

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARLLON RAMOS COSTA

FILOSOFIA, CONHECIMENTO E RELIGIÃO NO *FÉDON*

NITERÓI-RJ

2023

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARLLON RAMOS COSTA

FILOSOFIA, CONHECIMENTO E RELIGIÃO NO *FÉDON*

Dissertação apresentada à Coordenação de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Filosofia.

Orientadora: Alice Bitencourt Haddad

NITERÓI-RJ

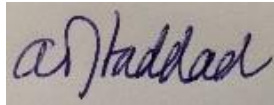
2023

Marllon Ramos Costa

FILOSOFIA, CONHECIMENTO E RELIGIÃO NO *FÉDON*

Trabalho de conclusão apresentado ao Curso de Mestrado em Filosofia, da Universidade Federal Fluminense (UFF, RJ), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em: _____ 31 de Agosto _____



Alice Bitencourt Haddad (UFF)
(Orientador (a)/Presidente)



Carolina de Melo Bomfim Araújo (UFRJ)



Rubens Garcia Nunes Sobrinho (UFU)

NITERÓI-RJ
2023

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

C837f Costa, Marllon Ramos
FILOSOFIA, CONHECIMENTO E RELIGIÃO NO FÉDON / Marllon Ramos
Costa. - 2023.
130 f.

Orientador: Alice Bitencourt Haddad.
Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense,
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Niterói, 2023.

1. Platão. 2. Filosofia. 3. Religião. 4. Conhecimento. 5.
Produção intelectual. I. Haddad, Alice Bitencourt,
orientadora. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de
Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD - XXX

Agradecimentos

Ao fim dessa jornada, só posso agradecer.

Antes de tudo, agradeço à Deus e à minha família. Minha mãe, Tania Regina da Costa Silva, e minha irmã, Marcelly Ramos Costa. Mas desejo também agradecer aos professores com quem tive a honra de aprender, especialmente a minha orientadora, a Professora Doutora Alice Bitencourt Haddad, e ao Professor Doutor Luís Felipe Bellintani Ribeiro. Agradeço também aos colegas e amigos que estiveram presentes nesse período de muito labor, assim como a cada trabalhador da Universidade Federal Fluminense que tornou possível minha formação e pesquisa.

Haja ou não deuses, deles somos servos.

(Fernando Pessoa)

RESUMO

Neste trabalho se busca delimitar no *Fédon* a relação entre a religião e a filosofia. Para tanto é apresentado como o mito, discurso religioso por excelência, e o *lógos*, discurso racional, aparecem no diálogo. A tese central que se constrói no decorrer do texto é de que o mito é o discurso por meio do qual se produz a imagem dos princípios ordenadores da experiência. Nesse sentido, a crença no mito determina o modo como se experiencia o mundo. Por outro lado, o discurso racional, do *lógos*, que é próprio da filosofia, tem sua origem na experiência, sendo por isso determinado pelo mito.

Palavras-chave: Platão ; Filosofia; Conhecimento; Mito; Religião;

ABSTRACT

This work seeks to delimit the relationship between religion and philosophy in the Phaedo. Therefore, it is presented how the myth, religious discourse par excellence, and logos, rational discourse, appear in the dialogue. The central thesis built throughout the text is that the myth is the discourse through which the image of the ordering principles of experience is produced. In this sense, belief in myth determines how one experiences the world. On the other hand, the rational discourse of logos, which is characteristic of philosophy, has its origin in experience and is therefore determined by myth.

Keywords: Plato; Philosophy; Knowledge; Myth; Religion;

SUMÁRIO

Introdução.....	11
Capítulo 1	13
Reminiscência e Cognição.....	13
A Epistemologia do Fédon	17
Alma como estrutura cognitiva.....	24
A prática como fundamento da teoria e o mito como fundamento da prática	26
Considerações Finais	28
Capítulo 2	30
Lógos – sentido geral	30
Mito.....	34
Mito em Platão.....	38
Mito no Fédon.....	44
Sobre os Deuses no Fédon	48
Lógos	55
Lógos no Fédon de Platão	58
Lógos e explicação.....	71
Consideração Finais.....	73
Capítulo 3	76
Natureza e Contradição	76
Natureza e Volição	80
Cognição e Volição	83
Pensamento e Linguagem.....	96
Pensamento Puro, Linguagem e Ética	100
Mito e Ética	106
Dependência entre Mito e Conhecimento	112
Esperança, Mito e Conhecimento.....	119
Capítulo 4	123
Conclusão.....	123
Referências Bibliográficas	126

Bibliografia Primária.....	126
Bibliografia Secundária	126

Introdução

O *Fédon* é talvez o diálogo de Platão em que a racionalidade filosófica e o discurso mítico sejam articulados de maneira mais vigorosa. Proponho a interpretação de que no *Fédon* o filósofo é apresentado como alguém movido pelo desejo por uma completude ou felicidade que não se realiza durante a vida. Esse desejo é o que move o homem a agir e o que impulsiona sua vida prática (66e-67a), de modo que a finalidade da ação humana é o objeto da volição e as condições de realização da ação são também condições de realização da volição. Entendo aqui por volição o movimento interior humano à ação tendo em vista um objetivo, o que abrange apetites, desejos, vontade etc. O filósofo deseja a verdade (*alethés*), o acesso ao ente em si mesmo, o que defenderemos ser o mesmo que desejar as formas ou essências. E esse acesso é, por sua vez, associado à virtude (69c-d), que é a condição para a vida prática. O objeto do desejo, mesmo não sendo algo que se possa alcançar durante a vida no âmbito sensível (66b), é, por outro lado, concebível pelo pensamento como objetivo da ação. No pensamento se concebe o que o ente em si deve ser para que seja esse objeto que desejamos, de modo que se pode a partir disso se orientar na vida prática, buscando sempre se aproximar desse objetivo, ainda que nunca se chegue completamente nele. Por isso, no diálogo isso é identificado com a sabedoria (*phrónesis*), termo que evidencia tanto um caráter epistemológico quanto prático.

A realização da vida prática será tão mais perfeita quanto mais forem adequadas as condições de possibilidade de realizar esse desejo. Isso implica que se conheça esses entes perfeitos alcançáveis pelo pensamento e os busque no mundo em que se age. O objeto do desejo é o objeto do conhecimento, o que é em si, a verdade, a forma, etc. Sócrates apresenta esse desejo filosófico por ser feliz como sendo o desejo ao mesmo tempo pela convivência e semelhança com os deuses (63c-d).

Nesse sentido, o objeto do desejo humano, que não pode ser apreendido do mundo, mas pode ser concebido e inferido pelo pensamento, é ao mesmo tempo, religioso e epistemológico¹. A experiência erótica se confunde com a experiência religiosa de busca pelo divino e com a experiência epistemológica de busca pela verdade. O pensamento nos fornece o modelo daquilo que o desejo procura e que não encontra ou encontra só parcialmente na experiência sensível. Por outro lado, isso torna necessário que o mundo funcione de tal maneira que seja possível o acesso a esses entes perfeitos, o que implica uma concepção do funcionamento do mundo que

¹ Entendo aqui por epistemologia o estudo das condições de possibilidade do conhecimento.

é aceita inicialmente, não por ser verificável, mas por ser necessária para que a vida prática faça sentido (66b). O mito desvela como os fundamentos ocultos do mundo devem ser para garantir que nesse aparente fluxo caótico haja garantias de se alcançar a vida feliz. O mito é, portanto, não um discurso oposto ao discurso “científico” ou filosófico, mas é seu ponto de partida, e o *lógos* não é oposto ao discurso religioso, mas é sua realização em forma de discurso justificado.

Essa interpretação, que será melhor desenvolvida e justificada no decorrer do trabalho, será apresentada em quatro capítulos. No primeiro capítulo, antecedido por esta introdução, será feita uma apresentação geral da epistemologia¹ construída no decorrer do *Fédon*, tendo em vista a análise e discussão de passagens que sejam relevantes para a compreensão de pontos chave para entender como as questões epistemológicas se relacionam com questões éticas e religiosas.

O segundo capítulo será dedicado a mostrar como o discurso religioso e o filosófico aparecem no diálogo. Para isso, apresentarei de forma sumária como é apresentado no diálogo o tipo de pensamento e linguagem própria da experiência religiosa e o tipo de pensamento e linguagem próprios da filosofia.

No terceiro capítulo apresentarei a relação entre a epistemologia e o mito e experiência religiosa, dando ênfase à relação desses dois âmbitos com a própria estrutura da prática humana. Nesse ponto do trabalho tentaremos mostrar, a partir do que será apresentado anteriormente, que a experiência religiosa e o discurso religioso são, de fato, condição de possibilidade para o conhecimento no *Fédon*. Essa hipótese será justificada no decorrer desse capítulo a partir da discussão feita nos capítulos anteriores. O quarto capítulo será a conclusão, onde apresentarei os resultados, se a hipótese se mostrou correta ou não, e se há indícios para futuros desenvolvimentos para essa pesquisa.

Capítulo 1

Reminiscência e Cognição

“Reminiscência” (*anámnēsis*) e “recordar” (*mimnēsko*; *anamimnēsko*) são lexemas presentes na obra platônica desde a *Apologia* até as *Leis*, mas têm uma maior importância em alguns diálogos como *Mênon*, *Fédon*, *Filebo*, *Teeteto* e *Timeu* (Casertano, 2016, p. 19). O *Mênon* é talvez o diálogo em que a apresentação da reminiscência seja a mais próxima da que podemos ver no *Fédon*. Quero destacar alguns pontos que são especialmente importantes para nosso estudo.

No diálogo *Mênon*, depois de serem rechaçadas as definições de virtude, a personagem Mênon propõe uma resposta, conhecida como o paradoxo de Mênon ou do conhecimento, que tornaria impossível qualquer pesquisa. Ela se resume da seguinte maneira: como uma pessoa que não sabe o que é x poderia encontrar x e ter condições de saber que encontrou? Casertano (2016, p. 19-20) diz que:

Não sabendo o que é a virtude, quer investigar com Mênon o que ela é (80 d). Então, Mênon enuncia o famoso “paradoxo do conhecimento”: como vais procurar o que não sabes? Em que se vai basear a tua escolha? E se te embateres nele, como farás para saber que é o que procuravas, se não o conheces? (80d).

Sócrates toma essa resposta de Mênon como um argumento erístico, cuja finalidade é escapar dos problemas da discussão bloqueando a investigação (80e). Em contrapartida, ele apresenta o discurso “verdadeiro e belo” (81a) de sacerdotes e sacerdotisas, que podem dar a razão (*lógon didónai*) daquilo de que se ocupam, e de poetas divinamente inspirados como Píndaro, segundo o qual a alma é imortal. Podemos dizer que o paradoxo de Mênon aponta uma necessidade lógica de que o conhecimento só seja possível se houver um conhecimento prévio. O discurso da imortalidade da alma, de sacerdotes e poetas inspirados, é, então, aceito como explicação de como haveria um conhecimento prévio, anterior a essa vida, que sirva de critério para o conhecimento que adquirimos nessa vida. A necessidade que move Sócrates a aceitar a verdade desse discurso sobre a imortalidade da alma não é, no entanto, predominantemente lógica, mas também prática. Ele não propõe uma hipótese fundamentada na lógica para sair do paradoxo, mas traz para discussão uma posição religiosa, que é evocada por causa dos problemas éticos decorrentes do paradoxo.

[...] eles defendem que a alma do homem é imortal, ora tem um fim (*τελευτᾶν*), que os homens chamam morrer (*ἀποθνήσκειν*), ora nasce de novo (*γίγνεσθαι*), e por isso é preciso viver a vida o mais piedosamente possível (81b). Como se vê, no *Mênon* o discurso sobre a imortalidade da alma está intimamente ligado à sua finalidade ética, em que mito e raciocínio se misturam para realçar essa mesma finalidade. Portanto, dado que a alma é imortal e renasceu várias vezes (*ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὕσα καὶ πολλάκις γεγονυῖα*) e não há nada que não tenha aprendido, é capaz de se lembrar do que conhecia antes (81c). Visto que a natureza é toda congénere e a alma aprendeu tudo, ao recordar uma coisa, descobre todas as outras, basta que não se canse de procurar. Porque procurar e aprender (*ζητεῖν καὶ μαθάνειν ἀνάμνησις*) são grosso modo reminiscência (81c -d). (CASERTANO, 2016, p. 20)

Sócrates deriva desse discurso, de natureza religiosa, que é necessária uma vida piedosa. Por outro lado, ele rejeita o discurso erístico de *Mênon* por considerar que ele os tornaria preguiçosos e que só homens moles apreciam esse tipo de discurso (81d). Desse modo, o discurso belo e verdadeiro é aceitável por haver uma necessidade ética de não sermos preguiçosos e moles, e sua aceitação implica a obrigação de vivermos piedosamente a vida (*hosiótata diabiônai tòn bíon* – 81b).

É interessante termos em mente que a piedade, *hósios*, como podemos ver no verbete do Dicionário *LSJ*, pode ser entendido como algo “santificado ou permitido pela lei de Deus ou da natureza [...]”² e que o “sentido de *hósios* é frequentemente dependente, por um lado, de sua relação com *díkaios* (santificado pela lei humana), e por outro, pelo *hierós* (sagrado para os deuses)”³. Desse modo, o mito é aceito por uma necessidade ética ou prática⁴ e implica uma obrigação ético-religiosa.

Apesar do estatuto religioso desse discurso sobre a imortalidade da alma, ele não escapa de ter que ser demonstrado. Sua demonstração se dá por meio da inquisição de um escravo, que não sabia nada sobre geometria, sobre como resolver um problema a respeito de uma figura geométrica. A única exigência era a de que o escravo soubesse grego (82b). Não parece ser ao acaso que Platão insere no decorrer de uma discussão ética, que já fora atravessada por elementos ético-religiosos, uma demonstração de caráter matemático. Segundo Allen (1959) há unidade temática no *Mênon*, de modo que se usa um exemplo da geometria em meio da discussão ético-epistemológica é por tanto o conhecimento da matemática quanto o da virtude

² “[...] sanctioned or allowed by the law of God or of nature”.

³ “The sense of ὁσιος often depends on its relation on the one hand to δίκαιος (sanctioned by human law), on the other to ἱερός (sacred to the gods)”.

⁴ Usarei a expressão “necessidade ética” ou “necessidade prática” no sentido de algo ser necessário por razões éticas ou práticas, distinguindo assim esse tipo de necessidade da necessidade lógica, em que algo se faz necessário por conta do modo como se constroem os raciocínios.

não serem do tipo que pode ser ensinado, se entendemos ensinar como a transmissão de informação de uma pessoa para outra. Não se aprende matemática simplesmente memorizando a tabuada, assim como não se aprende a virtude memorizando regras morais. Esses são tipos de conhecimento que não podem ser dados de fora para dentro, mas precisam ser desenvolvidos de dentro para fora, como se dá quando lembramos algo.

Não despendemos maior atenção aos detalhes dessa demonstração, mas é importante destacarmos alguns pontos. O escravo tem seu primeiro progresso para a reminiscência quando cai em aporia. Assim ele descobre que não sabe e pode buscar pelo saber. Por outro lado, todas as opiniões (*dóxan* – 85b) que o escravo emite são dele, não tendo sido transmitidas para ele por Sócrates. O escravo já tinha dentro de si as opiniões verdadeiras (*aletheîs dóxai*) sobre esse assunto sobre o qual não havia aprendido em vida (85c-d). Essas opiniões verdadeiras, na medida em que são despertadas pelo questionamento, se tornam conhecimento (*epistêmai gígnontai* – 86a).

A relação entre opinião verdadeira e conhecimento reaparece pouco à frente no diálogo – em 97a-b – no que ficou conhecido como exemplo da estrada de Larissa. Alguém que tem a opinião verdadeira é tão capaz de chegar a Larissa quanto quem tem o conhecimento.

[...] quem tem opinião verdadeira, e não autêntico conhecimento, é, todavia, capaz de chegar lá; a opinião verdadeira, no que diz respeito à correção da ação (*πρὸς ὀρθότητα πράξεως*), não é guia pior do que a sabedoria (*φρονήσεως*); a opinião correta não é menos útil do que a *ἐπιστήμη* (97c4 -5). Então por que é que o saber certo tem mais valor do que a opinião verdadeira? (CASERTANO, 2016, p. 22)

O critério pelo qual opinião verdadeira e conhecimento são avaliados em sua validade cognitiva nesse trecho é a correção da ação (*pròs orthóteta práxeos*). Ambos são capazes de orientar a ação de modo que quem possui um ou outro poderá chegar no mesmo lugar, no objetivo, que é Larissa. Vimos anteriormente algo parecido. Sócrates assume o discurso belo e verdadeiro sobre a imortalidade e renascimento da alma por uma necessidade prática, e, caso não seja aceito, isso fará de nós eticamente inferiores. Sócrates mais uma vez se repete dizendo que essa opinião verdadeira é uma bela posse e produz bem. Ela é tão útil quanto o conhecimento (*epistême* – 97c), e a sabedoria (*phrónesis*) é um guia tão bom quanto a opinião verdadeira. Tudo isso indica uma relação entre a verdade/correção de uma opinião ou conhecimento e sua correção prática. Em outras palavras, o discurso verdadeiro é aquele que implica a melhor orientação prática no mundo, tornando possível a ação.

A diferença entre a opinião verdadeira e o conhecimento não é uma descontinuidade. A opinião verdadeira, por mais que seja tão acertada quanto o conhecimento, é dita como as estátuas de Dédalo, nunca ficam paradas, podendo vir a fugir da alma, a não ser que sejam ligadas com o que ele chama de cálculo de causas ou raciocínio causal (*aitías logismós* - 97e-98a), que é um raciocínio em que se justifica a opinião a partir de suas causas. Estando as opiniões corretas ligadas ao raciocínio causal, o que Casertano (2016, p. 22) identifica com o que Sócrates chamou de “dar a razão”, se tornam saberes certos (*epistêmai*) e estáveis (*mónimoi*).

É importante destacarmos também a relação entre o raciocínio causal e a reminiscência. Sócrates, no *Mênon* [81c-d] diz:

Sendo a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas <que estão> aqui quanto as <que estão> no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não há nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto ao demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas que justamente já antes conhecia. Pois, sendo a natureza toda congênere e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo <alguém> rememorado uma só coisa – fato esse precisamente que os homens chamam aprendizado –, essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar. Pois, pelo visto, o procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração. [...] (Tradução de Maura Iglêsias).

Nesse trecho fica aparente que a alma já tem em si os saberes adquiridos em existências anteriores, e que, a partir do processo de reminiscência, que culmina em uma opinião rememorada (devemos lembrar que o que o escravo relembrou foi chamado opinião), é possível lembrar de todas as outras, pois elas seriam congêneres. Parece haver uma associação prévia entre opiniões que torna possível lembrar de uma a partir de outra, como se todas tivessem uma natureza comum a partir da qual podem ser rememoradas, porque estão previamente vinculadas.

Mais à frente, Sócrates vai dizer que o raciocínio causal (*aitías logismós*) é “precisamente a reminiscência” (97e-98a). Nesse sentido, podemos retomar a resolução do problema de geometria pelo escravo. Sua opinião é verdadeira na medida em que torna possível realizar um feito prático que é resolver um problema a respeito das medidas de uma figura, que poderia ser desenhada em qualquer figura material, mas, ao mesmo tempo, essa opinião, na medida em que é calculada e raciocinada tem uma necessidade lógica-teórica. Assim, as perguntas de Sócrates evocam a rememoração das opiniões já presentes na alma do escravo, essas opiniões vão sendo testadas e a partir delas se descobrem outras opiniões.

O raciocínio causal, como vimos, aparece no *Mênon* associado ao vínculo causal prévio entre as opiniões. Essas têm uma natureza comum, são congêneres, de modo que é possível a partir de uma alcançar as outras (81c-d). É por esse vínculo de natureza que se justifica a necessidade teórica de vincular certas opiniões, assim como a reminiscência, pois se há esse vínculo, pode-se passar de uma opinião já recordada para outra que ainda não foi recordada, pois elas estão necessariamente associadas. Essa passagem, no entanto, se dá neste diálogo platônico por meio da linguagem. O escravo fala grego e só por isso Sócrates pode questioná-lo e fazê-lo lembrar, por meio da necessidade do raciocínio causal, a opinião que é correta pela necessidade prática. Mas, não é qualquer uso da linguagem. Sócrates precisa provocar seu interlocutor por meio de perguntas. Suas perguntas fazem seu interlocutor perceber que ele não sabe a resposta, que há um buraco na sua rede de opiniões que exige, pela associação causal, uma resposta. A capacidade de reconhecer ou estabelecer essa associação parece ser gradual e passível de ser exercitada. Sócrates diz em 85c-d que, se esse processo se repetir inúmeras vezes e de várias maneiras diferentes, o escravo terá um conhecimento preciso.

Em resumo, é pela necessidade prática, a necessidade de agir bem ou adequadamente, que Sócrates precisa pressupor que seja possível o conhecimento. Assim, é necessário assumir que o mundo seja de tal modo que seja possível o conhecimento e, por isso, ele aceita o discurso religioso a respeito da imortalidade da alma. Assim, ele pode superar o paradoxo e agir tendo em vista uma vida eticamente melhor. No entanto, sendo esse conhecimento uma pressuposição inferida a partir da necessidade prática, ele não se dá como algo no mundo, mas como pressuposição que se concebe no domínio do pensamento e da linguagem.

A Epistemologia do *Fédon*

No *Fédon*, é proposto um exemplo que lembra muito a narrativa do *Mênon*. Depois do chamado argumento dos contrários (60b-c; 69e-72d), que aparece no *Fédon* para justificar a imortalidade da alma, Cebes, em seguida (72e), diz que a conclusão desse argumento é semelhante à de outro que Sócrates sempre repetia, segundo o qual a aprendizagem (*máthesis*) não é outra coisa senão reminiscência (*anámnesis*). Assim, antes de nascermos nessa forma humana atual, como esse indivíduo que tem esse corpo, que nasceu e irá morrer, existimos como alma sem corpo e pudemos apreender aquilo que lembramos ao obter conhecimento. Símias pede para ser lembrado sobre isso em 73a, e, quando questionado a respeito disso por Sócrates,

diz que não é por não acreditar, mas que precisa experimentar a reminiscência de que fala o discurso (73b). Segundo Casertano (2016, p. 26),

Por outras palavras, dado que Símiias recorda o tema, mas não as demonstrações, isso significa que não é suficiente que a recordação venha à mente para garantir a “verdade”: cada recordação, cada tese, e a tese mesma da anamnese, deve ser justificada por “demonstrações”, ou seja, por um discurso que se mostre convincente, como se verá em breve.

Assim, a simples lembrança da tese não é suficiente para garantir sua validade. Ele precisa da demonstração. Cebes responde que há um discurso muito belo que justificaria a tese da reminiscência. Os homens, quando bem interrogados, respondem corretamente e por si mesmos o que cada coisa é (73a), e isso não seria possível se não houvesse conhecimento (*epistéme*) e o raciocínio correto (*orthòs lógos*). E, prossegue dizendo que, se alguém põe o inquirido diante de figuras (*diagrámmata*), pode confirmar mais claramente (73b – *saphéstata kategoreî*). Essa resposta parece descrever o que aconteceu no *Mênon*, ainda que não precise necessariamente ser entendido como uma referência a esse diálogo.

É importante atentarmos que Símiias pede por uma demonstração da reminiscência, mesmo isso sendo algo que ele já havia lembrado. Desse modo, a tese da reminiscência só pode ser considerada por ele como verdadeira se for justificada por um saber comprovado, no caso, pela experiência de ele mesmo passar pela rememoração. Retomamos assim o mesmo esquema do raciocínio de causas que foi discutido na análise do *Mênon*. A associação prévia entre saberes, que obriga que um esteja ligado ao outro, é o que permite que uma proposição justifique a outra, ou que uma opinião chame a outra, provocando assim a reminiscência. Em outras palavras, o discurso a respeito da reminiscência, evocado na alma de Símiias pela fala de Cebes, não era suficiente para configurar conhecimento a respeito da reminiscência. Era preciso que Cebes evocasse um discurso, que fosse verdadeiro, e que, por força de uma associação prévia com a tese da reminiscência, a justificasse como causa que justifica um efeito. Assim, Símiias precisa que o saber da reminiscência, que fora evocado pelo discurso de Cebes, esteja associado ao saber da experiência da reminiscência, e que pela necessidade dessa associação haja justificação. É uma tomada de consciência não só desses saberes como cognições separadas, mas do próprio vínculo que haveria entre eles. Haveria o discurso que diria que o conhecimento é reminiscência, e outro que diria que uma experiência de cognição específica a qual Símiias foi submetido é reminiscência, e, além dessas duas, há um ato cognitivo pelo qual se reconhece a verdade e o elo de ambas as afirmações. Essa permite que se reconhecer que certa experiência cognitiva pelo qual Símiias é submetido pelo discurso de Cebes seja reminiscência, e que

permite a partir disso concluir que a afirmação “conhecimento é reminiscência” como verdadeira.

Em 73c, Sócrates, após ter se proposto a ajudar Símiias a lembrar, estabelece o acordo (*homologoûmen*) de que para rememorar (*anamnesthésetai*) é preciso primeiro conhecer (*epístasthai*) e que o conhecimento (*epistéme*) sob certas condições (*paragígnetai trópo*) é reminiscência (*anámnēsin*). E prossegue então delimitando quais seriam essas condições que tornam o conhecimento reminiscência. Ele diz que se alguém, ao apreender ou agarrar uma sensação (*tina álēn aisthesin labón*), conhece (*gnô*) e pensa (*ennoése*) outra coisa, cujo conhecimento (*epistéme*) não é o mesmo, mas outro (*álle*), significa que lembrou (*anemnésthe*) da noção ou pensamento (*énnoian*) que havia apreendido (*élabein*). Casertano (2016, p. 30) interpreta da seguinte maneira:

[...] agarrar uma sensação significa evidentemente não experimentar uma sensação de forma indistinta, mas ter uma sensação com a plena consciência daquilo que se sente. Metodologicamente pode distinguir-se a visão “distraída” de algo – no sentido que o nosso órgão da vista é impressionado, por exemplo, por uma certa luz e uma certa cor, por certas formas geométricas etc. – da visão “atenta” de algo – isto é, a plena consciência daquilo que se vê, por exemplo, um cubo vermelho. Quando se vê um cubo vermelho, “agarrar-se” uma sensação e isso significa que se “conhece” o cubo vermelho: o ato de conhecer está ligado a uma sensação e podemos até dizer que reconhecer aquilo que sentimos é “ver” numa sensação algo que nos permite enunciá-lo. Razão pela qual não só «sentir é conhecer», como afirmavam os sofistas na interpretação platônica [...]

Primeiro se fala sobre agarrar uma sensação. Como diz Casertano, isso não pode ser entendido como uma mera apreensão sensível de forma indistinta. A experiência sensível já contém uma noção ou pensamento (*énnoian*) que é o que é agarrado. Não se trata, portanto, de sensações desarticuladas e sem inteligibilidade sendo agarradas pelos sentidos. A própria experiência sensível já contém uma atividade do pensamento que a torna pensável e inteligível como objeto da cognição. A reminiscência se dá quando, ao agarrar a sensibilidade e nela sua noção, se conhece (*gnô*) e pensa (*ennoése*) outra coisa, com outro conhecimento (*epistéme*) distinto da noção agarrada na sensibilidade.

Em 73d-e, Sócrates parece trabalhar com a noção de reminiscência como uma mera rememoração de algo esquecido, após uma experiência atual à qual a lembrança estaria associada previamente. Uma lira e um homem são coisas diferentes, mas um amante, ao ver a lira ou qualquer outro objeto do seu amado, lembra dele, pois, nesse caso, a lira e o homem estão associados na alma do amante. Em 73e-74a, ele continua dizendo que é possível, ao ver

o retrato (*gegramménon*) de um cavalo ou de uma lira, lembrar de um homem, ou, ao ver um retrato de Símiias, lembrar de Cebes. Aqui ele retoma o exemplo anterior. A associação prévia entre as figuras e o homem permite, ao ver um, lembrar do outro, assim como a associação prévia entre Símiias e Cebes, que eram amigos, permite que, ao ver o retrato de um, venha a lembrança do outro. Mas, também é possível, ao ver o retrato de Símiias, lembrar de Símiias. A reminiscência pode vir tanto de semelhantes (*homoíon*) quanto de dessemelhantes (*anomoíon*). Sócrates prossegue dizendo que quando a reminiscência se dá pela semelhança, ou seja, quando a associação prévia que serve de gatilho para a reminiscência é a semelhança, se é forçado pela necessidade (*anankaíon*) a pensar (*ennoieîn*) se falta (*elleípei*) algo nessa semelhança com aquilo que lembramos. Há aqui retomada a mesma noção que vimos anteriormente de que há uma associação prévia entre os elementos da cognição, e que é isso que possibilita a reminiscência. Não importa se essa associação é entre semelhantes ou, como no caso do amado e seus objetos, entre diferentes. É o vínculo prévio na alma que faz com que a percepção ou lembrança de um evoque a lembrança do outro.

Sócrates insere na argumentação a discussão sobre o igual (*íson*), que não é a igualdade entre coisas, como pedaços de pau (*zýlon*) e pedras (*lítion*), mas o igual em si mesmo (*autò tò íson*). O conhecimento (*epistémen*) do igual, no entanto, diz Sócrates em 74b-c, se dá a partir desses iguais (pau e pedras), pois quando os percebemos pensamos (*enenoésamen*) nessa igualdade. Sócrates diz que esses iguais, como pedras e paus, mesmo permanecendo iguais (*ísoi*), parecem ora iguais (*ísa*) ora não (*oú*). Parece que Sócrates quer dizer que em um momento, ao observarmos alguns objetos sensíveis, eles podem parecer exatamente iguais, por conta de serem do mesmo tipo de objetos ou terem muitas propriedades em comum; assim como, em outro momento, os mesmos objetos, sem terem passado por grandes mudanças, podem parecer diferentes por notarmos suas particularidades.

O igual (*ísa*), por outro lado, não se apresenta como desigual (*ánisa*) e nem a igualdade (*isótes*) como desigualdade (*anisótes*), de modo que os iguais (*ísa*) e o igual em si (*autò tò íson*) não são o mesmo (*ou tautòn*). Mas o conhecimento (*epistémen*) é concebido (*ennenoekás*) a partir dos iguais que são diferentes (*hetéron*) do igual em si. Essa associação se dá, portanto, quer o igual seja semelhante (*homoíon*), quer seja dissemelhante (*anomoíon*). A dessemelhança entre os iguais – que são relativos, podendo ser iguais e não iguais, sem mudar – e o igual em si – que é absolutamente igual sem qualquer desigualdade – implica que um não pode derivar

do outro, e, portanto, não se pode apreender o igual a partir dos iguais. Por outro lado, o conhecimento do igual parte da experiência com os iguais.

Sócrates vai dizer em 74d-e que falta (*endeî*) algo para que os iguais sejam como o igual e que o objeto percebido aspira (*bouúletai*) a ser como o outro que é (*ónton*), mas que falta (*endeî*) algo nele e que não pode (*ou dýnaton*) ser como ele. Essa descrição parece estar vinculada ao fato de os iguais conterem em si a não igualdade. Sem mudarem, eles são e não são iguais. Por serem e não serem iguais, sua igualdade é sempre, em algum sentido, desigualdade. É uma igualdade que, pela presença da desigualdade não se consuma, não se completa. Mas, só se pode apreender os iguais em sua relatividade, sua contradição entre o igual e o não igual, sua insuficiência, se tivermos uma noção do que a igualdade em si, absoluta e sem relatividade alguma, deve ser. É por pensar o igual em si mesmo que os iguais podem ser reconhecidos como iguais, mesmo que imperfeitos, apesar de suas contradições internas. O igual em si, sendo condição para a experiência de igualdade, deve anteceder toda experiência sensível com os iguais. É necessário (*anankaîon*) para a operação pela qual o igual em si mesmo aparece para o pensamento, chamada de reflexão (*ennoôta*), que ele já esteja anteriormente na alma. Não se experimentaria essa igualdade incompleta sem se ter uma noção de igualdade completa.

Em 75a, Sócrates diz que essa reflexão (*ennenoekénai*) só é possível (*dýnaton*) por pensarmos (*ennoêsai*) a partir dos sentidos (*aisthéseon*). Os sentidos são o ponto de partida para a reflexão. É o que é percebido que evoca o que é pensado, e é o que é pensado que torna o que é percebido inteligível. Desse modo, deve haver previamente presente na alma tudo que serve de condição para entendermos o que é percebido, ou não haveria a experiência sensível como ato cognoscitivo. A sensibilidade como ato de apreensão de um saber sobre o sensível só é possível por remeter ao pensamento do que é em si, a qual pode ser comparado.

Não parece ser aleatório que o exemplo dado envolva a noção de igualdade. A igualdade aqui parece ser o paradigma de identidade a partir do qual Platão está construindo seu discurso. Nossa experiência sensível é constituída de contradições, as coisas são e não são iguais, tem uma identidade fluida. Mas o que nos permite compreender essa identidade como uma mesma no fluxo de contradições é uma noção, pensada, mas não percebida sensivelmente, de identidade, de igualdade. Esse exemplo do igual se estende, portanto, para todos os tipos de identidade pelos quais compreendemos os fenômenos. Desse modo, como é dito em 75c-d, não só o igual em si tem que estar previamente na alma, mas tudo o que marcamos (*episphragizómetha*) como sendo em si mesmo (*autò hó ésti*) nas perguntas que perguntamos

(*erotésessin erotôntes*) e nas respostas que respondemos (*apokrísesin apokrinómena*). Esse processo não se dá, portanto, só na percepção, mas na própria linguagem. Ao perguntar e responder, marcamos esses objetos como sendo em si. Podemos confirmar isso em 76b-c, em que Sócrates afirma que quem conhece (*epístámenos*) é capaz de dar razão (*doúnai lógon/didónai lógon*) do que conhece (*epístatai*). Dar razão é ser capaz de apresentar um discurso que justifique sua posição. O conhecimento se dá, portanto, no âmbito da linguagem, assim como o próprio pensamento das coisas em si mesmas e sua associação com a experiência sensível.

Em 78d-e, Sócrates diz que a essência/substância (*ousía*) à qual se atribuiu (*lógon dídomen*) existência (*eínai*) em perguntas (*erotôntes*) e respostas (*apokrinómenoí*) é sempre do mesmo modo (*hosáutos aeí*) e ela mesma (*katà tautà*); o Igual em si (*autò tò íson*), o belo em si (*autò tò kalón*), cada coisa que é em si (*autò ékaston hó esti*) – o próprio ser (*tò ón*) – não mudam (*metabolèn*). Cada uma delas é sempre (*aeí*) uniforme (*monoeidès*), sendo em si e por si (*ón autòkath' autó*), do mesmo modo (*hosáutos katà tautà*) sem admitir alteração (*alloíosisin*). Já a multiplicidade (*pollôn*) de coisas iguais (*íson*) ou belas (*kalôn*) recebem todas (*pánton*) o mesmo nome (*homonýmon*) que as essências, mas são opostas (*tounantíon*) a elas por nem em relação a si mesmas (*oúte autà*) nem em relação aos outros (*oúte allélois*) não serem idênticas (*katà tautà*).

Nesse trecho descrito anteriormente, se pode identificar alguns elementos que corroboram afirmações feitas em parágrafos anteriores. O primeiro deles é o caráter linguístico da reminiscência. O âmbito em que ocorre a atribuição de existência (*eínai*) às essências/substâncias (*ousía*) é o das perguntas (*erotôntes*) e respostas (*apokrinómenoí*), o que se assemelha ao trecho em 75c-d, que diz que não só o igual em si tem que estar previamente na alma, mas tudo o que marcamos (*episphragizómetha*) como sendo em si mesmo (*autò hó esti*) nas perguntas que perguntamos (*erotésessin erotôntes*) e nas respostas que respondemos (*apokrísesin apokrinómena*). Isso tira a reminiscência do caráter automático da experiência sensível em que se depende de uma percepção sensível que ative o processo cognitivo. Desse modo, é possível que no diálogo com outro ou consigo ocorra a reminiscência, possibilitando uma explicação do caráter autônomo do pensamento, que pode se dar independentemente da experiência imediata. A possibilidade de a reminiscência ocorrer a partir da linguagem poderia ser explicado no fato de que as essências/substâncias (*ousía*) partilharem o mesmo nome (*homonýmon*) que as coisas percebidas. Desse modo, ambas estariam associadas previamente

ao nome, à palavra, podendo assim por meio da palavra e da articulação das palavras ocorrer a reminiscência.

Em 78d-e, Sócrates discrimina a distinção de natureza entre os objetos do pensamento e da sensibilidade. Os primeiros são chamados de essências/substâncias (*ousía*), de cada coisa que é em si (*autò hékaston hó esti*) e de o próprio ser (*tò ón*). Sócrates os caracteriza como sendo sempre do mesmo modo (*hosáutos aeí*) e elas mesmas (*katà tautà*), que não mudam (*mè pote metabolèn*), são sempre (*aeí*) uniformes (*monoeidès*), sendo em si e por si (*ón autòkath'auto*), do mesmo modo (*hosáutos katà tautà*) e sem admitir alteração de qualquer tipo (*oudépote oudamê oudamôs alloíosin oudemían endékhétai*). Em outras palavras, são sempre idênticas a si mesmas.

Essas essências/substâncias (*ousía*) serão associadas à hipótese das formas no decorrer do diálogo. Sócrates usa o termo *ousía*, como vimos até aqui, para designar realidades concebíveis pelo pensamento, mas não pelos sentidos, e que determinam ontologicamente os fenômenos. Após Sócrates falar sobre sua empreitada frustrada nos estudos dos fisiólogos e da necessidade de uma segunda viagem, em que descobre que as coisas belas são belas (*kalón*) por participarem do belo em si (*autò tò kalón* –100c), Fédon, pondo fim a um intervalo do seu relato, o retoma dizendo que, se ele não se engana, depois de haverem concordado (*homologeíto*) com a existência de formas (*eidôn*) e de que as coisas participam delas e delas recebem o nome (*eponymían*), Sócrates havia feito uma pergunta (102b). Portanto, qualquer algo em si (*autò tò...*) do qual as coisas participam, inicialmente tratado como *ousía*, é agora chamado de *eîdos*. Posteriormente, em 104d-e, vemos que há seres desse tipo a que Sócrates se refere como sendo ideia (*idéa*), como a ideia de par, que determinaria ontologicamente as relações de paridade. Podemos, assim, identificar um uso intercambiável dos termos essência/substância (*ousía*), forma (*eîdos*) e ideia (*idéa*) para se referir a esse tipo de realidade, ainda que em outros contextos possam ter outros usos não tão técnicos. Por isso, usaremos os termos forma ou essência nesse sentido geral, para qualquer dos casos, a não ser quando parecer importante ao contexto especificar o termo grego utilizado.

As essências/substâncias (*ousía*) são o que, sendo lembrado na reminiscência, torna possível o conhecimento, além de ser o que confere identidade ao fenômeno, como já explicitamos anteriormente. As formas, sendo essências/substâncias (*ousía*), são, portanto, os princípios de identidade dos fenômenos, de modo que, se a identidade é necessária para o

conhecimento, o que parece ser o caso no pensamento de Platão, as formas são os princípios epistemológicos por excelência.

Essa absoluta identidade só parece possível de ser compreendida no nível da linguagem lógica, o que explica que sua existência (*eînai*) seja atribuída (*lógon dídomen*) no jogo dialógico de perguntas e respostas. É importante dizer que a expressão usada, *lógon dídomen*, é a mesma que Sócrates usa ao falar que quem conhece deve ser capaz de dar razão (*doûnai lógon/didónai lógon*), 76b-c, e sobre os sacerdotes e sacerdotisas que usam a narrativa da imortalidade da alma e do renascimento da alma em outros corpos para dar razão (*lógon didónai*) do seu ofício no *Mênon* 81a-b. “Dar a razão” em ambos os casos têm o sentido de justificar discursivamente. É no nível do discurso, da linguagem, que objetos com absoluta identidade poderiam ser justificados e justificar, e não no nível da experiência, pois nele estão os objetos do segundo tipo descrito na passagem, que são os sensíveis, caracterizados como opostos (*tounatíon*) às essências/substâncias (*ousía*) por nem em relação a si mesmas (*oúte autà*) nem em relação aos outros (*oúte allélois*) não serem idênticas (*katà tautà*).

Alma como estrutura cognitiva

Na seção anterior vimos como o processo cognitivo se dá no *Fédon*. Em resumo, a percepção de algo é constituída de dois níveis de realidade, pois ao mesmo tempo que apreendemos sensivelmente o fenômeno como uma realidade contraditória, notamos algum tipo de identidade. Há, portanto, o nível da forma, que é absolutamente idêntica a si mesma, que confere identidade ao fenômeno, e o que é percebido sensivelmente, que é contraditório e sem identidade. Esses dois níveis são absolutamente distintos e não se pode derivar um do outro. São dois âmbitos absolutamente contraditórios e irreduzíveis. Mas a experiência inclui tanto a percepção sensível quanto a identidade, de modo que ambos devem estar associados no ato cognitivo. Isso implica uma realidade intermediária capaz de mediar a associação entre essência e sensibilidade: a alma. O princípio que confere identidade ao fenômeno e que não pode ser apreendido do fenômeno deve estar previamente na alma para tornar possível a própria experiência. Essa mediação é feita a partir da linguagem, que é o meio pelo qual a alma vincula pensamento e sensibilidade.

