

DISCURSO LÓGICO E EXIGÊNCIA ÉTICA NO *FÉDON*

LOGICAL DISCOURSE AND ETHICAL REQUIREMENT IN THE *PHAEDON*

GIOVANNI CASERTANO*

Resumo: No *Fédon*, Platão oferece um quadro da sua teoria das ideias. Pretende-se mostrar que o tema sobre a determinação das ideias, que percorre seus diálogos, no *Fédon* aparece com as provas da imortalidade da alma, e a questão está em resolver a conexão e distinção entre a realidade objetiva independente do discurso e aquela construída pelo homem, sempre hipotética; daí emerge a possibilidade de um discurso propriamente filosófico.

Palavras-chave: discurso, verdade, ideia, causa.

Abstract: In the *Phaedon*, Plato offers a portrait of his Theory of Ideas. We intend to show that the motive of the definition of the ideas, present throughout the dialogues, appears in the *Phaedon* in connection to the distraction of the objective reality independent of discourse from the one construed by men, always hypothetical – thereof emerges the possibility of proper philosophical discourse.

Keywords: discourse, truth, idea, cause.

O objetivo deste estudo é refletir sobre a noção de causa (*αἰτία*) no *Fédon*, começando na página 96, limitando-me, porém, aos *prolegomena* do autêntico tratamento que liga causa a ideia, da página 100b em diante, e relacionando-as com algumas observações sobre a particularidade do método demonstrativo platônico nessas páginas do diálogo. O problema da causa aparece durante uma refutação, por parte de Sócrates, da objeção feita por Cebes, e aparece logo como um problema fundamental, de cuja solução depende a solução de um dos problemas centrais do diálogo, isto é, o da imortalidade da alma

Este modo de proceder é clássico em Platão e permanecerá constante até aos últimos diálogos. Basta citar, no *Sofista*, a solução do problema do não-ser como propedêutica à solução do problema da definição do sofista como falso filósofo, e no *Filebo*, a solução do problema da relação uno/muitos como propedêutica à da determinação da vida mista, que é o mesmo que dizer: procurar e encontrar a solução de um problema lógico com vistas a uma ação política ou ética.

* Giovanni Casertano é professor da Università di Napoli, Itália. E-mail: casertano@unina.it

Com efeito, Platão considera fundamental identificar uma noção correta de causa, pois em 95e-96a se enfatiza a situação e o discurso que fará, frisando a sua centralidade e indispensabilidade: Sócrates, após se ter delongado em meditações, diz: “O que me pedes, ó Cebes, não é de pouca conta, pois exige uma investigação aprofundada e completa da causa da geração e da corrupção”. A razão dessa ênfase ser-nos-á clara se pensarmos que, nas páginas seguintes, Platão nos oferece um desenho da teoria das ideias num momento importante da sua construção teórica. Até seu último diálogo, o filósofo considerará a teoria das ideias o pilar central de todo o seu trabalho de construção de uma teoria do conhecimento e da práxis que possa opor-se válida e vitoriosamente ao perigo sofístico. Também aqui, no *Fédon*, como veremos, o tema da determinação da verdade de um estatuto ontológico se entrelaça estreita e problematicamente com o da sua explicitação linguística correta: trata-se precisamente do problema da conexão e distinção entre realidade objetiva e independente do sujeito e discurso verdadeiro sobre a realidade, que é sempre construída pelo homem de forma hipotética.

Mas vamos ao nosso problema, após ter visto rapidamente como as páginas anteriores no-lo prepararam. O *Fédon* é, como se sabe, o diálogo em que se demonstra a imortalidade da alma, demonstração essa ligada à existência das ideias. Já escrevi noutros lugares sobre as dificuldades lógicas dessas demonstrações e também muitos estudos lhe têm sido dedicados. Mas o *Fédon* é o diálogo em que emerge prepotentemente uma imagem do “discurso filosófico” que permanecerá central até no Platão dos anos seguintes. Um discurso filosófico que problematiza continuamente as afirmações, em aparência dogmáticas, que faz.

Isso desde o início, poderíamos dizer. Tomemos, por exemplo, aquela espécie de “proêmio” do discurso verdadeiramente filosófico que se desenvolverá em seguida e que encontramos nas páginas 66-67, onde Sócrates faz aquela afirmação surpreendente (64a ss.), segundo a qual os que se dedicam à filosofia não se ocupam de outra coisa senão de morrer e de estar mortos e que, para adquirir a φρόνησις, o corpo é um obstáculo, ou ainda que a alma, se quiser atingir a verdade (65b), se quiser agarrar τὰ ὄντα (65c3), isto é, o justo, o belo, o bom etc., deve desprezar o corpo, fugir dele (65c-66a), e “contemplar com a própria alma as coisas em si” (66e1-2). Só então teremos o que desejamos, a saber, a φρόνησις (67a4-b4).

Pois bem, como se vê, neste passo é demasiadamente fácil sublinhar o dualismo platônico. Todavia, o que, na minha opinião, é importante reter, para lá da maneira assertória com que o discurso se desenvolve, é a

problemática que este deixa ver, por assim dizer, em filigrana. Em primeiro lugar, a contraposição, diríamos ética, entre *φρόνησις* e *ἀφροσύνη*, ligadas a alma e corpo, que indica a dificuldade de um processo que é juntamente gnosiológico e ético: a inteligência contraposta à estultice é não só a capacidade que o homem tem de compreender as coisas, mas também e essencialmente a atitude prática que essa capacidade gera na sua vida, determinando as suas escolhas, com as quais se vai confrontando. Compreender as coisas: aqui surge um problema enorme, precisamente porque toca ao mesmo tempo o problema das relações entre mundo concreto dos fenômenos, mundo das ideias, mundo dos nomes que damos às coisas e ideias para defini-las e, por conseguinte, para poder usá-las no nosso discurso correto. Contudo, não podemos tocar este aspecto da questão no estudo que estamos a fazer.

