

# PENSAMENTO PURO E IMAGEM NO *FÉDON* DE PLATÃO

Lourival Bezerra da Costa Júnior<sup>1</sup>

## RESUMO

O artigo propõe uma leitura do *Fédon* centrada na apresentação desse diálogo como uma obra de *ontoepistemologia*. Ao invés de entender a referida obra platônica simplesmente como um tratado sobre a imortalidade da alma, o texto mostrará que a investigação a respeito da imortalidade da alma presente no *Fédon* é sim um recurso para se falar sobre o conhecimento verdadeiro, entendido como reciprocidade entre um processo negativo de cognição e o estado cognitivo inato.

**Palavras-Chave:** Fédon. Imortalidade da Alma. Conhecimento.

## ABSTRACT

The article proposes a reading of *Phaedo* centered on presentation of this dialogue as a work of *ontoepistemology*. Instead of understanding that Platonic work simply as a treatise about the immortality of the soul, the text will show that the investigation concerning the immortality of the soul in *Phaedo* is a resource to talk about the true knowledge, understood as mutuality between a r negative process of cognition and the innate cognitive state.

**Keywords:** Phaedo. Immortality of the Soul. Knowledge

## 1. INTRODUÇÃO.

A hipótese que procuraremos discutir nesse texto é a de que no *Fédon* de Platão o conhecimento verdadeiro se dá como reciprocidade entre um processo distintivo ou negativo de cognição<sup>2</sup> e o estado cognitivo inato<sup>3</sup>. O *Fédon* se desenvolve tendo em vista a explicitação de dois modos de aquisição do saber e estabelece uma diferença entre dois tipos de exigências — o modo de investigação direta dos fenômenos<sup>4</sup> e o modo dialético de investigação ideal<sup>5</sup> —

---

<sup>1</sup> Doutor em filosofia. Professor do departamento de filosofia da UERN/Caicó (E-mail: premhasido@hotmail.com)

<sup>2</sup> Por processo distintivo de cognição esta pesquisa entende a negação dos derivados das sensações ou purificação do pensamento, que começa em (64a) e se estende com a pergunta sobre o que é a morte segundo o pensar filosófico a partir de (64e).

<sup>3</sup> Por estado cognitivo inato esta pesquisa entende o conhecimento que a alma tem antes de usar as sensações, antes de nascer em forma humana, como está exposto a partir de (72e).

<sup>4</sup> De acordo com a tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa (Abril Cultural, 1972), tal método busca a aquisição do conhecimento investigando os fenômenos diretamente, por meio das sensações.

<sup>5</sup> Tal método busca a aquisição do conhecimento investigando as Formas inatas, sem o uso das sensações e seus derivados.

realizando uma crítica contra o modo naturalista de investigação direta dos fenômenos, a fim de mostrar que somente o pensamento puro conhece verdadeiramente.

Nessa direção, serão enfatizadas as afecções que os conteúdos do pensamento propiciam ao filósofo. Investigar-se-á que peso argumentativo possui para o referido diálogo a distinção entre as sensações e aquilo do que são sensações e se as sensações podem ser consideradas, ao mesmo tempo, propiciadoras e entraves do verdadeiro conhecimento. Com efeito, buscamos mostrar que a argumentação central do *Fédon* não se refere à exigência de uma prova fenomênica da imortalidade de *psyché*, como exigem os interlocutores de Sócrates a partir de 70a, mas à necessidade do modo filosófico de pensar a imortalidade e, assim, a morte. Segundo nossa interpretação, nesse diálogo a morte constitui um bem que assegura a aquisição do verdadeiro saber e, para o filósofo, ela e a purificação do pensamento se confundem. Em outros termos, nesse artigo nos ocuparemos a respeito da relação — necessária — que se estabelece para o filósofo entre a morte e o método de investigação ideal.

Cuidando que a morte seja necessária a esse referido método e à obtenção do verdadeiro conhecimento, explicitaremos como aí se recorre à questão da purificação do pensamento como sendo a própria morte para o filósofo. Ou seja, explicitaremos a distinção entre sensações e aquilo do que são sensações — uma vez que, na confusão entre sentir e pensar não há pensamento puro; caso em que as sensações constituem entrave ao verdadeiro conhecimento —. Tal distinção será explicitada relacionando-a à alma existente num corpo humano. Isto implicará na tese de que há uma medida para a aquisição do conhecimento verdadeiro numa alma que se encontra em forma humana. Perscrutaremos, assim, quais são as dificuldades próprias ao modo de investigação ideal, qual é o sentido do termo “morte” e, portanto, de purificação do pensamento, necessária ao referido método, esclarecendo como é possível confundir a preparação para a morte com uma mera hostilidade ao corpo e às sensações.

Enfim, será evidenciado que nesse diálogo Platão descreve as razões pelas quais o filósofo considera que o homem que realmente consagrou sua vida à verdadeira filosofia, no sentido correto do termo, estabelece reciprocidade entre morrer e estar morto (64a), adquirindo, conseqüentemente, legítima convicção de ir encontrar para si, além da realidade sensível, excelentes bens (63e – 64a).

Para fundamentar a tese aqui anunciada será preciso elucidar a seguinte argumentação:

- 1) O *Fédon* fala de Seres inatos (Formas), que são distintos de tudo que é sensível, inclusive das imagens (vide 65a-d).
- 2) Tais imagens, que são sempre derivadas das sensações são imagens dos Seres inatos (74a -

75b).

3) No *Fédon* o verdadeiro conhecimento é a recordação<sup>6</sup> de um Saber inato (72e) e se dá como distinção entre sensação e pensamento puro.

4) Todavia, não há tal recordação sem que essa seja propiciada pelas sensações ( vide 75a-77a), porque recordar é distinguir a imagem daquilo do que a imagem é imagem (73c-74b).

5) A morte para o filósofo é distinta da morte para o suicida (61c-63d) e distinta da morte para o vulgo (64b-d), pois consiste na negação de que a imagem seja idêntica àquilo do que a imagem é imagem (73c-74b).

6) Logo, no *Fédon* o saber verdadeiro se dá como reciprocidade entre o processo negativo dos derivados das sensações — negação de que a imagem seja idêntica àquilo do que a imagem é imagem — e o estado cognitivo das Formas inatas, aquilo do que a imagem é imagem.

## 2. A MORTE E O MODO DA OBSERVAÇÃO IDEAL DOS OBJETOS.

Para relacionar a morte à aquisição do verdadeiro conhecimento, Sócrates começa sua argumentação descrevendo o estilo de vida de uma alma que existe em forma humana e é dedicada à filosofia, em seu sentido autêntico. Sócrates busca mostrar que esse estilo é determinado pelo foco do pensamento do filósofo e não por uma disciplina ascética imposta. Ou seja, o comportamento cotidiano do filósofo é consequência psicológica dos conteúdos do seu pensar, é resultante espontânea do que tal alma conhece verdadeiramente. O ser humano se comportará no cotidiano como um escravo das sensações sempre que as usa como um fim; caso em que as sensações são suas senhoras. Mas, viverá como um ser livre das sensações aquela alma que as conhece e as usa como um meio propiciador do verdadeiro saber, cujo prazer está além e é verdadeiramente mais real do que elas; caso em que a alma é senhora das sensações. Então, o que Sócrates tenta demonstrar é que o foco do pensamento — senhoria ou subserviência — é o fundamento da expressão cotidiana ou da ética de um ser humano.

Sócrates — que um dia, banhado e calçado com as sandálias, o que poucas vezes fazia, encontra-se com Agatão, Apolodoro, Alcibiades e os demais para desfrutarem de um banquete regado a vinho e discursos sobre o amor (*Banquete* 174a) — no *Fédon* (64b-d) diz o seguinte sobre o verdadeiro filósofo:

---

<sup>6</sup> Recordação aqui se refere à distinção entre imagem e aquilo do que a imagem é imagem.

– Examina agora, meu caro, se te é possível compartilhar deste modo de ver, pois nisso reside, com efeito, uma condição do progresso de nossos conhecimentos sobre o presente objeto de estudo. Crês que seja próprio de um filósofo dedicar-se avidamente aos pretensos prazeres tais como o de comer e de beber? – Tão pouco quanto possível Sócrates! - respondeu Símiias. – E aos prazeres do amor? – Também não! – E quanto aos demais cuidados do corpo, pensas que possam ter valor para tal homem? Julgas, por exemplo, que ele se interessará em possuir uma vestimenta ou uma sandália de boa qualidade, ou que não se importará com essas coisas se a força maior duma necessidade não o obrigar a utilizá-las? – Acho que não lhes dará importância, se verdadeiramente for filósofo – De forma que, na tua opinião – prosseguiu Sócrates –, as preocupações de tal homem não se dirigem, de um modo geral, para o que diz respeito ao corpo, mas, ao contrário, na medida em que lhe é possível, elas se afastam do corpo, e é para a alma que estão voltadas? – Sim, sem dúvida. – É, pois, para começarmos a nossa conversa, em circunstâncias desta espécie, que se revela o filósofo, quando, ao contrário de todos os outros homens, afasta tanto quanto pode a alma do contato com o corpo – Evidentemente. – Sem dúvida, a opinião do vulgo, Símiias, é que um homem, para o qual não existe nada de agradável nessa espécie de coisas e que com elas não se preocupa, não merece viver, mas, pelo contrário, está muito próximo da morte quem assim não faz nenhum caso dos prazeres de que o corpo é instrumento? – É a própria verdade o que acabas de dizer.<sup>7</sup>

Essas palavras de Sócrates são a expressão de uma grande incoerência em seu pensamento ou de um raciocínio que foge facilmente do senso comum?

