

# A QUESTÃO DO INTELIGÍVEL NO PENSAMENTO DE PLATÃO: UMA REFLEXÃO À LUZ DO DIÁLOGO PLATÔNICO FÉDON

Ivickson Ricardo de Miranda Cavalcanti<sup>1</sup>

## RESUMO:

A presente pesquisa pretende mostrar a importância da problemática da condição corpórea do ser humano para a origem e o desenvolvimento da metafísica. Nossa reflexão se desenvolve à luz do diálogo platônico *Fédon*, haja visto estar ali o primeiro grande sistema descritivo do que seja o problema fundamental da metafísica, a saber, a pergunta *pelas possibilidades desse ser corpóreo face ao inteligível*. Esta análise por sua vez, não pode ser pensada sem termos em vista o fato de que neste diálogo, como em qualquer filosofia, existe antes de tudo um olhar cuidadoso à situação corporal do homem em um mundo de incertezas, situação esta, determinante e constitutiva de qualquer discurso possível sobre a verdade. Pois bem, diante disto se posiciona o antagonismo platônico entre corpo (*sôma*) e alma (*psychê*), que, remontando à tradição órfico-pitagórica, não representa outra coisa senão a tensão presente no ser do homem entre o finito, representado pelos limites do seu corpo, e o infinito, pelo desejo e capacidade de cada vez lançar-se a conhecer esse mundo também infinito.

**Palavras chave:** *Sôma*. *Psychê*. Inteligível. Metafísica.

## ABSTRACT:

The present research aims to show the importance of the problem of bodily condition of human beings to the origin and development of metaphysics. Our reflection develops birth Platonic dialogue *Phaedo*, there is seen to be the first major descriptive system than is the fundamental problem of metaphysics, namely, the question *of the possibilities be corporeal vis-à-vis the intelligible*. In turn, this analysis cannot be thought of without terms in view of the fact that in this dialogue, as in any philosophy, there is first of all a careful look at the situation of man's body in a world of uncertainty, this situation, determinant and any possible discourse constitutive of the truth. Well, on this positions the Platonic antagonism between body (*sôma*) and soul (*psychê*), which, dating back to the Orphic-Pythagorean tradition, does not represents anything other than the tension present in the human being between the finite, represented by the limits of his body, and the infinite, the desire and ability of each launch to meet this world also infinite.

**Keywords:** *Sôma*. *Psychê*. Intelligible. Metaphysics

Pode-se dizer que o grande problema da metafísica consiste no inteligível, sobretudo em sua compreensão através da linguagem. Este, tal como aparece na metafísica clássica e mais especificamente, neste caso, no pensamento de Platão, enquanto invisível (*ádelon*), consiste no reduto do sentido de tudo o que é percebido (*fainómenon*), sendo também entendido como alma, pensamento ou ideia. Não obstante, toda filosofia que tem a pretensão

---

<sup>1</sup> Professor de Ensino Básico Técnico e Tecnológico do IFRN/Campus Apodi. Especialista em Ética pela UFRN (E-mail: Ivickson.cavalcanti@ifrn.edu.br).

de explicar a verdade é antes precedida pela busca da verdade e, como não pode ser diferente, tem assim como fundamento a presença corporal do homem no mundo. Por mais que omita este fato em prol da obtenção de uma verdade ideal e bem definida, ela necessita do respaldo de um discurso para se consolidar como saber. Isso a coloca diante de uma questão mundana: quais as possibilidades que tem o ser humano, nesta situação enquanto um corpo no mundo, de proferir um discurso sobre essa verdade ideal e incorpórea? Esta é a questão que moverá a metafísica desde seus primórdios e será efetivamente assumida mais especificamente a partir de Platão.

Ora, note-se, que desde os primórdios das civilizações, ao tentar explicar os fenômenos que os cercam, por muitas vezes, os homens se remetem ao invisível, ao que presumivelmente está nalguma realidade para além, e a filosofia, enquanto atividade genuinamente humana tratará de incorporar tal peculiaridade. Assim, a colocação do problema metafísico nos remete necessariamente àquela preocupação que surge já com os primeiros filósofos jônicos, qual seja o interesse de se entender a realidade como um todo, que, se já não é o próprio problema em estado embrionário, concebe os elementos essenciais a seu desenvolvimento.