Todavia, nestas páginas platônicas há outro elemento a realçar, que é a consciência de que o discurso que se está a construir, o qual prepara, como se disse, o discurso verdadeiramente filosófico (que, por outras palavras, define uma atitude ética, um comportamento, um hábito, todos necessários à aquisição de um hábito teórico), apresenta, contudo, um carácter de verosimilhança, de probabilidade, isto é, uma margem de incerteza, mesmo quando está a expor uma contraposição entre verdade e falsidade, entre bem e mal, que se exhibe com todas as características de uma contraposição “forte”. Como se Platão nos estivesse a dizer que o discurso a ser apresentado em seguida, e ao qual se anexarão características probatórias quando se identificar e expor a verdade, não poderá ser compreendido se não se assumir uma atitude em geral “ética”, que é precisamente a que nos leva a escolher a alma em vez do corpo. E dado que o discurso que se seguirá será apodítico, demonstrando categoricamente as suas várias asserções, a atitude, em última instância, depende de uma “escolha” preliminar que o ser humano deve fazer; e esta escolha, feita à maneira de Górgias ou de Pródico, depende de uma opção ética que não é objeto de uma igualmente rigorosa demonstração lógica.

Após ter reafirmado que a vida do filósofo é apenas a preparação e o exercício do morrer (67b-68b), passa-se à verdadeira demonstração da imortalidade da alma. A primeira fase dessa demonstração é dada pelo argumento dos contrários: todas as coisas se geram do seu contrário; mas a vida é contrária à morte, logo os vivos geram-se dos mortos e os mortos dos vivos, dada a necessidade deste duplo processo gerativo (70c-72e). A segunda fase é dada pelo argumento da reminiscência: se conhecer é recordar, é preciso admitir que a alma pré-existe ao corpo e já aprendeu o que

recorda na vida terrena (72-76). Nestas páginas convém atentar no passo em 74a-d, onde o problema da relação entre corpo e alma ganha os parâmetros da relação entre experiência e ciência, não podendo ser este novo sentido pacífica e certamente sobreposto ao da contraposição nítida que realcei antes. A discussão centra-se na questão do igual, mas é claro que vale para qualquer tipo de ideia:

... Examina então se as coisas são assim. Dizemos que o igual é alguma coisa? Não me refiro a uma lenha igual a outra lenha, nem a uma pedra igual a outra pedra, nem a nenhuma dessas coisas, mas a algo de diverso disto tudo, ao igual em si: dizemos que é alguma coisa, ou não? / Dizemos, decerto, por Zeus! – disse Símias – como poderíamos não dizê-lo! E sabemos também o que é em si mesmo? / Claramente, respondeu.

De onde nos provém este saber sobre o igual? Talvez das coisas que dizíamos antes, lenhas e pedras e todas as outras coisas que vemos iguais? Destas chegamos ao igual que é diverso delas? Ou não te parece diferente? Considera também isto. Pedras e lenhas, mesmo sendo o que são, às vezes parecem iguais, às vezes não? / Certamente.

Pois então? Os iguais em si alguma vez te parecerão desiguais, ou a igualdade alguma vez te pareceu desigualdade? / Nunca, Sócrates.

Portanto, não são a mesma coisa – disse – estas coisas iguais e o igual em si. / De modo nenhum, parece-me, Sócrates.

Mas é precisamente a partir dessas coisas iguais – disse –, que são diferentes do igual em si, que pensaste e agarraste o saber certo do igual em si. / O que dizes é muito verdade, afirmou.

Enquanto é semelhante ou dessemelhante daquelas coisas? / Sim.

Não faz nenhuma diferença – disse –: enquanto tu, ao veres uma coisa, pensares noutra coisa diferente, semelhante ou dessemelhante, partindo dessa ação, necessariamente terás reminiscência. (74a-d).

Como se vê de forma clara, neste passo estabelece-se uma ordem dupla de existência: por um lado, a existência das coisas concretas (lenha, pedra) a que nós atribuímos um nome, o igual, que se junta ao seu nome próprio: esta (que chamamos) pedra é “igual”. Por outro lado, a existência de algo, um τ (a que também damos o nome, mas só o nome), de igual. A diferença entre os dois níveis consiste no fato de as coisas serem, antes mais, coisas (pedras, lenhas) e depois poderem ser e parecer, ou poderem também não ser e parecer, iguais: pelo contrário, aquele algo a que damos o nome de igual é sempre igual, é o “igual em si” e nunca poderá ser desigual. É fácil (não que seja falso) dizer que o “igual em si” é a “ideia” do igual: o fato é que aqui já se está a acenar – e isso emergirá explicitamente no diálogo –

para o problema do nome, não só da coisa, mas também da ideia. E não é um problema de solução fácil. O que Platão diz explicitamente é que não podemos confundir os dois níveis; estes não são ταὐτόν: uma coisa são τὰ ἴσα e outra αὐτὸ τὸ ἴσον (74c4-5), tal como uma coisa é o ἰσότης e outra o ἀνισότης (74c1-2).

Todavia, esses dois níveis já não estão absolutamente separados e contrapostos um ao outro como antes; aliás, parece que ambos são necessários para o conhecimento, para a ciência. É verdade que partindo das coisas sensíveis não se pode alcançar a ciência, porque é precisamente a ideia que nos permite conhecer as coisas sensíveis; mas é igualmente verdade que é partindo das coisas sensíveis que podemos adquirir a ciência da ideia, precisamente porque só através delas nós podemos recordar a ideia, segundo a tese de que a aprendizagem é reminiscência. Portanto, num discurso estritamente teórico em que não se queira ter em conta, agora, os seus “pressupostos éticos”, para o conhecimento o corpo é tão essencial como a alma. Isso aparece confirmado no passo em 76a.

Mas a metáfora corpo/alma, paralela à coisas/ideias, continua. Sócrates reafirma que a pré-existência da alma está intimamente ligada à existência das ideias e vice-versa (76d-77b). E continua-se a mistura de exigência “ética” com demonstração lógica (veja-se o famoso passo acerca do πῦς em 77d-78b): quando, em 79-80, se refaz a distinção entre duas espécies de entes (79a6: δύο εἶδη τῶν ὄντων), a visível e a invisível, e se ligam a uma o corpo e à outra a alma, instaurando assim duas séries (a do divino, imortal, inteligível, uniforme, indissolúvel, constante e imutável em si mesmo; e a do humano, mortal, multiforme, não inteligível, dissolúvel e sempre mutável em si mesmo), o que se faz é retomar a contraposição, mais uma vez ética, entre o destino feliz das almas puras, que vão para junto da divindade boa e sábia (80b-81a), e a triste sina das almas demasiado agarradas ao próprio corpo (81a-e), com as suas várias reencarnações (81e-8b). Razão pela qual a função da filosofia torna-se precisamente a de manter a alma distante do corpo (82d-83e) e é justamente agarrando-se a este raciocínio (84a8: τῷ λογισμῷ) que ela não terá medo de se separar do corpo.