Para de fato ser a mediadora entre ambos e possibilitar assim o conhecimento, a natureza da alma tem de ser algo intermediário entre esses dois níveis ontológicos. Ter uma natureza

intermediária significa ter propriedades comuns aos dois âmbitos do ser. Isso pode ser corroborado no texto pelo fato de que a alma é dita ser semelhante às formas por, assim como as formas⁵, ser algo que pode ser pensado, mas que não pode ser sensivelmente percebido (79a-79e). Outro elemento textual que evidencia que essa natureza intermediária tem propriedades de ambos os níveis ontológicos é que é dito que a alma se torna semelhante às formas ou às coisas sensíveis na medida em que se aproxima de um ou de outro. Uma alma que vive buscando experiências sensíveis é dita entre aquelas que mesmo separadas do corpo podem ser vistas próximo aos túmulos (81c-e), o que indica que tenha propriedades das coisas visíveis, e pode manter os desejos corpóreos que cultivou durante a vida, a ponto de ser atraída ao corpo do animal ou humano que tende ao mesmo desejo (82a-c), o que indica um tipo de co-naturalidade com o corpo adquirida pelo seu tipo de vida.

Isso implica uma contradição inerente à alma. Ela pode ter propriedades do inteligível e do sensível. Essas propriedades são opostas, se contradizem, de modo que não podem estar ambas ao mesmo tempo atualizadas no mesmo grau. Portanto, ela é capaz de perceber pelos sentidos e rememorar as formas, mas na medida em que um dos processos avança, o outro recua. Operar com suas potências sensíveis significa atualizar suas propriedades sensíveis que, por sua vez, se opõem às propriedades inteligíveis, e operar com suas propriedades inteligíveis implica atualizar as propriedades inteligíveis e se opor às propriedades sensíveis. Por outro lado, a alma de um homem vivo opera unida a um corpo, o que implica que sempre opera sensivelmente, de modo que nunca pode ser só inteligível (66e-67a). Isso torna necessário que mesmo os processos inteligíveis demandem processos sensíveis. A reminiscência, por exemplo, tem no *Fédon* como ponto de partida a sensibilidade. Outra implicação é que o conhecimento perfeito, que exigiria da alma uma semelhança perfeita com o inteligível, nunca se efetiva. Assim como sempre há as propriedades sensíveis da alma por decorrência da união com o corpo, sempre há uma oposição na natureza da alma às propriedades inteligíveis e um enfraquecimento do pensamento que impede que a alma atualize um conhecimento puramente inteligível. O conhecimento das formas é, portanto, sempre aproximado, nunca completo.

⁵ Diz-se nesse trecho que a alma é semelhante ao que tem sempre o mesmo modo (*aei hosáutos*), se referindo ao que é sempre o mesmo (*hatà toutà*), que é aprendido pelo pensamento e não pelos sentidos, ou seja, o que anteriormente foi chamado de *ousía* e que convencionamos chamar de formas na seção anterior.

A prática como fundamento da teoria e o mito como fundamento da prática

O problema epistemológico se revela, então, um problema ético. Sócrates é apresentado diante da morte como alguém que parecia feliz (*eudaímon*), tanto nos gestos quanto nas palavras, que se portava com intrepidez (*adeôs*) e nobreza (*gennaíós*), em 58e-59a, e como um modelo do filósofo cuja vida dedicada à filosofia como exercício de morte. Mesmo deveria imitar se de fato fosse sábio (*sophronêi*) ou filósofo (61c-d). O objetivo dessa vida seria uma condição de existência melhor junto a deuses e a homens melhores do que os que vivem no mundo dos vivos (63c-d). O resultado da vida de exercício filosófico de Sócrates parece ser essa sua felicidade que não se abala nem diante da morte. Por outro lado, há uma projeção para uma condição ainda melhor após a morte, o que seria a completa realização da vida filosófica. Nesse sentido, a filosofia se identifica com uma busca por ser feliz (*eudaímon*), ou ter uma condição superior de existência, e essa busca se dá por meio de um modo de vida orientado por um tipo específico de ética.

O filósofo também é apresentado no *Fédon*, em 66e-67a, como alguém que deseja (*epithymoûmén*) e é amante (*erastai*) da sabedoria (*phronéseos*) e que por isso é movido a buscar a sabedoria assim como outros amantes foram movidos pelo amor a buscar aquilo que amavam, seus filhos, mulheres, rapazes, mesmo que chegassem ao ponto de ir ao Hades (68a). Essa sabedoria que o filósofo deseja (*epithymoûmén*) é a própria verdade (*alethés*), que não é acessível à alma enquanto está unida ao corpo (66b), sendo necessário que a alma seja separada do corpo e seus efeitos, como as paixões. A verdade, sendo inteligível e de natureza distinta e oposta ao que é sensível e corpóreo, só pode ser apreendida de maneira que não seja sensível e corpórea, de modo que o ato cognitivo, em si mesmo, implica um afastamento dos sentidos, ainda que tenha seu ponto de partida neles. Assim, à medida que se conhece as formas e se aproxima da verdade, há o afastamento dos sentidos, não sendo esses processos de conhecer e de se afastar dos sentidos ligados simplesmente por relação de causa e efeito, mas sendo processos que se dão concomitantemente, de modo que, o próprio conhecimento da verdade (*alethés*) é purificação (*kátharóis*). Essa purificação, que garante ao filósofo o conhecimento mais preciso das formas, possibilita que ele adquira a virtude – temperança (*sophrosýne*), justiça (*dikaiosýne*) e coragem (*andreía*) (69c-d). Esse conhecimento e virtudes que estão unidos na sabedoria são, na verdade, uma transformação da alma em algo semelhante às formas. A purificação da alma é uma transformação da alma em algo puro em si mesmo como são puras e em si mesmas as formas, de modo que a felicidade ou existência melhor, que é associada à

vida filosófica proposta por Sócrates, é consequência dessa transformação. A alma purificada e participando das formas que são perfeitas e sem falta de nada também seria perfeita e sem falta de nada. Por isso, é dito que só quem viveu essa vida filosófica viverá com os deuses (82c), ou poderá ter a esperança de no Hades conviver com seres que são puros assim como ela e alcançar as formas.

O desejo do filósofo pela verdade é, portanto, o desejo por ser feliz (*eudáimon*), que parece acometer todo homem. Mas, enquanto o filósofo se aproxima da sua realização na medida em que avança na vida filosófica, os que vivem segundo o corpo têm seu desejo orientado para as coisas sensíveis e se afastam da verdadeira felicidade e na morte encontram um destino pior (63c-d). O desejo de felicidade é o desejo pelas formas, que não são acessadas por meio dos sentidos, mas pelo pensamento. Desse modo, se tomamos o objetivo da vida prática humana como a felicidade, o que parece ser o caso de Platão, temos de assumir que esse desejo de felicidade que a motiva é o desejo pelo ser em si mesmo, ou seja, desejo pelas formas. Dado que o ser em si mesmo não é conhecido enquanto a alma está unida ao corpo (66b), não se conhece em sentido forte as formas, e só se age de acordo com o que se consegue conceber delas. É como se o filósofo concebesse um modelo do que seria essa realidade perfeita que ele busca para que esse modelo oriente sua busca por ser feliz, e na medida em que age no mundo vai aperfeiçoando esse modelo, se aproximando assim da verdade e da felicidade.

Isso parece estar de acordo com o fato de, no decorrer do *Fédon*, o discurso de Sócrates ser apresentado como algo que ele ouviu falar, ou que é verossímil. Se as formas não são absolutamente acessíveis ao filósofo enquanto está vivo e o filósofo Sócrates ainda está vivo, ele não pode ter um discurso absolutamente verdadeiro. Sendo assim, tudo que o próprio Sócrates diz no decorrer do diálogo é por aproximação. Uma aproximação que busca ser a mais razoável tanto em termos epistemológicos quanto pragmáticos. Em 91a-b, por exemplo, Sócrates diz ser arriscado (*kindyneúo*) não ser um filósofo e se tornar como aqueles que são meros amigos da vitória (*philoníkos*), que nos debates buscam não o discurso (*lógos*) refletido (*prontísousin*), mas ter a mesma opinião (*taûta dóxei*) que os presentes. Sócrates diz ser diferente deles, pois só acidentalmente (*párergon*) busca que aos outros pareça ser verdade o que ele diz, mas antes que seu discurso pareça ser verdade para ele mesmo. Por fim, conclui que seu raciocínio (*logízomai*) é interesseiro, pois se o que ele disse for verdade (*alethê*), então é muito bom estar convencido (*peisthênai*); se, no entanto, não houver nada após a morte, não

passará seu pouco tempo restante com lamentos desagradáveis aos outros e seu erro não duraria muito, pois logo estaria morto e seria destruído (*apoleítai*).

Nesse trecho vemos que Sócrates assume uma defesa do *lógos* refletido e que busca ser verdadeiro, ou que parece o mais verdadeiro possível ao seu autor, e só acidentalmente convincente para os outros, por ser o contrário disso algo perigoso. Há uma necessidade de responsabilidade epistêmica e de coerência lógica, portanto de rigor na investigação, que está fundamentada em uma necessidade prática que é evitar o perigo de que fala Sócrates. Isso se confirma ao dizer que seu raciocínio é interesseiro e que, se ele estiver convencido da vida após a morte e estiver errado, terá ainda uma vida, ou o que restou dela, melhor do que se não acreditasse, assim como se estiver certo.

Considerações Finais

O objetivo do desejo humano, que move o homem à ação, se identifica com o conhecimento. Mas, por outro lado, o conhecimento não é possível enquanto a alma está unida ao corpo, de modo que o que temos é a projeção desse conhecimento como um objeto do desejo a ser buscado, mas que não se adquire completamente. Nesse sentido, é essa estrutura da vida prática que nos impõe como necessário supor que haja as formas, sendo assim também o que torna possível o conhecimento, mesmo que aproximado.

É o desejo por ser feliz que obriga a pressupor que haja o objeto de conhecimento, de modo que as condições de realização desse desejo e da própria felicidade são as condições para o próprio conhecimento. Não é estranho que, como vimos anteriormente no *Mênon* e podemos ver na identificação entre virtude e conhecimento feita no decorrer do *Fédon*, o critério de verdade, o saber das formas, se identifique com a correção da ação, a virtude. Por isso, em 66b Sócrates diz ser natural que os filósofos tenham a crença (*dóxan*) de que há algum atalho (*atrapós*) quando o raciocínio (*lógou*) acompanha a pesquisa (*sképsei*), pois o que desejam (*epithymoûmen*), a verdade (*alethés*), não é acessível à alma enquanto ela está unida ao corpo. Isso significa que, dado que há esse desejo primordial, e ele não é realizável no decorrer da vida, é preciso assumir que ele seja realizável após a morte, de modo que é preciso assumir que haja as formas, alma e um tipo de existência não corpórea.

Além disso, no decorrer do diálogo essa pressuposição de caráter ontológico e epistemológico da existência de formas é articulada ao relato mítico e religioso. É a narrativa

religiosa sobre a imortalidade da alma e renascimento em vários corpos que introduz e fundamenta a tese epistemológica da reminiscência e, por consequência, a das formas. E essa tese tem sua validade associada à vida prática. No *Mênon*, por exemplo, não aceitar implica ser mole e sem coragem, enquanto aceitar obriga a uma vida piedosa. Além disso, o critério de verdade é prático. Tem a verdade sobre Larissa, seja por conhecimento ou opinião, quem pode chegar em Larissa. O escravo tem a verdade sobre a figura por ser capaz de resolver o problema a respeito de uma de suas medidas. No *Fédon*, a imortalidade da alma é associada à purificação, que traz também um sentido ético-religioso. Temos, portanto, uma associação estabelecida no diálogo entre religião, ética e epistemologia.

Capítulo 2

Lógos – sentido geral

O termo *lógos* aparece no *Fédon* com um duplo sentido. O primeiro é um termo geral para qualquer palavra ou para qualquer articulação de palavras, ou seja, “discurso” em geral. Esse sentido mais geral pode ser observado no uso variável do termo *lógos*. Em 60d, Sócrates se refere ao tipo de composição do poeta Esopo como *Aisópou lógoi*, mas logo em seguida, em 61b, diz que o poeta deve, se é poeta, compor mitos (*poieîn mýthous*), não raciocínios (*ou lógous*), e não sendo ele um mitólogo (*mythologikós*), empregou os discursos de Esopo, aos quais ele chama de *mýthoi*. Assim, o *Aisópou lógos* é um *mýthos*, e por isso é mais apropriado para a composição poética, enquanto o *lógos* ao qual Sócrates está habituado, o raciocínio, não o é. Desse modo, Sócrates faz um uso geral do termo *lógos* que abarca tanto o seu discurso argumentativo, o raciocínio de Sócrates, quanto o *mýthos* de Esopo, mas também faz um uso específico do termo, se referindo especificamente ao seu discurso argumentativo.

Em 63b-c, Sócrates diz que sua esperança de após a morte ir conviver com deuses bons é segundo um antigo discurso (*pálai légetai*). Esse antigo discurso, de natureza mítica e religiosa, é referenciado pela palavra *lógos* e não *mýthos*. Esse antigo discurso não é, obviamente, um argumento racional em defesa de uma bem-aventurança após a morte, mas a referência a uma doutrina religiosa. A expressão *pálai légetai* tem sido associada por comentaristas às doutrinas órficas. Desse modo, mais uma vez o termo *lógos* é utilizado em um sentido amplo que abarca não só um discurso argumentativo, mas também o mítico, o que mostra a ambiguidade do termo e como Platão intercala os dois usos no decorrer do diálogo. Nesse caso, tanto *lógos*, no sentido de discurso racional, quanto o mito são *lógoi*, no sentido geral de “discurso”. O segundo sentido é de *lógos* como “discurso racional”, pensado por alguns em oposição ao mito. Discutiremos nesta seção *lógos* no sentido geral, o sentido específico ficará para mais adiante.

David Sedley (2006) nos fornece uma valiosa exposição a respeito do papel da linguagem e do discurso, no primeiro e mais geral sentido de que falamos, nos diálogos platônicos. No que diz respeito ao discurso como expressão externa, ele faz referência ao *Timeu* (75e), em que se distinguem duas funções da boca humana, uma voltada às necessidades de comer e beber, o influxo, e o outro à fala, o efluxo. Esse efluxo é a linguagem vocalizada. No entanto, Platão algumas vezes nos fala de “perguntas e respostas, internas e não vocalizadas,

conduzidas por um indivíduo singular”⁶, como em *Apologia*, 21b2-7; *Cármides*, 166c7-d6. O processo de perguntar e responder seria a estrutura do próprio pensamento (*Teeteto*, 189e4-190a7; *Sofista*, 263e3-264b5; *Filebo*, 38c2-e8). Pensar seria, portanto, perguntar e responder a si mesmo em silêncio, e as respostas dadas a essas perguntas interiores seriam nossas crenças.

Mas Platão algumas vezes se refere a perguntas e respostas internas e não vocalizadas conduzida por um indivíduo singular, Sócrates (p. ex., *Apologia* 21b2-7; *Cármides* 166c7-d6), e no seu trabalho tardio ele desenvolve a ideia de que este processo, que aproximadamente replica a sequência dialética vocalizada e interpessoal, é a estrutura do pensamento ele mesmo (*Teeteto* 189e4-190a7; *Sofista* 263e3-264b5; *Filebo* 38c2-e8). Quando nós pensamos, o que nós estamos fazendo é perguntar a nós mesmos questões e respondê-las. Qualquer das respostas que articulamos para nós mesmos como afirmações silenciosas internas serão nossas crenças. (SEDLEY, 2006, p. 214).⁷

A linguagem não é simplesmente um código que encapsula e comunica o pensamento de um para o outro, mas é a matéria do próprio pensamento. Disso Sedley conclui que não se impõe para Platão o problema das outras mentes. Na medida em que o próprio pensamento é constituído pelos elementos comuns da linguagem externa, essa possibilita a comunicação intersubjetiva daquilo que é do âmbito da linguagem e, assim, do pensamento. Por isso, a dialética platônica, que por ser constituída de perguntas e respostas espelha a estrutura do pensamento, pela linguagem externa é capaz de inspecionar as próprias proposições silenciosas e interiores.

Nós podemos, portanto, começar a vislumbrar o quão fundamental a linguagem é para a filosofia de Platão. Em vez de ser, por exemplo, um conveniente código em que se encapsula e transporta os nossos pensamentos de uma pessoa para outra, é o próprio substrato deste pensamento. Isto significa entre outras coisas que o posterior problema filosófico da inacessibilidade das outras mentes para nós não surge para Platão. Se os pensamentos das outras pessoas são seus enunciados internos, estes são totalmente abertos à inspeção por nós por meio de perguntas e respostas externas, e, de fato, os diálogos platônicos retratam uma série de interrogadores conduzindo exatamente tais inspeções dos pensamentos de seus interlocutores. (SEDLEY, 2006, p. 214-215)⁸

⁶ “[...] internal, unvoiced question and answer conducted by a single individual [...]”. (SEDLEY, 2006, p.214).

⁷ But Plato sometimes refers to internal, unvoiced question and answer conducted by a single individual, Socrates (e.g., Ap. 21b2-7; Chrm. 166c7-d6), and in his later work he develops the idea that this process, which closely replicates the sequence of vocalized, interpersonal dialectic, is the structure of thought itself (Tht. 189e4-190a7; Sph. 263e3-264b5; Phlb. 38c2-e8). When we think, what we are doing is asking ourselves questions and answering them. Whatever answers we articulate to ourselves as silent internal statements are our beliefs. (SEDLEY, 2006, p. 214).

⁸ We can thus begin to glimpse how fundamental language is to Plato’s philosophy. Rather than being, for example, a convenient code in which to encapsulate and convey our thoughts to each other, it is the very stuff of those thoughts. This mean among other things, that the later philosophical problem of other minds’ inaccessibility to us does not arise for Plato. If other people’s thoughts are their internal utterances, these are fully open to inspection

Isso implica que, diferente do que muitas vezes foi entendido, o pensamento no seu mais alto nível não é um tipo de linguagem transcendente, diferente da linguagem em sua materialidade. A concepção de uma linguagem transcendente não teria, para Sedley, portanto, sustentação sólida nos diálogos. Ele dá como exemplo a *República*, em que a forma do bem, que é o mais alto objeto do esforço filosófico, só é entendida por aqueles que podem defini-la discursivamente. Assim, mesmo quando se “descreve metaforicamente um salto do entendimento que soa como uma intuição direta da verdade”⁹ que parece prescindir da mediação do pensamento discursivo, ele não está substituindo ou transcendendo a linguagem, mas mostrando o tipo de transformação que esta pode proporcionar.

Ainda assim este último objeto é entendido somente por aqueles que podem defini-lo discursivamente e continuar a defender sua definição contra todas as refutações que se levante (534b3-d2). Assim, mesmo quando o interlocutor platônico descreve metaforicamente um salto do entendimento que soa como uma intuição direta da verdade, sem referência a qualquer mediação pelo pensamento discursivo (p. ex., *República* 518b7–519a6, 532b6–d1; *Banquete* 210a4–212a7), é mais seguro tomar isso não como substituindo ou transcendendo o modo linguístico do pensamento, mas como a elucidação do tipo de transformação intelectual que este modo pode ele mesmo alcançar. (SEDLEY, 2006, p. 215)¹⁰

Por outro lado, Sedley defende que pensar não é simplesmente pronunciar sentenças internas. Ele dá como exemplo disso o trecho do *Filebo* (38e-39c) em que é dito que a escrita do escriba interior é acompanhada pelo trabalho de um pintor interior. Nesse sentido, o que é descrito em palavras é acompanhado por imagens. Aquilo que pensamos discursivamente é acompanhado de uma representação.

Mais adiante, Sedley (2006, p. 216) trata do modo como a linguagem é abordada no diálogo *Crátilo*. Este diálogo é dito por ele como sendo aquele em que Platão se dedica à palavra como entidade individual e se dedica a explorar diversos pontos da discussão a respeito da linguagem, como sua relação com as coisas e a origem das palavras, ensaiando uma etimologia.

by us through external question and answer, and indeed Plato’s dialogues depict a series of interrogators conducting just such inspections of their interlocutors’ thoughts. (SEDLEY, 2006, p. 214-215)

⁹ “[...] *metaphorically describes a leap of understanding which sounds like direct intuition of truth [...]*”. (SEDLEY, 2006, p. 215).

¹⁰ Yet even this ultimate object is understood only by those who can define it discursively and go on to defend their definition against all refutations that are forthcoming (534b3–d2). Thus even when Plato’s speaker metaphorically describes a leap of understanding which sounds like direct intuition of truth, without reference to any mediation by discursive thought (e.g., R. 518b7–519a6, 532b6–d1; Smp. 210a4–212a7), it is safer to take this not as replacing or transcending the linguistic mode of thought, but as elucidating the kind of intellectual transformation this mode can itself achieve. (SEDLEY, 2006, p. 215)

Não me parece útil uma análise detalhada desse trecho do trabalho de Sedley, de modo que só me deterei em alguns pontos que parecem promissores para este trabalho.

Sedley diz que o nome é, para Platão, no *Crátilo* ao menos, equivalente à palavra. Uma palavra seria um nome que se dá a uma dada realidade. Outro ponto é que essa palavra tem uma dupla função comunicativa: instruir e separar o ser.

Um nome (*ónoma*, aqui o equivalente mais próximo de Platão para “palavra”, mas quase exclusivamente ilustrado com nomes e adjetivos) é uma ferramenta com uma dupla função comunicativa (388b13-c1): fornecer “instrução” e “separar o ser”. (SEDLEY, 2006, p. 217)¹¹

A primeira função, a instrução, segundo interpreta Sedley, consiste em o nome encapsular a natureza das coisas e assim, comunicar a própria essência das coisas. Em outras palavras, “nós podemos, portanto, dizer que, aos olhos de Platão, quando os nomes são inventados como encapsulamento da natureza das coisas, o objetivo era o tempo todo transmitir a essências dessas coisas”¹² (SEDLEY, 2006, p. 218). A segunda função, a de separar o ser, consiste em, ao descrever um objeto, distingui-lo de outros objetos. “Um nome separa o ‘ser’ descrevendo seu objeto de modo a distingui-lo de todas as outras coisas – isto é distinguir o que a coisa nomeada é”¹³ (SEDLEY, 2006, p. 2018). Nesse sentido, o nome que se refere à essência, ao ser aplicado a um objeto, delimita suas fronteiras com relação aos outros objetos. O último ponto que quero destacar, que foi salientado por Sedley, é que o nome é um objeto artificial, manufaturado, como um tipo de imagem produzida por um artesão, uma pintura, por exemplo.

Assim como as realidades sensíveis participam de uma forma, também os nomes, como objetos, também participam de uma forma. O esforço de Sedley em mapear uma teoria da linguagem platônica nos diálogos nos permite uma visão geral a respeito da noção de discurso (*lógos*). Podemos dizer que o discurso é a matéria do pensamento, de modo que pensar e falar são coisas que se não são idênticas, no mínimo são concomitantes. Mesmo que não seja possível, por exemplo, comunicar as imagens que produzimos interiormente e que acompanham o discurso, ao menos podemos comunicar as mesmas palavras, que cumprem mais ou menos a mesmas funções e que se organizam com uma estrutura comum. Além disso, se pensar é

¹¹ A name (onoma, here Plato’s nearest equivalent to “word,” but almost exclusively illustrated with nouns and adjectives) is a tool with a double communicative function (388b13–c1): to provide “instruction,” and to “separate being.” (SEDLEY, 2006, p. 217)

¹² “We can therefore say that, in Plato’s eyes, when names were devised as encapsulations of things’ natures, the aim was all along to convey those things’ essences [...]”.

¹³ “A name separates ‘being’ by so describing its object as to mark this off from all other things – that is, by distinguishing what the thing named is [...]”.

perguntar e responder interiormente, o discurso dialético, cuja estrutura é a de perguntas e respostas, é o discurso que mais é capaz de reproduzir o pensamento. Seguiremos nosso trabalho analisando o mito e o *lógos* como dois tipos de discursos fundamentais para a compreensão do *Fédon*.

Mito

Torrano (2013, p. 23) apresenta o mito como “a palavra com que os Deuses interpelam os homens e interpelando-os fundam todas as possibilidades que se abrem para os homens no mundo e sobretudo a de sermos homens no mundo”. A interpelação dos deuses tem por modelo aquela exercida pelas Musas sobre o poeta no próêmio da *Teogonia* (22-34). As Musas são a fonte do ser dos fenômenos musicais, poéticos e artísticos pelos quais as palavras e feitos dos deuses se revelam ao homem como linguagem. Assim, quando elas interpelam o poeta, esse se torna como o espelho humano dessa realidade divina. Assim como elas cantam em linguagem divina, as palavras e feitos dos deuses, ele, por elas entusiasmado, canta as palavras e feitos divinos em linguagem humana. Torrano prossegue, então, fornecendo algumas características do que seria o pensamento mítico: oralidade; concretude; importância dos nomes divinos; nexos necessários entre verdade, conhecimento e existência.

A oralidade é a predominância da linguagem oral sobre a escrita (não necessariamente a ignorância quanto à escrita), devido ao cultivo e culto à memória como potência divina que gera a identidade espiritual da comunidade cultural e dos indivíduos que são parte dela.

A concretude consiste em “pensar e dizer a totalidade do ser, a existência e os aspectos fundamentais do mundo recorrendo única e exclusivamente a imagens sensíveis” (2013, p. 24).

Quanto à importância dos nomes divinos no pensamento mítico, Torrano diz que:

[...] nomeiam os aspectos fundamentais do mundo, e assim instauram, na multiplicidade do sensível, uma distinção decisiva entre uma ordem da realidade fundante, causante e determinante, nomeado com os nomes dos Deuses, e outra ordem de realidade, fundada, causada e determinada pelos desígnios, sinais e aparições dos Deuses. (2013, p. 25)

Torrano (2013, p. 25) entende que a compreensão originária grega do termo deus/deuses (*theós/theoî*) é a de “formas fundamentais de o mundo todos os dias mostrar-se como uma totalidade organizada em que é possível a vida em geral e especialmente a existência humana” e, portanto, “os Deuses são aspectos fundamentais do mundo, isto é, os modos pelos quais se

mostram os fundamentos de que a vida em geral e especialmente a existência humana dependem”. Sendo os deuses realidade com tal precedência ontológica, o nome dos Deuses tem, justificadamente, um papel central no discurso e pensamento mítico. Os deuses são as realidades fundamentais do mundo, de modo que os discursos que são construídos com esses nomes expressam os fundamentos da realidade.

O nexó necessário entre verdade, conhecimento e existência pressupõe, segundo Torrano, a noção de verdade (*alétheia*) como ilatência e as coisas verdadeiras (*alethéia*) como coisas ilatentes. A verdade é, portanto, “um traço não do comportamento humano, mas do modo de manifestar-se a presença de cada presente e de todas as coisas presentes” (p. 27). Dada a precedência ontológica dos deuses sobre todas as outras realidades, o discurso e pensamento mítico, fundado na interpelação dos deuses e no desvelamento do ser divino, é o discurso em que o que está latente da totalidade se faz ilatente, o próprio fundamento do real, oculto no que aparece, desponta ao saber humano. Torrano (2013, p. 27) diz que:

Assim se pode compreender o nexó necessário entre verdade, conhecimento e existência como a unidade de mito e de culto, unidade cuja complexão reside na participação dos homens nos Deuses, na imitação dos Deuses pelos homens e na presença dos Deuses nos homens e nas coisas visíveis.

Assim, é pela participação nessas forças fundamentais e imitação das figuras divinas que os homens têm acesso aos fundamentos da realidade e assim a compreensão do próprio ser. Acessando os fundamentos do que aparece, o homem consegue acessar a raiz mais profunda do mundo em que vive. Semelhantemente a Torrano, Eliade (2013, p. 22) apresenta alguns aspectos característicos do mito:

1) constitui a história dos Atos dos Entes Sobrenaturais; 2) que essa história é considerada absolutamente verdadeira; 3) que o mito se refere sempre a uma “criação”, contando como algo veio à existência, ou como um padrão de comportamento, uma instituição, uma maneira de trabalhar foram estabelecidos; essa a razão pela qual os mitos constituem os paradigmas de todos os atos humanos significativos; 4) que, conhecendo o mito, conhece-se a “origem” das coisas, chegando-se, conseqüentemente, a dominá-las e manipulá-las à vontade; não se trata de um conhecimento “exterior”, “abstrato”, mas de um conhecimento que é “vivido” ritualmente, seja narrando cerimonialmente o mito, seja efetuando o ritual ao qual ele serve de justificação; 5) que de uma maneira ou de outra, “vive-se” o mito, no sentido de que se é impregnado pelo poder sagrado e exaltante dos eventos rememorados ou reatualizados.

Sobrinho (2007) diz que o mito, em sua forma mais fundamental, é pensar por imagens, em contraposição ao pensamento conceitual. Enquanto o pensamento conceitual faz a purificação isolando algum elemento do todo, no pensamento por imagem coincidem todos os

elementos da experiência de modo a compor um todo. Isso implica que todos os elementos afetivos, os dados apreendidos pelos sentidos, os produtos da imaginação e a própria linguagem estejam unificados nesse modo do pensamento compondo imagens.

Em seus estratos mais basilares, o mito manifesta uma apreensão originariamente coincidente com a linguagem, em que o pensar é subjugado pela totalidade e constitui com ela um único conteúdo: repousa sobre uma presença imediata “tão poderosa que diante dela tudo o mais desaparece” (CASSIRER, 2000, p. 52). Mito e linguagem constituem, originariamente, o mesmo fenômeno, que reúne todas as forças do pensamento em um único ponto, numa “compreensão intensiva” em que a realidade “acomete o homem imediatamente, no afeto do medo ou da esperança, do terror ou dos desejos satisfeitos e libertos” (CASSIRER, 2000, p. 53 apud SOBRINHO, 2007, p. 30).

A natureza sintética do pensamento mítico tem por consequência não só a identidade entre mito e linguagem, mas também a identidade entre linguagem e ser. A realidade é toda amalgamada à linguagem e de tal maneira que no pensamento mítico o que se diz se identifica com o que é. As experiências com o mundo e mesmo as experiências subjetivas da afetividade humana confluem na linguagem para compor esse todo que é a imagem pensada. Podemos ver aí a razão pela qual nos mitos o mundo é animado por potências dotadas de afetividade muito humana.

O pensar por imagens abarca o todo sem o isolamento e o despojamento implicados no conceito, e constitui a “fonte de significação do psiquismo” (ANDRADE, 1994, p. 97). Nesse sentido, “a significação está como que colada ao real”; não há, nessa apreensão da totalidade, separação entre o plano da linguagem e o plano do ser, ou ruptura entre a palavra e a realidade (MARQUES, 1994, p. 25). Da experiência da totalidade resulta uma intensificação e “condensação” do “sentimento”, da qual brota a experiência do divino que, em sua origem, é o “parto de um instante” (CASSIRER, 2000, p. 54). (SOBRINHO, 2007, p. 30)

A própria linguagem se configura como potência divina que não é criação humana, mas que se impõe ao homem assim como o próprio mundo. Sua identidade com o próprio ser do mundo torna a linguagem também uma realidade criadora, que configura o próprio aparecimento do mundo para o homem. É uma força demoníaca ou divina que torna acessível para o homem o mundo com todas as suas forças divinas.

A palavra possui, pois, um poder mágico-religioso que a alça à esfera do sagrado, apresentando-se como instrumento divino e identificando-se com a gênese de todo existente. Os mesmos motivos psíquicos determinam as estruturas do mundo mítico e do mundo linguístico, que configuram o pensamento por imagens e o pensar linguístico. Há, por conseguinte, uma correspondência e uma homologia profunda entre a estrutura do pensar por imagens, que é o mito, e a estrutura linguística. (SOBRINHO, 2007, p. 31)

É interessante acrescentar à exposição de Sobrinho (2007) a distinção que Mircea Eliade (2013) faz entre histórias verdadeiras e falsas para os povos tradicionais. Haveria para povos em que o pensamento por imagem ainda era predominante um tipo de narrativa verdadeira, o mito propriamente dito, que diz respeito aos entes divinos, forças fundamentais da realidade, de modo que os mitos só são narrados em um contexto que foge ao comum e profano.

É por isso que os mitos não podem ser indiferentemente narrados. Em muitas tribos, eles não eram recitados perante as mulheres e crianças, isto é, perante os não-iniciados. Geralmente, os velhos instrutores comunicam os mitos aos neófitos durante seu período de isolamento na mata, e isso faz parte de sua iniciação. R. Piddington observa a propósito dos Karadjeri: “Os mitos sagrados que não podem ser conhecidos pelas mulheres dizem respeito principalmente à cosmogonia e, sobretudo, à instituição das cerimônias de iniciação.” (ELIADE, 2013, p. 14)

Por outro lado, as histórias falsas são narrativas que não exigem um contexto especial que se desvincule da realidade profana.

Faço referência a essa distinção entre histórias verdadeiras e falsas para sociedades em que o pensamento por imagens predomina para mostrar que, ainda que seja característico do mito o pensamento por imagens, nem todo pensamento por imagem é propriamente o mito. O mito em sentido estrito é o pensamento por imagens daquilo que é mais fundamental da realidade, mas, se há imagens do que é fundamental, também há imagens do que é fundamentado. Isso pode ser notado na “tentativa de definição do mito” apresentada por Eliade (2013, p. 11):

A definição que a mim, pessoalmente, me parece a menos imperfeita, por ser a mais ampla, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso, do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, uma narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser.

A experiência mítica, em sentido estrito, se refere a um retorno ritual pela linguagem à origem ontológica e temporal da realidade. Trata-se de um acesso a uma temporalidade e a um âmbito do ser que não é o que os mortais compartilham cotidianamente, mas que é o que produziu nos primórdios e renova na atualidade o mundo como os mortais podem experimentar. Há, portanto, uma distinção no pensamento por imagens entre aquele que é estritamente chamado mito e aquele que se deriva, e de certo modo decai, dessa origem mítica. Essa

experiência humana que se origina da experiência mítica é como uma imitação, uma imagem que se deriva de outra imagem.

A ideia implícita nessa crença é que se trata da primeira manifestação de uma coisa que é significativa e válida, e não de suas epifanias sucessivas. De modo análogo, ensina-se à criança não o que o pai e o avô fizeram, mas o que foi feito pela primeira vez pelos ancestrais nos Tempos míticos. Evidentemente, o pai e o avô nada mais fizeram senão imitar os Ancestrais; poder-se-ia pensar, portanto, que, imitando o pai, seriam obtidos os mesmos resultados. Mas pensar assim seria menosprezar a função essencial do Tempo da origem que, como vimos, é considerado um tempo “forte” justamente porque foi, de certo modo, o receptáculo de uma nova criação. O tempo decorrido entre a origem e o tempo presente não é “forte”, nem significativo (salvo, bem entendido, os intervalos em que se reatualizava o tempo primordial) [...] (ELIADE, 2013, p. 11).

A realidade cotidiana é experimentada, portanto, como imitação dessa realidade mítica fundamental. O ritual e a narrativa sagrada são, portanto, a imitação dos atos divinos que fazem o tempo das origens emergir e romper com o fluxo dos eventos cotidianos que seria, esses sim, uma imitação de segunda ordem.

Mito em Platão

Brisson (2002) diz que o processo de transformação do sentido do mito entre os gregos teve seu desenvolvimento último em Platão. E nos fala de duas atitudes fundamentais desse autor com relação ao mito: descrever e criticar.

Na Grécia antiga, o sentido de *mýthos*¹⁴ modificou-se em função das transformações que afetaram o vocabulário do grego antigo, tanto dos verbos que exprimem o dizer, como também dos substantivos que designam a palavra em grego antigo. Isso aconteceu no curso de uma evolução histórica que encontra seu desenvolvimento último em Platão. Com ele, efetivamente, o sentido de *mýthos* fixou-se de uma vez por todas. Quando utiliza o termo *mýthos*, no sentido não-metafórico, Platão faz duas coisas: ele descreve e critica, isto é, ele descreve um certo tipo de prática discursiva, emitindo, ao mesmo tempo, um julgamento sobre seu estatuto em relação a uma outra prática discursiva dotada de um estatuto superior. (BRISSEON, 2002, p. 71-72)

Essa outra prática discursiva superior, a qual Platão relaciona com o mito e a partir disso emite sobre ele juízos, parece ser o *lógos*, que produz na filosofia platônica não o expurgo do mito, como se esse pudesse ser jogado fora quando se alcança o *lógos*, mas a aceitação

¹⁴ As palavras em grego da citação foram transliteradas.

condicionada do discurso mítico a partir dos critérios que a descoberta do *lógos* tornou acessível.

Segundo Brisson (2002, p. 72), o mito é apresentado por Platão como “uma mensagem por intermédio da qual uma dada coletividade transmite, de geração em geração, aquilo que ela guarda na memória de seu passado, porque o considera como parte de sua história”. Esse passado sempre se identifica com uma época imemorial, e por isso inverificável. Nos livros II e III da *República*, ao tratar do papel da música (*mousiké*), no sentido amplo de “tudo que se refere às Musas”, na educação dos guardiões, Sócrates enumera as cinco classes de entidades sobre as quais falam os mitos: deuses, demônios, os habitantes do Hades, os heróis e os homens do passado.

[...] Platão enumera, na parte que ele consagra ao tipo de discurso próprio a música, as cinco classes de nomes nos quais se repartem os personagens que intervêm no mito: os deuses (por exemplo, os doze grandes deuses no mito central do Fedro), os demônios (por exemplo, Eros com o discurso de Diotima no Banquete), os habitantes do Hades (nos mitos do fim do Górgias e do Fédon), e, finalmente, os heróis e os homens do passado (mito da Atlântida). (BRISSON, 2002, p. 72).

Podemos ver que essas classes são relegadas sempre a uma época ou domínio que escapa ao âmbito humano atual. Os deuses e demônios são realidades que estão no passado imemorial em que as realidades do mundo foram produzidas e, também, num domínio da realidade atual que escapa à percepção dos homens, os mortais e os imortais são realidades opostas que parecem não ter uma convivência imediata. Os habitantes do Hades são aqueles que morreram em um passado imemorial ou mesmo em um momento próximo, mas que agora pertencem a um domínio que também se opõe ao dos mortais. Se os imortais se opõem e estão separados dos mortais pela possibilidade da morte desses últimos, os mortos se opõem e estão separados dos mortais pela atualidade da morte. Os heróis são aqueles mortais ou filhos de mortais com imortais que se destacaram e conseguiram superar sua condição humana. Por isso, também não estão mais no mesmo domínio dos mortais tanto pela mudança do seu status na hierarquia do mundo, como em sua posição cronológica no passado. Por fim, temos os homens do passado, que apesar de sua condição mortal, pertencendo assim ao mesmo domínio dos homens atuais, estão separados desses pelo tempo de tal maneira que se tornam inacessíveis. Dado que é o passado a fonte e explicação dos eventos, os homens do passado e os heróis com seus feitos também têm um papel produtor do mundo atualmente conhecido, assim como os deuses e os demônios.

Outro ponto importante é que os nomes dessas classes são sempre nomes próprios, ou seja, que se referem a indivíduos concretos, animados e pensantes (como homens) ou a coletividades desse tipo de indivíduo. Assim, ao falar de forças naturais, plantas, animais etc., esses são representados com essas características, de modo que há um antropomorfismo generalizado.

Acontece que cada uma das cinco classes apresentam uma característica essencial: são nomes próprios. Por conseguinte, eles remetem, não a conceitos: “deuses, heróis, etc.”, mas a indivíduos: “Zeus, Édipo, etc.”, ou a coletividades consideradas como indivíduos: “Musas, Titãs, etc.”, isto é, a seres animados dotados de uma alma racional, os bichos, as plantas e os seres animados sendo descritos como se se tratasse de seres racionais. Já que os deuses, os demônios, os heróis, ou os seres humanos, separados de seus corpos se encontram descritos como homens que se poderiam encontrar hic et nunc, essa prática cria um antropomorfismo generalizante que será denunciado bem cedo por Xenófanos notadamente. (BRISSON, 2002, p. 72)

Outro ponto importante, que Brisson põe em destaque sobre o mito no contexto histórico da obra platônica, é que sua transmissão é fundamentalmente oral. O mundo de Platão é um mundo onde predomina a oralidade, ainda que a escrita estivesse ganhando cada vez mais espaço no pensamento grego. Sendo a escrita um meio secundário de conservação da memória coletiva, fazia-se necessário que se utilizasse outro meio de fazer a mensagem do mito ser comunicada de uma geração à outra e isso se dava por meio da poesia. Isso significa que a narrativa do mito era composta e enunciada segundo certos procedimentos mnemotécnicos que tornavam mais eficientes a memorização, como a métrica, a repetição, fórmulas etc.

De fato, as coisas são mais complicadas, porque existe um outro meio que a escrita para impedir a degradação de uma mensagem transmitida oralmente: trata-se da poesia. O trabalho do poeta apoia-se, tanto na forma como no conteúdo, num mito. De uma parte, com efeito, esse especialista da comunicação coletiva do memorável reorganiza uma tradição oral para fabricar uma narração que se adapte ao contexto de sua enunciação. E, por outra parte, ele faz intervir, no nível de sua forma, esses procedimentos mnemotécnicos que são a métrica, a repetição de certas fórmulas etc., aumentando proporcionalmente a eficácia da narração. (BRISSON, 2002, p. 73)

A transmissão da tradição oral pelo poeta não é mera repetição, mas criação a partir dos mitos e dos procedimentos mnemotécnicos da poesia. O poema em que o mito é narrado conjuga em uma unidade indissociável tanto o conteúdo da memória coletiva quanto a forma adequada a facilitar a memorização desde sua composição pelo poeta. Desse modo, o conteúdo do mito e seu modo de ser narrado não poderiam ser pensados separadamente.