Através de uma visão crítica, a partir de Anaximandro, já se pode, não demonstrar, mas, porque não dizer, sentir o problema. Há em seu pensamento, a evidência de um fundamento que escapa ao sensível, o *ápeiron*, o indefinido. Mas, mais do que isso, podemos dizer que tal noção é fruto do espanto de um homem, que não consegue captar o próprio sentido de uma existência finita e passageira. Sobretudo, é esse o sentido de sua sentença. Como observa Nietzsche (1987, p.35) em sua obra *A filosofia na idade trágica dos gregos*:

Se ele se apercebeu, na pluralidade das coisas vindas à existência, de uma soma de injustiças a expiar, foi o primeiro entre os gregos a captar com ousadia o núcleo do mais profundo problema moral. Como é que algo que tem o direito à existência pode perecer? De onde vem esse incessante devir e parturir, de onde procede essa contração dolorosa no rosto da natureza, essa lamentação fúnebre infindável que ressoa através de toda a existência?

E o que dizer de Pitágoras, que proporá a questão da verdade, pela primeira vez na tradição filosófica, através de uma noção de *psychê* como autônoma e individual, enfatizando

assim o poder da razão, ou por outro lado, a própria condição existencial do homem perante o inteligível? Disso falaremos mais adiante.

Não obstante, é com Heráclito e Parmênides que o problema ganha corpo. Nos escritos de ambos os pensadores, já se evidencia uma preocupação no que diz respeito à limitação epistemológica face ao inteligível, seja este o ser parmenídeo, ou o logos heraclítico. A diferença básica entre essas duas filosofias está na forma em que o inteligível se relaciona com a existência, mas, nos dois casos, uma existência marcada pela instabilidade. O que é dito pode ser visto de forma clara em Heráclito (1973, p.90), mais especificamente no fragmento 50, onde se lê: “Não de mim, mas do logos tendo ouvido é sábio homologar, tudo é um”. Nota-se aí a noção de um logos universal, princípio de tudo e lei que regula o cosmo — onde os contrários se coincidem — que permanece oculto a um *logos* individual; o discurso, limitado pelas sensações corporais imediatas.

Já o poema de Parmênides procura mostrar a relação entre *einai* (ser) e *phainestain* (aparecer), no entanto, o faz por intermédio de toda uma figuração mitológica. Note-se que o caminho donde se é possível captar o sentido das coisas — a passagem do que é aparente para o verdadeiro — o atalho “de todo o incrível”, é simbolizado aí como uma viagem mística.

O percurso em direção à verdade inicia-se nas *casas da noite*, o bairro popular da cidade de Eléia, símbolo da escuridão em que vive o homem que se deixa levar pelos sentidos. A viagem termina diante das portas do templo, no interior do qual, depois de ali ser admitido com dificuldade, Parmênides recebe a doutrina do ser, ideia central de sua filosofia, diretamente da boca da deusa Necessidade. (NICOLA, 2005, p. 28).

Eis, portanto que a partir de então surge o problema: até onde é possível falar do inteligível? Problema pelo qual se desenvolverá toda a discussão entre monismo e mobilismo, assim como as filosofias que tentarão superá-las, e que, em Platão é reestruturado por meio de um estilo literário próprio. O que era tratado ora como prosa, ora como poesia ou mesmo de forma oral, neste último, encontra uma forma concomitantemente de tratamento comum — através da dramaturgia — e marcada pelo rigor e pela definição universal.

Assim Platão desenvolve sua teoria do inteligível, a saber, com o objetivo de proferir um discurso dentro do que é possível, a partir da realidade corporal do homem, de suas necessidades e limitações, enfim, do mundo em que o cerca. Este é o problema central de seu diálogo *Fédon*, por exemplo, onde pretende por meio da hipótese da imortalidade da alma

levar seus interlocutores ao entendimento do inteligível, definindo a partir daí no que consiste a conduta do filósofo. Sustentado pelo argumento dos contrários, da reminiscência, e das Ideias, ele se dá por convicto da identidade da alma com o inteligível. Para ele é a alma o que dele há em nós, por que alcança o imutável e perene sendo, portanto, imortal.