Não creio que esta mistura de exigência ética e discurso lógico seja algo que Platão faz de forma inconsciente. A exigência capital é sempre “salvar o discurso”, como se dirá de maneira explícita logo de seguida, em 89c ss. Isso porque o discurso é o único instrumento que o homem tem à disposição para tentar construir uma ciência do corpo e da alma, das coisas visíveis e das invisíveis: em poucas palavras – e aqui não se trata de mistura de valência

ética com discurso lógico, mas da valência ética do discurso lógico –, para se orientar no mar tempestuoso da vida, por essa razão, é preciso manter-se fiel a ele. Estas são as palavras que Platão põe na boca de Símiias, em 85b-d, num *intermezzo* de alta tensão dramática em que Sócrates se prepara ao seu “canto do cisne”.

... Parece-me, Sócrates, e se calhar também a ti, que acerca de coisas desse gênero, saber algo de certo na vida presente ou é impossível ou é extremamente difícil, e todavia não submeter a refutação, por todas as formas, o que se disse sobre estes assuntos e desistir, antes de nos termos cansado por os termos examinado por todos os pontos de vista, é típico de um homem demasiado fraco. De fato, neste campo é preciso fazer uma de duas coisas: ou aprender pelos outros como são as coisas, ou descobri-las sozinho; e se isso for impossível, aceitar pelo menos o melhor e o menos refutável dos discursos humanos, embarcando-se nele como numa jangada e correndo o risco de fazer a travessia da vida, ou senão para fazê-la com mais segurança e menor perigo, embarcar-se na nau mais sólida de um discurso divino. (85b-d)

A opção entre um discurso divino e um humano é a escolha entre um discurso que diz verdades, provavelmente, que oferece certezas, talvez mais sólidas e melhor apetrechadas para orientar-se no mar tempestuoso da vida, em que, todavia, se deve acreditar e que é preciso aceitar, como se aceitam os contos e mitos da tradição, sem exame e sem crítica, por um lado; por outro, um discurso que, pelo contrário, com a consciência de não poder alcançar certezas irrefutáveis e conhecimentos sempre claros, com grande esforço constrói, critica, examina, melhora e procura tornar sempre mais corretas as conclusões a que chega, sem perder coragem e sem desistir face às dificuldades.

É neste ponto do diálogo que Símiias e Cebes expõem as suas objeções. A objeção de Símiias é a de que o discurso que Sócrates fez até ao momento poderia ser aplicado também a uma harmonia; portanto, podemos pensar na alma como o que resulta da síntese (86b9) de todos os elementos que compõem o corpo e a sua harmonia (86b9): como tal, esta se dissolverá com a morte do homem. Sócrates reconhece que a objeção de Símiias ataca o seu discurso de forma não superficial (86d8). A objeção de Cebes é mais articulada, até porque envolve a relação delicada entre dados perceptivos e raciocínio lógico. Cebes não contesta que tenha sido demonstrado (87a4) de modo elegante e muito adequado (87a3) que a alma existe antes de atingir a forma corpórea; nem concorda com Símiias que a alma não tem mais força

e duração do que o corpo. Mas aqui chega-se a uma observação interessante: “Também eu, como Símiás, ao que parece, tenho necessidade de uma imagem (87b3-4: εικόνοϛ γάρ τινοϛ ... δέομαι)”. É como se alguém, a propósito de um velho tecelão morto, fizesse este discurso: o homem não morreu e a prova disso é que ainda existe intacta a veste que ele tinha, pois a teceu ele mesmo. E se alguém não acreditasse neste discurso, ele perguntar-lhe-ia se o gênero humano tem mais duração do que o vestido, ou não (87c1-2); respondendo-lhe o outro que o gênero humano dura muito mais, ele então afirmaria ter demonstrado (87c3) ainda por cima que o homem ficou intacto, visto ter ficado intacto aquilo que tem menor duração. Em boa verdade, o tecelão sobrevive a muitas das vestes que teceu, mas morre antes da última, e não por isso é inferior e mais fraco do que a veste.

Ora, esta mesma imagem (87d3) pode ser usada a propósito da alma: esta é certamente mais forte e de maior duração do que o corpo e, por isso, pode consumir muitos corpos, mas pode a certa altura extinguir-se junto com o último corpo. E este discurso, continua Cebes, concorda quer com o da pré-existência da alma ao corpo, quer com o da sua sobrevivência com a morte do corpo: mas decerto não demonstra a imortalidade da alma. De resto, conclui Cebes, quer aquele que aceita o discurso de Sócrates quer o que aceita o último discurso acha-se confrontado com o fato de que “ninguém conhece (88b2: εἰδέναι)” a destruição do corpo e da alma, “de fato, é impossível percebê-la (88b3: αἰσθέσθαι) para quem quer que seja”. Eis porque é preciso ser capaz de demonstrar (88b5: ἀποδείξειν) que a alma é absolutamente imortal e indestrutível.

É interessante notar que a exposição desta objeção que Platão põe na boca de Cebes se constrói com grande cuidado, mas também a resposta que Sócrates lhe dedicará será muito mais articulada e complexa que a dedicada a Símiás. Aqui quero frisar só três pontos: em primeiro lugar, a afirmação importante, com a qual no fundo Platão mais ou menos explicitamente concorda, isto é, de que o *logos*, mesmo quando é puramente demonstrativo, usa (tem necessidade de) imagens durante a construção das suas demonstrações. Em segundo lugar, se é verdade que para Cebes o discurso abstrato feito sobre os gêneros não é suficiente (sobretudo quando não se baseia em dados perceptivos) para construir um verdadeiro “saber”, também é verdade que é precisamente com esse esforço constante do empenho teórico platônico que se constrói, como se viu em 74b-c, uma ciência das ideias não extraível do mundo da experiência, mas que desse mundo é a explicação não só verdadeira, mas também logicamente perfeita.