Se as sensações são propiciadoras do conhecimento das Formas inatas, como se verá no argumento da reminiscência, então, o que está em jogo no *Fédon* é o foco do pensamento e não uma mera hostilidade às sensações. Ao descrever o estilo de vida próprio do filósofo — não preocupado com as solicitações corporais —, Sócrates — que participava ativamente de banquetes — está apenas estabelecendo uma distinção entre sentir e pensar — de uma vida cujo foco é sentir ou pensar —, ligada à noção filosófica de morte, que corresponde à purificação do pensamento e é desenvolvida no *Fédon* como método de investigação ideal. Sócrates procura justificá-lo utilizando-se de uma analogia sobre a observação de um eclipse do sol (*Fédon*, 99d-e):

– Então – prosseguiu Sócrates – a minha esperança de chegar a conhecer os seres começava a esvair-se. Pareceu que deveria acautelá-me, a fim de não vir a ter a mesma sorte daqueles que observam e estudam um eclipse do sol. Algumas pessoas que assim fazem estragam os olhos por não tomarem a

<sup>7</sup> Utilizaremos a tradução do *Fédon* de Jorge Paleikat e João Cruz Costa, indicada nas referências.

precaução de observar a imagem do sol refletida na água ou em matéria semelhante. Lembrei-me disso e receei que minha alma viesse a ficar completamente cega se eu continuasse a olhar com os olhos para os objetos e tentasse compreendê-los através de cada um de meus sentidos. Refleti que devia buscar refúgio nas ideias e procurar nelas a verdade das coisas. É possível, todavia, que esta comparação não seja perfeitamente exata, pois nem eu mesmo aceito sem reservas que a observação ideal dos objetos - que é uma observação por imagens - seja melhor do que aquela que deriva de uma experiência dos fenômenos. Entretanto, será sempre para o lado daquela que me inclinarei. Assim, depois de haver tomado como base, em cada caso, a ideia, que é, a meu juízo, a mais sólida, tudo aquilo que lhe seja consoante eu considero como sendo verdadeiro, quer se trate de uma causa ou de outra qualquer coisa, e aquilo que não lhe é consoante, eu o rejeito como erro.

Observada essa primeira reflexão de Sócrates, problematizemos a questão da relação que se pode fazer entre a morte para o filósofo, a distinção entre sentir e pensar, e o método platônico de investigação ideal. Para tanto, recorreremos à demonstração de que a noção de morte para o filósofo (64c-d), que surge depois da primeira reflexão de Sócrates, é outro passo na direção da exposição do método de investigação ideal. Eis, pois, como se inicia o questionamento filosófico sobre a morte no *Fédon*:

– Entre nós, com efeito, é que devemos tratar dessa questão, e, quanto ao vulgo e aos outros, não lhes demos atenção! Segundo nosso pensar, é a morte alguma coisa? Claro – replicou Símiias. – Nada mais do que a separação da alma e do corpo, não é? Estar morto consiste nisto: apartado da alma e separado dela, o corpo isolado em si mesmo; a alma, por sua vez, apartada do corpo e separada dele, isolada em si mesma. A morte é apenas isso? – Sim, consiste justamente nisso. (*Fédon*, 64c)

Assim, é preciso transformar a morte num objeto de investigação filosófica. Mas, através de qual abordagem se pode colocar a morte no lugar de objeto filosófico? Através de qual abordagem Platão investiga a morte? Para o filósofo da Academia há uma relação profunda entre a morte e o conhecimento. Por isso, para ele é importante fazer uma investigação sobre a morte e sua função de purificar o pensamento.

Além de observar que há um discurso mítico-poético sobre a morte nesse diálogo (61de), é preciso fazer uma investigação que estabeleça a relação entre a morte e o conhecimento. Isso é possível porquanto nesse diálogo a morte corresponde à negação das sensações e de quaisquer que sejam os seus derivados, inclusive a imaginação (*eikasia*). A

morte, assim, é a purificação do pensamento, estando completamente relacionada com o método de investigação ideal. Nessa obra, o sentido filosófico da morte não diz respeito simplesmente à descrição dos fenômenos do morrer.<sup>8</sup> Por isso, a primeira reflexão de Sócrates preludia a crítica de Platão contra o método naturalista, porque descreve quão inapreensíveis são as coisas sensíveis (65a-69b) e o exame da noção de morte para o filósofo preludia o método de investigação ideal, porque, enquanto purificação do pensamento, descreve as condições sob as quais o pensamento puro constitui o único modo de obter o conhecimento verdadeiro. Isto quer dizer que, no *Fédon*, a noção de morte para o filósofo tanto abrange a fundamental distinção entre sentir e pensar, quanto descreve e fundamenta o estado em que deve se encontrar o pensamento do filósofo durante a investigação ideal, de acordo com o que está em (65a-d):

– E agora, dize-me: quando se trata de adquirir verdadeiramente a sabedoria, é ou não o corpo um entrave se na investigação lhe pedimos auxílio? Quero dizer com isso, mais ou menos, o seguinte: acaso alguma verdade é transmitida aos homens por intermédio da vista ou do ouvido, ou quem sabe se, pelo menos em relação a estas coisas não se passem como os poetas não se cansam de no-lo repetir incessantemente, e que não vemos nem ouvimos com clareza? E se dentre as sensações corporais estas não possuem exatidão e são incertas, segue-se que não podemos esperar coisa melhor das outras que, segundo penso, são inferiores àquelas. Não é também este o teu modo de ver? - É exatamente esse. - Quando é, pois, que a alma atinge a verdade? Temos dum lado que, quando ela deseja investigar com a ajuda do corpo qualquer questão que seja, o corpo, é claro, a engana radicalmente. - Dizes uma verdade. - Não é, por conseguinte, no ato de raciocinar, e não de outro modo, que a alma apreende, em parte, a realidade de um ser? - Sim. - E, sem dúvida alguma, ela raciocina melhor precisamente quando nenhum empecilho lhe advém de nenhuma parte, nem do ouvido, nem da vista, nem dum sofrimento, nem sobretudo dum prazer - mas sim quando se isola o mais que pode em si mesma, abandonando o corpo à sua sorte, quando, rompendo tanto quanto lhe é possível qualquer união, qualquer contato com ele, anseia pelo real? - É bem isso! - E não é, ademais, nessa ocasião que a alma do filósofo, alçando-se ao mais alto ponto, desdenha o corpo e dele foge, enquanto por outro lado procura isolar-se em si mesma? - Evidentemente!

Todavia, é preciso deixar claro, a noção de morte para o filósofo, a distinção entre o corpo e a alma, entre sentir e pensar e a purificação do pensamento não dizem respeito a uma mera hostilidade ao corpo. Diversamente, a negação dos entraves derivados das sensações diz

---

<sup>8</sup> É o que ocorre, por exemplo, com a proposta de Steven Luper (2010). Ele insiste em uma abordagem fenomênica daquilo que se chama morte e, mesmo assim, chama seu trabalho de *A filosofia da morte*. Para o ponto de vista do *Fédon*, uma impropriedade.

respeito ao processo cognitivo do método platônico de investigação ideal, cujos objetos de investigação são as Formas puras.

É oportuno recordar que os interlocutores de Sócrates insistem numa demonstração do que acontece à alma depois da morte através de uma abordagem fenomênica. Contudo, o motivo pelo qual a purificação do pensamento é necessária ao método platônico de investigação das Formas, que conservam suas identidades em estados puros, é o real objetivo da filosofia da morte presente no *Fédon*. Para que o pensamento possa pensar essas Formas é necessário que ele próprio seja puro, pois, somente o puro apreende o puro (67a-d):

Além disso, por todo o tempo que durar nossa vida, estaremos mais próximos do saber, parece-me, quando nos afastarmos o mais possível da sociedade e união com o corpo, salvo em situações de necessidade premente, quando, sobretudo, não estivermos mais contaminados por sua natureza, mas, pelo contrário, nos acharmos puros de seu contato, e assim até o dia em que o próprio Deus houver desfeito esses laços. E quando dessa maneira, atingirmos a pureza, pois que então teremos sido separados da demência do corpo, deveremos mui verossimilmente ficar unidos a seres parecidos conosco; e por nós mesmos conheceremos sem mistura alguma tudo o que é. E nisso, provavelmente, é que há de consistir a verdade. Com efeito, é lícito admitir que não seja permitido apossar-se do que é puro, quando não se é puro! Tais devem ser necessariamente, segundo creio, meu caro Símiias, as palavras e os juízos que proferirá todo aquele que, no correto sentido da palavra, for um amigo do saber. Não te parece a mesma Causa? - Sim, Sócrates, nada mais provável.

Desse modo, a distinção entre o corpo e a alma, entre sentir e pensar e o próprio pensamento puro estão completamente relacionados no desenvolvimento do método platônico de investigação ideal. Isto quer dizer ainda que o próprio pensamento do investigador ideal é uma faculdade cuja realidade é da mesma natureza de seu objeto de meditação, ou seja, é da natureza das Formas puras.

Por este motivo, segundo Platão, o pensamento deve estar purificado dos derivados das sensações tendo em vista que qualquer coisa sensível, por sua própria natureza, nunca sendo idêntica a si mesma não pode conhecer o idêntico a si mesmo. Então, a faculdade que conhece verdadeiramente deve ser distinta da faculdade de sentir já que as sensações são imperfeitas, enquanto meio de obtenção do conhecimento efetivo. A propósito, é importante recordar que Platão diz que até os poetas repetem até ficarem saciados que não se vê nem se ouve com clareza (65a-b). O filósofo da Academia diz ainda que, se a visão e a audição não podem recordar as

Formas puras, então, não se pode esperar coisa melhor das outras sensações, pois elas são consideradas inferiores a essas duas (65b). Sendo assim, quando a alma deseja meditar por meio das sensações sobre qualquer objeto que seja, o corpo, é claro, lhe propicia engano (65b).

É a isto que Sócrates chama de morte nesse diálogo: um método de aquisição do saber. Nisto, e não numa mera hostilidade ao corpo, fundamenta-se o motivo da necessária negação dos derivados das sensações na obtenção do verdadeiro conhecimento, ou seja, porque se raciocina melhor dessa forma. Portanto, para Platão, a autêntica noção filosófica de morte, ao se relacionar com a distinção entre corpo e alma, entre sentir e pensar e com a purificação do pensamento, é propedêutica ao método de investigação ideal.

Nesse sentido, é que se pode compreender a profundidade das distinções que o *Fédon* explicita a respeito desse autêntico significado filosófico de morte e o suicídio. Mas, o que é a morte para o suicida? No *Fédon* o suicida é aquele que, mesmo sabendo que sua vida é propriedade dos deuses, resolve tirá-la por meio de suas próprias mãos (61d – 62e). A propósito, depois de fazer o convite para que o poeta Eveno siga aquele que vai morrer (61c-d) Sócrates acrescenta o seguinte:

- Ora - tornou Sócrates -, será que Eveno não é filósofo? - Segundo penso, é – respondeu Símiias. - Então não há de desejar coisa melhor, ele ou quem quer que dê à filosofia a atenção que ela merece. Todavia, é de esperar que Eveno não fará violência contra si mesmo, pois, segundo dizem, isso não é permitido.

Em nenhum momento Platão diz que simplesmente morrer é suficiente para obter o verdadeiro conhecimento. Então, o suicídio não é uma via direta para obter o saber, é preciso algo mais. A verdadeira morte para o filósofo é a distinção entre o corpo e a alma. Por isso, de modo recorrente, Platão diz que na meditação pura, e não no ato de sentir, a alma recorda, em parte, a realidade de um ser (65c). A alma medita melhor se nenhum entrave lhe advém de nenhuma parte, nem da audição, nem da visão, nem dum sofrimento, nem dum prazer (65c). A alma medita melhor quando se isola o mais que pode em si mesma e por si mesma, quando entrega o corpo à sua própria sorte, quando desfaz tanto quanto lhe é possível qualquer ligação, ou contato com o corpo (65b), pois, no momento em que a alma entrega o corpo à sua própria sorte, dele se libera e pode dar total atenção a si mesma, ocorre a mais alta meditação (65c-d).