Em uma civilização oral, a fabricação de uma mensagem é indissociável de sua emissão, enquanto em uma civilização escrita essas duas esferas são bem distintas. A ambiguidade do vocabulário platônico sobre esse ponto testemunha a passagem gradual da Grécia antiga à escrita, nessa época. No entanto, Platão distingue frequentemente e com bastante clareza a fabricação de um mito de sua narração. (BRISSON, 2002, p. 73)

Essa unidade entre emissão e conteúdo na poesia, típica de civilizações orais, começa a ser relativizada com os avanços da cultura escrita, que nos tempos de Platão já alcançou grande desenvolvimento, e, possivelmente, é quando intelectuais da cultura escrita começam a fazer a distinção entre um aspecto e outro da poesia.

Para uma certa elite pensante, a que se filiam inicialmente os autores de pesquisa histórica - estamos pensando em Heródoto e, sobretudo, em Tucídides, fora preciso conferir a verdade do mito, isto é, conferir a sua validade, enquanto tradição oral, extrair de acréscimos injustificados um núcleo confiável. Não mais era aceito sem exame: como lembra Paul Veyne, o mito teve que disputar o monopólio da opinião, quando apareceram novos poderes de afirmação, ligados a círculos de intelectuais, seja da física especulativa ou da pesquisa histórica. Também depois, ao longo do período helenístico, os mitos não escaparão às lentes dos filósofos, haja vista o trabalho dos estóicos, que os interpretarão de forma alegórica. (BARROS, 2008, p. 28)

É bem provável que, para boa parte da população, essa distinção entre a forma e o conteúdo do mito fosse menos compreensível na medida em que estavam sob o domínio da cultura oral. Essa distinção é o que permite a Platão fazer sua crítica da poesia e do mito, ou seja, propor uma análise do mito a partir do *lógos*.

Outro ponto fundamental da discussão sobre o mito nos diálogos platônicos, segundo Brisson (2002), é o papel da imitação. Na performance pública do mito, os recursos da técnica poética são mobilizados tendo em vista determinar ou modificar no público seu “comportamento físico e, sobretudo, moral, em função do modelo que lhes é assim proposto” (BRISSON, 2002, p. 74).

A comunicação do mito é sempre algo do âmbito da imitação. Mesmo o discurso em sentido geral, não necessariamente mítico, se dá como uma cópia daquilo a que ele faz referência, como uma pintura, mas, em lugar das cores e formas, essa imagem produzida pela linguagem é constituída de sons. Mas o discurso representa o objeto que imita de modo ambíguo. Ao mesmo tempo que o torna presente como algo representado, o faz ausente, já que por representar o objeto, não é o próprio objeto.

Segundo Platão, a atividade aplicada na comunicação de um mito é sempre do âmbito da imitação (*mimesis*¹⁵), seja qual for o modo de seu exercício. A imitação se manifesta primeiro no discurso em geral. Em relação a realidade à qual ele faz referência, o discurso não é mais que uma cópia (Crítias 107a4-e3). Por isso ele se assemelha à pintura. Como a pintura, que utiliza formas e cores, a linguagem faz aparecer a realidade por meio de sons, todavia sob um modo ambíguo, aquele da presença do ausente. (BRISSON, 2002, p. 74)

Isso significa que a imitação, neste caso, se dá a partir da relação do poeta com um modelo a partir do qual se produz uma cópia. O autor não se confunde com aquilo sobre o que ele fala e nem a cópia se confunde com o modelo. É nesse sentido que se mantém a ambiguidade presença/ausência. Por outro lado, o poeta mobiliza os recursos da sua técnica para tornar esquecida a ausência do objeto a qual seu discurso faz referência, fazendo esquecida essa ambiguidade. Como diz Brisson (2002, p. 74): “Acontece que essa ausência afetiva ligada a toda representação da realidade através do discurso (oral e, sobretudo, escrito), o poeta vai procurar fazê-la esquecer, por uma série de procedimentos que implicam a imitação.”

O poeta, como o ator, se aliena do próprio eu de modo que o herói ou o objeto da narração apareça através dele. O objetivo do poeta e seus intérpretes é emocionar o público de modo a criar a identificação. O público sente as emoções da narrativa por meio do narrador e sua técnica, que pode incluir gestos, vestimenta, acompanhamento musical etc. Desse modo, cada pessoa na audiência reconhece em si mesmo as emoções que seriam dos personagens e do próprio poeta ou intérpretes, experimentando, assim, esses outros como em continuidade com seu próprio universo afetivo. Os próprios sentimentos e os dos outros se confundem, de modo que seus afetos não são somente seus, mas dos personagens, do poeta e de todos os presentes que passam com ele por essa experiência.

Mas o processo imitativo só atinge, verdadeiramente, seu objetivo se ele emociona o público ao qual se dirige o poeta ou seus intérpretes. Do emissor, seja qual for a técnica que ele usa, deve-se passar ao receptor. A imitação colocada em ação afeta o público que busca tornar-se, efetivamente, semelhante aos seres evocados pela narração que lhe é feita (República III 395b8-d3). Surge aqui um problema de ordem ética. Através do processo de comunicação do mito, a realidade, que é objeto da mensagem comunicada, torna-se presente ao receptor de uma maneira tão intensa que sua ausência real é esquecida. Consequentemente, a realidade produzida por imitação aciona um processo de identificação, implicando uma fusão emocional que modifica o comportamento físico e sobretudo moral do público. (BRISSON, 2002, p. 75-76)

¹⁵ As palavras em grego da citação foram transliteradas.

Essa experiência de continuidade entre os afetos do público e dos personagens é a identificação. Na medida em que não há separação entre a subjetividade dos personagens e as do público, o caráter do público pode ser modificado pelo caráter dos personagens, assim como as emoções e motivação do público são modificadas pelas emoções e motivações dos personagens. Podemos ver, portanto, que o mito desempenha um papel político e pedagógico importante em Platão. Ele é capaz de dar forma aos afetos da multidão disforme tanto quanto a dos meninos em formação, determinando assim o caráter dos cidadãos da pólis.

Esta fusão é apresentada por Platão (Leis x 903a7-b3; Fédon 114d1-7, cf. 77d7-78a2) como o efeito de um encantamento, isto é, de uma fórmula murmurada dotada de uma eficácia mágica; esse encantamento funciona como um medicamento para a alma (Cármides 156d3-157c6), como um encantamento (Eutidemo 289e1-290a4), e que provoca, evidentemente, a persuasão (República III 415c7-8, X 621c1; Fedro 265b8; Leis VII 804d2; XI 913c1-2, 927c7-8). Todos esses efeitos resultam do prazer que a comunicação do mito proporciona à parte mais baixa da alma (a *epithymía*¹⁶), aquela que deseja comida e bebida, aquela que é sede do apetite sexual (Timeu 70d7-e5). E, uma vez que o termo '*paidiá*', 'jogo', deriva do termo país, 'criança', o mito é naturalmente considerado por Platão como um jogo (Fedro 276e1-3). (BRISSON, 2002, p. 76)

O poder do mito é exercido sobre a parte afetiva e desejanse da alma, que nas crianças ainda está em formação, e nos adultos se torna mais maleável no processo de identificação, de modo que na performance do poeta ou na narrativa das mulheres de idade que cantam ou contam os mitos, enquanto embalam ou cuidam das crianças, se imprime sobre as emoções um certo arranjo que segue os modelos do mito.

No entanto, esse último modo de expressão é insuportável para Platão, uma vez que ele é gerador de ilusão pela confusão que ele instala entre discurso e realidade. E a exasperação de Platão cresce, quanto ele lembra que alguém pode se expressar de maneira a imitar, não somente os discursos dos homens maus, ou tidos por inferiores, mas também os gritos dos animais e os ruídos da natureza (República III 395b-397e). Essa ignomínia atinge não somente os poetas, mas também aqueles que contam os mitos fabricados dessa maneira e, sobretudo, como veremos mais adiante, aqueles aos quais são destinados esses mitos. Enfim, imitando os maus, os gritos dos animais e os barulhos da natureza, aquele que fabrica essa narração, aquele que a conta ou interpreta e aquele que com ela se identifica se rebaixam ao nível do homem mau, do animal ou da pedra. (BRISSON, 2002, p. 75)

Ainda que o mito tenha papel fundamental nos diálogos platônicos, o filósofo não deixa de notar seus riscos. O mito implica a fusão emocional com um modelo e a conformação ética a

¹⁶ As palavras em grego da citação foram transliteradas.

esse modelo, de modo que é preciso pensar os modelos que são apresentados no mito. Por isso há um profundo esforço crítico na leitura que Platão faz dos mitos.

Mito no *Fédon*

Em 60d-c, podemos ver a caracterização do mito no *Fédon* como pensamento ou discurso por imagem de maneira bem figurada. Sócrates inicialmente está descrevendo a relação ambígua entre a dor que sentia nas pernas por ter ficado preso por correntes e o prazer que agora sentia por ter sido libertado delas. A dor e o prazer são sensações contraditórias. Uma implica a ausência ou enfraquecimento da outra. Por outro lado, uma sempre parece arrastar a outra consigo. Conforme a dor se esvai por terem sido soltas as correntes, o prazer do alívio aparece, por exemplo. Sócrates prossegue então dizendo que se Esopo, um compositor de mitos, tivesse pensado nisso, teria composto uma fábula (*mýthos*) em que o deus (*theòs*), querendo (*boulómenos*) pôr fim aos conflitos entre os dois, uniu suas cabeças de modo que um, ao chegar, sempre traz o outro consigo. Desse modo, a fábula (*mýthos*) de Esopo oferece uma imagem associada ao deus que figura essa relação contraditória entre sensações. É, portanto, um discurso ou pensamento imagético que mostra como um fenômeno físico e contraditório, o de relação entre sensações, se fundamentaria na ação de um ser divino. Nesse trecho o mito parece um artifício literário, mas que já nos revela características fundamentais do mito em sentido forte, como discurso próprio da experiência religiosa.

Em 62b-e, Sócrates, para defender que não é permitido o suicídio, apresenta a doutrina secreta (*aporrétois legómenos*) segundo a qual o lugar em que vivemos, o corpo, é uma prisão da qual não podemos nos libertar ou evadir, pois estamos sob a guarda (*epimelouménous*) dos deuses, somos propriedade (*ktemáton*) deles, de modo que não é irracional (*ouk álogon*) que alguém não deva se matar até que o deus envie a necessidade (*anáanken*) da morte, como parecia ser o caso do próprio Sócrates. Vemos que essa imagem que se constitui no mito nos mostra, entre outras coisas, nosso lugar no real, implicando assim um modo de agir no mundo.

Em 63b-63c, Sócrates diz que cometeria um grande erro (*edíkhoun*) não se irritando (*aganaktôn*) contra a morte, se não fosse pelo pressentimento (*ómen*) de encontrar com outros deuses sábios (*sophoús*) e bons (*agathoús*) e com homens finados (*teteleutekótas*) melhores que os daqui. Diz então que sobre o segundo ponto não está de todo seguro, mas que tem a esperança (*elpízo*) de ir para junto dos deuses, senhores em tudo bons (*déspotas pány agathoús*). E conclui

dizendo ter a boa esperança (*eúelpis*) de que depois da morte há qualquer coisa, como diz uma antiga tradição (*pálai légetai*), que é muito melhor (*polý ámeinon*) para os bons (*agathoîs*) que para os maus (*kakoîs*).

A expressão *palaiòs lógos*, como mostra Bernabé (2011), é largamente associado com a tradição mítica órfica e pitagórica. Nas *Leis* temos referência a um hino órfico a Zeus do qual temos diversas versões, mas todas estão ligadas a cosmogonias órficas. Essa referência aparece no discurso sobre o governo divino sobre a cidade ideal que se apoia sobre as palavras de Orfeu. A frase dita é *hósper kai ho palaiòs lógos*, que podemos entender “como [diz] a antiga tradição (ou relato/discurso)...”. O escoliasta testemunha ser o *palaiòs lógos* órfico, e sobre isso nos diz Bernabé (2011, p. 65):

Neste caso, é o escoliasta que nos informa que o *palaiòs lógos* é órfico e cita dois versos dele. A crítica discutia até que ponto poderíamos confiar no escoliasta, dado que o hino estava registrado em um testemunho tardio. Porém, o surgimento de uma versão deste hino no Papiro de Derveni, assim como o que aparece ser um eco literário em um discurso pseudo-demostênico, testemunham a existência na época de Platão de um Hino de Zeus em uma teogonia órfica.

Bernabé (2011, p. 65-66) destaca que o termo *palaiòs lógos* aparece, também no *Fédon*, em 70c, como uma referência ao retorno dos mortos à terra, e que Olimpíodoro, ao comentar a passagem, nos diz que este *palaiòs lógos* é órfico e pitagórico. A expressão *palaiòs lógos* também aparece, mas de forma ampliada, na *Carta VII* (335a), segundo Bernabé (2011, p. 66):

A expressão surge ampliada na Carta VII: “é realmente preciso crer sempre nos relatos antigos e sagrados” (*toîs palaioîs te kai hieroîs lógois*¹⁷), em uma solene declaração sobre a imortalidade da alma, muito pertinente ao contexto, mas que tampouco é citação direta.

Essa ampliação em que a antiga tradição agora também é chamada de sagrada (*hieroîs*) se não vincula diretamente o *palaiòs lógos* à tradição órfica, ou a qualquer tradição religiosa específica, no mínimo expressa o caráter mítico e religioso dessa antiga tradição. Trata-se de um relato sagrado, que fala do âmbito das coisas sagradas, que podemos com certa precisão apontar como sendo referente aos deuses, demônios e à existência após a morte.

Em 63b-c, Sócrates tem uma boa esperança (*eúelpis*), que é de acordo com o *palaiòs lógos* órfico, de que há após a morte qualquer coisa muito melhor para os bons que para os maus. A esperança de Sócrates está, portanto, formada por um discurso que é mítico. Há uma

¹⁷ As palavras em grego da citação foram transliteradas.

conformação entre o conteúdo do mito e a dimensão afetiva de Sócrates que implica uma mudança ética, a de não ser injusto (*edíkou*) em não se irritar (*aganaktôn*) contra a morte. A afetividade de Sócrates conformada ao mito, como pressentimento (*ómen*) de encontrar com outros deuses sábios (*sophoús*) e bons (*agathoús*) e com homens finados (*teteleutekótas*) melhores que os daqui, é o que lhe permite estar em paz diante da morte, não se perturbar ou se irritar por causa dela, e essa postura não é uma resignação injusta, mas o resultado da conformação ao mito.

Em 66e-67b, Sócrates diz não ser possível conhecer puramente (*kathatôs gnônai*) por meio do corpo (*metà toû sómatos*), de modo que ou nunca nos apossaremos (*ktésasthai*) do saber (*eidénai*) ou só quanto finados (*teleutésasin*), pois a alma será por si e em si mesma (*autè kath'hautèn*) e separada (*khori*) do corpo. Durante a vida (*zômen*) estaremos mais próximos (*engytáto*) do saber (*eidénai*) quanto menos estivermos em companhia (*homilômen*) e em comunhão (*koinonômen*) com o corpo, a não ser no que for necessário (*anánke*), sem sermos preenchidos (*anapimplómetha*) por sua natureza (*phýseos*), mas purificados (*kathareúomen*) dela, até que o deus nos liberte (*apolýse*). Então, puros (*katharoi*) e livres (*apollattómeno*) da insanidade do corpo (*sómatos aphosynes*), é provável (*tò eikós*) que com tais deste tipo (*metà toioúton*) sejamos (*esómetha*) e conheçamos (*gnosómetha*) por nós mesmos (*di'henôn*) tudo (*pân*) sem mistura (*elikrinés*). Isto é talvez (*ísos*) a verdade (*alethés*).

A impossibilidade do conhecimento durante a vida no corpo parece ser a razão que obriga a supor que há uma existência fora do corpo, purificada do elemento corpóreo, em que a parte de nós que pode existir sem o corpo, a alma, poderá conhecer de maneira totalmente pura, e também a existência de deuses, que, como ordenadores do mundo, garantirão que, efetuada essa purificação que é a morte, a alma tenha o conhecimento que buscou. A suposição dessa purificação absoluta da alma implica um conhecimento absoluto. Por sua vez, se há esse conhecimento absoluto, há também um conhecimento relativo, na medida em que há a possibilidade de progressivamente se purificar da união com o corpo e, assim, progressivamente se aproximar do saber. O conhecimento possível ao humano, que é progressivo e limitado, está fundado, portanto, na imagem mitológica de uma vida após a morte e do governo dos deuses, que garantem esse conhecimento absoluto. Mas, se o conhecimento possível ao humano é sempre aproximado e relativo, o próprio conteúdo do mito não pode ser absolutamente verdadeiro. Não se pode ter certeza, pelo menos não é verificável, do que diz o mito. É sempre uma esperança, uma imagem daquilo que as coisas devem ser para que haja alguma

cognoscibilidade, ainda que relativa, do que aparece cotidianamente. O termo *ísos*, que pode significar provavelmente ou *talvez*, aparece aqui para indicar que a atribuição de ser verdadeiro (*alethés*) a essa fala de Sócrates é do campo do provável. Como mito, ele tem que ser tomado como verdadeiro, mas, dada a impossibilidade de se conhecer a verdade ou no mínimo de verificar a verdade do discurso mítico, só podemos assumir que provavelmente as coisas se dão dessa maneira. O mito funciona como uma hipótese, não de um tipo lógico, mas imagética, no sentido que ele fornece uma imagem que fundamenta a possibilidade do saber da verdade.

Em 69c-d, podemos entender o porquê de ser necessário que o saber da verdade seja possível. A verdade (*alethès*) é dita uma purificação (*kátharsis*) dos prazeres e temores, sendo, portanto, a temperança (*sophrosýne*), a justiça (*dikaiosýne*), a coragem (*andréia*) e a sabedoria (*phrónesis*), purificação (*katharmós*). Em outras palavras, a verdade está associada à virtude, que é o fundamento da ação adequada. Sem a verdade não se poderia agir adequadamente no mundo. Se podemos agir de maneira minimamente adequada ao mundo é por haver algum acesso à verdade. Mas aceitar esse acesso à verdade, que, como vimos, não é possível por meio do corpo, torna necessário aceitar uma instância separada do corpo e capaz de um conhecimento puro e um mundo ordenado por inteligências que garantam que essa esperança não seja vã, ou seja, a verdade se identifica com a purificação da alma. Aqui essa purificação é dita como sendo dos “prazeres e temores”. Isso evidencia que essa purificação é também uma experiência afetiva, em que, modificada a afetividade humana, se adere à verdade, ou em que o próprio processo de aderir à verdade implique mudança da afetividade. Talvez pareça contraditório estabelecer que o conhecimento seja impossível, e que o conhecimento possível é do campo do provável e, por outro lado, dizer que a ação humana, que é segundo esse saber provável humano, depende da verdade. No entanto, o provável é do campo do que se aproxima mais ou menos do verdadeiro. O verdadeiro é pressuposto para que se possa por meio da purificação se aproximar mais dele e, assim, alcançar o que é mais provável. Sócrates prossegue dizendo que há o risco (*kindyneúosi*) de que os que estabeleceram (*katastésantes*) as iniciações (*teletás*) não fossem medíocres (*phaûloi*), há muito tempo (*pálai*) dizendo obscuramente (*ainíttesthai*) que os profanos (*amýetos*) e os não iniciados (*atélestos*), ao chegarem ao Hades, serão colocados na lama (*en borbóro*), enquanto os purificados (*kekatharménos*) e iniciados (*telesménos*) irão habitar (*oikései*) com os deuses (*metà theôn*).

A vida moral humana depende da verdade, e essa só é possível por meio da purificação, cuja realidade se fundamenta na existência da alma e dos deuses. Se não há alma, não há uma

instância que possa se separar totalmente do corpo e assim adquirir o conhecimento. Se não há deuses, seres sábios e bons que governam o mundo, não há garantia de que, mesmo que haja alma, ela vá alcançar a verdade. Mas, se há alma e deuses, toda a vida moral humana está resguardada. A purificação é possível e, na medida em que ela se efetiva, o homem adquire a verdade e a virtude. Mas, adquirir o saber da verdade é se tornar sábio, e adquirir a virtude é se tornar bom, de modo que esse é um processo em que o homem se torna semelhante aos deuses, podendo, assim, com a morte, ir conviver com eles em seu próprio domínio. Essa concepção mítica é como uma hipótese que, tomada como verdadeira, não no sentido meramente intelectual, mas de ser experimentada ao ponto de transformar o âmbito afetivo e existencial, fundamenta e explica a vida moral humana, e, ao transformar o homem, forma-o para essa vida moral.

Assim, há o risco (*kindyneúosi*) de que aqueles que estabeleceram as iniciações (*teletàs*) e diziam que os purificados (*kekatharménos*) e iniciados (*telesménos*) iriam habitar (*oikései*) com os deuses, enquanto os profanos (*amýetos*) e não iniciados (*atélestos*) iriam para a lama (*en borbóro*), estavam obscuramente (*ainíttesthai*) dizendo as mesmas coisas. É importante notarmos que Platão diz que há o risco (*kindyneúosi*) de as coisas se passarem desse modo. Isso parece estar bem de acordo com a inverificabilidade do discurso, com seu estatuto de suposição que precisa ser crida para que a realidade moral humana faça sentido. Esses que estabeleceram as iniciações, que talvez aqui estejam sendo referidos de modo irônico, pois Sócrates não cita diretamente seus nomes. No entanto, tomando a análise que fizemos do discurso mítico até aqui, ainda que esses que estabeleceram o mito não possam ser tomados como fonte segura do mesmo modo que um filósofo talvez seria, dada a obscuridade do seu discurso, ainda assim o papel formativo do discurso enquanto mito ainda teria sua importância, sendo o modelo mítico nele contido, o mesmo que Sócrates defende, fundamental para a vida moral humana.

Sobre os Deuses no *Fédon*

É importante que tenhamos mais clara a função que os deuses desempenham. Começamos mostrando como o mito é um tipo de discurso e pensamento por imagens a respeito dos fundamentos da realidade e que no *Fédon* ele fundamenta a possibilidade de verdade e da vida moral. Sendo esse um pensamento por imagem, ao tomar esses princípios ordenadores como objeto, necessariamente eles serão concebidos imagetivamente. Nesse sentido, os princípios que ordenam o mundo serão para o pensamento mítico entidades cuja imagem será

constituída pelas mesmas sensações e sentimentos que constituem a experiência humana. Por isso os deuses têm corpo, por exemplo. Podemos concebê-los a partir das experiências sensíveis humanas, mas dadas suas condições de origem, eles são sempre muito superiores a nós.

Podemos ver os deuses como princípios ordenadores do cosmo em 58a-c, em que é dito que a fortuna (*týkhe*) convergiu (*synébe*) para que a execução de Sócrates demorasse. Isso se deu por conta da peregrinação (*theorían*) a Delos em honra ao deus Apolo. Em 60e-61b, Sócrates diz que muitas vezes teve um sonho que lhe ordenava compor música. Ele sempre entendeu que era o deus o animando a continuar se dedicando à filosofia, a maior das músicas. Mas, tendo o deus atrasado sua execução (58a-c), ele achou melhor compor música comum para não correr o risco de ir ao Hades em falta com o deus. Sócrates parece ter entendido o sonho como um oráculo, cujo significado ele sempre interpretou de um certo modo. Porém, após ter sua execução sido adiada pela festa do próprio deus, ele considera mudar sua interpretação do sonho. Os sonhos, assim como o acaso (*týkhe*), expressam a vontade do deus, e isso só é possível se o deus tiver algum controle sobre o acaso, assim como sobre os sonhos. Ele considera então mais seguro (*asphalésteron*) não retornar sem antes ter se redimido (*aphosiósasthai*), fazendo a obra (*poiésanta poiémata*) em obediência (*pithómenon*) ao sonho (*enypnío*). Poderíamos entender essa mudança como apenas uma tentativa de garantir de todas as maneiras sua ida ao Hades sem débito com o deus, mas, se fosse esse o caso, Sócrates poderia ter se garantido durante toda sua vida compondo algum poema ou mesmo durante o julgamento. Parece ser mais provável que Sócrates se disponha a mudar sua interpretação do sonho por entender que o deus usa do evento aparentemente fortuito de coincidir o fim do seu julgamento com o período de purificação da cidade para a cerimônia do mesmo deus, ou seja, do acaso (*týkhe*), para lhe indicar sua vontade de modo que ele possa partir para o Hades sem dívida. Essa argumentação, apesar de não ser definitiva, me parece compatível com o papel que os oráculos e sonhos desempenham. Os sonhos, assim como os oráculos, dos quais é Apolo o deus patrono, são a comunicação tanto do destino quanto da vontade divina, de modo que, se Apolo se comunicava com Sócrates e este, seu pio devoto, não compreendeu o significado em um primeiro momento, faz sentido que o deus o esclareça antes de sua derradeira viagem.

Em 62b-c, Sócrates defende não ser permitido o suicídio, fazendo referência a doutrinas secretas (*aporrétois legómenos*). Ele diz que estamos sob a guarda (*epilouménous*) dos deuses, somos propriedade (*ktemáton*) deles, de modo que não devemos fugir do nosso posto, o corpo. Por isso, não é irracional (*ouk álogon*) que alguém não deva se matar até que o deus envie a

necessidade (*anánken*) da morte. É importante notarmos que o deus tem um papel de autoridade. Estamos sob a guarda (*epilouménous*) dele e somos propriedade (*ktemáton*) dele. Somos como seus escravos¹⁸ e eles podem fazer o que quiserem de nós. Não temos a posse de nossa própria vida, mas eles têm, de modo que não podemos decidir o que fazemos de nós mesmos, não podemos decidir quando morrer. São esses deuses, nossos amos, que devem fazer essa escolha e enviar para nós a morte quando quiserem. Mas isso coloca a morte no campo não do que podemos decidir e determinar, mas dos acontecimentos que parecem fortuitos. A morte vem aparentemente ao acaso, é do âmbito da *týkhe*, quando os deuses assim querem, impondo-a como uma necessidade (*anánken*). Para isso, os deuses devem ter o controle dos acontecimentos que para nós parecem fortuitos, sobre o acaso (*týkhe*).

Sócrates usa o termo *ktêma* para dizer que somos “propriedade” dos deuses. *Ktêma*, segundo Burnet, tem o sentido de “propriedades” como rebanhos de ovelha e gado, em oposição a *khremata*. Burnet entende que quando Platão escreve que os homens são propriedade (*ktémata*) dos deuses, está dizendo que eles são como seu rebanho, o que seria uma referência à imagem do pastor divino que é recorrente no corpus platônico.

Ktemáton,¹⁹ ‘propriedades’. A palavra é frequentemente usada para rebanhos de ovelhas e gado, sentido no qual ela se opõe a *khremata*. Essa doutrina do pastor divino aparece mais de uma vez nos diálogos tardios de Platão. Cf. esp. *Leis* 906a6 *symmakhoi de hemên theoi te áma kai daímones, hemeis d’ aú ktêma* (v. 1 *ktémata*) *theôn kai daimónon*. Ao descrever o *Saturnia Regna* ele diz que (*Político* 271e5) *theòs énenen autoùs autòs epistatôn*, “o deus era seu pastor e cuidava deles ele mesmo. Novamente, em *Leis* 902b8 *theôn ge mèn ktématá phamen êinai pánta hopósa thnetà zôa, hosper kai tôn ouranòn hólon. -Pôs gár ou? -Héde toínyn smikrà è megála tis pháto taúta êinai toís theoís, oudetéros gár toís kekteménois hemás* (i.e. *toís despótai hemôn*) *ameleîn àn eín prosêkon, epimelestátois ge oúsi kai apístois*. A similaridade da frase aqui aponta para uma origem órfico-pitagórica comum às duas passagens. Cf. também *Crítias* 109b6 *katoikísantes, hoíon nomês poímnia, ktémata kai thrémata heautôn hemás étrepnon*. (Nota de Burnet (1911) – 62b8, p. 24)²⁰

¹⁸ Entendo que somos escravos dos deuses, pois logo a frente (62c), Sócrates tratando da relação entre nós e os deuses, de que somos propriedade, pergunta a Cebes se ele não puniria, se pudesse, um escravo suicida. E, em 63c, chama esses deuses de bons mestres (*despótai*), que, segundo o dicionário LSJ, significa entre outras coisas *a master, lord, the master of the house, Lat. herus, dominus Aesch.*, etc.; properly in respect of slaves [...].

¹⁹ As palavras em grego da citação foram transliteradas.

²⁰ *Ktemáton*, ‘chattels.’ The word is often used of flocks and herds, in which sense it is opposed to *khremata*. This doctrine of the divine herdsman appears more than once in Plato’s later dialogues. Cp. Esp. *Laws* 906a6 *symmakhoi de hemên theoi te áma kai daímones, hemeis d’ aú ktêma* (v.1 *ktémata*) *theôn kai daimónon*. In describing the *Saturnia regna* he says (*Polit.* 271e5) *theòs énenen autoùs autòs epistatôn*, ‘God was their shepherd and tended them himself.’ Again in *Laws* 902b8 we have *theôn ge mèn ktématá phamen êinai pánta hopósa thnetà zôa, hosper kai tôn ouranòn hólon. -Pôs gár ou? -Héde toínyn smikrà è megála tis pháto taúta êinai toís theoís, oudetéros gár toís kekteménois hemás* (i.e. *toís despótai hemôn*) *ameleîn àn eín prosêkon, epimelestátois ge oúsi kai apístois*. The similarity of phrase here points to a common Orphic-Pythagorean origin for the two passages. Cp

Os deuses são senhores não só de nossa vida, mas de todo o mundo e do que nele ocorre. No *Critias* (109 b-c), se diz que antigamente os deuses dividiram entre eles a terra inteira, de acordo com cada região, recorrendo à sorte. Tendo cada um recebido sua parte, eles criaram (*poímnia*) os homens como suas ovelhas (*thrémata*) e propriedade (*ktémata*), eles, sem violência (*biadzómenoí*) corporal, não como os pastores (*poiménes*) que golpeiam (*plegê*) o rebanho (*kténe*), mas pela persuasão (*peithoî*) e segundo seus desígnios (*diánoian*), orientam (*ágontes*) e governam (*ekybérnon*) os mortais. É importante notarmos que o termo *ktémata*, que aparece no *Fédon*, em 62b, quando Sócrates diz que os homens são propriedade (*ktemáton*) dos deuses e que Burnet interpreta como sendo algo no sentido de um rebanho, sugerindo assim os deuses como pastores, aqui claramente tem o sentido de rebanho. Os deuses seriam senhores de uma região da terra e os homens dessa região são seu rebanho. Mas eles não conduzem seu rebanho como os pastores, pelo uso da pancada no corpo. Essa diferenciação só reafirma a semelhança. Os deuses são pastores, mas não são como os pastores que agriem suas ovelhas. Eles as conduzem com persuasão. Os deuses são ao mesmo tempo senhores de uma região do mundo, como governantes, e pastores dos homens. As duas coisas parecem associadas. Essa relação entre a figura dos governantes, mais especificamente do rei, e a do pastor, é recorrente na cultura mediterrânea. Detienne pontua isso dizendo que:

Numa época muito recuada, entrevemos que a função de realeza na Grécia desempenhou um papel comparável ao desempenhado nas grandes civilizações do Oriente próximo. Numa sociedade que concebe a realeza por meio de um vocabulário pastoral, o rei é o “pastor de homens”. Seu poder brilha no papel de detentor de dispensador de riquezas; o rei possui objetos míticos, como o carneiro com velino de ouro, a cepa de vinha de ouro e o colar precioso, que para ele constituem fonte de prestígio [...]

Nesse plano mítico, qual é o lugar da justiça na função régia? Virá sempre acompanhado de um saber mântico? Nessa função global, a justiça não é diferenciada; é inseparável de todas as outras atividades do soberano. Quando o rei esquece a justiça, quando comete uma falta ritual, automaticamente a comunidade é esmagada por calamidades, fome, esterilidade das mulheres e dos rebanhos: o mundo está fadado à desordem, retorna à anarquia. (DETIENNE, 2013, p. 44-45)

O rei é pastor de homens, de modo que deve os apascentar com justiça, guiá-los pela existência para que encontrem próspera pastagem, mas também é senhor de uma região do

also *Critias* 109b6 *katoikísantes, hoíon nomês poímnia, ktémata kai thrémmata heautôn hemás étrephon*. (Nota de Burnet (1911) – 62b8, p. 24)

mundo que, estando sob sua tutela, sofre os efeitos do seu poder. Se o rei é justo, o mundo natural mantém sua ordem. Detienne também diz:

Ora, J.P Vernant conseguiu mostrar que, nas cosmogonias e nas teogonias gregas, a ordenação do mundo era inseparável dos mitos de realeza e que os mitos de emergência, ao mesmo tempo que contavam a história das gerações divinas, punham em primeiro plano o papel determinante de um rei divino que, após numerosas lutas, vence os inimigos e instaura definitivamente a ordem no *Kósmos*. [...] (DETIENNE, 2013, p. 18)

Disso vemos que ser senhor de uma região da terra, ter a soberania, implica o papel de ordenador do mundo. Ao pastor de homens cabe a ordenação do cosmo. Assim como os deuses vencem o caos e ordenam o mundo, o rei, como homem de origem divina, e que por essa origem divina detém a soberania, deve reproduzir os feitos dos seus ancestrais divinos no mundo humano. Isso é um lugar comum na imagem ancestral grega da realeza que aos poucos, com o declínio dessa realeza, se concentra nos deuses.

Provavelmente o poema de Hesíodo, principal testemunho desse tipo de narrativa na Grécia, marca precisamente o seu declínio, pois se trata de uma obra escrita ou pelo menos ditada, e não de uma narrativa oral proferida por ocasião de uma festa ritual. No entanto, teríamos na pessoa de Hesíodo o único e o último testemunho de uma palavra cantada destinada ao louvor da personagem régia, numa sociedade centrada na realeza, cujo exemplo parece ser-nos oferecido pela civilização micênica. Além disso, essa personagem régia outra não é senão Zeus. (DETIENNE, 2013, p. 18)

Nesse trecho Detienne fala de como o papel do rei vai se concentrando na figura de Zeus na poesia de Hesíodo. Zeus é o próprio rei, o pastor de homens, senhor da terra e ordenador do mundo. Essa assimilação da figura régia ao divino não é exclusiva a Zeus. No *Górgias* (523a), se diz que, segundo Homero, Zeus, Poseidon e Hades, quando receberam o poder (*arkhén*) de seu pai, dividiram entre si e, semelhantemente, como mostra Bernabé (2021, p. 74-77) no *Papiro de Derveni*, vemos Zeus ser chamado de o maior dos reis (*megasthenéos basiléos*), o primeiro ou o detentor do poder (*árkhetai*), que recebeu do seu pai, determinado (*théstaton*) pelos deuses. O governo de Zeus não se estabelece pela violência contra os outros deuses, mas é segundo a determinação destes. Zeus governa como soberano, mas respeitando o âmbito de autoridade que cabe a cada deus. Nesse sentido, esses dois trechos indicam que os deuses, Zeus em primeiro lugar, mas também os outros, são governantes do mundo, detêm o poder. Tanto no trecho do *Górgias* quanto no do *Papiro de Derveni*, o estabelecimento do governo de Zeus junto com os outros deuses tem um sentido profundamente cosmológico, pois esse governo se estabelece sobre o próprio mundo. Zeus e seus irmãos recebem para governar, e distribuem entre eles, o céu, o subterrâneo e o mar. A terra, por estar no centro entre esses três domínios,

é uma área compartilhada sobre a qual os três têm algum poder. A terra tem seus frutos devorados pela morte e é tomada pela escuridão, estando sob o poder do subterrâneo; ela é banhada e abalada pela força do mar e tem seus ciclos regidos pelos movimentos celestes. E, além disso, parece que não só os dois irmãos detêm a autoridade junto com Zeus, mas também todos os outros deuses, seus filhos, netos, sobrinhos, aliados, e outras miríades de entes divinos partilham em algum grau do poder que se exerce sobre o mundo. Ainda que Zeus tenha a primazia e detenha a soberania, os deuses determinam (*théstaton*) o poder que Zeus exerce sobre o cosmo, governando, por isso, dentro de certos limites, com ele.

Esse novo governo é também uma renovação cósmica. Assim vemos que já é lugar comum do pensamento grego a identificação entre a figura do rei e a do pastor de homens e o papel cosmológico do rei como ordenador do mundo e senhor da terra ou de uma região da terra. Essa figura do rei é assimilada a imagens dos deuses como governantes dos homens, de modo que Platão, ao dizer que os homens são rebanhos dos deuses, está retomando esse tema. No *Fédon* esse governo não violento dos deuses pode ser visto nos sonhos de Sócrates em que o deus lhe mandava compor música e no adiamento de sua morte por conta da celebração a Apolo (deus da música), que por fim o leva a concluir que deveria compor antes da morte, ou mesmo na afirmação de que não se deve cometer suicídio, mas esperar que os deuses imponham a necessidade da morte, o que parece se dar por uma configuração aparentemente casual dos acontecimentos, como ocorre com o próprio Sócrates. Os deuses governam por meio do acaso (*týkhe*), e o signo da vontade dos deuses parece ser a necessidade (*anánke*) pela qual esse acaso se impõe. É assim que Sócrates sabe que deve aceitar sua morte.

Por outro lado, ainda que a necessidade (*anánke*) da morte seja imposta pelos deuses no desenrolar dos acontecimentos aparentemente casuais (*týkhe*), parece haver um grau de liberdade no modo de lidar com essa imposição. Sócrates, por exemplo, recebe as condições para sua morte como uma necessidade. No entanto, escolher ficar em Atenas e não fugir coube a ele, assim como encarar a morte como um filósofo, de modo a permanecer feliz mesmo no momento derradeiro. A própria discussão não faria sentido se não houvesse degradê entre a determinação divina dos acontecimentos e a autodeterminação humana. Se os deuses não são donos dos homens e podem enviar a morte quando quiserem, qual o sentido de se perguntar a vontade deles a respeito do suicídio e esperar que eles decidam o momento da morte humana? Por outro lado, se não há nenhum grau de liberdade diante da vontade dos deuses, para que se perguntar se é moralmente válido ou não o suicídio, visto que, como qualquer outro fato

decidido pelos deuses, já estariam determinados? O diálogo não se concentra na resolução desse problema, então também não o faremos, mas não podemos deixar de pontuar que tanto o governo dos deuses quanto a volição humana com algum grau de liberdade estão presentes no diálogo.

Em 80a-e, Sócrates diz que é da natureza (*rephykénai*) divina (*theíon*) governar (*árkhein*) e comandar (*hegemoneúein*) e, da mortal (*thnéton*), ser governada (*arkhesthai*) e servir (*douleúein*). O que é divino (*theío*), imortal (*athanáto*), inteligente (*noetô*), uniforme (*monoeideî*), indissolúvel (*adialýto*), que sempre do mesmo modo possui identidade própria (*aei hosáutos katà tautà ékhonti heautô*) é mais semelhante (*homoiótaton*) à alma, e o que é humano (*antropíno*), mortal (*thnetô*), multiforme (*polyeideî*), não inteligente (*anoéto*), solúvel (*dialytô*), nunca possuindo sua identidade própria (*medépoté katà toutà ékhonti heautô*) é mais semelhante (*homoiótaton*) ao corpo. Esse trecho deixa bem claro que o que é próprio da natureza divina é governar e comandar. Os deuses governam e comandam o que é mortal. Parece que a natureza mortal nesse trecho é a natureza de tudo que é sensível no nível apreensível aos humanos. Isso pode ser inferido do fato de as características do que é mortal serem as mesmas dos objetos sensíveis, o que permite dizer que o corpo é mais semelhante ao mortal. O mundo sensível dos humanos (*anthropíno*) é governado e comandado pelos deuses, assim como o corpo é governado e comandado pela alma. Quando a alma se livra do corpo e de toda a natureza mortal, o que lhe resta é a natureza imortal, que é mais semelhante à dos deuses, e por isso vai para junto dos deuses, deixando assim esse nível humano da realidade sensível.

