

A PROVA PELA MORTE: UM ESTUDO SOBRE O *FÉDON* DE PLATÃO

LUC BRISSON¹

Resumo: A morte de Sócrates, narrada no *Fédon*, deve ser interpretada como o testemunho de um pensador que decidiu oferecer, com sua própria morte, a prova do que para ele era uma certeza: filosofar é preparar-se para a morte. Essa certeza parece chocar o bom senso, pois funda-se num sistema de valores que não prioriza a vida física, mas define o homem por outra coisa que não seu corpo, transformando-o num ser-para-a-morte. Este artigo visa interpretar esse evento dramático sustentando sua argumentação para além do limite dentro do qual ele é reconhecido.

Palavras-chave: morte, alma, corpo, mito

Abstract: Socrates's death, as narrated in the *Phaedo*, must be interpreted as a testimony of a thinker who has decided to offer his own life as a proof of a personal certainty, namely that philosophy is a preparation for death. Such a certainty does not agree with common sense, since it is based on a system of values which does not give priority to physical life and does not define the human being by his body alone, thereby transforming him into a being-for-death. The present article seeks to interpret this dramatic event, trying to sustain its arguments beyond the recognized limits.

Keywords: death, soul, body, myth

Aquilo que no Ocidente chamamos Filosofia nasce da morte de um homem. Trata-se de uma morte semelhante a um suicídio, um suicídio que deve ser interpretado não como o gesto de um desesperado, mas como o testemunho de um pensador decidido a oferecer, com sua própria morte, a prova daquilo que para ele era uma certeza: filosofar é preparar-se para a morte. Essa certeza parece espantar o bom senso, pois funda-se sobre um sistema de valores que não prioriza a vida física e, conseqüentemente, define o homem por outra coisa que não seu corpo, transformando-o, de fato, num “ser-para-a-morte”, para empregar uma expressão bem conhecida.

¹ Luc Brisson, filósofo, é diretor de investigação no CNRS – Paris, França (lbrisson@agalma.net).

A força de persuasão dessa demonstração reside, em grande parte, no fato de se tratar da morte de um indivíduo real, Sócrates, e não imaginária como Ivan Illich. A morte de Sócrates pode ser situada no espaço e no tempo com grande precisão, o que explica seu estatuto paradoxal de ‘mito histórico’, um pouco como a história de Jesus Cristo, não faltando, aliás, aproximações entre os dois personagens. Dito isso, a interpretação desse evento dramático da história exige seja ultrapassado o limite dentro do qual ele é reconhecido, porque no gesto praticado por Sócrates é a Filosofia em geral que, por inteiro, afirma sua especificidade e se choca rapidamente com seus limites.

I – O FILÓSOFO CONDENADO

Encontramo-nos em 399 a.C., numa manhã do mês de fevereiro, à porta da prisão onde Sócrates, que deve morrer nessa mesma noite, está encarcerado.

“...Saiba, pois, que em nenhum dos dias anteriores havíamos deixado de encontrar-nos, eu e os outros, junto a Sócrates, conforme era o nosso hábito. Nosso local de encontro, ao romper do dia, era o tribunal onde se realizava o julgamento, próximo à prisão. E, assim, todos os dias a conversar, esperávamos fosse aberta a prisão. Ela não abria muito cedo; logo, porém, que era franqueada, dirigíamo-nos até onde estava Sócrates e muitas vezes passávamos o dia todo em sua companhia. Naquele dia, como deixáramos ajustado, encontramos-nos ainda mais cedo que de costume, porque, na véspera, ao sair da prisão pelo entardecer, havíamos sabido que o navio sagrado retornara de Delos. Por isso ficara assentado que nos reuniríamos o mais cedo possível no lugar habitual. Ao chegarmos, o porteiro, vindo ao nosso encontro (era ele quem sempre nos atendia), pediu-nos ficássemos por ali e esperássemos para entrar, até que fôssemos chamados. É que, disse ele, os Onze estão a tirar as correntes de Sócrates e a comunicar-lhe que este será seu dia derradeiro...”².

Como chegamos lá?

1. O conteúdo da acusação: Havia pouco mais de um mês, um certo Meleto fora ao Pórtico real para depositar nas mãos do Arconte-rei, responsável pela jurisdição criminal de Atenas, uma acusação contra Sócrates (a ação é evocada no **Eutífron**), um cidadão de 69 anos.

² **Fédon** 59d-e. A tradução do grego para o português utilizada pelos tradutores do texto de Brisson (cf. p. 28) foram as de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa, com algumas modificações sugeridas por Luc Brisson (N. T.).

Diógenes Laércio, baseado no testemunho de Favorino, cita o texto dessa acusação:

“Eis aqui a acusação redigida e confirmada sob juramento por Meleto, filho de Meleto, do demo de Pithos, contra Sócrates, filho de Sofroniscos, do demo de Alopéke: Sócrates é culpado de não crer nos deuses reconhecidos pela cidade e de introduzir novas divindades; ele é, além disso, culpado de corromper os jovens. Pena: a morte”³.

Quais são os acusadores de Sócrates, quais poderiam ser os verdadeiros motivos de sua condenação à morte e como interveio essa condenação?

2. Os acusadores: No curso do processo descrito na **Apologia de Sócrates**, a tese da acusação foi sustentada frente ao tribunal por três oradores. Um só, entretanto, tinha a qualidade de acusador oficial: aquele que havia encaminhado ao Arconte-rei a acusação; os outros dois eram apenas co-acusadores. O acusador oficial era Meleto, medíocre poeta trágico e lírico, ao qual Platão empresta traços físicos pouco favoráveis. Mas a alma da acusação era Anito, um partidário moderado da democracia, que desempenhara um papel importante na cena política de Atenas e tomara parte decisiva na derrota dos Trinta tiranos e no restabelecimento da democracia, em 403 Ac. Lícon, o terceiro acusador, apenas recentemente havia adquirido a cidadania ateniense.

3. Os motivos da acusação: Por que os atenienses – alguns deles pelo menos – tentavam livrar-se de Sócrates, desejando, num primeiro momento, exilá-lo e, em seguida, viram-se forçados a condená-lo à morte? E por que Sócrates aceitou morrer? A resposta é a mesma nos dois casos: a prática desse modo de vida, que logo será chamado de Filosofia, questionava os valores da cidade até então veiculados pelos mitos tradicionais. Esses mitos eram aceitos pela grande maioria dos cidadãos no quadro de um consenso mais político que religioso, pelo fato de não existir em Atenas um clero oficial que zelasse pelo cumprimento dos ritos e mantivesse a ortodoxia das doutrinas. Aristófanes, em 423, na obra **Nuvens**, e Anito, em 399, lançam a Sócrates duas queixas: impiedade e corrupção da juventude. Essas duas queixas são em parte fundadas e em parte não, já que Sócrates, mesmo respeitando as leis, evocava com suas intenções, e preparava através de suas ações, uma reviravolta dos valores tradicionais.

³ D.L. II 40.

Para um ateniense do século IV a.C., bem como para a grande maioria dos homens, a realidade coincide quase exclusivamente com o mundo percebido pelos cinco sentidos. Nesse mundo sensível, o essencial da atividade humana, que se assemelha com a dos outros viventes, reside em atingir nos prazos normais a idade adulta, e aí tentar manter-se o maior tempo possível dentro das melhores condições; além disso, entregar-se a uma competição acirrada pelo poder, sob todas as suas formas, bem como pela riqueza, instrumento privilegiado de todo poder, tanto no plano individual como no da sociedade; ademais e ao mesmo tempo, transmitir seu capital genético para sua descendência.

Seguindo essa concepção de vida, a morte é a catástrofe absoluta, mesmo se, para todo ateniense daquele século – e para a grande maioria dos homens de todos os tempos –, alguma coisa do indivíduo sobrevive, não somente no corpo de seus filhos – que recolheram seu capital genético – e na memória de seus próximos, pertencentes à sociedade na qual ele viveu, mas também sob a forma de uma entidade mais ou menos evanescente e durável que se eleva nos ares ou desce para o fundo da terra. Por outro lado, essa entidade denominada alma, já em Homero, divide seu estatuto de realidade não-sensível com outras entidades: os deuses e os demônios em especial; porém, todas essas entidades são imaginadas a partir do mundo sensível. Deuses, demônios e almas são representados como viventes sensíveis dotados, entretanto, de poderes superiores e de faculdades mais potentes com relação aos homens, compartilhando com eles apenas, e até um certo ponto, a aparência e, sobretudo, os defeitos. Em Homero, a alma reduzida ao estado de imagem débil do defunto parece – salvo aquela de Tirésias – perder a faculdade de pensar. Nessa perspectiva, a alma, cuja duração de sobrevivência era limitada, perdia praticamente toda individualidade, pois ficava desprovida de pensamento e, portanto, de memória; nesse sentido, era difícil imaginar que a sobrevivência dessa alma fosse determinada por um sistema de retribuições destinado a corrigir as injustiças no mundo sensível. Eis por que nos poemas homéricos só é evocado o destino dos grandes criminosos entregues a suplícios exemplares.

Sócrates inverte os dados do problema. Este mundo sensível no qual vivemos não é nada mais do que a imagem de realidades não perceptíveis pelos sentidos, as quais são as realidades verdadeiras. Assim, deuses, demônios e almas adquirem uma consistência bem mais precisa, sujeitos de modo especial a uma conduta muito mais exigente. Essa dupla inversão provoca uma reavaliação completa da definição de homem e da concepção de seu destino. O homem não se define mais por seu

corpo, um corpo animado por um princípio que se reduziria a um sopro fugidio. Ele se define por seu único elemento permanente, sua alma, ao passo que o corpo, decompondo-se após a morte, representa, no curso da vida, um obstáculo constante às atividades dessa alma. O caráter radical dessa inversão não poderia deixar de chocar os atenienses mais tradicionais, principalmente em razão de suas implicações no plano político e religioso, os quais, na verdade, eram indissociáveis.