O *intermezzo* que se segue (88c-91c) é muito importante para compreender o que, na minha opinião, é um aspecto fundamental deste diálogo, aquilo que chamámos “centralidade do discurso”. Nestas três páginas Platão não só reafirma a sua confiança no discurso da filosofia que, mesmo quando parece estar em dificuldade, encontra sempre por si mesmo as razões e o impulso para continuar a investigação, como desenha também de modo eficaz as características do dialogar que Sócrates lhe ensinou e que nunca abandonou, mesmo nas últimas obras, onde Platão parece ter deixado de usar a forma dialógica: portanto, falamos de forma e não de substância de um discurso que nunca se cansa de recomeçar, frente às várias dificuldades e aos vários obstáculos em que se pode embater. O protagonista destas páginas é então o *logos*, o discurso que persuade ou turba, que convence ou que deixa incrédulo, que socorre os outros discursos ou que lhes pede ajuda, que cura as fobias e causa admiração e prazer ou que foge e pode até morrer. Eis porque Sócrates avisa os seus companheiros que prestem muita atenção a não se tornarem misólogos, desprezadores dos discursos, tal como às vezes as pessoas se tornam misantropas: “porque é impossível padecer um mal maior do que odiar os discursos” (89d2-3); e eis também porque os seus ouvintes se deverão preocupar pouco com Sócrates e muito mais com a verdade (91c1-2).

Começa aqui, em 91c, a refutação das teses de Símiias e de Cebes. A primeira ocupa as páginas 92a-95a, e pode ser dividida por sua vez em três partes.

A) Se a alma é harmonia, não podemos continuar a aceitar a hipótese da reminiscência; se aceitarmos a reminiscência, como faz Símiias, então a alma não pode ser harmonia (92a-e). Nesta parte, é interessante o fato de a recusa de uma tese ser feita com base na sua incompatibilidade com um discurso demonstrado anteriormente; tal como (92c-d) a oposição que Sócrates faz entre um discurso aceito sem demonstrações, pelo simples fato de ser verosímil e conveniente (92d1-2: ἄνευ ἀποδείξεως μετὰ εἰκότος τινὸς καὶ εὐπρεπείας) – ou seja, por ter sido escolhido alogicamente – e o discurso demonstrativo que, precisamente porque desenvolveu uma demonstração lógica, mostra fundar-se numa hipótese digna de ser admitida (92d6-7: δι’ ὑποθέσεως ἀξίας ἀποδέξασθαι).

B) Deveria ser o argumento mais estritamente “lógico”. Mas, na minha opinião, vê-se nele de forma clara aquela mistura de consequência lógica com pressupostos ou finalidades éticas que já havíamos notado. Com efeito, a refutação da tese da alma-harmonia baseia-se na inaceitabilidade das suas

consequências, isto é, que assim todos teríamos almas boas (92e-93b). De fato, fundar o motivo da recusa de uma hipótese na inaceitabilidade das suas consequências poderia não ser um princípio lógico errado; só que agora seria preciso admitir explicitamente que se descarta uma hipótese racional por não se encaixar nos fatos da experiência concreta. Mas para descartar a hipótese da alma-harmonia Platão constrói uma analogia entre os dois termos, e é precisamente esta a fazer o discurso aporético. Poderíamos esquematizar esta página da seguinte maneira:

1. Aceita-se a hipótese de que a alma é harmonia.
2. Esclarece-se o que é a harmonia: esta “depende” dos seus componentes e não os dirige (93a6-10).
3. Com base na alínea 2, pode haver uma harmonia mais e melhor harmonizada e, por conseguinte, haver mais e melhor harmonia, ou pior e menor harmonia (93a11-b3).
4. Mas não pode haver uma alma mais ou menos *αὐτὸ τοῦτο*, exatamente isso, ou seja, mais ou menos alma (93b4-6).

De fato, a alínea 4 quebra logo a analogia, estando em contraste com as alíneas 2 e 3; portanto, se o raciocínio era feito por absurdo, isto é, queria desenvolver as consequências da hipótese e demonstrar que estavam em contraste com a própria hipótese, aqui ela tem o seu desfecho, porque se demonstra que a analogia entre alma e harmonia não se mantém, não há, visto que pode haver uma harmonia mais ou menos harmonia, mas não pode haver uma alma mais ou menos alma. Porém, o que interessa a Platão ainda não foi dito. De fato:

5. Pode haver uma alma que tenha intelecto e virtude e seja boa, e uma que tenha estultice e maldade e seja má (93b8-c2).

Portanto, é isto que interessa a Platão e é este o pressuposto ético que se introduz aqui no raciocínio. Todavia, assim quebrou-se a linearidade do raciocínio: o fato de ser boa ou má não impede que a alma, em si mesma, tenha de ser sempre e somente alma. Então: 1) ou se diz que a alma – enquanto tal – não admite ser mais ou menos alma, embora possa ser boa ou má, mas isso deveria valer também para a harmonia: também a harmonia – enquanto tal – não pode ser mais ou menos harmonia, embora possa ser mais ou menos harmonizada; 2) ou se diz que, se a harmonia pode ser mais ou menos harmonia consoante seja mais ou menos harmonizada, então também a alma pode ser mais ou menos alma consoante seja boa ou má. Platão apercebe-se desta necessidade lógica e, de fato, afirmá-la-á em seguida (93d2-4); o fato é que a introdução do “bom” e do “mau” é a espia

da introdução de um critério não puramente lógico, mas de uma consideração ética que condicionará o raciocínio lógico. Com efeito, o raciocínio decorre não acerca da equivalência originária admitida pela hipótese (alma = harmonia), mas sim acerca de outra equivalência:

6. Quem defende que a alma é harmonia, dirá que virtude e vício são, por sua vez, harmonia e desarmonia: e, por conseguinte, a alma boa tem em si mesma outra harmonia, enquanto que a má não tem em si mesma outra harmonia (93c3-8).
7. Mas antes admitimos que uma alma não é mais ou menos alma, e isso equivale a admitir (τοῦτο δ'ἔστι τὸ ὁμολόγημα) que não há uma harmonia mais ou menos do que outra (93d1-4).