O governo dos deuses parece estar vinculado à fundamentação da ordem moral. Annas (1989, p. 123), após explicar o papel do mito do juízo final no *Górgias*, cita Sidgwick, dizendo:

Sidgwick articula muito claramente, em uma bem conhecida passagem, o papel desempenhado no pensamento moral por esta demanda de que haja um outro mundo para retificar as inadequações morais deste aqui, e garantir que o compromisso com a moralidade recompensará no final o agente individual. “A totalidade de nossas crenças assim como a intrínseca razoabilidade de nossa conduta deve cair por terra sem que uma hipótese inverificável pela experiência reconcilie a Razão Individual com a Razão Universal, sem uma crença, de uma forma ou de outra, de que a ordem moral que nós vemos imperfeitamente realizada neste mundo atual é ainda realmente perfeita. Se nós recusarmos esta crença, nós poderíamos talvez ainda encontrar no universo não-moral um objeto adequado para a Razão Especulativa, capaz de ser em algum sentido entendido no final. Mas o Cosmo do Dever é, portanto, totalmente reduzido a um Caos; e o prolongado esforço do intelecto humano

para enquadrar um ideal perfeito de conduta racional é visto como tendo sido predestinado ao fracasso.” (ANNAS, 1989, p. 123)²¹

A moralidade não encontra uma justificação imediata no modo como o mundo aparece para nós. Os bons sofrem enquanto os maus prosperam, o que indicaria a imoralidade inerente ao mundo. A possibilidade de uma ordem moral razoavelmente justificada, de um mundo dos deveres, depende da hipótese não verificável de que há uma ordenação cósmica. Não só uma ordenação cega, do tipo em que um fato está ligado a outro por um vínculo causal, mas uma ordem de natureza moral. O mundo, que aparentemente é imoral, na verdade é regido por uma ordem moral razoavelmente justificável, que talvez nós não possamos compreender de todo, mas que garante que, no fim, toda injustiça será corrigida, seja esse fim o do próprio mundo, ou da vida individual. Há, portanto, na própria vida moral humana a demanda por uma ordenação racional e moral do mundo por certos princípios, que são concebidos por meio do pensamento mítico, que é por imagens, como entidades corpóreas. Em 111a-c, por exemplo, vemos que os deuses vivem na parte exterior da terra, no mesmo mundo corpóreo dos homens, mas em um lugar, a parte mais externa, onde as coisas não se desgastam como as que existem no interior da terra onde vivem os mortais.

Lógos

Do pensamento por imagem surge o pensamento conceitual. Na imagem há uma concentração de sentidos. Linguagem, sentimentos, sensações e tudo mais que compõe a experiência imediata é concentrada na imagem formando um todo interligado, como vimos anteriormente. Sobrinho (2007, p. 29) diz que:

O conceito, diz Cassirer, constitui-se quando certo número de características acordantes de uma multiplicidade, partes comuns de elementos particulares, é reunido no pensar. Essa reunião de particularidades comuns é simultânea e implica a separação de características heterogêneas. Somente as características homogêneas são retidas e refletidas no pensar. O conceito,

²¹ Sidgwick articulates very clearly, in a well-known passage, the role played in moral thinking by this demand that there be another world rectifying the moral inadequacies of this one, and guaranteeing that a commitment to morality will ultimately reward the individual agent “... The whole system of our beliefs as to the intrinsic reasonableness of conduct must fall, without a hypothesis unverifiable by experience reconciling the Individual with the Universal Reason, without a belief, in some form or other, that the moral order which we see imperfectly realized in this actual world is yet actually perfect. If we reject this belief, we may perhaps still find in the non-moral universe an adequate object for the Speculative Reason, capable of being in some sense ultimately understood. But the Cosmos of Duty is thus really reduced to a Chaos; and the prolonged effort of the human intellect to frame a perfect ideal of rational conduct is seen to have been foredoomed to inevitable failure.” (ANNAS, 1989, p. 123)

então, é a totalidade das características comuns de uma multiplicidade que formam uma representação geral.

Assim, enquanto no pensamento por imagem se constitui uma totalidade na apreensão a partir de elementos heterogêneos integrados, no pensamento conceitual se constitui uma totalidade, o conceito, a partir do que é homogêneo, dos elementos comuns da apreensão. O semelhante é desvinculado da sua totalidade na imagem com o que é diferente, para formar uma nova totalidade entre aquilo que é comum ou semelhante. Mais à frente podemos ler uma explicação elucidativa de Sobrinho (2007, p. 34).

Na sua análise etimológica da palavra, Otto (1985, p. 26) observa que, originalmente, o conceito de *légein* (cuja raiz, *leg*, é a mesma do latim *legere*) é o de triar, selecionar, e, por conseguinte, implica a atenção e a precaução (por oposição a *neglegere*). É nesse sentido que a palavra *logos* é empregada na literatura grega antiga e indica (como em Homero) a palavra refletida, judiciosamente pensada e pesada.

Esse trecho nos indica que o *lógos* tem o mesmo sentido do conceito. É uma seleção atenciosa em que se junta aquilo que é comum dentro de uma totalidade variada para formar uma nova totalidade uniforme. Outro ponto importante é se tratar da palavra refletida, já que a reflexão parece ser elemento fundamental para o pensamento por conceito. O *lógos* é a linguagem própria do pensamento por conceito.

Se assumimos como verdadeira essa caracterização do conceito em que esse reúne em si o que é comum da heterogeneidade apreendida, temos que assumir que o pensamento por imagem deve anteceder e ser condição de possibilidade para o pensamento por conceito. Só quando há o pensamento por imagem, em que a diversidade da apreensão é reunida no pensamento por meio da linguagem, que se pode retirar dessa diversidade certos elementos comuns que constituirão o conceito.

Mas o conceito pressupõe a linguagem como veículo de apreensão do mundo e como “meio que o pensamento deve cruzar antes de se achar a si mesmo”. Por essa razão, o pensamento conceptual exige uma elaboração prévia, um fundamento a partir do qual se constitui e se diferencia. Tal fundamento primordial é, precisamente, o pensar por imagens. (SOBRINHO, 2007, p. 29-30)

No pensamento por imagem, como vimos, não há separação entre o âmbito da linguagem e o dos fenômenos apreendidos. Mundo e linguagem estão unidos na imagem pensada, de modo que a linguagem conforma o próprio modo de apreensão. Nesse sentido, o pensamento por conceito e sua linguagem própria, o *lógos*, dependem do pensamento por imagem e de sua linguagem para vir a existência.

A origem dos conceitos são as imagens, mas uma vez que se constituem da determinação dos elementos homogêneos das imagens, os conceitos formam um domínio próprio e distinto das imagens. O conceito, por reunir em si elementos comuns, tem um horizonte de significados possíveis, muito mais limitado e definido.

Os conceitos partem de percepções particulares e operam uma ampliação que, ultrapassando seus limites originais, estabelece relações novas. Tais relações constituem a reunião do singular com o todo, ao mesmo tempo em que determinam a sua consumação nesse todo, segundo prescrições invariantes (CASSIRER, 2000, p. 107). O conceito demarca uma esfera – um domínio circunscrito por uma norma prescritiva que determina as relações. “Cada conceito tem uma esfera que lhe pertence, e por meio da qual se diferencia dos demais círculos conceptuais” (CASSIRER, 2000, p. 107). A esfera conceptual delimita a exigência de coerência interna entre as relações que definem o todo. (SOBRINHO, 2007, p. 32)

Em outras palavras, o conceito implica a determinação de elementos comuns da imagem que são reunidos, determinando, assim, seu significado. Uma vez constituído o conceito, ele se distingue do âmbito das imagens por ser de caráter contrário a esse. Enquanto o conceito reúne elementos homogêneos, a imagem se constitui da heterogeneidade da experiência. Desse modo, a relação entre conceitos, uma vez que estão destacados da experiência, superam os limites da própria experiência e se articulam segundo seu caráter próprio, que é marcado por um limite cada vez mais estreito da significação.

Enquanto o conceito avança em direção à expansão e à universalização, o pensar mítico traça a diretriz de um movimento em sentido oposto: a inteligibilidade é, como que, “comprimida e concentrada” num único ponto, a partir do qual, é suscitado o momento que recebe o acento da “significação” (CASSIRER, 2000, p. 108). Nesse modo de inteligência, elaborado pelo mito, há um foco que define a significação, no qual a especificidade do que é mais distintivamente particular, é intensificada, em sentido inverso ao esvaziamento extensivo e universalizador do conceito. (SOBRINHO, 2007, p. 33)

Enquanto no pensamento mítico há a compreensão de sentido, em que o que é inteligido na imagem é condensado e comprimido em uma mesma totalidade, no conceito há o esvaziamento de sentido. No conceito não há uma variedade de sentido comprimida, mas uma homogeneidade que é deslocada do seu contexto original, podendo, assim, ser referido a inúmeras imagens que participam dessa mesma homogeneidade. Ou seja, enquanto no pensamento por imagem se articulam multiplicidades variadas, semelhantes ou não, no pensamento por conceito a variedade é cada vez mais limitada, de modo que a multiplicidade é reunida de acordo com algum caráter homogêneo. Desse modo, o deslocamento do conceito implica sua universalização.

A articulação de conceitos no discurso próprio do pensamento por conceito visa, pelo limite de sua significação, à precisão. Em outras palavras, enquanto no pensamento por imagem se pode ter certa imprecisão por conta da variedade de significados condensados, e por isso, a dificuldade de precisar esses significados, no pensamento por conceitos e na linguagem do conceito, o limite mais determinado do horizonte de significados possíveis torna mais facilmente determinada sua significação, de modo a ser também mais fácil de precisar sobre o significado daquilo de que se pensa e do que se expressa na linguagem. A articulação entre conceitos, se seguem regras que disciplinam as relações conceituais, implica também um uso da linguagem que mantém essa precisão de sentido própria do conceito.

No plano da linguagem, o conceito define “o rigor da forma da demonstração, sua identidade com todas as suas partes, sua congruência até mesmo com as implicações mais longínquas, que estabelecem o valor de verdade” (VERNANT, 1990, p. 236). A explicação e a razão conceituais são construídas por proposições que se comandam necessariamente, em que cada uma deriva de todas as demais numa relação de implicação (VERNANT, 1990, p. 236). A explicação e a razão conceituais são construídas por proposições que se comandam necessariamente, em que cada uma deriva de todas as demais numa relação de implicação (VERNANT, 1990, p. 236). A palavra torna-se signo independente de uma realidade, doravante separada. “A linguagem é relativizada na medida em que avança sua autonomia em relação ao real” (MARQUES, 1994, p. 30). (SOBRINHO, 2007, p. 32)

Lógos no Fédon de Platão

Podemos ver na explicação de Sócrates a respeito da reminiscência os dois modos do pensamento: o pensamento sensível, por imagens, e o pensamento puro, por conceito. Em 73c, Sócrates diz que o conhecimento (*epistéme*) sobre certas condições (*paragígnetai trópo*) é reminiscência (*anámnesein*). Ele prossegue então delimitando essas condições nos oferecendo, assim, um paradigma ou modelo do que é a reminiscência: se, ao apreender algo pelos sentidos (*tina állen aísthesin labón*), se sabe (*gnô*) e pensa (*ennoése*) outra coisa, cujo conhecimento (*epistéme*) é outro (*álle*), lembrou-se (*anemnésthe*) do que foi apreendido (*élabein*) no pensamento (*énnoian*). Há, portanto, dois níveis distintos de apreensão: um sensível e outro do pensamento. Se, ao ocorrer a apreensão sensível, ocorre a do pensamento, então, há reminiscência. Parece aqui que pensar e recordar em algum sentido se identificam. E, como veremos, há dois tipos de reminiscência aos quais se aplica esse modelo, um é o do pensamento por imagem, ou sensível, e o outro é o do pensamento por conceito, ou pensamento puro.

Ele diz em 73d-e que é diferente (*álle*) o conhecimento (*epistéme*) de um homem e de uma lira. Mas um amante (*erastaí*), ao ver (*ídosin*) uma lira ou uma vestimenta, ou outra coisa que seu rapaz (*paidikà*) costuma (*eíothe*) possuir (*khêsthai*), conhece (*égnosan*) essa coisa e no pensamento (*tê dianoía*) apreende (*élabon*) a imagem (*eídos*) do rapaz (*paidòs*), e isto é reminiscência (*toûto dé estin anámnesin*), assim como quando alguém vendo (*idòn*) Símiás muitas vezes (*pollákis*) lembra (*anemnésthe*) Cebes. Em 73e-74a, Sócrates, continuando a explicação a respeito da reminiscência, propõe que, vendo (*idónta*) o retrato de um cavalo (*híppon gegramménon*) ou o retrato de uma lira (*lýra gegramménen*), se pode ser lembrado (*anamnesthênai*) de um homem (*anthrópou*), assim como que, vendo o retrato de Símiás (*Simmían idónta gegramménon*), se pode ser lembrado (*anamnesthênai*) de Cebes, do mesmo modo que, vendo o retrato de Símiás (*Simmían idónta gegramménon*), alguém pode lembrar (*anamnesthênai*) do próprio Símiás (*autoû Simmióu*). Disso Sócrates conclui que a reminiscência (*anámnesein*) se dá tanto pela semelhança (*homoíon*) quanto por dissemelhança (*anomoíon*). Mas, quando se é lembrado (*anamimnésketai*) pela semelhança (*apò tôn homoíon*), é necessário (*anagkaíon*) experimentar em acréscimo (*prospáskhein*) isto: refletir (*ennoeîn*) se falta (*elleípei*) ou não a este algo em sua semelhança (*homoióteta*) com o que é rememorado (*anemnésthe*).

Os exemplos dados por Sócrates são, até esse ponto, todos de realidades sensíveis. Ele começa com realidades sensíveis como um objeto e seu dono, ou Símiás e Cebes, e depois parte para realidades sensíveis retratadas e realidades sensíveis lembradas. Parece que há um movimento do concreto para a figuração. Mas, em todo caso, se trata da apreensão de realidades sensíveis, de imagens, sejam experimentadas imediatamente pelos sentidos ou lembradas. Não sem razão, Sócrates diz que o amante, ao ver um objeto do rapaz a quem ama, lembra da imagem (*eídos*) desse rapaz. Entendo que aqui o termo *eídos*, que geralmente tem um sentido técnico em Platão, associado à doutrina das formas, está longe de se identificar com as formas, mas é, sim, a própria imagem apreendida de um sensível particular. Por isso o *eídos* do rapaz aparece na sequência de exemplo de entidades sensíveis que foram lembradas.

Outro ponto importante é que a reminiscência se dá pela associação entre a experiência sensível e a imagem apreendida na memória. Essa associação parece dizer respeito ao modo próprio de operar do pensamento, e uma vez que reminiscência e pensamento parecem análogos, também o modo próprio de operar a reminiscência. Usando de uma terminologia moderna (HUME, 2006, p. 35-45), podemos dizer que Sócrates pressupõe aqui certos

“princípios de associação” que regulariam esse pensamento por imagens. O amante (*erastai*), ao ver (*idosin*) uma lira ou uma vestimenta, ou outra coisa que seu rapaz (*paidikà*) costuma (*eiothe*) possuir (*khêsthai*), conhece (*égnosan*) o objeto e no pensamento (*tèn dianoía*) apreende (*élabon*) a figura (*eídōs*) do rapaz (*paidōs*). Podemos dizer que é o costume de esse rapaz possuir um certo objeto a causa da associação do objeto ao rapaz, de modo que, ao ver o objeto, é trazida ao pensamento a imagem do rapaz. Podemos entender isso no sentido de que a experiência de frequentemente o rapaz estar portando o objeto, e de ambos serem frequentemente apreendidos juntos nessa relação, cria esse elo entre o objeto e a imagem do rapaz, de modo que, ao apreender um, se é levado a lembrar do outro. Assim como a visão frequente de Símiias junto a Cebes criaria um elo entre as memórias da apreensão dos dois, de modo que, ao apreender um, se é levado a pensar no outro. O que Sócrates está estabelecendo é que há uma ligação entre esses fenômenos, o que eu chamei de princípios de associação, uma certa regularidade na associação entre imagens no pensamento a partir de um vínculo prévio entre objeto e imagem.

Mais à frente Sócrates complexifica o processo de associação. Inicialmente parece não haver qualquer elemento inerente às próprias imagens que regule a associação prévia entre elas, ainda que possamos ver alguma regularidade. Isso muda de figura quando Sócrates nos diz que essa associação se dá por semelhança (*homoíon*) ou dissemelhança (*anomoíon*). Os exemplos que Sócrates nos fornece de reminiscência por dissemelhança não se dão por conta de algum fator que seja intrínseco às imagens, mas por algo externo às imagens que as vincula previamente, possibilitando a associação. Não há elementos internos à experiência, tidos em comum com a imagem, que justifique, ao apreender sensivelmente, algo ser remetido no pensamento a uma imagem. Podemos ver isso no exemplo da rememoração de um homem ao ver uma lira retratada ou um cavalo retratado, ou a rememoração de Cebes ao ver Símiias retratado. As imagens de Símiias e de Cebes são diferentes, assim como a imagem da lira é diferente da do cavalo. Nesses casos não são os elementos internos às figuras, como as cores, sons, ou outras características sensíveis que compõem a imagem, e que por isso são internas a elas, que determinam a associação, mas o fato de se darem ao mesmo tempo uma ao lado da outra de maneira repetida, associada de um mesmo modo. A relação de posse do amado com a lira ou a frequência de vê-lo em posse da lira, apreendendo ambos recorrentemente juntos, é o que estabelece no pensamento o vínculo do *eídōs* do rapaz com esse objeto, de modo que a presença de um é seguida pela rememoração da imagem do outro. Do mesmo modo, a visão recorrente de Símiias e Cebes juntos parece ser o que vincula ambos no pensamento, de modo que, ao ver um, se lembra logo do outro.

No caso da associação por semelhança, no entanto, parece que são os elementos comuns e inerentes às imagens que determinam sua associação. Ao ver um homem retratado, se pode lembrar de um homem, pois ambos têm a figura ou aparência de homem como elemento comum. Do mesmo modo, ao ver Símias retratado, se pode lembrar de Símias por haver elementos comuns entre a aparência de Símias apreendido sensivelmente no retrato e a aparência de Símias retido na memória. Mas, quando se é lembrado (*anamimnésketai*) pela semelhança (*apò tòn homoíon*), é necessário (*anagkaíon*) experimentar em acréscimo (*prospáskhein*) isto: refletir (*ennoeîn*) se falta (*elleípei*) alguma coisa ou não a este algo em sua semelhança (*homoióteta*) com o que é rememorado (*anemnésthe*). O que temos aqui é uma experiência sensível que é, ao ser associada com a imagem apreendida no pensamento, comparada²² com ela, de modo que pode parecer ou não faltar algo em sua semelhança com a imagem sensível. Essa comparação é o que parece fundamentar o reconhecimento de um objeto, comparando a imagem que temos dele com a experiência sensível imediata, se estabelece a identificação entre a imagem rememorada e a experiência.

Em 74a-b, Sócrates propõe que o igual existe (*eînai íson*), não o que há entre um pedaço de madeira e outro pedaço de madeira, ou entre uma pedra e outra pedra, ou casos deste tipo, mas o igual em si (*autò tò íson*), que é diferente de todos esses. Diz ainda que nós conhecemos (*epistámetha*) o que ele é (*autò hò éstin*). Se é assim, de onde apreendemos (*labóntes*) o conhecimento (*epistémen*) que temos dele (*autoû*)? Não é dos pedaços de madeira, das pedras e nem de outras coisas que vemos (*idóntes*) como iguais (*ísa*), a partir dos quais (*ek touíton*) pensamos (*ennoésamen*) aquele igual que é diferente (*héteron*) deles. Em 74b-c, Sócrates diz que o igual e os iguais parecem (*pháínetai*) diferentes (*héteron*). As pedras e os pedaços de madeira iguais (*ísoi*), sendo os mesmos (*tautà ónta*), às vezes (*eníote*) parecem (*pháínetai*) iguais (*ísa*), outras vezes, não (*oú*). Mas, nunca (*oudepópote*) os próprios iguais (*autà tà ísa*) são desiguais (*anisá*) e nem a igualdade (*isótes*), desigualdade (*anisótes*). Contudo, é dos iguais (*tòn íson*) que são diferentes (*hetéron ónton*) daquele igual (*ekeinou toû ísou*) que se pensa e apreende (*ennenóekas te kai eílephas*) o conhecimento (*epistémen*) dele. Em 74c-d, isso se dá a partir do semelhante (*homoíou*) ou do dissemelhante (*anomoíou*). Vendo-se (*idòn*) algo, a partir da mesma aparência (*taútes tês ópheos*), pensamos (*ennoéses*) outra coisa (*állo*), seja

²² Morgan, em seu trabalho "Sense-Perception and Recollection in the 'Phaedo'" (1984) discute a experiência que serve de gatilho para a reminiscência como sendo uma experiência de comparação.

semelhante (*hómoion*) ou dissemelhante (*anómoion*), e necessariamente (*anagkaïon*) acontece (*gegonénai*) a reminiscência (*anámnēsin*).

O primeiro ponto que precisamos esclarecer é que aqui, diferente da discussão anterior da reminiscência (73d-74a), não se trata mais da reminiscência a partir de objetos que por associação levam à rememoração de outros objetos. O exemplo que Sócrates usa não é da experiência sensível em que se apreende uma lira e a partir dela se lembra de um homem, dois objetos sensíveis, portanto, mas sim, de uma experiência sensível em que aquilo que é apreendido é determinado por aspectos não sensíveis e inteligíveis. Sócrates não está colocando os pedaços de madeira e as pedras simplesmente como gatilho para a reminiscência. O que é mais determinante é o fato de esses pedaços de madeira e essas pedras serem iguais. Nesse sentido, Santos (2016, p. 126) diz:

Entendo “paus e pedras” como meros exemplos da modalidade cognitiva em virtude da qual “os iguais” são recebidos a partir dos sentidos (“as coisas nas madeiras ... e nos iguais”: *ta en tois xylois... te kai... tois isois*: 74d4 -5). Ora, se a expressão ‘os iguais’ – sempre no plural – refere -se a um produto imediato do modo de captação originado nas sensopercepções (*atta idontes isa*: “iguais que vemos” – 74b6), mais do que aos “paus e pedras percebidos”, não haverá fundamento para atribuir à “imperfeição do mundo sensível” as deficiências que na sequência lhes serão atribuídas (ca. Nehamas, 1975, p.105 -108). Nego, portanto, a relevância nesta fase do argumento de quaisquer coisas (“*sensible things*”, ou “*perceptible instances*”: Cornford 1939, p. 75), captadas pelo exercício dos sentidos.

É, portanto, a experiência da igualdade sensível que é o ponto de partida para a reminiscência aqui e não as coisas particulares apreendidas e experimentadas como iguais. No entanto, essa igualdade, mesmo que sensível, não tem notas sensíveis, ela não é vermelha ou azul, grande ou pequena, não está aqui ou ali, nem tem um som ou cheiro específico. A igualdade na experiência sensível é uma determinação não sensível da experiência sensível. Não se trata da sensibilidade bruta que nos dá coisas singulares, mas da experiência sensível determinada ou ordenada de um modo que não é apreendido pelos sentidos, mas pela inteligência, sendo, por isso, inteligível. Dado que esse exemplo serve para ilustrar não só a reminiscência do igual em si, mas de todas as realidades que são em si, parece que esse modo da experiência em que há a instanciação do inteligível e que é determinada pelo inteligível é o tipo de experiência a partir do qual se pode pensar qualquer realidade que seja em si mesma.

Em 74d-e, Sócrates prossegue falando a respeito dos pedaços de madeira, e dos outros iguais (*tois ísois*) mencionados, que os iguais (*ísa*) parecem para nós (*pháinetai hemîn*) ser (*eînai*), não como o que é em si (*autò tò hò éstin*), pois lhe falta algo (*endeî ti*) para ser (*eînai*)

como o igual (*íson*). Cebes, concordando com Sócrates, diz que de fato falta muito (*polý endeî*). Sócrates diz então que, se ao ver algo (*ti idòn*), pensamos (*ennoése*) que este que presentemente é visto (*toûto hò nûn egò horò*) quer (*bouletai*) ser (*eînai*) como outro (*állo*) algo que existe (*ti tôn óntôn*), o igual no exemplo dado, mas falha (*endeî*), não podendo (*ou dýnatai*) ser (*eînai*) como aquele igual (*íson hoîon ekeîno*), sendo inferior (*éstin phaulóteron*), é necessário (*anankaîos*) para estar pensando (*ennooûnta*) isto, ter um pré-conhecimento (*proeidóta*) desse ao qual este se assemelha (*proseokénaï*) mas tem deficiência (*endeestéros dè ékhein*). Ele conclui, em 74e-75a, que é necessário (*anankaîon*), portanto, ter pré-conhecido (*proeidénaï*) o igual (*íson*) antes do tempo em que vendo os iguais (*idóntes tà ísa*) pela primeira vez (*tò prôton*) pensamos (*ennoésamen*) que tudo (*pánta*) se esforça (*orégetai*) em ser (*eînai*) como o igual (*íson*), mas tem deficiência (*ékhei dè endeestéros*). Em 75a-b, é dito ainda que nem por um lado se teria pensado (*ennenoekétai*) e nem seria possível isto ser pensado (*medè dunatòn eînai ennoêsai*), senão a partir do que é visto (*ek toû ideîn*), tocado (*áphasthai*) ou percebido a partir de algum dos outros sentidos (*ék tinos álles tôn aisthéseon*). É a partir dos sentidos (*ék ge tôn aisthéseon*) que se deve (*deî*) pensar (*ennoêsai*) que tudo aquilo que vem dos sentidos (*pánta tà em taîs aisthésesin ekeinou*) tende (*orégetai*) para o igual (*íson*), mas é deficiente (*endeéstera estin*). Isso implica que, antes de começarmos (*árkhasthai*) a ver (*orân*), ouvir (*akoúein*) ou termos outras sensações (*aisthánesthai*), devemos (*édei*) ter apreendido (*eilephótas*) algum conhecimento (*epistémen*) do que o igual em si (*autoû toû ísou*) é, se pretendemos (*eméllomen*) comparar (*anoísein*) os iguais dos sentidos (*tà ek ísou tôn aisthéseon ísa*) com aquele (*ekeîde*), pois se esforçam (*prothymeûtai*) todos em ser (*eînai*) como aquele, mas são inferiores a ele (*autoû phaulótera*).

A contradição inerente à experiência sensível, ainda que determinada pelo inteligível, torna impossível que dela se derive o inteligível. A igualdade sensível é, como vimos, determinada pelo inteligível, de modo que se pode a partir dela pensar o igual em si. Por outro lado, ela é em si mesma contraditória, na medida em que, sem mudar, é igual e desigual. Desse modo, não se pode derivar a igualdade pensada da igualdade sensivelmente apreendida, ainda que possam ser associadas. Essa associação, que reúne o igual dos sentidos e o igual do pensamento no próprio pensamento por aquilo que há de comum, que é a igualdade, põe em evidência a diferença na experiência sensível do igual, produzindo uma experiência de comparação entre o que é pensado e o que é sentido. O fato de a igualdade sensível ter em si desigualdade, implica que sua igualdade é de algum modo enfraquecida, o que a torna menos

igualdade quando reunida no pensamento com o igual em si mesmo. A igualdade sensível é, portanto, inferior.

Para compreendermos melhor esse ponto, podemos recorrer ao modo como no diálogo vemos ser tratada a relação entre movimento e contradição. Em 70c-d, para argumentar em favor da imortalidade da alma, Sócrates faz referência a uma antiga tradição segundo a qual os vivos são gerados (*gígnesthai*) dos mortos, estabelecendo assim a dupla geração dos vivos (*zôntas*) a partir dos mortos (*apothanónton*) e dos mortos (*apothanónton*) a partir dos vivos (*zôntas*). Isso não valeria somente para os homens, mas para todo animal e planta, assim como tudo que é gerado (*génesin*). Os contrários (*enantía*) são gerados (*gígnetai*) dos seus contrários (*enantíon*). Isso se dá entre o belo e o feio, o justo e o injusto etc. (70e). Ele segue em 71a dizendo que o que é menor, antes foi maior, e o que foi maior, antes foi menor; que o mais rápido antes foi mais lento e o mais lento, antes foi mais rápido. Em 71e ele diz que há uma dupla geração entre os contrários e, em 72b, que se um não voltar (*antapodidoíe*) sempre (*aeí*) a se tornar (*gignómena*) o outro, girando (*periiónta*) como um círculo (*hospereí kýklo*), mas se for reta (*eutheía*) a geração (*génesis*) partindo de um polo (*ek toû hetérou*), somente em linha reta (*katantikrý*), sem, curvando-se (*anakámptoi*), retornar ao outro polo (*pálin epí tò héteron*) e nem fazer a volta (*kampèn poioíto*), todas as coisas (*pánta*), findando (*teleutônta*), teriam (*skoíe*) o mesmo aspecto (*tò auto skhêma*), padeceriam o mesmo padecimento (*tò autò páthos àn páthoi*) e dariam fim ao vir a ser (*gignómena*). Em 72c, Sócrates diz que isso seria como se todas as coisas (*pantà khrémata*) viessem a estar (*genonòs*) juntas ou unidas (*homoû*), como teria dito Anaxágoras, o que seria um estado de indistinção e imobilidade da realidade. Por fim, em 95e, a investigação para saber se a alma (*psychèn* - 95b) é indestrutível (*anólethron*) e imortal (*athánaton*-95c) é dita como sendo uma pesquisa a respeito das causas (*aitían*) da geração (*genéseos*) e corrupção (*phthorás*). Sócrates se dispõe então a contar, em 96a-b, sobre sua experiência nesse tipo de saber (*sophías*), que ele chama de pesquisa sobre a natureza (*perí phýseos historían*), que teria por finalidade conhecer as causas de cada coisa (*eidénai tàs aitías ekástou*), pelo que cada coisa é gerada (*gígnetai*), é destruída (*apóllytai*) e existe (*ésti*). Se a pesquisa sobre a natureza tem por objeto a causa de cada coisa ser gerada, existir, e ser destruída, então a própria natureza corresponde ao processo de geração, existência e destruição de cada coisa, ou seja, a natureza é o movimento de geração e corrupção entre os contrários sobre o qual se estava falando.

Isso implica que a natureza é antes de tudo movimento circular constituído pela relação entre contrários. Cada um desses contrários é destruído ao gerar o outro, mas também é gerado a partir do outro, sem que nunca sejam totalmente gerados nem totalmente destruídos. Não há um momento em que um dos contrários seja absolutamente gerado ou absolutamente destruído, ou o movimento do cosmo chegaria ao fim e, se a própria natureza é movimento, seria o fim de toda realidade.

Em outras palavras, a experiência sensível da igualdade, que se dá na natureza, é a mistura contraditória de igualdade e desigualdade. Por isso ele diz, em 74b-c, que os iguais, sendo os mesmos (*tautà ónta*), às vezes (*eníote*) parecem (*phaínetai*) iguais (*ísa*), outras vezes não (*oú*). Se nosso conhecimento de igualdade vier da experiência sensível, tem que ser também a mistura de igualdade e desigualdade. No entanto, a experiência da igualdade sensível nos faz pensar no igual em si mesmo, que é sem desigualdade, e que, ao ser reunido à igualdade sensível na associação por semelhança, produz a comparação do igual sensível com o igual pensado e nos leva a perceber que há desigualdade na igualdade sensível. Nesse sentido, se podemos perceber a desigualdade na igualdade sensível, é por pensarmos o igual em si sem desigualdade. A distinção entre igualdade e desigualdade na experiência sensível de igualdade depende, portanto, do conhecimento do igual em si mesmo. Sem saber que há uma igualdade pura, não seria possível identificar a igualdade que se mistura com a desigualdade. Assim, não se pode conhecer o igual em si extraíndo-o do conhecimento do igual sensível, mas é a partir do igual sensível que se pode compreender a ambiguidade entre igualdade e desigualdade na experiência sensível. Por isso, ainda que o conhecimento do igual em si e de todas as realidades em si mesmas dependa das experiências sensíveis em que esses em si se instanciem, mesmo que de modo contraditório, não pode vir dos sentidos o conhecimento do que é em si. É preciso que eles antecedam a experiência sensível para que haja a rememoração e a experiência de comparação. É necessário um pré-conhecimento (*proeidóta*) desse igual ao qual se assemelha (*proseokénaí*) a experiência sensível do igual, mas tem deficiência (*endeestéros dè ékhein*) por conter o seu contrário, a desigualdade.

Um ponto que merece ser destacado é que Sócrates diz (74d-e), descrevendo experiência de comparação entre o igual sensível e o igual em si, que ao ver algo (*ti idòn*) pensamos (*ennoése*) que isso que se vê agora (*toúto hò nûn egò horô*) quer (*boúletai*) ser (*eínaí*) como outro (*állo*) algo que existe (*ti tôn óntôn*), mas falha (*endeî*), não podendo (*ou dýnataí*) ser (*eínaí*) como aquele igual (*íson hoîon ekeîno*), sendo inferior (*éstin phaulóteron*), sendo

necessário (*anankaîos*), para estar pensando (*ennooûnta*) isto, ter um pré-conhecimento (*proeidóta*) desse ao qual se assemelha (*proseokénai*) mas tem deficiência (*endeestéros dè ékhein*). Desse modo, a experiência sensível do igual é experimentada no pensamento como um movimento que não se realiza. Por isso Sócrates diz que a igualdade sensível tende ou se esforça (*orégetai*) para ser como o igual em si mesmo. O igual sensível é apreendido no pensamento como um movimento para a igualdade, algo que quer ser como o igual, mas que não logra sua realização. Só é possível pensar que o igual sensível está em movimento para se tornar como o igual em si, mas não consegue chegar lá totalmente, se houver no pensamento o próprio igual em si como critério, ao qual o igual sensível pode ser comparado no processo de associação da reminiscência. A essência é, portanto, o objetivo ou finalidade do movimento próprio do fenômeno que é concebido no pensamento e o critério de identificação. Isso pode ser visto quando Sócrates apresenta sua conflituosa relação com a filosofia de Anaxágoras em 97b-c. Sócrates diz que a inteligência (*noûn*), ao ordenar (*kosmmoûnta*) o mundo, tudo ordena (*pànta kosmeîn*) e estabelece (*tithénai*) cada coisa da melhor maneira (*béltista*). Assim, se alguém quiser saber a causa (*aitían*) de cada coisa ser gerada (*gígnetai*), destruída (*apólllytai*) e existir (*ésti*), basta descobrir (*heurein*) qual é o melhor (*béltiston*) modo de essa coisa ser o que é (*autô estin è ênai*), assim como padecer (*páskhein*) e produzir (*poieîn*). Sabendo o que é o excelente (*áriston*) e melhor (*béltiston*), também se saberá (*eidénai*) o pior (*kheîron*), pois o conhecimento (*epistémen*) sobre ambos é o mesmo. A realidade fenomênica é constituída pela relação de contrários, um positivo, que corresponde a geração e aparecimento, e outro negativo, que corresponde a destruição e desaparecimento. Desse modo, há um movimento à completude do ser e outro ao esvaziamento. Ambos não logram completa realização. Para conhecer a essência, a causa de algo ser o que é, é preciso conceber aquilo que ele é na sua completude, ou seja, seu ser em si mesmo. Sabendo isso, se sabe também o seu contrário, que é sua negação.

Se pensamos que o fenômeno é, antes de tudo, produto desse ciclo e, portanto, movimento e alteração, podemos entender melhor a razão de sua condição ser marcada pela contradição, e da necessidade, para compreendê-lo, de pensar sobre ele em comparação com uma apreensão anterior retida na memória. No pensamento sensível isso se dá pela reminiscência da imagem sensível, sobre o qual Sócrates diz que quando se é lembrado (*anamimnésketai*) pela semelhança (*apò tôn homoíon*), é necessário (*anankaíon*) experimentar em acréscimo (*prospáskhein*) isto: refletir (*ennoeîn*) se falta (*elleípei*) ou não alguma coisa a este algo em sua semelhança (*homoióteta*) com o que é rememorado (*anemnésthe*) (73e-74a). Sócrates nesse trecho ainda não havia apresentado a rememoração da essência, mas ainda

tratava de rememoração de imagens sensíveis, ainda que o que foi dito sobre o pensamento sensível pudesse também ser atribuído ao pensamento puro. Trata-se, portanto, do reconhecimento de uma identidade sensível a partir da comparação entre fenômenos e imagem que torna possível pensar que o fenômeno é mais ou menos semelhante à imagem, sendo por isso um tipo de identidade fluida. O fenômeno é movimento gerado da relação entre contrários, e a possibilidade de se estabelecer nesse fluxo alguma identidade se dá pela comparação entre os diversos estados sensíveis que aparecem pelo sentido com a imagem retida na memória. Na medida em que esse fluxo sensível se associa por semelhança a essa imagem, se estabelece a continuidade de sua identidade.

No pensamento puro isso se dá por meio da reminiscência da essência. Ao dizer que os iguais tendem a ser como o igual, mas falham (75a-b), Sócrates está interpretando o fenômeno sensível como um movimento para uma finalidade. O fenômeno é apreensão sensível que faz rememorar a essência. Uma vez que o fenômeno é variação, movimento, ao ser comparado com a memória da essência, parece se assemelhar mais ou menos com ela. Na medida em que parece estar se assemelhando mais, é como se estivesse se movendo para um objetivo, que é ser como a essência.

No caso da experiência sensível, a identificação do objeto sensível por meio da imagem sensível é justificada por uma apreensão anterior. Uma vez que já se apreendeu a imagem de Sírias pelos sentidos, ao ter novamente a experiência de ver Sírias, se pode, por semelhança, rememorar essa imagem, compará-la com a experiência, de modo a identificar o fenômeno Sírias como se adequando à imagem de Sírias anteriormente apreendida. Desse modo se pode dizer que este que agora se vê é o mesmo que se viu antes. Por outro lado, no caso da rememoração da essência há alguns problemas. Apreendemos a experiência sensível com uma certa ordem não sensível, como a experiência da igualdade sensível, a partir da qual se pensa o igual em si. Mas, o igual sensível é reconhecido como um movimento do fenômeno da igualdade para um certo objetivo, o próprio igual ele mesmo, perfeito. Esse movimento não pode se realizar completamente, de modo que o igual em si mesmo nunca é experienciado pelos sentidos e por isso nunca poderia ser sensivelmente conhecido. Por isso, se reconhecemos certas coisas como iguais, e temos, por isso, o saber prévio da igualdade, esse saber não vem da experiência sensível, mas deve anteceder ao estado em que o homem só pode conhecer por meio dos sentidos, ou seja, ao momento da encarnação, do nascimento.

Há um abismo entre o pensamento sensível e o pensamento puro. Ambos seguem o mesmo processo associativo por semelhança e dissemelhança da reminiscência, mas as naturezas dos seus objetos são distintas. O pensamento sensível pode se justificar pela própria experiência sensível, já o pensamento puro, não. O objeto do pensamento puro não pode ser adquirido pela experiência sensível, sendo contrário ao objeto do pensamento sensível. Por outro lado, sobre os fenômenos sensíveis é dito em 78d-e que nem em relação a si mesmo (*oúte autà*) nem em relação aos outros (*oúte allélois*) são os mesmos (*katà tautà*), mas são multiplicidade (*pollôn*), como a das coisas iguais (*íson*) ou belas (*kalôn*), sendo, por isso, opostos (*tounantíon*) às essências, que são, por sua vez, o próprio ser (*tò ón*), como o igual em si (*autò tò íson*), o belo em si (*autò tò kalón*), e cada coisa que é em si (*autò ékaston hó esti*), que não muda (*metabolèn*), que é sempre (*aeí*), que é uniforme (*monoeidès*), que é em si e por si (*ón autò kath' hautó*), do mesmo modo (*hosáutos katà tautà*), sem admitir alteração (*alloíosis*). Se levamos esse trecho a sério, temos que assumir que só há identidade no âmbito das essências, enquanto os fenômenos são movimento, sem qualquer identidade. Isso implica a impossibilidade da própria experiência sensível, que depende do reconhecimento de alguma identidade, ainda que fluida, a partir da comparação entre imagem rememorada e experiência sensível. Em outras palavras, se há um saber sensível sobre o que nem em relação a si e nem em relação aos outros é o mesmo, ou seja, sobre o que é carente de identidade por si mesmo, é necessário pressupor que o fenômeno sensível esteja articulado em algum nível com as identidades em si mesmas, as essências, que são o próprio ser (*tò ón*), o igual em si (*autò tò íson*), do belo em si (*autò tò kalón*), e cada coisa que é em si (*autò ékaston hó esti*), que não muda (*metabolèn*), que é sempre (*aeí*), que é uniforme (*monoeidès*), que é em si e por si (*ón autò kath' hautó*), do mesmo modo (*hosáutos katà tautà*), sem admitir alteração (*alloíosis*). A possibilidade do saber sensível pressupõe o saber inteligível, mesmo que este saber inteligível permaneça como possibilidade a ser realizada.

Os fenômenos sensíveis são ditos por Sócrates nesse trecho como sendo opostos (*tounantíon*) às essências. Por outro lado, como vimos, o saber dos sensíveis pressupõe as essências, ou não haveria identidade e qualquer possibilidade de conhecimento. Isso torna necessário que haja um âmbito intermediário entre o domínio sensível e o inteligível. Um tipo de realidade que possa se vincular tanto às essências, com sua absoluta identidade, quanto aos fenômenos sensíveis, que carecem de identidade própria. Sócrates no mesmo trecho nos diz que, apesar de serem contrários, os objetos sensíveis recebem todos (*pánton*) o mesmo nome (*homonýmon*) que as essências. O nome é nome da essência, visto que nomear visa a estabelecer

a identidade do que é nomeado. O nome por si mesmo tem por objeto a identidade pura daquilo que nomeia, ou seja, a essência. Por outro lado, esse mesmo nome que tem por objeto a essência é atribuído aos fenômenos sensíveis. Sendo desse modo o mediador entre o âmbito das identidades absolutas e dos fenômenos que carecem de identidade. Nesse sentido, o nome liga a essência ao fenômeno sensível, de modo que se estabelece, assim, a relação entre o movimento da realidade sensível e a identidade da essência. O ato de nomear opera por meio do nome, como um utensílio, a união dos contrários identidade e mudança, de modo que o fenômeno nomeado se constitui dessa síntese operada por meio do nome.

