

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Osiris Correia Barbosa de Moura

Reminiscência e Teoria das Formas no *Fédon* de Platão

São Paulo

2025

Osíris Correia Barbosa de Moura

Reminiscência e Teoria das Formas no *Fédon* de Platão

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Bruno Loureiro Conte.

São Paulo

2025

Sistemas de Bibliotecas da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo -
Ficha Catalográfica com dados fornecidos pelo autor

M929r Moura, Osiris Correia Barbosa de
Reminiscência e Teoria das Formas no Fédon de Platão. /
Osiris Correia Barbosa de Moura. -- São Paulo: [s.n.], 2025.
168p. il. ; cm.

Orientador: Bruno Loureiro Conte.
Dissertação (Mestrado)-- Pontifícia Universidade Católica de
São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia.

1. Platão. 2. Fédon. 3. Reminiscência. 4. Formas. I.
Conte, Bruno Loureiro. II. Pontifícia Universidade Católica
de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em
Filosofia. III. Título.

CDD

Banca Examinadora

“Eis portanto os efeitos evidentes que se produzem fora do círculo habitual de nossas observações; que não se passam de maneira misteriosa mas à luz do dia; que todos podem ver e constatar; que não são privilégio de nenhum indivíduo e que milhares de pessoas repetem à vontade todos os dias. Esses efeitos têm necessariamente uma causa e, desde que revelam a ação de uma inteligência e de uma vontade, saem fora do domínio puramente físico.”

Allan Kardec, *O Livro dos Espíritos*, Introdução ao Estudos da Doutrina dos Espíritos, item V.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001 – 88887.903830/2023-00

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brazil (CAPES) – Finance Code 001 – 88887.903830/2023-00.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela dádiva da vida e pela presença constante ao longo de toda a minha trajetória. Aos espíritos protetores e, de modo especial, ao meu irmão protetor, meu *daimon*, por serem ministros divinos em minhas necessidades diárias.

Aos meus pais, Maria Lúcia e Valdecírio, por tudo o que fizeram por mim e por minha irmã. À minha irmã, pela parceria, apoio e presença constante.

Ao Prof. Dr. Bruno Loureiro Conte, por sua orientação ao longo de todo o processo de elaboração desta dissertação e pelos valiosos apontamentos que contribuíram significativamente para o desenvolvimento do trabalho. Aos pesquisadores Pedro M. G. Dotto e Gabriele Cornelli, pelas generosas sugestões, indicações bibliográficas e comentários fundamentais.

Aos professores que tive a honra de acompanhar ao longo dos dois anos de mestrado na PUC-SP. A todas e todos os docentes que contribuíram para minha formação, desde o Ensino Fundamental até as graduações em História e Filosofia, minha sincera gratidão.

A toda a comunidade da Escola Estadual de Ensino Integral Ana Siqueira da Silva — alunos, funcionários, equipe gestora e corpo docente — por fazerem parte essencial da minha trajetória. À CGPAC e amiga Ana Carolina Garcia, pela presença nos momentos difíceis e por compartilhar comigo conquistas e alegrias. À COE Lidiana Cruz Gomes, pelo apoio constante e generoso. Ao amigo e parceiro de eletivas Leandro Cândido Gimenez, pelas vitórias compartilhadas e pelos momentos de alegria ao longo do caminho.

À CAPES, pelo fomento à pesquisa, e a todas e todos que, de alguma forma, contribuíram ao longo deste percurso. Meu sincero muito obrigado.

RESUMO

MOURA, Osíris C.B. Reminiscência e Teoria das Formas no *Fédon* de Platão. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2025.

Esta dissertação investiga o argumento da reminiscência no *Fédon* de Platão, com o objetivo de compreender sua articulação com a teoria das Formas e suas implicações epistemológicas, ontológicas e metafísicas. Parte-se da hipótese de que a reminiscência, ao pressupor o contato prévio da alma com as Formas em um estado anterior à encarnação, fundamenta uma epistemologia que coloca a alma como intermediária entre o sensível e os objetos do conhecimento verdadeiro. O processo de rememoração tem início com a percepção sensível de coisas semelhantes e dessemelhantes, mas seu aprofundamento ocorre por meio do método dialético de perguntas e respostas. Nesse contexto, a alma emerge como protagonista da atividade cognitiva e moral, sendo a única capaz de recuperar, em vida, os conteúdos do saber verdadeiro. A pesquisa ainda discute a necessidade de um modo de vida temperante por parte do filósofo, a fim de possibilitar uma rememoração plena e de evitar, após a morte, punições atribuídas à injustiça da alma.

Palavras-chave: Platão. *Fédon*. Reminiscência. Formas. Alma.

Abstract

MOURA, Osíris C.B. Reminiscência e Teoria das Formas no Fédon de Platão. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2025.

This dissertation investigates the argument of recollection in Plato's *Phaedo*, with the aim of understanding its articulation with the theory of Forms and its epistemological, ontological, and metaphysical implications. The study is based on the hypothesis that recollection, by presupposing the soul's prior contact with the Forms in a state preceding embodiment, grounds an epistemology that positions the soul as an intermediary between the sensible world and the objects of true knowledge. The process of recollection begins with the sensible perception of similar and dissimilar things, but its deepening occurs through the dialectical method of question and answer. In this context, the soul emerges as the agent of both cognitive and moral activity, being the only entity capable of recovering, during life, the contents of true knowledge. The research also discusses the necessity of a temperate way of life on the part of the philosopher, as a condition for full recollection and for avoiding, after death, the punishments associated with the injustice of the soul.

Keywords: Plato. *Phaedo*. Recollection. Forms. Soul.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 REMINISCÊNCIA NO <i>FÉDON</i>	15
1.1 Trilhando o argumento da reminiscência no <i>Fédon</i>	15
1.2 Semelhança e dessemelhança.....	40
1.3 Reminiscência no corpus platônico.....	45
1.4 Reminiscência nos três diálogos: pontos de encontro e desencontro	61
2 OBJEÇÕES DE SÍMIAS E CEBES.....	65
2.1 Alma harmonia e o corpo como vestimenta da alma.....	65
2.2 Sócrates e sua autobiografia.....	68
2.3 Pensamento de Anaxágoras.....	72
2.4 Críticas de Platão e Aristóteles.....	80
2.5 Sócrates e a segunda navegação.....	82
3.6 Formas transcendentales e Formas imanentes.....	97
3 DESTINO, SERES HUMANOS E DEUSES.....	121
3.1 Destino dos seres humanos e dos deuses antes de Sócrates e Platão.....	121
3.2 Mitos escatológicos no <i>Górgias</i> , <i>Fédon</i> e <i>República</i>	127
3.3 A alma e suas características no <i>Fédon</i> : ética, epistemologia, metafísica e ontologia.....	148
CONCLUSÃO.....	159
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	163

INTRODUÇÃO

O tema da imortalidade da alma e sua conseqüente imperecibilidade é central no *Fédon*, assumindo a forma de uma tese a ser investigada e demonstrada por meio de uma série de argumentos, no âmbito do diálogo dialético. Nesse contexto, como estratégia de reforço à defesa da imortalidade, o argumento da reminiscência é introduzido, sugerindo que a alma existia antes de sua ligação com o corpo (*Phd.* 74e, 75c, 75d, 75e, 77a), não necessitando deste para existir por si mesma.

As noções que os indivíduos possuem de igualdade, justiça, bondade e beleza derivam de um conhecimento anterior à união da alma com o corpo. A alma, livre das limitações corpóreas e em plena posse de suas faculdades, seria capaz de contemplar as verdades em si — aquelas verdades imutáveis e imperecíveis que não são acessíveis aos sentidos.

Em torno do argumento da reminiscência gravitam questões epistemológicas, ontológicas e metafísicas. As Formas, enquanto objetos do conhecimento verdadeiro, podem ser apreendidas por meio do processo de rememoração, o que abre à alma encarnada a possibilidade de alcançar elevados graus de compreensão da realidade. Esses objetos imateriais, acessíveis à reflexão da alma, existem em uma realidade além do mundo sensível e constituem a causa de os entes sensíveis possuírem as qualidades e propriedades que lhes são atribuídas pelos sentidos. Em outras palavras, os entes sensíveis existem e apresentam tais propriedades porque participam das Formas correspondentes.

O diálogo estabelece uma tensão entre corpo e alma, de modo que, para que a atividade de rememoração se realize de forma plena, é necessário que o filósofo adote um modo de vida equilibrado e temperante diante dos desejos corporais. Embora a percepção sensível possa atuar como gatilho inicial do processo de rememoração, o corpo se apresenta como um fardo e um obstáculo à atividade reflexiva da alma. Por essa razão, a alma deve afastar-se, tanto quanto possível, dos apetites provenientes do corpo.

A alma é confundida pelos desejos do corpo (*Phd.* 66b; 81b), esquecendo-se de sua verdadeira natureza e de sua afinidade com as Formas (*Phd.* 81b–c; 83c–d). Dessa forma, o processo de rememoração torna-se profundamente limitado em seu potencial, pois a alma, seduzida pelos desejos provenientes do corpo, mesmo após

esforçar-se para separar-se dele, torna-se pesada, corrompida e ainda excessivamente vinculada ao sensível e ao corpóreo. Por isso, acaba sendo “puxada novamente para a região do visível, com medo do invisível e do Hades, vagueando, como se diz, ao redor de monumentos e sepulturas” (*Phd.* 81c–d; 83c–d). Ao permanecer fortemente ligada ao corpo e confusa por suas exigências, a alma, mesmo após a morte, continua esquecida de sua verdadeira essência e passa a acreditar que apenas o que é visível e sensível existe.

Diante desse esforço de fundamentar a imortalidade e a imperecibilidade da alma, buscar-se-á responder à seguinte questão: de que maneira o argumento da reminiscência se articula com a teoria das Formas, fundamentando-a em uma epistemologia que coloca a alma como intermediária entre o sensível e os objetos do conhecimento verdadeiro? Isso porque Sócrates une ambos os argumentos em uma teoria do conhecimento, como se observa no seguinte trecho:

Mas se, tendo adquirido este conhecimento antes do nascimento, tornamo-nos possuidores dele, não conhecemos então antes de nascermos e logo ao nascer, não só o igual, o maior e o menor, mas também o conjunto dessas noções? Pois nosso argumento atual não é mais sobre o igual do que sobre o belo em si, o bom em si, o justo, o piedoso e, como venho dizendo, sobre tudo o que assinalamos com isto: o 'o que é?', tanto em nossas questões, quando perguntamos, quanto em nossas respostas, quando respondemos. De modo que nos é necessário ter obtido o conhecimento de todas essas realidades antes de nascermos (*Phd.* 75c-d).

No decorrer da pesquisa, outras questões também serão problematizadas, entre as quais: qual é o papel da alma no contexto do argumento da reminiscência e da teoria das Formas? Com efeito, a alma é dotada de características e qualidades que a constituem como princípio vital, não admitindo a morte e sendo capaz de conceder vida a tudo aquilo que ocupa (*Phd.* 105e). Ademais, é apresentada como princípio inteligente, pois é ela quem conhece as Formas em um estado de existência anterior à sua união com o corpo (*Phd.* 76c). Quando ligada ao corpo, a alma conserva em si esse conhecimento, que deve ser recuperado por meio do método dialético de perguntas e respostas.

Além disso, a alma é também aquela que sofre as consequências de suas escolhas durante o período em que se encontra unida ao corpo. Essa ideia é desenvolvida com clareza nos mitos escatológicos presentes nos diálogos *Górgias*, *Fédon* e *República*, os quais serão analisados e confrontados ao longo desta dissertação.

Essa pesquisa justifica-se pelo fato de que é no *Fédon* que a teoria das Formas é introduzida de maneira sistemática no corpus platônico, ao passo que o argumento da reminiscência, já esboçado no *Mênon*, é ali aprofundado e articulado com a noção de objetos transcendentais do conhecimento verdadeiro. A articulação entre reminiscência e teoria das Formas constitui um ponto central da epistemologia platônica, pois é justamente essa relação que permite à alma superar o relativismo e a instabilidade do conhecimento sensível, conduzindo-a ao acesso de uma realidade inteligível, imutável e estável, não sujeita ao devir.

A metodologia adotada nesta dissertação consiste na análise filosófica do diálogo *Fédon*, com base na leitura atenta do texto platônico e na confrontação com outros diálogos do autor sempre que se fizer necessário para o esclarecimento conceitual. Os problemas investigados serão discutidos em diálogo crítico com comentadores modernos, como Gregory Vlastos, R. Hackforth, Dominic Scott, Christopher Rowe, T. M. Robinson, Luc Brisson, José Trindade Santos, entre outros, cujas interpretações servirão como apoio teórico e contraponto às análises desenvolvidas ao longo do trabalho.

Diante disso, no Capítulo I, apresentaremos o argumento da reminiscência em sua totalidade, articulando-o criticamente com comentadores modernos como Hackforth, Gallop, Vlastos, Scott, entre outros. Ao longo do capítulo, serão problematizados pontos como a questão dos semelhantes e dessemelhantes; a percepção sensível enquanto gatilho inicial para a reminiscência; a distinção entre a reminiscência dos filósofos e a das pessoas comuns; a relevância do método de perguntas e respostas como instrumento de aprofundamento e sistematização dos conhecimentos rememorados; além da apresentação de um quadro comparativo da reminiscência nos diálogos *Mênon*, *Fédon* e *Fedro*.

No Capítulo II, serão apresentadas, problematizadas e discutidas, à luz de comentadores modernos, as objeções de Símiias e Cebes — a analogia da lira e da harmonia, e a do corpo como vestimenta da alma. Tais argumentos levarão Sócrates a desenvolver uma nova série de reflexões, culminando na adoção do método das hipóteses e no aprofundamento da teoria das Formas.

Ao longo deste capítulo, também será abordado o pensamento de Anaxágoras, uma vez que é a partir dele que Sócrates, em seu relato autobiográfico, manifesta

inicialmente entusiasmo com a noção de uma Inteligência onisciente e ordenadora do cosmos, atribuída ao filósofo pré-socrático. No entanto, essa expectativa se transforma em decepção, ao perceber que, na prática, Anaxágoras explicava os fenômenos com base apenas em causas físicas e mecânicas, sem efetivamente atribuí-los à ação de uma Mente ou de uma causa final.

Neste capítulo, abordaremos também a chamada segunda navegação de Sócrates (*deuteros ploûs*), momento em que o filósofo relata sua renúncia à “investigação das próprias coisas” (*Phd.* 99d), optando por um caminho baseado no raciocínio puro e afastando-se da observação direta dos objetos sensíveis em suas pesquisas e reflexões filosóficas.

Encerramos o capítulo com o aprofundamento da teoria das Formas, tal como desenvolvido por Sócrates. Nesse ponto, discutiremos as distinções entre Formas transcendentais e imanentes, o que dará ensejo ao argumento segundo o qual a alma, por ser portadora da vida, não admite, em hipótese alguma, a morte. Desse modo, dentro dessa linha de raciocínio, conclui-se que a alma é, por natureza, imortal (*Phd.* 105e).

No Capítulo III, abordaremos os mitos escatológicos presentes nos diálogos *Górgias*, *Fédon* e *República*, bem como suas funções na conclusão narrativa de cada obra. Nesse contexto, discutiremos — em diálogo com comentadores modernos — as razões que levaram Platão a recorrer ao mito na parte final desses diálogos, bem como a forma como a alma é apresentada em cada um deles.

Encerramos o capítulo com uma análise das características e qualidades atribuídas à alma no *Fédon*, explorando os aspectos éticos, epistemológicos, metafísicos e ontológicos que emergem da construção argumentativa e simbólica do diálogo.

1 REMINISCÊNCIA NO *FÉDON*

1.1 Trilhando o argumento da reminiscência no *Fédon*

A teoria da reminiscência é exposta em três diálogos platônicos: *Mênon*¹, *Fédon*² e *Fedro*³. Em cada um desses diálogos, a reminiscência é mobilizada para corroborar um argumento ou tese específica que ocupa o centro das atenções dos interlocutores, mas nunca figura como o tema principal do diálogo. No *Fédon*, por exemplo, ela é introduzida com o objetivo de sustentar a hipótese da preexistência da alma e de sua imortalidade. Essa questão — em torno da qual todo o diálogo se organiza — consiste na investigação filosófica sobre a possibilidade da alma ser imortal e imperecível. Trata-se de um ponto que, em outros diálogos, como o *Mênon*, é tomado como pressuposto com base em tradições religiosas, transmitidas por sacerdotes e sacerdotisas. No *Fédon*, contudo, essa concepção é elevada à condição de uma tese filosófica que precisa ser examinada e fundamentada racionalmente, por meio da argumentação dialética (KAHN, In: BENSON, 2011, p. 123).

Durante o diálogo, Sócrates argumenta que o corpo serve como prisão para a alma (*Phd.* 82e), limitando-a e impedindo-a de exercer plenamente suas faculdades e capacidade de pensar. Essa oposição entre o corpo – fonte de estorvos cognitivos e de ocasiões para vícios – e a alma – fonte do pensamento, princípio de vida e movimento – se fará sentir no argumento relativo à reminiscência. O filósofo diz que os sentidos do corpo possibilitam a contemplação de gravetos como iguais, mas, de acordo com o local e as circunstâncias em que se dá essa contemplação, nada impede que outra pessoa perceba os objetos ditos iguais como desiguais (*Phd.* 74b-c). Essa instabilidade, que coloca os objetos ao mesmo tempo como iguais e desiguais, demonstraria que o conhecimento apreendido pelos sentidos é incerto e que o verdadeiro conhecimento só pode ser obtido pela atividade reflexiva realizada exclusivamente pela alma. Além disso, esse exemplo demonstra que os objetos sensíveis são imperfeitos e ocupam um nível ontológico inferior ao das Formas, das

¹ Tradução de Maura Iglésias.

² Tradução de Anderson de Paula Borges.

³ Tradução de José Cavalcante de Souza.

quais dependem para ser o que são e para possuir as qualidades e características que manifestam (VLASTOS, 1981, p. 117). Estando sujeitos à mudança, esses objetos revelam-se instáveis enquanto objetos de conhecimento, uma vez que se encontram em constante mutação, ao contrário das Formas, que são perfeitas e imutáveis.

As noções que os seres humanos possuem sobre igualdade, justiça, bondade e beleza provêm de um conhecimento “anterior” à ligação da alma ao corpo. A alma, livre de seu jugo e de posse da plenitude de suas faculdades, seria capaz de contemplar as verdades em si, aquelas verdades imutáveis e imperecíveis que não são acessíveis aos sentidos do corpo. Nesse sentido, o corpo é um obstáculo à aquisição do verdadeiro saber, que só é acessível através de uma atividade puramente reflexiva da alma. Digo obstáculo, mas, como veremos à frente, os sentidos do corpo são também fundamentais para dar início ao processo de reminiscência.

O argumento da reminiscência é apresentado em suas linhas gerais e com finalidade definida no seguinte trecho:

Além disso, Sócrates, Cebes retomou, de acordo com aquele argumento, se verdadeiro, que tu costumavas frequentemente relatar, tanto é o caso que nosso aprendizado ocorre de ser nada mais do que reminiscência, quanto, dado o argumento, é necessário, penso, que tenhamos aprendido em algum tempo anterior as coisas que nós rememoramos agora. Mas isso seria impossível se nossa alma não existiu em algum lugar antes de vir a ser nesta forma humana. Assim, também por essa via a alma parece uma coisa imortal (*Phd.* 72e-73a).

Diz-se, portanto, “de acordo com aquele argumento, se verdadeiro, que costumavas frequentemente relatar, [que] nosso aprendizado nada mais é do que reminiscência” (*Phd.* 72d–e). Nesse ponto do diálogo, a teoria é exposta por Cebes e, logo adiante, sua intenção fica explícita: “é necessário, creio, que tenhamos aprendido em algum tempo anterior as coisas que agora rememoramos” (*Phd.* 72e). Ele conclui: “isso seria impossível se nossa alma não tivesse existido em algum lugar antes de vir a ser nesta forma humana. Assim, também por essa via, a alma parece ser algo imortal” (*Phd.* 72e–73a).

Essa sequência estabelece, com clareza, o programa associado à introdução da doutrina da reminiscência: em primeiro lugar, demonstrar a preexistência da alma; por consequência, encaminhar a tese de sua imortalidade e imperecibilidade como objetivo principal. Cebes acrescenta que há um método para ativar o processo de

reminiscência na alma: é preciso que “a pessoa seja interrogada adequadamente” (*Phd.* 73a), de modo que, por meio de questionamentos bem dirigidos — como ao seguir um roteiro —, o indivíduo seja capaz de responder de acordo com a realidade (*Phd.* 73a). Esse procedimento remete ao *Mênon*, em que Sócrates, por uma sequência ordenada de perguntas, conduz um jovem escravo à solução de um problema geométrico com base em diagramas.

Mais adiante, afirma-se que o processo de reminiscência é deflagrado por uma percepção sensível que faz emergir, no âmbito da mente, um segundo conteúdo, distinto daquele fornecido pela própria percepção inicial. Nesse sentido, Sócrates indaga:

Acaso também concordamos sobre isso: quando o conhecimento sobrevém a alguém por este modo, há reminiscência? Sobre qual modo estou falando? Este: se ao ver, ouvir ou ter outra percepção de uma coisa, alguém não apenas reconhece isto, mas também vem a ter na mente uma segunda coisa — da qual não há o mesmo conhecimento, mas outro, não seria justo dizermos que ele rememorou esta segunda coisa, aquela que apreendeu pela mente? (*Phd.* 73c).

Aqui, a percepção atua como ocasião (e não como causa suficiente): ela dispara a atualização, pela alma, de um conteúdo inteligível diverso do dado sensível, instaurando o processo de recordar.

Percebe-se, nesse sentido, que a percepção sensível dispara o processo de rememoração, mas, a seguir, no necessário aprofundamento da reminiscência, é fundamental o método de perguntas e respostas.

A doutrina da reminiscência é mobilizada em cada diálogo conforme contextos específicos e com objetivos filosóficos distintos, servindo para sustentar teses diversas. No *Mênon*, ela é introduzida para mostrar a capacidade da alma de enunciar opiniões verdadeiras que, mediante esforço intelectual e o direcionamento adequado do mestre, podem converter-se em conhecimento (SANTOS, 2008, p. 15). Já no *Fédon*, a reminiscência reaparece como um dos fundamentos da imortalidade da alma e de sua aptidão para rememorar as Formas contempladas em um período pré-natal. Embora os elementos cognitivos e epistemológicos permaneçam presentes, o foco recai aqui no argumento ontológico-metafísico da sobrevivência da alma após a morte.

Desse modo, compreende-se que a reminiscência surge em cada diálogo como resposta a problemas filosóficos distintos (KAHN, In: BENSON, 2011, p. 130). No

Fédon, o método de perguntas e respostas — próprio da dialética e decisivo para o aprofundamento do conteúdo memorado — é onipresente: estrutura a defesa inicial de Sócrates (63e–69e), o argumento cíclico (69e–72e), o argumento da reminiscência (72e–78b), o argumento da afinidade (78b–84b), as objeções de Símiias e Cebes e a réplica de Sócrates (84c–95a), culminando no argumento final das causas e das Formas (95a–107b).

Assim, a percepção sensível pode servir como ponto de partida para a reminiscência, mas seu aprofundamento exige reflexão, esforço racional e a aplicação rigorosa do método dialético. Além disso, a eficácia do processo depende de uma disposição ética da alma: um modo de vida marcado pela temperança, pelo autocontrole e pela moderação dos desejos corporais — traços centrais da *praxis* filosófica delineada por Sócrates ao longo do *Fédon*. Como sintetiza Casertano:

[...] o saber humano, por um lado, é *ἐπιστήμη* (*epistēmē*) como fundamento do conhecimento, o saber anteposto ao pensar e ao conhecer, por outro lado, é *ἐπιστήμη* (*epistēmē*) como resultado do processo anamnésico, isto é, como aprendizagem; demonstra também que esta aprendizagem não é uma aquisição que se adquire de uma vez por todas, mas que precisa constantemente de ser reavivada, reforçada, retomada, reconquistada (CASERTANO, 2016, p. 57).