Mas como se pode afirmar que possuímos uma essência que está para além do sensível? Como afirmar que a morte do corpo não implica o fim definitivo do indivíduo, havendo assim dois níveis de realidade? Por fim, como explicar o inteligível sem recorrer aos sentidos? Essas questões sem dúvida serão sentidas por Platão. Seus argumentos reforçam um ceticismo em relação à possibilidade de se chegar à verdade a partir da realidade sensível, mas ao mesmo tempo, em meio a esta realidade, procura dar um sentido à razão, à nossa capacidade de abstração; algo que o próprio filósofo intuitivamente aponta como uma necessidade lógica e pelo qual incidirá o argumento da reminiscência. Assim, afirma Platão, “é uma necessidade lógica que tenhamos nascido com esse saber eterno, conservando-o sempre no curso de nossa vida” (PLATÃO, 1972, p.85). O que lhe causa espanto é o fato de um ser finito poder ter o desejo incessante de conhecer o que é infinito. Disso pode-se concluir a nossa imortalidade. Mas tal conclusão para ele não passará de uma hipótese.

Observemos a questão da morte, como ela aparece no seu pensamento, se é o fim ou não definitivo do indivíduo. Isso nos remete à sua postura na *Apologia*. Nesta, como é sabido, antes de tudo, Platão suspende qualquer juízo sobre o assunto. Através da figura de Sócrates, ele defende a ideia de que o medo da morte não consiste em uma posição adequada para um sábio. Pois, como se pode temer o que não se conhece? Diante da pena de morte proposta por seus acusadores, prossegue Sócrates “Que posso temer? Sofrer a pena proposta por Meleto, que declaro ignorar se é um bem ou se é um mal?” (SÓCRATES, 1972, p. 28). Nesse sentido, quando mais adiante, ele pretende defender a tese de que seja a morte um bem, não vê outra opção senão fazê-lo com base nas duas hipóteses possíveis, de que ela seja e que não seja o fim definitivo do indivíduo. Assim ele segue:

(...) façamos mais esta reflexão: Há grande esperança de que isto seja um bem. Morrer é uma dessas duas coisas: ou o morto é igual a nada, e não sente nenhuma sensação de coisa alguma; ou, então, como se costuma dizer, trata-se duma mudança, uma emigração da alma, do lugar deste mundo para outro lugar (SÓCRATES, 1972, p.32).

A conclusão a que se chega no diálogo, é que, seja o nada ou a transmigração da alma, a morte deve ser vantajosa, pois no primeiro caso, como é apontado, consistirá um sono sem

sonho, sendo sem dúvida preferível à vida com todas as suas perturbações e vicissitudes do corpo, e, no segundo, uma oportunidade de encontrar homens ilustres como Orfeu, Hesíodo e Homero.

Mas o que nos interessa no momento é essa segunda possibilidade, da transmigração da alma, que diz respeito à doutrina órfico-pitagórica da metempsicose, a que Platão, através do processo dialético, irá eleger a mais coerente face o problema do inteligível. A crença da metempsicose, de um modo geral, está centrada na oposição entre *sôma* e *psychê*, para a qual esta última é a essência do homem, que por possuir em si o elemento divino, é imortal, e o primeiro, o *sôma*, consiste na origem de várias limitações.

(...) pela doutrina órfica da metempsicose, o elemento divino terá obrigatoriamente que reunir-se a seu antagonista titânico, isto é, a *psychê* volta a habitar sempre um novo *soma*, terá de recomeçar nova existência sob sucessivas formas, que pode ser até mesmo de um animal. Portanto a psique não fica quite com suas culpas, regressa para reencarnar num novo soma, até a purificação plena (PAULO, 1996, p. 27).