Dar prioridade às realidades-em-si sobre o sensível implica, como vimos, definir de outro modo a divindade. Assim, os deuses dos mitos tradicionais, não podendo mais se comportar como seres humanos, ficariam expostos a uma crítica radical e persistente. Até mesmo pode-se dizer que esses deuses e essas deusas, só podendo fazer o bem sem poderem se metamorfosear, tornam-se novas divindades. A partir daí, explica-se a acusação de impiedade, sob seu duplo aspecto: incredulidade diante das divindades tradicionais e introdução de novas divindades. Dar prioridade ao mundo inteligível sobre o mundo sensível implica, em definitivo, abandonar toda forma de competição material na cidade, algo que politicamente pode ser perigoso, pois conduz a uma desmobilização prejudicial à reconstrução de uma cidade arruinada, como era o caso de Atenas em 399, após a derrota de 404 e da feroz guerra civil que se seguira. Esse tipo de raciocínio torna-se ainda mais perigoso quando desviado e utilizado por um Alcibiades, um Crítias ou um Cármides, personagens que haviam gravitado em torno de Sócrates. Expli-cava-se, assim, a acusação de corrupção da juventude.

Forçosamente, uma questão fundamental se impõe. Se é verdade que a alma vale mais do que o corpo, se é verdade que praticar a Filosofia é exercitar-se para morrer, então, por que não apressar a morte, por que não se suicidar? A questão, aliás, é levantada desde as primeiras palavras da narração do **Fédon**. Sócrates rejeita a idéia de suicídio com a ajuda de uma argumentação na qual o mito ocupa um espaço importante. Nele não está nada menos do que a história do fim de Sócrates, narrado no **Eutífron**, na **Apologia de Sócrates**, no **Crítion** e, finalmente, no **Fédon**. Trata-se, enfim, da história de um suicídio, não porque Sócrates bebeu a cicuta – pois ele foi condenado a isso –, mas porque ele nada fez para evitar esse desenlace funesto, ou antes, porque ele adotou uma postura que tornou tal desenlace inelutável. Sócrates não partiu em exílio quando Meleto, Anito e Lícon lançaram contra ele uma acusação, como, ao que parece, esperava Anito. Durante seu processo, ele irritou os jurados não se conduzindo como era previsto, pronunciando-se, antes da votação, sobre sua culpabilidade. Suas declarações sobre a pena que deveria

ser-lhe aplicada, cujos efeitos foram violentos e imediatos, constituíam uma verdadeira provocação.

Sócrates poderia, sem grandes dificuldades, ter fugido da prisão, como o pressionavam a fazer seus amigos que tinham tudo organizado e previsto. Mas, comportar-se assim teria sido, para Sócrates, cair em contradição, pois fugir equivaleria a reconhecer que, exatamente como seus concidadãos, ele tinha medo da morte. Para convencê-los de ser a alma o que há de mais elevado no ser humano, apresentando essa entidade, diferentemente do corpo, como ma permanência verdadeira, cabia-lhe morrer com dignidade e sem medo. Foi isso o que ele fez.

4. A condenação: Sócrates, que poderia ter deixado Atenas após ter-lhe sido notificada a acusação, vem, então, a se apresentar em julgamento no curso do qual provoca os juízes, a ponto de convencê-los da sua própria culpabilidade. Conforme os procedimentos então em uso, o processo compreendia duas votações: uma sobre a culpabilidade do acusado e outra sobre a pena a ser aplicada. Ao fim da primeira votação, sobre um total de 501 jurados, 281 o declaram culpado e 220 o absolvem. Sócrates foi, portanto, condenado apenas por 61 votos de um total de 501. Contudo, foi principalmente na segunda votação, a qual decidiria a pena a ser aplicada ao acusado reconhecido como culpado, que os jurados mostraram o quanto estavam desfavoravelmente influenciados pela atitude provocadora de Sócrates que, pela aparência, frustra mais uma vez os cálculos de Anito. Este último esperava que Sócrates deixasse o território de Atenas antes do seu processo, mas Sócrates recusou-se. Pedindo a morte do acusado, Anito esperava que Sócrates reclamasse por uma suavização da pena e solicitasse o exílio. No entanto, contra toda a expectativa, o condenado literalmente provoca os jurados declarando que, longe de um castigo, ele merecia, por sua conduta, ser mantido no Pritaneu, edifício público que abrigava um lugar sagrado onde eram mantidos, às expensas da cidade e pelo resto de seus dias, certos hóspedes e pensionistas, honra concedida aos maiores benfeitores da cidade. Quando, em seguida, ele propõe a multa irrisória de uma mina, os juízes tiveram a impressão de que o acusado estivesse ironizando e continuasse a tomá-los como alvo de zombaria. A multa de trinta minas à qual ele termina por consentir, sob a garantia de seus amigos, também não era proporcional à gravidade do delito a ele imputado. Era tarde demais, e os juízes, furiosos com sua atitude insolente, sancionaram tal conduta. Assim, chegado o momento de ir às urnas, 80 dos jurados que antes o haviam absolvido, pediram a pena de morte. Sócrates foi, então, con-

denado a beber a cicuta pela expressiva maioria de 361 votos contra 140. Beber a cicuta, em comparação com a precipitação de uma falésia ou a morte por exposição, era considerado como o mais nobre dos suplícios, posto assemelhar-se a uma morte voluntária, a um suicídio.

5. O encarceramento: Após o julgamento, os Onze conduziram Sócrates imediatamente à prisão, que ficava próxima do tribunal. Normalmente, a sentença não tardaria a ser executada; todavia, devido a circunstâncias especiais, Sócrates beneficiou-se de um prazo. Cada ano, no mês de fevereiro, os atenienses enviavam a Delos uma embarcação sagrada. Desde a partida dessa embarcação até seu retorno, a lei não permitia a execução de sentença capital. Ora, por acaso o coroamento da popa da nau pelo sacerdote de Apolo, cerimônia que marcava o começo da peregrinação, tinha tido lugar na véspera do processo. Às vezes, o tempo de espera para o retorno da nau retida por ventos contrários, prolongava-se bastante. Foi precisamente o que aconteceu, e graças a essa circunstância Sócrates ainda viveu uns trinta dias após seu julgamento.

Todos os dias seus amigos iam vê-lo. Desde o amanhecer, eles se reuniam no tribunal onde Sócrates havia sido julgado e lá, conversando, esperavam até que a prisão, bem próxima, fosse aberta, o que, porém, não acontecia muito cedo. Frequentemente, eles passavam todo o dia com o prisioneiro (**Fédon** 59c). Com uma calma imperturbável, Sócrates conversava com seus amigos como se estivesse num ginásio ou num jardim público. Falavam também do processo, da sua atitude diante do tribunal e da aproximação do momento fatal. A cada visita, os discípulos suplicavam que o mestre aceitasse fugir (**Fédon** 98e ss.), mas suas súplicas veementes se chocavam com a vontade inabalável do velho homem. Dois dias antes do evento, Críton, o qual apesar de tudo havia afiançado no tribunal que Sócrates não tentaria escapar (**Fédon** 115d), fez ainda mais um arranjo de última hora. Tudo foi preparado para a fuga do prisioneiro. Alguns homens decididos a fazer o trabalho foram contratados por uma soma em dinheiro; o próprio carcereiro tinha a confiança de Críton (**Críton** 45a, 43a). O plano acertado deveria ser executado naquela mesma noite (**Críton** 46d). Tudo consistia em fazer Sócrates sair da prisão disfarçado e fazê-lo chegar a uma cidade de regime aristocrático, podendo ser tanto a Tessália, onde Críton tinha amigos dispostos a recebê-lo, como Tebas ou Mégara, que teriam acolhido o filósofo de braços abertos. Até mesmo as conseqüências do golpe tinham sido previstas: Críton ofereceria sua fortuna para calar os eventuais delatores que pudessem acusar os amigos de Sócrates de terem colaborado na sua fuga, e Símias, de Tebas

também já tinha empenhado uma soma considerável para esse fim. Críton esforçou-se por fazer valer os recursos de sua persuasiva eloquência: lembra a Sócrates que ele não tinha o direito de abandonar sua mulher e filhos enquanto ainda pudesse conservar-se para o afeto deles. Evoca, também, a dor de seus discípulos e até mesmo a vergonha que sentiriam se, mais tarde, alguém sem querer acreditar que um condenado pudesse ter-se recusado a escapar da morte, viessem a acusá-los de nada terem feito para salvar seu mestre. Tudo foi inútil.

II – O FILÓSOFO FRENTE À MORTE

Voltemos à cena daquela manhã de fevereiro de 399, quando o porteiro da prisão vem ao encontro dos amigos do filósofo para informá-los de que Sócrates – que acaba de ser desagrilhoado segundo as ordens dos Onze, autoridades judiciárias de Atenas – deverá beber a cicuta naquele mesmo dia, ao pôr-do-sol, já que uma execução capital não poderia acontecer durante o dia. Após algumas palavras do carcereiro, os discípulos entram na prisão onde Sócrates deverá morrer. Desde as primeiras palavras, o problema é colocado, poder-se-ia dizer, nos fatos mesmos, pois Sócrates faz sair sua esposa, que representa a concepção tradicional da morte (**Fédon** 59e-60a). Para Xantipa, a morte significa a catástrofe total, o que explica sua atitude de desespero, seus gritos e lágrimas. Sócrates havia assegurado a perpetuação da espécie, porque teve um filho; contudo, isso não lhe diz nada enquanto indivíduo.