Aqui, com base nas alíneas 5 (introdução de bom e mau) e 6 (assimilação de virtude e vício a harmonia e desarmonia), inverte-se a alínea 3 e volta-se à 1, à assimilação alma/harmonia, cuja crítica será de agora em diante feita com base nesta equação: se valer a afirmação de que alma é harmonia, e se o vício é desarmonia e a bondade harmonia, então todas as almas são boas e isto é inaceitável.

8. Portanto, uma alma não pode ser mais ou menos harmonizada (93d6-7).
9. Não pode participar da harmonia mais ou menos, mas sempre de maneira igual (93d9-11).
10. Tal como não pode participar do vício ou da virtude em maior ou menor intensidade do que outra alma, se o vício é desarmonia e a virtude é harmonia (93e7-10).
11. Por conseguinte, nenhuma alma pode participar do vício, κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, segundo um raciocínio correto, porque não pode participar da desarmonia (94a1-4).
12. Logo, todas as almas são boas, enquanto almas (94a8-10).
13. Parece-te que seria justo, καλῶς, dizer assim, se hipótese de que a alma é harmonia fosse ὀρθή? –Absolutamente, não (94a12-b3).

A negação da hipótese 1 faz-se com base na assimilação na alínea 6. As alíneas 6 e 7 reforçam a 1 (que fora negada por 3 e 4) com base na nova assimilação que se demonstrará depois inaceitável eticamente, além de, novamente, com base numa objeção factual feita a uma consequência lógica.

C) Também esta terceira parte (94b-95a) se baseia no contraste da hipótese com um dado da experiência humana e se liga à observação em 93a6-b3: a alma não pode ser harmonia porque, enquanto esta depende dos elementos

que a constituem, nós vemos claramente que, pelo contrário, a alma domina os elementos que se diz que a constituem.

Refutada a tese de Símiias com este discurso definido maravilhoso e inesperado (95a9: *παρὰ δόξαν*), para não dizer paradoxal, passa-se à refutação do discurso de Cebes e é aqui que se introduz o discurso sobre a causa, apresentando-o de maneira explícita como sendo necessariamente preliminar ao último discurso sobre a imortalidade da alma, aquele que deve finalmente levar, misturando experiências (cf. 96a2: *πάθη*) com argumentação lógica, à definitiva persuasão (cf. 96a3: *πρὸς τὴν πειθῶ*) sobre o assunto. Sócrates desenha com precisão o âmbito dos problemas onde lhe nascera a exigência de investigar a causa, além do significado que essa investigação tinha para ele. O âmbito é, tradicionalmente, o da “sapiência”, tal como era entendida antes de Sócrates, isto é, o âmbito da *περὶ φύσεως ἱστορία*, investigação sobre a natureza.

Ao Sócrates jovem parecia maravilhoso poder “conhecer as causas de cada coisa” (96a8). E acrescenta logo o sentido que dava ao termo causa: conhecer as causas de cada coisa significa conhecer “por que cada coisa nasce e porque morre e porque é” (96a8-9: *διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔσται*). Os exemplos que Sócrates dá esclarecem logo o que disse: com efeito, falamos de todos os fenômenos celestes e terrestres (96b9-c1), dos quais já se tinham oferecido algumas explicações, a que Platão acenou, como costuma fazer, sem indicar o nome dos autores das hipóteses. Trata-se de teorias de Arquelaus, Empédocles, Anaxímenes, Heráclito, Alcmeón, a propósito da geração dos seres vivos a partir do calor e do frio, da sede do pensamento se achar no sangue, no ar, no fogo ou no cérebro. Pois bem, ao refletir sobre essas doutrinas, Sócrates vai-se convencendo sempre mais de não ter sido feito para essa investigação. E de fato descobre uma coisa estranha: enquanto que antes conhecia com clareza (cf. 96c4: *σαφῶς ἠπιστάμην*) algumas coisas, ou pelo menos assim parecia (*ἔδόκουν*) a ele e aos outros, ficou de tal forma ofuscado por esta investigação que desaprendeu as mesmas coisas que antes pensava saber (cf. 96c6).

Como se vê, regressa aqui o motivo fundamental que, a partir da *Apologia*, atravessa todo o *corpus* platônico, isto é, o contraste entre saber e pensar saber, de cuja consciência apenas pode ter início, segundo Platão, a construção de um autêntico discurso filosófico. Sócrates sabia com certeza algumas coisas, mas este saber era o saber imediato de quem não tem consciência dos problemas e se aquieta com as respostas, sem se preocupar com a investigação e com a justificação do próprio saber. O contacto com os fisiólogos

acorda-o deste seu “sono dogmático”, mas incute-lhe ao mesmo tempo uma insatisfação com as respostas dadas por eles, sobretudo a respeito do problema da causa.

Mas o que é que Sócrates, antes do encontro com os fisiólogos, pensava saber? É importante prestar atenção a este passo em 96d-97b, porque é aqui que se desenha em contraluz a mudança de perspectiva que Sócrates fará.

Vimos que a investigação sobre a *αἰτία* é a investigação sobre o *διὰ τί*, sobre a razão por que uma coisa, cada coisa, nasce, morre e é (sublinho, por ora, e depois falarei disso, a necessidade de traduzir o ἔστι de 96a9 por “é” e não por “existe”). Ora, a investigação dos fisiólogos diz-nos certamente por que uma coisa nasce e morre: as suas teses poderão ser incorretas, mas não podem ser acusadas de não responder à pergunta sobre a “causa”. Todavia Sócrates não parece estar insatisfeito simplesmente com as suas respostas, e não parece querer simplesmente contrapor as suas respostas às deles. A sua insatisfação deriva de outra coisa qualquer, que é muito mais importante, como veremos. Mas, repito, o que é que Sócrates pensava saber? Dão-se dois exemplos e é precisamente neles que se opera aquela mudança de perspectiva de que falei antes. Ele pensava saber por que (*διὰ τί*) um homem cresce. Achava que era claro para todos que isso acontece por causa (*διὰ*) de comer e beber: desse modo, a cada parte do corpo se juntam elementos próprios dela e então acontecem duas coisas que só muito superficialmente podem ser identificadas e confusas, como fazem os pré-socráticos, na interpretação platônica: 1) a massa (*ὄγκον*) do corpo que antes era pequena, aumenta e, assim, 2) o homem de “pequeno” que era, torna-se “grande”. Cebes assente e Sócrates parte com o segundo exemplo, precisamente para esclarecer ainda melhor o que quer dizer.