Como podemos ver tal crença — contemporânea aos primeiros questionamentos filosóficos acerca da *phýsis* — centra-se na relação do homem em sua existência corporal — do aqui e agora — perante o divino e, por isso mesmo, já trás, tratada de forma mística, aquela mesma preocupação da qual se originará a especulação metafísica. Enquanto uma crença religiosa ela apresenta sim, um discurso pronto e acabado, mas um discurso — e aí está seu diferencial — preocupado com as possibilidades do homem diante de uma verdade. Com o orfismo, começa-se a falar na alma não apenas como aspecto imortal no ser humano, mas também como divino e superior. A concepção da *psyché* como algo à parte do *sôma*, aparece pela primeira vez no pensamento grego com os poemas homéricos, embora naquele momento a mesma não fosse concebida como divina. Na *Ilíada* e na *Odisséia* a *psychê* não é lembrada pelo poeta senão no momento de sua separação com o corpo, da morte, a partir do qual ela iria para o *hades*, sem, no entanto, a força vital do *sôma*.

Homero nos relata, tanto na *Odisséia* quanto na *Ilíada*, a vida de seus heróis. Essa vida era um bem indispensável para tais homens, pois sabiam que, com o último suspiro, esta extinguiu-se para sempre, por isso a morte causava medo, já que sua existência terminava com ela. Homero descreve a *psychê* como uma sombra imagem, como um hálito

de vida que se escapa do soma com o último alento. (PAULO, 1996, p.20)

Seria muito depois com o advento dos cultos dionisíacos que surgiria a ideia de *psychê* como imortal e divina. As orgias e festas regadas a vinho, acreditavam aos adeptos do deus Dionísio, levar-lhes-iam à superação de sua condição humana e, portanto à identidade com o próprio deus; à verdade. Mas é o orfismo que trata de tentar explicar pela primeira vez o caráter ambíguo do ser do homem, caracterizado pelo antagonismo entre *psychê* — elemento precedente de deus, e bom — e o *sôma* — elemento precedente dos Titãs, e mau<sup>2</sup>. Mais do que isso, o orfismo voltava-se cuidadosamente à condição corporal do homem, no momento em que propunha também toda uma orientação religiosa, através de rituais de purificação, pela qual os homens poderiam se libertar desta situação e contemplar a verdade.

Essa nova religião de salvação inverte literalmente as originárias e naturais concepções vitais dos gregos; pois, segundo Homero “o homem corpóreo era o homem mesmo, e a vida terrena a verdadeira e única”. A *psychê* não era mais que uma sombra sem vigor, e vivia, no hades, inconsciente, só tendo consciência, momentaneamente, bebendo sangue. Porém, com tal doutrina a *psychê* aparece como sendo a essência do homem, e o *sôma* não é mais que a roupagem da carne, que será abandonada. (PAULO, 1996, p. 29).

Nisto reside a importância do orfismo para o desenvolvimento da filosofia e da própria metafísica. A partir dessa relação de oposição entre *sôma* e *psychê* surge com Pitágoras, quem primeiro a incorporará à tradição filosófica, a noção de investigação racional e a ideia de contemplação como atividade intelectual. Para este, “a purificação e a salvação da *psychê* não dependem, meramente, como nos cultos místicos, da iniciação e da pureza racional, e sim da filosofia” (PAULO, 1996, p. 32-33).

Mas voltemos a Platão. Pode-se ver no *Fédon*, a importância desta crença está no fato de que ela, tal qual já reformada por Pitágoras, consistirá na imagem que o possibilitará

---

<sup>2</sup> A antropologia ou antropogonia órfica tem como consequência o crime dos Titãs contra Zagreu, o primeiro Dionísio. Consoante o sincretismo órfico-dionisíaco do amor de Zeus e Perséfone nasceu o primeiro Dionísio, chamado comumente de Zagreu. Para proteger o filho do ciúmes de sua esposa Hera, Zeus confiou-o aos cuidados de Apolo, que o escondeu nas florestas. Mas Hera descobriu o paradeiro do jovem deus e encarregou os titãs de raptá-lo e matá-lo. Os Titãs atraíram-no com brinquedos. E de posse do filho de Zeus, fizeram-no em pedaços; cozinham-lhe as carnes num caldeirão e a devoraram. Zeus fulminou os Titãs com um raio e de suas cinzas nasceram os homens, o que explica no ser humano, a natureza do bem (*ágathón*) e do mal (*kakón*). A nossa parte titânica é o mal, o bem é o que provém do deus, porque Zeus salva o coração de Dionísio e o come.

construir um discurso no que diz respeito à imortalidade da alma como evidência do inteligível. E vale ressaltar que ela é tratada da mesma forma que outrora fora na apologia, a saber, como mais uma possibilidade e, mediante toda uma argumentação, a mais conveniente.