Sócrates, durante todo o diálogo, defende a ideia de que o corpo perturba a alma, limitando suas faculdades e distraíndo-a da atividade reflexiva. Ele afirma que a alma estaria cativa no corpo e que o contato com ele a contaminaria. No entanto, no trecho acima, o gatilho para que a reminiscência se efetive é a percepção sensorial, de modo que a alma, percebendo através dos sentidos do corpo, rememora outra coisa. Isso estabelece como princípio, neste ponto do diálogo, que para que a reminiscência ocorra e a pessoa readquira conhecimentos que teriam sido aprendidos anteriormente, é necessária a experiência sensível. O sensível ativaria o processo da reminiscência, mas, posteriormente, tudo se desenrolaria no âmbito da mente e da alma, pois é a atividade reflexiva dela em si mesma que recebe o objeto percebido, o interpreta e rememora outra coisa que não é o objeto inicialmente apreendido. No avançar da explanação, Sócrates diz:

Sabes bem que os amantes, se veem uma lira, um manto ou outro objeto que os amados costumam usar, experienciam isto: reconhecem a lira e obtêm no pensamento a imagem do amado a quem a lira pertence. E isso é reminiscência. É similar também à situação em que alguém, vendo Símiias, muitas vezes rememora Cebes – e haverá, suponho, incontáveis outros casos desse tipo. (*Phd.* 73d).

Esse ato de reconhecer a lira envolve simplesmente identificá-la como uma lira qualquer ou reconhecê-la especificamente como a lira do amado? Reconhecê-la como sendo a do amado levanta um problema, pois o conhecimento da lira seria um, enquanto o conhecimento do amado deveria ser outro. Da mesma forma, se ao olhar para um retrato de Símias o sujeito imediatamente o identifica como sendo um retrato de Símias, isso também comprometeria o argumento que visa sustentar a tese de que se tratam de objetos de conhecimento distintos⁴.

O que a sequência argumentativa do *Fédon* busca demonstrar é que o conhecimento rememorado difere do conhecimento apreendido pelos sentidos e que as imagens evocadas por Sócrates devem ser compreendidas de forma analógica, e não analítica. No entanto, o fato de percebermos dois objetos como iguais — e de esse reconhecimento remeter à lembrança da Forma da Igualdade — pode abrir margem à interpretação segundo a qual, ainda que implicitamente, o reconhecimento sensível e o conhecimento da Forma não se opõem de maneira absoluta, mas podem ser vistos como complementares.

É claro que tal leitura não está imune a objeções. Pode-se argumentar, por outro lado, que, mesmo que o reconhecimento de objetos sensíveis como iguais ative a reminiscência da Igualdade em si, esse processo configura uma reelaboração intelectual de dados sensíveis. Esses dados, por sua natureza, pertencem ao domínio do sensível, ao passo que a reelaboração ocorre no plano da alma, por meio do pensamento, pertencendo assim ao domínio do conhecimento (*epistēmē*) das Formas.

⁴ Gallop questiona se o reconhecimento da lira consiste simplesmente em identificá-la como uma lira qualquer ou, mais especificamente, como a lira do amado. No segundo caso, de acordo com o comentarista, pode-se perguntar se, de fato, haveria dois atos cognitivos distintos, sendo o primeiro — o reconhecimento sensível — aquilo que remete ao segundo — o ato de recordar mentalmente o dono do instrumento. Essa distinção é crucial para o argumento desenvolvido no diálogo, pois está relacionada à segunda condição exigida para que haja reminiscência: o ato de percepção sensível deve remeter, por associação, a um objeto de conhecimento distinto daquele percebido. Assim, ao ver a lira do amado ou o retrato de Símias, a alma evocaria, por meio da memória, a imagem do próprio amado ou de Símias, respectivamente.

Em 73d, todos concordam que o conhecimento de um homem é diferente do de uma lira, o que poderia ser interpretado como a diferença entre os conceitos de "homem" e "lira". No entanto, essa leitura enfrenta uma dificuldade evidente no exemplo em que alguém vê Cebes e se lembra de Símias: ambos são homens e, portanto, instanciaríamos o mesmo conceito. Nesse contexto, Gallop sugere que, mesmo que se apele à distinção numérica entre Cebes e Símias, tal explicação resultaria redundante, pois qualquer coisa numericamente distinta da percebida já satisfaria automaticamente a condição proposta — o que esvaziaria o rigor da exigência (GALLOP, 1975, p. 116–118).

Nesse sentido, embora a lira seja percebida por meio dos sentidos do corpo, é a alma que interpreta essa percepção. O processo de reminiscência que leva o amante a associar a lira ao seu amado é realizado no plano reflexivo da mente. Tal dinâmica revela, por um lado, o protagonismo da alma na aquisição do verdadeiro conhecimento, mas, por outro, confirma o papel do sensível como gatilho inicial⁵. A esse respeito, diz Santos:

O confronto dos iguais com o Igual visa a ilustrar a tese segundo a qual a reminiscência implica “dois saberes diferentes” (73c, d, 74b, c, 74d -76a), condensados nos produtos de atos cognitivos distintos. A deficiência de um deles em comparação com o outro reflete esta diferença, mas não é oferecida como a sua explicação. Em suspenso fica a pergunta que domina todo o argumento: que justificação haverá para que um ato cognitivo, originado nas senso-percepções, suscite outro, que ocorre no pensamento, sem o concurso das senso-percepções? (SANTOS, 2016, p. 128).

De fato, ao longo do diálogo, não se explica por que um ato cognitivo no âmbito sensível serve como gatilho para outro ato cognitivo, no caso, a reminiscência, com foco na atividade reflexiva da alma. O que é apresentado é apenas que a reminiscência se dá por meio da percepção sensível, que desencadeia a lembrança de outro conhecimento no interior da mente. A partir desse ponto, o protagonismo no processo de reminiscência passa a ser da alma, que reflete sobre os dados transmitidos pelos sentidos do corpo⁶.

Mas o que se entende por sentidos no *Fédon* e o que se entende por conhecimentos apreendidos por meio dos sentidos do corpo? Gallop argumenta que a passagem 74b7–c6 do *Fédon* é de fundamental importância no diálogo, pois evidencia que a Forma do Igual, assim como outras Formas em relação aos sensíveis, não se identifica com eles, havendo, portanto, uma diferença ontológica entre esses tipos de objeto (GALLOP, 1975, p. 121). Nesse sentido, os sensíveis podem parecer iguais em um dado momento e diferentes em outro, não apresentando a perfeição e a imutabilidade que caracterizam a Forma do Igual.

⁵ O método de perguntas e respostas, bem como a adequação do filósofo a um modo de vida temperante, desempenham um papel crucial no processo de reminiscência das Formas. Esse aspecto será abordado mais adiante na presente dissertação.

⁶ No diálogo *Fedro* (251a), de maneira similar, menciona-se que a contemplação da beleza física desperta a rememoração da Beleza em si, contemplada antes do nascimento. A visão de um belo corpo ou rosto pela alma, por meio dos sentidos corporais, libera e traz à consciência a lembrança da Forma da Beleza.

Estabelecida essa diferença ontológica entre os sensíveis e as Formas correspondentes — na qual os sensíveis dependem das Formas para adquirir suas qualidades e características —, resta perguntar: como os indivíduos aprendem conceitos como o de igualdade? Por que objetos sensíveis parecem iguais em determinado momento e distintos em outro? A esse respeito, Gallop observa:

A propriedade atribuída às pedras e toras iguais em 74b8-9 foi interpretada de quatro maneiras diferentes. Sócrates pode estar sugerindo (a) que pedras e toras iguais, embora permaneçam as mesmas, parecem iguais a um observador, mas não a outro; ou (b) que parecem iguais em relação a uma coisa, mas não a outra; ou (c) que parecem iguais em um aspecto (por exemplo, comprimento), mas não em outro (por exemplo, peso); ou (d) que às vezes, embora permanecendo as mesmas, parecem iguais em um momento, mas não em outro (GALLOP, 1975, p. 121-122⁷).

Todas as interpretações enumeradas na citação acima referem-se a percepções sensíveis mediadas pelos sentidos do corpo e processadas pela atividade reflexiva da alma. No entanto, como a alma encontra-se vinculada ao corpo, sua capacidade de refletir adequadamente sobre os dados provenientes da percepção sensível é limitada. Ademais, os próprios entes sensíveis, por não possuírem a perfeição da Forma correspondente, não são absolutamente idênticos entre si.

Assim, dois objetos podem parecer iguais para uma pessoa que os observa a certa distância, mas diferentes para outro que os percebe de mais perto — exemplo que se enquadra na interpretação (a). Em outro contexto, dois objetos podem ser medidos com uma régua comum e considerados iguais, mas, ao serem avaliados com um instrumento de maior precisão, como um paquímetro, revelarem-se diferentes — caso que ilustra a interpretação (b). Além disso, os próprios objetos sensíveis, por serem imperfeitos em relação à característica de igualdade que recebem da Forma do Igual, manifestam desigualdades sutis: podem apresentar pesos distintos, morfologias variadas, manchas em locais diferentes, distribuição cromática irregular e estar sujeitos à ação do tempo e à decomposição — aspectos que se enquadram na hipótese (c). Por fim, um mesmo objeto pode ser percebido de determinada forma durante o dia e de maneira distinta à noite, em razão da baixa luminosidade ou do estado de vigília de quem o observa, como exemplifica a interpretação (d).

⁷ Todas as traduções do original em inglês, espanhol e francês, salvo indicação em contrário, são de responsabilidade do autor.

Entendemos, portanto, que todas as interpretações elencadas por Gallop podem ser compatibilizadas com o pensamento de Sócrates, pois consideram tanto as limitações dos sentidos de quem percebe um ente sensível quanto a insuficiência dos próprios objetos percebidos diante da perfeição da Forma do Igual.

Assim, a alma, limitada pela união com o corpo, percebe de maneira imperfeita; e os próprios objetos sensíveis, embora dependam das Formas, não são idênticos a elas, sendo, portanto, mutáveis, instáveis e imperfeitos.

Por mais que o conhecimento apreendido pelos sentidos seja duvidoso e incerto, para que ele se estabelecesse na mente, houve uma reelaboração no âmbito da alma dos dados sensíveis obtidos pelos sentidos do corpo. Assim, como devemos entender a experiência sensível e o conhecimento advindo dela? Assim se pronuncia Santos a esse respeito:

Isso significa que, com *aisthêseis*, no *Fédon*, não é feita a distinção entre o ‘sentido’ propriamente dito (vista, ouvido, etc.) e particularmente aquilo que é captado, “sobre que [o sentido] se exerce (*eph’hôî te esti: R. V 477c-d*)” e aquilo “que realiza” (*apergazetai: ibid.* – o “produto” condensado em “opiniões” ou “saberes” – Fine, 1999, p. 215-225) (SANTOS, 2016, p. 123).

Dessa forma, Sócrates não distingue, no *Fédon*, os sentidos — como ouvir, ver ou cheirar — daquilo que é captado por meio deles. Além disso, após a captação sensível e a subsequente reelaboração mental realizada no âmbito da alma, o produto desse ato cognitivo — condensado em opiniões ou saberes — ainda se enquadra no uso amplo do termo *aisthêseis*. Ou seja, não há, no diálogo, uma separação clara entre a faculdade sensorial, o ato de perceber e o conteúdo cognitivo resultante do processo perceptivo.

A Forma do Igual, por sua vez, é distinta dos iguais percebidos pelos sentidos. A partir da experiência sensível, ocorre a reminiscência da Forma do Igual — mas o que isso significa exatamente? Sócrates afirma que, ao perceber algum objeto conhecido, surge na mente um pensamento diferente (*Phd. 73c*). Ou seja, a partir da observação de objetos iguais, o filósofo rememora algo que não é empírico, mas inteligível: a Forma do Igual. A percepção de objetos sensivelmente iguais não gera o conhecimento da igualdade em si, mas desencadeia na alma a rememoração de um saber latente, previamente adquirido em sua existência anterior ao corpo (SANTOS, 2016, p. 123–124).

O conhecimento advindo do sensível, por ser obtido através do contato com objetos que são cópias participantes das Formas correspondentes, é imperfeito, embora contenha algo das Formas. Desse modo, pode-se interpretar que, ao afirmar que determinado objeto é belo, estamos, de forma explícita ou implícita, remetendo essa qualidade à Beleza em si. Todos os indivíduos realizam esse tipo de juízo de maneira implícita, o que indica que todos alcançam a condição inicial necessária para que a reminiscência ocorra.

Feita essa consideração, é necessário reconhecer que uma pessoa que não se dedica à filosofia, que não tem como modo de vida o estudo, a reflexão e a busca pela sabedoria — isto é, uma pessoa comum, seja ela comerciante, político ou militar — dificilmente estabelecerá associações segundo as quais os objetos sensíveis aspiram a assemelhar-se à Forma da qual participam. Essa associação, que resulta de um exercício reflexivo mais profundo, é característica dos filósofos, os quais, segundo o diálogo, adotam um modo de vida essencialmente distinto daquele seguido por indivíduos voltados a finalidades práticas diversas. Nesse sentido, o método de perguntas e respostas, bem como a adequação a um modo de vida temperante — que visa a tornar a alma predominante na relação com o corpo — são elementos fundamentais e distintivos da prática filosófica.

Algumas passagens do *Fédon* ilustram o caráter restrito e específico do tipo de conhecimento tratado no diálogo. Logo no início, ao comentar sobre aqueles que se dedicam corretamente à filosofia, Sócrates afirma que eles “praticam deliberadamente nada mais do que morrer e estar mortos” (*Phd.* 64a). Diante dessa afirmação, Símiias observa que a maioria das pessoas, ao ouvi-la, provavelmente concordaria que os filósofos são, de fato, indivíduos que se aproximam da morte. Sócrates, por sua vez, responde que essas pessoas concordariam, mas sem compreender verdadeiramente “o que significa que os filósofos são moribundos e dignos da morte em questão” (*Phd.* 64c). Em seguida, conclui: “Falemos entre nós [...] e demos adeus àqueles” (*Phd.* 64c).

Essa expressão — “falemos entre nós” — evidencia que o diálogo é voltado aos filósofos e não àqueles que não foram treinados nos temas próprios da filosofia. Introduce também um ponto que será aprofundado posteriormente: a necessidade de o filósofo afastar-se, tanto quanto possível, dos desejos do corpo, de modo que a alma possa governar o corpo, e não ser por ele dominada. Assim, uma alma temperante

diante dos desejos corporais alcança maior liberdade e uma condição que lhe permite refletir em si mesma, sem ser perturbada pelas exigências do corpo.

Em 65d, Sócrates pergunta a Símiias se o justo em si é algo, referindo-se à Forma do Justo. Em seguida, questiona se existe algo belo e algo bom, recebendo como resposta que sim. Acorda-se, então, que esses objetos não podem ser percebidos pelos olhos nem por qualquer outro sentido do corpo, de modo que Sócrates indaga:

É por meio do corpo que o que é mais verdadeiro é observado nelas? Ou, antes, se dá desta forma: quem entre nós treinar a si mesmo muitíssimo, e com grande precisão, no pensar sobre cada item de sua investigação como um objeto em si, tal pessoa não chegará muito perto de conhecer cada um?

Com toda certeza! (*Phd.* 65d-e).

Essa passagem evidencia o caráter restrito do entendimento das Formas e, nesse sentido, também da reminiscência, pois não são todas as pessoas que exercitam a si mesmas na reflexão sobre esses temas complexos. Trata-se de um campo próprio da filosofia, uma vez que são os filósofos que, além de refletirem sobre tais questões, adotam um modo de vida temperante orientado pela busca da sabedoria. Como o corpo constitui um obstáculo à contemplação das Formas, é necessário, nesse contexto, buscar conscientemente — por meio de uma escolha moral — fazer com que a alma domine e conduza o corpo (CORNELLI, 2016, p. 206–207). As demais pessoas, sobretudo aquelas fortemente apegadas aos prazeres e dores corporais, tendem a crer que “é verdadeiro tudo o que o corpo diz que é” (*Fed.* 83d), restringindo, assim, as faculdades da alma capazes de rememorar as Formas.

Charles Kahn argumenta que existem duas teses distintas no argumento da reminiscência apresentado no *Fédon*: a reminiscência exclusiva dos filósofos e a cognição acessível a todos os seres humanos. Apenas os filósofos seriam capazes de rememorar compreendendo integralmente o fenômeno, pois distinguem as Formas e os particulares, concebendo a perfeição das primeiras e a deficiência dos segundos. Contudo, todos os seres humanos, ao realizarem juízos perceptivos — como na comparação entre gravetos —, remetem, implicitamente, essa igualdade imperfeita à Forma correspondente (KAHN. In: BENSON, 2011, p. 124–125). Segundo Kahn, é por esse motivo que Sócrates conclui o argumento da reminiscência afirmando que “referimos todos os dados sensitivos ao ser das Formas” (*Phd.* 76d9).

Os sensíveis participam das Formas, mas lhes são inferiores em perfeição. A assimetria entre objetos percebidos como iguais demonstraria que, em relação à Igualdade em si de que participam, falta-lhes muito. Isso fica claro no desenvolvimento da argumentação de Sócrates, onde os perceptíveis tidos como iguais, além de serem diferentes da Igualdade em si, lhe são inferiores:

Mas como?, ele disse. No que concerne às lenhas e, em geral, aos iguais que mencionávamos há pouco, experienciamos algo desse tipo: parecem-nos serem iguais do mesmo modo que o igual em si o é? Falta-lhes algo daquele no que se refere a serem como o igual? Ou não é absolutamente o caso?

Falta-lhes muito, disse Símiias (*Phd.* 74d).

Para tornar mais claro o raciocínio que desenvolve, Sócrates afirma: “isto que agora vejo almeja ser como outro ser — um dos que existem —, mas é insuficiente e não consegue ser como aquele, sendo, na verdade, inferior” (*Phd.* 74d–e). Nesse quadro, os sensíveis existem por participação nas Formas correspondentes, adquirindo delas suas qualidades e características, porém em grau inferior. Como sugere a metáfora, os sensíveis “desejam” ser como a Forma, mas não o conseguem: têm-na como paradigma e fundamento, mas permanecem aquém. Sem perder de vista o objetivo principal — provar a imortalidade da alma —, Sócrates procura, por meio do argumento da reminiscência, estabelecer antes sua preexistência ao nascimento no corpo, perguntando: “é necessário, presumo, que a pessoa que pensa isto tenha conhecido previamente a coisa sobre a qual diz que a outra busca se assemelhar, mas lhe é insuficiente?” (*Phd.* 74e). Esse “período anterior” em que a alma conheceu o Igual em si mostrar-se-á, no decorrer da argumentação, anterior à sua união com o corpo.

É a partir do disparo perceptivo que o filósofo, mediante reflexão e pelo método de perguntas e respostas, problematiza que os sensíveis aspiram a ser iguais como o Igual em si, mas não o alcançam plenamente, como afirma Sócrates (*Phd.* 75a–b). Não se trata de uma conclusão obtida de modo imediato, como por revelação; ao contrário, ela resulta do método dialético, que eleva o pensamento da multiplicidade à unidade.

Buscando reforçar o argumento em favor da preexistência da alma, Sócrates acrescenta:

Antes de começarmos a ver, a ouvir e a termos outras formas de sensações, presumo ter sido necessário que obtivéssemos conhecimento sobre o que é

o igual em si, se pretendemos comparar com ele as sensações de iguais derivadas dos sentidos, dizendo que todas elas se aplicam com ardor em serem semelhantes a ele, mas lhe são inferiores (*Phd.* 75b).

Na continuidade do diálogo, Sócrates introduz outras Formas além daquela que vinha sendo discutida até então. O filósofo argumenta que, antes de nascermos, adquirimos o conhecimento não apenas do igual, do menor e do maior, mas também do conjunto dessas noções (*Phd.* 75c). Diz ainda que:

Nosso argumento atual não é mais sobre o igual do que sobre o belo em si, o bom em si, o justo, o piedoso e, como venho dizendo, sobre tudo o que assinalamos com isto: o ‘o que é?’⁸, tanto em nossas questões, quando perguntamos, quanto em nossas respostas, quando respondemos. De modo que nos é necessário ter obtido o conhecimento de todas essas realidades antes de nascermos (*Phd.* 75c-d).

No ponto em questão, o argumento não especifica se apenas as almas dos filósofos — ou se todas as almas — contemplaram as Formas antes da união com o corpo. Nada impede, contudo, a interpretação de que todas as almas, em alguma medida (umas mais, outras menos), as tenham contemplado. De fato, uma vez unida ao corpo, o que torna possível a reminiscência é a busca pela sabedoria e o exercício do método dialético. Além disso, como já indicado, uma escolha consciente orientada ao domínio dos apetites corporais — colocando a alma no comando do corpo — é condição decisiva dentro da concepção socrática.

Assim, Sócrates generaliza o que antes se discutia apenas no âmbito da Igualdade em si, estendendo-o a todos os traços apreendidos no mundo sensível. A expressão “o que é” funciona como pedido de definição nos moldes socráticos e remete às Formas, que possuem existência própria e, por isso, diferem dos objetos sensíveis que levam seu nome e participam de suas características. Ainda que, neste ponto do diálogo, não se tenha explicitado o nome “Formas” ou “Ideias”, essa denominação aparecerá mais adiante (*Phd.* 95a–107b), quando Sócrates aprofunda a análise desses entes que fundamentam e estruturam o domínio sensível.

Em relação à reminiscência, todos rememorarão ou apenas alguns indivíduos? O conhecimento rememorado seria uma continuidade dos conhecimentos advindos da

⁸ Segundo Borges: “o artigo ‘to’ (*to ho esti*) indica que a pergunta “o que é?” tem o status de um nome; é a substantivação de uma prática, tendo se tornado um termo técnico [...]. Nas investigações socráticas esta pergunta pede pela definição de um tema ou objeto” (BORGES, 2022, p. 146).

percepção sensível ou haveria uma cisão entre os dois tipos de conhecimento? Essas questões são propostas e problematizadas por Dominic Scott em sua obra *Recollection and Experience*. Ele argumenta que existiria, no âmbito da reminiscência nos diálogos de Platão, uma decisiva cisão entre o conhecimento apreendido pelos sentidos e o conhecimento direto das Formas. Ele pretende reduzir o ato de rememorar exclusivamente ao conhecimento direto das Formas, deixando o conhecimento ordinário do mundo sensível para a experiência empírica. Ao colocar as coisas dessa forma, argumenta o autor, quando a alma rememora o conhecimento adquirido no período anterior à sua união com o corpo, ela realiza um processo cognitivo totalmente distinto daquele relacionado aos saberes oriundos das experiências cotidianas. Assim, o ato de reminiscência torna-se acessível apenas a poucos — a saber, os filósofos —, deixando a maioria das pessoas em uma condição de desenvolvimento incompleto de suas capacidades cognitivas e conhecimento da realidade. Trata-se, nas palavras do próprio autor, de uma interpretação pessimista do processo de rememoração, pois confina a maioria dos indivíduos ao domínio do sensível e a um tipo de conhecimento incerto, inseguro e limitado, que jamais alcança o verdadeiro saber (SCOTT, 1995, p. 21).

O autor, no início de sua obra, apresenta duas possibilidades de interpretação para a reminiscência: uma chamada “explicação K” e a outra “explicação D”. A explicação K, sendo mais otimista e inclusiva, entende que existiria uma continuidade entre os conhecimentos adquiridos no contato com o mundo sensível e as impressões recebidas pela alma através dos sentidos do corpo. Essa continuidade, através da pesquisa e do estudo, permitiria o avanço desse conhecimento parcial até o conhecimento pleno das Formas. Logicamente, mesmo nessa linha de interpretação, o conhecimento não se daria de forma passiva, exigindo do aspirante à sabedoria uma busca e pesquisa direcionadas. Já na explicação D, que o autor interpreta como sendo a mais plausível dentro dos três diálogos onde a reminiscência surge, não existiria uma continuidade entre o conhecimento ordinário adquirido no mundo sensível e o conhecimento das Formas, de maneira que o conhecimento verdadeiro, oriundo da reminiscência, não se misturaria nem estaria em uma continuidade com relação ao conhecimento adquirido através da experiência ordinária.

Na interpretação K, Platão sustenta que o ser humano dispõe, desde o nascimento, de um aparato conceitual inato que corresponde ao conhecimento das Formas. Esse

conteúdo, adquirido em um período de existência prévia da alma, permanece latente após o nascimento, funcionando como condição de possibilidade para todo ato de julgamento.