Ele achava suficiente a opinião (98d8) de que, quando um homem alto está junto de um pequeno, aquele parece ser maior do que este só pela cabeça, e o mesmo acontece com um cavalo em relação a outro; mas, ainda mais claramente (96e2) do que estes casos, parecia-lhe que o dez era maior do que o oito por causa (*διὰ*) da adição do dois, ou que dois côvados eram maiores do que um porque (*διὰ*) o excedem em metade (isto é, em metade de si mesmo). A pergunta de Cebes: – “E agora qual é a tua opinião sobre estas coisas?” – dá a Sócrates a ocasião de estruturar finalmente os termos da sua insatisfação.

“... Ora, por Zeus, Sócrates está tão longe de acreditar que conhece a causa (96 E 6-7) destas coisas que agora não pode admitir que, quando se adiciona um ao um, torna-se dois (96 E 9: *δύο γέγονεν*) o um a que se adiciona

<ou um adicionado> ou ambos... por causa (διὰ) da adição de um ao outro. De fato, espanto-me que cada um dos dois, quando estava separado do outro, cada um era um e não eram dois (97a3-4). Mas depois de se terem aproximado um do outro, o encontro tornou-se para elas a causa de serem dois (97a4-5: αὐτοῖς τοῦ δύο γενέσθαι). E não consigo ainda persuadir-me de que, quando o um se divide à metade, esta divisão é justamente a causa do se ter tornado dois (97a4-5: αἰτία ... τοῦ δύο γενέσθαι), com efeito, a causa de se ter tornado dois (97a9-b1: αἰτία ... τοῦ δύο γενέσθαι) torna-se oposta à anterior. Antes era a aproximação e a adição de um ao outro, agora é o afastamento e a separação de um do outro. E quanto ao saber por que se torna um (97b4: δι' ὅτι ἐν γίγνεται), não consigo convencer-me, nem porque (δι' ὅτι) nasce, perece e é, seguindo um método deste tipo”.

Na minha opinião, (1) nesta página até 97b há um “crescendo” nas exemplificações que Sócrates faz, que constitui o primeiro aspecto daquilo que podemos chamar a metodologia platônica; (2) o segundo aspecto é dado na página seguinte, 97c-98b. No primeiro aspecto sobrevoa-se a problemática que emergirá explicitamente em 98c-99d, e (3) esta página quer ser ao mesmo tempo a consideração sinótica dos dois aspectos. Desta sinopse se produzirá (4) aquele esplêndido passo em 99d-100a que poderíamos considerar o “cartaz programático” de a filosofia platônica inteira, além de um dos maiores ensinamentos que esta nos legou. Vejamos.

(1) Os exemplos são: um homem que cresce, um homem maior do que outro, o dez maior do que o oito, o dois maior do que o um. As causas comumente adotadas para explicar estes fatos são respetivamente o comer e o beber, a cabeça do homem mais alto, a adição do dois e a divisão à metade do um. Sócrates nota, antes de mais, a contradição em considerar causa da mesma coisa o adicionar e o dividir ao mesmo tempo. Isto significa também que uma mesma coisa – a causa – não pode produzir simultaneamente dois processos opostos: adicionar e dividir, que são ἐναντία, não podem ser produzidos por τ'αὐτόν.

De fato, em todo o passo aquilo que a causa dos fisiólogos, segundo Sócrates, não consegue explicar não é tanto o processo, digamos assim, “material”: nasce-se, cresce-se, morre-se, porque há mudanças que levam ao nascer, crescer, morrer, e dizer que isso acontece por causa do calor e do frio, da comida etc., equivale, em última instância, a dizer coisas diversas sobre estes processos. Não é isto que interessa Platão. O que lhe interessa não é a descrição de um processo, mas a sua própria condição: numa palavra, não é

o *διὰ*, mas, como se viu, o *διὰ τί*. Neste se mede o sentido da expressão usada ao início (96a8-9). Não é muito importante aduzir como explicação de algo (por exemplo, os processos que concernem ao homem ou ao cavalo, ou a todos os fenômenos do céu e da terra) o calor e o frio, o seco e o úmido etc.: a Platão não interessa este *διὰ*, este explicar algo através de outro algo, mas sim o *διὰ τί*, o porque podemos explicar algo, a condição mesma da nossa explicação. Este porquê toca necessariamente outro nível, que é o nível do discurso que fazemos sobre as coisas para poder compreendê-las. Em todo o passo, o âmbito do *διὰ τί* é conotado pelo uso do verbo *γίγνομαι*, no sentido próprio de “tornar-se algo”, ou de “ser algo”. O “algo” que se torna e que se é, encontra-se pois no plano do nomear – e, por conseguinte, do conhecer – algo, indica o fato de que cada coisa pode ser reconhecida não só quando nasce e morre, mas também e essencialmente quando “é” uma certa coisa e não outra (eis porque o *ἔστι* de 96a9 e de 97b5 deve ser traduzido por “é” e não por “existe”). E o ser de cada coisa é apreendido e definível só no plano do discurso: apreender este “ser” é, na linguagem platônica do *Fédon*, apreender a causa de uma coisa, o porquê aquela coisa é o que é e não outra coisa. A passagem das coisas que acontecem no céu e na terra ao homem que, comendo e bebendo, “se torna grande” (96d4-5: *γίγνεσθαι ... μέγαν*), ao homem que “é maior” (96d9-e1: *μέγας ... εἶναι*), ao “ser maior” (96e4: *μείζον εἶναι*) do dez e, por fim, ao um que “se torna dois” (96e9: *δύο γέγονεν*) nos modos opostos que vimos, tornou claro e delimitou precisamente o campo onde se pretende desenvolver o discurso platônico, pelo fato de querer ser um discurso não só descritivo, mas também explicativo das coisas.