Como afirma Margarida N. Paulo (1996, p. 121) “os argumentos a favor da imortalidade da *psychê* se interligam e se complementam na sequência do diálogo”, e a partir de tudo o que viemos dizendo, podemos ainda complementar que a crença da metempsicose aparece como um meio pelo qual esse encadeamento é possível. Tais argumentos vêm a reforçar e justificar, através da argumentação dialética, uma questão já suscitada pela tradição órfico-pitagórica. Como forma de ilustração, basta nos remetermos ao primeiro dos três argumentos platônicos a favor da imortalidade da alma citados anteriormente, a saber, o argumento dos contrários.

Ora, a ideia do processo de geração e corrupção como transição de um contrário a outro, de que “os contrários não se geram senão dos seus próprios contrários” (*Fédon*, 103ab), Platão a deduz — e isso já é a influência de Heráclito — da observação do que é fenomênico, do vir a ser, do próprio mundo em que o cerca, mas a aplicação de tal princípio à relação entre *sôma* e *psychê* é possibilitada pela influência da doutrina da metempsicose.

Assim, nota-se, que a teoria da metempsicose é introduzida no *Fédon*, por Platão, não como uma simples figuração decorativa, mas como uma forma de fundamentar o próprio conteúdo do diálogo. Isso pode ser evidenciado levando em conta a parte inicial do diálogo, mais especificamente a que antecede o desenvolvimento dos argumentos a favor da imortalidade da alma. Ali há uma preocupação por parte de Platão em primeiro justificar a presença do orfismo como ponto de apoio de seus argumentos. Só depois de feito isto, ele inicia a argumentação dos contrários da seguinte forma:

Ora, examinemos a questão por este lado: é em suma, no *hades* que estão as almas dos defuntos, ou não? Pois, conforme diz uma antiga tradição nossa conhecida, lá se encontram as almas dos que se foram daqui, e elas novamente, insisto, para cá voltam e renascem dos mortos. E se assim é, se dos mortos nascem os vivos, que podemos admitir senão que nossas almas devem mesmo estar lá? Sem dúvida, não poderia haver novo nascimento para as almas que já não tivessem existência, e para provar essa existência bastaria tornar manifesto que os vivos não nascem senão dos mortos. Mas se as coisas não se passarem assim, então algum outro argumento será necessário (*Fédon*, 70cd).

Portanto, a teoria do inteligível em Platão manifesta-se num contexto recheado de metáforas, mitos e crenças que aparecem como única forma de expressão sobre aquilo que

foge ao discurso racional, por estar o puro inteligível além de nossos sentidos. É o que se observa na *República*, com o mito da caverna, no *Ménon*, com o mito de Er, e, entre outros, no final do próprio *Fédon*, com o mito do destino das almas. Mas o exemplo a que acabamos de nos referir já é suficiente para mostrar como o seu discurso é delimitado pela analogia e se desenvolve entre verdades hipotéticas, e que isso se dá justamente porque há ali a preocupação com a realidade corporal.