Nesse horizonte, os julgamentos que fazemos a partir da experiência sensível resultam da cooperação entre dois elementos distintos: de um lado, os dados fornecidos pela apreensão sensível; de outro, o conhecimento latente das Formas presente na alma. Por meio da reminiscência, aplicamos esse conhecimento às realidades particulares percebidas. Assim, ao julgar que dois objetos são iguais ou que determinado ente é belo, já estamos mobilizando nosso saber inato das Formas. A experiência sensível fornece apenas a ocasião, mas é o conhecimento inato que possibilita o reconhecimento do universal nos julgamentos (SCOTT, 1995, p. 17-18).

De acordo com a interpretação K, não existe uma separação radical entre as opiniões derivadas da experiência cotidiana e a reminiscência. Os juízos formulados a partir da percepção sensível, em articulação com os conceitos universais latentes na alma, podem e devem ser aprofundados pelo método dialógico de perguntas e respostas. No entanto, isso não ocorre em um cenário de cisão absoluta entre os dados da experiência sensível e o conhecimento das Formas rememorado — como se observa na interpretação D.

Para esclarecer sua tese a respeito da reminiscência e de quais almas seriam capazes de vivenciá-la, Scott faz uso da imagem de Demarato, que teria sido um espartano, mas vivia na Pérsia. Em decorrência das tensões entre o mundo grego e o Império Persa, na iminência de uma invasão persa, Demarato resolve passar informações valiosas para os gregos por meio de um engenhoso estratagema: ele utilizou uma peça de madeira e inscreveu informações relativas à iminente invasão persa, cobrindo-as com cera branca e enviando-a à Grécia. Os persas nada perceberam, mas, ao receberem a madeira, os gregos raspam a cera, tomando ciência da informação escondida. A história original é contada por Heródoto nesses termos, mas Scott, como forma de adequar o relato à teoria da reminiscência, diz:

Para meus propósitos, no entanto, mudarei ligeiramente a história. Imagine que Demarato não tivesse deixado a superfície da cera em branco, mas inscrito nela algo inocente para consumo persa. Agora teríamos duas mensagens, uma óbvia, mas não confiável, e a outra verdadeira, mas completamente oculta (SCOTT, 1995, p. 18).

A mensagem sobre a cera branca refere-se, dentro da proposta de Scott, às informações apreendidas pelos sentidos do corpo, que, como sabemos, tratam-se de informações duvidosas, incertas e que muitas vezes nos induzem ao erro. A inscrição na madeira, ocultada pela cera, refere-se ao conhecimento das Formas, que só pode ser contemplado pela alma e rememorado igualmente por ela, tratando-se de um conhecimento não sujeito ao devir e, por esse motivo, seguro e estável. A explicação K, no contexto da imagem da madeira, permitiria uma continuidade do conhecimento representado pela cera, através de uma gradação, até o conhecimento latente na mente do reminiscente, que só pode ser redescoberto através da curiosidade e do espírito investigativo, raspando-se a cera e contemplando a informação antes escondida. A explicação D, de forma contrária, não permitiria uma gradação do conhecimento proporcionado pela cera até a mensagem oculta na madeira. Desse modo, Scott apresenta sua tese e acrescenta:

Assim como os persas podiam entender a mensagem superficial sem estar cientes da mensagem inscrita por baixo, podemos dar sentido a visões formadas externamente sem jamais recorrer aos nossos recursos inatos, sem nem começar a rememorar. No fundo de nossas almas, no entanto, há o conhecimento de entidades que existem separadas dos particulares, entidades das quais a maioria das pessoas não tem consciência alguma; a maioria das pessoas negaria que existam aquelas entidades que Platão menciona como formas. Mas assim como os persas foram enganados sobre as intenções de Demarato, a maioria das pessoas é enganada pela mensagem superficial ao pensar que o mundo dos particulares é tudo o que existe. Somente o filósofo, que se sente perplexo pelas confusões e contradições inerentes às nossas fontes externas, adota uma visão tão diferente da realidade. Essa leitura da reminiscência — chamemos de 'D' por Demarato — difere acentuadamente de 'K' sobre a questão do que exatamente é inato e o que é fornecido pelas fontes externas. D, na verdade, torna Platão mais generoso quanto ao que os sentidos, por exemplo, são capazes de nos dar. Eles podem nos informar que um objeto particular é belo ou que dois particulares são iguais sem qualquer ajuda de nosso conhecimento inato das formas. Ele usa o inatismo apenas para explicar o conhecimento do filósofo sobre as entidades transcendentais, as formas, com as quais os particulares são desfavoravelmente comparados como sendo deficientes (SCOTT, 1995, p. 19).

A explicação D, segundo a concepção de Scott, seria mais generosa com os dados obtidos pelos sentidos do corpo, mas, ao mesmo tempo, restringiria a reminiscência aos filósofos, relegando a grande maioria das pessoas ao conhecimento instável e incerto dos sensíveis. Os dados percebidos pelos sentidos do corpo não proporcionariam ao indivíduo o conhecimento das Formas. No entanto, diferentemente do que sugerem alguns comentaristas, permitiriam a formação de conceitos, como o de igualdade, ao se observar dois objetos semelhantes, ou o de

beleza, ao se contemplar uma pessoa bonita ou uma escultura que representasse a beleza humana. Assim, dentro dessa linha de interpretação oferecida pela explicação D, ao formar tais conceitos por meio da percepção dos sensíveis, o indivíduo que percebe não utilizaria os recursos inatos de sua alma, mas apenas os dados apreendidos pelos sentidos e encaminhados à mente (SCOTT, 1995, p. 67–70).

Analisando as visões defendidas por Santos, Scott, Kahn e Trabattoni, percebemos o quanto o argumento da reminiscência é passível de interpretações divergentes. Para Santos, que analisa a reminiscência e sua relação com as Formas a partir de uma premissa ontoepistemológica, não haveria uma remissão do saber “para duas entidades ontologicamente contrapostas” (SANTOS, 2016, p. 130). O que existiria, segundo sua interpretação, são dois atos cognitivos — o sensível e o inteligível — tão intimamente relacionados que poderiam muito bem ser compreendidos como um único, “ora captado a partir das sensopercepções, ora ‘concebido’ no pensamento” (SANTOS, 2016, p. 130).

Para Scott, de modo diverso, haveria uma dicotomia radical entre o saber adquirido a partir das percepções sensíveis e o saber rememorado das Formas transcendentais. O primeiro, de caráter empírico, estaria ao alcance de todas as pessoas; o segundo, fruto de complexas reflexões filosóficas, seria exclusivo dos filósofos. Charles Kahn, por sua vez, entende que todos rememoram, mas a maioria o faz de forma implícita: ao realizar um juízo de que dois gravetos são iguais, haveria uma referência implícita à Igualdade em si. Já a reflexão de que os sensíveis participam de entidades transcendentais e, a partir delas, adquirem suas qualidades, nomes e características, corresponderia a um tipo de reminiscência acessível apenas aos filósofos.

Trabattoni, por sua vez, sustenta que não existe uma separação entre *doxa*, compreendida como opiniões e julgamentos (e não como percepção sensível), e *epistêmê*, como propõem alguns comentadores, entre eles Scott. Para ele, *doxa* e *epistêmê* são graus distintos de um mesmo processo cognitivo (TRABATTONI, 2023, p. 102–103). A reminiscência, em sua interpretação, não é um método de investigação, mas uma condição metafísica para o conhecimento das Formas, adquirido pela alma antes de sua união com o corpo. Esse conhecimento, após a encarnação, transforma-se em *doxa*, podendo ser progressivamente rememorado, mas não completamente recuperado enquanto a alma estiver unida ao corpo, pois

“segundo Platão, a alma só pode de fato tornar-se familiar com as Formas quando separada do corpo” (TRABATTONI, 2023, p. 105).

Concordamos que há dois atos cognitivos distintos, embora intimamente conectados, de modo que se torna difícil distingui-los no próprio ato de pensar e aprender. Isso se deve ao fato de que, apesar da tensão evidente entre a alma — que aspira ao invisível e às Formas — e o corpo — que perturba a alma com seus desejos e cuidados —, ambos permanecem unidos desde o nascimento. Assim, a alma recebe os dados da experiência sensível, processando-os e avaliando-os à luz de seu conhecimento inato das Formas (SANTOS, 2016, p. 131). Nesse contexto, não nos parece adequado sustentar uma ruptura total entre o conhecimento proveniente da experiência sensível e aquele conhecimento inato, rememorado a partir das Formas.

Concordamos, portanto, com a perspectiva ontoepistemológica proposta por Santos. Acrescentamos, contudo, que elaborações conceituais mais complexas — como a teorização sobre as Formas e a noção de participação dos sensíveis — são frutos de uma atividade reflexiva aprofundada e, nesse sentido, circunscritas ao âmbito filosófico. Os filósofos, por meio do método de perguntas e respostas, desenvolvem e refinam o conhecimento inicialmente rememorado a partir do estímulo proporcionado pela experiência sensível.

Gravitam em torno do argumento da reminiscência questões epistemológicas, ontológicas e metafísicas. Por meio do método de perguntas e respostas e da adoção de um *ethos* temperante, o filósofo aprofunda a reflexão e se aproxima do conhecimento das Formas. Esses entes imateriais, acessíveis ao exercício intelectual da alma, explicam por que os entes sensíveis possuem as qualidades e características apreendidas pelos sentidos. Em outras palavras, os sensíveis existem e exibem suas propriedades porque participam das Formas correspondentes.

Nesse contexto, sendo invisível e imaterial, embora sujeita à influência do corpo quando a ele se une, a alma ocupa o lugar de mediadora entre o mundo sensível e o inteligível. É essa condição que permite ao filósofo, por meio da reminiscência, ascender da multiplicidade dos objetos sensíveis à unidade proporcionada pelas Formas (*Phd.* 72e–73a).

Por que a alma, ao ligar-se a um corpo, esquece-se do conhecimento das Formas adquirido anteriormente por contemplação? Porque, como afirma o argumento da reminiscência, a encarnação provoca a perda momentânea desse saber, que só pode ser recuperado mediante estímulos sensoriais apropriados e questionamentos bem ordenados por um filósofo. Nesse sentido, Sócrates indaga:

De outro lado, penso, se o obtivemos antes do nascimento e o perdemos enquanto nascíamos, mas depois, usando nossos sentidos sobre tais coisas, recuperamos os conhecimentos que num momento anterior possuíamos, o que chamamos 'aprender' não seria recuperar nosso próprio conhecimento? E não nos expressaríamos com acerto chamando isso de 'reminiscência'?

Com certeza (*Phd.* 75e).

O modo de vida adequado ao filósofo, tal como apresentado no *Fédon*, possui um forte caráter ético. Esse modelo de bem viver tem por objetivo justificar a morte como algo bom e positivo. Para o filósofo, essa forma de encarar a existência corpórea — evitando os excessos e os prazeres do corpo — configura-se como ideal para a conquista da plenitude da alma em sua atividade reflexiva. Nesse sentido, aquele que deseja trilhar o caminho em busca da sabedoria deve fazer com que a alma conduza o corpo, e não seja dominada por seus impulsos, pois o corpo possui necessidades e desejos que são transmitidos e sentidos pela alma. Quando um indivíduo sente fome ou sede, é porque o corpo necessita de nutrição e hidratação, enviando essas demandas à alma, que então as percebe. Do mesmo modo, quando a alma vê e ouve o mundo sensível e seus objetos, ela o faz por meio dos órgãos do corpo. Assim, todas essas impressões corporais são recebidas pela alma, perturbando-a e limitando sua capacidade de reflexão (BOSTOCK, 1986, p. 25-29).

A alma é contaminada pelos desejos e prazeres do corpo (*Phd.* 66b; 81b), perturbando-se e esquecendo sua verdadeira natureza invisível e afim às Formas (*Phd.* 81b–c; 83c–d). Desse modo, mesmo após separar-se do corpo, a alma torna-se pesada por estar corrompida e ainda demasiadamente vinculada ao sensível e corpóreo, sendo “puxada novamente para a região do visível, com medo do invisível e do ‘Hades’, vagueando, como se diz, ao redor de monumentos e sepulturas” (*Phd.* 81c–d; 83c–d). Por permanecer ainda fortemente presa ao corpóreo e perturbada pelas exigências do corpo, a alma, mesmo após a morte, continua esquecida de sua verdadeira essência e acredita que apenas o que é visível e sensível existe. Essa exposição de Sócrates revela uma alma que, por não adotar o modo de vida prescrito

para o filosofar autêntico, apega-se ao corpo de forma tão intensa que sua faculdade racional permanece afetada mesmo depois da separação, a ponto de crer que somente o visível é real, sem reconhecer sua própria natureza.

Ao agir e orientar-se pelo verdadeiro filosofar, a alma vinculada a um corpo torna-se capaz de reconhecer sua condição de “alma atada ao corpo e colada a ele” (*Phd.* 82e). Essa tomada de consciência leva o filósofo a compreender que os desejos são as causas que o mantêm preso ao corpo. Nessa condição, segundo Sócrates, o filósofo percebe que a investigação realizada por meio dos olhos e dos demais sentidos corporais está permeada de enganos, persuadindo-se de que deve afastar-se dos sentidos, exceto quando estritamente necessário, e dedicar-se à reflexão em si mesma (*Phd.* 83a). Sócrates então arremata:

Com efeito, a filosofia encoraja a alma a não tomar como verdadeiro nada do que ela investiga por outros meios e em outras coisas e a crer que, de um lado, esta última via é sensível e visível, mas o que ela própria vê é inteligível e não visível.

Assim, a alma do verdadeiro filósofo entende que não deve se opor a essa libertação e por essa razão afasta-se dos prazeres, desejos, dores e medos, tanto quanto é possível. Ela calcula que quando alguém sente intenso prazer, dor, medo ou desejo, tal pessoa não sofre um grande mal, dentre aqueles que se pode imaginar ao ter tais experiências - por exemplo: cair doente ou incorrer em gastança por causa dos desejos -, mas esta pessoa sofre o que é o maior e mais extremo de todos os males, e o faz sem perceber (*Phd.* 83b-c).

O mais extremo de todos os males para uma alma que sente de forma intensa prazeres e dores é acreditar que tudo o que existe restringe-se ao que é apreendido pelos sentidos, de modo que, nesse caso, a alma esquece-se daquilo que contemplou no período anterior a ligação com o corpo: as Formas. Desse modo, o que faz a alma se esquecer ao ligar-se ao corpo são exatamente os desejos e impressões que recebe dele, de modo que, segundo Sócrates, a filosofia é um meio de purificar-se e relembrar, através de questionamentos direcionados e estímulos sensíveis, das Formas.

Todos dispõem da condição inicial para que a reminiscência se ponha em marcha, pois são capazes de emitir juízos que remetem — ainda que implicitamente — os dados sensíveis às Formas correspondentes. Contudo, a reminiscência, entendida como recordação do conhecimento das Formas contempladas antes da união da alma com o corpo, parece configurar um tópico propriamente filosófico. O caráter restrito da discussão entre Sócrates e seus interlocutores é sugerido por diversas passagens do

diálogo, em que expressões como “entre nós” delimitam um horizonte de interlocução típico do círculo filosófico (*Phd.* 59d; 64c; 65e; 88c; 106c; 116a).

Nesse sentido, a reminiscência é deflagrada pela experiência sensível, mas seu aprofundamento requer o método dialógico de perguntas e respostas e a adoção de um modo de vida temperante, ambos normalmente circunscritos ao ambiente filosófico. Todos possuem as condições e disposições para a reminiscência; porém, o filósofo reúne as melhores condições para realizá-la, em virtude de seu *ethos* — marcado por temperança e autocontrole — e do tipo de problemas que reflete e discute com seus pares.

Tal conhecimento, que em um primeiro momento é evocado a partir do contato com objetos sensíveis, deve ser analisado e interpretado mediante a atividade reflexiva da alma. Para exercer essa atividade de modo pleno, a alma precisa estar no mais alto grau possível de liberdade em relação ao corpo, em domínio de suas faculdades cognitivas, de modo que, em si mesma e sem depender das mediações corpóreas, possa atingir a rememoração efetiva das Formas anteriormente contempladas.

Com efeito, se admitíssemos que, a partir do estímulo provocado pelo sensível, a alma rememorasse passivamente os conhecimentos adquiridos anteriormente — sem esforço reflexivo, sem disciplina e sem autodomínio —, a atividade dialética perderia sua função no processo de busca pelo conhecimento. Nesse sentido, observa Hackforth:

[...] o principal interesse de Platão não é dar uma explicação completa de como podemos alcançar o conhecimento das Formas, mas provar a existência pré-natal de uma alma que as conhece; e por essa razão, é perdoável e, de fato, natural que Sócrates fale de forma imprecisa, usando palavras que sugerem que o conhecimento completo das Formas é dado de uma só vez ou através do julgamento de deficiência, mas deixando para nós lembrar a doutrina das páginas posteriores do *Mênon*, onde era sua preocupação diferenciar opinião e conhecimento. Além disso, o conceito de Igual é um que prontamente se presta a tal imprecisão; não é, sem dúvida, a doutrina de Platão que o conhecimento, no sentido pleno, do Igual pode ser alcançado através de um julgamento sobre a forma como ele se compara com outros, como o Triângulo, o Quadrado e o Cubo, e que, finalmente, abrange todas as Formas sob a Forma do Bem; ainda que não suponhamos, de fato, entender o significado completo da Igualdade sem qualquer dialética, e é justo dizer que fazemos isso assim que formulamos esse julgamento de deficiência de que Platão fala; e de maneira semelhante com outros conceitos matemáticos, *τὸ μείζον καὶ τὸ ἕλαττον καὶ σύμπαντα τὰ τοιαῦτα* (o maior e o menor e todos os semelhantes) (75c). Mas com os conceitos morais, dos quais ele só vem a falar após as palavras recém-citadas, é outra história: nenhuma pessoa razoável suporia entender o significado completo de bondade ou justiça simplesmente porque observou que esta ou aquela ação

chamada de boa ou justa não é perfeitamente boa ou justa; e são essas Formas morais que Sócrates tem em mente quando, em 76b, ele afirma que não podemos conhecer nada a menos que possamos "dar uma explicação" disso (HACKFORTH, 1955, p. 75-76, *ad loc.* 72e-77a).

Nesse sentido, a atividade dialética é fundamental no processo de rememoração das Formas, pois, como já mencionado, a alma não rememora de modo passivo, sem esforço ou trabalho reflexivo. Essa exigência torna-se ainda mais evidente nos casos que envolvem as Formas morais, uma vez que conceitos como bondade, justiça e coragem são mais complexos de avaliar e de se oferecer uma explicação satisfatória. Analisar se uma ação é justa ou injusta, boa ou má, exige interpretação, reflexão e uma disposição consciente de compreender. Assim, como afirma Santos:

A reminiscência consiste no processo gradual do qual as imagens assinalam os primeiros momentos da recuperação de uma memória mais ou menos vaga das Formas, susceptível de ser constantemente apurada pelo exercício do pensamento e do discurso (SANTOS, 2016, p. 133).

Sócrates, de forma didática, repete diversas vezes ideias anteriormente apresentadas para reforçar as teorias com as quais pretende convencer os interlocutores e, posteriormente, rerepresentá-las a partir de novos elementos que surgem no decorrer do diálogo. Assim, ele aconselha os dialogantes: "Rememore novamente, pois não é má ideia ouvir o mesmo ponto muitas vezes!" (*Phd.* 105a). O filósofo, seguindo o conselho que dará aos seguidores, passa em revista outros pontos da teoria da reminiscência já expostos, dizendo que, através dos sentidos — seja vendo, ouvindo ou tendo qualquer outro tipo de sensação provinda do corpo —, a pessoa pensa em algo além do objeto inicial de sua percepção. Ele reforça o objetivo da teoria da reminiscência ao questionar: "Ou nascemos conhecendo aquelas coisas e possuímos este saber por toda a vida, ou aqueles que dizemos estarem aprendendo nada mais fazem do que recordar-se após nascerem, e a aprendizagem é, então, reminiscência" (*Phd.* 76a).

A repetição de ideias previamente apresentadas no diálogo mostra-se necessária, pois Símiias demonstra ainda ter dúvidas a respeito da teoria ao ser questionado sobre qual caminho escolheria na continuidade da discussão, já que o consenso no diálogo dialético é fundamental. Nascemos sabendo ou nos recordamos de coisas que anteriormente sabíamos? (ver *Phd.* 76a-b). Após a dúvida de Símiias, Sócrates questiona se uma pessoa que possui conhecimento tem condições de produzir um discurso sobre o que sabe ou não. Uma pessoa que conhece e tem domínio sobre

determinado assunto necessariamente deve ser capaz de produzir discursos escritos ou falados sobre o conhecimento que guarda dentro de si. Acontece que, no que se refere à Igualdade em si, ao Belo em si e a todos os demais conhecimentos relativos às Formas, nem todos possuem o conhecimento de sua existência; no entanto, são capazes de dizer que um dado objeto ou pessoa é bonito ou feio, que dois pedaços de graveto são iguais ou diferentes, ou ainda que uma dada ação é digna de ser virtuosa. Esse ato de apontar e dizer que itens sensíveis possuem essas qualidades, mesmo sem fazer a menor ideia do que sejam as Formas, seria um sinal para Sócrates de que a pessoa rememora esses conhecimentos obtidos em um período anterior à ligação com o corpo⁹. Nesse sentido, o filósofo questiona Símiias:

E realmente pensas que todos são capazes de dar uma explicação daqueles pontos sobre os quais falávamos há pouco?

Com certeza gostaria que esse fosse o caso, disse Símiias. Mas o fato é que receio muito mais que amanhã, nessa hora, já não exista um único ser humano em condições de fazer isso apropriadamente.

Neste caso, Símiias, disse, não pensas que todos conhecem tais assuntos?

De jeito nenhum.

Eles então se recordam do que uma vez aprenderam?

Necessariamente.

E quando então nossas almas teriam obtido o conhecimento dessas realidades? Certamente não após termos nascido como humanos.

Certamente não.

Antes, então?

Sim (*Phd.* 76b-c).

Essa passagem é importante por alguns aspectos. Nem todos são capazes de expor um conhecimento profundo e reflexivo sobre as Formas, mas todos são capazes de apontar objetos como iguais ou diferentes, belos ou feios. Esse conhecimento, que é utilizado no contato dos indivíduos com o sensível, não deixa de provir dos objetos

⁹ Nesse sentido, concordamos com SANTOS (2016) e KAHN (2011) que mesmo nos casos mais corriqueiros e cotidianos há reminiscência, ainda que de forma implícita. Trata-se, portanto, de uma interpretação distinta daquela defendida por SCOTT (1995), segundo a qual haveria uma dicotomia entre os conhecimentos provenientes do sensível e o processo de reminiscência. No entanto, concordamos com a ideia de que apenas aqueles que rememoram com consciência do processo e das Formas são, de fato, os filósofos.

transcendentes que a alma teria contemplado anteriormente, mas, nos limites impostos pela educação que a pessoa recebeu, não vai além da opinião. Quando perguntado se “todos são capazes de dar explicação daqueles pontos sobre os quais falávamos há pouco” (*Phd. 76b*), Símiias responde que receia que, após a execução de Sócrates, ninguém mais seja capaz de produzir discursos sobre os pontos abordados anteriormente. Mas que pontos são esses? Logicamente, não se trata dos sensíveis, mas dos objetos “em si” citados em 75c-d, ou seja, das Formas. Nem todos são capazes de compreender e afirmar que os sensíveis possuem suas qualidades e características por participarem das Formas correspondentes, pois isso depende de um conhecimento circunscrito aos filósofos. Todos podem falar implicitamente sobre a participação de objetos sensíveis em Formas como a da Beleza ou Igualdade, pois todos dizem que determinados objetos são belos ou iguais, mas somente os filósofos conhecem essa participação, possuindo um conhecimento explícito sobre o tema (KAHN. In: BENSON, 2011, p. 124-125). Novamente, Sócrates pergunta, já sugerindo uma resposta: “E quando, então, nossas almas teriam obtido o conhecimento dessas realidades? Certamente não após termos nascido como humanos” (*Phd. 76c*). Essa pergunta, que já sugere uma resposta, refere-se claramente à preexistência da alma, pois, na continuidade da discussão, com a concordância de Símiias de que esse conhecimento não teria sido adquirido após nascermos, Sócrates conclui: “Neste caso, Símiias, as almas existiam de fato previamente, separadas dos corpos, antes de entrarem numa forma humana, e elas tinham inteligência” (*Phd. 76c*). Assim, de acordo com essa afirmação, Sócrates coloca a alma como preexistente ao corpo e como possuidora de inteligência nesse estado. A alma, como já havia sido exposto anteriormente, é o princípio inteligente do indivíduo vivo e parece ser também o princípio vital do corpo. Thomas M. Robinson, a esse respeito, argumenta:

A alma agora é, *inequivocamente*, tomada como *absolutamente* indestrutível [...] Sócrates está confiante que tem um argumento melhor, e temos de nos perguntar que argumento é esse. Seu núcleo parece ser a afirmação de que se “Deus e a Forma em si mesma da Vida, bem como tudo o que de imortal existe nunca perecem”, “então a alma também deve ser imperecível” Ele não oferece mais comentários sobre este ponto, mas, assumindo que estivesse falando sobre a possibilidade de “destruição a partir de fora”, deve ter parecido a ele absolutamente desnecessário qualquer tipo de defesa da ideia de que substâncias imateriais como Deus e as Formas, ambos imortais, também fossem indestrutíveis (precisamente por serem imateriais e, portanto, *indivisíveis*; só o que é material é destrutível porque só o que é material é divisível em partes) (ROBINSON, 2010, p. 128-129).