Contrariamente a Ivan Illich, o exemplo mais tocante do desespero que se apodera de um ser humano ao confrontar-se com a morte, Sócrates não se desespera de modo algum. Sua imperturbabilidade e dignidade provocam a admiração de seus amigos, particularmente de Fédon, que descreve essa cena (**Fédon** 58e-59b) e resume, de forma admirável, todo o diálogo. Por sua atitude diante da morte, Sócrates demonstra a superioridade do gênero de vida por ele praticada, uma vida filosófica presa não ao corpo, mas à alma e às realidades que essa alma pode apreender sem a ajuda do corpo. Aquele que vive segundo o corpo considera a morte como um fim mais ou menos radical; ao contrário, aquele que vive para a alma vê na morte uma liberação possibilitadora de acesso a uma outra vida, melhor do que aquela a ser deixada.

1. O que é a morte? Procedendo de forma metódica, Sócrates dá rapidamente uma definição do que é a morte:

“Pode a morte ser outra coisa que a separação da alma e do corpo? É precisamente isto estar morto: o corpo separado da alma não é nada mais que ele mesmo, nele mesmo, enquanto a alma separada do corpo é ela mesma, nela mesma. Pode a morte ser algo diferente disso?”⁴

Essa definição, aparentemente simples à primeira vista, suscita várias interrogações às quais Sócrates tentará responder antes de morrer. Admitir que a morte é a separação da alma e do corpo supõe duas convicções: a) uma realidade chamada “alma” existe verdadeiramente, mesmo não sendo possível percebê-la por nenhum dos cinco sentidos. Desde os poemas homéricos, em todo caso, essa convicção fora largamente difundida no mundo grego e parece não ter sido jamais questionada no **Fédon**. b) Essa realidade que explica os movimentos físicos, as sensações e os sentimentos do corpo que ela habita durante a vida, sobrevive à separação desse corpo. Todo o problema consiste em saber por quanto tempo e sob qual forma a alma viverá. Eis as duas questões examinadas no **Fédon**.

1.1. A atitude tradicional diante da morte: o naufrágio

Se adotarmos um modo de vida tradicional, nos confrontaremos imediatamente com uma certa atitude diante da morte que Cebes assim define:

“Tudo isso, Sócrates, me parece muito bem exposto; mas o que você diz da alma suscita uma grande incredulidade nos homens. Talvez devamos temer, como eles pensam, que a alma separada do corpo não exista mais em parte alguma e que ela seja destruída e pereça no mesmo dia em que o homem morre. Desde a separação, a partir do momento em que abandona o corpo, talvez ela se dissipe, como um sopro ou como uma fumaça e assim, evencendo-se, nada mais seja em parte alguma”⁵.

Cebes evoca a concepção tradicional, a mesma encontrada na **Ilíada** (XXIII 100) e na **Odisséia**. O verso da **Ilíada** é citado no livro III da **República** (386b), onde Platão propõe sua supressão, pois seria injurioso em relação às coisas do Hades. Essa noção tradicional é evocada, ainda, em outras passagens do **Fédon** (77b-c; 77d-e; 80d-e; 88b). Segundo tal idéia, a alma não se beneficia de uma sobrevida eterna, mas perde principalmente aquilo que lhe garante a individualidade, qual seja, seu pensamento e, por conseqüência, sua memória.

Confrontado com essa perspectiva lúgubre, o sentimento que surge e domina é o medo, sentimento evocado várias vezes no **Fédon** (*deídô*:

⁴ **Fédon** 64c-d.

⁵ **Fédon** 69e-70a.

68d, 77d, 78b, 88b, 99e, 101c; *phobéō*: 67e, 68b, 76b, 77e, 83b, 84b, 84e, 95d, 101a). Esse medo de perder tudo explica a atitude dos condenados à morte que se recusam a beber o veneno e se encolerizam com o escravo encarregado de fazê-los beber, ou procuram ganhar tempo, comendo, bebendo e fazendo amor. Atitude muito lógica, se tememos que a alma se dissolva rapidamente após deixar o corpo, pois a morte não seria nada além de um prolongamento provisório e inferior à vida física.

1.2. A atitude filosófica frente à morte: a liberação

À concepção tradicional da morte opõe-se uma outra também concernente ao mito, mas que não devia ser compartilhada fora dos meios sectários (**Fédon** 70c). Segundo essa outra tradição, sustentada por uma visão religiosa estranha ao que Sócrates considera como Filosofia, a alma separada do corpo vai para o Hades de onde ela retorna para encarnar num outro corpo; isso significa que a alma é verdadeiramente imortal. Eis, portanto, a razão pela qual essa convicção é considerada como uma (bela) esperança (*eu elpís* ou *elpís*, **Fédon** 63c, 64a, 67c, 68a, 70a, 98b, 100b, 114c), e objeto de uma crença (*pístis*, **Fédon** 70b). Essa esperança, essa crença na imortalidade, Sócrates vai procurar transformá-la em certeza, trazendo as provas.

Sócrates é, todavia, ainda mais exigente, porque ele deseja crer que a alma existe após a morte conservando sua potência, quer dizer, seu pensamento. Mantendo seu pensamento, a alma retém igualmente sua memória e, enfim, sua individualidade. Segue-se daí que um sistema de retribuições pode ser estabelecido, permitindo, sem dificuldade, corrigir as injustiças impunes neste mundo, num outro mundo, onde os bons são recompensados e os maus punidos. Esse é um dispositivo essencial para garantir o sistema de valores defendido por Sócrates:

“Em conseqüência, se a alma se encontrasse verdadeiramente em alguma parte, concentrada em si mesma e sobre si mesma, livre dos males que tu enumeraste agora há pouco, que grande e bela esperança teríamos, Sócrates, caso, isso que tu afirmas, fosse verdade. Mas aqui precisamos muito de mitos convincentes que nos garantam a existência da alma depois da morte, conservando uma certa atividade e um pensamento”⁶.

Essa é uma outra crítica às concepções homéricas. Com efeito, Homero fala sempre das “cabeças sem força”, sendo Tirésias uma exceção, pois é o único que conserva a capacidade de pensar junto aos mortos. Ora, tal crítica segue e pressupõe uma idéia de retribuição, ausente dos

⁶ **Fédon** 70a-b.

poemas homéricos, exceção feita aos seres humanos de destino excepcionalmente feliz ou funesto (**Fédon** 63b-c). Numa palavra: morremos tranquilos, como Sócrates, mesmo nos suicidando, se e somente se nossa existência individual prosseguir e em melhores condições.

A atitude do filósofo diante da morte funda-se também, e em última instância, sobre verdadeiros mitos, contudo mitos que diferem dos tradicionais em três pontos: imortalidade, individualidade e retribuição. No quadro do mito ao qual Sócrates adere, a alma é verdadeiramente imortal. Ela já existia antes da sua encarnação no corpo de Sócrates e continuará a existir mesmo depois de separar-se dele, seja de todo isolada, seja passando a outros corpos, de homens ou de animais. Essa imortalidade é, por outro lado, indissociável da individualidade fundada sobre a persistência daquilo que existe de melhor no indivíduo, melhor dito, sua capacidade de pensar a qual apreende as realidades não sensíveis, cujas imagens são as realidades sensíveis. Dotada dessa capacidade de agir e de sofrer, a alma conserva a memória do passado, apreende o presente e pode mesmo projetar-se para o futuro.

Ora, na medida em que a alma preserva sua individualidade, ela se encontra implicada numa série de experiências cuja sucessão é regida por um sistema de retribuições. Esses três elementos respeitam, em última análise, ao mito. Ora, no **Fédon**, Sócrates procura reapropriar-se do primeiro integrando-o nas provas da imortalidade da alma, que expõe inspirado no método geométrico: a coisa é possível, pois trata-se de demonstrar que a alma humana é, em geral, imortal. Quanto ao segundo e ao terceiro pontos, os quais, em razão de seu caráter anedótico não são suscetíveis de serem submetidos ao método matemático, Sócrates os inclui no quadro de um mito que responda às suas exigências. A alma não pode ser destruída após a morte e conserva sua força e seu pensamento. Em outros termos, a alma individual é imortal, e a natureza de sua sobrevivência depende de sua existência anterior. Sócrates vai procurar substituir os mitos tradicionais por provas relativas à imortalidade da alma ou apropriar-se deles, transformando-os, segundo sua conveniência, com o intuito de descrever o destino da alma após a morte.

III – O FILÓSOFO E SUA ATITUDE FRENTE AOS MITOS

É reivindicando a condição de “filósofo” que Platão, pela boca de Sócrates, desenvolve a doutrina ética, epistemológica e ontológica que lhe é própria. Assim fazendo, ele se opõe às visões contemporâneas dos sofistas, bem como àquelas mais tradicionais das pessoas de bem, edu-

cadados pelos poetas. Ora, através dos poetas, Platão, pretendendo-se filósofo, investe na realidade contra os mitos, mesmo que, como nos parece, sua doutrina esteja enraizada no mito, constituindo no máximo a proposição de um outro mito mais radical.

1. O mito na época de Platão: O termo “mito”, na maioria das línguas européias, resulta da transcrição do grego antigo *mýthos*. No grego antigo, o sentido da palavra *mýthos* modificou-se em função das transformações que afetaram o vocabulário do ‘dizer’ e da ‘palavra’ no curso de uma evolução histórica, cujo termo é Platão. Nele, com efeito, o sentido da palavra *mýthos* é fixado de uma vez por todas.