Isto tudo implica em dizer que não é suficiente examinar o problema por uma perspectiva fenomênica, nem simplesmente crer na realidade das Formas puras. Ou seja, mesmo

que se pressuponha a realidade das Formas puras — tais como: o Justo em si mesmo, o Belo em si mesmo — uma vez que jamais se pode ver qualquer uma dessas Formas puras por meio dos sentidos, é preciso cumprir as exigências da purificação do pensamento para obter o conhecimento verdadeiro. Isto é o mesmo que morrer.

Portanto, a morte para o filósofo é um método negativo de aquisição do conhecimento, não é produto de uma mera hostilidade à vida no corpo humano. Tal método vale para conhecer todas as outras Formas puras — tais como: a Grandeza, a Saúde, a Força — enfim, as demais Formas puras e o que cada uma delas é (65d). Com efeito, se o mais verdadeiro em cada uma dessas Formas puras não pode ser apreendido por meio do corpo (65e), então, somente a purificação do pensamento prepara o investigador para o método de investigação ideal e para o conhecimento sobre os únicos seres que podem ser realmente conhecidos. Por isso, a alma que estiver no mais alto ponto preparada para pensar em si mesma cada uma das Formas puras, a alma que as toma por objeto de meditação, é a que mais deve aproximar-se do conhecimento de cada uma delas (65e). É justamente por isso, ainda, que Platão diz que a referida alma somente há de obter a maior pureza no pensamento porque usa no mais alto grau, para recordar-se de cada uma dessas Formas puras, o pensamento puro, sem recorrer no ato de pensar nem à visão, nem a outro sentido. De fato, não recorre a nenhum deles para meditar (66a). Eis porque é importante relacionar a noção de morte para o filósofo à distinção entre corpo e alma, entre sentir e pensar antes de expor o método de investigação ideal: por que tal distinção é propedêutica ao referido método. A morte é, portanto, um processo negativo de cognição e estar morto é um estado de saber inato, sendo, para o filósofo, distinta do mero ato de tirar a vida.

Quando Sócrates estabelece a distinção entre a morte para o filósofo e a morte para o suicida está, desse modo, distinguindo a abordagem fenomênica da abordagem filosófica sobre a morte. Em outros termos, os fenômenos que ocorrem em torno da morte de alguém não conduzem ao conhecimento sobre a morte em si mesma. Apenas a distinção entre corpo e alma, entre sentir e pensar pode fundamentar o conceito de pensamento puro nesse diálogo. Essa distinção, que se dá no pensamento é, ela mesma, a morte para o filósofo. Se não fosse assim bastaria o suicídio para a aquisição do saber inato.

Porém, logo que consideremos essas afirmações, se nos apresentam algumas perguntas inquietantes: por que Platão insiste quase de modo redundante na necessidade da alma transcender as sensações e o corpo antes de expor o método de investigação ideal que é espelhado na analogia da investigação de um eclipse do sol? Se a alma que se encontra num

corpo humano necessita da morte desse corpo para saber alguma coisa, então, em que medida essa alma pode conhecer enquanto vive em corpo humano?

Ora, como já sugerimos, a alma de que se fala acima há de obter a maior pureza no pensamento, ou seja, deve utilizar o pensamento em si mesmo, por si mesmo e sem mistura para se lançar à caça das realidades verdadeiras. E, fará isto somente se desembaraçando o mais possível da visão, da audição e, numa palavra, de todo o corpo, porque é o corpo que pode propiciar agitação no pensamento e constituir um obstáculo ao conhecimento da verdade todas as vezes que a alma está ligada a ele (66a). Portanto, aquele que neste mundo cumpre tudo isto está apto a recordar o real verdadeiro (66a), que é o objeto da investigação ideal mesmo para a alma que se encontra em condições humanas.

Mas, se a morte é necessária à obtenção do verdadeiro conhecimento, então, qual é o resultado da purificação do pensamento para a alma que existe num corpo humano?

Tudo o que o autêntico filósofo cumpre para purificar seu pensamento e, conseqüentemente, para estar pronto para a investigação ideal, inspira-lhe uma crença, que persegue suas palestras, segundo a qual é possível existir um método que o conduz de modo reto, quando o pensamento puro o acompanha na investigação (66b). E, não obstante, enquanto o filósofo tiver sua alma misturada ao corpo, jamais será completamente recordado o objeto de seu desejo, ou seja, sem a morte jamais será completamente recordada a verdadeira realidade das Formas puras (vide 66b). Isto porque a alma ainda misturada com as sensações não pode apreender completamente as Formas puras, ainda que ela as possa apreender em parte, enquanto distingue a imagem daquilo de que a imagem é imagem.

Segundo Platão, são as confusões suscitadas pelo corpo, quando clamam as necessidades efetivas da vida — por exemplo, as doenças, a inundação de amores, paixões, temores, imaginações de toda sorte, e uma infinidade de bagatelas —, que dificultam o pensamento sensato (65c). Outro entrave ao pensamento puro é ainda o fato de que, através do anelo de prazeres sensuais, o corpo propicia o aparecimento de guerras, dissensões, batalhas (65c-d). De fato, observa-se no diálogo, a posse e o amontoado de bens existem por causa da mísera escravidão ao corpo e podem dar origem a todas as guerras (65c-d). Aliás, é por causa de tudo isto que existe a preguiça de filosofar (65d). Insistindo em mostrar todos os aspectos que constituem os entraves derivados das sensações, Platão diz que, mesmo quando se consegue obter alguma tranquilidade para a meditação, os pensamentos podem ser agitados de novo pelo corpo que é um intrujão que ensurdece, tonteia e desorganiza, a ponto de incapacitar a alma de recordar a verdade (65d). Mas, inversamente, quando a alma quer recordar de modo puro as

Formas puras, é necessário distinguir-se do corpo e meditar por si mesma nas Formas em si mesmas, sendo esse o único modo de recordar o conhecimento inato (65d).

Depois de investigar a importância da fundamental distinção entre sentir e pensar, é necessário compreender o modo pelo qual a morte para o filósofo tem relação com a purificação do pensamento e com o método platônico de investigação ideal. Ora, Platão diz que o conhecimento verdadeiro, ou seja, o conhecimento das Formas puras, somente será recordado por intermédio da morte, ou seja, da completa distinção, ou separação entre alma e corpo, pois enquanto há ligação entre alma e corpo é impossível haver recordação pura (65e). Sendo assim, ou a alma de modo algum recorda as Formas puras, ou somente o faz por meio da purificação do pensamento, ou seja, da morte. É através dessa purificação que a alma se reconhece como sendo em si mesma e por si mesma — nunca antes (66e).

Então, mostra-se tanto mais pertinente a pergunta: em que medida o método de investigação ideal pode propiciar a recordação das Formas puras enquanto a alma existir em forma humana? Voltando-nos a dela nos ocupar, encontramos no diálogo a afirmação de que enquanto durar a vida humana, a alma estará mais próxima do verdadeiro conhecimento quando se afastar o mais possível da sociedade e união com o corpo, salvo em situações de necessidade premente. Sobretudo, quando não estiver mais contaminada pela natureza do corpo, quando se achar purificada do contato com o corpo, até o dia em que de modo divino tiverem sido desfeitas as amarras que prendiam a alma ao corpo (67a). Só então, livre das demências do corpo, a alma atinge a pureza e fica em união com os seres que são da mesma natureza dela e, por si mesma, sem mistura alguma, recordar-se-á de tudo o que é, pois somente o puro apreende o puro (67a). Isto tudo é o que deve dizer todo aquele que for um verdadeiro amante do saber (67b), é essa a esperança e a convicção de todo aquele que tem o pensamento purificado (67c).

Em suma, a alma alcança a purificação do pensamento necessária ao método de observação ideal pelo ato de distinguir o mais possível à alma do corpo. É nessa medida que o método de investigação ideal pode propiciar a recordação das Formas puras, enquanto a alma existir em forma humana. A alma deve isolar-se do corpo e concentrar-se em si mesma, vivendo tanto quanto puder, seja nas condições atuais ou nas futuras, isolada em si mesma e por si mesma, livre do corpo, tendo desatado, o quanto possível, as amarras que a prendiam ao corpo, pois ter uma alma desamarrada do corpo é o sentido da purificação e, portanto, da morte fundamental en(67c-d).

A distinção entre corpo e alma, entre sentir e pensar, relacionada à morte para o filósofo, não é fortuita. É realmente ela que fundamenta a perspectiva onto-epistemológica do diálogo.

Através dessa distinção, a morte para o filósofo é filosoficamente pensada e se torna um meio de transposição dialógica, a partir do que o método de investigação direta dos fenômenos, utilizado por alguns naturalistas, é substituído pelo método de investigação ideal. O que deve ser investigado, recordemos, não são os fenômenos que ocorrem em torno da morte de alguém, mas a morte em si mesma, segundo o pensar filosófico. Por isso, nesse diálogo as perguntas fundamentais sobre a morte são:

– Segundo nosso pensar, é a morte alguma coisa? – Claro – replicou Símias.  
 – Nada mais do que a separação da alma e do corpo, não é? Estar morto consiste nisto: apartado da alma e separado dela, o corpo isolado em si mesmo; a alma, por sua vez, apartada do corpo e separada dele, isolada em si mesma. A morte é apenas isso? – Sim, consiste justamente nisso. (*Fédon* 64c-d)

Essas perguntas abrem novas perspectivas no reforço da defesa de Sócrates e da onto-epistemologia do diálogo. Que perspectivas são essas? A distinção entre: sensível e inteligível, corpo e alma, pensar e sentir, pensamento contaminado e pensamento puro. Sem essa distinção não seria possível desenvolver uma crítica ao método de investigação direta dos fenômenos, nem seria possível fundamentar o método de investigação ideal dos objetos. Ademais, através do aprofundamento do pensamento sobre a morte o foco do pensar do filósofo é, declaradamente, a alma e não o corpo (64d-65a). Com efeito, se os sentidos não podem conhecer aquilo que realmente deve ser conhecido (65b), então a morte é o meio de aquisição do verdadeiro conhecimento. Em outros termos, se o que realmente conhece é o pensamento puro (65c) e esse não pode ser atingido em seu ápice enquanto a alma permanece sujeita à influência das sensações, então a morte, como negação dos derivados das sensações, é o caminho por excelência para o verdadeiro conhecimento. Mediante essa morte se dá a melhor forma de pensar (65c-d), a única que pode apreender os seres inteligíveis (65d-67b). Por isso, o pensamento puro, alcançado para o filósofo pela morte, é o real propiciador da convicção desse filósofo (66b) e do conhecimento daquilo que não pode ser sentido, mas apenas pensado. A morte para o filósofo, ou a fundamental distinção entre sentir e pensar, propicia o conhecimento de quais são os entraves do pensamento (66b-67c), de como se purifica o pensamento, bem como da relação que a própria morte tem com tudo isso (67c-d).