Símias apresenta uma última possibilidade dentro da discussão sobre a reminiscência. Ele teoriza se, no mesmo momento em que nascemos, adquirimos esses conhecimentos (*Phd.* 76c), o que se mostra inconsistente, pois, como refuta Sócrates: “Então, nós os perdemos em qual outro período?” Se os adquirimos ao nascer, quando os perdemos? “Ou os perdemos no momento mesmo em que os adquirimos? Tens outro período para indicar?” (*Phd.* 76c-d). A possibilidade final apresentada por Símias é logo refutada por se mostrar inconsistente, pois, se adquirimos o conhecimento no exato momento em que nascemos, quando exatamente o perdemos? Neste momento, como questiona Sócrates? Dentro do espírito de amizade (*philia*) que permeia a discussão, Símias prontamente reconhece a fragilidade do que disse, e todos aceitam a preexistência da alma a partir da discussão da reminiscência, que, afinal, era o objetivo até esse ponto do diálogo. Sócrates, a partir do assentimento de todos, resume as conquistas realizadas até o momento:

Então é assim que tais tópicos se apresentam a nós, Símias?”, disse. “Se os itens sobre as quais estamos sempre conversando existem – algo belo, algo bom e todo ser desse tipo – e se remetemos a este ser tudo o que se origina dos nossos sentidos, redescobrimo o que estava lá antes e nos pertencia, e se comparamos tais sensações àquele ser, é necessário que, assim como esses itens existem, também nossa alma exista antes mesmo de nascermos. Mas se esses não existem, não teria sido expresso em vão este nosso argumento? É este o ponto? É igualmente necessário que esses itens existam e que nossas almas tenham existido antes de nascermos, mas se os primeiros não são necessários, também não o é o último? (*Phd.* 76e).

Estabelecendo a ligação entre um argumento e outro, Sócrates afirma que, se as Formas existem em um mundo para além do sensível — ou seja, em um domínio *meta*-físico —, a alma também deve existir antes do nascimento, já que são essas Formas os objetos que lembramos ao perceber os entes sensíveis. Quando consideramos um objeto como belo e formulamos esse juízo — explicitamente, no caso dos filósofos, ou implicitamente, no caso dos não filósofos — estamos remetendo nosso pensamento ao Belo em si; da mesma forma, ao julgarmos que dois gravetos são iguais, remetemos nosso pensamento à Igualdade em si.

Assim, se esses entes transcendentos de fato existem, a alma deve ter preexistido ao corpo, pois somente nesse estado anterior ela poderia tê-los contemplado. Caso contrário, se as Formas não existirem, não haverá para a alma nenhum objeto ao qual remeter seu pensamento no processo de reminiscência, o que tornaria inválida toda a teoria apresentada até então.

Além do exposto, o que mais seria, de fato, necessário para que o processo da reminiscência obrigatoriamente ocorresse? Tanto no *Mênon* como no *Fédon* e no *Fedro*, é primordial, logicamente, que a alma já tenha tido contato com aquilo que deve ser rememorado. No entanto, no *Mênon* não há referências às Formas como os objetos inteligíveis que são rememorados, ao passo que no *Fédon* e no *Fedro*, sim. Especificamente no *Fédon*, a premissa inicial para que ocorra o processo da reminiscência é apresentada pelo filósofo: “Eis como o faço”, disse Sócrates. “Concordamos, suponho, que se alguém for recordar-se de algo, é necessário que tenha conhecido isso em algum momento anterior” (*Phd.* 73c). Essa é a premissa básica que condiciona o ato de rememorar: já ter tido contato e ter conhecido o que será posteriormente rememorado. É a partir dessa premissa inicial que todo o argumento da reminiscência se desenvolverá e ganhará corpo a fim de provar a preexistência da alma. Mas o fato de um contato sensível ser o gatilho da reminiscência seria, de fato, fundamental e único como desencadeador de todo o processo? No *Mênon*, por exemplo, o ato de rememorar ocorre através de questionamentos orientados metodicamente, mas nos demais diálogos, para que ocorra o processo, apresenta-se como necessária a apreensão sensível. A esse respeito, diz Gallop:

Sócrates começa a formular as condições para 'ser lembrado'. Essas condições são consideradas necessárias ou suficientes, ou ambas? Esse ponto é crítico para a estrutura do Argumento da *anamnesis*. Condições necessárias permitiriam inferências da doutrina da *anamnesis*. Condições suficientes permitiriam inferir a doutrina em si. Infelizmente, as condições parecem variar nesse aspecto. A que é dada aqui, de que aquilo que se é lembrado deve ter sido previamente conhecido, é representada, assim como a que é dada em 74a5-8, como necessária. Mas os requisitos de que, ao perceber uma coisa, pense-se em outra (73c4-d1), e que a segunda deve ter sido esquecida (73e1-4), parecem ser suficientes ('sempre que' 73c4, 73d5, 73e2). A aplicação dessas condições ao caso em que pensamos na Forma Iguar ao perceber suas instâncias sensíveis é, portanto, problemática [...] pensar em uma coisa ao perceber outra obviamente não é uma condição necessária para ser lembrado da primeira. Em 73e1, é dito que constitui 'um tipo de *anamnesis*', ou seja, apenas uma única forma dela. E o uso jocoso da palavra por Símas em 73b7 mostra que é possível ser lembrado de coisas de uma maneira bem diferente, nomeadamente por um lembrete verbal de outra pessoa. Cf. também 60c9, 105a5 (GALLOP, 1975, p. 117, *ad loc.* 73c1-3).

No *Mênon*, demonstra-se, por meio do experimento com o jovem escravo, um método de questionamentos ordenados pelo qual Sócrates orienta o cativo à solução de um problema geométrico. Não há, ali, menção à necessidade de um contato inicial com

os sensíveis que desencadearia a reminiscência de conteúdos latentes na alma. Cebes — aludindo, ao que tudo indica, a esse diálogo — afirma:

quando as pessoas são interrogadas, contanto que alguém as questione adequadamente, dizem por si mesmas tudo tal como é e, contudo, se conhecimento e explicação correta não estivesse atualmente nelas, não estariam em condições de fazer isso. Neste caso, se alguém os guia com diagramas ou outro recurso desse tipo, é nesta condição que prova muito claramente que as coisas são assim (*Phd.* 73a-b).

Em seguida, Sócrates diz a Símiás: “Vê se, conduzindo o exame por este caminho que te mostrarei, terás a mesma opinião que a minha. Pois estás, de fato, incrédulo sobre como o chamado ‘aprendizado’ é reminiscência?” (*Phd.* 73b). O caminho que Sócrates propõe a Símiás e aos demais envolve justamente a experiência sensível como desencadeadora da reminiscência. Assim, no *Fédon*, Sócrates recorre à sensação como gatilho do processo de rememoração; já o aprofundamento — como se dizia no *Mênon* — realiza-se por meio do método dialógico de perguntas e respostas.

Embora os sensíveis sejam necessários para deflagrar o processo de reminiscência, eles diferem das Formas. As Formas são imutáveis e imperecíveis — fornecem, portanto, um conhecimento estável e verdadeiro —, ao passo que os sensíveis, que participam das Formas, são mutáveis e perecíveis, oferecendo um saber instável e incerto. A ideia é que o sensível dispara a reminiscência de conteúdos diretamente relativos às Formas. A reminiscência consiste justamente na remissão recíproca entre esses dois perfis: aquilo que chega “a partir” do sensível remete ao conteúdo intelectual anterior e o toma por modelo; este, por sua vez, funciona como medida que normatiza e corrige a experiência. Por isso, a reminiscência é, simultaneamente, teoria da cognição e teoria da aprendizagem: não descreve um empirismo indutivo, mas um processo de referência e assimilação no qual o percebido é imagem do pensado (SANTOS, 2016, p. 127).

1.2 Semelhança e Dessemelhança

Sócrates ainda não esclareceu exatamente a que se refere a reminiscência; não explicitou com precisão quais são os objetos rememorados que tem em vista no propósito de demonstrar a imortalidade da alma. O exemplo da lira e do amado é, de

fato, um caso de rememoração, mas sua função é pedagógica: ilustrar o como do processo, recorrendo a exemplos de fácil apreensão para a audiência.

Convém, portanto, distinguir dois níveis de reminiscência presentes no diálogo. O primeiro é empírico e cotidiano: associações no âmbito do sensível evocam lembranças subjetivas — como a lira remetendo à imagem do amado. O segundo é filosófico e transcendente: a partir da percepção de objetos sensíveis e, sobretudo, por meio do aprofundamento reflexivo e do método dialético, a alma ascende da multiplicidade dos fenômenos à unidade das Formas. É neste segundo nível que a reminiscência cumpre o papel argumentativo de sustentar a preexistência e a imortalidade da alma.

Na sequência da exposição, Sócrates recorre a exemplos cotidianos — como o de pinturas de cavalos que evocam, para quem as contempla, a lembrança de uma determinada pessoa, ou o de recordar Cebes ao ver uma pintura de Símiias (*Phd.* 73e). Esses exemplos introduzem — ou explicitam com maior precisão — o ponto seguinte: “Então, de acordo com todos esses exemplos, não resulta que a reminiscência se dá tanto sobre coisas semelhantes quanto sobre coisas dessemelhantes?” (*Phd.* 74a). Com efeito, a experiência sensível de coisas semelhantes não conduz necessariamente à lembrança de algo igual ou semelhante; ao contrário, pode remeter a algo dessemelhante, ou levar o observador a indagar: “falta ou não algo a este objeto em sua semelhança à coisa recordada?” (*Phd.* 74a). Com essa sequência, Sócrates prepara seus interlocutores, por meio de exemplos empíricos, para o passo decisivo: mostrar que a reminiscência, no plano filosófico, consiste na lembrança de um conhecimento de natureza inteligível.

Com o procedimento estabilizado, Sócrates eleva o patamar do exame e introduz o caso filosófico paradigmático: os “iguais” (objetos sensíveis tidos por iguais) em referência ao Igual-em-si (*Phd.* 74a–75b). Aqui, a comparação revela uma assimetria decisiva: os “iguais” mostram-se instáveis — ora parecem iguais, ora não —, ao passo que o Igual-em-si não sofre variação. Ao reconhecer essa insuficiência do sensível relativamente ao modelo, a alma demonstra já possuir o padrão com o qual julga. Daí a inferência: se somos capazes de avaliar que o sensível “aspira” a ser como o Igual, mas não o atinge, então conhecemos o Igual de antemão, e esse conhecimento precede o uso dos sentidos (*Phd.* 74d–75b). É nesse ponto que o argumento passa do plano cognitivo ao ontológico: o saber do Igual, por ser anterior ao contato sensível,

indica a preexistência da alma — passo que prepara a conclusão acerca de sua imortalidade (*Phd.* 75b–76a; 76d–e).

Somente depois de fixar o caso do Igual, Sócrates generaliza o procedimento para outras Formas: o Belo, o Bom, o Justo, e assim por diante. É legítimo, portanto, dizer que, ao contemplar um corpo belo ou uma escultura, podemos ser reconduzidos à Beleza em si; mas é metodologicamente importante notar que, no texto, o modelo argumentativo nasce do Igual e só então se estende às demais Formas. Nessa moldura, torna-se secundário, para a tese, se a evocação se dá por semelhança ou por dessemelhança: o essencial é que um dado sensível dispare a lembrança de um conteúdo inteligível; e, ao comparar o sensível ao modelo, percebamos sua inferioridade constitutiva — exatamente o que sustenta a conclusão de que a alma já possuía esse padrão antes de sua união com o corpo (*Phd.* 74a–75b; 76d–e).

Hackforth argumenta que Sócrates utiliza o exemplo da reminiscência a partir de coisas dessemelhantes porque “um particular é obviamente ‘semelhante’ a uma Forma, e ainda pode-se dizer que é diferente dela porque pertencem a ordens diferentes de existência” (HACKFORTH, 1955, p. 68). De fato, a fala de Sócrates ilustra essa semelhança da coisa sensível em relação à Forma da qual participa e da qual adquire suas qualidades e características, mas expõe também as diferenças, pois uma está no mundo sensível e a outra só pode ser apreendida através da reflexão da alma empreendida através do questionamento maiêutico. Gallop diz que é difícil entender por que Sócrates utiliza-se de tantos exemplos “e, em particular, por que ‘ser lembrado por dissimilares’ é ilustrado com tanto detalhe, já que casos desse tipo não desempenharão nenhum papel no argumento subsequente sobre Formas e particulares” (GALLOP, 1975, p. 118). Em nossa opinião, a questão está na participação dos sensíveis nas Formas correspondentes e na diferença de natureza entre elas.

A partir da percepção de objetos sensíveis, o filósofo, no âmbito da mente, rememora as Formas correspondentes. Essas Formas são semelhantes aos objetos sensíveis em certo sentido, pois lhes emprestam suas características e qualidades; mas são dessemelhantes em outro, uma vez que os sensíveis pertencem ao mundo sensível e estão sujeitos à constante mudança, enquanto as Formas pertencem ao mundo dos inteligíveis, sendo imutáveis, imperecíveis e independentes de qualquer coisa para existir ou para possuir suas qualidades e características.

Pode-se questionar o fato de Sócrates recorrer a exemplos sensíveis — como o de observar uma lira e, por meio dela, recordar-se do amado —, uma vez que ambos pertencem ao mesmo mundo sensível e não a esferas ontológicas distintas, como ocorre entre os particulares sensíveis e as Formas. Gallop acrescenta que, para alguém lembrar-se do menino ao ver uma lira ou um manto, seria necessário que essa pessoa o tivesse visto anteriormente utilizando tais objetos (GALLOP, 1975, p. 126). Contudo, interpretamos que, nesse ponto do diálogo, o que Sócrates busca enfatizar é o processo da reminiscência: ao perceber algo por meio dos sentidos corporais, a alma rememora, no plano mental, outra realidade. Independentemente do objeto evocado, essa rememoração ocorre sempre como resultado de uma atividade reflexiva da alma, iniciada a partir da percepção sensível.

Sócrates utiliza cinco exemplos para explicar o processo da reminiscência:

Tabela 1 – Cinco exemplos de reminiscência por semelhança, dessemelhança e contiguidade

Exemplo	x (percebido)	y (lembrado)	Tipo de Associação
(1)	Uma lira	Um homem	Por dessemelhança, via contiguidade
(2)	Símias	Cebes	Por dessemelhança, via contiguidade
(3)	Lira retratada	Um homem	Combinação de semelhança e contiguidade
(4)	Símias retratado	Cebes	Combinação de semelhança e contiguidade
(5)	Símias retratado	Símias	Por semelhança, via representação

Fonte: Adaptado de ACKRILL, J. L. Anamnesis in the Phaedo: Remarks on 73c–75c. In: ACKRILL, J. L. *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1997. p. 24.

Ackrill argumenta que, dos cinco exemplos de reminiscência enumerados no *Fédon*, apenas o quinto constitui, de fato, um caso de reminiscência por semelhança, pois todos os demais envolveriam outros mecanismos, como a contiguidade ou a associação por hábito (ACKRILL, 1997, p. 24–29). No primeiro exemplo, segundo o autor, a lira é distinta da pessoa relembrada; o que efetivamente provoca a

reminiscência do homem é a lembrança de já tê-lo visto tocando uma lira — ou seja, trata-se de uma associação por contiguidade, e não por semelhança. No segundo exemplo, a recordação de Cebes ao ver Símiás ocorre porque ambos foram vistos juntos anteriormente e são conhecidos por estarem associados, mas não por serem semelhantes ou dessemelhantes. No terceiro caso, ao ver a representação de uma lira, lembra-se de um homem; embora haja aqui o elemento representacional, é necessário que a pessoa tenha previamente conhecido o homem e o tenha visto utilizando a lira para que a reminiscência ocorra — o que novamente remete à contiguidade. O quarto exemplo segue a mesma lógica: ao contemplar uma pintura de Símiás, recorda-se de Cebes não por semelhança entre ambos, mas pela associação construída pela convivência e pela familiaridade entre os dois. Já no quinto exemplo, há efetivamente uma pintura que representa Símiás e que desencadeia a recordação do próprio Símiás. Nesse caso, é a semelhança entre a imagem e o retratado que provoca a reminiscência — trata-se, portanto, de um caso claro de evocação por semelhança.

Nesse ponto do diálogo, as fragilidades apontadas por Ackrill no argumento da reminiscência por semelhança levantam questões importantes: se a reminiscência desencadeada pela observação de objetos semelhantes ocorre apenas no quinto exemplo, isso comprometeria a demonstração da existência ontológica de Formas correspondentes aos sensíveis observados. Afinal, nos exemplos 1, 2, 3 e 4, não é a semelhança — tampouco a dessemelhança — que garante a rememoração de outro objeto, mas sim a contiguidade factual, a associação empírica ou o hábito. No entanto, é possível sustentar que, nesse momento do diálogo, o objetivo de Sócrates não é oferecer uma prova ontológica das Formas, mas sugerir, por meio de exemplos de fácil apreensão, um movimento da alma que, a partir de um estímulo sensível, é capaz de acessar um tipo de conhecimento superior, que transcende a percepção. Assim, ainda que os exemplos não respeitem estritamente o princípio da semelhança como causa da evocação, eles apontam para o processo da reminiscência como uma disposição da alma de ultrapassar o sensível imediato. O argumento da reminiscência, nesse contexto, não funciona como uma demonstração conclusiva, mas como uma preparação do pensamento para o que será desenvolvido de forma mais rigorosa posteriormente, com a introdução do método das hipóteses e da chamada “segunda navegação”.

1.3 Reminiscência no corpus platônico

Como já exposto, a reminiscência aparece em três diálogos platônicos, a saber: *Mênon*, *Fédon* e *Fedro*. No *Mênon*, quando a teoria da reminiscência surge pela primeira vez nos escritos de Platão, ela é apresentada não como o foco principal do diálogo, mas como uma resposta ao chamado “paradoxo do *Mênon*”. Esse paradoxo busca apresentar a ideia de que a busca pelo conhecimento é impossível, pois, segundo Mênon:

E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? Pois procurarás propondo-te <procurar> que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso <que encontraste> é aquilo que não conhecias? (*Men.* 80d).

Esse paradoxo apresentado no *Mênon* surge no contexto da busca por uma definição da virtude, pois como falar sobre virtude e sobre se determinada ação ou qualidade é virtuosa, se não se sabe o que é a virtude? Essa prioridade da definição, uma temática dos primeiros diálogos socráticos, acaba se transformando a partir desse ponto da discussão, pois Sócrates pede definições de virtude a Mênon por quatro vezes, sendo que, na quarta vez, o interlocutor de Sócrates recusa-se a dar uma definição. A partir da introdução do paradoxo, a discussão passa a focar na possibilidade do conhecimento em geral e não especificamente na virtude, mesmo que a questão relacionada a se a virtude pode ser ensinada e aprendida ainda faça parte da discussão de forma importante e central (KAHN, In: BENSON, 2011, p. 121).

Como forma de responder ao questionamento erístico apresentado por Mênon, Sócrates introduz na discussão a doutrina da reminiscência (*anámnesis*). Ele afirma tê-la ouvido da boca de “homens e mulheres sábios em coisas divinas” (*Men.* 81d), identificando esses sábios como sacerdotes e poetisas ou poetas divinamente inspirados, como Píndaro. Assim, a doutrina é apresentada inicialmente não como uma tese fundamentada racionalmente, mas como uma verdade sustentada pela autoridade tradicional dos poetas e sacerdotes: a alma é imortal e jamais pode ser destruída, assumindo novos corpos ao longo do tempo. Por essa razão, o período de existência corpórea deve ser vivido da forma mais piedosa possível, pois:

Aqueles de quem Perséfone a expiação por uma antiga falta tiver recebido, ao sol lá em cima, no nono ano, as almas desses ela de novo envia, e dessas <almas>, reis ilustres e homens impetuosos pela força ou imensos pela

sabedoria se elevam. E pelo resto dos tempos, como heróis impolutos são invocados pelos homens (*Men.* 81c).

Dessa maneira, sob a forma de uma crença de fundo religioso, são apresentadas, em sequência, as doutrinas da metempsicose e da reminiscência. A metempsicose é introduzida juntamente com a reminiscência por meio de um mito plausível, e não como uma verdade racionalmente demonstrada. Assim, conhecer é rememorar aquilo que a alma contemplou ao longo de muitos nascimentos, tanto “as coisas daqui” quanto “as coisas do Hades” (*Men.* 81c). Ou seja, mesmo unida a um corpo, a alma seria capaz de trazer à consciência conhecimentos latentes, adquiridos em existências anteriores.

Nesse sentido, o que os homens costumam chamar de aprendizado seria, na verdade, um processo de rememoração. Como afirma Sócrates:

Sendo a natureza toda congênere e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo <alguém> rememorado uma só coisa -, essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar (*Men.* 81d).

Alguns comentadores argumentam que, mesmo não havendo referência explícita às Formas, elas são aludidas de maneira implícita ao longo do diálogo, especialmente no argumento da reminiscência. Tal suposição torna-se mais evidente nesta passagem em que Sócrates afirma ser necessário que uma definição unifique a multiplicidade — exemplificada no caso do enxame de abelhas — e também as virtudes:

Se então eu dissesse depois disso: “nesse caso, diga-me isso aqui, Mênon: aquilo quanto a que elas nada diferem, mas quanto a que são todas o mesmo, que afirmas ser isso?” Poderias, sem dúvida, dizer-me alguma coisa?

Sim, poderia.

Ora, é assim também no que se refere às virtudes. Embora sejam muitas e assumam toda variedade de formas, têm todas um caráter único, <que é> o mesmo, graças ao qual são virtudes, para o qual, tendo voltado seu olhar, a alguém que está respondendo é perfeitamente possível, penso, fazer ver, a quem lhe fez a pergunta, o que vem a ser virtude (*Men.* 72c-d).

Alguns pesquisadores traduzem o termo *εἶδος* (*eîdos*), neste ponto do diálogo, como “característica”, e não como “Forma”. O termo possui diversas possibilidades de tradução, a depender do contexto, podendo significar “forma”, “ideia”, “característica”, “caráter”, “espécie” ou “modelo/arquétipo”. Maura Iglesias, por exemplo, na tradução utilizada nesta dissertação, opta por traduzi-lo como “caráter”, por entender que,

nesse contexto, o termo remete ao pensamento do Sócrates histórico, e não ao uso que Platão desenvolverá posteriormente, como entidade separada das coisas sensíveis (IGLESIAS, 2001, p. 113).

Por outro lado, autores como Santos traduzem essa passagem do *Mênon* por “Forma”, e não por “caráter” ou “característica”. Segundo ele:

A tradução de *eidos* pelo termo <<Forma>>, grafado com maiúscula¹⁰, pretende salientar o parentesco, habitualmente esquecido, quando não negado, com outras aparições, no *Fédon*, na *República* e no *Timeu* (p. ex., W. D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, 18; ou R. E. Allen, *Plato's Eutyphro and the Earlier Theory of Forms*, London, 1970, 69-70, que traduz *eidos* por <<characteristic>>).

Defendemos a tradução proposta por nos parecer que, sem a noção de Forma a estabelecer a ligação entre a investigação e a reminiscência, é retirado ao argumento do *Mênon* qualquer campo de aplicação [...] a referência a Formas não deverá, porém, implicar aqui *transcendência* destas, como no *Phd.* 72e-77c, 100b e segs.