2. Platão e os mitos: Platão, quando faz uso do termo *mýthos*, realiza duas operações: uma descritiva, outra crítica. Com a ajuda desse vocábulo ele descreve uma prática discursiva determinada, à qual os poetas dão uma forma, emitindo um julgamento sobre seu estatuto em relação ao de uma outra prática discursiva tida como dotada de um estatuto superior: a Filosofia.

2.1. Platão descreve os mitos

O mito, na verdade, fala de quê? De um além, que é preciso situar num passado distante e num espaço longínquo, diferente daquele no qual se situam o narrador e seu público. Nos livros I e II da **República**, Platão enumera as cinco classes de indivíduos das quais fala o mito: trata-se dos deuses, dos demônios, dos habitantes do Hades, dos heróis e dos homens do passado. De fato, todas essas realidades surgem em Platão no domínio da alma. Tal constatação suscita imediatamente duas questões: por que devemos falar de tais realidades e como podemos fazê-lo?

É impossível fornecer uma resposta satisfatória à primeira questão. Ela é muito vasta, pois conduz a uma interrogação sobre as causas do fenômeno religioso em seu conjunto. Entretanto, de maneira geral, pode-se dizer que o ser humano sempre procurou em um além, dotado de um estatuto superior, os princípios de explicação do mundo sensível, a segurança de que suas ações serão coroadas de sucesso e, sobretudo, a justificação de sua vida. Dessa sorte, a vida não sendo apenas uma questão de acesso e conservação, pela nutrição e pela defesa, de um estado adulto no qual a reprodução seja possível, o sensível exige ser ultrapassado e a hipótese de um além que o explique se impõe. Todavia, para que tal iniciativa tome um sentido, convém haja entre o mundo sensível e o além, não uma ruptura radical, mas somente uma distância que possa ser momentaneamente preenchida por esses mediadores que são os adivinhos, os praticantes da iniciação e os poetas.

Para evocar o além, o poeta fabrica, primeiramente, uma narrativa que ofereça uma imagem verbal dos seres que povoam o além: deuses, demônios, habitantes do Hades, heróis e homens do passado. Porém, ele vai mais longe: identificando-se através de toda sua pessoa com os seres evocados, ele aliena sua identidade. Ele põe na sua boca as palavras que esses seres deveriam pronunciar, os sons que deveriam emitir. Ele se torna, mesmo fisicamente, esses seres, emprestando-lhes a postura e os gestos escandidos pela música e ritmados pela dança. Em suma, é todo o corpo do poeta e de seus intérpretes que, no teatro, é mobilizado, quando se trata de evocar o além. Compreende-se, assim, o fato de em Platão a crítica à poesia permanecer indissociável daquela das artes plásticas, ou melhor, da pintura e da escultura principalmente. Todavia, no caso do poeta, a representação visual limita-se a ilustrar e a prolongar uma *performance* oral.

É preciso, entretanto, ir mais longe, pois a imitação elaborada pelo poeta ou por seus intérpretes visa, em última instância, a suscitar a identificação do público com os seres evocados diante dele. Ora, essa vontade de modificar o comportamento de uma massa de seres humanos coloca, evidentemente, um problema ético. Aí se situa o verdadeiro núcleo da discussão. Como o poeta quer modificar o comportamento do público ao qual se dirige, dando-lhe por modelo seres que evoca, todos eles, e particularmente Homero, podem ser considerados como verdadeiros educadores. Em outros termos, o poeta visa modelar a alma de seus destinatários em nome de uma comunidade que deseja assegurar a obediência de seus membros a um sistema de valores. Ele procura atingi-lo pela imitação. O filósofo tem esse mesmo objetivo, mas quer produzir nos indivíduos uma convicção fundada numa demonstração.

De maneira geral, e ultrapassando a análise platônica, poderíamos dizer de uma outra perspectiva que o poeta é o intermediário privilegiado entre uma comunidade e o sistema de explicações e de valores ao qual essa comunidade adere. Logo, através do mito é toda uma comunidade que se oferece como modelo para si mesma. Os mitos dão os pontos de referência ao conjunto da comunidade, e aos seus indivíduos, sobre todos os elementos essenciais da existência. Os mitos guardam, portanto, todos os axiomas, isto é, todos os princípios explicativos e todos os valores morais que uma dada comunidade admite transmitindo-os a seus membros, os quais devem a eles se adaptar. Comunidade e indivíduo têm perguntas sem respostas; os mitos oferecem as respostas que, como os axiomas, não admitem nem questionamento nem explicações. Criticar um mito, ou simplesmente explicá-lo, é matá-lo. Eis por que os mitos

jogam com a imitação. Os destinatários do mito devem identificar-se com os personagens míticos ou tomá-los como contraste; eles não podem colocá-lo em questão. Por outro lado, convém notar que, em Platão, quando um mito é narrado o diálogo se interrompe; só o interlocutor principal se exprime.

2.2. Platão critica os mitos

Dito isso, o mito tradicional veicula um certo número de “defeitos” inerentes à sua própria natureza: a) a informação que ele transmite não é verificável. Essa afirmação se situa num outro tempo, num passado muito distante ou num outro espaço, o Hades por exemplo, que impossibilita toda verificação da validade da informação transmitida; b) como a cada etapa de sua transmissão ele lentamente se transforma, porém de forma segura, o mito apresenta um certo número de incoerências que parecem chocantes ou simplesmente ridículas; c) o mito permanece perto, muito perto do mundo sensível ao qual ele deveria dar um sentido. Os personagens que intervêm nos mitos, os deuses, demônios, heróis, moradores do Hades ou homens do passado, têm a aparência de homens e se comportam como homens. Isso explica, por um lado, por que o mito não pode pretender a universalidade. Ele se limita a descrever a aparência física de indivíduos pertencentes a uma comunidade bem determinada: as divindades dos povos negros são negras, enquanto que aquelas dos povos do norte da Grécia, no Cáucaso, são louras com olhos azuis. Já Xenófanes, um discípulo de Parmênides segundo a tradição, observava esse tipo de situação. Além disso, enquanto elas deveriam ser superiores no plano moral, as divindades se comportam às vezes ainda pior do que os homens: elas roubam, violam, brigam entre si, e assim por diante. d) O mito toma, geralmente, a forma de uma narrativa e não de uma argumentação rigorosa que tira, de uma certa maneira, mecanicamente, todas as conseqüências das posições de base. Ele se encontra, então, do lado da verossimilhança e não do lado da necessidade; eis por que ele pode apenas persuadir, ficando a demonstração fora do seu alcance. Segue-se daí que ele se destina não ao intelecto, mas aos sentimentos: o mito não ensina, ele traz a imitação.

Por todas essas razões, Platão opõe ao mito o discurso filosófico que pretende atingir a verdade, o universal, e que coloca em prática uma demonstração do gênero daquela praticada pelos matemáticos ou, mais precisamente, pelos geômetras. Um método que, para ele, é o paradigma do instrumento racional. Mas, como demonstra o **Fédon**, o discurso filosófico não está à altura de suas pretensões.

2.3. Platão, fabrica mitos

Mesmo se critica o mito em nome da Filosofia, Platão dá provas de realismo. Ele sabe perfeitamente que a Filosofia permanece como apanágio na sociedade, de uns poucos homens, e, no homem, apenas da parte racional da alma; ele sabe, portanto, que na sociedade a maioria dos homens – assim como seus sentimentos mais fortes como o medo e o prazer – devem ser convencidos, com a ajuda desse maravilhoso instrumento de persuasão que é o mito, a admitir e respeitar o sistema de valores proposto pelo filósofo. Ora, na medida em que ele recusa a alegoria, isto é, a interpretação dos mitos tradicionais, a fim de torná-los concordes com a doutrina filosófica, vê-se obrigado a essa solução: fabricar mitos que respondam a certas exigências de racionalidade. Encontramos vários exemplos dessa prática, particularmente no **Fédon**, que se abre com a evocação de um mito e termina com a narrativa de uma longa parte desse mesmo mito – o trecho que descreve a viagem da alma até ao Hades; esse mito é próximo daquele que lemos no fim do **Górgias** e daquele outro que se encontra no fim da **República**.

3. As convicções filosóficas de Platão: Se Platão critica os mitos que ele descreve – seja para rejeitá-los, seja para remanejá-los em função de seus objetivos – é porque aceita um certo número de pressupostos que lhe permitem adotar essa atitude em relação à tradição, os quais impõem um determinado modo de vida àquele que os aceita.

3.1. Os pressupostos éticos, epistemológicos e ontológicos

Para estabelecer um sistema de valores destinado a organizar e justificar a vida e fazer face à morte, um filósofo deve relacionar Ética, Epistemologia e Ontologia. Todavia, quando o filósofo tenta fazer aparecer os fundamentos últimos que conferem autoridade a esse sistema de valores, ele os encontra precisamente no mito, no mais das vezes dissimulado sob a máscara de um “mito racional”, como em geral é o caso em Platão ou, na forma mais moderna, designado nos anglo-saxões pelo termo *rational belief*. Nesse sentido, o procedimento platônico do qual Sócrates é o porta-voz e herói, parece exemplar. Nos primeiros diálogos, os interesses de Sócrates são de ordem prática. Sua intenção é estabelecer um sistema de valores absolutos, ou seja, um sistema de valores que, não tendo origem, não poderá ser questionado e desaparecer. Esses valores não-submetidos ao fluxo do tempo escapam ao devir, no qual está mergulhado o mundo sensível. Sócrates se opõe, assim, aos valores tradicionais preconizados pelos poetas e pelas pessoas de bem e àqueles mais modernos, propostos pelos sofistas; são valores que se contradizem uns

aos outros e que não apresentam nenhuma estabilidade, pois se enraízam e se manifestam no mundo sensível. Os primeiros diálogos de Platão permanecem aporéticos, isto é, desprovidos de força conclusiva, principalmente porque não se limitam a insistir sobre a necessidade de uma ética normativa. Ora, essa ética normativa, que implica o estabelecimento de valores absolutos, será fundamentada por Platão na existência de realidades não-sensíveis que escapam ao devir e representam a verdadeira realidade, chamada por ele de “Formas”. Assim, por exemplo, a coragem é uma Forma imutável que representa o padrão de medida dessa virtude em tal ou tal homem. Por conseguinte, o grau de perfeição que um homem atinge nesse domínio mede-se pela distância em relação a esse padrão ideal.