Nessa nova perspectiva do diálogo, como a morte e o pensamento purificado se identificam, o cultivo do próprio pensamento como um objeto de pesquisa da autêntica filosofia

se torna uma virtude, estando relacionado ao estilo de vida do filósofo. Em verdade, a verdadeira virtude. Em outros termos, as virtudes e o pensamento filosófico estão entrelaçados. Desse modo, é pertinente descrever o modo da relação entre o viver e a obtenção da sabedoria.

Assim, por um lado, o diálogo procura apontar como vivem aqueles que se dedicam à morte (67d-e), qual o modelo de amor do amante da sabedoria (68a-c), qual o modelo da coragem do filósofo (68c), qual o modelo da temperança do filósofo (68c-d). Mas, por outro lado, nele também se considera o modelo de temperança e da coragem do vulgo (68d-69a), marcado pelo desprezo da morte e, assim, sendo diametralmente oposto ao do filósofo, uma vez que, para esse último, a verdadeira virtude é o cultivo do verdadeiro saber, ou seja, a purificação do saber, a morte (69a-d).

Insistimos, é através da distinção entre sentir e pensar e investigando o que é a morte para o filósofo que Platão fundamenta sua crítica ao método de investigação direta dos fenômenos e justifica o método de investigação ideal no intuito de conduzir o diálogo ao seu âmbito onto-epistemológico. Aliás, é fazendo tal distinção que Sócrates espera convencer seus ouvintes de que sendo diferentes pensar e sentir, o pensamento puro e a alma pensante sobrevivem às mudanças do sentir, e que, portanto, a alma sobrevive à morte. Mas, apesar de toda essa distinção apresentada pelo filósofo, Cebes não se satisfaz, objeta e pede a explicação de como a alma não se aniquila após a morte (70a-c).

Fazer a distinção entre sentir e pensar, a distinção entre a natureza do corpo e a natureza da alma não é suficiente para dizer por que a alma não se aniquila após a morte do corpo? Para Cebes parece que não. De fato, ele diz a Sócrates que excetua de todas as coisas que o filósofo bem disse a respeito da alma tudo o que é uma fonte abundante de incredulidade para o homem vulgar (70a). A objeção de Cebes se baseia no fato de que, apesar da distinção fundamental entre sentir e pensar (65b-69e), o homem vulgar pode ainda dizer que, uma vez separada do corpo, a alma talvez não exista mais em nenhuma parte, talvez seja destruída e pereça no mesmo dia em que o corpo morre (70a). A exigência de Cebes parece, na verdade, ser uma situação criada pelo autor do *Fédon* para continuar aprofundando aquela distinção fundamental que culminará no método de investigação ideal. Por isso, Sócrates está diante de alguém que parece exigir provas fenomênicas daquilo que o filósofo diz sobre a imortalidade. Então, Sócrates deve buscar novo recurso argumentativo para defender a mesma tese, a saber, a de que sendo sentir e pensar coisas distintas, a alma é distinta do corpo e, portanto, não morre quando o corpo morre. É a partir daí que aparece a reflexão sobre o par viver/morrer através do argumento dos contrários.

O argumento dos contrários, que fora preludiado na reflexão sobre o binômio prazer/dor em 60b,<sup>9</sup> agora é desenvolvido a partir de 70c para reforçar aquela mesma distinção entre sentir e pensar, entre corpo e alma. Os binômios agora explorados são os seguintes: dois estados contrários, morte/vida, e dois processos contrários, morrer/reviver.

Para proceder com esse reforço argumentativo, toma-se como base a análise de uma antiga tradição conhecida de Sócrates (70c). Segundo ela, os mortos revivem (70c-d). Como revivem, as almas dos defuntos devem estar em algum lugar. Sócrates, então, propõe a seguinte questão: “... é, em suma, no Hades que estão as almas dos defuntos, ou não?” (70c).

Ora, a afirmação de que os mortos revivem, com base na referida tradição, deve se basear no seguinte pressuposto: “...os vivos não nascem senão dos mortos...” (70d). Uma vez satisfeito o referido pressuposto, ficará provado que “...não poderia haver novo nascimento para as almas que já não tivessem existência...” (70d). Note-se que aqui, estamos trabalhando já com o par de contrários morte/vida, morrer/reviver. Se as coisas estão assim, para saber se o dito pressuposto possa se dá realmente, o primeiro passo será o de investigar se os contrários não nascem senão dos seus próprios contrários, onde quer que exista tal relação (70d-e).<sup>10</sup> Se isso for verificado, a premissa será consistente, já que reviver e morrer — como processos —, morte e vida — como estados —, são contrários (70e-72e). A esse respeito afirma Sócrates: “- Não é verdade que esses estados se engendram um ao outro, já que são contrários, e também que a geração (processo) entre um e outro é dupla, já que são dois?” (71c).

Ademais, Sócrates menciona que o exercício da referida verificação sobre a dupla geração entre contrários deve assumir como critério que não se deve fazê-la considerando apenas o homem, mas todos os casos das coisas que nascem, em toda parte onde se possa estabelecer relação entre: viver, morrer e reviver (70d-e).<sup>11</sup> Assim, a estrutura da aplicação do argumento dos contrários, tendo como base os pares de estado (vivo/morto) e processo (morrer/reviver), pela natureza do que se quer verificar inicialmente — a saber, se os contrários

---

<sup>9</sup> Pode-se considerar que a relação descrita em torno do binômio prazer/dor (*Fédon*, 60b) seja uma espécie de imagem que serve de modelo argumentativo, por se constituir como figuras da sensibilidade e do mitológico. Com efeito, o termo imagem, tal como aparece no *Fédon*, tanto é usado em referimento àquilo que é derivado das sensações, próprio da aparência sensível, da imaginação no interior da alma, quanto das alegorias usadas no discurso.

<sup>10</sup> A propósito, é importante recordar que essa questão trata de uma verificação completamente relacionada à pergunta sobre o que “é” a morte para o filósofo, feita em 64e. Contudo, essa verificação é novamente uma situação criada para aprofundar a distinção que fundamenta a onto-epistemologia do diálogo e o método de observação ideal, pois a questão da morte deve convergir na questão do pensamento puro e vice-versa.

<sup>11</sup> Tudo isto para responder, de modo extensivo, não só se é no Hades que se encontram as almas dos mortos, mas também àquela já referida pergunta: “Segundo nosso pensar, é a morte alguma coisa?” (64c). A resposta correspondente a essa última pergunta deve favorecer a defesa de Sócrates, que será considerado sensato se tiver a segura convicção de que a morte não é a aniquilação da alma (63b).

não são gerados senão de seus próprios contrários — servirá à verificação não só do que diz respeito ao homem e sua alma, mas da relação de todos e quaisquer contrários (70e). Além disso, a importância fundamental da distinção entre estados e processos será ressaltada em 103a-b onde é mostrada a confusão que se pode fazer, a esse respeito, entre o verdadeiro contrário (os estados contrários) e as coisas contrárias (os processos contrários). Enfim, como o argumento dos contrários percorre transversalmente toda a argumentação do diálogo, é necessário dar suma importância à sua estrutura fundamental na associação com os outros argumentos.

No que diz respeito à obtenção do conhecimento sobre os pares de “processos contrários” é preciso investigar se quando uma coisa se torna maior não é necessário que anteriormente ela tenha sido menor, para em seguida se tornar maior (70e-71a). Mas, é preciso investigar ainda se antes de algo se tornar menor não havia um “estado” chamado “maior” do qual ela participava, e há um estado chamado “menor” do qual ela agora participa (70e-71a). É dum mais forte que é gerado um mais fraco, e dum mais lento que é gerado um mais rápido? É dum pior que é gerado um melhor, e dum mais justo que é gerado um mais injusto? Caso seja, então, daí se obtém o princípio de toda e qualquer geração, segundo o qual é das coisas contrárias que nascem as coisas que lhes são contrárias (71a).

Ora, analisando essa questão sob uma determinada perspectiva, já se torna possível antever o relativismo dos processos, ou das coisas sensíveis contrárias. Em outros termos, com essa questão, Platão parece estar buscando estabelecer de modo cada vez mais profundo o conhecimento sobre a distinção entre “processos” e “estados” para, a partir disso, reforçar a distinção fundamental entre sentir e pensar, entre corpo e alma. Nessa análise os processos parecem sempre absurdos, não constituem objetos do verdadeiro conhecimento porque não se deixam apreender sempre do mesmo modo, por exemplo, parecem participar do “grande” e do “pequeno” ao mesmo tempo. Já os estados permanecem sempre os mesmos. Aliás, entre um e outro estado há, em todos os casos, uma dupla geração de processos contrários, pois um processo contrário vai sempre e reciprocamente ao seu processo contrário, enquanto os estados contrários permanecem idênticos a si mesmos (71a-b). Por exemplo, entre o estado chamado “maior” e o estado chamado “menor” há dois processos recíprocos: “crescer” e “decrecer”. Isto vale para todas as oposições semelhantes, ainda que às vezes tais oposições não possuam nomes apropriados (71b). Ademais, a reciprocidade entre os processos é contínua e circular (72a-b). O curioso é que Sócrates dá todos esses exemplos para convergir no par de processos

morrer/reviver e no par de estados vivo/morto como modelos de estados que possuem uma dupla geração entre si (71d-e).

O problema que surge com tais exemplos é que, se não há dúvidas de que o processo de morrer se dá, o mesmo não se pode dizer a respeito do reviver. Para resolver tal problema, o meio assumido não será o da investigação direta dos fenômenos que esses processos envolvem, mas o exame do pensamento, considerando outro binômio, esquecer/recordar, para determinar se a certeza de algo pode ser sustentada como consequência lógica da afirmação de seu contrário. Assim, recorre-se aí ao argumento da reminiscência. Assim, na associação entre o argumento dos contrários e o argumento da reminiscência,<sup>12</sup> o diálogo *Fédon* aborda questões que se referem à imortalidade,<sup>13</sup> mas, isso fazendo, desenvolve uma investigação a respeito dos conteúdos do pensamento,<sup>14</sup> promovendo uma onto-epistemologia, como veremos.