A distinção proposta por alguns comentadores (v. g. R. E. Allen, *op. cit.*, 77, sugerindo a sua presença *imanente* nas instâncias) de que este *eidos* se distingue das Formas do *Fédon*, por exemplo, por ser imanente às instâncias da Forma, enquanto o do *Fédon* é transcendente, não tem consequências na tradução apresentada. No *Mênon*, Sócrates nada avança sobre a natureza imanente ou transcendente da <<Forma>>, em relação às suas instâncias. O seu silêncio não pode ser interpretado como tomada de posição contra o sentido transcendente (SANTOS, 1999, p. 67, *ad loc.* 72c).

Nesse sentido, o uso do termo *eidos* com o significado metafísico de Forma possibilita a interpretação de que, de maneira implícita, no diálogo *Mênon* existem referências às Formas, mesmo que não fique claro se essas Formas seriam imanentes ou transcendentais. Essa linha de interpretação preserva uma continuidade conceitual entre o *Mênon* e outros diálogos, como o *Fédon*, a *República* e o *Timeu*, com a necessária ressalva de que, no *Mênon*, a doutrina das Formas ainda está em seu estado embrionário. Desse modo, concordamos com o argumento do autor de que existe referência às Formas no *Mênon*, mesmo não havendo um desenvolvimento ou a construção de uma doutrina propriamente dita. Mesmo sabendo que, no referido diálogo, o escravo não atinge propriamente o nível do conhecimento, mas sim o da opinião verdadeira, existem passagens em que ficam claras, de forma implícita, referências às Formas. Em *Men.* 72b, por exemplo, na imagem do enxame de abelhas, que alude às múltiplas virtudes e vícios apresentados por Mênon, Sócrates questiona: “Dizes serem elas muitas e de toda variedade de formas e diferentes umas das outras

¹⁰ Grafado maiúscula [em 72c].

quanto a serem elas abelhas?” (*Men.* 72b). E complementa a questão, perguntando se elas difeririam quanto à beleza, tamanho ou qualquer outra coisa nesse sentido. Mênon responde que, em relação a todas serem abelhas, elas em nada diferem, apesar das diferenças de tamanho e beleza. Sócrates, como forma de reforçar o que pretende mais à frente na discussão, questiona: “Se então eu dissesse depois disso: ‘Nesse caso, dize-me isso aqui, Mênon: aquilo quanto a que elas nada diferem, mas quanto a que são todas o mesmo, que afirmas ser isso?’ Poderias, sem dúvida, dizer-me alguma coisa?” (*Men.* 72c). Sócrates, como que seguindo um roteiro em que sabe aonde quer chegar, apresenta os questionamentos a Mênon como forma de arrematar sobre aquilo que unifica a multiplicidade das virtudes. Essa busca por unidade em meio à multiplicidade é um dos argumentos referentes à Teoria das Formas, de maneira que, mesmo não existindo uma apresentação explícita delas no diálogo, essa inferência a um conceito, ideia ou característica unificadora nos permite interpretar o gérmen das Formas que será desenvolvido nos diálogos posteriores. Nesse sentido, diz Franklin:

Não está claro no *Mênon* se as essências, que são objetos de conhecimento, são transcendentais ou imanentes. Se forem imanentes, os particulares caracterizados por elas podem ser conhecidos e compreendidos. Entendo que essas essências são precursoras das Formas — essências transcendentais que não são encontradas no mundo sensível. Como é bem conhecido, um dos resultados disso, no *Fédon* e na *República*, por exemplo, é que os itens sensíveis não podem ser conhecidos. Como não acredito que o *Mênon* indique se as essências são transcendentais ou imanentes, deixo em aberto aqui se os itens que possuem essências são apenas as próprias propriedades ou se os particulares sensíveis também possuem a essência de suas propriedades de forma imanente (FRANKLIN, 2001. p. 426).

Dessa forma, de acordo com a visão de Franklin, as essências aludidas no *Mênon* ainda não se configuram no quadro de uma teoria das Formas, tal qual a conhecemos no *Fédon*, na *República* ou no *Fedro*, mas podem ser vistas, hipoteticamente, como um embrião delas. David Ross, em sua obra *Plato's Theory of Ideas* (Oxford, 1953), argumenta que “há muitas referências às Ideias, sob o nome de *ousia* ou de *eidós*” (ROSS, 1953, p. 18). Ainda segundo o autor, o diálogo enfatiza “um caráter imanente das Ideias nos particulares” (ROSS, 1953, p. 18), pois todas as virtudes devem possuir um caráter único que as unifique (*Men.* 72c) em meio à multiplicidade observada. No entanto, Ross argumenta, diferentemente de Santos, que não há tentativa de ligar as Formas à doutrina da *anamnese*, não existindo nem de forma explícita nem tampouco de forma implícita menção à relação entre Formas e reminiscência, como será visto no diálogo *Fédon*, por exemplo. Para corroborar sua interpretação, Ross argumenta

que o menino escravo foi levado à solução do problema geométrico proposto por Sócrates através de dados empíricos e não por um rememorar de conhecimentos previamente adquiridos:

Não há referência, explícita ou implícita, às Ideias na passagem que trata da *anamnese*, mas o método pelo qual o escravo é levado a descobrir qual quadrado tem uma área duas vezes maior que a de um quadrado dado é puramente empírico; baseia-se na evidência de sua visão e não em nenhuma relação claramente apreendida entre universais. Ele admite que o quadrado na diagonal de um quadrado dado é duas vezes maior que o quadrado dado. Ele também admite que certos triângulos têm áreas iguais, cada um deles sendo metade do quadrado dado, e que a figura que eles formam é ela mesma um quadrado, não porque ele veja que essas coisas devem ser assim, mas porque, a seus olhos, parece que são (ROSS, 1953, p. 18).

Vlastos, no entanto, argumenta que essa interpretação não capta plenamente o que o diálogo pretende com o processo da reminiscência pelo qual o escravo está passando. Ele diz ainda que, por mais que possamos afirmar que “o menino está raciocinando tanto quanto observando” (VLASTOS, 1995, p. 153), ainda assim não se chega inteiramente ao que Sócrates tenciona demonstrar, pois para ele a reminiscência é um processo puramente inteligível em suas fases de aquisição da opinião verdadeira e, posteriormente, do conhecimento. Vlastos argumenta também, reforçando o que havia exposto antes, que “as capacidades sensoriais do menino podem ser drasticamente reduzidas sem prejudicar em nada a ‘rememoração’, desde que se suponha que sua capacidade de raciocínio seja proporcionalmente aumentada” (VLASTOS, 1995, p. 154). Dessa forma, na visão do autor, todo o protagonismo no ato de rememorar pertence à mente e à alma, com os sentidos do corpo sendo relegados a um papel de coadjuvante, de modo que surge a questão: se os dados exteriores não contribuem para a obtenção do conhecimento, de onde o reminiscente os obtém primeiramente para depois rememará-los? Segundo Vlastos:

A exploração das consequências da doutrina completa da reminiscência (*anamnesis*) está intimamente relacionada à criação da Teoria das Ideias, a ponto de se poder dizer que essa doutrina determina as principais características dessa teoria. A questão que Platão teria de se fazer ao terminar o *Mênon* é a mesma levantada por Leibniz: ao dizer que adquirimos conhecimento recuperando algo que aprendemos em um período anterior, como explicar como esse conhecimento inicial foi adquirido? Platão vê a Teoria das Ideias como resposta a essa questão, como sabemos por diálogos posteriores, como o *Fedro* (247c-e; 249b-c). Sem se libertar totalmente da tendência de assimilar a compreensão ao modelo da percepção sensorial, Platão concebe as verdades gerais como sendo alcançadas por uma “visão” — ainda que puramente intelectual e intuitiva — de objetos incorpóreos, fora do tempo e do espaço. Essa solução pareceu razoável, considerando que o conhecimento obtido além da Caverna é tão útil quando rememorado dentro dela, que aquele que o recuperou será capaz de “ver mil vezes melhor” (*Resp.*

520c) na escuridão da caverna do que aqueles que nunca saíram (VLASTOS, 1995, p. 164).

Dessa forma, para Vlastos, a continuidade lógica do que foi exposto no diálogo *Mênon* é a Teoria das Formas, como se apresenta nos diálogos posteriores. No entanto, no próprio *Mênon*, como já mencionado, percebe-se alusão a essa teoria, como no fato de o ato da reminiscência ser algo puramente mental e da alma; na descrição de que o reminescente retira de dentro de si o conhecimento já existente e na busca por trazer à unidade a multiplicidade de exemplos considerados virtuosos.

Na continuidade da discussão, Sócrates busca demonstrar, através de um experimento, como ocorre o processo da reminiscência e como ele seria ativado na consciência do indivíduo reminescente. O filósofo utiliza como interlocutor um jovem escravo de Mênon que, por meio de questionamentos bem direcionados por Sócrates, consegue resolver um exercício de geometria: a duplicação da área de um quadrado. “Ele é grego, não? E fala grego?” (*Men.* 82b) – pergunta Sócrates a Mênon –, pois compreender e falar a mesma língua do interlocutor é fundamental para o bom andamento do experimento e para que a rememoração do conhecimento esquecido ocorra na mente do escravo. Através de uma série de questionamentos, o escravo acredita falsamente saber a resolução do problema apresentado por Sócrates, sendo, posteriormente, demovido dessa inverdade. Essa fase inicial do processo é importante, pois a busca pelo conhecimento passa por reconhecer falsas ideias adotadas inicialmente como verdade ou como possibilidade de verdade:

Vês, Mênon, que eu não estou ensinando isso absolutamente, e sim estou perguntando tudo? Neste momento, ele pensa que sabe qual é a linha da qual se formará a superfície de oito pés. Ou não te parece que ele pensa que sabe? (*Men.* 82e).

Em seguida, Sócrates dá continuidade ao experimento, e o escravo faz avanços, pois percebe que cometia um erro e assume que não sabe a resolução do problema surgido a partir dos questionamentos de Sócrates. Esse reconhecimento da própria ignorância é fundamental no processo de busca por conhecimento e por verdades:

SO. Logo, não é ainda tampouco a partir da linha de três pés que se forma a superfície de oito pés. – ESC. Certamente não. – SO. Mas a partir de qual? Tenta dizer-nos exatamente; e se não queres calcular, mostra ao menos a partir de qual. – ESC. Mas, por Zeus, Sócrates, eu não sei! (*Men.* 83e-84a.).

Esse reconhecimento da própria ignorância durante um processo investigativo é fundamental e constitui uma das etapas da reminiscência apresentada no *Mênon*, pois

o conhecimento dela decorrente não emerge na mente do reminiscente de forma imediata. Para que tal conhecimento se manifeste, é necessário um roteiro de perguntas e respostas que conduza à descoberta do saber buscado (CASERTANO, 2016, p. 23-24). Ainda que a doutrina da reminiscência seja apresentada como a rememoração de conteúdos já presentes na alma, o processo de trazê-los à consciência pode ser longo e não deve ser percorrido com preguiça ou má vontade (*Men.* 81d). O fato de o escravo se perceber em aporia pode, segundo Sócrates, encorajá-lo a buscar a verdade, aprofundando-se na investigação iniciada, pois, como antes acreditava saber aquilo que na verdade ignorava, não sentia qualquer estímulo para seguir buscando (*Men.* 84c). Todo esse processo, como se sabe, é mediado por um mestre, que, por meio de um questionamento ordenado, conduz o interlocutor ao aprofundamento do tema investigado.

A partir do reconhecimento da aporia por parte do escravo, os questionamentos de Sócrates continuam e, como resultado, o menino escravo consegue perceber que a linha diagonal é a solução para o problema de geometria apresentado. O fato é que o escravo não chega efetivamente ao conhecimento, mas a uma opinião verdadeira. No entanto, Sócrates argumenta que, como em etapas rumo ao verdadeiro conhecimento, se o escravo for continuamente questionado, ele rememorarão o conhecimento relativo ao tema proposto. Nesse sentido, como diz Kahn:

[...] Os principais estágios da reminiscência são os seguintes:

1. o escravo falsamente crê que conhece a solução;
2. o escravo reconhece que sua crença é falsa e se dá conta de sua ignorância;
3. o escravo é levado a ver que certa linha (a saber, a diagonal do quadrado original) resolve o problema; ele agora tem a crença verdadeira que o quadrado com esta linha tem duas vezes a área do primeiro quadrado (KAHN. In: BENSON, 2011, p. 121).

Segundo Kahn, há ainda uma quarta etapa no processo pelo qual passa o reminiscente, indicada no próprio diálogo: “E se alguém lhe puser essas mesmas questões frequentemente e de diversas maneiras, bem sabes que ele acabará por ter ciência sobre estas coisas não menos exatamente que ninguém” (*Men.* 85c–d). Em seguida, Sócrates afirma que o escravo “estará recuperando ele mesmo, de si mesmo, a ciência” (*Men.* 85d). Ou seja, trata-se da *epistémē*, o ponto mais alto que uma pessoa pode almejar na hierarquia do conhecimento.

Ao rememorar tais opiniões verdadeiras, compreende-se logicamente que o escravo já as possuía em si, ainda que de forma inconsciente. Com o aprofundamento proporcionado pelo método de perguntas e respostas, essas opiniões podem converter-se em conhecimento verdadeiro — a *epistēmē* — como enfatizado na sequência do diálogo (*Men.* 86a). Nesse contexto, Sócrates estimula a busca e a investigação filosófica ao afirmar: “Aquilo que acontece de não saberes agora — e isto é aquilo de que não te lembras — é necessário, tomando coragem, tratares de procurar e de rememorar” (*Men.* 86b).

No *Mênon*, Sócrates aponta a distinção entre o conhecimento (*epistēmē*) e as opiniões verdadeiras (*orthai dóxai*). A *epistēmē* consiste em um saber verdadeiro e justificado, fundamentado na razão e sustentado por uma explicação das causas e dos efeitos relacionados ao que se conhece. Trata-se, portanto, de um conhecimento seguro, pois o seu detentor não apenas possui a verdade, mas também é capaz de produzi-la discursivamente, oferecendo argumentos racionais sobre o objeto de seu saber. As opiniões verdadeiras (*orthai dóxai*), por outro lado, embora também estejam em conformidade com a verdade, não se apoiam em uma explicação racional das causas, permanecendo assim em um nível de acerto não fundamentado. O indivíduo que possui apenas opiniões verdadeiras carece do domínio reflexivo necessário para justificar racionalmente o que afirma, não sendo capaz de produzir discursos explicativos sobre o objeto de sua crença.

Nesse sentido, um indivíduo é útil e produz um bem quando possui o conhecimento do caminho para Larissa e instrui outras pessoas acerca desse trajeto, guiando-as até o destino desejado (*Men.* 97a). No entanto, uma pessoa que possui apenas uma opinião verdadeira a respeito desse mesmo caminho também seria útil e eficaz, pois teria condições de conduzir os outros tão bem quanto aquele que detém o conhecimento propriamente dito sobre o percurso (*Men.* 97b). Assim, como afirma Sócrates:

E, penso, pelo menos enquanto tiver a opinião correta sobre as coisas de que o outro tem a ciência, acreditando como verdade embora não compreendendo, não será em nada um guia inferior àquele que compreende isso (*Men.* 97b).

As opiniões verdadeiras são tão úteis quanto o conhecimento, desde que permaneçam presentes na alma do indivíduo. No entanto, por constituírem um saber sobre o qual a pessoa não possui articulação nem fundamentação racional, tais

opiniões podem “escapar” àqueles que não detêm o verdadeiro saber. Essa instabilidade coloca as opiniões verdadeiras em um patamar inferior ao do conhecimento, uma vez que este, por estar sustentado em uma explicação racional das causas, não é facilmente esquecido, permitindo ao seu detentor formular discursos e apresentar justificativas coerentes a qualquer momento.

Nesse sentido, Sócrates recorre à imagem das estátuas de Dédalo, que, segundo a tradição, possuíam movimento próprio e fugiam caso não estivessem devidamente amarradas. Assim, o possuidor de uma dessas estátuas, se não tomasse os devidos cuidados, teria em mãos algo valioso, porém instável e incerto, podendo perdê-lo a qualquer momento. Do mesmo modo, as opiniões verdadeiras precisam ser “encadeadas” para que não escapem da alma de seu portador. A reminiscência, nesse contexto, consiste justamente no processo de busca pelas causas e razões — o chamado cálculo de causa —, que possibilita o encadeamento necessário das opiniões verdadeiras, transformando-as em ciência e, assim, estabilizando-as de modo seguro e permanente na alma do indivíduo (*Men.* 97e–98a).

Entre os comentadores, existem algumas divergências sobre se o conhecimento (*epistēmē*) rememorado é uma possibilidade para todas as almas ou apenas para aquelas que se dedicam à filosofia. Diferentemente dos outros dois diálogos, no *Mênon* as Formas não aparecem de maneira clara e explícita como objetos do conhecimento verdadeiro, mas, implicitamente, alguns autores sugerem que é possível perceber um embrião do que será exposto como as Formas ou Ideias em diálogos posteriores. O texto do *Mênon* afirma que a alma viu as coisas, tanto as daqui quanto as do Hades, e que, em decorrência disso, tem todas as verdades das realidades dentro de si (*Men.* 81c). Em um esforço interpretativo, pode-se apontar essa passagem como um embrião do que virá a ser a Teoria das Formas em diálogos futuros, mas tudo o que temos é isso e as passagens relativas ao esforço por definição socrática em relação à virtude, que indicam ser necessário englobar toda a diversidade de objetos ou ações considerados virtuosos em uma definição única de virtude. Essa necessidade de trazer a multiplicidade de objetos ou ações percebidos à unidade pode fazer referência às Formas, pois, na teoria das Formas exposta em alguns diálogos, é dito que se deve partir da multiplicidade de objetos, sensações ou

ações percebidas para a unidade das Formas imutáveis¹¹. No *Banquete*, essa necessidade de partir da multiplicidade de objetos sensíveis até a unidade das Formas é exposta da seguinte maneira:

Assim, quando alguém, por meio de um correto amor aos jovens, ascende dessas instâncias de beleza e começa a ver claramente aquele belo, está no ponto, por assim dizer, de atingir o fim do aprendizado. Esse é, de fato, o método correto de se dirigir aos temas amorosos ou por outro ser conduzido: iniciando daquelas instâncias do belo, subir sempre com o propósito de alcançar aquele belo em si. Como quem está se servindo de degraus, ir de um só para dois e de dois para a beleza de todos os corpos; e da beleza de todos os corpos para a beleza das atividades e destas para a beleza das formas de conhecimento. Das formas de conhecimento ele deve terminar naquela espécie de conhecimento cujo objeto não é outra coisa que o saber do próprio belo, para que, finalmente, venha a conhecer a essência do *belo* (*Symp.* 211b-c).

Mesmo havendo, no *Mênon*, alusões a temas que serão desenvolvidos com maior profundidade em diálogos posteriores, o fato é que não há, nesse momento, qualquer menção a objetos do conhecimento como fonte dessas verdades presentes na alma. Não se encontra, no diálogo, qualquer indicação explícita da existência de objetos imateriais e imutáveis, tampouco uma explicitação de sua diferença ontológica em relação ao mundo sensível (KAHN, In: BENSON, 2011, p. 122–123). O *Mênon* é o primeiro diálogo em que a teoria da reminiscência, através de um mito plausível, é apresentada como possibilidade explicativa para a obtenção de conhecimento; no entanto, diversas questões acerca da natureza dos objetos que a alma rememora — como meio de readquirir os conhecimentos previamente aprendidos — permanecem em aberto (KAHN, In: BENSON, 2011, p. 125). Essa limitação é reconhecida pelo próprio Sócrates, que, com franqueza, admite: “alguns outros pontos desse argumento, claro, eu não afirmaria com grande convicção” (*Men.* 86b). O tom aporético que marca o encerramento do diálogo, sem uma definição clara e unificadora sobre o que é a virtude, sugere que a reminiscência, embora importante, não é suficiente, por si só, para alcançar uma definição verdadeira e segura. Nesse sentido, Scott observa:

[...] Devemos notar que nossa interpretação da conclusão do diálogo deve permanecer provisória, como qualquer outra interpretação dessa passagem. Sócrates nos dá poucas pistas sobre o que está por trás da noção de disposição divina, e ele alerta explicitamente Mênon no final sobre a natureza provisória de suas descobertas (100b4-6) (SCOTT, 1995, p. 52).

¹¹ O *Banquete* (210a-212a); *Fedro* (249c; 265c-266c); *Fédon* (74a-c; 75b; 78b-80b; 100c-e); *República V* (476a-480a); *República VI* (509d-511e); *República VII* (514a-520a); *República X* (597b-598c).

Gail Fine interpreta que a teoria da reminiscência é introduzida no *Mênon* não com o objetivo de resolver o paradoxo apresentado por Mênon — pois essa função já é cumprida pela réplica elêntica —, mas para explicar e reforçar certos aspectos dessa réplica (FINE, 2013, p. 262-263). Nesse sentido, conforme a réplica elêntica exposta por Sócrates, ao investigarmos, tendemos a favorecer crenças verdadeiras, deixando de lado as falsas. Essa tendência, aparentemente natural e inata, não pode ser considerada um simples fato bruto, desprovido de explicação. A teoria da reminiscência preencheria essa lacuna ao afirmar que “podemos todos investigar, e, ao fazê-lo, podemos tender para a verdade, porque, muito embora agora careçamos do conhecimento relevante, nós um dia o tivemos, em uma vida anterior” (FINE, 2013, p. 263).

Assim, segundo a mesma autora, uma possível interpretação para a afirmação de Sócrates de que todos conhecem — e a posterior aparente contradição em *Mênon* 85b–d, segundo a qual o escravo não conhece agora — pode ser resolvida da seguinte maneira:

Mas Platão não afirma que todos (ou o escravo) conheçam agora; todas as suas referências ao conhecimento ou são um referir para diante (para o tempo em que, por um avançar no questionamento, o escravo adquirirá conhecimento) ou para trás (para nossas vidas pregressas, de quando sabíamos). A passagem que parece mais difícil de regular com a sua afirmação é 86a8; mas também ela pode ser acomodada, pois tudo o que ele diz é que a alma do escravo “a todo tempo tem existido no estado de ter sido [de uma condição] letrada” – isto é, dele é sempre verdadeiro (e desse modo é agora verdadeiro dele) que ele um dia esteve em uma condição letrada, ou seja, um dia ele teve conhecimento. Afirmer que é sempre (e sendo assim também agora) verdadeiro dele que ele um dia teve conhecimento não é afirmar ou implicar que agora seja verdade para ele que ele agora conheça (FINE, 2013, p. 262, nota 40).

Dado o caráter inicial e hipotético com que a reminiscência é introduzida no *Mênon* — conforme atestado pelo próprio Sócrates em 86b —, muitas questões permanecem em aberto, sendo posteriormente aprofundadas em diálogos como o *Fédon* e a *República*. O fato de a reminiscência surgir, no *Mênon*, vinculada a um contexto religioso e mítico leva alguns comentadores a apontarem fragilidades naquilo que ela propõe. Contudo, parece-nos, em consonância com Vlastos, que foi precisamente a fé não dogmática na reencarnação — desvinculada das tradições religiosas da época, como o orfismo, criticado pelo próprio Platão na *República* (364b) — que lhe permitiu conceber um tipo de conhecimento dedutivo, dissociado do sensível, a tal ponto que

não requer confirmação pela experiência sensível nem admite refutação por meio dela (VLASTOS, 1995, p. 164–165).

O que corrobora essa interpretação é o fato de que, segundo a cronologia geralmente aceita pela literatura especializada, Platão não menciona a metempsicose nem a *anamnese* em nenhum diálogo anterior ao *Mênon*. Assim, se foi justamente nesse período que Platão adotou tal fé — como nos parece perfeitamente plausível —, seria mera coincidência que, justamente no *Mênon*, surjam conjuntamente tanto a reencarnação quanto a *anamnese*, articuladas como embrião de uma teoria do conhecimento?

Outro diálogo em que a teoria da reminiscência está presente é o *Fedro*. Esse diálogo tem como foco central a reflexão sobre a experiência do amor e a contemplação da beleza no mundo sensível, articulando essa experiência com a rememoração da Beleza em si. Além desses temas, a obra também discute questões relativas à memória, à retórica e à escrita. O diálogo inicia-se com uma conversa entre Sócrates e Fedro, na qual este narra ao filósofo o conteúdo de um discurso escrito por Lísias, cuja tese defende que é melhor conceder favores a quem não ama do que àquele que ama. Segundo o argumento de Lísias, o amante torna-se insensato devido à paixão que domina sua alma, o que o leva a agir de modo destrutivo tanto para si quanto para o amado. Movido por essa irracionalidade, o amante alimenta vícios prejudiciais à sua própria alma e causa dissabores àquele que ama.