Podemos dizer, então, que o discurso platônico desta página identifica dois registros em que se pode desenvolver a investigação sobre a causa: um que é o da descrição da realidade, em que as teses e as hipóteses diferentes propostas pelos fisiólogos têm o valor que têm, no sentido que não são suscetíveis de serem controladas com o único método que Platão considera realizável, o que se faz através de “refutação”, “discurso” e “acordo”, por um lado. É um discurso que se pode fazer e – veja-se o *Timeu* – também deve ser feito. Mas o mais importante é, por outro lado, o registro da determinação das possibilidades da nossa descrição, daquilo que a torna possível, da sua verdadeira causa, que é justamente o nível da linguagem, daquilo que garante a compreensibilidade, a universalidade do nosso discurso, e sobre o qual podemos exercer um controle, daquilo que faz com que o nosso discurso possa ser autenticamente cognoscitivo e, sendo o melhor discurso que temos à disposição, possa aproximar-se, talvez, da verdade (cf. 85c-d, 6b, 89d-90d).

Neste sentido – não no sentido de uma “antipatia” congênita de Platão pelo “materialismo” dos fisiólogos – leio também a afirmação em 96b5-8: não é tanto a origem “materialista” do pensamento (dos sentidos nascem a memória e a opinião, e destas a verdadeira ciência) a causar problemas a Platão, quanto o fato de esta explicação não dar conta precisamente do entrelaçamento dialético e difícil do idêntico (a ideia, o nome) com o diverso (aquilo a que nos referimos quando falamos de algo indicando-o com um nome).

Em uma palavra, ficando no exemplo do homem grande, um homem torna-se grande certamente porque come e bebe, porque o úmido e o seco, o calor e o frio que se misturam no seu corpo produzem o seu crescimento, mas isso é precisamente o nível do *διὰ*, o das causas “simples” da explicação de um determinado fenômeno, de cada fenômeno, como se dirá mais adiante (99b2-4), daquilo sem o qual a causa não poderia ser causa. Outro é o nível do *διὰ τὴν*, da verdadeira causa do ser grande de um homem, daquilo com base no qual nós podemos reconhecer e dizer verdadeiramente que um homem “é grande”, e este nível é somente o nível da ideia do grande, o nível em geral das ideias, o nível da linguagem onde apenas podemos exprimir este nosso conhecimento.

Quando então, a partir da página 100, a ideia, as ideias, são identificadas com a verdadeira causa, isso significa que é aquilo que nunca muda (o grande em si) que nos permite reconhecer, na multiplicidade e na variação dos seus aspectos, o “ser” grande de um homem (ou de qualquer coisa grande), tal como o belo em si, o igual em si, o bom em si nos permitem reconhecer, na mudança, o que “é” belo, igual e bom. Portanto, é a ideia e só a ideia (o que não muda) que nos permite fazer do homem um objeto de discurso cognoscitivo, assim como a qualquer outro fenômeno (o que muda): a ideia é a verdadeira, a real, “causa” do nosso conhecimento, cuja primeira exigência é justamente fixar por que posso construir um discurso suscetível de controle e de acordo com os outros homens.

(2) Em 97c-98b tem-se o segundo aspecto desta clarificação metodológica sobre a causa. Um dia Sócrates ouviu um fulano ler um livro de Anaxágoras que afirmava que o intelecto (*νοῦς*) era “o ordenador e a causa de todas as coisas” (97c2-9). Sócrates alegrou-se com esta *αἰτία* e pareceu-lhe justo que o intelecto fosse causa de todas as coisas (97c3-4), pensando que era esse intelecto ordenador que dispunha cada coisa no modo que para ela era melhor (97c5-6: *ἕκαστον τιθεῖν αὐτῇ ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔσῃ*), e que se alguém quisesse encontrar a causa por que cada coisa nasce, perece ou é (97c6-7),

tinha de descobrir qual era para ela o modo melhor de ser, de padecer ou de fazer (98c8-d1). Por outras palavras, Sócrates estava convencido de que, partindo desse discurso, o homem teria investigado nada mais nada menos do que sobre o melhor, o ótimo (97d3-4: τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον). Como se vê, a causa aparece aqui, neste segundo aspecto, como o critério com base no qual não se descreve simplesmente a ordem dos fenômenos naturais, não se limita a uma mera descrição do existente, mas onde se dá uma razão do existente. A causa, portanto, é o βέλτιστον, e o βέλτιστον é a razão do ser.

(3) Este é um dos significados do terceiro ponto que mencionei antes, acerca da página 98c-99d. Nessa página, junto com a descrição da desilusão de Sócrates face à teoria de Anaxágoras, dá-se novamente o nó ao discurso anterior e, por fim, prepara-se aquela “declaração dos objetivos” que abrirá depois o verdadeiro discurso sobre as ideias como causa (100b ss.). Mas este último aspecto não será objeto da minha análise.

Desta “maravilhosa esperança”, Sócrates bem cedo se afastará, ao ler Anaxágoras. De fato, o fisiólogo não faz nenhum uso do intelecto como causa no ordenamento das coisas (98b9-c1), aduzindo, pelo contrário, como causa o ar, o éter, a água e muitas outras coisas “estranhas”. Seria como se alguém dissesse que Sócrates faz todas as suas ações com o intelecto, mas depois, para explicar porque está sentado ali, lhe apresentasse uma explicação baseada na relação entre ossos e nervos (98c3-d6). E pior ainda, explicasse o διαλέγεσθαι que está a decorrer entre Sócrates e os seus companheiros com causas como as vozes, o ouvido, o ar e outras coisas do gênero (98d6-e1).

Dessa maneira, deixaria precisamente de “dizer com verdade” as causas (98e1). Esta causa dita com verdade é justamente o βέλτιστον, e esse βέλτιστον foi que os atenienses o condenassem. Pela mesma razão (98e3: διὰ ταῦτα) Sócrates achou que βέλτιστον e δικαιότερον era também si ficar ali sentado e aceitar a pena. Como se vê, aqui o melhor e o mais justo dizem respeito ao campo do “dever ser”, que é o campo do *nomos*, de uma esfera de valores puramente éticos, ou ético-políticos, poderíamos dizer, convencionalmente fixados mas assumidos como critério deontológico da atitude pragmática do ser humano. E é por isso que chamar causas a coisas do gênero é demasiado absurdo (99a4-5). Aqui a explicação platônica é extremamente clara. Nela está, todavia, presente a plena consciência do problema da distinção dos planos onde se move o nosso discurso.