Com efeito, o primeiro esforço de Sócrates havia sido o de desenvolver uma distinção entre sentir e pensar (63e-69e). Mas, seus interlocutores não se fazem convencidos de que aquilo que tem natureza diferente da natureza do corpo mortal não pode morrer. Ademais, é conhecido o fato de que Cebes exige uma demonstração do que ocorre com a alma após a morte do corpo (70a-c) e, por causa disto, Sócrates recorre ao argumento dos contrários e o associa ao argumento da reminiscência (70c-77d). É, portanto, por causa daquela exigência — distinguir sentir e pensar — que surgem tanto o argumento dos contrários, quanto o da reminiscência e, assim, a problematização da imortalidade.

De fato, observando o argumento da reminiscência constatamos que os objetivos com os quais Sócrates o desenvolve são: favorecer sua defesa, iniciada em 61b, verificar se o pressuposto de que aprender é apenas recordar uma verdade (72e), mas, principalmente, fundamentar a tese de que o método naturalista de investigação direta dos fenômenos não conduz, necessariamente, ao conhecimento verdadeiro. Então, a pergunta fundamental sobre o

---

<sup>12</sup> Com efeito, não é verdade que o argumento da anamnese entronca na conclusão do anterior, e de um modo pouco frequente nos diálogos? Não é um interlocutor quem o refere e apresenta, e em circunstâncias que dão a entender tratar-se de uma teoria bem conhecida do círculo dos frequentadores de Sócrates?

<sup>13</sup> Com efeito, do que é enunciado a respeito da associação dos argumentos dos contrários e do argumento da reminiscência, são deduzidas algumas implicações associadas que sugerem a imortalidade da alma: 1. Somente a alma aprende verdadeiramente. 2. Aprender verdadeiramente é recordar as Formas inatas. 3. As Formas inatas são antes do nascimento da alma em forma humana. 4. Portanto, a alma que recorda as Formas existia antes de nascer na forma humana.

<sup>14</sup> Se a morte corresponde à aniquilação da vida (70a) — como sugere a refutação de Cebes —, como é que o esquecimento não corresponde à aniquilação do saber, uma vez que, segundo o argumento da reminiscência, há um “saber inato” (75d). Dizíamos a pouco que, por causa do desenvolvimento de seu aspecto onto-epistemológico, na associação entre o argumento dos contrários e o argumento da reminiscência o diálogo *Fédon* passa a abordar questões a respeito dos conteúdos do pensamento. Ora, tais conteúdos são tanto conteúdos que sofrem mudanças — processos, como são recordar/esquecer —, quanto conteúdos que são sempre idênticos e imutáveis — estados, como são morte/vida.

pressuposto do argumento da reminiscência é: “de que maneira o que se chama aprender é apenas recordar?” (73b). A partir de tal questionamento, o diálogo passa a aprofundar seu aspecto onto-epistemológico dando grande importância à definição de recordação, de pensamento puro ou de conhecimento efetivo. Isto tudo reforça a noção de que a realidade verdadeira deve pertencer ao âmbito do pensamento e não da sensibilidade. Ou seja, entre sentir e pensar: o pensamento puro é o verdadeiramente real, enquanto tudo que é derivado dos sentidos constitui o verdadeiramente ilusório. Portanto, nesse novo contexto, embora as sensações sejam propiciadoras da recordação, é no próprio pensamento puro que se realiza o pensamento da Imortalidade.<sup>15</sup>

A associação entre o argumento dos contrários e o argumento da reminiscência é introduzida no diálogo através de Cebes a partir de 72e, no entanto, é Sócrates que mostra como ela ocorre (vide 77c).<sup>16</sup> O argumento dos contrários surge no diálogo com base no par de estados contrários morte/vida, o argumento da reminiscência com base no par esquecimento/recordação. Por isso, parece acertado pensar que, assim como a verificação sobre o reviver só pode ser feita pressupondo-se que o revivescente existia no Hades antes de renascer em forma humana (70d), a verificação sobre a reminiscência deve, do mesmo modo, se apoiar no pressuposto de que o recordado era conhecido antes do conhecedor nascer em forma humana (vide 70d-73a). De fato, é esse pensamento puro, anterior ao nascimento da alma em forma humana, que fundamenta a Imortalidade, pois é em razão dele que é verossímil que a alma seja imortal, (vide 66d-e) e indestrutível (vide 107a). Isto, analisado de uma determinada perspectiva, não implicaria dizer que pensar a “Imortalidade” é o mesmo que ser imortal? Ora, se as Formas perfeitas são o que são desde sempre e para sempre — Inteligíveis, Imutáveis, Imortais — e se a alma conhece essas Formas como elas são, então, a alma é imortal porque conhece as Formas imortais.

Há ainda outra perspectiva sob a qual se pode pensar a referida questão: como é possível ao pensamento ser capaz de conhecer o que “é”, ou seja, em que condições o pensamento pode

<sup>15</sup> Isto implicará em dizer que pensar a Imortalidade e ser imortal é o mesmo.

<sup>16</sup> De acordo com José Gabriel Trindade Santos (1994, p. 22-23), a própria tese pode justificar-se apelando para a prática do interrogatório (em termos quase inteiramente idênticos aos do “diálogo com o escravo”, do *Ménon* 82b-86c), pela qual se mostra serem “as pessoas por si capazes de explicar corretamente tudo o que se lhes peça” (73a). De fato, Símiias não se mostra muito convencido, pelo que se torna necessário lembrá-lo. Isso não encerra alguma ironia? De qualquer modo, uma vez que Símiias nunca se exercitou na reminiscência, então, para convencê-lo, não é mister levá-lo a recordar-se? Nesse caso, tal prova valeria duplamente. Isto não significa que ela não só demonstraria a teoria, mas, pelo fato de ser recordada por Símiias, ainda constituiria um exemplo de si própria? Vale dizer que Sócrates não parece fazer qualquer esforço para demonstrar que o seu interlocutor tinha “tirado tudo de si mesmo” — em uma variação de perspectiva, a exemplo do *Ménon*.

pensar aquilo que é sempre do mesmo modo, Imutável, Inteligível, Imortal? Ora, essa questão deve ser colocada tanto a respeito do pensamento, quanto a respeito de seus conteúdos, tanto do conteúdo que sofre mudanças, quanto do conteúdo que “é”, sempre Imutável. Então, o problema se refere a um pensamento capaz de apreender tanto o mutável quanto o que é sempre Idêntico.

Mas, pensar o Invisível, o Inteligível, o Imutável não exige um pensamento purificado de qualquer entrave, ou conteúdo mutável? Isto já não está implícito naquela distinção entre sentir e pensar (vide 63e-69e)? Ademais, no tocante à reminiscência enquanto fundamento da imortalidade da alma, não seria pertinente afirmar que um dos problemas a serem investigados é o da natureza do próprio pensamento, ou seja, do pensamento capaz de pensar as Formas perfeitas? Todo o diálogo parece ser um esforço nesse sentido: definir o pensamento puro capaz de pensar as Formas perfeitas. Nisto consiste a onto-epistemologia fundamentada pelo método de investigação ideal. Mas, de que natureza podem ser os conteúdos de uma recordação, ou seja, de um pensamento?

Para responder a essa pergunta é preciso considerar a definição de recordação encontrada no *Fédon*, relacionando-a àquele pressuposto do argumento da reminiscência, segundo o qual, numa época anterior, a alma apreendeu aquilo de que no presente recorda (72e) — e isso não poderia acontecer se a alma não existisse antes de assumir, pela geração, a forma humana. Assim, é pela mesma razão que se deve tornar verossímil que a alma seja imortal (vide 73a).

Explicando uma primeira noção de recordação, Cebes diz que, ao interrogar um homem com perguntas bem conduzidas, por si mesmo e de modo exato ele dirá como as coisas realmente são. Mas — acrescenta Cebes — ele não seria capaz de assim fazer se sobre essas coisas já não tivesse conhecimento e reto juízo (vide 73a). O tebanos afirma, ainda, que o mesmo procedimento pode ser feito em relação às figuras geométricas e outras coisas do mesmo gênero (73a). É realmente essa a noção de recordação que deve ser considerada? Ora, esse exemplo de Cebes mostra um método, mas não diz como se dá a própria recordação, não coloca seu interlocutor nesse estado — de recordar — de que fala o argumento. Portanto, não é suficiente mostrar o método propiciador de uma recordação, ainda é preciso investigar como surgem e de que natureza podem ser os conteúdos de uma recordação ou de um pensamento.

Além do método propiciador da recordação, é preciso levar em consideração os conteúdos dessa recordação, posto que sejam esses conteúdos o fim que justifica o método. Então, como colocar a alma nesse estado de que fala o argumento e qual o conteúdo desse

estado é a questão a ser enfrentada. De fato, o que falta ao exemplo de Cebes? Justamente exemplos do que ocorre aos conteúdos da recordação. Por isso, Sócrates inicia a análise sobre tais conteúdos levando em consideração o problema da imaginação.

É importante lembrar que, no primeiro exemplo de recordação, Sócrates diz que quando o homem ouve, ou vê alguma coisa, ou experimenta não importa que outra espécie de sensação, não é somente a imagem da coisa percebida que a alma desse homem gera em seu pensamento, mas pode gerar também a imagem de uma coisa diferente do objeto percebido<sup>17</sup> (vide 73b-74b). É justamente essa a primeira definição de recordação que se deve considerar numa análise mais profunda sobre essa questão, pois nesse exemplo Sócrates não aponta apenas o método, mas todas as ocorrências dentro de uma recordação. Portanto, nesse exemplo, naquilo a que se pode dar o nome de recordação ou pensamento, são geradas associações de imagens, ou seja, ocorre a imaginação.

Há alguns aspectos importantes que devem ser considerados a esse respeito: a recordação não é a investigação direta do fenômeno experimentado, é a geração de imagens no pensamento a partir do que se experimentou. Ou seja, a sensação sobre alguma coisa não gera, necessariamente, a associação de uma imagem semelhante à coisa experimentada, mas pode gerar também a associação com a imagem de uma coisa diferente daquele objeto sentido. Contudo, quaisquer que sejam as imagens, essas são sempre derivadas das sensações. Isto significa que a percepção direta de um fenômeno não garante, necessariamente, a recordação desse mesmo fenômeno, pois a observação direta sobre ele não leva, necessariamente, a alma do observador a associar a imagem gerada em seu pensamento com esse mesmo fenômeno.