Para ser coerente, uma Ética desse gênero exige uma Epistemologia capaz de responder a suas exigências. Uma definição de valores éticos absolutos, do gênero daqueles que Platão reclama como postulado, impõe a descrição e a análise das atividades cognitivas que permitam apreender os objetos fundantes desses mesmos valores. E, como esses valores não pertencem à ordem do sensível, desprovidos que são de começo e de fim, torna-se necessário levantar a hipótese de que existe no homem uma realidade diferente do corpo, e que ele só pode perceber o que os cinco sentidos percebem; essa realidade é a alma, capaz de apreender, sem a ajuda do corpo, aquelas realidades imutáveis que são os valores.

Todavia, a doutrina das Formas apreendidas diretamente pela alma permaneceria como uma hipótese pragmática, e toda distinção entre o bem e o mal estaria circunscrita, no melhor dos casos, ao domínio da convenção se, independentemente das exigências da Ética e da Epistemologia, essa doutrina não desse conta também do mundo das coisas sensíveis, no qual vive e age o homem. Em si mesmo, o mundo das coisas sensíveis muda sem cessar, uma aparência se sucedendo à outra de maneira puramente contingente. Ora, para explicar como percebemos essa mudança, como a nomeamos e como ela pode, enfim, simplesmente existir, convém admitir o postulado de uma realidade não sensível da qual participam as coisas sensíveis, que não são mais do que imagens ou cópias imperfeitas dessa realidade não sensível. Em outros termos, Platão funda sua Ética sobre uma Ontologia, isto é, sobre uma doutrina do ser verdadeiro. Na medida em que o sensível é desprovido dessa propriedade, Platão deve absolutamente religar, ao final, as realidades absolutas que ele postulou para fundar sua Ética na existência contingente das coisas sensíveis.

Disso decorre a dupla ruptura que consiste no célebre *chorismós* platônico: no ser humano entre corpo e alma, e no ser em geral, entre o sensível e o inteligível. Platão deve, assim, avançar outros postulados para construir uma ponte sobre o *chorismós*. Ele começa por propor a existência de realidades verdadeiras, imutáveis e eternas, que são as Formas, totalmente separadas do mundo sensível e, por conseqüência, inacessíveis ao homem. Porém, para conseguir apreender essas realidades, mesmo que de forma imperfeita, Platão dota o homem de uma alma, entidade que constitui um dos temas fundamentais do **Fêdon**. A alma, sendo imortal, é o que no homem se assemelha ao divino; ela preexiste ao corpo onde está encarnada e é a única instância capaz de conhecer as Formas; para isso, Platão vai dotá-la da capacidade de rememorar a contemplação das Formas, experiência feita quando ela ainda não estava encarnada. Durante sua vida terrestre, o homem só é capaz de conhecer, porque sua alma se lembra das Formas correspondentes às realidades sensíveis que seu corpo apreende. Em suma, o homem é a conjunção de uma alma e de um corpo, uma combinação cuja separação provoca a morte. Logo, todo o problema para Platão consiste em explicar qual a relação que o sensível tem com o inteligível, como a alma, estando num nível intermediário entre o sensível e o inteligível, pode entrar e sair de um corpo que ela anima por um tempo determinado, e como a alma, durante suas existências sensíveis, perceber o inteligível pela reminiscência. Pois conhecer, se aceitarmos esses pressupostos, significa para a alma reapropriar-se de um conhecimento que ela experimentou, quando ainda estava separada do corpo.

3.2. O modo de vida do filósofo

A primeira parte do **Fêdon** apresenta-se como uma apologia da Filosofia. Sócrates começa por dar esta definição da filosofia:

“Receio que, quando uma pessoa se dedica à filosofia, no sentido correto do termo, os demais [que não são filósofos] ignoram que sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer, e em estar morto!”⁷

Para a grande maioria, praticar a Filosofia é abster-se de buscar os prazeres que interessam ao corpo, como aqueles que, no **Fêdon** (64d-65b), são mencionados num inventário detalhado e sem complacência. Entretanto, a renúncia aos prazeres que interessam ao corpo não é um fim em si mesmo. Ela é conseqüência de uma tripla certeza: a) as Formas,

⁷ **Fêdon** 64a.

realidades em si, existem, e o mundo sensível é apenas uma imagem dessas Formas; b) o objetivo supremo do homem é tentar conhecer essas Formas por meio de sua alma imortal; c) o corpo sensível do homem constitui um obstáculo para essa “caça à verdade”. A alma é uma realidade intermediária entre o sensível e o inteligível. Ora, como foi dito acima, ela se aproxima mais do inteligível do que do sensível. Eis por que ela pode ter um conhecimento mais ou menos completo das Formas mesmo quando está no corpo, quando está imersa no sensível. Deve então procurar sempre se separar do sensível para contemplar as Formas. Nesse contexto, o sensível não representa necessariamente um acesso para o inteligível, ele pode tornar-se também um obstáculo. A alma é contaminada pelo sensível, adere ao sensível e não pode mais elevar-se em direção ao inteligível.

Uma vez que os princípios últimos, que devem guiar os homens, não podem ser outros que as Formas ou realidades em si, acessíveis apenas à alma autônoma, segue-se que a alma só será livre para se entregar exclusivamente a seu objetivo supremo depois de liberar-se do corpo, ou seja, depois da morte. A vida do filósofo é, portanto, uma preparação para a morte.

A reflexão pura é a atividade da alma, por excelência, na medida em que ela se esforça para se aproximar das Formas, isto é, quando ela deseja conhecer. Não esqueçamos que, se tudo se sustenta nessa construção, não pode haver tarefa mais digna para o homem do que consagrar toda sua vida a essa atividade puramente intelectual. Tal atividade prosseguirá, mesmo após a morte, pois, de acordo com uma das convicções de Sócrates, a alma continua a pensar após a morte. No entanto, a que, finalmente, pode servir a reflexão pura? Resposta: ela é o único instrumento que permite atingir o objeto de nosso desejo: a verdade, ou seja, a realidade verdadeira, a realidade em si. Porém, o que impede o filósofo de entregar-se a essa “caça à verdade”? Resposta: o corpo. Aqui, um novo elemento é introduzido na *Weltanschauung* Ocidental – e que não a deixará durante dois mil anos: o corpo constitui um obstáculo ao exercício da mais alta atividade da alma, o que poderia ser considerado como qualquer coisa de negativo, um “mal” (*tò kakón*), posição que Platão mais tarde atenuará. Com efeito, segundo os pressupostos de base da filosofia platônica, o corpo, sede da percepção sensível, é incapaz de conceber as Formas. Segue-se disso que a reflexão pura, a *diánoia*, que tem por objeto o domínio das Formas, na medida em que essa atividade é possível, será necessariamente uma prerrogativa da alma.

Sócrates, no **Fédon** (67a-b), apresenta os elementos a partir dos quais elabora seu mito, que pode ser qualificado como um mito originário: a existência das Formas inteligíveis, cujo conhecimento equívale à aquisição da verdade e cuja possessão é o fim supremo; a existência da alma, única sede possível da reflexão pura; o corpo como barreira e obstáculo à reflexão pura; a morte definida como separação entre corpo e alma; e, finalmente, a definição da Filosofia como uma preparação para a morte.

Assim, já que o bem mais elevado é atingir a verdade (a realidade verdadeira, a realidade em si), a Filosofia representa o caminho ideal para se assegurar o melhor modo de vida e a melhor vida após a morte. Com efeito, o filósofo, consagrando toda sua vida à busca da verdade e abandonando os prazeres do corpo, será recompensado com uma vida melhor no Hades. E em que consiste essa vida melhor no Hades? Sem contestação: ela cifra-se em continuar a fazer Filosofia. O raciocínio é então circular: primeiro o filósofo, porque, sendo filósofo, é o único a se dar como ocupação exclusiva a busca da verdade; em seguida, ele erige sua atividade como fim supremo para deduzir, daí, segundo os métodos próprios da Filosofia, que sua escolha foi a melhor; ele será então recompensado e poderá continuar a filosofar após a morte. Dito isso, a conclusão de Sócrates está longe de ser apodíctica: é preciso crer (já que não se trata de outra coisa que não mitos) na esperança de alcançar, no Hades, o objeto do amor (*tòn éron*), a reflexão em estado puro, pois quando um homem é verdadeiramente filósofo, ele está profundamente convencido de não encontrá-la em nenhum outro lugar senão no Hades (**Fédon** 68b).

Como se constata mais de uma vez no **Fédon**, a vida após a morte não é senão uma esperança só admissível pela crença ou, no melhor dos casos, através da persuasão. Entretanto, estrutura do **Fédon** depende do bom termo da demonstração da imortalidade da alma: fundamentando seu mito sobre bases racionais, Sócrates poderá convencer seus discípulos, mas ele próprio deve, primeiro e sobretudo, crer; caso contrário, face à morte, das duas uma: ou o desespero extremo (cf. **A morte de Ivan Illich**, de L. Tolstoi) ou a invenção de um mito que funcione, e isso significa uma nova queda no encantamento puro.