Essa conversa entre Sócrates e Fedro ocorre fora dos muros de Atenas, em um ambiente sereno, à sombra de uma árvore, ao som das cigarras, diante das águas calmas do ribeiro Ilisso — um cenário bucólico que favorece a reflexão filosófica.

No desenvolvimento do diálogo, Sócrates afirma que somente as almas que contemplaram as Formas podem encarnar em um corpo humano, pois esse contato prévio com o mundo inteligível é o que possibilita à alma recordar as verdades eternas. Como diz Sócrates:

Pois é preciso que o homem entenda o que é arrazoado segundo a forma, de muitas sensações indo à unidade, por raciocínio concebida; e isto é reminiscência daqueles seres que outrora viu a alma quando caminhou com um deus e de cima olhou o que agora nós afirmamos que é¹² (*Phdr.* 249c).

¹² Tradução de BLC a partir das observações de Dominic Scott (SCOTT, 1995, p. 15-23; 53-85).

A alma, em um contexto mítico, teria acompanhado o séquito de um deus, tendo, assim, contemplado as Formas transcendentas (*Phdr.* 250c; 252c–253c). Algumas almas contemplaram as Formas de modo mais intenso, enquanto outras apenas as vislumbraram de maneira breve ou parcial, de modo que a capacidade de reminiscência não é idêntica em todas elas. Nesse sentido, a alma do filósofo é aquela que possui as melhores condições para a reminiscência, pois, como afirma Sócrates, “àqueles seres sempre remonta de memória, conforme pode, aos quais justamente remonta um deus por ser divino” (*Phdr.* 249c).

A experiência sensível funciona como o gatilho inicial para o processo de rememoração, mas seu aprofundamento exige o método de perguntas e respostas, próprio da busca dialética pela definição. A esse respeito, afirma Kahn:

[...] a natureza das Formas deve ser entendida não na perspectiva da visão ou da reminiscência, mas da perspectiva do *logos*, onde *logos* é concebido como a busca dialética da definição, a busca de clareza e compreensão por meio do intercâmbio linguístico, por meio da questão e resposta a respeito do *que* as coisas são e *como* elas são. É por isto, a despeito de sua configuração alterada nas obras posteriores, que a dialética permanece a melhor descrição – no *Filebo*, como também no *Fedro* e na *República* – para a forma mais alta de conhecimento, a cognição do que é finalmente real (KAHN, In: BENSON, 2011, p. 132).

Entre as experiências sensíveis que servem como gatilho para a reminiscência das Formas, a beleza é aquela que atinge a alma de maneira mais intensa, pois, no cortejo dos deuses, a Beleza se destacava em relação às demais Formas. Mesmo ligada ao corpo e manifestando-se no mundo sensível, a beleza continua a sobressair-se entre os particulares percebidos, uma vez que, como afirma Sócrates, “a vista é a mais aguda das percepções que nos vêm pelo corpo e no entanto por ela a inteligência não se vê” (*Phdr.* 250d). No entanto, a percepção da beleza sensível não garante uma reminiscência plena e uniforme para todas as almas, pois nem todas foram devidamente iniciadas nos mistérios divinos, e muitas se deixam corromper pelas paixões e pelos desejos do corpo. Essas almas, incapazes de dominar seus desejos, não conseguem alcançar a verdadeira rememoração da Beleza em si, e, assim, caem em excessos e deixam de temer os efeitos destrutivos da intemperança (*Phdr.* 250e).

A alma recém - iniciada, que contemplou de maneira mais plena as Formas antes de unir-se a um corpo, ao perceber um belo rosto ou qualquer outro aspecto que remeta à Beleza em si, “estremece e furtivamente o assalta algo dos assombros de então” (*Phdr.* 251a). Nesse momento, o amante dirige todo o seu olhar e atenção ao amado,

como se estivesse diante de um deus digno de veneração e adoração. A reminiscência da Beleza em si, reativada pela contemplação da beleza sensível do amado, provoca na alma uma mania extrema, um estado de frenesi, que a impele na tentativa de alcançar novamente a Forma da Beleza que outrora contemplara.

Esse desejo de alcançar a Beleza contemplada no cortejo dos deuses assume o caráter de uma verdadeira ascensão espiritual. Ao contemplar um belo corpo ou outras manifestações da beleza, a alma “fervilha e se irrita em pruridos ao lhe nascerem as plumas” (*Phdr.* 251c), ansiando por elevar-se novamente até essa realidade inteligível. Nesse sentido, a reminiscência, no contexto do *Fedro*, opera como uma ponte entre a capacidade epistêmica da alma e a ontologia platônica. A possibilidade de conhecermos conceitos universais — como beleza, justiça e igualdade — é explicada pelo fato de que a alma, em sua existência pré-corpórea, teve contato direto com essas Formas no mundo inteligível.

De modo particular, o amor erótico configura-se como o efeito emocional e espiritual dessa memória latente: ao perceber algo belo no mundo sensível, a alma é abalada e desperta o desejo, pois, ainda que inconscientemente, associa essa experiência sensível às Formas correspondentes que contemplou no cortejo dos deuses (KAHN, In: BENSON, 2011, p. 125–126).

A alma que contemplou as Formas e bebeu de seu néctar por mais tempo guarda uma memória mais vívida dessa experiência, atingindo uma espécie de delírio:

E aqui então que vem dar todo o discurso sobre o quarto tipo de delírio — aquele em que alguém, vendo a beleza por aqui e lembrando-se da verdadeira, cria asa e de novo alado deseja alçar voo; mas como não pode e à maneira de um pássaro fica a olhar para cima, descuidando do que está embaixo, é acusado de estar em delírio — sim, pois esta, de todas as formas de possessão divina, vem a ser a melhor e de melhores elementos constituída, não só para o que a tem como para o que a ela se associa, e porque deste delírio participa o que ama os belos, amante se chama (*Phdr.* 249d-e).

O amor, em sua acepção mais verdadeira e pura, é ativado pelo contato sensível com objetos belos e pela paixão em suas múltiplas formas, produzindo um estado de delírio em que o amante se encontra mais voltado para o outro mundo do que para este, mesmo permanecendo ainda ligado a um corpo. No entanto, esse estado de delírio não se manifesta da mesma maneira em todas as almas, e o processo de reminiscência tampouco se efetiva de forma igual para todos. Em alguns casos, o ato de rememorar as Formas eternas sequer ocorre.

Nesse sentido, o tom conferido ao ato de rememorar no *Fedro* é menos otimista do que no *Mênon*, onde todos parecem ter a capacidade de extrair de si mesmos o conhecimento outrora contemplado — alguns alcançando o nível da opinião verdadeira, e outros, se continuarem a ser estimulados por meio de questionamentos orientados, atingindo o nível do conhecimento (*epistêmê*). A esse respeito, afirma Sócrates:

Poucas então restam que tenham consigo, suficientemente, o dom da memória; e estas, quando veem algum símile dos seres de lá, perturbam-se e não mais ficam em si mesmas, mas o que experimentam ignoram, por não o perceberem suficientemente (*Phdr.* 250a-b).

Aqueles que não conseguem se controlar e se deixam perturbar são justamente os que não podem rememorar e acabam reféns dos sentidos e do nível de conhecimento por eles proporcionado. Incapazes de se elevar além do mundo sensível, permanecem presos a um conhecimento incerto e confuso, condicionado pela multiplicidade dos objetos percebidos e pela intensidade das paixões degradantes do corpo. Por não terem contemplado plenamente as Formas em sua existência preexistente, a memória que conservam em si é frágil; sob o jugo dos desejos e das paixões do corpo, bem como das seduções do mundo, essas almas enfrentam maiores dificuldades para exercer uma resistência consciente e deliberada a tais influências. Como afirma Sócrates, essas almas, “[...] por efeito de algumas companhias se voltarem para o injusto e esquecerem as sagradas visões que então viram” (*Phdr.* 250a).

A reminiscência apresentada no *Fedro*, no contexto da palinódia, representa a possibilidade de as almas encarnadas acessarem um tipo de conhecimento que ultrapassa o âmbito do sensível e suas limitações. Nesse sentido, Sócrates propõe uma modalidade de saber que não depende de padrões empíricos, mas que se fundamenta em uma realidade superior, vinculada aos deuses e às Formas. A capacidade de rememorar, assim, posiciona a alma e o amor como elementos mediadores entre o mundo sensível e o mundo das Formas, entre o conhecimento baseado na experiência sensível e o conhecimento superior, estável e verdadeiro, próprio das Formas.

Os seres humanos diferem entre si em características, qualidades, defeitos e aptidões. Essa diversidade, perceptível na experiência cotidiana, é explicada no *Fedro* também por meio da reminiscência e do mito, segundo o qual cada alma, no cortejo

dos deuses, seguiu uma determinada divindade, buscando imitá-la em suas características mais notáveis. Assim, os acompanhantes do cortejo, “[...] conforme cada deus de cujo coro foi membro, honrando-o e imitando-o quanto possível cada um vive [...]” (*Phdr.* 252d). A alma encarnada, portanto, busca agir de acordo com o arquétipo divino que contemplou, ainda que com graus variados de compreensão e fidelidade — tanto na relação com o amado quanto nas interações com os demais indivíduos.

A experiência do amor é motivada pela recordação da experiência pré-natal da alma junto às Formas e aos deuses. Nesse sentido, a alma busca, na experiência amorosa, alguém que reflita o arquétipo divino ao qual se associou no cortejo. Assim, aqueles que seguiram Zeus buscam amados com vocação filosófica e qualidades de liderança; os que acompanharam Hera procuram por indivíduos com qualidades régias, e assim sucessivamente, de acordo com as especificidades de cada divindade (*Phdr.* 252e–253c).

A alma, tal como na *República*, possui três partes, duas correspondentes aos corcéis e uma ao cocheiro. Um dos corcéis, o branco, é de boa raça e amigo da razão, não se opondo ao cocheiro em seus intentos; já o cavalo negro, ligado aos impulsos do corpo, aos desejos e aos vícios, precisa ser contido com vigor, exigindo do cocheiro grande esforço para dominá-lo e não ser arrastado por suas tendências intemperantes (*Phdr.* 253d–e).

Esse aspecto tripartite da alma evidencia o conflito interno que ocorre quando ela está unida ao corpo, pois, de um lado, ao perceber algo belo, a alma rememora a Beleza em si, desejando acessá-la novamente; de outro, o corpo e os desejos inferiores exercem pressão sobre a alma, buscando a satisfação imediata. Esse embate torna-se particularmente evidente diante do amado, como descrito na seguinte passagem:

Ao se deitarem, o intemperante cavalo do amante tem o que dizer ao cocheiro e pretende, em troca dos muitos sofrimentos, gozar pequenos deleites; mas o do namorado nada tem a dizer, intumescido e embaraçado abraça o amante e o beija, como acolhendo a quem muito lhe quer, e sempre que se deitam juntos ele é capaz de não lhe negar sua parte de favor ao amante, se este pedisse para obter; entretanto o companheiro de jugo, juntamente com o cocheiro, a isso resiste com respeito e ponderação (*Phdr.* 255e-256a).

No campo ético, a reminiscência impele a alma encarnada a adotar uma atitude temperante diante dos desejos e seduções, conforme o deus seguido durante o

cortejo e em consonância com a verdade superior anteriormente contemplada. Nesse sentido, a alma anseia retornar ao mundo das verdades eternas, mas, para isso, deve dominar os impulsos do corpo, domando o cavalo negro, propenso a entregar-se aos vícios. Agir dessa maneira é purificar-se, reconectando a alma ao estado de pureza em que se encontrava quando ainda acompanhava os deuses.

Metafisicamente, a reminiscência revela uma ontologia tripartida: em primeiro lugar, o mundo das Formas, composto por entes imutáveis e imperecíveis, objetos do conhecimento verdadeiro e perfeito; em segundo lugar, o mundo sensível, onde se encontram os objetos particulares, instáveis e em constante mutação, perceptíveis pelos sentidos corporais; entre essas duas realidades, situa-se a alma, que, por meio da reminiscência, pode acessar as Formas, mas, ligada ao corpo, apenas percebe os objetos particulares através dos órgãos sensoriais (IONESCU, 2012, p. 05–06).

1.4 Reminiscência nos três diálogos: pontos de encontro e desencontro

A doutrina da reminiscência, como exposto, é mobilizada em cada diálogo para reforçar um ponto específico que se desdobra pelo exercício dialético. Assim, há variações de ênfase conforme o contexto argumentativo de cada obra; ao mesmo tempo, preservam-se pontos de convergência entre as formulações, sem que isso implique uma continuidade sequencial ou linear entre os diálogos.

A doutrina da reminiscência, no *Fédon*, funciona como elo estratégico na arquitetura argumentativa destinada a defender a preexistência e a imortalidade da alma. Após o argumento cíclico (69e–72d), Sócrates introduz a reminiscência (72e–77d) para mostrar que, ao reconhecer na experiência sensível padrões como o Igual-em-si, a alma indica ter mantido contato prévio com a realidade inteligível antes de sua união com o corpo. Daí a implicação visada: a alma já existia antes do nascimento. No *Fédon*, portanto, a reminiscência desempenha uma função ontológico-metafísica — e não apenas metodológica —, preparando a passagem para a “segunda navegação”, em que a hipótese das Formas estrutura a explicação do “porquê” (95e–107b).

A mecânica do recordar, tal como exposta no capítulo, articula dois momentos. Primeiro, um disparo perceptivo: ao ver algo belo, igual ou justo, a alma é “puxada” para além do sensível. Segundo, o acabamento racional: somente com reflexão e

método dialético o movimento episódico da memória se converte em conhecimento. A percepção é ocasião, não causa suficiente; o trabalho cognitivo ocorre no âmbito da alma, orientado pelo *lógos*. Daí, no *Fédon*, a ênfase em que a reminiscência requer disciplina intelectual e um *ethos* de temperança e autocontrole: sem a purificação que “separa” a alma do corpo, a evocação do inteligível não se estabiliza como ciência (81a–84b).

A conexão entre reminiscência e Formas aparece de modo exemplar na análise do Igual: os objetos tidos como iguais, observados sob condições diversas, mostram-se instáveis e, por isso, insuficientes. Essa insuficiência obriga a alma a referi-los ao Igual em si, padrão que não se apresenta aos sentidos, mas que é condição de possibilidade para julgar as aparências. Assim, a reminiscência — desencadeada pela percepção sensível e amadurecida pelo método de perguntas e respostas — marca precisamente a passagem do parecer (nível sensível) ao ser (nível inteligível), funcionando como ponte entre epistemologia e ontologia: a aproximação ao inteligível nasce da “percepção de uma falta, de uma diversidade entre coisas à primeira vista semelhantes, mas que na realidade não o são” (CORNELLI, 2025, p. 38).

Essa estrutura no *Fédon* dialoga diretamente com o *Mênon*. Ali, a doutrina é mobilizada para dissolver o paradoxo erístico de Mênon (80d): como buscar aquilo que não conhecemos? No experimento com o jovem escravo, Sócrates mostra que é possível converter a ignorância presumida em opinião verdadeira e, em seguida, em conhecimento, por meio de perguntas ordenadas. As etapas cognitivas são claras: falsa segurança, reconhecimento da ignorância (*aporía*), descoberta guiada e, finalmente, a possibilidade de, com questionamentos direcionados, firmar ciência. O ponto decisivo é que a reminiscência, ainda que remeta a conteúdos latentes na alma, não é instantânea: requer método, tempo e esforço; e o mestre, por seus questionamentos, funciona como parte da técnica de evocar o que jaz latente.

Comparando os dois diálogos, o *Mênon* insiste no poder didático da reminiscência: todos, sob condições adequadas, podem ao menos alcançar opiniões verdadeiras e, perseverando, ciência. No *Fédon*, a doutrina é integrada ao argumento sobre a alma e reorientada para o estatuto das Formas, como fundamento do “porquê” e garantia de identidade do objeto de conhecimento: a ênfase desloca-se de “como aprendemos” para o que somos (alma preexistente) e para a afinidade dessa alma com as Formas.

O *Fedro* acrescenta uma inflexão decisiva: a fenomenologia erótica da reminiscência. O mito do cortejo dos deuses retrata as almas contemplando as Formas numa existência pré-corpórea; no presente, a percepção do belo desencadeia uma memória afetiva que “alça asas”, produzindo um delírio amoroso. Aqui, o recordar é menos homogêneo do que no *Mênnon*: nem todas as almas se lembram do mesmo modo, nem com a mesma intensidade, e poucas preservam suficientemente a capacidade de rememorar.

No *Fedro*, a *ἀνάμνησις* (*anámnēsis*) opera como ponte entre a capacidade epistêmica e a ontologia das Formas, mediada pela *ἐρωτικὴ μανία* (*erōtikē manía*) — também qualificada como *θεία μανία* (*theía manía*): a percepção do belo funciona como ocasião para reativar a lembrança do Belo em si; e o *ἔρως* (*érōs*) orienta o desejo pelo inteligível. Diferentemente do *Mênnon*, o *Fedro* ressalta a seletividade e os fracassos do recordar: as almas se diferenciam pelo quanto contemplaram as Formas e pela sua governação psíquica; nem todas “alçam voo” com o mesmo vigor, e algumas quase não se lembram.

Uma implicação metodológica relevante é que Platão distribui a doutrina da reminiscência conforme o problema filosófico de cada diálogo. No *Mênnon*, ela salvaguarda a possibilidade da investigação, articulando opinião verdadeira e conhecimento e evidenciando o papel pedagógico do diálogo. No *Fédon*, fundamenta uma tese metafísica sobre a alma e ancora uma leitura “segura” do inteligível. No *Fedro*, dramatiza, pela via do *éros*, a economia afetiva do recordar, mostrando como o sensível pode reativar a memória do que a alma viu “antes” e, assim, orientar a *áskesis* presente. Essa plasticidade não é sinal de incoerência, mas de estratégia: a reminiscência é um mesmo princípio formal — a presença do inteligível na vida cognitiva — aplicado a fins distintos (gnosiológicos, ontológicos e ético-pedagógicos), conforme a interlocução e o objetivo de cada diálogo.

Por fim, a reminiscência não é uma prova definitiva na economia de cada diálogo: no *Fédon*, ela opera como preparação do pensamento para o método das hipóteses e para a investigação das causas; seu papel é treinar a alma a ultrapassar o imediato, habituando-a a referir o múltiplo ao uno e o variável ao idêntico. Vê-se, assim, a unidade de fundo da doutrina nos três diálogos: (i) o sensível pode, sim, funcionar como gatilho apropriado; (ii) sem método dialético e sem um *ethos* temperante, o recordar não se estabiliza como ciência; (iii) a memória do inteligível é, em última

instância, um exercício formativo — uma educação do olhar e do desejo — que prepara a alma para viver segundo o que é, e não apenas para ver o que é. Eis por que, ao mesmo tempo, a reminiscência é teoria do conhecimento e pedagogia da alma: converte experiência em saber e o agente em filósofo.

2 OBJEÇÕES DE SÍMIAS E CEBES

2.1 Alma harmonia e o corpo como vestimenta da alma

Antes de apresentar, no *Fédon*, o argumento final em favor da imortalidade e imperecibilidade da alma, Sócrates desenvolve uma série de argumentos sobre a natureza da alma. Um desses argumentos sustenta que as almas dos vivos provêm dos mortos e que, ao se separarem dos corpos, dirigem-se ao Hades, estabelecendo, assim, um constante processo de alternância de estados para a alma (*Phd.* 70c-d). Embora esse argumento seja posteriormente superado pela hipótese das Formas — apresentada na argumentação final de Sócrates ao longo do diálogo (*Phd.* 92a–107b) —, é interessante observar como os argumentos vão sendo construídos e refinados à medida que dúvidas são levantadas por Símiias e Cebes.

Sócrates argumenta que tudo aquilo que possui um processo de vir-a-ser deriva de seus opostos (*Phd.* 70d), de modo que o belo surge do feio, o alto do baixo, o quente do frio e assim sucessivamente. Esse processo ocorre de maneira cíclica, transitando do primeiro estado para o segundo e vice-versa. O seguinte trecho ilustra essa ideia:

Então estamos satisfeitos sobre isso, que tudo vem a ser desse modo, isto é, coisas opostas de coisas opostas?

Exatamente.

De outro lado, o que diremos do que segue. Há também algo desta espécie nos opostos: dois processos de vir a ser, entre todos os opostos, tomados como pares – sendo dois em cada caso –, do primeiro ao segundo e, conversamente, do segundo ao primeiro? Entre algo maior e algo menor, há crescimento e diminuição e, de acordo com isso, nós chamamos um de ‘aumentar’ e o outro de ‘diminuir’.

Sim, disse (*Phd.* 71a-b).

Sócrates amplia sua linha de raciocínio em direção ao ponto que lhe interessa fundamentalmente neste momento: a preexistência das almas. Considerando que tudo deriva de seu oposto, o vivo provém do morto, e o morto, por sua vez, do vivo. Em outras palavras, as almas que se encontram no Hades unem-se a um corpo, do qual posteriormente se separam, retornando ao Hades em um ciclo contínuo de uniões e separações entre alma e corpo. Sócrates argumenta que tudo o que pode ser observado na Natureza surge de seus opostos e, nesse contexto, questiona: “Não equilibraremos isso com o processo oposto de vir-a-ser? Ou será que a natureza seria

manca nesse aspecto? Ou devemos atribuir ao ‘morrer’ algum processo que lhe seja oposto?” (*Phd.* 71e).

Símias, ao levantar dúvidas sobre os argumentos desenvolvidos até então, propõe que a alma seja uma harmonia resultante dos elementos constitutivos do corpo. Utilizando a imagem de uma lira — composta por elementos materiais como madeira e cordas —, por um lado, e da harmonia imaterial e incorpórea produzida por essa mesma lira, por outro, Símias estabelece uma analogia entre essa imagem e a relação entre corpo e alma. Nesse sentido, da mesma forma que a harmonia produzida pela lira é destruída quando o instrumento se quebra e seus elementos materiais se desintegram, a alma — entendida como uma harmonia dos elementos constitutivos do corpo que ela anima — também seria destruída “por causa de doenças ou outros males”. Assim, ainda que divina, a alma seria “imediatamente destruída, tal como ocorre com outras harmonias” (*Phd.* 86c).

Alguns comentadores argumentam que a teoria apresentada por Símias tem origem pitagórica, enquanto outros, como Hackforth e Bostock, contestam essa filiação, apontando fragilidades em sua fundamentação. Segundo Hackforth, a teoria de Símias é profundamente racionalista e não religiosa, sendo, portanto, “totalmente oposta às concepções místicas e religiosas características dos órficos e pitagóricos” (HACKFORTH, 1955, p. 101). O autor sugere que, embora a analogia da harmonia remeta ao pitagorismo, a teoria de Símias seria ecleticamente influenciada por doutrinas médicas e filosóficas contemporâneas, combinando elementos pitagóricos com noções sobre a constituição física do corpo humano (HACKFORTH, 1955, p. 101–103).

Bostock, por sua vez, sustenta que a concepção de alma proposta por Símias é materialista, pois não envolve uma entidade imaterial que confere vida ao corpo, mas sim uma harmonia resultante da organização dos elementos físicos que o compõem. Nesse sentido, a alma, entendida como causa da vida no corpo que ocupa, não seria uma entidade autônoma e imaterial, mas uma estrutura afinada dos elementos corporais. Assim, atividades como comer, beber, cheirar, correr, andar, sentir e pensar dependeriam não de uma alma separada da matéria, mas da disposição adequada dos elementos físicos do corpo (BOSTOCK, 1986, p. 122–125).