Isso parece de acordo com o comentário de Sedley (2006, p. 218) a respeito das funções do nome no *Crátilo*. A primeira é a instrução, que seria encapsular a natureza das coisas e comunicar a essência das coisas; e a segunda é a separação do ser, que é a distinção de uma coisa de todas as outras coisas por meio de sua descrição. Essas duas funções apontam para o lugar intermediário do nome. O nome está associado ao âmbito das essências, que têm identidade em si mesmas, e dos sensíveis, que carecem de identidade. Por seu vínculo com as essências, se comunica por meio do nome o que as coisas são. Por outro lado, por estar o nome associado ao âmbito das essências, que têm identidade em si mesmas, e com o dos sensíveis, que carecem de identidade, ao nomear um fenômeno sensível, se está associando esse fenômeno ao nome e, por meio dele, esse fenômeno é associado a uma essência, se estabelecendo assim ao fenômeno que carecia de identidade uma identidade advinda da essência por mediação do nome, da palavra. Essas duas funções do nome, que são dois modos de acesso ao real, parecem ainda interdependentes; só se pode distinguir os sensíveis por ser o nome capaz de encapsular a essências. Por isso Sedley vai dizer:

Mas a noção de “ser” (*ousía*) ela mesma tem uma considerável área de variação semântica em Platão. Marcar o ser das coisas pode variar da mera indicação daquilo sobre o que você está falando até o encapsulamento da essência da coisa numa definição. Por isso, a função ideal do nome como “separar o ser” é paradigmaticamente representada pelo ponto mais alto de um certo espectro, mas, descendo ao longo deste mesmo espectro, os nomes cumprem sua função por meio de um grau maior ou menor de aproximação desse mesmo ideal. (SEDLEY, 2006, p. 218)²³

²³ But the notion of “being” (*ousia*) itself has a considerable semantic range in Plato. Marking off a thing’s being may vary from merely indicating what it is that you are talking about all the way up to encapsulating the thing’s essence in a definition. Hence the ideal function of a name as “separating being” is paradigmatically represented by the very top end of a certain spectrum, but all the way down that same spectrum names fulfill their function by means of a greater or lesser degree of approximation to the same ideal. (SEDLEY, 2006, p. 218)

Isso não significa, no entanto, que para nomear seja necessário o conhecimento perfeito das essências. Algumas linhas antes Sócrates fala da essência/substância (*ousía*) como algo ao qual se atribuiu pelo discurso (*lógon dídomen*) existência (*eînai*) em perguntas (*erotôntes*) e respostas (*apokrinómenoi*) e que é sempre do mesmo modo (*hosaiútos aeí*) e ela mesma (*katà tautà*). Se para se atribuir a existência das essências, instâncias absolutas de identidade, é preciso dar um discurso ou participar dessa dinâmica de perguntas e respostas, é preciso, antes de fazer essa atribuição, fazer uso da linguagem e poder nomear os fenômenos. O nome, portanto, pressupõe a essência e possibilita que o fenômeno receba a identidade da essência, sendo, assim, possível a cognição no nível sensível, sem, no entanto, a essência ter sido lembrada e pensada. A essência, ainda que precise ser pressuposta como causa e explicação para a identidade dos fenômenos, como condição de possibilidade desse, pode permanecer, em algum nível, desconhecida por aquele em que o pensamento sensível opera.

Se o nome tem por primeiro objeto a essência, já que visa à identidade pura, e só então o fenômeno, atribuindo ao sensível a identidade própria do inteligível, sem a reminiscência da essência não se sabe se o nome que se deu a um dado fenômeno, ou o discurso formado de nomes a respeito de um determinado fenômeno, é adequado. Assim, o pensamento sensível não tem os critérios de verdade do seu discurso. É só pelo pensamento puro, pela reminiscência da essência, que se pode ter um discurso em que haja critério de verdade para o discurso do pensamento sensível. Nesse sentido, o discurso do pensamento puro é o discurso que justifica os discursos sobre dado fenômeno. Ele apresenta aquilo que faz o fenômeno ser como ele é, sendo por isso o discurso sobre as causas em sentido forte.

Em 99e-100a Sócrates descreve seu método de hipóteses dizendo que estabelece sobre (*hypothémenos*) cada caso (*hekástote*) o discurso (*lógon*) que se discrimina (*krínon*) ser (*eînai*) o mais vigoroso (*erromenéstaton*). Como resultado, o que parece (*dokê*) com esse discurso harmonizar (*symphoneîn*) se estabelece (*títhemi*) como coisa verdadeira (*alethê onta*), e o que não, como não verdadeiro (*ouk alethê*). A hipótese é o discurso em que se observa o reflexo da verdade das coisas na linguagem, não as próprias coisas diretamente para não ser ofuscado por elas, e no qual se pode refugiar. Desse modo, o discurso é apresentado como uma instância autônoma com relação aos fenômenos sensíveis, por meio do qual se pode inteligir a verdade (*alétheian*) das coisas (*tôn ónton*). O discurso é apresentado como uma alternativa à observação direta das coisas, que resulta em cegueira. O âmbito da verdade diz respeito ao que torna as coisas cognoscíveis, de modo que só o que parece (*dokê*) se harmonizar (*symphoneîn*) com esse

discurso sobre a verdade das coisas é estabelecido (*títhemí*) como coisa verdadeira (*alethê onta*), e o que não, como não verdadeira (*ouk alethê*).

Entendo aqui que este que se harmoniza ou não com a hipótese, sendo assim verdadeiro ou não verdadeiro é também discurso, o discurso sensível²⁴, próprio do pensamento sensível. Entendo que é esse o caso, pois esse trecho está em continuidade com a narrativa de Sócrates a respeito de sua empreitada no tipo de pesquisa sobre a natureza que é caracterizado por um discurso em que se identifica a causa de geração, existência e destruição no próprio âmbito sensível. O método de hipótese surge na sua segunda navegação, na tentativa de estabelecer um outro nível de causalidade diferente do que foi anteriormente proposto, uma causalidade não sensível. Nesse sentido, não se trata de uma pura experiência sensível contraposta ao discurso pelo qual se tem acesso às essências, mas de um discurso sobre as causas não sensíveis que é oferecido como alternativa para um discurso sobre as causas sensíveis que não se mostrou, pelo menos segundo Sócrates, tão eficiente.

Haveria, então, um discurso que reflete a verdade das coisas e outro sobre as coisas. O discurso sobre a verdade das coisas, a hipótese, é o que busca alcançar o critério de verdade, de modo que é por isso que só os discursos que se harmonizam com ele podem ser tomados como verdadeiros. Há, portanto, dois âmbitos distintos da realidade que são ligados por meio da linguagem, o da verdade e o das coisas. A linguagem, quando se refere às coisas, não consegue superar suas contradições, mas, na medida em que a linguagem se desvincula da observação direta e passa a refletir a verdade separada das coisas, passa a conter o critério de verdade que justifica o discurso sobre as coisas. Nesse caso, o papel do discurso nesse trecho se assemelha ao dos nomes no trecho anteriormente analisado, o que fortalece a interpretação proposta.

Lógos e explicação

O primeiro ponto que precisamos ter claro é que o *lógos* no seu sentido específico como “raciocínio” diz respeito a um tipo de discurso que dá as causas e que, portanto, explica. Sócrates diz em 76b-c que quem conhece (*epístámenos; epístatai*) é capaz de dar a razão (*doûnai lógon*) sobre aquilo que conhece. Esse conhecimento (*epistême*) a que se faz referência nesse trecho tem por objeto o que é em si mesmo, inicialmente o igual, mas também tudo que

²⁴ A linguagem é uma instância mediadora entre a natureza inteligível e a sensível. Há um modo da linguagem em que prevalece a natureza sensível, é o que é chamado aqui do discurso sensível, e há um modo da linguagem em que prevalece a natureza inteligível, o que é chamado de discurso inteligível.

é em si (75a-e). Mais à frente (95e-97c) Sócrates vai contar a respeito da sua aventura em busca das causas da geração, corrupção e existência das coisas. Ele conta como inicialmente seguiu o modo de pesquisar dos físicos, mas foi levado a resultados problemáticos, pois a mesmas causas tinham resultados contraditórios, ou os mesmos resultados vinham de causas contraditórias, não podendo, assim, ser tomados como explicação para os fenômenos. Por exemplo, se adicionamos uma unidade a outras, passa-se a ter duas unidades; se, no entanto, se subtrai parte de uma unidade partindo-a, também se passa a ter duas unidades. O mesmo resultado vem de processos que seriam contrários. Esse exemplo parece ter como objetivo relativizar nossa capacidade de compreensão do mundo sensível que parece ser mensurável.

Sócrates continua em 97c-d contando como, ao ter contato com o pensamento de Anaxágoras, pensou ter encontrado suas respostas. Anaxágoras dizia ser a Inteligência (*noûs*) a ordenadora (*diakosmôn*) e causa (*aitios*) de todas as coisas. Mas Sócrates se decepciona (98b-c) ao constatar que, apesar dessa afirmação de uma inteligência ordenadora e causa de tudo, eram ainda os elementos sensíveis que tinham o papel de causas (*aitíai*) no pensamento de Anaxágoras. Sócrates compreende que ter a Inteligência como causa é ter a ordem do mundo como ação. Sócrates escolhe não fugir de Atenas, segundo 98c-99a, não por uma disposição dos elementos e partes do seu corpo, mas por isso lhe parecer o melhor. Do mesmo modo, a Inteligência que ordena o mundo o faz por entender ser essa ordem a melhor. Assim, quem quer saber a causa de algo ser gerado, existir e se corromper, basta conceber qual seria o melhor modo de ser desse algo. Podemos ver que essa noção de Inteligência pressupõe o modelo que a Inteligência precisa conhecer e seguir. O mundo inteligentemente ordenado é um mundo com algum nível de justificativa ética.

Mais adiante, Sócrates diz que os resultados da sua pesquisa física não foram dos melhores e nos conta sua virada de jogo no que chamou de segunda navegação. Em 99e, ele diz que lhe pareceu (*édoxe*), ao deixar a observação (*skopôn*) dos seres (*tà ónta*), que deveria se precaver para não ser como os observadores de eclipses solares, que, por olharem diretamente para o Sol, têm seus olhos estragados, por não olharem a imagem (*eikóna*) do Sol refletida na água ou coisa semelhante. Eles deveriam (99e-100a) não olhar diretamente para as coisas (*prágmatois*), pois ficaria a alma cega, mas buscar refúgio no discurso (*eis tous lógous kataphygóntai*), apesar de ser uma observação por imagem (*skopóúmenon tà ónta en eikósi*) tanto quanto a outra.

Essa observação por meio do discurso, em que o discurso serve como um espelho para a observação dos seres, é o que ficou conhecido como método hipotético. Sócrates diz em 100a que estabelece (*hypothémenos*) em cada caso (*hekástote*) o discurso (*lógon*) que julga (*krínon*) o mais vigoroso (*erromenéstaton*). Devemos lembrar que essa observação indireta das coisas no discurso é introduzida para resolver o problema da causa. Esse discurso que é estabelecido, a hipótese, diz respeito portanto à causa, tem a pretensão de oferecer uma explicação para os fenômenos. Nesse sentido, a hipótese mais vigorosa (*erromenéstaton*) seria a melhor explicação. Desse modo, ao estabelecer a melhor explicação, a que melhor clarifica as causas, tudo o que estiver em consonância (*symphoneîn*) com esse discurso será tomado como coisa verdadeira (*alethê onta*) e o que não estiver, como não verdadeira (*ouk alethê*).

Cebes diz não entender bem o que Sócrates quer dizer. Em 100b, então, Sócrates diz que não estava dizendo nenhuma novidade (*oudèn kainón*), mas que tentaria mostrar (*epideízasthai*) a causa (*aitías*). Ele insere então as formas, supondo (*hypothémenos*) que o belo em si (*kalòn autò kath'autò*), o bom (*agathòn*), o grande (*méga*) e tudo mais desse tipo são (*eînaí*). Sócrates prossegue (100c) dizendo que há o belo em si (*autò tò kalón*) e há o outro belo (*állo kalòn*) que é belo por participar (*metékhei*) do belo em si, e o mesmo se daria com tudo o mais. Sócrates diz ainda, em 100d, que não é pela cor (*chrôma*) ou forma (*skhêma*), ou qualquer coisa do tipo, que algo se torna belo, mas pela presença (*parousía*) ou comunhão (*koinonía*) com o belo em si. O mesmo ocorre com qualquer outra coisa.

Assumir que a causa é o em si de cada coisa é assumir que o discurso sobre o em si é a melhor hipótese. Dizer o em si é dizer o que é, de modo que a hipótese mais vigorosa a respeito do que algo é deve dar conta de explicar do melhor modo o fenômeno. Não basta descrever os fenômenos ou tomar como causa seus elementos e características, mas é preciso dizer o que ele é e, ao dizer o que ele é, fornecer a melhor explicação sobre o modo como suas características e elementos são ordenados para configurar a identidade do fenômeno.

Consideração Finais

O discurso sensível não é capaz de superar a contradição dos fenômenos. Diante da contradição se torna impossível o conhecimento, assim como impossível a identidade. Por isso, para que haja o conhecimento, é preciso haver a descoberta da causa da identidade sensível. Um critério de identidade, por isso identidade absoluta, pelo qual se possa identificar uma

identidade relativa em meio ao fluxo contraditório do fenômeno. Essa causa não pode se encontrar no próprio âmbito sensível, ou seria ela mesma portadora das mesmas contradições. Esse é o erro que Sócrates identifica na doutrina dos fisiólogos e que o obriga a sua segunda navegação (96a-99d).

Outro modo de lidar com a contradição pode ser visto logo no início do diálogo (60b-c). Sócrates, diante da maravilhosa (*thamasíos*) relação entre a estranha (*átopon*) coisa que os homens chamam (*kaloúsin*) prazer (*hadý*) e seu contrário (*enantíon*), a dor (*lypperón*), que, mesmo se recusando (*mè ethélein*) a serem simultâneos (*paragígnesthai*), um parece trazer o outro, diz que se Esopo tivesse pensado nisso teria composto um mito (*mýthon*) em que o deus (*theòs*), querendo (*boulómenos*) pôr fim ao conflito entre os dois, uniu suas cabeças, de modo que um não pode evitar seguir o outro. Algo semelhante pode ser visto em 58e, em que Fédon diz que, quando fizeram sua última visita a Sócrates, antes de sua execução, ele não parecia alguém que estava para morrer. Ele parecia feliz (*eudaímon*) tanto no seu modo de agir (*trópou*) quanto no seu modo de falar (*lógon*), como se por determinação divina (*theías moíras*) fosse, ao chegar ao Hades, desfrutar do bem como nenhum outro. Diante da contradição entre dor e prazer ou entre o modo de Sócrates estar no mundo e a aproximação da morte, se faz necessário um tipo de justificação que torne a contradição, intrinsecamente incompreensível, como algo compreensível.

O deus, que une o prazer e a dor pela cabeça para que parem de brigar, torna compreensível como dor e prazer, forças afetivas contrárias, que não querem estar juntas, podem uma sempre aparecer trazendo a outra; ou a ida muito em breve de Sócrates a um lugar melhor após a morte, a que foi destinado pelos deuses, justifica sua felicidade diante da morte, que é algo que entristece e faz temer a maior parte dos homens.

Esses são exemplos que soam literários e não como mitos em que Sócrates e Fédon acreditassem. Mas mostram o uso do mito como explicação do mundo natural. Diante da contradição própria da natureza, que é compreendida por imagens, se propõe uma outra imagem, que não é sobre a natureza, mas sobre como deveria ou poderia ser a realidade que justifica a unidade entre esses contrários, o que não seria possível justificar por elemento dentro da contradição. Essa imagem, própria do mito, como já foi tratado, no entanto, é uma possibilidade não justificada. Como imagem sensível, ela prossegue ela mesma contraditória. É um meio de o pensamento sensível superar a contradição do fenômeno apreendido, mas que ainda é do âmbito sensível e, por isso, ainda do âmbito da contradição. Isso não significa que

não seja importante. É necessário que o mundo sensível e assim a linguagem e pensamento sensível tenham uma ordem sensível e superem, assim, sua contradição para que seja possível avançar, mesmo caindo em outras contradições, no âmbito mítico, para que se possa alcançar o âmbito do pensamento puro em que se encontra o critério de superação da contradição, pois, como vimos, a reminiscência da essência se dá a partir da experiência sensível.

É importante termos em mente que o discurso sobre as causas, o raciocínio (*lógos* - em sentido estrito), é o meio em que se concebe a imagem como se fosse um espelho em que se pode ver o reflexo daquilo que se quer observar (99e-100a), que no caso é a própria essência, a causa em sentido forte de cada coisa ser o que é. A essência é conhecida por meio da reminiscência. Essa, por sua vez, não pode ser perfeita, uma vez que o próprio Sócrates diz em 66b, que, enquanto temos (*ékhomen*) o corpo (*sôma*) e a alma (*psykhè*) está confundida (*sympephymén*) com esse mal (*metà toioùtou kakoû*), não se adquire (*ktesómetha*) o que desejamos (*episthymoûmen*), que é a verdade (*alethés*), e, em 66e-67b, que não se conhece puramente (*kathatôs gnônai*) com o corpo (*metà toû sómatos*), de modo que ou nunca nos apossaremos (*ktésasthai*) do saber (*eidénai*), ou só quando finados (*teleutésasin*), pois a alma estará por si e em si mesma (*auté kath' autèn*) e separada (*choris*) do corpo. Durante a vida (*zôman*) estaremos mais próximos (*engytáto*) do saber (*eidénai*) quanto menos estivermos em companhia (*homilômen*) e comunhão (*koinonômen*) com o corpo, a não ser no necessário (*anánke*), sem sermos preenchidos (*anapimplómetha*) por sua natureza (*phýseos*). Por isso, o que se pode conceber da essência por meio do raciocínio é sempre por aproximação. A reminiscência da essência, própria do pensamento puro, depende do processo gradual de separação entre a alma e o corpo, que só se completa com a morte, de modo que só com a morte seria possível se efetivar. Por isso, durante a vida a reminiscência da essência e, portanto, o conhecimento, é tão efetivo quanto é efetiva a separação entre alma e corpo, entre o pensamento e a sensibilidade, sendo por isso sempre gradual. E, se como dissemos, é quando o discurso ganha autonomia com relação ao sensível, deixando assim de refletir as contradições do sensível, que pode refletir então as essências, é por meio desse discurso autônomo, pelo raciocínio, que se pode aperfeiçoar a reminiscência das essências. Em outras palavras, pelo raciocínio (*lógos*), por meio de perguntas e respostas, se pode chegar ao conhecimento da essência e ainda aperfeiçoar esse conhecimento.

Capítulo 3

Natureza e Contradição

Retomando o que foi dito no capítulo anterior, para defender a imortalidade da alma, Sócrates diz, em 70c-d, que, segundo uma antiga tradição, os vivos são gerados (*gígnesthai*) dos mortos, assim como os mortos dos vivos, havendo assim um processo de dupla geração. Isso não valeria só para os homens, mas para todo animal, planta e tudo que é gerado. Os contrários (*enantía*) são gerados (*gígnetai*) a partir dos seus contrários (*enantíon*). Esse processo de dupla geração também se dá entre realidades do âmbito dos valores, como o belo e o feio, o justo e o injusto etc. (70e); assim como entre os aspectos sensíveis, como o maior e o menor ou entre o rápido e o lento (71a). Parece haver em todos os âmbitos da realidade em que há geração esse duplo processo em que um contrário é gerado a partir do outro contrário. É importante destacarmos que esses contrários são descritos em pares em que uma realidade é positiva (os vivos, o belo, o justo, o maior, o rápido etc.) e a outra, negativa (o morto, o feio, o injusto, o menor, o lento etc.). Sócrates chega a dizer em 71e que, se isso não se aplicar a algum dos contrários, a natureza (*phýsis*) seria manca (*kholè*). Isso faz do processo de dupla geração próprio de todas as coisas, da própria natureza. A união dos contrários é constitutiva da natureza tanto quanto as duas pernas é do andar, de modo que não ter um dos contrários em qualquer situação implicaria um impedimento para o movimento de geração da natureza que impediria ou prejudicaria esse movimento.

Nesse sentido, a geração do polo positivo é um movimento ao ser, uma afirmação ou produção de realidades, portanto, geração propriamente, enquanto a geração do negativo é um movimento de afastamento do ser, de negação de realidades. Por isso se diz em 95e que a investigação para saber se a alma é indestrutível e imortal, ou seja, sobre as condições de possibilidade da corrupção da alma, seria uma pesquisa a respeito das causas (*aitían*) de geração (*genéseos*) e corrupção (*phthorâs*). Entender a geração implica compreender a corrupção, pois a geração de um contrário positivo é a destruição do outro que é negativo. Em 96a-b, esse tipo de saber (*sophías*) é chamado de pesquisa sobre a natureza (*perì phýseos historían*), cujo objetivo é conhecer as causas de cada coisa (*eidénai tàs aitías ekástou*), pelo que cada coisa é gerada (*gígnetai*), é destruída (*apóllytai*) e existe (*ésti*). O surgimento de algo se opõe à sua destruição, assim como sua existência, de maneira positiva, se opõe à sua inexistência, sua negação. Nesse sentido, a geração do positivo e do negativo se identificam com a geração e a corrupção (*phthorâs*) ou destruição (*apóllytai*). Se levarmos em conta que a investigação sobre

a natureza (*perì phýseos historían*) é um estudo desse processo de dupla geração, de geração e corrupção, de geração, corrupção e existência, esse mesmo processo está sendo chamado de natureza (*phýsis*).

A natureza (*phýsis*) é, portanto, o movimento de geração e destruição de cada coisa que existe e se dá entre dois contrários, um positivo e um negativo. É o processo de geração do polo positivo a partir do polo negativo e de geração do polo negativo a partir do positivo, que é propriamente corrupção. A geração do vivo a partir do morto parece ser mais geração do que a geração do morto a partir do vivo, que parece mais destruição. Do mesmo modo que o processo de origem do belo a partir do feio, do justo a partir do injusto, do grande a partir do pequeno e do rápido a partir do lento parece mais geração do que a geração do feio a partir do belo, do injusto a partir do justo, o pequeno a partir do grande, ou do lento a partir do rápido, que parecem conter algum grau de destruição ou retração do ser. A circularidade da natureza, sua dupla geração, é, portanto, um movimento ao ser, à produção, que retorna ao seu contrário, a negação do ser, à ausência da realidade que fora gerada. A geração do vivo é um movimento ao ser da vida, que chegando a um certo estado de vitalidade retorna ao sentido contrário, se enfraquece enquanto vida, até que se destruindo produza o morto, seu contrário negativo.

Esse caráter circular da natureza pode ser notado em 72b, em que se diz que se um dos contrários não voltar (*antapodidoíe*) sempre (*aeí*) a se tornar (*gignómena*) o outro, girando (*periiónta*) como um círculo (*hospereì kýklo*), mas ser reta (*eutheíá*) a geração (*génesis*) partindo de um polo (*ek toû hetérou*), somente em linha reta (*katantikrý*), sem, curvando-se (*anakámptoi*), retornar ao outro polo (*pálin epí tò héteron*) e nem fazer a volta (*kampèn poioíto*), todas as coisas (*pánta*) findando (*teleutónta*) teriam (*skoíe*) o mesmo aspecto (*tò autò skhêma*), padeceriam o mesmo padecimento (*tò autò páthos àn páthoi*) e dariam fim ao vir-a-ser (*gignómena*). Em 72c, Sócrates diz que isso seria como se todas as coisas (*pantà khrémata*) viessem a estar (*genonòs*) juntas/unidas (*homou*), como teria dito Anaxágoras, o que seria um estado de indistinção e imobilidade da realidade. Se a circularidade do movimento da natureza fosse quebrada, tudo seria imóvel e indistinguível. Os contrários e seu movimento de dupla geração estão unidos de tal maneira que não podem ser separados, se assim não fosse, não haveria movimento. Isso torna o tempo natural como uma realidade circular e fechada sobre si mesma, pois nela um contrário está sempre (*aeí*) a se tornar (*gignómena*) o outro, girando (*periiónta*) como um círculo (*hospereì kýklo*), o que nos leva a pensar que se há movimento é porque nunca essa circularidade foi ou será quebrada.

Se a dupla geração é, na verdade, um ciclo de geração e corrupção, pensando a geração como movimento ao ser de uma realidade, e a corrupção ou destruição, como um movimento de negação do ser de uma realidade, não pode haver a geração só de um dos contrários. Ambos devem estar unidos em todo o ciclo, pois sem o polo negativo para anular o positivo, a realidade não se tornaria negativa, e não haveria destruição, e sem o polo positivo para anular o negativo, esta não se tornaria positiva, e não haveria geração. É necessário que o polo negativo e o positivo da natureza estejam unidos tanto para a geração quanto para a corrupção. Sem essa união, nenhum dos dois processos ocorre, e com ela, ambos acontecem. Não pode haver na natureza um estado só de positividade do ser ou só de negatividade do ser, pois seria como no exemplo da geração do vivo a partir do morto, em que tendo sido tudo que é vivo consumido, nada mais viveria; ou a passagem do estado de vigília para o sono, em que tudo terminaria no sono, como no mito de Endimião (72c-d). O resultado é a imobilidade absoluta. Se há movimento, e parece haver, então há a união dos contrários e por isso contradição.

Em todo caso, deve haver sempre alguma mistura entre os contrários. O negativo que gera o positivo não pode ser pura negatividade, ou não geraria, sendo necessário conter em si algo do positivo. Do mesmo modo, o negativo gerado do positivo não pode ser absolutamente negativo, ou isso implicaria que o resultado do movimento é a negação absoluta do ser. Mas, se o positivo e o negativo são inconciliáveis, não é possível que o negativo puro se derive do positivo. O próprio movimento de um para o outro depende da presença de ambos os contrários, ainda que em níveis diferentes. É só pela presença da morte na vida que essa, sendo destruída pela morte, gera a morte. Do mesmo modo, é só pela presença da vida na morte, que essa, sendo destruída pela vida, gera a vida. Por isso, não é possível que a geração e destruição na natureza sejam um processo só em um sentido, em linha reta, mas é um processo circular, em que um contrário sempre (*aeí*) se torna (*gignómena*) o outro, girando (*periiónta*) como um círculo (*hospereì kýklo*).

Mas o que significaria quebrar a circularidade da natureza? Consistiria em ser reta (*eutheîa*) a geração (*génesis*) partindo de um polo (*ek toû hetérou*) e seguindo somente em linha reta (*katantikrý*), sem, curvando-se (*anakámptoi*), retornar ao outro polo (*pálin epí tò héteron*) e nem fazer a volta (*kampèn poioíto*). Essa quebra significaria o fim de todas as coisas, pois todas teriam (*skoíe*) o mesmo aspecto (*tò autò skhêma*), ou seja, não haveria distinção entre uma coisa e outra, padeceriam o mesmo padecimento (*tò autò páthos àn páthoi*), estando, assim, submetida ao mesmo estado, e não haveria mais geração (*gignómena*), nada seria produzido. O

resultado dessa geração de um contrário, em linha reta, é a destruição total do outro a partir do qual ele foi gerado, só restando ele, pondo fim ao próprio processo de geração e implicando a imobilidade. A continuidade da geração depende da continuidade da relação entre os contrários. Desse modo, não pode haver um momento em que qualquer um dos contrários seja absolutamente destruído, deixando de estar presente e se relacionar com o outro. E, sendo a destruição produto da geração, nenhum dos contrários pode ser absolutamente gerado.

É a relação de contradição entre os contrários positivos e negativos que possibilita todo movimento, ou seja, que constitui a própria natureza. Essa unidade entre contrários que põe o próprio movimento de geração e destruição da natureza em marcha pode ser identificado em 59a-b, em que se faz referência a estranha (*atopón*) sensação (*páthos*) dos amigos de Sócrates que era mistura (*krâsis*) entre o prazer (*hedonês*) e a dor (*lýpe*). Em 60b-c, vemos algo semelhante, Sócrates diz que é estranho (*átupon*) o que os homens chamam (*kaloûsin*) prazer (*hedý*), e é maravilhosa (*thaumasíos*) sua relação com o que parece ser seu contrário (*enantíon*), a dor (*lypperón*). Eles se recusam (*mè 'thélein*) a ser simultâneos (*paragígnesthai*), mas se alguém pegar um, logo pegará o outro, como se fossem dois corpos unidos pela cabeça. Esses são dois dos primeiros aparecimentos da temática da relação dos contrários no diálogo. Ambos os trechos apontam para essa unidade indissolúvel dos contrários, como dois corpos unidos pela cabeça, ou uma mistura que é estranha (*átupon*) e maravilhosa (*thaumasíos*), o que sugere ser algo que foge à compreensão, o que está em harmonia com a interpretação proposta.

Dado que essa temática é retomada várias vezes no diálogo e que a unidade dos contrários parece necessária para compreender essa relação, como tentei mostrar anteriormente, parece que esses dois trechos já estão fornecendo um modelo para a compreensão do tema dos contrários no diálogo. A unidade dos contrários é um tipo de mistura. Mesmo que eles não queiram estar juntos, um implica o outro, um não existe sem o outro. É o balanceamento entre eles que constitui o movimento. Se são como dois corpos unidos pela cabeça, é o corpo que, andando para sua frente arrasta o outro, que define a direção do movimento. Do mesmo modo é o contrário que está sendo gerado que determina o sentido do movimento para aquilo que se está se tornando, mas sempre trazendo consigo o seu contrário.

Disso podemos concluir que a natureza é constituída de um polo positivo, que produz a afirmação do ser, a geração, e um polo negativo, que produz a negação do ser, a destruição. Esses dois polos estão misturados e se anulando mutuamente, de modo que quando um avança, o outro necessariamente recua – como na imagem dos contrários com seus corpos unidos pela

cabeça. Quando o polo negativo avançou até o seu limite e não consegue mais fazer recuar o polo positivo, esse começa a avançar e anular o negativo, de modo que o positivo é gerado a partir do negativo. Do mesmo modo, quando o polo positivo avançou ao ponto de não poder mais fazer recuar o polo negativo, esse começa a avançar anulando o polo positivo. Isso é o processo de geração do negativo a partir do positivo. A natureza é, por isso, um movimento de geração do ser de uma realidade que, ao se esgotar, sem alcançar a perfeição dessa realidade por conter em si o seu contrário, retorna ao não-ser, ao contrário dessa realidade, que não é um absoluto nada, já que deve conter em si algo do ser, que, como semente, faz recomeçar o processo de geração.

O sentido do movimento de geração da natureza é o ser em sua plenitude e perfeição que não tem nada de não-ser, de contradição. Mas esse objeto não é alcançável dada a contradição inerente à natureza. Ou seja, a direção do movimento da natureza é o ser da melhor maneira (*béltista*), o ser do modo mais completo e pleno, em sua perfeição, de modo que se alguém quiser saber a causa (*aitían*) de cada coisa ser gerada (*gígnetai*), destruída (*apólllytai*) e existir (*ésti*), basta descobrir (*heureîn*) qual é o melhor (*béltiston*) modo de essa coisa ser o que é (*autò estin è eînai*), assim como padecer (*páskhein*) e produzir (*poieîn*), e sabendo o que é o excelente (*áriston*) e melhor (*béltiston*) também saberá (*eidénai*) o pior (*kheîron*), pois o conhecimento (*epistémen*) sobre ambos é o mesmo (97c-d). O que se deve conhecer, portanto, é o excelente (*áriston*) e melhor (*béltiston*), que é o que tem existência positivamente de modo superlativo, em letras grandes, e por sua negação, sua ausência, se pode conceber o que é o pior (*kheîron*). Esse ser sem mistura ou contradição que é a finalidade do movimento, como vemos em 78d-e, é o próprio ser (*tò ón*), como o igual em si (*autò tò íson*), o belo em si (*autò tò kalón*), ou cada coisa que é em si (*autò ékaston hó esti*), que não muda (*metabolèn*), que é sempre (*aeí*), que é uniforme (*monoeidès*), que é em si e por si (*ón autò kath' hautó*), do mesmo modo (*hosáutos katà tautà*), sem admitir alteração (*alloíosis*).

Natureza e Volição

Ainda em 60b-c, vemos ser dito que os contrários não querem (*mè thélein*) ser simultâneos (*paragígnesthai*). Isso parece associar o movimento entre os contrários a uma espécie de volição. Em 74b, vemos algo parecido, pois se diz que ao se ver algo como os iguais, se pensa (*ennoése*) que esse algo quer (*boúletai*) assemelhar-se a outro ser (*ónton*), mas é deficiente (*endeî*) e não pode (*ou dýnatai*) ser como o igual, mas é inferior (*phaulóteron*). Os

iguais, sendo os mesmos (*tautà ónta*), às vezes (*eníote*) parecem (*pháínetai*) iguais (*ísa*), outras vezes não (*ouí*) (74b-c). Isso implica que sejam mistura de contrários, do igual e do não igual, se identificando, portanto, com o ciclo de dupla geração ou geração e corrupção da natureza, que, como vimos, se constitui da relação entre polos contrários, um positivo como o igual, e outro negativo como o não igual.

A natureza é um movimento ao ser, ao polo positivo da realidade, à produção e afirmação, mas que por sua condição inerente de mistura e contradição não pode se realizar absolutamente, de modo que ao chegar ao máximo da geração, deve começar o processo de destruição, que é a geração do seu contrário negativo. Este, ao chegar ao máximo da corrupção, novamente iniciará a geração. Isso impossibilita que o ser ao qual o movimento se dirija seja absolutamente realizado. Por isso é dito que ele quer (*boúletai*) assemelhar-se a outro ser (*ónton*), mas é deficiente (*endeî*) e não pode (*ou dýnatai*) ser como o igual, mas é inferior (*phaulóteron*). O movimento dos iguais para o igual em si, dos fenômenos para os seres em si mesmos, é, portanto, tratado como um tipo de volição, identificando assim a natureza e a volição, que não pode se realizar absolutamente.

A identificação entre o movimento ao ser em si, que tentei mostrar ser a própria natureza (*phýsis*), e a volição aparece em outros momentos do diálogo. Em 66b, se diz que o objeto do desejo (*epithymoûmen*) do filósofo é a verdade (*alethés*) e em 66e que a sabedoria (*phrónesis*) é o que desejam (*epithymoûmén*) e o que se declaram amantes (*erastáí*). A verdade (*alethés*) e a sabedoria (*phrónesis*) são aqui identificadas, ambas objeto do desejo do filósofo. Em 67e-68a, Sócrates diz que o filósofo deseja (*epithymoûsi*) que a alma seja em si mesma e separada do corpo e que por isso seria uma contradição (*alogía*) não se encaminhar com alegria (*ásmenoi*) para a morte, já que ele tem a esperança (*elpís*) de encontrar nela aquilo que amou (*éron*) durante a vida: a sabedoria (*phrónesis*). Além disso, a sabedoria (*phrónesis*) é uma purificação, separação entre alma e corpo. Essa purificação implica o conhecimento, que é do ser em si e por si. De modo que, se o que o filósofo deseja é a sabedoria, seu desejo é em última instância pelo que é em si mesmo. Sendo assim, o objeto da volição do filósofo nesses trechos é o mesmo objeto da natureza. Volição e natureza são igualmente movimento ao ser em si mesmo. Podemos dizer que a natureza é a volição do mundo, assim como a volição é a natureza no homem. Isso se dá por se considerar que a natureza tem uma tendência. Ela é um movimento de produção e que por isso tende ao ser, ou de destruição, que é o afastamento do ser. Em todo caso, há um objetivo ao qual tende, do mesmo modo que a volição tende a um objeto.

Outro ponto importante é que esse movimento ao ser é associado ao *páthos* positivo (alegria, prazer, felicidade) no decorrer do diálogo, que geralmente associamos à realização da volição. Os dois primeiros exemplos de relação de contrários nos diálogos ocorrem em 59a-b, em que se fala da estranha (*atopón*) sensação (*páthos*) que era mistura (*krâsis*) de prazer (*hedonês*) e dor (*lýpe*) que Fédon e os outros companheiros de Sócrates sentiam; e em 60b-c, em que Sócrates, sentindo a dor por ter ficado com a perna presa por correntes e o prazer de ter as correntes soltas, comenta sobre como é estranho (*átupon*) o que os homens chamam (*kaloûsin*) prazer (*hedy*), e como é maravilhosa (*thaumasíós*) sua relação com o que parece ser seu contrário (*enantíon*), a dor (*lypperón*). Há um movimento de geração dos contrários no âmbito do *páthos*, e Platão escolhe esses exemplos para abrir a discussão a respeito dos contrários, que vai culminar na concepção de *phýsis* e volição que vimos no parágrafo anterior. Parece intuitivo que pensemos que o prazer é um objetivo positivo possível da volição. Temos um certo desejo que, quando satisfeito, implica prazer e, enquanto não, implica dor. Nesse sentido, os exemplos com que Sócrates abre a discussão sobre a relação dos contrários, que posteriormente se identifica com a própria natureza, são associados à volição.

Em 66e se diz que o que os filósofos desejam (*epithymoûmen*) e do que se declaram amantes (*erastaí*) é a sabedoria (*phrónesis*), que, como vimos, é o acesso ao que é em si mesmo; e em 58e vemos que Sócrates parece feliz (*eudaímon*) diante da morte como se, por determinação divina (*theías moíras*), fosse desfrutar no Hades de uma condição melhor; e em 67e-68a ele diz que o filósofo deseja (*epithymoûsi*) a separação entre corpo e alma de modo que seria uma contradição (*alogía*) não se encaminhar com alegria (*ásmenoi*) para a morte, já que ele tem a esperança (*elpís*) de encontrar a sabedoria (*phrónesis*) que é o que ele amou (*éron*) durante a vida. A volição do filósofo tem por objetivo último o ser em si mesmo, cuja posse é a sabedoria, e esse implica estados positivos como de alegria, prazer e felicidade. Por outro lado, dada a configuração da volição, que é mistura de contrários, sendo por isso um processo de dupla geração como o da natureza, o polo positivo nunca é absolutamente gerado e sempre retorna ao estado anterior de dor. A reflexão de Sócrates em 60 b-c, inclusive, se inicia pela observação de como a dor nas pernas presas pela corrente estavam se tornando o prazer por elas serem soltas e como essas emoções, mesmo não querendo estarem juntas, uma sempre traz a outra consigo. A posse do ser em si, portanto, não pode se realizar para o filósofo em vida, sendo sua alegria (*ásmenoi*) fruto da esperança (*elpís*) de alcançar plenamente, após a morte, aquilo que se vislumbrou parcialmente e de modo aproximado no decorrer da vida.

Cognição e Volição

Como vimos, a natureza é um processo de dupla geração dos contrários em que o processo de geração do seu polo positivo é chamado de geração, e o processo de geração do seu polo negativo é chamado de destruição ou corrupção. O processo de geração é um movimento ao polo positivo que corresponde à afirmação do ser, assim como o processo de destruição é um movimento ao polo negativo, que corresponde à negação do ser. A geração se identifica com a volição, de modo que Sócrates usa termos associados à volição para o movimento ao ser de diversas realidades da natureza. Querer é se mover ao ser em si mesmo. A volição é, portanto, movimento ao ser. Mas o movimento é inerentemente mistura de contrários que não aceitam estar juntos sem que um negue o outro. Assim, quando um contrário se expande, o outro se contrai, e quando já não pode mais se expandir e negar o seu par por ser por ele limitado, é por ele negado, de modo que o outro se expande e ele se contrai, até que tudo se repita vez após vez. Assim, a volição como movimento é constituída de contrários. O ser em si daquilo que é o objeto da volição e, por outro lado, sua negação. Ao chegar ao máximo da realização do polo positivo da volição, essa sofre limite do polo negativo, sua falta. Assim, não podendo mais o polo positivo anular o polo negativo, passa a ser por ele anulado. A volição então, realizada o máximo possível como satisfação, volta a ser a falta do seu objeto que era antes.

Assim como a volição, a cognição também é no *Fédon* movimento ao ser em si. É preciso retomarmos a discussão a respeito da reminiscência, que no *Fédon* tem o papel de função cognitiva por excelência. Em 73c, Sócrates apresenta seu modelo do que é a reminiscência dizendo que, se ao apreender algo pelos sentidos (*tina álleen aísthesin labón*) se sabe (*gnô*) e pensa (*ennoése*) outra coisa, cujo conhecimento (*epistéme*) é outro (*álle*), lembrou-se (*anemnésthe*) do que foi apreendido (*élabein*) no pensamento (*énnoian*). Temos aqui dois tipos de apreensão diferentes. Uma apreensão sensível e outra que se dá pelo pensamento. É no pensamento que ocorre a reminiscência, tanto a sensível quanto a inteligível, mas ocorre a partir da apreensão sensível, que serve de gatilho. O ponto que nos interessa é que a reminiscência também é constituída por contrários, sendo por isso da ordem de uma volição, como a própria natureza. Em 73e, Sócrates diz que o processo de rememoração de uma imagem a partir do que se apreendeu pelos sentidos a que ele se referia é reminiscência (*anámnesis*) especialmente se padeceu (*páthe*) isso, tendo já esquecido (*éde epelélesto*) a coisa lembrada em decorrência do tempo (*khronou*) e por não a examinar (*mè episkopeîn*). Em 75d-e, se diz que o saber (*eidénai*)

é, tendo apreendido (*labónta*) o conhecimento (*epistémen*), tê-lo (*ékhein*) disponível e sem que ele seja destruído (*apololekénai*), pois esquecer (*léthen*) é perder (*apobolén*) o conhecimento (*epistémes*). Vemos, assim, que a reminiscência se constitui da relação entre dois contrários: esquecer e lembrar. A memória é gerada do esquecimento e o esquecimento é gerado da memória. Se a memória não é renovada pelo exame (*episkopeîn*), com o passar do tempo ela é destruída, voltando ao esquecimento. Portanto, a cognição se identifica com a volição e com a natureza como processo de dupla geração dos contrários, constituído de contrários e que tem como objetivo último o ser em si.