IV – SÓCRATES DIANTE DA MORTE

Sócrates define a morte como sendo a separação entre a alma e o corpo. Com isso ele exprime sua convicção na existência de um princípio

que explica movimento, sensações e sentimentos em um corpo o qual permanece depois de sua separação desse corpo. Contra a opinião comum, que retoma as convicções veiculadas pelos poemas homéricos, Sócrates estima ser a alma imortal e, na qualidade de suporte da individualidade, ela experimenta, no quadro de um sistema de retribuições, sua existência atual em conformidade com sua existência anterior. Sócrates tentará provar o primeiro ponto: a alma é imortal. Em seguida, ele se esforçará por descrever, narrando um mito, o destino de uma alma após sua separação do corpo.

1. As provas da imortalidade da alma: O método socrático – chamado *élenchos*, isto é, refutação – consiste em procurar as contradições decorrentes logicamente dos axiomas ou postulados que o próprio Sócrates e seu interlocutor aceitaram. Em outros termos, nenhum axioma é aceito antes que todas as suas conseqüências sejam examinadas e provada sua consistência. Mesmo tendo que esperar até Aristóteles para obter os fundamentos de uma definição rigorosa, o pensamento platônico tem suas bases no respeito ao princípio da não-contradição. Todavia, a demonstração da consistência de um sistema de axiomas não é suficiente, aos olhos de Sócrates, se esses axiomas se fundarem em bases controvertidas. Enquanto os axiomas forem hipotéticos – é esse o termo técnico que Sócrates utiliza – a prova não está completa e nenhuma demonstração convincente pode ser apresentada.

O emprego desse procedimento se explica pela fascinação de Platão pelo método geométrico, considerado por ele como o método por excelência capaz de assegurar o melhor funcionamento da mais alta atividade da alma e, portanto, do ser humano. Da mesma forma que em geometria e em matemática podemos deduzir de um sistema de axiomas um número indeterminado de teoremas, partindo do postulado da existência das Formas inteligíveis, de uma alma imortal e de outras entidades semelhantes, na Filosofia decorre um grande número de conseqüências. Nesse contexto, provar envolve basicamente quatro operações: a) propor axiomas, chamados provisoriamente de hipóteses; b) verificar se há contradições naquilo que se deduz; c) determinar as conseqüências, isto é, se os teoremas estão de acordo com a realidade sensível (para a ciência moderna essa concordância depende da possibilidade de se proceder a uma experiência); e d) verificar se essas hipóteses são verdadeiramente primordiais, interrogando se elas ainda devem ser explicadas.

Esse método é mais ou menos aplicado explicitamente no **Fédon**. Trata-se, enfim, de provar, apoiando-se exclusivamente nas leis da lógica, que a alma é imortal. Sócrates tentará convencer seus interlocutores,

Símias e Cebes. Apresentará diversos argumentos muito bem elaborados que, no entanto, serão julgados insuficientes. No fim, Sócrates mesmo confessa o fracasso, mas para um suicida frente à morte um fracasso não é facilmente admissível. Resta, então, uma única saída: propor um novo mito, mas um mito no qual se possa realmente crer. E Sócrates dá um testemunho irrefutável dessa fé bebendo a cicuta sem medo e com dignidade.

No texto do **Fédon**, as coisas são bem mais complicadas do que isso, já que a exposição segue a seqüência de uma discussão ao vivo, o que dá toda a força e todo o encanto de um diálogo platônico. Vejamos o que ele é no detalhe.

1.1. O argumento pelos contrários

O argumento pelos contrários no **Fédon** (70c-72e) apresenta a seguinte estrutura: em primeiro lugar, dois princípios. Primeiro princípio: todo devir supõe que uma coisa passe de um estado a outro segundo uma relação de anterior a posterior; quando esse devir chega a um estado contrário de um outro, ele determina necessariamente o estado anterior como um estado contrário ao estado posterior. Enunciado esse princípio, Sócrates propõe mais um: dado existirem dois termos contrários, cuja contrariedade reside unicamente na relação instaurada pelo devir e na linguagem que exprime essa relação, existe necessariamente um duplo devir, cujos dois elementos que o constituem vão de um termo a outro operando um mesmo percurso, mas em sentido contrário. Esse segundo princípio conduz a um terceiro: as relações implicadas nesse processo são integralmente reversíveis.

Estabelecidos esses dois princípios, é possível aplicá-los ao par de contrários, em vista do qual todo o raciocínio foi elaborado: vida e morte. Viver possui um contrário, estar morto. Segundo o princípio de reciprocidade, se um ser torna-se vivo isso será necessariamente após ter estado morto. Ora, tornar-se morto é morrer. Por conseguinte, tornar-se vivo é forçosamente reviver, o que não deve ser tomado no sentido de “viver de novo”, mas, precisamente, no de “continuar a viver de um outro modo”. Em suma, estar vivo e estar morto não devem ser pensados como estados absolutos, porém como momentos de um ciclo em relação ao qual eles são inteiramente relativos. Ora, para esse ciclo continuar indefinidamente, sem que no fim tudo esteja morto e nada viva, é preciso admitir que um ser sobreviva no curso do ciclo do devir: esse ser é a alma.

A conclusão dada por Sócrates a esse raciocínio é mais estranha ainda do que o próprio raciocínio:

“Não há, com efeito Cebes, diz Sócrates, conforme meu próprio modo de pensar, nada que seja mais verdadeiro do que isso; e não erramos, creio, ao concordarmos a esse respeito. Não, aí estão coisas bem reais: o reviver, o fato de que os vivos provêm dos mortos, de que as almas dos mortos têm existência, e – insisto neste ponto – de que a sorte das almas boas é melhor e a das almas ruins pior”⁸.

A última frase, evocando o tema da retribuição e nem sequer mencionado no raciocínio, é tão inesperada que alguns comentadores a suprimem considerando-a uma interpolação. Se não acatarmos essa supressão, somos levados a pensar que esse elemento se encontra no mito (talvez naquele evocado no **Ménon** 81b-c) e que a reflexão desenvolvida no **Fédon** limitou-se a transformar em certeza. Mais uma prova de a Filosofia ter sua origem no mito.

1.2. O argumento pela reminiscência

O argumento pela reminiscência (**Fédon** 72e-77a) é mais rigoroso e mais específico – Sócrates já o demonstrara no **Ménon** (81e-84a). Cebes lembra-se dele (**Fédon** 73a-b) e o resume:

“Em verdade, diz Cebes, interrompendo Sócrates, é precisamente esse também o sentido daquele famoso argumento que (suposto ser verdadeiro) tens o hábito de citar amiúde. Aprender, diz ele, não é outra coisa senão recordar. Se esse argumento é de fato verdadeiro, não há dúvida de que, numa época anterior, tenhamos aprendido aquilo de que no presente nos recordamos”⁹.

Em relação ao **Ménon**, entretanto, as coisas evoluíram. A partir deste diálogo, sabemos que a alma deve aprender aquilo que, no entanto, não vem de fora e não pertence senão a ela mesma. Isso que está nela não são as Formas, mas o saber e, essencialmente, aquele saber ciente da sua diferença em relação à opinião, mesmo sendo essa opinião verdadeira. Não há inatismo das Formas. O relembrar-se não é relembrar-se das Formas, mas de um saber que, segundo Platão afirma no **Fédon**, não pode referir-se senão aos seres em si. Ainda resta qualquer coisa de “mítico” na fórmula repetida por Sócrates e não se trata da preexistência da alma, mas da representação de um saber total que a alma teria possuído e perdido.

Para reaprendê-lo, é mister liberar-se de duas crenças: aquela que consiste em crer que se sabe (**Ménon**), e aquela que consiste em crer somente na realidade das coisas sensíveis (**Fédon**). A alma não chega, sem dúvida, a empreender tal liberação a não ser narrando a si mesma

⁸ **Fédon** 72d-e.

⁹ **Fédon** 72e.

uma história, aquela de seus vínculos e parentesco. Cada pensamento postula sua capacidade de reaprender todo o pensamento, o que nada tem a ver com uma soma de conhecimentos. O postulado de um saber total possuído e depois perdido pela alma resume-se finalmente a isto: viver não ensina nada; é a partir de si mesmo, e nada além de si mesmo, que o pensamento tem tudo a aprender.

1.3. O argumento pela afinidade

Segue-se um entreato (**Fédon** 77a-78b), no curso no qual Cebes e Símiás exprimem sua insatisfação diante desses dois primeiros argumentos que não conseguiram suprimir seus medos de, com a morte, suas almas se dispersarem, como deseja a representação tradicional. Eles reclamam de Sócrates algumas palavras de consolo (*epoide*) sob a forma de mito (*mýthos*, **Fédon** 60c, 61b, 110b, 114d; *paramythía*, **Fédon** 70b, 83a, 115d). Toda a passagem do **Fédon** de 77e a 78a retoma, no que respeita às palavras e às idéias, o essencial daquilo que em outros momentos encontramos no *corpus* platônico. O mito é essencialmente destinado às crianças. Ele tem por papel não dar razões, como o argumento, mas persuadir. Ele age, pois, não sobre a razão mas sobre a parte irracional da alma, aquela onde se situam as paixões. Eis porque o mito pode suscitar o medo ou fazê-lo desaparecer. Nesse aspecto, e em muitos outros, o mito se assemelha ao encantamento.