Cebes, por sua vez, reconhece que o argumento relativo à preexistência da alma se mostrou coerente e bem fundamentado (*Phd.* 87a). No entanto, manifesta dúvidas quanto à sua imortalidade e imperecibilidade, ainda que admita que “ela é imensamente superior em todos os aspectos” (*Phd.* 87a). Para ilustrar sua posição, Cebes recorre à imagem de um tecelão idoso que, ao longo da vida, utilizou diversos mantos. Suponha-se, então, que alguém afirme, após sua morte, que o tecelão ainda continua a existir em algum lugar, com base no fato de que o ser humano é mais durável do que um manto (*Phd.* 87c). Assim, se o manto — que é menos durável — ainda existe, por analogia, o tecelão também deveria continuar existindo. Contudo, nada assegura que, após o uso do último manto, o tecelão, ao morrer, não tenha deixado de existir, mesmo que “nada disso torne o ser humano inferior ou mais fraco do que um manto” (*Phd.* 87d). Comparando a imagem do tecelão e dos mantos à relação entre alma e corpo, Cebes argumenta que nada garante que a alma, após consumir sucessivos corpos, não venha a perecer ao separar-se do último deles. Nesse sentido, afirma:

Penso que a relação entre a alma e o corpo admitiria essa mesma imagem e alguém que dissesse estas mesmas coisas sobre ambos estaria, em minha avaliação, falando corretamente ao dizer que a alma é mais duradoura e o corpo mais frágil e menos durável. E, de fato, diria ainda que a alma consome muitos corpos, especialmente se vive por muitos anos - pois, se o corpo está em fluxo e perecendo mesmo enquanto a pessoa vive, de seu lado a alma estaria sempre renovando o que já está gasto - e que é necessário que ao perecer lhe ocorra de estar com sua última vestimenta e que somente a ela sua destruição se antecipe. Com a destruição da alma, o corpo finalmente revelaria sua fraqueza natural e rapidamente apodreceria, para desaparecer (*Phd.* 87d-e).

Cebes aceita o argumento da reminiscência e a tese de que as almas preexistem ao corpo. Sua concepção de alma não entra em contradição com os argumentos anteriormente expostos por Sócrates (GALLOP, 1975, p. 149–150). No entanto, Cebes se distancia de Símiias ao sustentar que a alma é mais nobre e duradoura do que o corpo. Nesse sentido, ele inverte a ordem causal proposta por Símiias, segundo a qual a harmonia entre os elementos do corpo gera e sustenta a alma. Para Cebes, ao contrário, é a alma, enquanto princípio vital, que estrutura o corpo e mantém sua vitalidade (GALLOP, 1975, p. 150).

Na analogia proposta por Cebes, o tecelão pode vestir diversos mantos e, ainda assim, perecer após o uso do último. De forma análoga, Cebes afirma que uma alma pode animar sucessivos corpos e, no entanto, perecer ao se separar do último deles.

A alma é, portanto, concebida como princípio vital, responsável por animar o corpo, assegurar sua coesão e garantir o pleno funcionamento de suas funções fisiológicas. No entanto, mesmo que a alma exerça esse papel fundamental, isso não seria suficiente para demonstrar sua imortalidade e imperecibilidade. Nem mesmo o argumento da reencarnação, na perspectiva de Cebes, constituiria uma prova conclusiva da indestrutibilidade da alma (HACKFORTH, 1955, p. 103–104).

No passo seguinte, Sócrates responde a Símiias e a Cebes, refutando suas concepções sobre a alma. A resposta à argumentação de Símiias é apresentada em 81c–95a, enquanto a refutação da visão de alma exposta por Cebes exige de Sócrates uma resposta mais longa e complexa, que se estende de 95a–107b. Na resposta dirigida a Cebes, Sócrates introduz no diálogo a hipótese das Formas, por meio da célebre metáfora da “segunda navegação”. Tal resposta exige um “estudo minucioso [...] sobre a causa da geração e da destruição em geral” (*Phd.* 96a). Nesse contexto, por meio de uma espécie de autobiografia intelectual, o filósofo critica as teses defendidas pelos pré-socráticos a respeito da noção de causa e apresenta as Formas como causas das qualidades e características observadas nos entes particulares. Ao introduzir a hipótese das Formas, Sócrates a confronta especialmente com as teorias dos pré-socráticos, em particular a de Anaxágoras (BORGES, 2022, p. 21).

2.2 Sócrates e sua autobiografia

Em 95b-e Sócrates revisita a objeção de Cebes acerca da imperecibilidade da alma. Embora Cebes considere bem fundamentado o argumento sobre a preexistência da alma, ele expressa dúvidas quanto à sua suposta indestrutibilidade. Argumenta que nada garante que uma alma, após habitar dois ou três corpos, não pereça juntamente com o quarto corpo (*Phd.* 87b-88c). Como resposta a essa objeção, que Sócrates reconhece como digna de “um estudo minucioso sobre a causa da geração e da destruição em geral” (*Phd.* 95e-96a), o filósofo inicia um relato autobiográfico sobre suas investigações na juventude acerca da Natureza, seus fenômenos e causas. Sócrates relata que esses estudos o “cegaram”, uma vez que, segundo ele, era evidente que, por exemplo, o crescimento de um homem ocorre devido à ingestão de alimentos, o que leva ao aumento de volume: “sendo pequeno, torna-se mais tarde maior; e é dessa maneira que um ser humano pequeno vem a ser grande” (*Phd.* 96d).

O filósofo examinava tópicos relacionados a teorias correntes, como aquela que questionava se “os seres vivos são alimentados quando o quente e o frio são afetados por um tipo de putrefação?” (*Phd.* 96b); se o veículo do pensamento seria o sangue, o ar ou o fogo; ou ainda, se o cérebro seria o órgão responsável pelas sensações de ouvir, ver e cheirar — sensações essas que causariam as memórias e as opiniões, das quais, por meio de sua estabilização, surgiria o conhecimento. Em seguida, ao estudar a destruição dessas coisas e os fenômenos observáveis no céu e na terra, Sócrates considerava-se apto para esse tipo de investigação (*Phd.* 96b–c).

Vlastos considera com razão que a frustração de Sócrates com os filósofos pré-socráticos e sua busca por causas físicas para os fenômenos percebidos marca um dos grandes pontos de virada na filosofia natural europeia. Esse abandono consciente de uma linha de pensamento que culminou, com Leucipo e Demócrito, em uma concepção de universo mecanicista, dará lugar a um maneira completamente diferente baseada no raciocínio puro no âmbito da alma (VLASTOS, 1981, p. 113).

Sócrates reconhece seu equívoco ao rememorar sua antiga interpretação dos fenômenos apreendidos pelos sentidos e a consequente explicação que atribuía à realidade. Em suas palavras:

Eu pensava ser suficiente minha opinião de que quando alguém, posicionando-se ao lado de uma pessoa pequena, parecesse alto, que era maior pela cabeça, e pela mesma medida um cavalo seria maior do que outro. E o que achava ainda mais evidente do que isso: que 10 era maior do que 8 por se adicionar 2 ao 8; e dois côvados maior do que um por excedê-lo pela metade (*Phd.* 96d-e).

Sócrates considera que esse tipo de explicação, de natureza empírica, descreve apenas os efeitos observáveis, mas não identifica a verdadeira causa que os produz. A percepção de que uma pessoa parece ser mais alta do que outra seria, nesse contexto, explicada exclusivamente pelo fato de sua cabeça exceder em tamanho à do outro indivíduo. Da mesma forma, o fato de que 10 é maior do que 8 se explicaria, segundo esse raciocínio, apenas pela adição de 2 ao 8.

Essas explicações, embora corretas do ponto de vista descritivo, não satisfazem a exigência filosófica que Sócrates busca ao investigar as causas dos fenômenos sensíveis. Dizer que uma pessoa é maior por ter uma cabeça a mais ou que 10 é maior do que 8 porque se somou 2 ao 8 não revela, em si, a causa fundamental que torna possível tais relações. Trata-se, antes, de uma enumeração de efeitos

perceptíveis, que não ultrapassa o plano da aparência e da sucessão empírica. O que está em jogo, para Sócrates, é a necessidade de uma explicação que aponte para a razão última da ocorrência desses fenômenos — uma causa que seja inteligível e não apenas perceptível.

Além disso, Sócrates expressa perplexidade diante da possibilidade de que dois processos opostos — adição e divisão — possam ser considerados razões para o mesmo efeito, a saber, o surgimento do número dois. Dentro da perspectiva do filósofo, deve-se buscar uma outra explicação, pois razões opostas não podem gerar um mesmo efeito; é necessário, portanto, encontrar uma única causa que fundamente esse resultado, observável em ambos os casos (*Phd.* 96e–97b).

Essas incoerências evidenciam a insuficiência de uma explicação meramente descritiva e empírica, desprovida de uma análise conceitual mais profunda, como aquela que a filosofia exige.

Sócrates, em sua juventude, dedicou-se à chamada “investigação sobre a natureza” (*Phd.* 96a). Para ele, era fascinante estudar e buscar compreender as causas que levavam algo a surgir e a perecer; investigar por que a natureza e seus fenômenos se apresentavam aos sentidos humanos de determinadas formas. Essa busca por compreender a realidade a partir dos fenômenos físicos foi amplamente empreendida pelos filósofos pré-socráticos, que procuravam as causas primeiras da existência da natureza, do universo e de tudo o que nele há. Mas o que exatamente significava o termo *phusis* (natureza) para os filósofos desse período? Esse termo manteve seu sentido ao longo dos séculos até Platão ou sofreu transformações?

Segundo Gérard Naddaf, *phusis*, em sua origem, possui o significado de crescimento. O termo deriva do verbo *phuō / phuomai*, que, no grego antigo, significa crescer, produzir, gerar. De modo geral, em Homero, o termo parece estar ligado à natureza e à essência de algo investigado. Assim, *phusis* designa algo em processo, do começo ao fim, abrangendo todas as suas etapas de desenvolvimento. Naddaf explica:

Phusis deve ser entendida dinamicamente como a constituição real de uma coisa, como ela é realizada do começo ao fim com todas as suas propriedades. Este é o significado que se encontra quase toda vez que o termo *phusis* é empregado nos escritos dos pré-socráticos. Nunca é empregado no sentido de algo estático, embora o destaque possa estar na *phusis* como origem, na *phusis* como processo ou na *phusis* como resultado. Todos os três, é claro, estão compreendidos no significado original da palavra *phusis* (NADDAF, 2005, p. 15).

Isso gera dificuldades na tradução do termo em textos dos pré-socráticos, pois exige do tradutor uma atenção especial ao contexto em que *phusis* é empregado. O termo pode significar, de forma geral, todo o processo — desde a origem até o resultado final —, ou, mais especificamente, pode designar apenas a origem, o processo ou ainda o resultado. De todo modo, segundo essa linha interpretativa, *phusis* estaria sempre relacionada à constituição de algo por meio de um processo contínuo, do início ao fim, podendo, naturalmente, ter seu foco deslocado para uma etapa específica desse desenvolvimento.

Na continuidade de seu relato, Sócrates expressa seu encantamento inicial com a teoria de Anaxágoras, que prometia atribuir aos fenômenos físicos uma causa inteligente, capaz de ordenar todas as coisas da melhor maneira possível (*Phd.* 97c). Segundo essa teoria, o movimento dos astros, bem como os processos de geração e destruição, seriam explicados pela ação de uma inteligência ordenadora (*nous*), responsável por organizar o universo da forma mais apropriada. Essa concepção apresentava, a princípio, um caráter teleológico, pois implicaria que cada evento na natureza estaria orientado a um fim determinado, afastando o acaso como princípio explicativo dos fenômenos físicos observáveis (BORGES, 2022, p. 152).

Contudo, a decepção de Sócrates torna-se evidente quando afirma: “Mas de altíssimas esperanças fui lançado ladeira abaixo” (*Phd.* 98b). Ele esperava encontrar, na obra de Anaxágoras, uma explicação que atribuísse à inteligência a causa dos fenômenos do mundo físico. No entanto, à medida que avançava na leitura, percebia que o autor recorria, na prática, a causas puramente físicas, frustrando sua expectativa de uma abordagem verdadeiramente teleológica.

A frustração de Sócrates é ilustrada por sua crítica às explicações meramente físicas, exemplificada no seguinte trecho:

De fato, ele me pareceu estar exatamente na mesma posição de alguém que, embora dissesse que Sócrates faz tudo o que faz por inteligência, depois, ao tentar enumerar as razões de cada ato que pratico, dissesse primeiro que a explicação de eu me achar sentado agora aqui é que meu corpo consiste de ossos e tendões; que os ossos são sólidos e possuem articulações separando-os uns dos outros, e que os tendões são o tipo de coisa que pode se contrair e relaxar e que revestem os ossos junto com as carnes e peles que os contém; estando então os ossos suspensos em seus ligamentos, os tendões, distendendo-se e entesando-se, me tornam capaz, de alguma forma, de flexionar meus membros nesse momento. E essa é a causa pela qual estou sentado aqui com minhas pernas flexionadas. Ou, por sua vez, dissesse outras causas similares em relação à minha conversa contigo,

responsabilizando fonações, ares, audição e outros incontáveis itens desse tipo, negligenciando as verdadeiras causas, a saber: uma vez que os atenienses julgaram que era melhor votar contra mim, precisamente por isso eu julguei ser melhor ficar aqui sentado e mais justo permanecer e suportar qualquer que seja a pena que venham a decretar. Pois, pelo Cão! Eu acho que esses meus músculos e ossos há muito tempo já estariam perto de Mégara ou da Beócia, transportados pela opinião sobre o que é o melhor, se eu não achasse mais justo e honroso, ao invés de evadir-me e sair correndo, suportar qualquer que seja a pena ordenada pela cidade (*Phd.* 98c-99a).

Essa exposição autobiográfica de Sócrates revela sua crítica à filosofia pré-socrática, que buscava explicações baseadas em causas físicas¹³ para os fenômenos observados na natureza. Mesmo quando se pretendia identificar uma causa inteligente, o que se encontrava nas investigações eram apenas elementos materiais, como “o ar, o éter, a água e outros itens variados e deslocados” (*Phd.* 98c). Insatisfeito com essa abordagem, Sócrates adota uma metodologia de investigação completamente distinta, baseada no método das hipóteses.

A partir desse ponto, ele começará a introduzir a abordagem que pretende desenvolver como forma de superar o pensamento filosófico então predominante entre os pré-socráticos. Trata-se de uma metodologia de inquirição fundamentada no pensamento puro, voltada à busca de causas que transcendem os fenômenos físicos. Para tanto, recorrerá ao que denomina método por hipóteses. No entanto, antes de adentrarmos propriamente essa metodologia, convém compreender o pensamento de Anaxágoras tal como criticado por Sócrates. Afinal, pode-se afirmar que as causas defendidas por Anaxágoras estão realmente submetidas ao *voũç* (*nous*, intelecto)? Ou, como sugere Sócrates, mesmo mencionando uma causa inteligente, trata-se, na prática, de explicações meramente físicas?

2.3 Pensamento de Anaxágoras

Anaxágoras, ao que se sabe, escreveu apenas uma obra, intitulada “Sobre a Natureza” (*Peri Physeos*). Nesse livro, o filósofo apresenta sua doutrina sobre a Natureza, o cosmos e a Mente (*nous*). Por meio de uma prosa que, em certos momentos, se aproxima do estilo dos hinos, Anaxágoras busca investigar a composição dos fenômenos sensíveis, a formação do cosmos, o processo

¹³ As contradições apontadas por Sócrates em relação às causas físicas e ao método de investigação baseado nos sentidos serão discutidas de forma mais aprofundada a partir do item 2.5: *Sócrates e a Segunda Navegação*.

cosmogônico e a entidade organizadora responsável por conduzir esse processo de criação: o *nous* (MCKIRAHAN, 2013, p. 335-336).

Para explicar a existência do cosmos, da Natureza, da matéria e de tudo o que existe, bem como suas composições, Anaxágoras propõe a existência de cinco tipos de entidades e seis princípios que estão intrinsecamente relacionados. As cinco categorias de entidades são as seguintes:

- Objetos e suas partes
- Ingredientes Básicos
- Porções
- Sementes
- Mente

Os seis princípios são os seguintes:

P1. Não há vir a ser ou perecer.

P2. Existem muitos (talvez em número ilimitado) tipos diferentes de Ingredientes Básicos.

P3. Há uma porção de todas as coisas em todas as coisas.

P4. Cada coisa é mais simplesmente aquelas coisas das quais tem as maiores Porções.

P.5 Não há a mais ínfima Porção de todas.

P.6 A Mente (*nous*) não se mistura com outras coisas e tem as seguintes funções: (a) conhece todas as coisas; (b) rege todas as coisas; (c) dispõe todas as coisas em ordem; (d) causa o movimento (MCKIRAHAN, 2013, p. 339-340).

Anaxágoras, conforme os textos disponíveis, apresenta um sistema filosófico complexo, que abrange movimento, separação, dissociação e a teoria das porções de ingredientes básicos, os quais, em determinadas proporções, originam diferentes tipos de objetos. Sua obra se inicia com a tese de que “todas as coisas estavam juntas, ilimitadas tanto em quantidade quanto em pequenez” (Fr.13.1¹⁴). Nesse estado de união primordial, nenhuma dessas coisas era perceptível em sua individualidade ou

¹⁴ A tradução dos fragmentos de Anaxágoras e dos demais filósofos pré-socráticos utilizada neste trabalho segue a versão apresentada por MCKIRAHAN (2013). Quando outra tradução for utilizada, ela será devidamente indicada em nota.

forma. Somente após o processo de rotação iniciado pelo *Nous* é que essas individualidades se separaram do todo, adquirindo suas formas distintas.

A passagem citada acima, conforme o relato de Simplício, seria o início do livro de Anaxágoras. Segundo a interpretação padrão, ela revelaria uma oposição do pluralismo de Anaxágoras ao monismo de Parmênides, pois este afirma que “nem nunca foi, nem será, pois que é agora, inteiramente, uno, coeso” (Fr. 11.8), enquanto aquele sustenta que todas as coisas já existiam no todo e que, com o movimento rotatório iniciado pela Mente (*noûs*), elas se separaram, assumindo suas respectivas individualidades. Essas individualidades se formaram conforme a predominância de sementes (*spermata*) dotadas de qualidades específicas. Na continuação do trecho atribuído a Anaxágoras, lê-se:

Porém, antes de haver separação, quando [ou: “uma vez que”] todas as coisas estavam juntas, nem mesmo cor alguma era manifesta, pois a mistura de todas as coisas impedia-o – do úmido e do seco, do quente e do frio, do claro e do escuro, havendo também muita terra presente e sementes ilimitadas em quantidade, de modo algum umas idênticas às outras. Pois tampouco qualquer das outras coisas é idêntica a qualquer outra. Sendo assim essas coisas, é dever supor que todas as coisas estavam presentes no todo. Deve-se saber que embora [ou: “uma vez que”] essas coisas tenham sido dissociadas desse modo, todas as coisas não são nem menos, nem mais (pois não é exequível que sejam mais do que tudo), antes, todas as coisas são sempre iguais (Fr. 13.4-5).

No entanto, a interpretação que identifica nos pluralistas uma postura de oposição ao monismo de Parmênides tem sido objeto de revisão. O fato de Anaxágoras iniciar sua obra com uma concepção de mistura primordial pluralista não implica, necessariamente, que ele estivesse adotando uma atitude crítica ou combativa em relação ao pensamento de Parmênides; ao contrário, pode-se interpretar que há, em sua proposta, um desenvolvimento das ideias previamente formuladas pelo eleata. Ademais, se houvesse de fato uma oposição explícita, seria de se esperar uma ruptura acompanhada de críticas diretas por parte de Anaxágoras aos pressupostos eleáticos — algo que não pode ser comprovado com base nos dados doxográficos disponíveis (GRAHAM, 2006, p. 190). Essa continuidade torna-se evidente na rejeição, em concordância com Parmênides, do vir-a-ser e do perecer, como demonstrado no seguinte fragmento:

Os gregos não pensam corretamente sobre o vir a ser e o perecer, pois nada vem a ser, nem perece, sendo antes misturado com coisas que são, e delas se separando. E assim, estariam corretos em chamar o vir a ser de se misturar, e o perecer de se dissociar (Fr. 13.17).

Anaxágoras aceita a divisão radical proposta por Parmênides¹⁵ entre ser e não ser ao afirmar: “pois do pequeno não há o mais ínfimo, mas sempre um menor (pois o-que-é não pode não ser)” (Fr. 13.3). Consequentemente, rejeita a noção de vir-a-ser e de perecer (MCKIRAHAN, 2013, p. 337). Para o filósofo, o vir-a-ser corresponde à mistura dos elementos, enquanto o perecer equivale à sua dissociação — não ocorrendo, portanto, a geração a partir do não ser, mas sim a partir de elementos eternos que já existiam na mistura cósmica.

Os fragmentos atribuídos a Anaxágoras afirmam que “em todas as coisas há uma porção de todas as coisas” (Fr. 13.12). Assim, nada existiria de forma isolada em si mesmo, sem conter partes de outras coisas — exceto a Mente (*Nous*). Essa ideia destaca a inseparabilidade dos elementos materiais no universo, em que nada pode ser completamente separado ou reduzido a uma forma independente.

Em outro trecho dos fragmentos, é dito que “em todas as coisas há uma porção de todas as coisas, exceto a Mente; mas há Mente em algumas coisas também” (Fr. 13.11). Esse fragmento enfatiza a natureza especial, mais pura e imutável do *Nous*, que, ao não se misturar às demais coisas — ainda que esteja presente em algumas —, preserva sua plena capacidade de ação ordenadora e racional sobre o universo. Desse modo, pode-se afirmar que a filosofia apresentada nos fragmentos revela um dualismo entre Mente (*Nous*) ou Espírito e matéria. Aliás, segundo Diógenes Laércio, Anaxágoras “foi o primeiro a pôr o espírito (*Nous*) acima da matéria (*Hylē*)” (DIÓGENES LAÉRCIO, 2014, p. 86).

A Mente possui como atributo essencial sua capacidade racional e ordenadora do universo e dos elementos materiais. A matéria, por outro lado, por não ser pura, é definida como “uma mistura infinitamente divisível de todas as formas de substâncias que o mundo há de por fim conter” (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1983, p. 384–385). Nesse sentido, por mais mecanicista que possa parecer, a filosofia exposta nos fragmentos introduz o conceito de *Nous* (Mente) como causa inteligente dos

¹⁵ A definição do ser e do que pode ser considerado existente é central no poema atribuído a Parmênides. Em sua formulação e na explicitação de sua doutrina, são apresentados dois caminhos de investigação que se excluem mutuamente: “a de que o objeto de investigação existe ou a de que não existe” (KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M., 1983, p. 251). Nesse universo radical concebido por Parmênides, não há espaço para um meio-termo: algo ou existe, ou não existe. Conforme as palavras da deusa que lhe dita o poema.

fenômenos observados no universo. A matéria, por si só, não possui a capacidade de produzir as coisas que são realizadas por seu intermédio.

Não se pode afirmar que exista, propriamente, uma metafísica já plenamente desenvolvida no pensamento de Anaxágoras com o conceito de *nous*, mas, conforme observam Antiseri e Reale (ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni, 2017, p. 63), trata-se de “uma intuição verdadeiramente grandiosa”: a intuição de um princípio imaterial, infinito e separado de todas as demais coisas materiais. De fato, essa concepção elaborada por Anaxágoras é destacada por Sócrates no *Fédon*, evidenciando o impacto que exerceu sobre ele — primeiro com entusiasmo e, posteriormente, com decepção (*Phd.* 96a–100a). Essa experiência contribuiu diretamente para a formulação do método por hipóteses e para o aprofundamento da teoria das Formas.

Assim, segundo Teofrasto, “pareceria que Anaxágoras considera os seus princípios materiais infinitos, mas a causa do movimento e do nascimento uma só, a saber, o Espírito¹⁶” (Fr. 480¹⁷). A Mente “é ilimitada e autorregulada, com nada se misturando, sendo sempre só e por si mesmo” (Fr. 13.12). Essa capacidade de existir por si mesma, de não depender de nada para existir ou agir, e de não se misturar com nenhuma outra coisa é o que lhe confere o poder de agir racionalmente sobre os entes e ordená-los. Assim, é a Mente (*Nous*) que dirige tudo o que possui vida e movimento, sendo ela a responsável por iniciar o impulso cósmico primordial: “E a Mente comandava a inteira rotação, de modo que começou a rotação no princípio” (Fr. 13.12). O movimento rotatório que separou os entes individuais do todo teria sido iniciado, como indica o fragmento, pela ação inteligente e organizadora da Mente sobre a matéria inerte. Na continuidade do processo, é dito:

E quando a Mente começou a dar o movimento, a separação veio a ocorrer para tudo o que estava sendo movido, e tudo o que a Mente movia foi dissociado, e, à medida que as coisas estavam sendo movidas e dissociadas, a rotação fez com que se dissociassem muito mais (Fr. 13.13).