Se alguém dissesse que se eu não tivesse estas coisas, os ossos, os nervos e o resto do que tenho, não poderia fazer aquilo que me apetece, diria a verdade (99a7); mas dizer que por causa disso (99a8: διὰ ταῦτα) que faço o que faço e ao fazê-lo com o intelecto não o faço porque escolho o melhor, é um grande desleixe do discurso (99b1-2: ῥαθυμία τοῦ λόγου). Significa não saber distinguir que uma coisa é realmente a causa, outra coisa é aquilo sem o qual a causa não poderia ser causa (99b2-4). É justamente isso que me parece que a maioria dos homens, deambulando como se estivessem nas trevas, define como causa, fazendo uso de um nome que pertence a outra coisa (99b5-6: ἀλλοτρίῳ ὀνόματι)". (99a5-b6).

Neste passo está presente toda a “complicação” do discurso platônico. Antes de tudo, mostra-se mais uma vez clara a centralidade do discurso, de um discurso que não pode ser desleixado, “negligente”, no sentido em que não cumpre o seu dever essencial, que é distinguir. Distinguir em primeiro lugar o nível em que se move, que aqui é o nível do melhor, relativamente a uma esfera de valores pragmáticos aceitos como tais e defendidos até à aceitação da morte. Outra coisa é o nível da verdade, também ele complexo: porque aqui há uma verdade que pertence sempre ao plano da realidade, no sentido em que é verdade se espelhar a realidade. Mas depois há uma realidade que é a dos ossos e dos nervos e uma realidade que é a do intelecto, e ambas têm a sua verdade. O erro reside em confundir os planos e em trocar a verdade de um com a verdade de outro. Por outras palavras, o erro está no plano do nosso discurso, que se torna o nível onde construímos as nossas justificações, as nossas explicações causais, as nossas demonstrações, e ao mesmo tempo o nível onde simultaneamente as verificamos todas, no sentido em que prestamos muita atenção a não trocar o nome próprio de uma coisa com um nome que “pertence a outra”.

(4) É este o sentido, a meu ver, do quarto ponto que mencionei. É com a plena consciência da complexidade deste entrelaçamento entre nível ontológico e nível deontológico, nível da denominação/definição e nível da verdade (99b-c), que Sócrates estabelece agora o último pressuposto do discurso sobre a causa a ser feito.

Aprender este discurso fora-lhe negado até ao momento e por isso ele iniciou “uma segunda navegação à procura da causa (99c9-d1)”.

Pareceu-me então – disse, – depois de tudo isso, e após ter-me cansado de investigar as coisas que são (τὰ ὄντα) que deveria tomar precauções para não sofrer o que sofrem aqueles que contemplam e examinam um eclipse

solar: de fato, alguns quase perdem a vista, se não veem a sua imagem (*εἰκόνα*) na água ou em outra coisa parecida. O mesmo também eu pensei e temi ficar completamente cego na alma olhando para as coisas com os olhos e tentando capturá-las com cada sensação. Pareceu-me que teria de me refugiar nos discursos e nestes investigar a verdade das coisas que são (*τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν*). Talvez a imagem que estou a construir não seja de todo adequada: não concordo absolutamente que investigar as coisas que são nos discursos significa investigá-las nas imagens mais do que na realidade. Por essa razão, lancei-me nesta empresa e, pondo por hipótese, a cada vez, o discurso que julgo ser mais forte (*ὑποθέμενος ἐκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἔρρωμενέστατον εἶναι*), coloco como entes verdadeiros (*ὡς ἀληθῆ ὄντα*) todas as coisas que me parecem estar de acordo com este, quer se trate de causas ou de qualquer outra coisa, e aquelas que não estão de acordo, considero-as não verdadeiras (*ὡς οὐκ ἀληθῆ*)” (99d4-100a7).

Parece-me que neste passo se exprime esplendidamente aquilo que chamei de “centralidade do discurso” no horizonte platônico. Os entes, as coisas que são, todas as coisas que são, os objetos das nossas sensações, os corpos que nos circundam, o nosso corpo, as ideias que nos servem para compreendermos as coisas, os nomes que usamos nas nossas falas, todos estes “entes” não podem ser investigados em si, sob pena de nos tornarmos cegos na alma, segundo esta belíssima metáfora platônica, que significa deixarmos de ser capazes de distinguir as coisas, de dar uma ordem ao cosmo multiforme que nos rodeia e ao qual pertencemos. Mas o ser humano dispõe de um instrumento para não ficar cego, para poder olhar para as coisas e este é o discurso, que são, para continuar a metáfora, os óculos através dos quais podemos ver as coisas. Esse instrumento é do ser humano e só dele, mas é-lhe de tal forma conatural que nunca se poderá separar dele, embora tendo consciência de que é um diafragma, mesmo que transparente, entre o ser humano e a realidade.

É precisamente sobre e só neste plano do discurso, desta atividade ordenadora de todas as coisas, que o ser humano se constrói, “põe” a verdade, as suas verdades. E se é verdade que os olhos do nosso corpo não podem ver o sol a não ser nas suas imagens, e é verdade que os olhos da nossa alma não podem ver as coisas a não ser nos discursos, é igualmente verdade também que, dado que só através do discurso o ser humano pode olhar para as coisas, é só nas imagens do discurso que ele pode fundar a sua enorme tentativa de apreender e de dizer a verdade. Eis porque a comparação com o sol não é perfeita, como sublinha o próprio Platão: se a imagem do sol na

água é só uma imagem, para lá da qual há o sol no céu, o discurso dá-nos sim a imagem das coisas, além das ideias, mas a imagem é a realidade do discurso, para lá da qual só há silêncio, ou a fala não humana dos animais e do deus. E é unicamente sobre este plano que o ser humano constrói as suas atitudes teóricas e práticas: aceitando o discurso que melhor julga, vez a vez (podemos dizer à maneira de Protágoras?), ele constrói os seus critérios de verdade, as razões do seu comportamento, as suas hipóteses, confronta as hipóteses e as verdades, estabelece a verdade e a não verdade, aquilo que deve e o que não deve fazer. Vez a vez, humanamente,

Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina

Recebido em dezembro 2013

Aceito em dezembro 2013