Após esse entreato mostrando que o mito se encontra tanto no começo quanto no fim da argumentação, a discussão recomeça e um novo argumento, relativo à natureza da alma, se encaminha (**Fédon** 78b-84b). Por natureza, a alma pertence àquela espécie de coisas não feitas para serem dissipadas. Visemos a alma (**Fédon** 78c-80e) e o corpo (**Fédon** 80e-84e). Sócrates procede primeiro a uma série de distinções: a) aquilo a que, por natureza, convém ser disperso é aquilo que foi ou é composto; o não-composto não pode ser dividido (**Fédon** 78b-c); b) as coisas que permanecem sempre as mesmas são, muito provavelmente, aquelas que não são compostas; aquelas que não cessam de mudar são coisas compostas.

A primeira oposição, entre coisas compostas e não compostas supõe a reciprocidade e a reversibilidade de duas operações: compor e dividir. Aquilo que foi ou é composto, de uma certa maneira se dissociará seguindo o mesmo processo. Eis a razão pela qual as “realidades em si”, não podendo jamais perder sua essência nem mesmo sofrer a menor alteração, pertencem certamente à espécie de coisas não compostas, logo não divisíveis. No entanto, mesmo se as coisas imutáveis são, nesse sentido, não compostas, existem também coisas incapazes de

mudança e que, ainda assim, se incluem na espécie de coisas compostas: os deuses (**República** II, 380d, 381e) e o universo (**Timeu**). Todas as realidades caracterizadas pela unidade de suas Formas fazem parte das coisas imutáveis. As coisas múltiplas, ao contrário, estão em perpétua mudança. As primeiras, invisíveis, são acessíveis somente à razão; as segundas são perceptíveis aos sentidos (**Fédon** 78d-79a). Há, portanto, duas espécies de seres: uma visível, sensível e jamais a mesma; outra invisível e sempre a mesma.

Se perguntarmos a qual dessas duas espécies de seres o corpo mais se assemelha, a resposta é inequívoca: é com a espécie visível que ele mais se parece (**Fédon** 79b). Sócrates, no entanto, é bem mais prudente no que diz respeito à alma: ela é, sem dúvida, invisível e, portanto, “mais semelhante” do que o corpo ao que é invisível. Contudo, ela não é, por natureza, isenta de mudanças: em contato com o sensível “ela mesma se torna inconstante, agitada e titubeia como se estivesse embriagada; isso por estar em contato com coisas desse gênero” (**Fédon** 79c). Ela não é inconstante, mas pode tornar-se tal: tudo depende da natureza dos objetos aos quais ela se dedica. Se ela se volta para um mundo em perpétuo devir, será tomada por uma contínua alteração. A alma assemelhar-se-á cada vez mais às coisas compostas, tornando-se ela mesma composta, não cessando de imergir no sensível. Se, ao contrário, ela se lança em direção ao que é puro, imutável, imortal e sempre o mesmo, então ela cessa de errar para se comportar sempre da mesma maneira: ela pensa e torna-se mais semelhante ao imutável. Assim unificada, aparenta-se às coisas não compostas.

Seja como for, quando se trata de saber quem, entre o corpo e a alma, deve comandar e quem deve obedecer, a distribuição dos papéis é invariável: a alma, feita para dirigir, é “semelhante ao divino”; o corpo, feito para obedecer, é semelhante ao que é mortal (**Fédon** 80a). Na seqüência desse raciocínio, Sócrates parece chegar a uma conclusão firme e definitiva:

“O que se segue daí? Se as coisas são assim, o que convém ao corpo não é uma pronta dissolução e à alma, ao contrário, uma absoluta indissolubilidade, ou pelo menos qualquer estado que disso se aproxime?”¹⁰

Rapidamente, porém, ele acrescenta que isso não é totalmente exato nos dois casos; certas partes do corpo – os tendões – são, pode-se

¹⁰ **Fédon** 80a-b.

dizer, imortais; embora compostas, elas resistem quase que indefinidamente à decomposição. E o que dizer das múmias do Egito? A alma, por sua vez, não pode ser dita indissolúvel por natureza como o são as Formas. De fato, ela não pertence nem ao conjunto das coisas, cuja natureza as predispõe a se dissipar, nem àquele das coisas, cuja natureza exclui essa possibilidade.

Sócrates, em todo caso, sustenta contra a concepção tradicional que a alma não pode dissipar-se quando a morte provoca a sua separação do corpo. No entanto, não argumenta, limitando-se a invocar considerações míticas relativas ao destino da alma após a morte, nas quais ele mesmo acredita. Se uma alma é boa, "...ela vai para um outro lugar que lhe é semelhante, um lugar puro, nobre, invisível, para o país do Hades – para mencionar seu verdadeiro nome – junto ao deus bom e sábio, lá onde, se a divindade assim o permitir, minha alma em breve também estará” (**Fédon** 80d). Ao contrário, uma alma que não procurou senão os prazeres,

“torna-se pesada, atraída e arrastada para o lugar visível, devido ao medo que lhe inspira o que é invisível e o que chamamos Hades; essa alma freqüenta tumbas e sepulturas, lugares em torno dos quais são vistos, de fato, espectros e fantasmas, imagens com as quais se parecem as almas desse gênero. Como essas almas não foram liberadas em estado de pureza, mas quando elas ainda participavam do visível, elas próprias são, por conseqüência, visíveis. (...) São as almas dos maus que se encontram obrigadas a vagar em tais lugares pagando assim a pena por seu modo de vida anterior, uma vida que foi má. Elas errarão assim até ao momento em que o desejo que têm de seu companheiro, o elemento corporal, vier prendê-las outra vez num corpo. Ora, elas se prendem, como é normal, aos corpos cujo caráter tem relação com as suas ocupações no curso de sua vida”.¹¹

A alma passará para o corpo de asnos, lobos, falcões, gaviões ou ainda de abelhas, vespas e formigas. Tudo acontece, então, como se a inadequação do raciocínio só pudesse chegar a essa conclusão parcial: a alma aparenta-se ao que é indissolúvel sem ser ela mesma indissolúvel, uma conclusão que é encoberta por considerações de ordem mitológica sobre o destino das almas após a morte. Decorre daí esta espécie de círculo: a alma não precisa temer a dissolução, porquanto, após a morte, deve ser recompensada ou punida segundo o gênero de vida que levou; o gênero de vida filosófico favorece um desligamento da alma em relação ao corpo.

¹¹ **Fédon** 81c-e

1.4. As objeções de Símiás e Cebes

Sócrates permanece em silêncio durante um momento, enquanto Cebes e Símiás cochicham. Sócrates percebe e pergunta-lhes se têm alguma questão ou objeção, consciente de ainda restarem pontos obscuros na sua argumentação. Responder a essas questões ou a essas objeções será para ele o canto do cisne, o qual não é lamentação como crêem os homens que temem a morte, mas exultação diante da perspectiva de ir ao Hades (**Fédon** 84d-85b).

Para refutar essas objeções, Sócrates vai adotar o método de Zenão: deduzir as conseqüências de uma hipótese a fim de mostrar o desacordo entre essas conseqüências e a hipótese, para desse modo destruí-la.

1.5. A objeção de Símiás: a imagem da lira

Símiás, o primeiro a falar, começa por mostrar, diante da possibilidade de resolver o problema, uma desconfiança que Sócrates não desaprova e, aliás, não pode mesmo ser suprimida (**Fédon** 107a-b). Apliquemos, diz Símiás, a concepção de Sócrates à relação do acorde musical com a lira e com as cordas que dão esse acorde: aquilo que existe, vamos dizer, de indivisível, de incorpóreo e de incomparavelmente belo na lira afinada, aquilo que nela se aparenta ao imortal e ao divino, é o acorde musical; quanto à lira com suas cordas, eis o que é corpóreo, composto e aparentado à natureza mortal. Suponhamos que a madeira da lira seja quebrada e suas cordas arrebitadas: diremos que aquilo que é de natureza mortal deve necessariamente perecer antes de a mesma sorte poder atingir aquilo que ao contrário é, por sua própria natureza, imortal, e que, por conseqüência, o acorde continuará a subsistir em algum lugar. A mesma comparação utilizada por Símiás para contestar a tese socrática vai-lhe servir para expor sua própria teoria. Para ele, a alma de cada um de nós é uma combinação e um acordo resultantes de uma tensão e de uma coesão convenientes de opostos – quente e frio, seco e úmido – constituintes do corpo. Esses opostos vêm a se relaxar ou se retesar em excesso, por exemplo, sob a ação de doenças; é fatal então que, como o acorde de sons, a alma pereça logo na morte. Há mais: ela bem pode ser o que há de mais divino, é ela quem perecerá primeiro deixando os restos do corpo subsistir por muito tempo depois de ela ter perecido (**Fédon** 85e-86e).

Essa objeção, Sócrates só a refutará um pouco mais adiante (**Fédon** 91a-92a). Após ter obtido um assentimento comum à doutrina da reminiscência (**Fédon** 91c-92a), Sócrates vai demonstrar que a concepção da alma-harmonia é inconciliável com a tese da reminiscência. Todo acordo é efetivamente uma síntese. Para a alma ser o acordo das tensões cons-

titutivas do corpo, permanecendo verdadeira a reminiscência, será necessário que a alma preexista aos fatores dos quais ela é supostamente a composição; ou, para que a tese de Símiias seja verdadeira, será necessário a alma ser uma resultante de fatores ainda não existentes. Contradição manifesta, é mister escolher. A opção de Símiias é logo feita: ele se deixou seduzir, em sua teoria, por analogias falaciosas; a reminiscência, ao contrário, e conseqüentemente a preexistência de nossa alma, depende de um princípio cuja certeza se impõe, a saber: à alma pertence essa realidade cujo epíteto próprio é “essencial”.