Assim sendo, a via do mito era a única que lhe estava aberta para expor suas crenças, porque o mito é a exposição transcendental da verdade que a razão não explica. É incontestável que, nos seus mitos, Platão ensina a preexistência das almas, a sua imortalidade e as recompensas que elas recebem após a morte. Mas a verdade é que, ao tratar da reminiscência, da mentepsicose e de tantos outros temas fundamentais, Platão sugere mais do que ensina deixando a cargo do leitor o trabalho de pensar o resto por conta própria. (PAULO, 1996, p.10)

Pois bem, depois de termos visto, com o *Fédon*, que a existência de uma verdade inteligível, transcendente à dimensão corporal aparece no pensamento de Platão como possibilidade mais coerente e lógica, e não como verdade absoluta, observamos também, a partir desta última passagem, que Platão não pretende arrogar para si a verdade e sim o melhor discurso sobre uma possível verdade, a partir de sua situação limitada como corpo que é. Assim, ao contrário do que muito se tem especulado sobre a metafísica platônica durante toda uma tradição filosófica, sobretudo a partir da interpretação cristã do *Fédon*, há em Platão, antes de qualquer coisa, uma preocupação com o sentido do mundo em que o cerca. A mensagem que ele pretende passar nesse diálogo é a de que a partir de nós mesmos podemos deduzir que há uma verdade, que isso é o que, no máximo, podemos dizer, mas que devemos dizê-lo — e eis aí a qualidade do filósofo — da melhor forma dentro das nossas possibilidades. “A sua filosofia antes de tudo, é uma visão do mundo, consistindo o principal escopo do ensino de Platão em concitar-nos a ver o que ele via.” (PAULO, 1996, p.10).

Diante disto, como falar então de uma absoluta separação entre corpo e alma no pensamento de Platão? Há no *Fédon* uma concepção instrumental do corpo, onde este está em um patamar inferior e nada pode fazer sem o sopro vital da alma, mas está longe disso reduzir a obra do filósofo a um total desprezo pela questão do corpo. Se o inteligível é o arquétipo das coisas e estas são apenas sombras ou imagens imperfeitas da primeira, também o deve ser um modelo para lidarmos com a nossa situação corporal. Isto o testemunha o próprio conceito da filosofia como preparação para a morte presente no *Fédon*.



O exercício próprio dos filósofos não é precisamente libertar a alma e afastá-la do corpo? (...) – Assim, pois, Símias, em verdade estão se exercitando para morrer todos aqueles que, no bom sentido da palavra, se dedicam à filosofia, e o próprio pensamento de estar morto é, para eles, menos que para qualquer outra pessoa, um motivo de terrores! (*Fédon*, 69e70b).

Não podemos esquecer também que o propósito dos diálogos platônicos, representados por memoráveis banquetes, seria chegar à conceitos universais para que estes pudessem possibilitar ao homem uma boa convivência na polis. Assim, por exemplo, ao definirem um conceito universal de justiça os homens poderiam constituir uma próspera cidade. O *Fédon* pretende que o homem deve procurar em sua natureza racional, as respostas possíveis para os seus problemas de convivência neste mundo, tanto em relação aos outros, quanto consigo mesmo.

## REFERÊNCIAS

COBISIER, Roland. **Introdução à Filosofia**. São Paulo: Civilização Brasileira, 1983.

LAÉRTIOS, Diogenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres - 2ª edição**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1977.

NICOLA, Ubaldo. **Antologia Ilustrada de Filosofia**. Tradução de Maia Margherita de Luca. São Paulo: Editora Globo, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos**. Tradução de Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 1987.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. Tradução de Wilson Régis. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

PAULO, Margarida Nichele. **Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão**. Porto Alegre. EDIPUCRIS, 1996.

PLATÃO. **Fédon**. Tradução de Jorge Paleikat; João Cruz Costa. Porto Alegre: Editora Globo, 1972. (Os Pensadores).

PLATÃO. **Defesa de Sócrates**. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Editora Cultrix, 1972. (Os Pensadores).

PLATÃO. **Parmênides ou das ideias.** Tradução por A. Lobo Vilela. Lisboa: Editorial Inquérito limitada, sd.

PLATÃO. **Diálogos .** Protagóras –Górgias – Fedão. Belém: Editora Universitária, 2002.

PLATON. **Oeuvres completes.** Traduction nouvelle: E. Chambry. Paris: Librairie Garnier Freres, sd.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga.** Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993. (Vol. I)

RUSSEL, Bertrand. **Obras Filosóficas.** Tradução de Breno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969. (Vol. I).