De fato, a recordação não se dá sempre do mesmo modo para todas as coisas. Por exemplo, Sócrates diz que são coisas bem diferentes recordar um homem e recordar uma lira (73d). Isto pode implicar, mais uma vez, em dizer que a investigação direta dos fenômenos não conduz, necessariamente, ao conhecimento. Outro exemplo, a alma de um amante ao observar uma lira, uma vestimenta, ou qualquer objeto que seu amado habitualmente usa, pode gerar a imagem de seu amado em seu pensamento (73d). Ademais, muitas vezes alguém pode ver Símiias, mas em seu pensamento é gerada uma imagem que recorda Cebes. É assim em milhares de exemplos daquilo que se chama recordação, principalmente quando se trata de coisas que o tempo e a distração fazem esquecer (73d-e). Assim, quando alguém vê o desenho de um cavalo ou o desenho de uma lira pode gerar a imagem de um homem em seu pensamento (73e). Isto

---

<sup>17</sup> Quando, por exemplo, o repicar de um campanário me leva à recordar de uma Igreja e não propriamente do campanário.

quer dizer que, não só a investigação direta dos fenômenos não garante o conhecimento desse fenômeno, mas a observação direta sobre uma simulação da realidade, ou seja, a observação direta sobre uma imagem (desenho de um cavalo, ou de uma lira) não conduz, necessariamente a uma imagem semelhante àquilo que está sendo observado. Portanto, tal observação não conduz, necessariamente, ao conhecimento, ou recordação do que está sendo observado. Sobre esse exemplo é importante lembrar também que um desenho de um cavalo, ou de uma lira, pode se distanciar muito de seu modelo original e mesmo assim continuar sendo o desenho de um cavalo, ou de uma lira. Nem mesmo a observação direta sobre um retrato, que é uma simulação muito próxima de seu modelo original — a observação direta sobre o retrato de Símias, a título de exemplo —, nem mesmo a observação direta sobre este tipo de simulação tão próxima do modelo original, gera, necessariamente, a imagem do próprio Símias no pensamento do observador. Pois, ao observar diretamente o retrato de Símias o observador pode gerar a imagem de Cebes em seu pensamento, tal como está em 73e.

Apesar de se poder dizer que da observação direta sobre o retrato de um objeto não sucede, necessariamente, a geração de imagens semelhantes ao objeto observado, há casos em que tal observação direta propicia a fácil geração de uma imagem semelhante a esse objeto na imaginação do observador. Por exemplo, ao observar o retrato de Símias, o observador pode gerar, facilmente, a imagem do próprio Símias em sua imaginação (73e-74a). Contudo, tal exemplo não garante que a observação direta de um fenômeno conduza, necessariamente, ao conhecimento desse fenômeno, uma vez que tal observação pode propiciar a geração de imagens distintas desse fenômeno na imaginação do observador. Além disso, se alguém, ao observar o retrato de Símias, pode gerar a imagem do próprio Símias em sua imaginação, disto não resulta que a imagem de Símias seja o próprio Símias, pois, a imagem é diferente daquilo do que ela é imagem. Portanto, pensar por imagens é, reciprocamente, gerar no pensamento a imagem e aquilo do que essa imagem é imagem.

De acordo com esses exemplos, depreende-se que a imagem gerada no pensamento é, em todo caso, a propiciadora da recordação, o que reforça o parecer segundo o qual a investigação direta dos fenômenos não gera, necessariamente, o conhecimento sobre tal fenômeno. Mas, o ponto mais importante a ser considerado é que tanto a imagem do objeto observado, quanto a imagem gerada no pensamento do observador são diferentes daquilo do que elas são imagens, ou seja, são diferentes do verdadeiro ser da coisa observada. Disto se pode concluir que o pensar puro ou a recordação do verdadeiro é reciprocidade entre gerar imagens e distingui-las daquilo do que são imagens. O que somente será explicado no diálogo

por meio da analogia da investigação de um eclipse do sol, que serve de modelo ao método de investigação ideal, ou seja, aquele da observação por imagem que distingue a imagem daquilo do que ela é imagem.

Através dos referidos exemplos, o pensador é levado a refletir sobre os conteúdos de seu próprio pensamento, ou seja, o pensamento reflete sobre si mesmo. Ademais, por meio de tais exemplos, é possível distinguir um pensamento reflexivo que distingue a imagem daquilo de que a imagem é imagem daquela imaginação que não faz distinção entre imagem e imaginado. Ora, ao mostrarem que as imagens podem ser propiciadas por coisas semelhantes ou dessemelhantes a elas e, por outro lado, que as imagens podem propiciar a recordação de coisas diferentes do objeto observado, tais exemplos mostram que a observação direta dos fenômenos não conduz, necessariamente, à recordação do objeto observado. Logo, há necessidade para um conhecimento autêntico de uma alma pensante que saiba fazer distinção entre imagem e aquilo do que a imagem é imagem, ou seja, de uma alma que negue que a imagem é idêntica ao objeto do conhecimento e, assim, de um método de investigação diferente da investigação direta dos fenômenos.

Ainda de acordo com o que está acima, não há objeto do pensamento sem uma alma pensante, nem há purificação do pensamento sem a distinção entre imagem e aquilo do que a imagem é imagem. Mas, para aprofundar tal reflexão é necessário considerar o seguinte: quando se trata de exemplos de recordações ocorridas mediante imagens semelhantes ao objeto observado é preciso investigar se essa imagem é realmente igual àquilo do que ela é imagem, pois semelhança e igualdade são distintas.

Somente considerando todos os exemplos de recordação até agora mostrados é possível notar a importância de tal questão. Por isso, parece muito importante lembrar que enquanto Símias dá exemplos da recordação que ocorre por meio de perguntas bem conduzidas (73a), Sócrates começa dando exemplo de recordações que ocorrem por meio das próprias sensações, tais como ver, ouvir, ou qualquer que seja a sensação (73c), passando, em seguida, a dar exemplo da recordação que se dá através de coisas bem específicas que o tempo ou a distração tinham feito esquecer, tais como, um homem, uma vestimenta, uma lira, Símias ou Cebes (73d-e). Depois, Sócrates segue dando exemplo da recordação que ocorre por meio de simulações da realidade. Algumas dessas simulações não precisam ser muito semelhantes aos seus originais, por exemplo, os desenhos das coisas. Nos exemplos dados por Sócrates se encontram, o desenho de um cavalo e o desenho de uma lira (73e). Outros exemplos se referem à recordação que ocorre através de simulações que são muito semelhantes aos seus originais, por exemplo,

os retratos das coisas. Nos exemplos dados por Sócrates se encontram, o retrato de Símiás e o de Cebes (73e). Aliás, Sócrates encerra esses exemplos ressaltando que tais objetos são às vezes, semelhantes, outras vezes, dessemelhantes aos objetos que por meio deles são recordados (74a).

É possível notar, nessa sequência de exemplos dados por Sócrates, a presença do par semelhante/dessemelhante e uma espécie de digressão que ocorre dos objetos mais sensivelmente reais para os objetos que são apenas simulações da realidade. Não estaria Sócrates forçando sua argumentação na direção daquilo que está além da realidade sensível? Parece que sim, pois após os exemplos da recordação de coisas bem sensíveis ele passa a dar o exemplo de como o semelhante pode propiciar a recordação do Igual (74a). Portanto, Sócrates vai dando ao diálogo um aspecto onto-epistemológico, na direção de que os problemas devem ser resolvidos no pensamento puro, através do método de investigação ideal e não na sensibilidade. Tanto é verdade que, na continuação dos exemplos de Sócrates, o que sucede é a afirmação daquilo a que se dá o nome de Igual (74a-b), não mais de um igual sensível, como a igualdade entre dois pedaços de pau, entre duas pedras, nem entre coisas desse mesmo gênero, posto que essa igualdade sensível, quando examinada a fundo, não pode ser comprovada na realidade, (vide 74a-b). Mas o Igual, a que Sócrates passa agora a se referir, segue aquela digressão do mais denso ao mais sutil e, quando comparada à igualdade encontrada entre as coisas sensíveis, se distingue delas por ser realmente Igual, não apenas semelhante como são as coisas sensíveis. Ora, na exposição da questão do conhecimento dessa realidade inteligível a que se dá o nome de Igual, um novo problema é suscitado: se em todos os fenômenos observáveis somente é possível encontrar semelhança e nunca igualdade real, onde é possível encontrá-la? A resposta é: não é possível encontrá-la, senão no pensamento, ou seja, na recordação.

Assim, Sócrates diz que a recordação do Igual é propiciada pela observação de coisas sensíveis, tais como, pedaços de pau, pedras, ou outras coisas semelhantes, cuja igualdade, percebida pelo homem, faz recordar o Igual que, entretanto, é distinto delas. Sócrates faz entender, desse modo, que o realmente verdadeiro ocorre no pensamento puro, tendo como referência a Forma perfeita do Igual, que estrutura a percepção do sensível<sup>18</sup>. Acredita-se, por

---

<sup>18</sup> “Depois de uma breve desaparecimento, no final do argumento, bem como no dos contrários sensíveis, como vimos, as Formas regressam no argumento da anamnese. A contraposição dos dois tipos de iguais caracteriza bem a diferença que opõe as Formas às suas instâncias sensíveis, ficando a natureza do processo de instanciação perfeitamente definida, de um ponto de vista epistemológicos. Isso quer dizer que fica bem claro como e em que circunstâncias as Formas estruturam nos homens toda a percepção sensível. Mas o cruzamento dos dois argumentos - o da anamnese com o da oposição da alma ao corpo (78a-84b) - vai complementar esta perspectiva

isso, que é a partir da questão do conhecimento do Igual em si que Sócrates retira, de modo mais profundo, aquilo que é objeto do verdadeiro conhecimento do âmbito das sensações e o coloca no âmbito do pensamento puro.

Se a alma nunca viu o Igual em algum fenômeno e, mesmo assim, esse Igual pode ser pensado, ou seja, recordado, então é necessário que o conhecimento do Igual seja anterior à observação dos fenômenos semelhantes, mesmo antes do tempo em que, pela primeira vez, a visão de coisas semelhantes gerou o pensamento de que elas tendem ao Igual em si (vide 74d-75a). Ora, neste passo não se encontra implícito que o Igual é uma realidade do âmbito do pensamento e não das sensações? Isso é evidente, mesmo que se possa dizer que para a alma que nasceu na forma humana a recordação do Igual é propiciada pelas sensações, pois as coisas sensíveis que são tidas como semelhantes, quando percebidas, fazem o observador recordar o Igual por apresentarem alguma semelhança com ele, embora permaneçam distintas do Igual (74b).