Essa associação entre volição, cognição e natureza não aparece na obra platônica somente no *Fédon*. No *Banquete* (206e-207a), por exemplo, Diotima diz que Eros é amor pela geração (*gennéseos*) e engendramento (*tókou*) no belo e, em 207d-e, que a natureza mortal (*thnetè phýsis*) busca (*zeteî*) tanto quanto possível (*katà tò dynatòn*) ser para sempre e imortal (*aeí te eînai kai athánaton*), mas pode (*dýnatai*) isto somente pela geração (*génései*), sempre deixando (*kataleípei*) outro (*héteron*) novo (*néon*) no lugar do antigo (*palaioû*). Assim todo ser vivo (*tôn zóon*) vive (*zên*) e é o mesmo (*eînai autó*). Por exemplo, dizemos que alguém que foi gerado (*génetai*) é o mesmo (*autòs*), desde criança (*paidaríou*) até velho (*presbýtes*), mesmo nunca sendo o mesmo, mas sempre se tornando novo (*néos aeì gignómenos*) e sendo destruído (*apollýs*) nos cabelos, nas carnes, nos ossos, no sangue e em todo o corpo (*sôma*). O mesmo acontece na alma (*psykhèn*) com os modos (*trópoi*), os hábitos (*éthe*), as opiniões (*dóxai*), os desejos (*epithymíai*), os prazeres (*hedonái*), as dores (*lýpai*), os medos (*phóboi*) etc. Em 208a-b, Diotima diz ainda que é extraordinário (*atopóteron*) que também as ciências (*epistêmai*) umas nascem (*gígnontai*) e outras morrem (*apóllyntai*), de modo que nem no conhecimento (*epistémas*) somos os mesmos (*autoí esmen*), pois cada conhecimento (*epistemôn*) padece (*páskhei*) esse mesmo (*tautòn*) processo. O que chamamos estudar (*meletân*) ocorre porque o conhecimento (*epistémes*) nos deixa. O esquecimento (*léthe*) é essa evasão (*éxodos*) do conhecimento (*epistémes*), e o estudo (*melétes*) é voltar (*pálin*) a produzir (*empoioûsa*) nova (*kainèn*) memória (*mnémen*) no lugar (*antì*) da que se foi (*apioúses*), conservando (*sózei*) o conhecimento (*epistémen*), de modo que este parece (*dokéîn*) ser (*eînai*) o mesmo (*autèn*).

Nesse trecho do *Banquete* vemos que a memória está associada ao processo de geração. As espécies se conservam no tempo e resistem à corrupção gerando descendentes. Os corpos se conservam no tempo e resistem à corrupção gerando novas partes que ocupam o lugar das que foram destruídas. Na alma, os modos, hábitos, opiniões, emoções e sentimentos se

conservam e resistem à corrupção à medida em que geram outras semelhantes que ocupam o seu lugar quando são destruídas. O conhecimento também passa por esse processo. Sua corrupção e destruição é o esquecimento, e o modo pelo qual o conhecimento se conserva é pelo estudo (*melétes*), em que se gera um novo conhecimento que fica no lugar do outro que é destruído. Esse processo e sua força motora é chamado de *Eros*, que seria o modo como a volição aparece nesse diálogo. Isso coloca todo esse processo de geração da natureza, tanto quanto o próprio processo cognitivo, a memória, como volição, já que *Eros* é concebido como amor ou desejo. Assim, as conclusões a que chegamos no *Fédon* parecem corroboradas por outro diálogo, o *Banquete*, que segundo a literatura especializada teria sido escrito no mesmo período.

Na tradição poético-religiosa grega, como nos mostra Detienne, a memória também é concebida como sendo em relação ao seu contrário, o esquecimento. Essa dupla dos contrários esquecimento-memória está inserida em um esquema em que o cosmo se constitui da oposição entre o polo positivo do ser e o polo negativo. De um lado há o Esquecimento, que ocupa a polaridade negativa junto a outros poderes cósmicos, como a Noite e o Silêncio; do outro lado há a Memória, que ocupa a polaridade positiva do ser junto com forças cósmicas como a Luz e o Louvor.

O campo do discurso poético é equilibrado pela tensão de poderes que se correspondem dois a dois: por um lado, Noite, Silêncio, Esquecimento; por outro, Luz, Louvor, Memória. As façanhas silenciadas morrem: “Os mortais ficam esquecidos de tudo o que não foi carregado pelas ondas dos versos que conferem glória, de tudo o que a arte suprema dos poetas não fez florescer.” Somente as palavras de um cantor possibilitam escapar ao Silêncio e à Morte: na voz do homem privilegiado, na vibração harmoniosa que o louvor eleva, no discurso vivo que é poder de vida, manifestam-se os valores positivos e desvenda-se o Ser no discurso eficaz. (Detienne, 2013, p. 24)

A luz é o que torna tudo visível, e o poeta torna visível os feitos dos homens, como que os iluminando, enquanto os louva, os fazendo resistir à morte por meio da Memória, pois sendo lembrados por seus feitos, eles continuam vivendo na memória mesmo após a morte. Por outro lado, o que é feito à Noite não é visto. Do mesmo modo os homens que sofrem o silêncio do poeta não têm seus feitos vistos e lembrados, seu destino é o esquecimento, de modo que desaparecem com a morte. A memória corresponde, assim, ao ser e à vida, assim como o esquecimento, à negação do ser e da vida, ou seja, à morte.

Alétheia, portanto, está no centro de uma configuração organizada pela oposição principal entre Memória e Esquecimento. A esse par fundamental

correspondem pares particulares, como Louvor e Reprovação, ou pares mais gerais, como Dia e Noite. Mas no plano do discurso mágico-religioso em que funciona a oposição entre *Alétheia* e *Léthe*, a *Alétheia* está articulada à *Dike* e a duas potências complementares, *Pístis* e *Peithó*. Por esta última insinua-se a ambiguidade que lança uma ponte entre o positivo e o negativo. No nível do pensamento mítico, a ambiguidade não apresenta problema, pois todo esse pensamento obedece a uma lógica da contrariedade, em que a ambiguidade é um mecanismo essencial. (Detienne, 2013, p. 84-85)

Assim, a memória corresponde à conservação do ser no tempo, assim como o esquecimento a sua destruição no tempo, ou seja, aos polos positivos e negativos do ser e aos processos de geração e corrupção da natureza, já na tradição anterior a Platão. A contradição inerente à relação entre contrários que constitui a natureza não é um elemento acidental, mas é fundamental ao modo como essa tradição poética da qual Platão é herdeiro construiu sua concepção de mundo.

A reminiscência é, portanto, o movimento do polo negativo, o esquecimento, ao polo positivo, a memória. A reminiscência é a geração desse polo positivo da realidade e movimento ao ser em si mesmo. No entanto, sendo constituída de contrários, não pode realizar absolutamente nenhum dos dois polos que o constitui. Nem produz memória livre de esquecimento, e nem esquecimento livre de memória. Por isso o conhecimento absoluto das essências não é possível.

Segundo Kahn (1987), na *República* a divisão das três partes da alma seriam, na verdade, uma distinção entre três tipos de desejos, “pois o que Platão diz na *República* 9.580d7 é que para as três partes da alma há três prazeres ‘um próprio de cada parte, e, semelhantemente, há três desejos e três governos’.”²⁵ Desse modo, a “distinção entre razão e desejo não pode ser uma distinção entre a coisa e sua propriedade, mas somente entre dois aspectos essenciais de um único princípio psíquico”²⁶ Sobre isso Kahn (1987, p. 81) diz que:

Platão regularmente caracteriza este princípio, por um lado, como a capacidade de calcular e pensar nas coisas (*tò logistikón*) e como “aquilo por meio do que nós aprendemos” (580d10), mas também, por outro lado, como

²⁵ “For what Plato says at *Republic* 9.580d7 is that for the three parts of the soul there are three pleasures, “one proper to each part, and similarly there are three desires and three rules” (one proper to each part). (KAHN, 1987, p. 81)

²⁶ “[...] distinction between the thing and its property but only between two essential aspects of a single psychic principle. (KAHN, 1987, p. 81)”

o *philomathés*, a parte que ama aprender, e que é “sempre totalmente direcionada a conhecer a verdade sobre o estado de coisas”, de modo que é chamada de “amante do aprendizado (*philo-mathés*) e de amante do saber (*philó-sophon*)” (581b9, no livro 9). Foi precisamente pela noção de *tò philomathés* (curiosidade intelectual e amor por aprender) que Platão primeiro nos apresentou o princípio racional no livro 4 (435e7), onde a menção a este amor é imediatamente seguida pela referência à parte “pela qual nós aprendemos” (436a9). Por isso, as duas descrições, “amor por aprender” e “isto pelo que nós aprendemos” (ou “por meio do que calculamos”), são usadas ambas no livro 4 e no livro 9 como designações alternativas para a parte racional. (KAHN,1987, p. 81)²⁷

Essa dupla caracterização dessa mesma realidade como princípio cognitivo e como desejo pelo objeto de cognição que se dá no decorrer da *República* indica que o próprio princípio cognitivo é um desejo, de modo que volição e cognição são aspectos diversos de uma mesma coisa. Isso pode ser notado também na parte da alma que aparece em contraposição ao *logistikón*, o apetite (*epithymía*).

Platão propõe como um exemplo um homem sedento que impede a si mesmo de beber baseando-se em uma resistência que vem “da razão” (*ek logismou*): a sede o impulsiona a beber, mas este impulso é “submetido” (*krateîn*) por uma força racional que o arrasta de volta (439b3-d8). Platão enfatizou exatamente que sede aqui deve ser entendido apenas como desejo por bebida e não como desejo por boa bebida (437d-439a). Essa passagem tem sido algumas vezes pensada como implicando que o apetite (*epithymía*) em questão é um “desejo cego”, com nenhuma apreensão cognitiva de seu objeto; mas, é claro, a sede deve reconhecer seu objeto como bebível e por isso como desejável. Por isso, um mínimo de cognição é implicado mesmo para o mais elementar dos apetites. Uma forma mais complexa de cognição é requerida para outros impulsos do apetite, tal como o amor por dinheiro ou a busca por um objeto sexual. (KAHN, 1987, p.84-85)²⁸

Todo tipo de apetite, dos mais básicos, como a sede, aos mais complexos, como o desejo por dinheiro ou o desejo sexual, dependem de algum tipo de ato cognitivo em que o desejo

²⁷ Plato regularly characterizes this principle on the one hand as the capacity to calculate and to think things through (*to logistikon*) and as “that by which we learn” (580d10), but also, on the other hand, as the *philomates*, the part which loves to learn, and which is “always wholly directed to knowing the truth of how things stand”, so that it is called “lover of learning (*philo-mathes*) and lover of wisdom (*philo-sophon*)” (581b9, in book 9). It was precisely by the notion of *to philomathes* (intellectual curiosity and love of learn) that Plato first introduced us to the rational principle in book 4 (435e7), where the mention of this love is immediately followed by a reference to the part “by which we learn” (436a9). Thus, the two descriptions, “love of learn” and “that by which we learn” (or “by which we calculate”), are used both in book 4 and in book 9 as alternative designations for the rational part. (KAHN,1987, p. 81)

²⁸ Plato proposes as an example a thirsty man who prevents himself from drinking on the basis of a resistance that comes “from reasoning” (*ek logismou*): thirst pulls him on to drink, but this pull is “over-powered” (*kratein*) by a rational force dragging him back (439b3-d8). Plato has just emphasized that thirst here must be construed simply as desire for drink and not as desire for good drink (437d-439a). This passage has sometimes been thought to imply that the appetite (*epithymia*) in question is a “blind craving,” with no cognitive grasp of its object; but, of course, thirst must recognize its object as drinkable and hence as desirable. So a minimum of cognition is implied even for the most elemental appetite. A more complex form of cognition is required for other appetitive drives, such as the love of money or the pursuit of a sexual object. (KAHN, 1987, p.84-85)

reconhece seu objeto como desejável. O objeto da cognição, no entanto, é a forma, o que é em si mesmo. Desse modo, a identidade entre volição e cognição implica que o objeto dessa volição, do desejo ou vontade humana, seja o próprio ser em si mesmo, que é o que pode ser conhecido. Por isso a razão, potência cognitiva por excelência na *República*, é apresentada como fundamento da vida prática.

Agora o conhecimento dos guardiões será essencialmente prático: sua excelência será a *euboulía*, “bom conselho” ou “boa deliberação”. [...] Mas se a parte racional, tanto na cidade quanto no indivíduo, tem como sua função específica o conhecimento prático do que é bom e vantajoso, ele deve por sua própria natureza ser capaz de conhecer e perseguir o que é melhor. A parte que “ama aprender” deve também amar conhecer e obter o que é (ou o que se toma como sendo) o bem. (KAHN, 1987, p. 84)²⁹

Assumir a forma, ou seja, o ser em si mesmo, como objeto da volição e do conhecimento é assumir que o objeto do conhecimento e da volição se identifica com aquilo para o qual tende a própria natureza em seu processo de geração. Por isso, a forma do bem, que é a forma última para a qual tende a volição na *República* é a fonte de todo valor, mas também de todo conhecimento e realidade.

A unidade de teoria e prática tem como uma consequência ou premissa o conhecimento do valor, do que vale buscar, de modo que o desejo de conhecer a verdade será, por fim, o desejo de conhecer e possuir o bem. Como Platão nos diz em *República* 6, o bem é “isto que toda alma busca e pelo que realiza todas as suas ações” (505d11). E, uma vez que a Forma do Bem é a raiz de todo conhecimento e toda realidade, o desejo racional para Platão deve ser, por fim, um desejo por conhecer e obter o bem. (KAHN, 1987, p. 82)³⁰

Nesse sentido, o objeto da vontade é também objeto da cognição e da natureza. Podemos ver nas três partes da alma três níveis de volição, cognição e realidade. O nível em que volição, cognição e natureza se manifestam de maneira mais perfeita é aquele que tem por objeto o próprio ser em si mesmo, ou seja, a própria razão. As outras duas partes da alma teriam também como objeto último o ser em si, mas pela mediação da sensibilidade. A parte racional da alma é, portanto, a única que pode conceber o próprio ser em si e que por isso pode conhecer o objeto

²⁹ Now the knowledge of guardians will be essentially practical: their excellence will be the euboulia, “good counsel” or “goodness in deliberation”. [...] But if the rational part, both in city and in individual, has as its specific function the practical knowledge of what is good and advantageous, it must by its very nature be able to know and pursue what is best. The part that “loves to learn” must also love to know and obtain what is (or what it takes to be) good. (KAHN, 1987, p. 84)

³⁰ This unity of theory and practice has as a consequence or presupposition that the knowledge of value, of what is worth pursuing, so that the desire to know the truth will ultimately be a desire to know and to possess the good. As Plato tells us in Republic 6, the good is “that which every soul pursues and for the sake of which it performs all its actions”(505d11). And since the Form of the Good is the source of all knowledge and all reality, rational desire for Plato must ultimately be a desire to know and obtain the good. (KAHN, 1987, p. 82)

último das outras partes, dirigindo cada uma à sua realização, portanto, cada uma ao seu bem próprio.

Este é a segunda tese controversa que eu pretendo defender aqui: que a razão na *República* não é apenas essencialmente desejo, mas essencialmente desejo pelo bem. No nível do indivíduo, a razão tem por objetivo o que é vantajoso para cada parte da alma e para o todo composto pelas três; no nível da cidade, a sabedoria tem por objetivo o bem-estar da comunidade inteira. Por isso o objetivo do desejo racional, da razão enquanto tal, nem é o bem do indivíduo somente (como algumas vezes é dito ser o caso, segundo uma leitura egoística de Platão) nem é o bem da comunidade somente, mas o bem em cada caso, o bem no geral e o bem como tal. (KAHN, 1987, p. 84)³¹

Tratar a reminiscência, e, portanto, a cognição, como volição, ou seja, como um tipo de desejo, significa que ela é a passagem de um processo de produção de um contrário a partir do outro, assim como o movimento de um estado contrário ao outro. Assim, a reminiscência não só produz seu objeto, como se move ao seu objeto. Assim, aquilo que é conhecido é desejado e o que é desejado é conhecido. Poderíamos pensar em casos em que conhecemos algo que não desejamos, ou mesmo que tememos ou odiamos, mas o que se quer dizer aqui é que mesmo nesses casos o processo do conhecimento dessas realidades exigiria, em algum grau, desejo e prazer, ainda que isso provocasse também um outro movimento de temor ou medo (pensando esses afetos como contrários ao desejo) e dor. A existência de desejos contraditórios, um que leva ao conhecimento do objeto e outro que conduz ao afastamento do objeto, não é um problema, dado que a contradição é inerente a esse nível da realidade.

Experiência e Linguagem

No *Fédon*, há dois tipos de atos cognitivos, e por isso, dois tipos de volição. Um é o pensamento puro, que é também volição ou desejo pela essência; o outro é o pensamento por imagem ou sensível, que é também volição ou desejo, mas pelo objeto sensível. Pelo primeiro se rememora a imagem do que é inteligível, e pelo segundo se rememora a imagem sensível. Os objetos dessas duas potências cognitivas/volitivas são contrários. Em 78d-e, Sócrates faz a distinção entre a essência/substância (*ousía*) à qual se atribuiu pelo discurso (*lógon dídomen*)

³¹ This is the second controversial thesis I shall defend here: that reason in the Republic is not only essentially desire, but essentially desire for the good. At the level of the individual, reason aims at what is advantageous for each part of the soul and for the whole composed of all three; at the level of the city, wisdom aims at the welfare of the whole community. Hence the goal of rational desire, of reason as such, is neither the good of the individual alone (as it is sometimes said to be, on egoistic readings of Plato) nor the good of community alone, but the good in every case, the good in general or the good as such. (KAHN, 1987, p. 84)

existência (*eînai*) em perguntas (*erotôntes*) e respostas (*apokrinómenoi*), que é sempre do mesmo modo (*hosáutos aeí*) e ela mesma (*katà tautà*), o próprio ser (*tò ón*), como o igual em si (*autò tò íson*), o belo em si (*autò tò kalón*), e cada coisa que é em si (*autò ékaston hó esti*), que não muda (*metabolèn*), que é sempre (*aeí*), que é uniforme (*monoeidès*), que é em si e por si (*ón autò kath' hautó*), do mesmo modo (*hosáutos katà tautà*), sem admitir alteração (*alloíoin*), e, em contraposição, o que nem em relação a si mesmo (*oúte autà*) nem em relação aos outros (*oúte allélois*) são os mesmos (*katà tautà*), mas são multiplicidade (*pollôn*), como as coisas iguais (*íson*) ou belas (*kalôn*), que são, por isso, opostos (*tounantíon*) às essências.

Assim, o objeto do pensamento puro é a pura identidade, o que é sempre o mesmo e do mesmo modo, enquanto o objeto do pensamento por imagem é a pura multiplicidade e mudança. Como já vimos, o pensamento puro é a reminiscência das essências, que só se dá a partir da experiência sensível, que é, por sua vez, compreendida pelo pensamento por imagem. Além disso, o pensamento por imagem estabelece associações por semelhança ou dissemelhança entre a imagem lembrada e o objeto sensível. Mas os objetos sensíveis, como as coisas iguais (*íson*) ou belas (*kalôn*), nem em relação a si mesmos (*oúte autà*), nem em relação aos outros (*oúte allélois*) são os mesmos (*katà tautà*), mas são multiplicidade (*pollôn*). Por outro lado, a experiência pressupõe tanto a identidade quanto a mudança e multiplicidade, de modo que deve haver alguma conexão entre esses dois âmbitos na experiência.

A conexão entre esses dois domínios contrários pressupõe uma realidade intermediária que no *Fédon* parece ser a linguagem. Ainda em 78d-e, Sócrates diz que apesar de serem contrários, os objetos do segundo âmbito recebem todos (*pánton*) o mesmo nome (*homonýmon*) que as essências. Ou seja, o mesmo nome pelo qual se nomeia os objetos com identidade pura, se nomeia também os fenômenos que carecem de identidade. O nome é o elemento comum entre os dois, ele se relaciona tanto com o inteligível quanto com o sensível. Em 103b, Sócrates fala que de uma coisa contrária (*enentíou prágmatos*) é gerada (*gígnesthai*) outra coisa contrária (*enantíon prágma*); esse é o caso daquilo que, possuindo (*ekhónton*) os contrários (*enantía*), é nomeado (*eponomázontes*) com o nome (*eponymía*) deles (*ekeínon*). O nome é, portanto, uma realidade intermediária entre o âmbito das essências, que são imutáveis, e o âmbito da sensibilidade, que é pura mudança, de modo que, se pode mediar a relação entre esses âmbitos contrários, é por ela mesma participar dessas duas naturezas contrárias. Ao nomear um fenômeno com o nome da essência, se atribui ao fenômeno a identidade dessa essência, de modo que pelo nome a identidade da essência é conferida ao fenômeno.

A linguagem é, portanto, aquilo que reúne o âmbito sensível e o inteligível, possibilitando, assim, a experiência. É pelo ato de nomear que se estrutura o devir sensível segundo a identidade da essência. Nesse sentido, é a linguagem que estrutura a própria experiência, ordenando seus elementos contraditórios, múltiplos e impermanentes segundo a identidade, unidade e permanência da essência. Devemos lembrar que o pensamento sensível opera pela reminiscência da imagem a partir de um objeto sensível por semelhança ou dissemelhança. Em ambos os casos é necessário que o fenômeno sensível tenha algum grau de identidade reconhecível que permita que, sendo algo que permanece sendo o que é, possa ser associada a uma imagem que também permanece sendo o que é. Se não houver qualquer permanência e identidade na experiência sensível, não é possível qualquer associação baseada na semelhança ou dissemelhança entre imagens e experiências. Nesse sentido, a própria experiência sensível deve ter alguma identidade, e se essa identidade é conferida pela linguagem conforme é proposto nesse trabalho, a linguagem é aquilo que estrutura a própria experiência, a tornando cognoscível.

Em 99e-100a, Sócrates oferece seu método de hipóteses como solução aos problemas que foram notados no método dos físicos, de modo que, quando ele contrapõe a observação pelo discurso à observação direta, ele está contrapondo o seu método dialético ao método de observação dos físicos. Não se trata da contraposição entre uma observação por meio do discurso e outra por meio apenas dos sentidos. Mas é a contraposição de duas observações discursivas. A dos físicos toma a causas das coisas como sendo sensíveis e por isso seu discurso assume as contradições próprias da natureza sensível, em que não há identidade. A outra é o discurso que toma a causa da realidade como sendo a essência, o ser em si e a identidade em si de cada coisa, de modo que o discurso reflete esse âmbito das identidades puras. Por isso, Sócrates não concorda totalmente que a observação (*skopóúmenon*) das coisas (*tà ónta*) por meio dos discursos (*en toîs lógois*) - entenda-se aqui *lógos* no sentido de discurso racional - seja mais por imagens (*eikósi*) que observar (*skopeîn*) pela realidade (*érgois*), ou seja, pelo discurso próprio do pensamento sensível. Em ambos os casos se trata de uma observação da realidade, inteligível em um caso e sensível no outro, por meio da linguagem que reflete a imagem (*eikósi*) ou do objeto inteligível, ou do sensível.

A observação da realidade, sensível ou inteligível, não é, portanto, nunca uma observação direta, mas é sempre uma imagem (*eikósi*) refletida na linguagem. Pelo nome se estabelece a identidade de um fenômeno, de modo que esse se torna um objeto sensível na

experiência, um algo delimitado, distinto de outros objetos. Na articulação de nomes, há na experiência a identificação dos objetos e suas características, de modo que os dados sensíveis ininteligíveis são configurados segundo as identidades das essências, se tornando objetos sensíveis com algum grau de inteligibilidade. Assim, a linguagem configura uma imagem (*eikósi*) do mundo sensível. Essa imagem não é o próprio objeto sensível, já que a sensibilidade por si mesma não seria inteligível, visto que Sócrates a descreve como absoluta impermanência. Na linguagem, portanto, se encontra a imagem (*eikósi*) refletida pela qual podemos observar as coisas. Nesse sentido, o que encontramos na linguagem é uma imitação de algo ao qual não temos acesso, seja a coisa sensível ela mesma ou o objeto inteligível. A observação (*skopoúmenon*) é, portanto, um ato cognitivo pelo qual se compreende as coisas (*tà ónta*) por meio de sua imagem (*eikósi*) refletida no discurso. Desse modo, o objeto dessa observação é essa imagem (*eikósi*). O objeto aparece como imagem para a cognição por meio da linguagem, sendo assim compreendido. É importante lembrarmos que a cognição se identifica com a reminiscência. Apreender é lembrar. Desse modo, a linguagem oferece uma imagem (*eikósi*) do objeto da cognição, que é o gatilho para a reminiscência. Também vimos que há dois tipos de reminiscência, uma da essência, que é própria do pensamento puro, e outra da imagem sensível, que é própria do pensamento sensível. Nesse sentido, o objeto a que temos acesso pela imagem (*eikósi*) na linguagem é o ponto de partida para esses dois tipos de reminiscência.

A linguagem, como instância intermediária entre o inteligível e o sensível, possui em si ambas as naturezas. Do mesmo modo, a alma como intermediária entre as essências e o corpo reúne em si ambas as naturezas (ver capítulo 1). Assim como pela prevalência da natureza sensível na experiência a alma se tornava mais semelhante ao objeto sensível e, assim, mais semelhante ao corpo, também a linguagem pela prevalência da natureza sensível também se torna mais semelhante aos objetos sensíveis. Nesse sentido podemos entender como na linguagem se pode refletir as imagens dos objetos inteligíveis e sensíveis. Uma vez que se forma na linguagem a imagem do objeto sensível, essa imita sua natureza se assemelhando ao que é sensível, como ocorre no discurso dos físicos. Se, por outro lado, a imagem que se forma na linguagem é a das essências, essa imita a natureza das essências, de modo que o discurso se assemelha ao inteligível.

Em 65e-66a se fala do homem que preparou ou treinou (*paraskeúsetai*) muitíssimo (*málista*) e com muita precisão (*akribéstata*) a si mesmo (*autò hékaston*) para pensar (*dianoethênai*) sobre o que investigou (*skopeî*), a essência (*ousías* - 65d), está mais perto

(*engýtata*) de conhecer (*gnônai*). Este homem teria produzido (*poiéseien*) de modo mais puro (*katharótata*) o pensamento (*dianoía*) em si (*autê*), o máximo (*málista*) possível, não pondo a visão a serviço (*paratithémenos*) do pensamento (*dianoeîsthai*), nem arrastando (*ephélkon*) qualquer outro sentido (*aíthesin*) para junto (*metà*) do raciocínio/linguagem (*logismoû*), mas o pensamento (*dianoía*) em si mesmo (*autê kath' autèn*) sem mistura (*eilikrineî*), consultando (*khrómenos*) aquilo que é em si mesmo (*autò kath' autò*), se engajando (*epikheiroî*) na caça (*thereúein*) dos seres (*ónton*).

Nesse trecho vemos que o processo pelo qual se pensa as essências, que como dissemos se dá por meio da linguagem, se identifica com o afastamento da alma de todos os sentidos. Nesse processo se produz (*poiéseien*) de modo mais puro (*katharótata*) o pensamento (*dianoía*) em si mesmo (*autê*), ao máximo (*málista*) possível, sem pôr a visão, ou qualquer dos sentidos, a serviço (*paratithémenos*) do pensamento (*dianoeîsthai*). Essa purificação do pensamento pelo afastamento dos sentidos se dá sem arrastar (*ephélkon*) qualquer outro sentido (*aíthesin*) para junto (*metà*) do raciocínio (*logismoû*). Entendo que aqui o *logismoû* é a potência pelo qual se articula o *lógos*, ou seja, o raciocínio é a capacidade de articular discurso, a linguagem. A linguagem tem em si a unidade da natureza sensível e inteligível, de modo que quanto mais a linguagem é articulada de modo a se tornar autônoma com relação aos sentidos, mais o que ela espelha é a natureza inteligível, de modo a configurar a imagem das essências. Ou seja, sendo a linguagem uma instância intermediária entre sensível e inteligível, que representa o sensível e o inteligível, se um desses elementos se retrair, o outro toma o seu lugar e prevalece na imagem que se produz na linguagem. Por isso, o *logismoû* livre da sensibilidade implica o pensamento (*dianoía*) em si mesmo (*autê kath' autèn*) sem mistura (*eilikrineî*). A efetivação desse afastamento da natureza sensível da linguagem implica a predominância da natureza inteligível, de modo que nela se forme a imagem dos objetos inteligíveis. É bom lembrarmos que a linguagem como intermediária não pode nunca ter só uma das naturezas, de modo que só podemos falar da predominância de uma ou outra, mas nunca podemos dizer que ela se tornou inteligível ou sensível por completo. Por isso também se diz que o homem que passou por esse processo de purificação está mais perto (*engýtata*) de conhecer (*gnônai*). Não se diz que ele absolutamente conhece. A possibilidade de um conhecimento absoluto é rechaçada em outros pontos do diálogo. Mas um conhecimento aproximado é acessível ao que passa pela purificação. Quanto mais predomina o caráter inteligível na linguagem mais essa se torna uma linguagem autônoma, raciocínio (*lógos* no sentido específico de discurso racional), purificada da experiência sensível.

A linguagem, ao conferir identidade aos dados sensíveis, forma uma imagem (*eikósi* - 99e-100a) a partir dos dados sensíveis. Essas imagens são os dados sensíveis unificados pela identidade conferida pela palavra e pelo discurso, ou seja, pela linguagem. Algo parecido pode ser visto no trecho do *Filebo* (38e-39c), em que a linguagem interior é acompanhada pela pintura do pintor interior. Os dados sensíveis são fornecidos pelo pensamento sensível e pelos sentidos. Essa imagem (*eikósi*) serve de gatilho para o pensamento puro, de modo que ele rememora a identidade, e para o pensamento sensível, que rememora a imagem sensível. Sendo o conhecimento no *Fédon* reminiscência e acesso às formas, só é possível que o método de hipóteses seja efetivo como acesso às formas pela linguagem ao produzir também reminiscência. O conteúdo da reminiscência também é chamado de imagem (*eîdos*) em 73d. É um tipo de representação do conteúdo inteligível e sensível que são rememorados. Uma vez que esses conteúdos são rememorados, eles passam a compor a imagem (*eikósi*) produzida pela linguagem. Quanto mais essa imagem se assemelha ao conteúdo do pensamento sensível, mais ela serve de gatilho para a reminiscência sensível, e mais o pensamento sensível contribui para compor a experiência. Por outro lado, quanto mais o pensamento puro se realiza nessa imagem, mais ele contribui com a rememoração da identidade e mais confere identidade a essa imagem, de modo que o mundo é experimentado como um todo ordenado.

A linguagem, portanto, produz uma imagem a partir dos dados sensíveis fornecidos pelo pensamento sensível e pelos sentidos. No caso de ser tanto o pensamento sensível quanto os sentidos os fornecedores dos dados pelos quais a imagem é formada, parece que se diz respeito à experiência sensível com o mundo ou as coisas. Em 73e-74a vemos que na recordação por semelhança, ou seja, quando ao ver uma coisa se lembra de outra semelhante, há a comparação, em que se experimenta essa coisa como mais ou menos semelhante à imagem recordada. Essa comparação entre a memória e os dados sensíveis parece fundamental para a identidade do fenômeno. Como é possível pensarmos que um fenômeno sensível continua o mesmo sem que o comparemos com uma memória prévia e o experimentemos como tendo alguma semelhança com ele? Essa comparação é o que permite que se reconheça o fenômeno como sendo o mesmo apesar das mudanças. Ainda que a identidade seja conferida pela linguagem, que liga a experiência ao âmbito da identidade pura, a memória parece ser sua condição material. Por isso, a experiência é constituída não só dos dados sensíveis fornecidos pelos sentidos, mas também pelas imagens sensíveis rememoradas e comparadas com os dados dos sentidos.

Por outro lado, podemos também pensar em imagens formadas pelo material sensível fornecido pelo pensamento sensível e organizado pela linguagem, de modo que não dependeria necessariamente da experiência. Esse seria o caso de alguém que é, por meio das palavras, levado à reminiscência sensível, ou de qualquer caso em que se pensa ou rememora uma imagem sensível não a partir de uma experiência direta dos sentidos, mas por meio do discurso consigo mesmo ou com outra pessoa. Por isso, em 73a-b, se diz que os que são devidamente questionados podem passar pela reminiscência. Esse questionamento é da ordem do discurso. Mesmo que o trecho fale sobre a possibilidade de utilizar de diagramas, o foco está no uso do discurso como meio adequado para produzir a reminiscência. No diálogo, a palavra é o principal meio pelo qual Sócrates produz a rememoração nos seus interlocutores ao questioná-los sobre os mais diversos assuntos. Podemos ainda ir mais longe: ao dizer qualquer palavra, se provoca a rememoração das memórias que são unificadas por essa palavra em torno de uma identidade.

Há, por isso, a experiência sensível que é a imagem configurada pela linguagem a partir dos dados sensíveis do pensamento sensível e dos sentidos e há a imagem que é configurada pela linguagem a partir dos dados sensíveis que são fornecidos pelo pensamento sensível. Nesse segundo caso, o discurso e o pensamento sensível têm maior autonomia com relação à experiência, pois é possível pensar, mesmo que a partir daquilo que a experiência fornece, imagens sensíveis distintas daquilo que de fato está aparecendo aos sentidos. E mais: na medida em que se combina discursos e palavras, sendo essas gatilhos para a reminiscência, também se combina imagens rememoradas, formando assim novas imagens, o que poderíamos ver como uma possível explicação platônica para a imaginação, ou seja, para a produção de imagens. É possível, sem ver Sócrates, produzir um discurso sobre Sócrates e pensar em Sócrates, por exemplo, do mesmo modo que é possível, sem ver um homem com asas, ao ouvir a expressão “homem com asas” rememorar a imagem de “homem” com a imagem de “asas” combinadas em uma mesma imagem. Já no primeiro caso, a imagem é aquilo que aparece aos sentidos, ainda que haja a participação do pensamento sensível, de modo que os fenômenos aparecem nomeados, configurados pela linguagem, mas a linguagem e pensamento por eles mesmos não produzem imagens de maneira autônoma, pois estão diretamente determinados pelos sentidos, ainda que com alguma interferência das imagens já retidas na memória e rememoradas pelo pensamento sensível. A articulação de palavras e discursos implica, por isso, uma articulação de memórias.

Assim, a experiência é constituída a partir do conteúdo sensível vindo dos sentidos e do pensamento sensível que recebe a identidade por meio da linguagem. Por outro lado, como vimos, é possível que a linguagem produza imagens a partir dos dados sensíveis fornecidos pelo pensamento sensível, sem recorrer ao que se dá imediatamente aos sentidos. Nesse caso, estamos falando do pensamento sensível em sua autonomia. É nesse nível da autonomia do pensamento que se pode purificar as imagens produzidas pelo pensamento e pelo discurso. As imagens são compostas da identidade inteligível conferida pela linguagem e pelos dados sensíveis. Uma vez que essas imagens são purificadas dos dados sensíveis, o que resta é sua ordem inteligível, conferida pela própria linguagem. Ou seja, o que resta é a palavra e o próprio discurso nele mesmo, despido da sensibilidade, ainda que não totalmente, pois sempre há no discurso algo de sensível. Esse discurso autônomo serve de gatilho para o pensamento puro que, por sua vez, recorda do inteligível, que acompanha o discurso purificado.

Pensamento e Linguagem

Em 103b vemos o contraste entre dois discursos de Sócrates: um segundo o qual uma coisa contrária (*enantíou prágmatos*) é gerada (*gígnesthai*) de outra coisa contrária (*enantíon prágma*); e outro segundo o qual um contrário em si mesmo (*autò tò enantíon*) do seu contrário (*heautô enantíon*) não (*ouk*) é gerado (*génoito*), nem em nós (*hemîn*) nem na natureza (*phýsei*). O primeiro é sobre aquilo que, possuindo (*ekhónton*) os contrários (*enantía*), é nomeado (*eponomázontes*) com o nome (*eponymía*) deles (*ekeínon*); o segundo, sobre os próprios (*autôn*) contrários (*enónton*), que têm o nome (*eponymían*) com que são nomeadas (*honomazómena*) as coisas contrárias. No primeiro caso, se trata de uma linguagem que diz respeito a natureza, em que uma coisa contrária (*enantíou prágmatos*) é gerada (*gígnesthai*) de outra coisa contrária (*enantíon prágma*). Nesse caso, a linguagem unifica o inteligível e o sensível de modo que o fenômeno, possuindo (*ekhónton*) os contrários (*enantía*), é nomeado (*eponomázontes*) com o nome (*eponymía*) daqueles (*ekeínon*) contrários que são em si. Ou seja, a linguagem medeia a relação entre os contrários em si mesmos e os contrários na natureza. Desse modo, a linguagem, ainda que espelhe a natureza inteligível, também espelha a sensível, e por isso o discurso de Sócrates, quando nesse registro, precisa expressar a mútua geração dos contrários. Por outro lado, no segundo caso, se trata dos contrários em si mesmos (*autò tò enantíon*) que não (*ouk*) são gerados (*génoito*) dos seus contrários (*heautô enantíon*), nem em nós (*hemîn*) nem na natureza (*phýsei*), ou seja, os próprios (*autôn*) contrários (*enónton*) que têm o nome

(*eponymían*) do que é nomeado (*honomazómena*). Não se trata mais dos contrários em relação no processo de dupla geração da natureza, mas dos contrários em si mesmos, livres de toda contradição. Nesse caso, há o prevalecimento da natureza inteligível, de modo que a linguagem, espelhando essa natureza inteligível, produz em si mesma a imagem dessas identidades puras e sua negação. Quanto mais prevalece na linguagem o caráter inteligível, mais ela se distingue da experiência sensível e da linguagem que organiza a experiência sensível, se constituindo, assim, como linguagem autônoma.

Em 99e-100c, se diz que após essa busca por observar (*skopôn*) os seres (*tà ónta*) de acordo com o método dos físicos, lhe pareceu (*édoxe*) que deveria (*deîn*) ter cuidado (*eulabethênai*) de não padecer (*páthoimi*) o mesmo que os contempladores (*theoroûntes*) e observadores (*skopoúmenoi*) de eclipse solar (*Hélión ekleíponta*) padecem (*páskhousin*): pois são destruídos (*diaphtheírontai*) seus olhos (*ómmata*), por não observar (*skopôntai*) a imagem (*eikóna*) do sol na água (*hýdati*) ou algo semelhante. Ele temeu (*édeisa*) que sua alma (*psychèn*) se tornasse cega (*typhlotheíen*) por olhar (*blépon*) para as coisas (*pròs tà prágmata*) com os olhos (*ómmasi*) e os observar (*hekáste*) por meio dos sentidos (*aisthéseon*). Então, lhe pareceu (*édoxe*) ser necessário (*krênai*) se refugiar (*kataphygóna*) nos discursos (*eis tous lógous*) e neles observar (*skopeîn*) a verdade (*alétheian*) das coisas (*tôn ónton*). Sócrates diz, então, que essa comparação (*eikázo*) não é exata, pois ele não concorda totalmente que a observação (*skopoúmenon*) das coisas (*tà ónta*) por meio dos discursos (*en toîs lógois*) seja mais por imagens (*eikósi*) que observar (*skopeîn*) pela realidade (*érgois*). Mas ele diz que é para o acesso aos seres pelo discurso que ele será movido (*hórmesa*), estabelecendo (*hypothémenos*) sobre cada caso (*hekástote*) o discurso (*lógon*) que se discrimina (*krínon*) ser (*eînai*) o mais vigoroso (*erromenéstaton*). Como resultado, o que parece (*dokê*) com esse discurso harmonizar (*symphoneîn*) se estabelece (*títhemi*) como coisa verdadeira (*alethê onta*), e o que não, como não verdadeiro (*ouk alethê*), seja sobre as causas (*perì aitías*) ou sobre outro de todos os seres (*állon apánton ónton*).

Aqui nós vemos dois tipos de observação: a dos físicos e a de Sócrates. A observação dos físicos é como a de um astrônomo que, olhando diretamente o eclipse do sol, fica cego. Já a de Sócrates é como a de alguém que observa a imagem do eclipse refletida na água ou outra superfície espelhada, podendo assim efetuar sua observação em segurança. Como já tratamos, os dois tipos de observação são por meio da linguagem, já que a linguagem é o que estrutura a experiência sensível, e a observação dos físicos é um método de produção de conhecimento que

também se dá pelo raciocínio e discurso. Além disso, ambas também são por imagem (*eikósi*). O discurso dos físicos parece espelhar a natureza sensível de modo a ser uma imagem dela. Por isso, a linguagem própria da observação dos físicos traz consigo as contradições que constituem a natureza. Por outro lado, o método de Sócrates, que é proposto na sua segunda navegação como superação das dificuldades encontradas no método dos físicos, parece buscar um discurso autônomo com relação à experiência sensível. Sócrates diz que lhe pareceu (*édoxe*) ser necessário (*krênai*) se refugiar (*kataphygóntha*) nos discursos (*eis toùs lógous*) e neles observar (*skopeîn*) a verdade (*alétheian*) das coisas (*tôn ónton*). Essa tomada de refúgio (*kataphygóntha*) nos discursos (*eis toùs lógous*) parece um movimento pelo qual se sai de um uso da linguagem que é imanente a estruturação da natureza, por isso contraditória e capaz de mergulhar a inteligência em um estado de confusão e incapacidade de discernir comparável a cegueira. Se refugiar (*kataphygóntha*) nos discursos (*eis toùs lógous*) é sair desse uso da linguagem imanente a experiência sensível, de modo a experimentar a linguagem como instância autônoma, apartada, tanto quanto possível, da experiência. Se a experiência sensível e a linguagem que adere a ela de modo imanente está fora desse refúgio, o seu interior é, tanto quanto possível, livre da experiência. O refúgio só é refúgio na medida em que aquilo que oferece perigo se encontra do lado de fora. Por outro lado, o refúgio só é refúgio se está em alguma medida em contato com a área de risco de modo que quem está em perigo encontre caminho para adentrar se refugiar.