A discussão permitiu chegar a dois resultados particularmente importantes. Um é que a alma tem sua essência própria, sem comportar gradação (**Fédon** 93b). O outro é que as determinações dessa essência e de suas propriedades são relativas ao bem e ao mal (**Fédon** 93a). Eles servirão para refutar a tese de Cebes.

1.6. A objeção de Cebes

A objeção de Cebes (**Fédon** 86e-88b) é particularmente difícil: ele estima ter sido a preexistência da alma suficientemente provada, mas não a sua sobrevivência. Para ilustrar seu ponto de vista, Cebes toma a imagem do velho tecelão que morre depois de ter tecido um certo número de vestimentas. De um ponto de vista bem mais geral, o raciocínio apresenta a seguinte forma: suponhamos, com efeito, que morre um tecelão após ter usado várias roupas e ter tecido outras tantas para substituí-las; posterior a toda a seqüência de suas vestimentas passadas, sua desaparecimento não é menos anterior à desaparecimento da última vestimenta que ele se fez. Tal é também a relação da alma com o corpo. A primeira é mais resistente e mais durável, mas se é verdade que a mesma alma, numa longa seqüência de anos, possa usar e depois reconstituir um grande número de corpos sucessivos (como ela o faz no curso de uma única vida reparando a deterioração do organismo), a destruição dessa alma pode, bem ao contrário, preceder aquele do último de seus corpos. Este, uma vez a alma morta, revelará sua própria corrupção, sua intrínseca fraqueza e sua incapacidade de se reconstituir a partir de si mesmo. Porém, sendo assim, que motivo teríamos para nos persuadir de que, quando se morre, a alma continua a subsistir em algum lugar?

Podemos, sem dúvida, aceitar da tese de Sócrates não somente a preexistência, mas também uma certa sobrevivência de nossas almas, com uma seqüência de nascimentos e de mortes, provando com esses nascimentos renovados a força de resistência que as almas possuem. Tal concessão não obrigaria, entretanto, a aceitar que a alma, além de tudo, não deva cansar-se nesses renascimentos sucessivos e assim perder, pouco

a pouco, sua energia essencial; no fim das contas, uma de suas mortes significaria para ela a destruição radical. Ora, essa morte que destrói a alma ao mesmo tempo que dissolve o corpo, ninguém é capaz de reconhecê-la. Consequentemente, nenhum homem de bom senso tem o direito de guardar sua serenidade diante da morte, nem de permanecer sem medo com relação à sua alma antes de, pelo menos, ter demonstrado sua imortalidade e indestrutibilidade absolutas.

Essa objeção lança a dúvida no coração dos discípulos que temem reencontrar-se confrontados com a concepção tradicional da sobrevivência da alma após a morte (**Fédon** 88c-89a) e naufragar no ódio à reflexão, já que o exercício dessa reflexão não lhes permitiu provar a imortalidade e a indestrutibilidade absolutas da alma (**Fédon** 89a-91c). O problema levantado pela concepção de Cebes – um problema relativo às causas da geração e da corrupção – é, de fato, grave. Trata-se, em suma, de um problema geral da física que fora, até à metade do século V a.C., centro da especulação filosófica. Após uma longa meditação silenciosa (**Fédon** 95e), Sócrates responde (**Fédon** 95e-105e). Começa evocando sua experiência pessoal. Decepcionado pelas conclusões dos físicos, Sócrates escuta a leitura de uma passagem de um livro de Anaxágoras sobre a existência de uma Razão ordenadora e causa de todas as coisas. Se a Razão é a causa e a ordenadora universal, deve sê-lo também para cada coisa em particular e na natureza e nas propriedades ativas e passivas de cada uma, ter tudo disposto para o melhor. Quando se tiver descoberto o que é o melhor para ela e, inversamente e ao mesmo tempo, o que é o pior, saber-se-á como explicar a produção, o desaparecimento e a existência. Assim, o único objeto que merece a pesquisa do físico é o bem e o mal. Mas essa leitura lhe impõe uma crescente decepção: ela o deixa no mesmo ponto que esses físicos que não conferem nenhum papel à Razão. Anaxágoras, com efeito, contra toda expectativa, alega somente causas mecânicas: ar, éter, água etc. É como se, após ter dito que toda a atividade de Sócrates se explica pela inteligência, fosse alegado para explicar o detalhe de seus atos e de sua linguagem, que tudo se deve ao sistema ósseo e muscular de seu corpo, o mecanismo dos movimentos e das atitudes, a emissão de ar pela voz e sua recepção pelo ouvido. Sem distinguir entre a causa que é realmente causa e a condição sem a qual essa causa não pode existir enquanto tal, um método de explicação dessa natureza nos condena a tatear no escuro.

De fato, a verdadeira causa eficiente, que é ao mesmo tempo causa final, coloca as coisas no estado em que elas estão; só ela é capaz de ligá-las em um sistema estável. Aquilo que os físicos desconhecedores da

causalidade verdadeira que Anaxágoras entreviu, e o próprio Sócrates tentou aplicar à física, aquilo que todos eles sempre tiveram por objeto é a realidade mesma dos objetos da experiência. Sócrates chega à conclusão de que é preciso procurar a saúde das coisas sensíveis na representação inteligível que o pensamento faz dessas coisas, ou melhor, nas Formas, e projetar nelas a realidade. Daí decorre o seguinte método correspondente: a) o princípio que se tomou de comum acordo como ponto de partida não deve ser colocado em questão, sem antes se ter examinado se as conseqüências dele decorrentes concordam ou não entre si; b) depois de feito isso, e quando for caso de dar razão ao princípio mesmo, proceder de modo semelhante deduzindo as conseqüências de um outro princípio, o melhor que se possa conceber numa ordem de noções superior àquela à qual pertence o precedente; c) continuar assim até se chegar a um princípio suficiente para dar razão a tudo que dele dependa. Eis então sobre qual base e com a ajuda de qual método será desenvolvido o último argumento em favor da imortalidade da alma (**Fédon** 102a-107a).

1.7. Segundo argumento pelos contrários

A causa em virtude da qual um corpo vive deve ser a alma, segundo esse modo de explicação; pois, impondo-se ao sujeito sensível que dele participa a essência inteligível da alma, introduz-se ao mesmo tempo o atributo “vivente”, cuja essência é, necessariamente, ligada àquela da alma. Por outro lado, a idéia de “vivente” tem um contrário determinado, isto é, a “morte”. A partir do já dito, segue-se que ao introduzir necessariamente naquele que participa, o contrário determinado por ela possuído, a alma não pode acolher aí o contrário desse contrário, ou seja, a morte. Por isso, ela o exclui e, do mesmo modo, como foi afirmado há pouco, o que não tomava parte no par e o excluía era chamado de ‘não-par’; da alma se dirá que ela é ‘não-mortal’.

Essa conclusão teórica deverá ser relacionada à circunstância de fato: a morte física, motivadora das dúvidas de Cebes sobre que atitude deve ter, face a ela pode surgir o verdadeiro sábio. Ele não contestou o fato de o homem ser composto de um corpo e de uma alma: ele confere a essa alma uma energia intrínseca, admite que essa energia, em vez de gastar-se com o tempo é realmente indestrutível, e tendo aceitado a reminiscência, admite também que essa energia é acompanhada de pensamento. É então levado a aceitar todas as conseqüências daquilo que admitiu: deverá convir que aquilo que a morte do homem destrói é o mortal existente nele, ou seja seu corpo; ao contrário, a parte não- mortal,

sua alma, retira-se dele intacta e sem prejuízo para dar lugar à morte. Consequentemente, nossas almas devem subsistir ao trespassar no Hades.

Cebes declara-se convencido e livre de suas dúvidas, enquanto Sí-mias permanece ainda reticente (**Fédon** 107a-b). Sócrates, por outro lado, dá mostras de bastante lucidez reconhecendo ser essa reticência fundada, pois reconhece os limites da razão humana:

“Não somente é tua obrigação, meu caro Sí-mias, diz Sócrates, mas tu fazes bem em dizer isso; em particular, as premissas que nos serviram de princípios, mesmo que tenham sido aceitas com confiança, devem entretanto ser examinadas com mais rigor. Se vós conduzis a análise mais longe, vós seguireis, eu creio, a marcha do raciocínio tanto quanto o homem é capaz de fazê-lo; e se o resultado é claramente alcançado, vós não procurareis mais nada”¹².

É o reconhecimento dos limites da argumentação racional que impulsionam Sócrates a concluir com um mito.

2. O mito: Sócrates, de fato, não visa especialmente a dedução de onde a prova saiu mas, antes, nosso direito de empreender tal dedução. Não é bastante, com efeito, ter acreditado nos postulados fundamentais que são os mitos; convém submetê-los a um novo exame para analisá-los e elucidá-los. Todo o problema consiste em saber se a coisa é possível. Com toda certeza não, pois colocar questões sobre axiomas é já sair do sistema que funda esses axiomas. E isso Platão, praticamente, não fará. Mesmo se a razão conseguiu estabelecer, calcando-se nos mitos, que a alma é “imortal e ao mesmo tempo indestrutível”, não está à altura de responder a um certo número de questões de ordem ética e, portanto, de ordem escatológica, como reconhece o próprio Sócrates. Porque se a alma é verdadeiramente imortal e indestrutível, isso implica ser seu destino indissociável de um sistema de retribuição descritível somente por uma narrativa, um mito. E esse mito ocupa todo o final do diálogo (**Fédon** 107d-115a).

[Tradução do francês: Sonia Maria Maciel (PUC-RS)
e Olimar Flôres Jr., com revisão do autor]

[recebido em julho/2002]

¹² **Fédon** 107b.