A partir de tais considerações, o diálogo vai convergindo para uma realidade que somente pode ser pensada, ou seja, o diálogo converge para o seu aspecto onto-epistemológico, no qual, o pensamento puro se torna objeto de investigação e fundamento da imortalidade da alma, pois para pensar as Formas é necessário que ela seja anterior às sensações e distinta dessas sensações e do corpo. Isto implica em dizer que o pensamento puro e a alma não morrem, pois são de natureza distinta daquilo que morre. Ora, se pensar é distinto de sentir, então o que está dito atrás implica também em outra coisa, a saber: se esse Igual, do qual se fala, é sempre idêntico a si mesmo (74b); se as semelhanças, que permanecem diferentes do Igual, levam o observador a recordá-lo, mesmo que esse Igual seja semelhante ou diferente dessas semelhanças percebidas (74c); se a visão dos semelhantes faz o observador pensar noutra coisa, ou seja, no Igual; se entre o semelhante e o Igual falta muito e se o semelhante apenas tende ao Igual, mas por ter diferenças não é o Igual mesmo; então, novamente, a investigação direta dos fenômenos não leva, necessariamente, ao conhecimento verdadeiro daquilo que é investigado.

Portanto, é necessário abordar um caminho diferente da observação direta dos fenômenos para obter o conhecimento verdadeiro das Formas. Ora, ao se referir à recordação do Igual, Sócrates diz que uma tal reflexão e a possibilidade mesma de fazê-la provêm

---

com uma abordagem da noção de Forma de um ponto de vista ontológico. Platão quer mostrar a total estranheza da alma ao corpo, particularmente no que diz respeito à possibilidade de sofrer destruição (78b). Começa por distinguir compostos de não-compostos, para daí colher a evidente afinidade dos compostos com a decomposição e, conseqüentemente, por correspondência (pelo fato de restar apenas uma alternativa), dos não-compostos com a imutabilidade (78bc)” (SANTOS, 2008, p. 62).

unicamente do ato de ver, de tocar, ou de toda e qualquer sensação; que depois da alma ter nascido em corpo humano são as sensações que lhe dão o pensamento de que todas as coisas semelhantes tendem à realidade própria do Igual. Mas, ao mesmo tempo, Sócrates diz que tais sensações são diferentes do Igual, posto que não seria possível comparar com o Igual as coisas meramente semelhantes mostradas por essas sensações (75a-b). Por conseguinte, se as sensações podem propiciar a geração de imagens diferentes do fenômeno que se observa diretamente, mesmo que sejam as sensações que propiciam a recordação ou pensamento, a observação direta dos fenômenos deve ser substituída por um método mais seguro para obter o conhecimento verdadeiro das Formas puras.

E assim, é oportuno considerar aqui a importância das sensações nesse novo passo do diálogo. Se em 65d o conhecimento de realidades em si exigia um saber da alma separada do corpo, aqui a sensação parece adquirir um *status* distinto do “desmancha-prazeres” do pensamento puro. Aqui ela aparece como um pré-requisito de reflexão (75a). Desde que se está vivo, é necessário perceber para aprender, refletir para se recordar. A vida e a sensação são de alguma forma o mal e o remédio? Viver é também ter que aprender a sentir, é a condição para ser capaz de recordar. A sensação perde seu *status* de obstáculo para se tornar condição necessária à recordação. Assim é preciso fazer bom uso dela, entender o que está faltando e o que tende a aparecer nela como objeto da recordação. O desejo de possuir tal objeto por parte dos autênticos filósofos não permite-lhes compreender o que está faltando no que é dado pela sensação? Isto constitui o ponto de partida para a reflexão sensível. Não é verdade que esse ponto de partida é necessário, uma vez que há uma perda de conhecimento, um esquecimento? (SANTOS, 2008).

Ademais, em consonância com tudo isso, é preciso considerar também que, dando-se no pensamento e sendo anterior às sensações, as formas são conhecidas tanto antes, quanto depois do nascimento da alma em forma humana (vide 75c-d). O saber eterno é conservado no curso da vida (75d). O esquecimento é apenas o abandono de um conhecimento (75d). Ao nascer em forma humana, a alma abandona o conhecimento das Formas (75e), mas ao fazer uso dos sentidos a alma recorda o conhecimento que tinha abandonado (75e). Quando uma coisa é percebida por qualquer um dos sentidos, essa sensação propicia a recordação de outra coisa que a alma havia esquecido (75e-76a). Ou a alma nasce com um conhecimento que dura a vida inteira ou apenas depois do nascimento a alma recorda esse conhecimento (76a-b). Quem sabe é capaz de dar razão do que sabe (76b), mas, segundo Símiias, nem todos são capazes de explicar as Formas, mas apenas de recordá-las (76b-c). A alma não adquire o conhecimento das Formas

na data do nascimento em forma humana (76c), a geração da alma e do conhecimento são idênticos (76d-e), a necessidade da existência das Formas implica na necessidade da existência da alma (76e-77a).

Não é verdade que o ponto de partida da recordação não é, portanto, a sensação em si, a sensação refletida como algo deficiente? O objeto percebido adquire o *status* de imagem imperfeita. Para se tornar consciente desta falta de realidade a própria alma deve reconhecer a falta e o desejo que a prende? Parece que a deficiência de um determinado objeto na coleção sensível para aqueles que aspiram à realidade deste objeto se faz evidente. Eis porque Sócrates não desenvolve uma análise da própria percepção, mas a análise da similaridade ou dissimilaridade entre o objeto percebido e a realidade referente a este objeto (Cf. SANTOS, 2008, p. 99 e 100). Mas, Símiias diz que nada disto prova que a alma existe depois da morte do corpo (77a-b). A refutação de Símiias é semelhante à objeção de Cebes (77a-b). Então, Sócrates tenta demonstrar que seu argumento já está completo pela associação entre o argumento dos contrários e o argumento da reminiscência (77c-e). Há um intervalo (77e-78b). Sócrates aprofunda sua defesa através da distinção entre as duas naturezas (78c), através do que se conhece a realidade do pensamento (79a-84b).

Para aprofundar sua defesa, Sócrates recorre mais uma vez à distinção entre sentir e pensar, entre corpo e alma. O resultado de tal reforço consiste em admitir que o pensamento puro é o meio apropriado de conhecer os seres inteligíveis (78c-80e). Essa distinção ressurgue agora com a pergunta sobre quais são as coisas que são susceptíveis de aniquilação.

Após a tentativa de Sócrates de fundamentar a imortalidade da alma, por meio da anterioridade do pensamento e de acordo com o argumento da reminiscência, Símiias ressalta que daquela demonstração resulta apenas que a alma existe antes do nascimento, mas não resulta que depois da morte do corpo a alma não seja aniquilada (77b-c). Ademais, Sócrates havia dito, ironicamente, que tanto Cebes quanto Símiias exigem uma demonstração de que a alma não se aniquila após a morte do corpo por estarem dominados pelo medo pueril de que um vento qualquer pode soprar sobre a alma no momento de sua saída do corpo para dispersá-la e dissipá-la (77c). Ocorre, porém, que o aprofundamento da questão sobre as coisas que se aniquilam e as coisas que não se aniquilam resulta, necessariamente, na questão daquilo que, não sendo de natureza sensível, é uma realidade apenas do âmbito do pensamento.

Portanto, tal aprofundamento implica, mais uma vez, na convergência do diálogo para seu aspecto onto-epistemológico e consiste numa estratégia de seu autor para fundamentar o método de investigação ideal. A propósito, não é demasiado repetir que, todas as circunstâncias

mostradas no *Fédon* parecem existir como estratégias para essa convergência, de modo que o pensamento puro é o fim visado pelos argumentos, por ser a realidade mais verdadeira. Não é diferente no que diz respeito à questão sobre as coisas que se aniquilam. Se não é possível encontrar na realidade sensível aquilo que nunca se aniquila, somente no pensamento puro isso será possível. Por isso, Sócrates segue perguntando sobre as coisas compósitas e as não-compósitas, o que convergirá no tema do pensamento puro (78c). O mesmo ocorre acerca daquilo que é Imutável e daquilo que se comporta sempre do mesmo modo (78c): tais coisas não existindo na realidade sensível são realidades somente no âmbito do pensamento. As coisas que não se aniquilam, tais como, o Igual em si, o Belo em si ou toda e qualquer realidade que é em si, comportam-se sempre do mesmo modo, permanecendo imutáveis, sem admitir jamais, em nenhuma parte e em coisa alguma, a menor alteração (78d-e). Sócrates segue mostrando que tais coisas não são encontradas no âmbito sensível, mas apenas no pensamento puro (79a). O mesmo ocorre às coisas invisíveis (79a).

Em outros termos, há no homem algo que é distinto de seu corpo, algo que sendo distinto dos sentidos é capaz de capturar essas realidades do âmbito do pensamento puro. Portanto, a alma nascida em forma humana é constituída de duas naturezas, uma corpórea e outra incorpórea (79b-c). A propósito, o corpo é um instrumento que às vezes a alma utiliza para observar algumas coisas por intermédio da vista, ou do ouvido, ou de qualquer sensação (79c). Contudo, quando a alma tenta entrar em contato direto com os fenômenos, por meio dessas sensações, é levada na direção daquilo que não se comporta da mesma forma. Torna-se, então, inconstante, agitada e titubeia como se estivesse embriagada (vide 79c).

Mais uma vez, chegamos a uma mesma certeza: a investigação direta dos fenômenos não conduz, necessariamente, ao conhecimento verdadeiro. Portanto, é necessário encontrar outro método para capturar o verdadeiro conhecimento. É necessário evitar que a observação seja feita através da natureza corpórea, através das sensações. A alma deve examinar as coisas através de sua própria natureza, lançando-se na direção do que é puro, do que “é” sempre, do que não se aniquila, do que se comporta sempre do mesmo modo. Esses seres se mantêm os mesmos e, por ser da mesma natureza desses seres, a alma pode se manter a mesma considerando-os, capturando o conhecimento verdadeiro sem vacilações.

A este estado da alma se dá o nome de pensamento (79d). Ora, esse estado cognitivo é possível porque a alma é de natureza divina, ou seja, de uma natureza que move o corpo, que tem poder sobre o corpo (80a). Disto se conclui que: se, por um lado, a alma é divina, imortal, dotada de capacidade de pensar, uniforme, indissolúvel e idêntica a si mesma e, por outro lado,

o corpo é humano, mortal, multiforme, desprovido de capacidade de pensar, decomponível e nunca idêntico a si mesmo; então, é a alma, por meio do pensamento puro, a capturar o conhecimento das Formas e, por isso, é indissolúvel, imortal, ou qualquer estado que disso se aproxime (vide 80a-e).

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS.