Desse modo, o discurso filosófico de Sócrates é um discurso que se afasta, ainda que não totalmente, da experiência sensível e, assim, se constitui como espelho onde se pode observar a imagem das essências. A autonomia da linguagem coincide com a representação das formas. Por isso, após dizer que a observação (*skopoúmenon*) das coisas (*tà ónta*) por meio dos discursos (*en toîs lógois*) não é mais por imagens (*eikósi*) que a observação (*skopeîn*) pela realidade (*érgois*), ele diz que é para o acesso aos seres pelo discurso que ele será movido (*hórmesa*). É preciso lembrarmos mais uma vez que o movimento no *Fédon* é recorrentemente associado à volição tanto na natureza quanto no homem, de modo que não parece inocente quando Sócrates se diz movido para esse uso filosófico da linguagem. Essa volição, que se identifica com a cognição do pensamento puro, o move ao discurso purificado da experiência em que pode formar a imagem do seu objeto, que é a essência. Ele, então, explica como isso se dá. Estabelece-se sobre (*hypothémenos*) cada caso (*hekástote*) o discurso (*lógon*) que se discrimina (*krínon*) ser (*eînai*) o mais vigoroso (*erromenéstaton*). Mais uma vez cognição e volição se identificam: o filósofo estabelece sobre (*hypothémenos*) cada caso (*hekástote*) o

discurso (*lógon*), ou seja, ele escolhe ou produz um voluntariamente um discurso, uma hipótese, que de espelhar a imagem do objeto que deseja, o próprio ser em si; mas esse discurso é tomado pela volição, escolhido, por ser discriminado (*krínon*) como sendo (*eînai*) o mais vigoroso (*erromenéstaton*), ou seja, por ser reconhecido como o mais semelhante ao objeto da cognição.

A imagem discursiva da essência na linguagem autônoma com relação à experiência, é a imagem do próprio ser em si mesmo, que é, por sua vez, objeto da cognição, a verdade. Desse modo, o que parece (*dokê*) se harmonizar (*symphoneîn*) com esse discurso que espelha o inteligível se toma (*títhemí*) como coisa verdadeira (*alethê onta*), e o que não, como não verdadeiro (*ouk alethê*). As coisas sensíveis, como dissemos, são estruturadas pela linguagem, de modo que quando se diz que se toma (*títhemí*) como coisa verdadeira (*alethê onta*), se está falando não apenas dos fenômenos, mas também dos discursos que estruturam esses fenômenos. Aquilo que se diz sobre os fenômenos e que nos permite compreender os fenômenos é verdadeiro (*alethê onta*) ou não verdadeiro (*ouk alethê*) se em harmonia (*symphoneîn*) ou não com a própria verdade, o ser em si, cuja imagem se forma na linguagem livre da experiência sensível. Todos os outros discursos, sejam sobre as causas (*perì aitías*) ou sobre outro de todos os seres (*állon apánton ónton*), têm sua verdade ou não verdade dependente de sua harmonia com a hipótese. Assim, se o discurso dos físicos antes buscava as causas na própria experiência sensível, o método de hipótese de Sócrates oferece o critério pelo qual as proposições dos físicos podem ser consideradas verdadeiras ou falsas por apelar para um nível superior de causalidade. Outro ponto importante é que a própria aceitação do que é ou não é, do que existe ou não existe, tem como critério a hipótese, de modo que o discurso que espelha o ser em si é um discurso ontológico que estabelece o que é o ser de cada coisa. Desse modo, a ciência dos físicos, cuja causa dos seres era buscada em elementos sensíveis, não é totalmente descartada, mas ganha uma fundamentação nos critérios obtidos pelo método de hipóteses.

Essa autonomia da linguagem, no entanto, não significa uma alienação com relação à experiência. É preciso lembrar que a reminiscência do pensamento puro se dá a partir da experiência sensível, que o processo pelo qual a linguagem ganha autonomia se inicia com uma linguagem imanente à experiência sensível. Por isso, Sócrates não fala dessa autonomia da linguagem como uma indiferença com relação à experiência sensível. A hipótese em que se forma a imagem da essência é estabelecida (*hypothémenos*) em cada caso (*hekástote*) particular, ou seja, em cada situação experimentada no domínio da experiência particular. Desse modo, o ponto de partida é a experiência sensível e a linguagem própria da experiência sensível, e por

isso ele pode determinar a verdade sobre as causas (*perì aitías*) ou sobre outro de todos os seres (*állon apánton ónton*). A linguagem do pensamento puro ganha autonomia na medida em que supera a experiência sensível, mas seu fundamento e ponto de partida é sempre a experiência sensível. Podemos ver aqui a passagem da imagem do objeto sensível para a imagem do objeto inteligível como um processo de depuração em que a imagem vai se despidendo cada vez mais do elemento sensível até restar cada vez menos do sensível e cada vez mais do inteligível. Não se trata de uma absoluta ruptura, a linguagem nunca é absolutamente inteligível e nem absolutamente sensível. O discurso dos físicos não é absolutamente sensível, mas um esforço do pensamento puro que ainda não foi suficiente em sua autonomia com relação ao sensível para formar a imagem do ser em si mesmo como a causa não sensível dos fenômenos sensíveis.

Pensamento Puro, Linguagem e Ética

O pensamento puro conforma na linguagem a imagem do seu objeto, que é a essência. As essências são em si mesmas. São, por isso, o objeto ao qual todo movimento se dirige. Nesse sentido, ao formar na linguagem a imagem da essência, o pensamento puro estabelece pela linguagem a finalidade do pensamento sensível e de tudo que é gerado na experiência sensível como resultado do processo de dupla geração da natureza. Em 97b-c, Sócrates diz que, se a inteligência (*noûn*), ao ordenar (*kosmmoûnta*) o mundo, tudo ordena (*pànta kosmeîn*) estabelecendo (*tithénai*) cada coisa da melhor maneira (*béltista*), se alguém quiser saber a causa (*aitían*) de cada coisa ser gerada (*gígnetai*), destruída (*apólllytai*) e existir (*ésti*), basta descobrir (*heurein*) qual é o melhor (*béltiston*) modo dessa coisa ser o que é (*autô estin è eînai*), assim como padecer (*páskhein*) e produzir (*poieîn*), e sabendo o que é o excelente (*áriston*) e melhor (*béltiston*) também saberá (*eidénai*) o pior (*kheîron*), pois o conhecimento (*epistémen*) sobre ambos é o mesmo. O papel da inteligência aqui é estabelecer (*tithénai*) cada coisa da melhor maneira (*béltista*), ou seja, de acordo com o que seria o melhor (*béltiston*) modo dessa coisa ser o que é (*autô estin è eînai*), assim como padecer (*páskhein*) e produzir (*poieîn*), essa seria sua causa (*aitían*) de ser gerada (*gígnetai*), destruída (*apólllytai*) e existir (*ésti*), ou seja, sua finalidade. Do mesmo modo, em 99e-100a, o pensamento puro, que é a inteligência humana, tem como objetivo estabelecer (*títhemi*) o que parece (*dokê*) se harmonizar (*symphoneîn*) com a hipótese como coisa verdadeira (*alethê onta*), e o que não, como não verdadeiro (*ouk alethê*). Na hipótese se conforma a imagem da essência, que é o objeto último do movimento de geração do fenômeno, e aquilo que se estabelece (*títhemi*) como coisa verdadeira (*alethê onta*) ou como

não verdadeiro (*ouk alethê*) é do campo da natureza cujo movimento se dirige à essência. Nesse sentido, a inteligência, em ambos os trechos, tem o papel de ordenar o domínio sensível segundo o seu fim último, que é o próprio ser em si mesmo, a essência. A imagem da essência é, em última instância, a imagem do ser em sua máxima completude e realização. Por isso, o movimento da natureza, para se realizar e completar, tem como objeto último a essência. Desse modo, a inteligência, ao conceber na linguagem a imagem da essência, concebe a imagem daquilo para o qual todo movimento da natureza, assim como todo movimento da ação humana, tende. Desse modo, a inteligência estabelece o critério de compreensão da natureza, uma vez que sabe para onde ela vai ou deveria ir, ou o que ela vai ou deveria produzir, e o critério da ação humana, uma vez que ela fornece uma imagem do que se deve querer e, portanto, do que se deve fazer, tendo em vista o que realmente se quer.

Em 85c-d, Símiias diz que lhe parece (*dokêi*) que conhecer seguramente (*saphês eidénai*) nessa vida atual (*en tô nîn bío*) é impossível (*adýnaton*) ou muito difícil (*pankhálepon*), mas não raciocinar (*elénkhein*) de todo modo (*pantì trópo*) sobre o que foi dito (*legómena*) sem desistir (*proaphístasthai*), examinando (*skopôn*) por todos os ângulos (*pantakhê*) até exaurir (*apeípe*) o assunto, é coisa de homem totalmente (*pány*) fraco (*malthakoû*). Por isso, se deve (*deîn*) fazer o seguinte: ou aprender (*matheîn*) ou descobrir (*eurêîn*), ou, se isto for impossível (*adýnaton*), apreender (*labónata*) o melhor (*béliston*) dos discursos (*lógon*) humanos (*tôn antropínon*) e o mais irrefutável (*dysexelegktótaton*), e nele embarcar (*okhoúmenon*) como que sobre uma jangada (*skhedías*), se arriscando (*kindyneúonta*) a navegar através (*diapleûsai*) da vida (*tôn bíon*), se (*ei*) não for possível (*dýnaito*) de modo mais sólido (*asphalésteron*) e menos arriscado (*akindynóteron*), em uma firme (*bebaiotérou*) embarcação (*okhématos*), com algum discurso divino (*lógon theíou*) nos conduzindo (*diaporeuthênai*). Primeiro ponto que podemos ver nessa fala de Símiias é que ele repete o que já foi dito outras vezes no diálogo: o conhecimento seguro (*saphês eidénai*) não é possível (*adýnaton*) na vida atual (*en tô nîn bio*). Ele ainda acrescenta a alternativa de que, se for possível, é muito difícil (*pankhálepo*). Há alguns motivos aos quais poderia se atribuir a impossibilidade desse saber seguro. Entre eles poderíamos citar a união entre corpo e alma, que parece ser a justificativa mais importante no decorrer do diálogo, como vimos no Capítulo 1 deste trabalho, para a impossibilidade do conhecimento em vida. Por outro lado, se seguimos a interpretação de que o pensamento é, como a natureza, movimento circular de dupla geração dos contrários e por isso constituído de contradição, tendo que sempre oscilar de um polo ao outro, sem nunca gerar um polo totalmente purificado do outro, então, aquilo que o pensamento concebe nunca é absolutamente igual ao

seu objeto. Há sempre um descompasso entre o que é gerado pelo pensamento, ou seja, rememorado na reminiscência, e o objeto ao qual o pensamento se dirige ao rememorar, pois o que é gerado sempre traz consigo algo do seu contrário.

Outra razão é que, como se diz em 99e-100a, a observação (*skopoúmenon*) das coisas (*tà ónta*) por meio dos discursos (*en toîs lógois*) é por imagens (*eikósi*) tanto quanto a observação (*skopeîn*) na realidade (*érgois*). É importante notar que o que ele chama aqui de observação direta da realidade é o método de observação dos físicos. Não se trata simplesmente de uma observação sensível sem uso do discurso, já que o discurso é o que confere identidade e a possibilidade de cognição do fenômeno, mas de uma observação discursiva específica, em que a linguagem não se distingue do fenômeno sensível e busca nele suas causas, de modo que não pode escapar da sua contradição. Assim, toda observação se dá como imagem refletida na linguagem. Portanto, o que se apreende pela linguagem não é a própria coisa, seja o sensível ou o ser em si mesmo, mas sua imagem. Outro ponto importante é que a observação das coisas é em algum grau conhecimento, e conhecimento no *Fédon* é dito reminiscência. Em 73d-e o que se diz ser gerado pelo processo de reminiscência é uma imagem (*eîdos*). Assim, aquilo que se constitui pela linguagem e serve de ponto de partida para a reminiscência é uma imagem (*eikósi*), do mesmo modo que o que é gerado no processo de reminiscência é uma imagem (*eîdos*). Portanto, nunca se tem acesso ao próprio objeto que se busca conhecer, mas a uma imagem que, por mais que espelhe esse objeto, ainda se distingue dele.

A impossibilidade (*adýnaton*) de alcançar o conhecimento seguro (*saphès eidénai*), no entanto, não justifica a desistência da busca. Sócrates diz que não raciocinar (*elénkhein*) de todo modo (*pantî trópo*) sobre o que foi dito (*legómena*) sem desistir (*proaphístasthai*), examinando (*skopôn*) por todos os ângulos (*pantakhê*) até exaurir (*apeípe*) o assunto, é coisa de homem totalmente (*pány*) fraco (*malthakoû*). Desse modo, a razão, para se esforçar nessa busca que não logra seu objetivo, já que em outras partes do diálogo o conhecimento em absoluto não é possível em vida, é a motivação moral, não ser um homem totalmente (*pány*) fraco (*malthakoû*). Algo parecido pode ser notado em *Mênon* 81d, onde se diz que o paradoxo de Mênon, cuja conclusão é a impossibilidade do conhecimento, implicaria também aos homens serem preguiçosos (*argoùs*) e fracos (*malakoîs*).

O pensamento puro, produzindo a imagem do seu objeto na linguagem de modo cada vez mais autônomo com relação à experiência, rememora as imagens das essências de maneira cada vez mais perfeita por estarem cada vez mais livres da contradição da natureza e serem

cada vez mais em si mesmas. A reminiscência, como vimos, não só ocorre a partir da experiência, como a constitui. A rememoração da imagem a partir do fenômeno, pela semelhança entre a imagem (*eîdos*) e o fenômeno, leva à comparação entre imagem (*eîdos*) e fenômeno (73e-74a) e, assim, ao seu reconhecimento. O reconhecimento é fundamental para que se possa identificar o fenômeno, sendo por isso condição para sua identidade, que é atribuída por meio da linguagem. A rememoração da imagem (*eîdos*) das essências parece ser de acordo com os mesmos mecanismos de associação, por semelhança ou dissemelhança, que a reminiscência das imagens (*eîdos*). Tanto é desse modo, que o trecho inicialmente trata da reminiscência de imagens sensíveis, como a de um jovem, de Símiás etc., e depois continua tratando da rememoração do igual em si mesmo. Esse processo de comparação que possibilita o reconhecimento e a própria identidade de um fenômeno a partir da comparação dos dados sensíveis com a imagem retida na memória e rememorada, ocorre tanto quando o que se rememora é uma imagem sensível, quanto quando o que se rememora é uma essência. É essa comparação em 74a-74d que permite que, rememorando o igual em si mesmo, se possa, por um lado, reconhecer a igualdades entre coisas sensíveis, como pedras e pau, por outro, reconhecer que a igualdade desses tende a ser como a igualdade em si mesma, mas lhe falta algo, é imperfeita. Aquilo que é rememorado, tanto sensível, quanto inteligível, a partir da experiência, passa a determinar e compor a própria experiência. Nesse sentido, a imagem (*eîdos*) que se rememora da essência configura a experiência sensível tanto quanto a própria experiência é sua condição de possibilidade. Sendo o âmbito da essência o que possui identidade, a rememoração da essência é a rememoração do princípio de identidade do fenômeno. A imagem da essência rememorada é a imagem da própria identidade do fenômeno.

O pensamento sensível, por sua vez, rememora suas imagens a partir da experiência sensível. Uma vez que a experiência foi determinada em alguma medida pelo pensamento puro, assim como pelos sentidos, o pensamento sensível também será determinado pelo pensamento puro. O pensamento sensível também é volição e tem por objeto o mundo sensível e, por isso, gera as ações no nível sensível. É, por isso, a força motriz de nosso modo de agir no mundo. Assim, as imagens das essências produzidas pelo pensamento puro na linguagem contribuem para a determinação ética, pois determinam a experiência pela qual a reminiscência sensível se dá. Por isso, não raciocinar (*elénkhein*) de todo modo (*pantì trópo*) sobre o que foi dito (*legómena*) sem desistir (*proaphístasthai*), examinando (*skopôn*) por todos os ângulos (*pantakhê*) até exaurir (*apeípe*) o assunto, é coisa de homem totalmente (*pány*) fraco (*malthakoû*). Quem não se esforça de toda a maneira em formar a imagem mais perfeita das

essências na linguagem autônoma, no raciocínio, mesmo não sendo possível o saber seguro, necessariamente estará sendo dirigido por uma imagem do objetivo moral que é menos perfeita ou até equivocada.

A partir disso, Símias nos dá algumas alternativas do que se deve (*deîn*) fazer. Primeiro, diz se deve ou aprender (*matheîn*) ou descobrir (*heureîn*). Entendo esses termos como funcionando conjuntamente. Aprender no *Fédon* é rememorar, e a reminiscência se dá a partir da experiência sensível. Nesse sentido, se está falando de uma reminiscência e não da apreensão de um saber a partir de uma fonte externa, mas de rememoração de um saber a partir da experiência ou da instrução. A descoberta, por sua vez, parece trazer a luz um saber que não estaria acessível, como que iluminando algum aspecto da própria experiência sensível que não estava claro. O *heureîn* parece indicar um passo além do *matheîn* proporcionando uma ampliação de sentido para além do que a experiência forneceria imediatamente. Se o *matheîn* é a reminiscência a partir da experiência, de que se fala no diálogo, o *heureîn* é a superação da experiência, de modo que, não podendo conhecer a partir da experiência, o faz pelo discurso, como no método de hipóteses, daquilo que se buscava. Ou seja, a descoberta no próprio discurso daquilo que se mantinha como possibilidade, mas que não se poderia alcançar pelos limites impostos pela experiência. Podemos dizer que o *heureîn* é, em última instância, o esforço de produzir a imagem do objeto da cognição, a essência, na linguagem autônoma. Esse esforço, no entanto, pode não ter êxito, de modo que as imagens que se formam não são capazes de satisfazer esse anseio pelo ser em si mesmo no campo da cognição. Devemos lembrar que a linguagem ganha autonomia com relação à experiência na medida em que predomina o inteligível e não o sensível. Mas o sensível nunca deixa totalmente a linguagem, sendo sempre seu ponto de partida e, em alguma medida, seu elemento limitador.

Assim, se for impossível (*adýnaton*) aprender (*matheîn*) ou descobrir (*heureîn*), se deve tomar (*labónata*) o melhor (*béliston*) e mais irrefutável (*dysexelenktótaton*) dos discursos (*lógon*) humanos (*tôn antropínon*) como uma jangada (*skhedías*) em que se vai embarcar (*okhoúmenon*), nela se arriscando (*kindyneúonta*) a navegar através (*diapleúsai*) da vida (*tòn bíon*). Esse trecho tem muitas semelhanças com 99e - 100c, quando Sócrates inicia a apresentação do que seria sua segunda navegação. Por exemplo, aqui se fala de tomar (*labónata*) o melhor (*béliston*) e o mais irrefutável (*dysexelenktótaton*) dos discursos (*lógon*) humanos (*tôn antropínon*), enquanto lá se fala de estabelecer (*hypothémenos*) sobre cada caso (*hekástote*) o discurso (*lógon*) que se discrimina (*krínon*) ser (*eínai*) o mais vigoroso (*erromenéstaton*). Outro

ponto é que lá o discurso é como uma fortaleza em que se toma refúgio (*kataphygóntha*), enquanto aqui o discurso é como uma jangada (*skhedías*) em que se vai embarcar (*okhoúmenon*), nela se arriscando (*kindyneúonta*) a navegar através (*diapleúsai*) da vida (*tòn bíon*). Ou seja, em ambos os casos o discurso é uma estrutura em que entramos para sobreviver ao perigo que está do lado de fora.

Uma vez que não se alcança esse discurso aprendendo (*matheîn*), e nem descobrindo (*heureîn*), se toma (*labóntha*) o melhor (*béliston*) e o mais irrefutável (*dysxelenktótaton*) dos discursos (*lógon*) humanos (*tôn antropínon*). A ideia de que esse discurso humano (*tôn antropínon*) que deve ser tomado (*labóntha*) é o melhor (*béliston*) e o mais irrefutável (*dysxelenktótaton*) pressupõe que há outros discursos humanos piores, dentre os quais esse seria tomado. Tomar o melhor e o mais irrefutável dos discursos parece indicar uma comparação entre discursos que tem em vista a seleção daquele que é o melhor e menos refutável. Há, portanto, um processo de seleção de um discurso humano segundo um critério prévio que é de ser o melhor e o mais irrefutável. Nesse sentido, o processo é o mesmo que vemos no método de hipóteses de 99e-100a, em que Sócrates diz que vai estabelecer (*hypothémenos*) sobre cada caso (*hekástote*) o discurso (*lógon*) que se discrimina (*krínon*) ser (*eínai*) o mais vigoroso (*erromenéstaton*). Como resultado, o que parece (*dokê*) com esse discurso harmonizar (*symphoneîn*) se estabelece (*títhemi*) como coisa verdadeira (*alethê onta*), e o que não, como não verdadeiro (*ouk alethê*), seja sobre as causas (*perì aítias*) ou sobre outro de todos os seres (*állon apánton ónton*). Entendo que o critério de discurso, que é o melhor (*béliston*) e o mais irrefutável (*dysxelenktótaton*) em 85 c-d, e o mais vigoroso (*erromenéstaton*) em 99e-100a, é, na verdade, o discurso que mais perfeitamente reflete a essência do fenômeno sobre o qual se discursa. O fenômeno é movimento ao ser, de modo que a essência, que é o próprio ser, deve ser aquilo em que o movimento se encerra, pois já alcançou a sua realização plena. Do mesmo modo, o pensamento puro é volição e movimento ao ser, de modo que seu objeto deve ser aquilo em que todo seu movimento se consuma, sendo por isso o objeto da cognição o próprio ser em si mesmo, a essência. Sendo a volição movimento, e a essência aquilo para o que o movimento se dirige, a imagem da essência é a imagem do próprio objetivo da volição e, por isso, da ação, sendo por isso o conhecimento da essência o critério ético. A essência é o próprio ser em si mesmo do fenômeno, de modo que conhecer a essência é conhecer a verdade do fenômeno. É aquilo que em 79b-c se diz ser o melhor (*béliston*) modo de algo ser o que é (*autô estin è eínai*), assim como padecer (*páskhein*) e produzir (*poieîn*), de modo que, sabendo o que é isso, que é o excelente (*áriston*) e melhor (*béliston*), também se

saberá (*eidénai*) o pior (*kheîron*), pois o conhecimento (*epistémen*) sobre ambos é o mesmo. A essência é a plenitude do ser do qual o fenômeno é manifestação, de modo que tudo que se dá ao fenômeno, se dá por causa da essência. Nesse sentido, é o discurso que reflete a imagem da essência que pode ser o melhor (*béliston*) e o mais irrefutável (*dysexelenktótaton*), como em 85 c-d, e o mais vigoroso (*erromenéstaton*), como em 99e-100a. O discurso humano a que Símias se refere, assim como o discurso do método de hipóteses de Sócrates, são, na verdade, obtidos dentro da dinâmica da prática dialética que tem por objetivo último as essências. Esse discurso das essências sendo sobre o que é o excelente (*áriston*) e melhor (*béliston*), é não só critério epistêmico, mas também moral, uma vez que fundamenta o que é o excelente (*áriston*) e melhor (*béliston*) no campo da ação. Esse discurso humano é como uma jangada (*skhedías*) em que nos arriscamos (*kindyneúonta*) a navegar através (*diapleûsai*) da vida (*tòn bíon*). Isso parece indicar que o discurso é como uma estrutura na qual, uma vez nela inseridos, nos movemos pela vida. Essa imagem mostra o caráter mediador do discurso, uma vez que é do seu interior que nos relacionamos com o mundo exterior, que aqui seria representado pelo mar, de modo que o discurso é o âmbito da estabilidade a partir do qual nos relacionamos com a realidade exterior, que é instável. Vemos também seu papel ético, já que é no seu interior que percorremos a vida. Mesmo o melhor (*béliston*) e o mais irrefutável (*dysexelenktótaton*) dos discursos (*lógon*) humanos (*tôn antropínon*) é como uma simples jangada (*skhedías*), uma embarcação frágil em que corremos algum risco (*kindyneúonta*).

Mito e Ética

Em 85c-d esse discurso (*lógon*) humano (*tôn antropínon*) que é o melhor (*béliston*) e o mais irrefutável (*dysexelenktótaton*) é uma jangada (*skhedías*), que é contraposta ao discurso divino (*lógon theíou*), que é uma firme (*bebaiotérou*) embarcação (*okhématos*). Só devemos nos arriscar na jangada (*skhedías*) do discurso (*lógon*) humano (*tôn antropínon*) se (*ei*) não for possível (*dýnaito*) conduzir-nos (*diaporeuthênai*) de modo mais sólido (*asphalésteron*) e menos arriscado (*akindynóteron*) nessa firme (*bebaiotérou*) embarcação (*okhématos*) que é o discurso divino (*lógon theíou*). Esse discurso divino (*lógon theíou*) não é o mesmo que o discurso (*lógon*) humano (*tôn antropínon*), de modo que, se o discurso humano é aquele das hipóteses em que o pensamento puro encontra na linguagem a imagem das essências à medida que a linguagem ganha autonomia com relação à experiência sensível, o discurso divino deve ser outra coisa que não isso.

O discurso humano, como vimos, é o discurso da dialética filosófica, que se purifica da realidade sensível e em que se forma a imagem cada vez mais perfeita das essências. Assim, se o discurso humano é aquele que diz respeito ao inteligível, o discurso divino, sendo contraposto ao discurso humano, não pode ser o discurso do inteligível, sendo por isso, sensível. Além disso, o discurso divino (*lógou theíou*) é o próprio mito. É o discurso que revela o saber dos deuses para os homens, e sendo os deuses esses que são bons e sábios, essa revelação é uma orientação mais perfeita para a vida do que o discurso humano, que, por ser alcançada por um esforço da capacidade humana, que é limitada, é sempre um saber aproximado. O discurso divino (*lógou theíou*) é uma revelação dos deuses do seu próprio modo de viver. Gallop (1975), nas notas ao trecho 84d-85d de sua tradução do *Fédon*, nos diz o seguinte:

A referência à 'doutrina divina' (85d3-4) pode ser ao ensino órfico, mas Símiias parece cultivar pouca esperança em uma revelação. Ele carrega um claro senso de diferença entre a inquirição filosófica e o dogma religioso. Sua caracterização da razão humana falível como um 'bote', e sua metáfora da viagem são expressões do caráter plural da discussão. De fato, Símiias está comprometido com o próprio método que Sócrates descreverá posteriormente como o seu próprio. (99c-100a). (Nota de GALLOP, 1975, a 84d-85d, p. 146)³²

Esse comentário de Gallop não só retoma a mesma associação entre o discurso humano e o método de hipóteses que Sócrates apresenta em 99c-100a, como também explicita a relação desse discurso divino com o discurso religioso, especialmente, o órfico. O mesmo é afirmado por Burnet (1911) em sua nota ao passo 85d3 em que diz:

lógou theíou tinós deve se referir à doutrina órfica e pitagórica da alma. Está bastante de acordo com tudo que nós podemos deduzir como a história do pitagorismo que Símiias e Cebes deveriam sentir que infelizmente não podem mais aceitar o *lógos* de sua sociedade. Nós estamos para aprender que eles adotaram uma visão da alma que era totalmente inconsistente com esta. (Nota de Burnet (1911) a 84d3, p. 81)³³

O discurso divino a que Símiias faz referência parece ser, portanto, uma doutrina religiosa que poderia vir em socorro daquele que precisa se orientar na vida, como uma embarcação mais

³² The reference to a 'divine doctrine' (85d3-4) may be to Orphic teaching, but Simmias seems to entertain little hope of a revelation. He conveys a clear sense of the difference between philosophic inquiry and religious dogma. His characterization of fallible human reason as a 'raft', and his 'voyage' metaphor, are expressive of the open-minded tone of the discussion. Indeed, Simmias is committed to the very method that Socrates will later describe as his own (99c-100a). (Nota de Gallop, (1975), 84d-85d, p. 146)

³³ *lógou theíou tinós* this must refer to the Orphic and Pythagorean doctrine of the soul. It is quite in keeping with all we can make out as to the history of Pythagoreanism that Simmias and Cebes should feel regretfully that they can no longer accept the *lógos* of their society. We are just about to learn that they had adopted a view of the soul which was wholly inconsistent with it. (Nota de Burnet (1911) –84d3, p.81)

segura, mas, até que se possa encontrar tal discurso que revela a sabedoria dos deuses, se deve navegar em uma embarcação menos segura, o discurso humano.

A expressão “discurso divino” (*lógou theíou*) parece seguir uma fórmula semelhante à dos “discursos antigos e sagrados” (*toîs palaiôis te kai hieroîs lógois*) que aparece na *Carta VII* (335a). Nesse sentido, dizer discurso divino (*lógou theíou*) seria o mesmo que dizer discurso sagrado (*hieroîs lógois*). Ambos são utilizados como um discurso que revela o saber dos deuses ou que se refere a algo que diz respeito aos deuses. Trata-se de uma revelação da parte dos deuses. Mas esse discurso sagrado também é chamado de antigo (*palaiós*), como o *palaiòs lógos* que aparece algumas vezes na obra platônica como referência ao mito órfico-pitagórico. No *Fédon*, por exemplo, em 63b-c, é dito que há uma boa esperança (*eúelpis*) de que depois da morte há qualquer coisa, como diz uma antiga tradição (*pálai légetai*), que é muito melhor (*polý ámeinon*) para os bons (*agathoîs*) que para os maus (*kakoîs*), o que parece ser uma referência à doutrina sobre a existência após a morte de origem órfica. Nas *Leis* Platão usa a expressão “como [diz] a antiga tradição (ou relato/discurso)...” (*hósper kai ho palaiòs lógos*) para fazer referência ao hino de Zeus. Sobre isso nos diz Bernabé (2011, p. 65):

Neste caso, é o escoliasta que nos informa que o *palaiòs lógos* é órfico e cita dois versos dele. A crítica discutia até que ponto poderíamos confiar no escoliasta, dado que o hino estava registrado em um testemunho tardio. Porém, o surgimento de uma versão deste hino no Papiro de Derveni, assim como o que parece ser um eco literário em um discurso pseudo-demostênico, testemunham a existência na época de Platão de um Hino de Zeus em uma teogonia órfica.

É importante destacar que esse hino a que se faz referência está atrelado a uma tradição de poesia cosmogônica de caráter mítico como a da poesia contida no Papiro de Derveni. Toda essa doutrina a respeito da vida após a morte está contida nessa tradição, de modo que falar desse discurso antigo (*palaiòs lógos*) que é também o discurso sagrado (*hieroîs lógois*) e discurso divino (*lógou theíou*) é se referir ao mito. Quando Símiias fala do discurso divino (*lógou theíou*), ele está falando de mito e o contraponto ao discurso humano, que nada mais é que o *lógos* em sentido estrito. O mito é, por sua vez, um discurso em que predomina a imagem sensível. Não sem razão Sobrinho (2007, p. 31) identifica o mito como um pensar por imagens, e Torrano diz ser a concretude uma das características fundamentais do mito. Concretude do mito significa para ele “pensar e dizer a totalidade do ser, a existência e os aspectos fundamentais do mundo recorrendo única e exclusivamente a imagens sensíveis” (2013, p. 24). Brisson (2002, p. 72) diz ainda que o mito não se refere a categorias gerais, mas a indivíduos ou coletividades de indivíduos, o que parece indicar também o caráter concreto e sensível do

mito. Em Platão isso fica evidente nos momentos em que se narra mitos. Sempre há uma riqueza de imagens sensíveis. Isso pode ser especialmente notado com a narrativa mítica que aparece próximo ao fim do *Fédon*. O discurso divino, sendo mito, é, portanto, um discurso em que predomina o elemento sensível, em contraposição ao discurso humano, que é o discurso dialético, em que predomina o inteligível.

Outro ponto importante é que o mito é um discurso sensível sobre os princípios estruturadores da experiência sensível. Torrano vai dizer sobre os nomes divinos, que são fundamentais para o mito, que:

[...] nomeiam os aspectos fundamentais do mundo, e assim instauram, na multiplicidade do sensível, uma distinção decisiva entre uma ordem da realidade fundante, causante e determinante, nomeado com os nomes dos Deuses, e outra ordem de realidade, fundada, causada e determinada pelos desígnios, sinais e aparições dos Deuses. (2013, p. 25)

O mesmo pode ser visto na definição de Eliade (2013, p. 22) de mito:

A definição que a mim, pessoalmente, me parece a menos imperfeita, por ser a mais ampla, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso, do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, uma narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser.

Trata-se, portanto, de uma narrativa por imagens de princípios que existem em outra ordem temporal distinta dessa e que originaram e originam as realidades que existem no espaço e no tempo de nossa experiência sensível cotidiana. O discurso mítico, portanto, é um discurso sensível, pois nele prevalecem não as abstrações do pensamento puro, mas imagens sensíveis. No entanto, é autônomo com relação à experiência sensível, pois as imagens sensíveis refletidas no discurso não são presas à experiência, mas procuram figurar os princípios que não são apresentados na experiência, mas que são causa dos fenômenos a que se tem acesso na experiência.

Podemos ver um exemplo desse processo em 60b-c, em que Sócrates diz que é estranho (*átupon*) o que os homens chamam (*kaloûsin*) prazer (*hedý*), e é maravilhosa (*thaumasíós*) sua relação com o que parece ser seu contrário (*enantíon*), a dor (*lypperón*). Eles se recusam (*mè thélein*) a ser simultâneos (*paragígnesthai*), mas se alguém pegar um, logo pegará o outro. Ou seja, há contradição no campo do *páthos*, entre o prazer (*hedý*) e a dor (*lypperón*), pois eles se recusam (*mè thélein*) a ser simultâneos (*paragígnesthai*), mas a presença de um implica a do

outro. Sócrates chama essa relação de maravilhosa (*thaumasíós*), o que talvez indique o caráter surpreendente e até incompreensível dessa relação. Outro ponto a que devemos nos atentar é que Sócrates fala desses contrários como sendo o que os homens chamam (*kaloûsin*) prazer (*hedý*) e, o que parece ser seu contrário (*enantíon*), a dor (*lypperón*). O uso do termo *kaloûsin* talvez seja um indício do papel da linguagem como aquilo que delimita a identidade dessas realidades que se dão nessa relação de contradição da natureza. Já dissemos que o processo de dupla geração dos contrários, a natureza, nunca gera de modo absoluto qualquer um dos seus polos constitutivos. Desse modo, esse processo é sempre contraditório, é mistura de contrários, e por isso do campo do que foge à distinção e compreensão, de modo a poder ser chamado de maravilhoso (*thaumasíós*). Os polos contrários (*enantíon*), como o prazer (*hedý*) e a dor (*lypperón*), não aparecem na experiência como realidades puras, sendo, por isso, sempre a mistura de contrários, sendo o próprio processo de geração de um ao outro uma gradação em que predomina mais ou menos um dos contrários. Não há, portanto, o prazer (*hedý*) ou a dor (*lypperón*) como realidades puras e isoladas do seu contrário, mas a maravilhosa (*thaumasíós*) mistura de contrários, isso no âmbito sensível. Por isso, essa distinção dos contrários como realidades com algum grau de autonomia nesse processo de dupla geração só é operada pelo ato de nomear, em que os homens chamam (*kaloûsin*) um desses polos de prazer (*hedý*) e o outro de dor (*lypperón*). Isso é possível por ser o nome e os discursos construídos por esses nomes a ligação entre esses contrários em relação na natureza com aqueles contrários em si mesmos do âmbito inteligível.

Nesse sentido, é a linguagem que opera a identidade das coisas em nós (*hemîn*), ou seja, no âmbito do *páthos*, e na natureza (*phýsei*), como se diz em 103b. Mas a linguagem não consegue resolver a contradição entre prazer (*hedý*) e a dor (*lypperón*) e parece ser por isso que essa relação é dita maravilhosa (*thaumasíós*). Sócrates propõe, então, um outro nível do discurso, para além do simples nomear dos polos da contradição, em que constrói uma imagem no qual as contradições no nível da experiência sejam superadas. O prazer (*hedý*) e a dor (*lypperón*) são ditas então como realidades que não querem (*mè 'thélein*) ser simultâneos (*paragígnesthai*), mas ao pegar uma, logo se pegará a outra, pois são como dois corpos unidos pela cabeça. Temos aqui, então, esses dois polos da realidade afetiva figurados como realidades corpóreas, que possuem vontade, e sua união pela cabeça é a imagem que torna a contradição de alguma maneira superável e compreensível. Não se trata de um argumento explicando que a contradição não é contradição, mas de uma imagem pela qual a contradição, que não é aceitável no nível da racionalidade, é tornada uma imagem apreensível no nível da sensibilidade.

Sócrates prossegue dizendo que, se Esopo tivesse pensado nisso, teria composto um mito (*mýthos*) em que o deus (*theòs*), querendo (*boulómenos*) pôr fim aos conflitos entre os dois, uniu suas cabeças, de modo que um sempre traz o outro. Aqui surge um outro nível da linguagem em que se propõe uma imagem de um princípio capaz de justificar a união dos contrários. Não se trata mais da figuração da contradição, mas da causa capaz de justificar a união desses contrários e a própria contradição. Essa seria a imagem de um princípio ordenador do mundo sensível, ou seja, de um deus, capaz de, pelo seu poder, produzir a conciliação dos contrários. O mito fornece, portanto, a imagem do princípio capaz de justificar e superar a contradição. É importante notar que a essência ocupa no âmbito do *lógos* o lugar da causa dos fenômenos serem como são. O próprio método de hipóteses é introduzido em 99e-100a como uma solução para as falhas da pesquisa dos físicos em apontar as causas dos fenômenos na própria natureza. Nesse sentido, os deuses ocupam no mito o mesmo lugar que as essências ocupam no *lógos*. São as imagens dos princípios que justificam ou explicam o mundo fenomênico.

Podemos ver aqui duas camadas do pensamento sensível. Uma primeira em que a experiência é pensada imagetivamente de modo que os polos contraditórios da experiência são compreendidos como imagens de realidades corpóreas, mas que ainda estão vinculadas ao que a experiência informa. É a representação imagética da própria experiência a partir de imagens que são lembradas de modo a produzir uma imagem sobreposta. Essa imagem sobreposta é produzida na linguagem. Assim, a contradição entre dor e prazer se torna uma relação entre dois corpos que, a despeito de não quererem estar juntos, estão unidos pela cabeça. Por outro lado, há uma segunda camada do pensamento sensível em que se apresenta a imagem sensível daquilo que é capaz de justificar, fundamentar e explicar a experiência, ao mesmo tempo que não se trata de uma apresentação do que é a própria experiência. Se no primeiro nível nós temos a imagem da contradição entre dor e prazer como dois corpos unidos pela cabeça, agora nós temos a razão das coisas serem assim: um deus quis encerrar a luta entre esses contrários e por isso os uniu. Uma relação análoga pode ser traçada no nível do pensamento puro. Há a primeira camada que seria a de uma racionalidade que ainda está vinculada a experiência e que por isso reflete as contradições sensíveis, que é apresentada como a pesquisa dos físicos, mas que se aplica a qualquer discurso que tenha essas características; e há uma segunda camada que é apresentada pelo método de hipóteses, em que se alcança os princípios pelos que se pode justificar qualquer raciocínio sobre a natureza.

Os deuses e outros seres divinos, portanto, são no nível do pensamento sensível e do mito, a imagem dos princípios que ordenam o mundo sensível, do mesmo modo que as essências são no nível do pensamento puro e da razão os princípios pelos quais o mundo sensível se constitui. Não se trata aqui de uma identificação entre deuses e essências, não temos elementos suficientes para afirmar que Platão faça essa identificação completamente, ainda que em muitos momentos ele sugira a familiaridade entre o divino e o inteligível. Mas o ponto comum é que deuses e essências ocupam a mesma posição de princípios ordenadores do mundo, os deuses e outros seres divinos para o pensamento sensível, e as essências, para o pensamento puro. São, portanto, o mito e o raciocínio filosófico dois modos diferentes de acessar esses princípios ordenadores, que produzem dois tipos de representação diferentes desses princípios, cada um de acordo com sua natureza própria, em seu próprio domínio discursivo, para seu próprio tipo de pensamento. As imagens dos deuses, assim como a das essências, são imagens dos princípios que regem, portanto, a estruturação da experiência sensível e da volição humana.

Dependência entre Mito e Conhecimento

Em 69c-d, Sócrates diz que a verdade (*alethès*) é a purificação (*kátharsis*) de tudo aquilo a que ele se referiu antes, os prazeres (*hedoné*) e temores (*phóbe*), e identifica a purificação com a temperança (*sophrosýne*), a justiça (*dikaiosýne*), a coragem (*andreía*); e também diz que a sabedoria (*phrónesis*) é purificação (*katharmós*). Prossegue dizendo que há o risco (*kindyneúousi*) de que os que estabeleceram (*katastésantes*) as iniciações (*teletàs*) não fossem medíocres (*phaûloi*), há muito tempo (*pálai*) dizendo obscuramente (*ainíttesthai*) que os profanos (*amýetos*) e os não iniciados (*atélestos*) ao chegarem ao Hades serão colocados na lama (*en borbóro*), enquanto o purificado (*kekatharménos*) e iniciado (*tetelesménos*) irá habitar (*oikései*) com os deuses (*metà theôn*). Faz então referência a um dito sobre as iniciações segundo o qual são muitos os portadores do tirso (*narthekophóroi*), mas poucos os bacantes (*bákkhoi*). Esses últimos seriam aqueles que se dedicam à filosofia (*pephilosophekótes*) corretamente (*orthôs*). Sócrates diz ter, no que foi possível (*dynatòn*), durante sua vida (*tô bío*), de todo modo (*pantì trópo*) se esforçado (*prouthyméthen*) para isso. E, se, esses esforços (*prouthyméthen*) foram corretos (*orthôs*) e tiveram êxito (*enýsamen*), saberá (*saphès*), se deus quiser (*án Theòs ethéle*), logo, segundo sua opinião (*dokeî*).

Esse trecho inicia com Sócrates dizendo que a verdade (*alethès*) é a purificação (*kátharsis*) de tudo a que ele se referiu antes, ou seja, os prazeres (*hedoné*) e temores (*phóbe*).

Essa parece ser uma referência à contradição constitutiva da volição. O prazer é o *páthos* por alcançar aquilo para o qual a volição tende, enquanto o temor é a repulsa por aquilo que se opõe à volição e que produz o contrário do prazer, a dor. Nesse sentido, a verdade (*alethès*) implica uma configuração da volição, da relação entre seus contrários positivos e negativos. E a configuração da volição pela verdade implica um modo de agir, sendo, por isso, a verdade princípio de determinação ética. Por isso, a verdade (*alethès*), sendo purificação (*kátharsis*) dos prazeres (*hedonôn*) e temores (*phóbon*), ou seja, da volição, é também temperança (*sophrosýne*), justiça (*dikaiosýne*), coragem (*andreía*), portanto, virtude (*areté*), um modo de querer, escolher e agir eticamente adequado.

Além de dizer que a verdade (*alethès*) é a purificação (*kátharsis*), Sócrates diz que a sabedoria (*phrónesis*) é purificação (*katharmós*). É preciso lembrar que, no decorrer do diálogo, a noção de purificação está vinculada a um afastamento dos sentidos. Apreender a verdade é se afastar da natureza sensível, de modo que reste a inteligível, ou seja, o mesmo processo pelo qual se produz a imagem das essências na linguagem. Em 73d é dito que na reminiscência se rememora a imagem (*eîdos*) de algo. Nesse sentido, o saber, sendo reminiscência, é sempre uma rememoração de imagem (*eîdos*). Assim, saber a essência é, na verdade, rememorar sua imagem (*eîdos*). Em 99e-100a, o conhecimento é comparado à visão de um objeto por meio do seu reflexo (*eikósi*) em uma superfície espelhada. Desse modo, conhecer a essência é ver sua imagem (*eîdos*) no discurso, que funcionaria como um espelho. Nesse sentido, a imagem da essência é a imagem que o pensamento puro concebe ou rememora a partir do discurso. Quanto mais o discurso se assemelha ao inteligível, mais o pensamento puro pode, por associação por semelhança, rememorar uma imagem (*eîdos*) mais próxima ao inteligível, ou seja, menos sensível. É essa purificação da linguagem e do pensamento, que resulta na produção da imagem das essências, que Platão chama de sabedoria (*phrónesis*). Podemos pensar que o exercício dialético, enquanto contraposição de discursos contraditórios, tendo em vista encontrar um discurso que seja o melhor e menos refutável (85c-d), é ele mesmo um exercício purificador que está sendo praticado em todo o diálogo.

A sabedoria é a apreensão das essências e, por isso, a realização do pensamento puro. Ter a volição orientada pela verdade é ser movido a se afastar da natureza sensível e, assim, se aproximar da natureza inteligível. Por isso, a verdade (*alethès*) e a sabedoria (*phrónesis*) são ditas purificação (*kátharsis*; *katharmós*). A virtude também é purificação, de modo que virtude se identifica com a verdade (*alethès*) e a sabedoria (*phrónesis*). É no processo pelo qual a

volição opera o afastamento da natureza sensível que se apreende a verdade, e é pelo processo de apreensão da verdade que se opera o afastamento da natureza sensível. O pensamento é cognição, ou seja, reminiscência, e volição. Assim, provocar a reminiscência do pensamento sensível é também provocar sua volição e, por isso, um modo de agir no mundo. Por isso, sabedoria, verdade e virtude se identificam.

Sócrates prossegue dizendo que há o risco (*kindyneúousi*) de que os que estabeleceram (*katastésantes*) as iniciações (*teletàs*) não fossem medíocres (*phaûloi*). Não podemos tomar isso como uma afirmação da veracidade do conteúdo desse discurso das iniciações (*teletàs*), mas sim de sua legitimidade como algo possível e, talvez, muito provável, de modo que por isso é um risco (*kindyneúousi*) que os que proclamam esse discurso não tenham sido medíocres (*phaûloi*). Esses que estabeleceram (*katastésantes*) as iniciações (*teletàs*) dizem há muito tempo (*pálai*) obscuramente (*ainíttesthai*) que os profanos (*amýetos*) e os não iniciados (*atélestos*), ao chegarem ao Hades, serão colocados na lama (*en borbóro*), enquanto o purificado (*kekatharménos*) e iniciado (*tetelesménos*) irá habitar (*oikései*) com os deuses (*metà theôn*). Desse modo, há o risco (*kindyneúousi*) de que os que estabeleceram (*katastésantes*) as iniciações (*teletàs*) não fossem medíocres (*phaûloi*), pois eles propõem pela linguagem mítica das iniciações a purificação, que é, por sua vez, também proposta pela linguagem filosófica. Desse modo, é o ideal da purificação filosófica que serve de critério pelo qual se estabelece o discurso mítico como sendo arriscado ou provável, tendo em vista a realização do ideal de verdade filosófica que é a purificação. É o discurso filosófico, portanto, que fornece os critérios para a compreensão disso que foi dito há muito tempo (*pálai*) obscuramente (*ainíttesthai*).

A imagem da essência é rememorada de modo mais perfeito à medida que se purifica da natureza sensível. Por outro lado, essa reminiscência das imagens das essências se identifica com a sabedoria e, por isso, com a virtude. Assim, essa reminiscência mais perfeita das essências é um saber agir, viver e pensar da melhor maneira, um critério teórico e prático. Essa reminiscência das essências própria do *lógos* tem como condição de possibilidade a purificação, ou seja, o afastamento do elemento sensível. Isso implica que, para que se rememore a essência de modo purificado a partir do *lógos*, é preciso iniciar o processo de purificação. Em outras palavras, é preciso que a volição seja direcionada para esse processo de purificação, e, uma vez que isso ocorra, se possa rememorar as essências de modo purificado e produzir um discurso autônomo com relação aos sentidos e à experiência sensível. Já dissemos que cognição e volição se identificam no *Fédon*, de modo que esse processo de orientação da volição se identifica com

o processo de rememoração das imagens. Nesse sentido, é a experiência sensível o gatilho para ambos. Por isso, é só quando se experimenta o mundo de modo que implique a purificação, que se poderia iniciar esse processo purificador. É pelo mito que se revela como imagem os princípios que estruturam a experiência sensível e que orientam a volição, de modo que é o mito que se acredita que determina o modo como se experiencia o mundo. Por isso, é preciso assumir o mito ou mitos que implicam a purificação, para que se possa iniciar o processo que culmina na filosofia. Por outro lado, à medida que se avança na purificação, se alcançam imagens mais perfeitas da essência e, por isso, critérios teóricos e práticos mais perfeitos, de modo que se pode procurar mitos e opiniões que sejam mais capazes de estruturar a experiência de modo a propiciar o acesso ao inteligível. Assim, o mito propicia e aperfeiçoa o *lógos*, que, por sua vez, propicia e aperfeiçoa o mito em um círculo virtuoso. Por isso Sócrates, uma vez que alcançou pela filosofia esse critério teórico e prático, pode reconhecer como provável o mito da purificação, ao mesmo tempo que, pelo processo de purificação, vive filosoficamente.

Podemos lembrar do trecho em 99e-100a, em que se diz que o que parece (*dokê*) com o discurso mais vigoroso se harmonizar (*symphoneîn*) é estabelecido (*títhemi*) como coisa verdadeira (*alethê onta*), e o que não, como não verdadeiro (*ouk alethê*). Do mesmo modo, aqui, o mito é estabelecido como tendo o risco de ser verdadeiro por se harmonizar (*symphoneîn*) com o discurso filosófico a respeito da purificação. Por isso, ao dizer que muitos os portadores do tirso (*narthekophóroi*), mas poucos os bacantes (*bákkhoi*), afirma que esses últimos seriam aqueles que se dedicam à filosofia (*pephilosophékótes*) corretamente (*orthôs*). Ou seja, o que alcança o maior grau na iniciação e na purificação são os filósofos. Aquilo que o pensamento puro concebe serve, portanto, como critério para a verdade do mito e para a própria moralidade.

Esse cenário nos impõe a necessidade de esclarecer como o pensamento puro, uma vez que concebe a imagem da essência que é critério tanto teórico-prático quanto do próprio mito, pode orientar o pensamento sensível segundo esse critério. É por considerar o risco (*kindyneúousi*) de que os que estabeleceram (*katastésantes*) as iniciações (*teletàs*) não tenham sido medíocres (*phaûloi*), que Sócrates, no que foi possível (*dynatòn*), durante sua vida (*tô bío*), de todo modo (*pantì trópo*) se esforçou (*prouthyméthen*) nesse processo de purificação. A orientação do pensamento sensível pelo ideal de purificação concebido pelo pensamento puro se dá, portanto, por um esforço. Para que isso seja entendido precisamos lembrar que no pensamento, sensível e puro, se identificam cognição, que é reminiscência, e volição. Há,

portanto, duas cognições e duas volições contrárias em conflito constituindo a experiência por meio da linguagem.

Por isso, o pensamento puro pode conceber ou querer algo e o pensamento sensível conceber e querer outra coisa, pois são cognições e volições distintas. Assim, mesmo o pensamento puro concebendo o se deve fazer, a volição sensível pode não realizar, e sendo a volição sensível a potência que se volta diretamente ao mundo sensível, a decisão do pensamento puro não se concretiza em ação no mundo. Para que o pensamento sensível seja orientado pelo pensamento puro, de acordo com a essência, é preciso que o pensamento sensível, a partir da experiência, constituída com contribuições também do pensamento puro, mas superando essa experiência, produza um discurso autônomo que oriente o pensamento sensível e sua volição em harmonia com o pensamento puro. Ou seja, é preciso que o pensamento sensível alcance no nível do mito a verdade que o pensamento puro deve alcançar no nível do raciocínio. Sendo a experiência o ponto de partida para o pensamento sensível produzir seu discurso autônomo, o mito, o pensamento puro, na medida em que contribui para constituir a experiência, influencia o pensamento sensível na produção do mito.

O pensamento sensível também influencia, por meio da experiência, o pensamento puro, de maneira que é possível que o pensamento sensível oriente o pensamento puro. Isso implicaria que o próprio raciocínio, ainda que nele se construam imagens melhores ou piores das essências pelo pensamento puro, é orientado tendo em vista os interesses do pensamento sensível. Talvez seja o caso dos que só querem vencer debates de que fala Sócrates em 90e-91a. Esses produzem raciocínios, não há nada no texto que diga que esses sejam necessariamente falsos ou inválidos, mas que são produzidos tendo em vista o convencimento dos outros e a vitória no mundo sensível. Nesse caso, o pensamento sensível orienta por meio da experiência e da linguagem o pensamento puro de modo que esse produz imagens no raciocínio que não correspondem à reminiscência mais perfeita das ideias. Há assim um discurso que parece ter a mesma estrutura do discurso autônomo próprio do pensamento puro, de *lógos*, mas a natureza sensível ainda prevalece no pensamento, de modo que a inteligência é como sua escrava.

Não basta, portanto, só tomar os melhores discursos dos iniciadores dos mistérios, ou mesmo os melhores argumentos. É preciso passar por um processo de reminiscência tanto no pensamento puro quanto no pensamento sensível que crie a relação adequada entre o pensamento sensível e o inteligível. Por isso Sócrates diz que o verdadeiro iniciado é o filósofo. Pois é o filósofo que emprega esse esforço pela purificação. Do mesmo modo, é por isso que

há alguns que, como o filósofo, se dedicam à argumentação, mas não alcançam a verdade, ou permanecem mais distantes dela, como parece ser o caso dos físicos (96a-b) e daqueles que só querem vencer debates (90e-91a). Assim, o discurso só é de fato realização da volição pelo ser em si mesmo se o pensamento estiver pronto para produzir a reminiscência do ser em si mesmo, seja conceitualmente, no caso do pensamento puro, ou sensivelmente como mito, no caso do pensamento sensível. Por isso, Símias, apesar de ouvir a explicação de Cebes a respeito da reminiscência e, por isso, ter um argumento adequado a respeito do tema, ainda diz precisar passar pela reminiscência (73b). Do mesmo modo, apesar de haver muitos portadores do tirso, que participam dos mesmos mistérios, são os filósofos os poucos bacantes (69c-d).

No mito há a imagem do próprio objeto último da volição, de modo que, uma vez produzida a imagem, a volição passa a buscar aquilo que se mostra no mito, ou seja, de modo que se age segundo o mito. É por isso que Brisson (2002, p.74) vai dizer que “segundo Platão, a atividade aplicada na comunicação de um mito é sempre do âmbito da imitação (*mimesis*)”. Isso só pode ser entendido no sentido de que o mito comunica sempre uma imagem, que é por sua vez imitação, mas também que a própria experiência com o mito implica uma imitação daquelas imagens que são comunicadas, de modo a desempenhar um papel de formação do caráter.

Mas o processo imitativo só atinge, verdadeiramente, seu objetivo se ele emociona o público ao qual se dirige o poeta ou seus intérpretes. Do emissor, seja qual for a técnica que ele usa, deve-se passar ao receptor. A imitação colocada em ação afeta o público que busca tornar-se, efetivamente, semelhante aos seres evocados pela narração que lhe é feita (República III 395b8-d3). Surge aqui um problema de ordem ética. Através do processo de comunicação do mito, a realidade, que é objeto da mensagem comunicada, torna-se presente ao receptor de uma maneira tão intensa que sua ausência real é esquecida. Consequentemente, a realidade produzida por imitação aciona um processo de identificação, implicando uma fusão emocional que modifica o comportamento físico e sobretudo moral do público. (BRISSESON, 2002, p. 75-76)

Por isso Sócrates diz que, se seus esforços (*prouthyméthen*) foram corretos (*orthôs*) e tiveram êxito (*enýsamen*), saberá (*saphès*), se deus quiser (*án Theòs ethéle*), logo, segundo sua opinião (*dokeî*). O esforço de Sócrates por se purificar tem em vista alcançar a existência junto aos deuses. A vontade é orientada pelo mito de que há deuses e que esses querem conviver com aqueles que deixam a vida em estado de pureza. O mito, portanto, implica a orientação da volição para o afastamento, tanto quanto possível, da experiência sensível. Esse afastamento, é, como já vimos, condição para o conhecimento, de modo que não parece ser inocente a afirmação de que, se se seus esforços (*prouthyméthen*) foram corretos (*orthôs*) e tiveram êxito

(*enýsamen*), saberá (*saphès*) logo, quando estiver morto. Ele não só saberá que viveu de modo correto, como saberá o próprio conhecimento das essências. O mito, portanto, é condição de possibilidade para o saber.

É essa opinião mítica a respeito da vida após a morte que leva Sócrates a viver de maneira filosófica e produzir o discurso racional. Podemos ver algo semelhante em 66e-67b, em que se diz que não se conhece puramente (*kathatôs gnônai*) por meio do corpo (*metà toû sómatos*), de modo que ou nunca nos apossaremos (*ktésasthai*) do saber (*eidénai*), ou só quando finados (*teleutésasin*), pois a alma estará por si e em si mesma (*auté kath' autèn*) e separada (*khorìs*) do corpo. Durante a vida (*zômen*) estaremos mais próximos (*engytáto*) do saber (*eidénai*) quanto menos tivermos em companhia (*homilômen*) e comunhão (*koinonômen*) com o corpo, a não ser quando necessário (*anánke*), sem sermos preenchidos (*anapimplómetha*) por sua natureza (*phýseos*), mas purificados (*kathareúomen*) dela, até que o deus nos liberte (*apolýse*). Então, puros (*katharoi*) e livres (*apollattómenoí*) da insanidade do corpo (*sómatos aphosýnes*), é provável (*tò eikós*) que com tais deste tipo (*metà toíouíton*) sejamos (*esómetha*) e conheçamos (*gnosómetha*) por nós mesmos (*di' henôn*) tudo (*pâ*) sem mistura (*eilikrinés*). É o deus que, nos libertando no momento da morte, nos garante a possibilidade de alcançar o saber. A garantia desse saber é, portanto, mítica.

O mito nesse trecho é mostrado como aquilo que orienta a ação, de modo que é o mito que justifica o modo de vida de Sócrates. Por outro lado, esse mito é filosoficamente adequado. A purificação é condição para que o pensamento puro conceba de maneira mais perfeita a imagem do objeto último da volição sensível, e, portanto, da moral humana, que é a essência. Assim, o pensamento sensível, que é também volição sensível, precisa ser orientado para a purificação, ou seja, para o afastamento dos sentidos, tanto quanto possível, para que ele mesmo alcance seu objetivo. O mito cumpre o papel de configurar o pensamento sensível e sua volição para essa purificação. Ou seja, o mito implica um modo de agir que tem em vista um saber futuro, após a morte, do que é em si mesmo, das essências, mas que também implica um saber possível que é tão mais próximos (*engytáto*) do saber (*eidénai*) quanto menos tivermos em companhia (*homilômen*) e comunhão (*koinonômen*) com o corpo. O pensamento sensível, portanto, precisa conceber como imagem no mito aquilo que o pensamento puro concebe como imagem no raciocínio, para que possa, sendo orientado pelo mito, possibilitar ao pensamento puro alcançar o conhecimento.

Esperança, Mito e Conhecimento

Em 63b-c, Sócrates diz que cometeria um grande erro (*edíkhoun*) não se irritando (*aganaktôn*) contra a morte, se não fosse pelo pressentimento (*ómen*) de encontrar com outros deuses sábios (*sophoús*) e bons (*agathoús*) e com homens finados (*teteleutekótas*) melhores que os daqui. Diz então que sobre o segundo ponto não está de todo seguro, mas que tem a esperança (*elpízo*) de ir para junto dos deuses, senhores em tudo bons (*déspotas pány agathoús*). E conclui dizendo ter a boa esperança (*eúelpis*) de que depois da morte há qualquer coisa, como diz uma antiga tradição (*pálai légetai*), que é muito melhor (*poly ámeinon*) para os bons (*agathoís*) que para os maus (*kakoís*).

Os deuses sábios (*sophoús*) e bons (*agathoús*), assim como os homens finados (*teteleutekótas*) melhores que os daqui são ditos objeto de um pressentimento (*oíomai*). O termo *oíomai* tem aqui o sentido de uma antecipação, da natureza de um presságio ou oráculo religioso, de uma realidade que só se terá acesso futuramente, no caso aqui, após a morte: deuses sábios (*sophoús*) e bons (*agathoús*) e os homens finados (*teteleutekótas*) melhores que os daqui. Sócrates não sabe se poderá ter acesso ou não a esses seres, mas tem um discurso mítico de que há esses seres e que vai após à morte encontrar com eles. Como dissemos, a imagem dos deuses e outros seres divinos é produzida no discurso pelo pensamento sensível à medida que esse discurso se torna autônomo com relação à experiência, mas não com relação à sensibilidade, dado que o pensamento sensível é de natureza sensível. Ou seja, pelo mito o pensamento sensível concebe imagens a partir dos dados sensíveis, mas essas imagens não correspondem aos fenômenos do mundo propriamente, mas aos princípios explicativos do mundo, os deuses e outras figuras míticas. O pensamento sensível buscando o próprio ser em si mesmo produz a imagem dos deuses na linguagem na medida que essa se torna autônoma, de modo a ser uma antecipação (*oíomai*) do que seria o ser em si mesmo se fosse possível acessá-lo sensivelmente.

Sócrates também diz ter a esperança (*elpízo*) de ir para junto dos deuses, senhores em tudo bons (*déspotas pány agathoús*). É importante notarmos que se antes se fala de uma antecipação (*oíomai*), que parece apenas ter um discurso ou saber anterior sobre algo a que se deve ter acesso posteriormente, tanto no sentido temporal quanto ontológico, agora o termo esperança (*elpízo*) deixa claro que essa imagem mítica dos princípios ordenadores tem um papel prático. Não há só a orientação do pensamento sensível para conceber essa imagem mítica expressa no mito, mas, ao ser produzida a imagem mítica, que é a imagem do objeto último do pensamento sensível, essa passa a orientar a volição sensível, de modo que as ações passam a

ter em vista essa imagem mítica. O discurso mítico que provoca a produção da imagem mítica no pensamento pode, e geralmente é, uma invenção de outro, do poeta ou outra figura religiosa, como os fundadores dos mistérios. Mas é necessário que o discurso criado por essas figuras provoque o pensamento sensível e, assim, uma transformação interior naquele que passa por essa experiência mítica. Nesse sentido, o filósofo tem a esperança (*elpízo*) de que se alcance a realidade cuja imagem se encontra no mito, e por isso age segundo essa imagem. Sócrates diz ter a boa esperança (*eúelpis*) de que depois da morte há qualquer coisa, como diz uma antiga tradição (*pálai légetai*), que é muito melhor (*poly ámeinon*) para os bons (*agathoís*) que para os maus (*kakoís*). A referência à antiga tradição (*pálai légetai*) deixa claro que o discurso que é objeto da esperança de Sócrates é um discurso mítico produzido, mesmo que parcialmente, por outros. Esse discurso mítico de que o destino após a morte é muito melhor (*poly ámeinon*) para os bons (*agathoís*) que para os maus (*kakoís*). Mas quem garante que isso se dê são os deuses, por serem senhores em tudo bons (*déspotas pány agathoús*). Os deuses como princípios ordenadores da experiência sensível e, por isso, do mundo como experimentamos, garantem que nesse mundo a bondade prevaleça de algum modo. Senão prevalece durante a vida, o que parece ser o caso, prevalecerá após a morte. Mas isso só é acessível por meio desse pressentimento (*oíomai*) e esperança (*elpízo*), dessa boa esperança (*eúelpis*). Por ter esse pressentimento (*oíomai*) e esperança (*elpízo*) Sócrates diz não se revoltar (*aganaktôn*) contra a morte, ou seja, eles implicam um modo de agir, uma determinação da volição.

Desse modo, os princípios ordenadores do mundo sensível, do mundo da experiência, não são conhecidos, mas aceitos pela esperança (*elpízo*). Essa esperança se identifica com a própria orientação da volição sensível pela imagem mítica. O discurso mítico é aceito como verdadeiro, de modo que se age de acordo com ele, por ser a volição sensível orientada pela imagem mítica, tendo em vista alcançar o objeto último dessa volição, que é a própria essência. Por isso, a esperança (*elpízo*) implica o engajamento da volição, que, por sua vez, pode possibilitar a reminiscência das essências pelo pensamento puro, produzindo na linguagem autônoma suas imagens.

Do mesmo modo, em 69c-d, Sócrates diz que, se seus esforços (*prouthyméthen*) foram corretos (*orthôs*) e tiveram êxito (*enýsamen*), saberá (*saphès*), se deus quiser (*án Theòs ethéle*), logo, segundo sua opinião (*dokeî*). A verdade do mito, que é condição de possibilidade para a verdade racional, só é acessível após a morte, sendo em vida uma crença, um sentido possível de *dokeî*, que orienta a vida. Assim, o saber a respeito das realidades divinas que configuram a

experiência sensível é da ordem da crença. Não é possível verificar se há deuses, mas se presente a existência deles, se tem a volição orientada pela esperança neles, e se tem a crença de que eles existem e do modo como existem, e isso configura o modo como o mundo é experimentado por nós. A crença nos deuses parece ser o próprio movimento do pensamento sensível para a imagem mítica produzida na linguagem. Assim, sendo pensamento cognição e volição, esse é um ato cognitivo, pois essa imagem produz reminiscência de imagens sensíveis e, assim, um certo saber; e é também um ato de volição, uma vez que essa imagem mítica é a representação sensível da essência, que é o objeto último de todo movimento, inclusive da volição. Assim, a crença nos deuses configura tanto o modo que se experiencia o mundo, como o modo como essa experiência é compreendida e o modo como se age a partir dela.

Do mesmo modo, o acesso do pensamento puro às essências também é do âmbito da crença e da esperança. Devemos lembrar que o pensamento puro rememora as imagens da essência a partir da experiência sensível, que é, por sua vez, como dissemos, organizada pela crença no mito. Desse modo, o próprio conhecimento das essências tem seu ponto de partida na crença e esperança mítica. Além disso, no decorrer do diálogo vemos que o acesso às essências se dá a partir do afastamento dos sentidos e do corpo, o que se identifica com a purificação e a morte, que são o que garante o acesso aos deuses. O acesso aos deuses é, portanto, possível como conhecimento perfeito só após a morte, sendo, no decorrer da vida, crença e esperança. Do mesmo modo, o conhecimento perfeito das essências não é possível em vida, o que implica que também seja um tipo de crença e esperança, que só se efetiva como conhecimento em absoluto após a morte. O conhecimento aproximado, que é possível em vida, é, por isso, fundamentado na crença nas essências, assim como o saber possível a respeito dos deuses. Os deuses e as essências são cridas como objetos reais, ou seja, são concebidos como imagens dos princípios orientadores do pensamento, configurando, assim, toda experiência. Por isso, Sócrates diz em 66b que é necessário (*anánke*), a partir de tudo o que fora dito sobre a purificação, nascer (*gnesíōs*) nos filósofos a crença (*dóxan*) no risco (*kindyneúei*) de haver uma trilha (*atrapós*) que os conduz (*ekphérein*) na pesquisa (*sképsei*) acompanhado do raciocínio (*metà toû lógou*). Em outras palavras, a possibilidade da pesquisa por meio do *lógos*, que nada mais é do que o conhecimento das essências, é uma crença (*dóxan*) necessária (*anánke*) para o filósofo. Mais à frente vemos a razão disso: Sócrates diz que o objeto do desejo (*epithymôimen*) é a verdade (*alethés*), o próprio ser em si mesmo, que não pode ser possuído enquanto a alma estiver junto ao corpo. Em outras palavras, o filósofo é movido por sua volição para o objeto dessa volição. Isso é uma necessidade prática, uma vez que implica agir e viver de acordo com

esse movimento. Todos são movidos por sua volição por um objeto último, que no caso do filósofo é a verdade, o ser em si mesmo. O filósofo não tem acesso à verdade enquanto está vivo no corpo, de modo que para buscar o objeto da sua volição e, à medida que se aproxima dele, realizar seu desejo, mesmo que de maneira limitada, precisa agir como se alcançar o objeto da volição fosse possível.

Capítulo 4

Conclusão

No primeiro capítulo tratamos de introduzir o leitor na discussão epistemológica do *Fédon*. Mas, para tanto, iniciamos com a discussão a respeito da reminiscência do *Mênon*. Nesse diálogo vimos que a noção de conhecimento está vinculada à vida prática. Como vemos em 97a-b, quem sabe chegar a uma cidade tem o discurso que explica o modo de se chegar a essa cidade; do mesmo modo, quem tem apenas a opinião pode chegar à cidade, mas não tem o discurso que explica como se chega lá - a verdade da opinião e do conhecimento tem como elemento comum a correção da ação. Essa opinião está solta e pode, inclusive, se perder. Por outro lado, quem tem o conhecimento tem a opinião presa ao discurso sobre as causas que a justificam (97e-98a). Conhecer é ser capaz de rememorar as causas de uma opinião que, por sua vez, orienta a ação no mundo. O discurso religioso, por sua vez, como o da existência da alma antes de encarnar, é tomado como ponto de partida para se sair de um paradoxo que inviabilizaria a vida prática (81a-e). Desse modo, o mito é o ponto de partida para o conhecimento que fundamenta, por sua vez, a prática.

No *Fédon*, como vimos, o conhecimento se dá, assim como no *Mênon*, a partir da reminiscência. Aprender é rememorar uma imagem que é comparada com a experiência que serviu de gatilho para essa reminiscência, de modo que assim se reconhece aquilo que está sendo experimentado. Em um primeiro momento se fala de uma reminiscência sensível, em que a partir da experiência sensível se recorda de uma imagem sensível que é comparada com a experiência de modo a produzir um reconhecimento (73e-74a). Em um segundo momento se fala da reminiscência inteligível (74d-e), em que a imagem da essência é recordada a partir de uma experiência sensível, e pela comparação entre experiência e imagem se estabelece sua identidade. Mais à frente vemos que o que serve de vínculo entre o material sensível e o inteligível é a linguagem, que é o que, unindo esses dois âmbitos, permite que o sensível adquira identidade de modo que se configure como uma experiência sobre a qual se possa refletir e reconhecer. A própria essência só pode ser pensada como realidade fora da experiência a partir da linguagem, de modo que assim se compreende a causa de os fenômenos serem o que são (78d-e). Essa reminiscência da essência se identifica com a purificação, ou seja, com o afastamento da alma da natureza sensível. Uma vez que a experiência se constitui do inteligível e do sensível reunidos pela linguagem, se o sensível é retirado dessa relação, o que resta é o inteligível. Por isso, essa purificação é associada à verdade, pois a partir dela se alcança aquilo

que é o princípio de inteligibilidade do fenômeno, uma vez que é o que o torna algo com identidade reconhecível. A verdade é o objeto do desejo do filósofo (66e-67a), de modo que é o princípio de sua volição e o objetivo das ações que se produzem por essa volição. A verdade, o acesso às essências, é, por isso, princípio ético sobre o qual se funda a ação. Isso pode ser confirmado pelo fato de Sócrates associar a verdade, que é purificação como a sabedoria, o que traz um sentido tanto epistemológico quanto ético, com as virtudes - temperança (*sophrosýne*), justiça (*dikaíosýne*) e coragem (*andreía*) (69c-d). O objeto do conhecimento, portanto, se identifica com o objeto do desejo e o princípio ético.

No segundo capítulo, iniciamos mostrando que o termo *lógos* pode ser entendido em dois sentidos. O primeiro sentido é geral e diz respeito à linguagem ou ao discurso em geral. Nesse sentido, se trata de qualquer tipo de discurso, incluindo, assim, tanto o raciocínio propriamente quanto o discurso mítico-poético. O segundo sentido de *lógos* se identifica com o próprio raciocínio, em que a linguagem, ao se voltar ao que é em si mesmo, ganha autonomia com relação aos dados sensíveis, podendo espelhar, ainda que de modo limitado, pois essa autonomia nunca é absoluta, o que seria o ser em si mesmo. O passo seguinte foi delimitar o sentido de mito e *lógos*. O mito seria o discurso em que se produz a imagem sensível dos princípios que originam os fenômenos sensíveis. O *lógos*, por sua vez, é o discurso em que se produz a imagem inteligível ou conceito dos princípios que originam os fenômenos. Ambos os discursos têm por finalidade representar o ser em si mesmo que é a causa ou fundamento dos fenômenos, mas, enquanto no mito esse princípio é figurado sensivelmente, no *lógos* há uma purificação dos dados sensíveis de modo a ser tão mais inteligível e menos sensível quanto possível. O princípio explicativo é representado no mito pela imagem de deuses ou outras figuras que têm o papel de origem. Já no *lógos* - o discurso próprio da filosofia-, esse princípio explicativo é a essência, que é figurada conceitualmente.

No terceiro capítulo, longe de querer abolir as contradições entre mito e conhecimento, ou mito e filosofia, procuramos mostrar que apesar dessas contradições esses dois são interdependentes. O conhecimento racional e filosófico é, em última instância, uma crença ou esperança que é assumida como princípio ordenador da vida prática e da experiência sensível, e, por isso, de natureza semelhante à crença e à experiência religiosa. E, além disso, se fundamenta na experiência de mundo ordenada pelo discurso religioso. O mundo aparece para cada um segundo uma ordem que é estabelecida por aqueles princípios que nos discurso religioso, o mito, são os deuses e outras figuras que exercem no mito o papel de produção das

realidades do mundo ou de ordenação do próprio mundo. O raciocínio e o conhecimento racional surgem a partir da experiência, essa que o mito configura, de modo a ser o mito a origem do próprio conhecimento. Não sem razão, no *Fédon* são os mitos da existência após a morte, da imortalidade da alma, e da necessidade de purificação que vão justificar o modo de vida afastado, tanto quanto possível, da submissão aos sentidos e ao corpo. Essa purificação, inicialmente mítica, é o que fundamenta o modo de vida filosófico, que também é purificação, e que é condição de possibilidade para o conhecimento. Por outro lado, uma vez que a purificação propicia a reflexão e o saber filosófico, o filósofo se encontra de posse do critério segundo o qual pode julgar se o mito é mais ou menos adequado ao tipo de vida que ele persegue, de modo que, após o exame (*diaskopeîn*), como é dito em 61d-e, Sócrates pode propor um mito (*mythologeîn*) sobre suas considerações.

Um horizonte possível para a continuidade dessa pesquisa seria destrinchar de modo mais detido alguns trechos que, pela economia interna desse trabalho, foram passados de modo mais rápido. Como esse tema se estende por todo o diálogo e não fica concentrado em alguma passagem específica, teve-se o cuidado de manter um olhar global a respeito do diálogo, de modo que algum detalhamento em trabalhos futuros se faz necessário. Outro ponto que também pode ser esclarecedor é a comparação com outros diálogos em que podemos encontrar a religiosidade e sua relação com o conhecimento e a filosofia sendo tematizados, ou discussões que contribuam para essa temática de alguma maneira.

Referências Bibliográficas

Bibliografia Primária

PLATO. *Fédon*. In: _____. *Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Tradução: Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores, 3).

_____. *Fédon*. Tradução: Anderson de Paula Borges. Petrópolis: Vozes, 2022.

_____. *Fédon*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Texto grego: John Burnet. Belém: Ed. UFPA, 2011.

_____. *Fédon*. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

_____. *Mênon*. Tradução de Maura Iglêsias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

_____. *O Banquete*. Tradução: Irley F. Franco e Jaa Torrano. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Editora Loyola, 2021.

_____. *Phaedo*. Tradução: David Gallop. Oxford: Clarendon Press, 1977.

_____. *Plato's Phaedo*. Edited with introduction and notes by John Burnet. Oxford: OUP, 1911.

Bibliografia Secundária

ALLEN, R. E. Anamnesis in Plato's "Meno and Phaedo". *The Review of Metaphysics*, v. 13, n. 1, p. 165-174, 1959. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20123748>. Acesso em 17 ago. 2013.

ANNAS, Julia. Plato's Myths of Judgment. *Phronesis*, Leiden, v. 27, n. 2, p. 119-143, 1982. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4182147> . Acesso em: 28/09/2012.

ARAÚJO, Hugo Filgueiras de. Alma, formas e senso-percepção, no Fédon, de Platão. *Hypnos*, São Paulo, n. 28, p. 170-182, 2012. Disponível em: <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/204>. Acesso em: 04 ago. 2021.

_____. As perspectivas onto-epistemológica e ético-antropológica da dualidade corpo/alma, no Fédon, de Platão. *Argumentos*, Fortaleza, ano 3, n. 6, p. 116-127, 2011. Disponível em: periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/19167/29885. Acesso em: 04 set. 2021.

BARROS, Gilda Naécia Maciel de. Platão: Mito e Paidéia. *Notandum Libro*, São Paulo/Porto, v. 10, p. 25-30, 2008. Disponível em: www.hottopos.com/notand_lib_10/gilda.pdf. Acesso em: 04 set. 2021.

BERNABÉ, Alberto. *Platão e o Orfismo*: diálogos entre religião e filosofia. Tradução: Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.

_____. *Entre religião e filosofia*. São Paulo: Annablume Clássica, 2021

BRISSON, Luc. A atitude de Platão a respeito do mito. *Veritas*, Porto Alegre, v. 47, n. 1, p. 71-79, 2002. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas?article?view/35854/18220>. Acesso: 28 ago. 2021.

_____. A prova pela morte: um estudo sobre o Fédon de Platão. *Hypnos*: Revista do Centro de Estudos da Antiguidade Greco-Romana, São Paulo, ano 7, n. 9, p. 9-38, 2º sem. 2002.

_____. A religião como fundamento da reflexão filosófica e como meio de ação política nas Leis de Platão. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 44, n. 107, p. 24-38, 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/PxqKdCz9Vc5VBR3b9MD3ddj/?lang=pt>. Acesso em: 28 ago. 2021.

_____. *Leituras de Platão*. Tradução: Sonia Maria Maciel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. (Coleção Filosofia).

CASERTANO, Giovanni. A reminiscência no Fédon. *Archai*, Brasília, n. 18, p. 17-73, set./dez. 2016. Disponível em: <https://www.redalyc.org/jatsRepo/5861/586162801002/586162801002.pdf>. Acesso em: 10 set. 2021.

_____. Discurso lógico e exigência ética no Fédon. *Hypnos*, São Paulo, v. 32, n. 1, p. 1- 19, 2014. Disponível em: <https://biblat.unam.mx/pt/revista/hypnos-saopaulo/articulo/discursologico-e-exigencia-etica-no-fedon>. Acesso em: 02 jun. 2021.

COSTA JÚNIOR, Lourival Bezerra da. *O argumento dos contrários e a hipótese sobre a imortalidade no Fédon de Platão*. Natal, 2013. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Natal, 2013.

_____. Pensamento puro e imagem no Fédon de Platão. *Trilhas Filosóficas*, Caicó, v. 7, n. 1, p. 25-55, 2014. Disponível em: periodicos.uern.br/index.php/trilhasfilosoficas/article/view/1256. Acesso em: 04 ago. 2021.

DETIENNE, Marcel. *Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. Tradução: Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2013. (Debates, 52).

HAVELOCK, Eric A. *Prefácio a Platão*. Tradução: Enid Abreu Dobránsky. Campinas, SP: Papyrus, 1996.

HUME, D. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Trad. André Campos Mesquita. São Paulo: Escala, 2006.

KAHN, Charles H. Plato's Theory of desire. *The Review of Metaphysics*, v. 41, n. 1, p. 77-103, 1987. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20128559> . Acesso em: 23 out. 2021.

MARTINS, Maria Manuela Brito. O conceito de 'elpis' no Fédon de Platão. *Revista da Faculdade de Letras*, n. 23-24, p. 163-185, 2006-2007. Disponível em: https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4761/1/O%20conceito%20d_elpis_%233349.pdf . Acesso em: 10 set. 2021.

MORGAN, Michael L. Sense-Perception and Recollection in the "Phaedo". *Phronesis*, v. 29, n. 3, p. 237-251, 1984.

SANTOS, José Gabriel Trindade. A função da alma na percepção, nos diálogos platônicos. *Hypnos*, São Paulo, n. 13, p. 27-39, 2004. Disponível em: <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/372>. Acesso em: 04 ago. 2021.

_____. Do saber ao conhecimento: o programa da epistemologia platônica. *Hypnos*, São Paulo, n. 38, p. 1-19, 2017.

_____. Senso-percepção e saber no Fédon. *Argumentos*, Fortaleza, ano 6, n. 12, 27-38, jul./dez. 2011. Disponível em: repositorio.ufc.br/handle/riufc/24081. Acesso em: 04 ago. 2021.

_____. Observações sobre “o igual” e “os iguais”: Fédon 72e-77a. *Archai*, Brasília, n. 17, p. 119-135, 2016. Disponível em: <https://www.redalyc.org/jatsRepo/5861/586162800007/586162800007.pdf>. Acesso em: 04 ago. 2021.

SEDLEY, David. Plato on Language. In: BENSON, Hugh H. (ed.). *A Companion to Plato*. Oxford: Blackwell, 2006. p. 214-227.

SOBRINHO, Rubens Garcia Nunes. A transmigração da causalidade no Fédon de Platão. *Archai*, Brasília, n. 16, p. 263-303, 2016. Disponível em: <https://www.redalyc.org/jatsRepo/5861/586162796011/586162796011.pdf>. Acesso em: 04 set. 2021.

_____. Inteligência e psykhé: a epistemologia de Platão. *Educação e Filosofia*, v. 21, n. 42, p. 89-117, 2007. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/download/465/448>. Acesso em: 04 set. 2021.

_____. *Platão e a imortalidade: mito e argumentação no Fédon*. Uberlândia: EDUFU, 2007. Disponível em: https://www.academia.edu/download/29035363/Platao_e_a_Imortalidade.pdf. Acesso em: 04 set. 2021.

TORRANO, Jaa. *O pensamento mítico no horizonte de Platão*. São Paulo: Annablume Clássica, 2013. (Archai: as origens do pensamento ocidental).

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do Pensamento Grego*. Tradução: Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

_____. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Tradução: Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.