No *Fédon*, Sócrates (ou Platão) acusa principalmente a incoerência daqueles que vivem como se as sensações, seus derivados e a investigação direta dos fenômenos constituíssem o meio seguro para a aquisição do verdadeiro conhecimento. Essa acusação é possível porque há uma confusão nos processos sensíveis, por eles serem circulares e recíprocos, embora sejam tidos como coisas concretas. Então, Platão desenvolve uma crítica contra o discurso dos naturalistas, que utilizam o método de investigação direta dos fenômenos para adquirir a verdade das coisas. Tal crítica tem sua fundamentação no entrelaçamento da noção de morte para o filósofo (64c), na associação entre o argumento dos contrários e o argumento da reminiscência (72e), na apresentação do método de investigação ideal (99 d-e) e na associação do argumento da afinidade com a teoria da participação (102a-107b). Nisto se constitui a solução para a aquisição do verdadeiro conhecimento e correção do discurso naturalista. A consequência da fundamentação dessa crítica permite que se possa dizer que o verdadeiro conhecimento se dá pela reciprocidade entre processo negativo de cognição (ou purificação do pensamento) e estado cognitivo inato (ou recordação das Formas inatas).

A fundamentação para a tese anunciada neste trabalho ocorre tendo em vista o seguinte: No *Fédon*, o conhecimento está relacionado aos processos chamados esquecer/recordar, mas é um estado de pensamento puro (ou recordação) das Formas inatas (76e). É assim porque somente o puro pode pensar o puro (67a-d). Igualmente, não há Formas inatas sem uma alma (ou aquilo que as pensa), nem há alma pensante sem as Formas inatas (ou aquilo que é pensamento puro). Com isto se quer dizer que “a verdadeira vida” sendo um inteligível, somente é possível que a alma seja algo porque dele participa (105c). Igualmente, seria contraditório afirmar que a vida, que é causa da alma, é possível sem aquilo do que a causa é causa. Ora, a causa jamais seria causa sem aquilo do que é causa (99 ab). Igualmente, não há corpo sem alma, posto que a alma seja causa do corpo. Então, a alma, empolgando uma coisa, sempre traz vida a essa coisa (105 d). Isto implica em se poder dizer também que assim como não há causa sem

aquilo do que a causa é causa, não há alma sem corpo. E, assim como as Formas inatas são os verdadeiros estados e as verdadeiras causas, não há estados sem processos.

#### 4. REFERÊNCIAS.

##### Tradução Comentada do Fédon

PLATÃO. *Diálogos: Fédon – Sofista – Político*. [Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa]. 1ª ed. Editora: Abril Cultural S. A., São Paulo, 1972.

##### Demais Traduções e Comentários do Fédon Consultados

DIXSAUT, *Monique*. *Phédon*. [Traduction nouvelle, introduction et notes par M. Dixsaut]. Paris: Flammarion, 1991.

HACHFORTH. *Plato: Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001 (Collection GF Flamamarion).

PLATÃO. *Fédon*. [Introd., versão do grego e notas. Maria Tereza Schiappa de Azevedo]. São Paulo: Editora Universidade de Brasília, 2000.

PLATÃO. *Fédon*. [Trad. José Américo Motta Pessanha]. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996.

PLATÃO. *Diálogos III: (socráticos): Fedro (ou do belo); Eutífron (ou da religiosidade); Apologia de Sócrates; Críton (ou do dever); Fédon (ou da alma)*. Platão [trad. textos complementares e notas Edson Bini]. Bauru/SP: EDIPRO, 2008. (Clássicos Edipro).

PLATÃO. *Diálogo sobre a Imortalidade da Alma*. [Trad. Pe. Dias Palmeira (O.F.M.). Notas de Joaquim de Carvalho]. 4. ed. Coimbra: Atlântida Editora, 1967.

PLATÃO. *Fédon*. [Trad. Heloisa da Graça Burati]. São Paulo: Rideel, 2005.

PLATO. *The Phaedo of Plato*. [Ed. with introduction, notes and appendices by Archer-Hind]. Londres, MacMillan, 1894.

PLATO. *Plato's Phaedo*. [Ed. with introduction and notes by J. Burnet]. Oxford, Clarendon Press, 1972 (reimpr.).

PLATO. *Plato's Phaedo*, [Translated with introduction and COMlnentary by R. Hackforth]. Cambridge, University Press, 1972 (reilnpr.).

PLATO. *Phaedo*, [Translated with notes by D. Gallop]. Oxford. Clarendon Press, 1975.

SANTOS, Bento Silva (O. S. B.). *A imortalidade da Alma no Fédon de Platão; Coerência e Legitimidade do Argumento Final (102a – 107b)*. Porto Alegre: EDIPUCRS. 1999.

SANTOS, José Gabriel Trindade. *Platão, Fédon, introdução e comentário*. 1. ed. Queluz: Alda, 1998. v. 1. 175ps.

ZIKAS, Dimitrius. *De Platão Fédon a Imortalidade da Alma (comentários)*. 1. ed. São Paulo: Editora Cyros LTDA. 1990.

### **Bibliografia Consultada**

BURNET, J. The Socratic Doctrine of the Soul. *ProcBritAc* VII (1916) p. 235ss. In: \_\_\_\_\_. *Early Greek Philosophy*. London, 1908.

\_\_\_\_\_. *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. Oxford, 1924.

\_\_\_\_\_. *Greek Philosophy I: Thales to Plato*. London, 1914.

\_\_\_\_\_. *O Despertar da Filosofia Grega*. [Trad. Mauro Gama]. São Paulo: Siciliano, 1994.

CASERTANO, Giovanni. *Paradigmas da Verdade em Platão*. São Paulo. Edições Loyola. 2007.

CASSIRER, E. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

GOBRY, Ivan. *Vocabulário Grego da Filosofia*. [Trad. Ivone C. Benedetti; rev. téc. Jacira de Freitas, caracteres gregos e transliteração do grego Zelia de Almeida Cardoso]. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

HACKFORTH, R. *Plato's Theism*. *CQ* XXX (1936)

HACKFORTH, R. Plato's Cosmogony (Timaeus 27D ff.). *CQ* n.s. IX (1959) p. 17-22.

\_\_\_\_\_. Immortality in Plato's Symposium. *CR* LXIV (1959) p. 43-45.

\_\_\_\_\_. Moral Evil and Ignorance in Plato's Ethics. *CQ* XL (1946) p. 118-120.

\_\_\_\_\_. The Modification of Plan in Plato's Republic. *CQ* VII (1913) p. 265-272.

\_\_\_\_\_. *Plato's Phaedrus*. Cambridge, 1952.

\_\_\_\_\_. *Plato's Examination of Pleasure*. Cambridge, 1945.

\_\_\_\_\_. *A revolução da escrita na Grécia*. São Paulo: Unesp, 1994.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. [Trad. Artur M. Parreira. Adaptação para a ed. brasileira. Monica Stahel; rev. texto grego Gilson César Cardoso de Souza]. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

\_\_\_\_\_. *Aristotle*. [Trad. R. Robinson]. Oxford, 1948.

\_\_\_\_\_. A new Greek word in Plato's Republic. *Eranos* XLIV (1946) p. 123-130.

\_\_\_\_\_. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. [Trad. G. Highet]. Oxford, 1939.

\_\_\_\_\_. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1997.

LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. [Trad. do grego, introdução e notas Mário da Gama Kury]. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1977.

LUPER, Steven. *A filosofia da morte*. [trad. Cecília Bonamine]. São Paulo: Madras, 2010.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragmentos, doxografia e comentários*. (Seleção de texto e supervisão de José Cavalcante de Souza; dados biográficos Remberto Francisco Kuhnen). [Trad. José Cavalcante de Souza, Anna Lia Amaral de Almeida Prado] 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

PLATÃO. *Lisis*. [Introd., versão e notas de Francisco de Oliveira]. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1995.

\_\_\_\_\_. *O Banquete*. [Trad. Sampaio Marinho]. Mira-Sintra. Europa-américa, 1977.

\_\_\_\_\_. *A República*. [Trad. Maria Helena da Rocha Pereira]. Lisboa: Calouste Gulpenkian, 1993.

\_\_\_\_\_. *A República. Livro VII* (Comentário Bernard Piètre. Prefácio Pierre Aubenque). [Trad. Elza Moreira Marcelina]. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996.

\_\_\_\_\_. *A República*. [Trad. Carlos Alberto Nunes]. Belém: EDUFPA, 2001c.

\_\_\_\_\_. *A República*. [Trad. Ana Lia Amaral de Almeida Prado]. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *A República*. [Trad. Enrico Corvisieri]. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. *Republic 10*. [Translation and commentary de S. Halliwell]. Warminster: Aris & Phillips, 1988.

\_\_\_\_\_. *Fedro. Cartas. O primeiro Alcebiades*. [Trad. Carlos Alberto Nunes]. Universidade Federal do Pará, 1982.

\_\_\_\_\_. *Fedro*. [Trad. e notas de Pinharanda Gomes]. Lisboa: Guimarães Editores, 1994a.

\_\_\_\_\_. *Parmênides*. (Texto estabelecido e Anotado por John Brunet). [Trad. Mauro Iglesias e Fernando Rodrigues]. São Paulo: Ed. PUC-Rio Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. *Parmênides*. [Trad. e notas Maura Iglesias]. São Paulo: Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. *Timeu – Crítias – O Segundo Alcibiades – Hípias Menor*. [Trad. Carlos Alberto Nunes]. 3. ed. rev. Belém: EDUFPA, 2001.

\_\_\_\_\_. *Mênon*. (Texto bilíngue estabelecido e anotado por Jonh Burnet). [Trad. Maura Iglesias]. Rio de Janeiro: Ed. Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. *Ménon*. [Trad. e notas Maura Iglesias]. São Paulo: Loyola, 2001b.

PLATO'S PHEADO. *Translate*. R. Hackforth, F.B.A. Cambridge University Press. New York, 1995.

ROGUE, Christophe. *Compreender Platão*. [Trad. Jaime A. Clasen]. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Compreender Platão*. [trad. Jaime A. Clasen]. Petrópolis/RJ: Vozes, 2005.

SANTOS, José Gabriel Trindade. *Platão: A construção do Conhecimento*, São Paulo: Paulus, 2012.

\_\_\_\_\_. *Para ler Platão: A ontoepistemologia dos diálogos socráticos*. Tomo I. São Paulo: Loyola, 2008.

\_\_\_\_\_. *Para ler Platão: O problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas*. Tomo II. São Paulo: Loyola, 2008.

\_\_\_\_\_. *Para ler Platão: Alma, cidade, cosmo*. Tomo III. São Paulo: Loyola, 2008.

WATANABE, Lygia Araújo. *Platão Por Mitos e Hipóteses: Um convite à Leitura dos Diálogos*. São Paulo: Editora Moderna, 2006.