Mesmo sendo eterna e separada de todas as demais coisas, a Mente encontra-se "onde tudo o mais também se encontra, na massa circundante e nas coisas que se

¹⁶ KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. (1983) traduzem *nous* como “espírito”, embora outras traduções, no contexto dos fragmentos de Anaxágoras, prefiram “Mente”.

¹⁷ O seguinte fragmento segue a tradução de KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

juntaram no processo de separação" (Fr. 13.14). Uniforme e imutável, a Mente constitui o princípio responsável por ordenar a revolução dos astros, como o Sol, a Lua, o ar e o *aithēr*. Essa revolução — ou vórtice — corresponde ao fenômeno físico que deu origem à separação das coisas a partir do todo indiferenciado. Como afirma o fragmento: "Esta rotação fez com que se separassem" (Fr. 13.12). Por meio desse movimento rotatório, os entes e suas qualidades tornaram-se perceptíveis, uma vez que se individualizaram. Assim, o denso foi separado do rarefeito, o quente do frio, o claro do escuro e o seco do úmido (Fr. 13.12). Embora seja o agente inteligente e ordenador desse processo, a Mente não se mistura às demais coisas, pois é única, eterna e imutável.

Nos fragmentos, afirma-se que "há muitas porções de muitas coisas. E nada está sendo completamente separado ou dissociado" (Fr. 13.12). Assim, todo objeto já individualizado conserva elementos de todas as demais coisas — tal como na mistura original, em que não era possível distinguir objetos e qualidades. Desse modo, cada coisa contém em si todos os ingredientes sob a forma de sementes (*spermata*), e não apenas os pares de contrários. Mas o que seriam, exatamente, essas sementes no contexto do sistema filosófico delineado nos fragmentos?

A matéria inicial era concebida como uma mistura completamente uniforme de todas as substâncias e contrários. Essa mistura cósmica era indivisível como totalidade efetiva, pois as individualidades e suas propriedades existiam em porções tão pequenas e homogêneas que não podiam ser percebidas isoladamente. Assim, mesmo após a revolução que separou as coisas a partir do todo homogêneo, cada individualidade manteve, em sua constituição, porções mínimas das demais, refletindo a estrutura originária em que todas as coisas estavam contidas em tudo.

Nessa homogeneidade caótica, as sementes já existiam em dimensões tão diminutas que não podiam ser percebidas individualmente em suas qualidades e características; ainda assim, continham em si as propriedades essenciais que viriam a manifestar-se durante o processo de separação e individualização. Nesse estado primordial, as sementes encontravam-se completamente misturadas de forma uniforme, o que torna ainda mais significativa a afirmação de que "nada está sendo completamente separado ou dissociado" (Fr. 13.12), permitindo uma compreensão mais abrangente e coerente do sistema filosófico atribuído a Anaxágoras.

Os fragmentos indicam que Anaxágoras dialogava diretamente com a filosofia de seu tempo, abordando problemas que, em grande parte, já haviam sido tratados por pensadores anteriores. Os termos técnicos empregados por Anaxágoras em seu tratado — como mistura, segregação e composição — são notavelmente tradicionais, remontando aos primórdios da física jônica (VLASTOS, 1997, p. 304). No entanto, o pensamento de Anaxágoras introduz elementos inovadores em relação ao que vinha sendo desenvolvido na tradição física grega até então.

Logo no início de seu tratado, é relatado que, antes mesmo de todas as coisas se separarem da mistura primordial — momento em que qualidades e características individuais ainda não podiam ser percebidas —, havia grande quantidade de terra presente, bem como sementes ilimitadas em número e distintas entre si (Fr. 13.14). A referência às “sementes” constitui uma inovação conceitual em relação ao que vinha sendo desenvolvido na física grega até então, sinalizando um avanço significativo no pensamento filosófico. Essa noção foi posteriormente desenvolvida e incorporada por filósofos como Leucipo e Demócrito, o que evidencia a relevância e a fecundidade do conceito introduzido por Anaxágoras.

Sobre essa inovação, Vlastos observa:

Os atomistas adotaram o termo. Eles falam de seus átomos como sementes, e Aristóteles refere-se à massa atômica primordial em Leucipo e Demócrito como um “agregado de sementes,” *panspermia*. A inovação é tão radical que é compreensível a posição de alguns comentaristas que se recusam a acreditar que Anaxágoras realmente tivesse a intenção de estender o significado da palavra tão além de seu sentido ordinário, aplicando-a à matéria inorgânica, bem como à orgânica (VLASTOS, 1997, p. 305).

Assim, endossamos a leitura proposta por Vlastos, pois a concepção atribuída a Anaxágoras sobre a constituição da realidade e dos objetos que compõem a natureza revela-se inovadora. O filósofo introduziu as sementes (*spermata*) como partículas fundamentais que, ao se unirem em proporções variadas, explicariam tanto a estrutura da realidade quanto a formação dos corpos orgânicos e inorgânicos, além das qualidades e propriedades observáveis nesses corpos. O conceito teve repercussão significativa no pensamento filosófico posterior, sendo adotado por Leucipo e Demócrito, que passaram a referir-se aos átomos como “sementes”. Aristóteles, por sua vez, descreveu a massa atômica primordial como um “agregado de sementes” — πανσπερμία (*panspermia*).

A inovação associada ao uso do termo “sementes” foi tão marcante que gerou dúvidas entre comentaristas posteriores. Muitos questionaram se Anaxágoras realmente pretendia estender o significado da palavra para abranger não apenas a matéria orgânica, mas também a inorgânica. Essa ampliação conceitual sugere uma transformação importante na maneira como se compreendia a composição da realidade, representando um avanço em relação ao pensamento predominante na física grega até então.

Sobre isso, observa Vlastos:

Uma inovação dessa magnitude não poderia ter sido feita descuidadamente. Diferentemente da “raiz” em Empédocles, ela não pode ser descartada como licença poética. Hesíodo havia falado das “raízes” da terra¹⁸, e Xenófanes¹⁹ ecoou a expressão em um sentido que é obviamente metafórico. Empédocles²⁰ toma emprestado o termo, junto com tantas outras expressões poéticas às quais ele claramente não atribui significado literal. Mas Anaxágoras é um escritor de prosa, não um poeta; e sua prosa é singularmente sóbria, o idioma conciso da lógica e da investigação física. Quando ele usou o termo “semente,” ele o fez com o devido cuidado para preservar o significado adequado da palavra em seu contexto biológico usual (VLASTOS, 1997, p. 306).

Quando ocorreu a separação das coisas a partir do todo caótico e uniforme, as sementes passaram a constituir os elementos que formam todas as coisas no universo. Assim, cada semente contém potencialmente todas as qualidades, mas em proporções distintas. Por exemplo, uma semente pode conter mais carne do que osso, embora tanto carne quanto osso estejam presentes nela. A quantidade de

¹⁸ “Uma bigorna de bronze, precipitada do céu, cai durante nove noites e nove dias, chegando à terra somente no décimo dia. Da mesma forma, da terra ao tenebroso Tártaro, uma bigorna de bronze cai durante nove noites e nove dias, e apenas no décimo dia atinge o Tártaro, que é cercado por um muro de bronze. Em sua entrada, ao redor, três vezes a noite verte sua escuridão, e acima crescem as raízes da terra e do mar infecundo” (HESÍODO. *Teogonia*. Tradução de Sueli Maria de Regino. São Paulo: Martin Claret, 2021, vv. 722-728).

¹⁹ “O limite superior da terra é visto aos nossos pés tocando o ar. Porém, a parte inferior estende-se para baixo, sem limite” (Fr. 7.19)/ “Todas as coisas que vêm a ser e crescem são terra e água” (Fr. 7.15)/ “Todos nós viemos a ser a partir da terra e da água (Fr. 7.16)/ O mar é a fonte da água e fonte do vento. Pois sem o vasto mar não viriam a ser nas nuvens a força do vento soprando desde seu interior, nem as correntes dos rios, nem a água da chuva do céu, mas o grande e vasto mar é o progenitor das nuvens, dos ventos e dos rios” (Fr. 7.17).

²⁰ “Ouve primeiro as quatro raízes de todas as coisas: Zeus brilhante, e Hera portadora da vida, e Edoneu e Nestis, que com suas lágrimas dá umidade à fonte dos mortais” (Fr. 14.46).

determinada característica ou qualidade corresponde às porções que definem as propriedades predominantes em cada semente.

Além das sementes, aquilo que determina as qualidades e propriedades de um dado objeto é a proporção e a combinação entre diferentes sementes. Nesse sentido, McKirahan explica:

A Porção de um Ingrediente Básico (x) em algo (y) é, *grosso modo*, quanto de x há em y. Os Ingredientes Básicos podem ser considerados como “espécies”, “coisas” e qualidades, e a Porção de um Ingrediente Básico como a soma ou quantidade do Ingrediente Básico. Se há mais ouro do que água em um objeto, ou mais quente do que frio, então a Porção de ouro ou de quente nele é maior do que a Porção de água ou de frio (MCKIRAHAN, 2013, p. 340-341).

Mesmo possuindo uma porção maior de ouro — o que faz com que o objeto seja percebido como uma barra de ouro, e não de ferro —, essa barra contém todos os demais ingredientes existentes na natureza, como água, carne, ossos, terra, entre outros. Desse modo, “quando a Porção de um Ingrediente Básico em alguma coisa é grande o suficiente, diz-se que aquela coisa é caracterizada por tal Ingrediente Básico” (MCKIRAHAN, 2013, p. 341). De maneira semelhante, um ser humano possui os ingredientes que o tornam perceptível como tal, a saber: carne, sangue, pele e ossos. No entanto, também possui em seu organismo diamantes, ouro e madeira — ainda que em quantidades tão pequenas que se tornam imperceptíveis.

2.4 Críticas de Platão e Aristóteles

A Mente é apresentada por Anaxágoras com funções muito bem definidas: conhecer, reger, ordenar o caos cósmico e causar o movimento (MCKIRAHAN, 2013, p. 364). Para desempenhar essas funções, ela deve ser distinta das coisas que governa e organiza, não podendo ser por elas corrompida ou influenciada (fr. 13.11–12). Assim, a Mente possui uma natureza sutil e pura, o que lhe permite estar em todas as coisas sem, contudo, conter nada das demais. Mas isso a caracteriza como imaterial? Trata-se de uma questão debatida, sobre a qual não há consenso definitivo.

Para Guthrie, a Mente é de fato imaterial, embora Anaxágoras não dispusesse de um vocabulário capaz de expressar de forma direta essa concepção. Ainda assim, o autor argumenta que Anaxágoras se esforça ao máximo para deixar clara essa distinção (GUTHRIE, 1965, p. 276–279). Seguindo uma linha semelhante, mas com algumas

reservas, Curd observa que, ao utilizar termos como *λεπτότατον* (*leptótaton*, “o mais fino”) e *καθαρώτατον* (*katharótaton*, “o mais puro”), Anaxágoras enfatiza a diferença fundamental entre a Mente e os ingredientes da mistura original (CURD, 2007, p. 58–60). Para Curd, é bastante plausível que Anaxágoras concebesse a Mente como não material.

Concordamos com a leitura desses autores, pois os fragmentos evidenciam o caráter especial e puro da Mente, de modo que ela está presente em todas as coisas, mas não se mistura com nenhum elemento. É precisamente essa natureza única que lhe confere a capacidade de governar, ordenar e movimentar tudo o que existe.

Platão e Aristóteles criticam o uso que Anaxágoras faz da ideia de uma Mente onisciente organizando o cosmos da melhor forma possível. Para ambos, embora Anaxágoras recorra ao conceito de uma inteligência cósmica, sua concepção de universo opera, na prática, de modo mecanicista. Aristóteles, nesse sentido, reconhece os méritos de Anaxágoras — e, antes dele, de Hermótimo de Clazômenas — ao atribuírem “a causa do bem e do belo como princípio dos seres”, considerando “esse tipo de causa como princípio do qual se origina o movimento dos seres” (*Metafísica*, A, 984b20). No entanto, aponta que Anaxágoras falha ao empregar a noção de uma Inteligência imaterial presente no cosmos e responsável por organizá-lo da melhor forma possível. Aristóteles afirma:

O próprio Anaxágoras, na constituição do universo, serve-se da <Inteligência> como de um *deus ex machina*, e só quando se encontra em dificuldade para dar razão de alguma coisa evoca a Inteligência; no mais, atribui a causa das coisas a tudo, menos à Inteligência (*Metafísica*, A, 985a20).

Nesse sentido, Aristóteles observa que Anaxágoras recorre à Mente apenas quando não consegue resolver um problema, de forma artificial ou *ad hoc*, sem integrá-la sistematicamente à estrutura de sua cosmologia. De modo semelhante, Sócrates relata seu encantamento inicial com a ideia — aparentemente apresentada por Anaxágoras — de uma inteligência cósmica que ordenaria todas as coisas no universo da melhor forma possível, seguido de sua posterior decepção ao constatar que, na prática, a cosmologia de Anaxágoras se baseava em causas predominantemente físicas e mecânicas (*Phd.* 97c–99a).

Antes de adentrarmos nos argumentos relativos à chamada “segunda navegação” e ao método das hipóteses desenvolvido por Sócrates, convém realizar algumas

considerações preliminares. O fato de Platão ter escolhido Fédon como narrador do diálogo homônimo não pode ser interpretado como uma decisão aleatória ou destituída de profundidade. Ao contrário, tal escolha revela uma operação filosófica e intertextual mais complexa, na qual Platão se apropria de elementos da psicologia defendida por Fédon de Élis, tomando-os como ponto de partida e, ao mesmo tempo, superando-os no desenvolvimento da teoria das Formas e do argumento da imortalidade da alma (BOYS-STONES, 2004, p. 3-4).

À luz da reconstrução de Boys-Stones, a psicologia atribuída a Fédon de Élis distingue, de um lado, os desejos e inclinações como (epi)fenômenos de base corporal e, de outro, a razão como princípio distinto. As inclinações decorrem do temperamento físico e das condições do corpo; já a razão não é determinada por tais limites. Não se trata, portanto, de a razão “mudar” a natureza (assim como pensar não altera a aparência física), mas de tornar patente a sua independência em face do que é fisiologicamente dado — independência que, no *Fédon*, serve de alavanca para a tese da separabilidade da alma e, adiante, para os argumentos da reminiscência e das Formas em favor de sua imortalidade.

Esse nexos pode ser sugerido no próprio *Fédon*, quando Sócrates propõe que Fédon o convoque como “seu lolau” para enfrentar as objeções de Símiias e Cebes; Fédon, com modéstia, replica: “Convoco sim, disse, não como Hércules, mas como lolau convocando Hércules (*Phd.* 89c). Nessa linha interpretativa, Platão — por meio de Sócrates — parte de elementos da psicologia atribuída a Fédon (em especial a distinção entre o que é fisiologicamente dado e a atividade racional não derivada do corpo) e os integra no horizonte de sua própria filosofia, aprofundando o quadro ao articular a separabilidade com os argumentos da reminiscência e das Formas (BOYS-STONES, 2004, p. 14–18).

2.5 Sócrates e a Segunda Navegação

Na sequência, o filósofo relata seu engajamento na chamada segunda navegação (*deutéros ploûs*). Ele renuncia à “investigação das próprias coisas” (*Phd.* 99d), temendo que, assim como aqueles que danificam a visão ao olhar diretamente para o sol durante o estudo de eclipses, sua alma pudesse ser “cegada” ao conduzir investigações baseadas exclusivamente nos sentidos corporais. Sócrates decide,

então, refugiar-se nas proposições²¹ (*Phd.* 99e), optando pelo raciocínio puro e afastando-se da observação direta dos objetos sensíveis em suas pesquisas e estudos.

O filósofo argumenta: “não concedo de modo algum que quem examina as coisas nas proposições as examine em imagens mais do que quem as examina nas experiências diretas” (*Phd.* 99e–100a). Ele sugere que tanto o estudo baseado em proposições quanto aquele fundamentado na observação direta dos objetos físicos se realiza por meio de imagens. No entanto, ao investigar as coisas por meio de proposições, lida-se com imagens mais próximas das Formas do que aquelas obtidas pelos sentidos corporais, as quais são contraditórias por estarem sujeitas ao devir e por serem apreendidas pelos sentidos. Sobre esse ponto, Gallop esclarece:

A sentença em que Sócrates qualifica sua comparação de “teorias” com imagens (a1–3) é confusa na tradução. O ponto não é negar que teorias ou coisas concretas são imagens, mas questionar se as primeiras são mais do que as últimas. Olhar para as coisas “em concreto” é estudá-las em imagens, tanto quanto observá-las “em teorias”. Sugere-se que “teorias” são imagens de um grau mais elevado do que os objetos do mundo sensível e, assim, mais próximas das Formas (GALLOP, 1975, p. 178).

Quando dizemos que algo é uma imagem, trata-se, logicamente, de uma imagem de algo — de um original. Quando Sócrates afirma que o mundo físico e os objetos nele contidos são imagens, pode-se interpretar que ele está se referindo a um mundo criado e arquitetado por uma inteligência como cópia de algo perfeito, isto é, como uma criação a partir de um modelo (CROMBIE, 1979, p. 161). Essa forma de interpretar a passagem remete a um diálogo posterior ao *Fédon*, a saber, o *Timeu*, onde se afirma que o demiurgo criou o mundo e o universo utilizando como modelo as Formas: “o demiurgo põe os olhos no que é imutável e que utiliza como arquétipo, quando dá a forma e as propriedades ao que cria” (*Tim.* 28a). Desse modo, o demiurgo cria o mundo sensível e tudo o que nele está contido de maneira que seja belo, pois, do contrário, se utilizasse como modelo objetos sujeitos ao devir, a beleza não estaria presente em sua criação (*Tim.* 28b).

Tendo exposto sua intenção de apresentar uma abordagem distinta para os problemas que não puderam ser satisfatoriamente resolvidos com o método adotado em sua

²¹ Alguns tradutores, como Anderson Borges, optam por traduzir *λόγοι* (*lógoi*) como “proposições”; outros, como Gallop e Kahn, consideram mais adequada, no contexto do *Fédon*, a tradução por “teorias”, por se tratar de um termo com maior amplitude semântica.

juventude, Sócrates afirma que adotará “como minha hipótese a proposição que me parece a mais consistente” (*Phd.* 100a), considerando como verdadeiro tudo aquilo que estiver em conformidade com ela e como não verdadeiro aquilo que a contradiga. Em seguida, o filósofo explicita com mais clareza o que pretende:

Isso, ele disse, é o que quero dizer – não é nada novo, mas o que nunca cessei de dizer, em outros momentos dessa conversa e no presente argumento. Esforçar-me-ei então para expor-te a espécie de causa com a qual tenho me ocupado. Novamente volto-me àqueles itens que têm sido objeto frequente de nossas discussões e, tomando-os como ponto de partida, estabeleço como hipótese que há algo belo em si mesmo, algo bom, algo grande e todo o resto. Se me concedes isso e concordas que tais coisas existem, espero assim expor-te a causa como um resultado disso e descobrir que a alma é imortal (*Phd.* 100b).

Na chamada segunda navegação, Sócrates propõe tomar como hipótese a existência de itens inteligíveis tais como o Belo em si, o Bom em si, o Grande em si, a Igualdade em si, entre outros. A partir dessa suposição, ele estabelece um critério de resposta segura (*asphalestatē apókrisis*): dizer que cada coisa sensível é F em virtude da Forma F — por exemplo, que as coisas belas são belas “pelo Belo” presente nelas (*Phd.* 100b–e). Trata-se de substituir as explicações físico-materialistas rejeitadas (*Phd.* 99b–c) por um fundamento explicativo (*aitía*) que fixe “em virtude de quê” uma predicação é correta. Importa frisar que essa *aitía* não é “causa eficiente” no sentido moderno, mas a razão normativa da atribuição: o sensível recebe o nome e a propriedade por participação (*μεθέξις*) na Forma correspondente (*Phd.* 100c–e).

Sob esse arcabouço, o procedimento é explicitamente hipotético-dedutivo: uma vez admitida a hipótese, cabe examinar o que se segue dela e o que com ela concorda; se as consequências mostrarem coesão, a hipótese ganha força; se não, deve-se elevar o patamar e procurar uma hipótese “mais alta” que ordene melhor o conjunto (*Phd.* 101d–e). Assim, quando Sócrates conclui que os entes individuais são belos, frios ou quentes por participação nas Formas do Belo, do Frio ou do Quente, ele não oferece um mecanismo físico, mas um quadro lógico-metafísico que regula as predicações, tornando-as estáveis e evitando contradições (*Phd.* 100c–e).

Essa orientação metodológica articula-se com a reminiscência: embora o contato sensível possa deflagrar o processo cognitivo, o conhecimento das Formas não é dado pelos sentidos, mas alcançado pelo *lógos* e pelo exercício dialético. O método por hipóteses ensina a transitar da multiplicidade sensível à unidade inteligível, conferindo direção à investigação: partimos de uma hipótese ordenadora (as Formas),

deduzimos consequências, confrontamos com os casos, e ajustamos a estrutura explicativa por meio de ascensões sucessivas na hierarquia de princípios (*Phd.* 95e–99c; 100b–101e). Não se trata de um “certificado” demonstrativo no início do caminho, mas de um modo de garantir maior segurança às explicações ao ancorá-las em padrões inteligíveis que fundamentam o uso correto dos nomes e das propriedades.

Em suma, o *Fédon* apresenta o método por hipóteses como a via pela qual a filosofia evita tanto o reducionismo fisicalista quanto a arbitrariedade cética: ao tomar as Formas como hipótese reguladora da explicação, o discurso filosófico obtém um critério de correção para asserções do tipo “x é F” e uma prática racional que consolida — sem confundir com causalidade eficiente — a noção de *aitía* como fundamento do porquê. Desse modo, a investigação sobre as “causas” converte-se em investigação sobre as condições explicativas que tornam possível, estável e não contraditório o nosso falar verdadeiro sobre as coisas (*Phd.* 99d–101e).

Para a análise e eventual comprovação dessa hipótese, é necessário seguir um método que oriente os participantes do diálogo na verificação da veracidade das Formas e suas implicações. Conforme já proposto no diálogo (*Phd.* 99e-100a), o método pressupõe que não se inicie pela análise dos fenômenos percebidos pelos sentidos, mas sim que, refugiando-se nas proposições racionais, busquem-se as causas dos fenômenos observados no mundo sensível. O objetivo é encontrar causas racionais fora do âmbito sensível para explicar o sensível, partindo do pressuposto de que as Formas (entes imateriais) são os princípios que arquitetam e moldam o mundo sensível da “melhor forma possível” (*Phd.* 97c).

Sócrates, ao necessitar esclarecer a hipótese que busca expor aos seus interlocutores, afirma: “Esforçar-me-ei, então, para te expor a espécie de causa com a qual tenho me ocupado” (*Phd.* 100b), a fim de exemplificar de forma mais precisa que a ordem de causas que ele busca “reside” em um plano metafísico. Nesse sentido, essas causas, as Formas, possuem realidade, pois existem e podem ser apreendidas pela mente. Em seguida, o filósofo procura saber se os participantes do diálogo aceitam essa hipótese como premissa para que a investigação possa prosseguir, obtendo deles o assentimento necessário (*Phd.* 100c).

A necessidade de assentimento e concordância entre os interlocutores é parte fundamental dessa modalidade de diálogo, pois a atmosfera de amizade, respeito e

confiança entre mestre e discípulos permite que, a partir do consenso, se avance em um espírito de unidade, com o objetivo comum de alcançar um resultado positivo: provar a imortalidade e imperecibilidade da alma. A *philia* (amizade) entre os participantes do diálogo, essencial dentro do método dialético, contrasta com disputas que visam outros objetivos que não a busca pela verdade. Nesse contexto, o método exposto por Sócrates tem como elemento central a concordância entre os interlocutores, pois, em diversos momentos da apresentação da hipótese e do método, o filósofo se certifica de que todos estão de acordo com o que foi exposto até então.

A amizade, em prol da verdade, tem uma importância destacada nos diálogos platônicos e no método de sua busca, já que dificilmente se pode avançar em uma pesquisa quando há um clima de disputa ou conflito de interesses que não seja a busca sincera pela sabedoria. Nesse sentido, Zeller afirma:

Essa exige que o indivíduo estabeleça uma relação positiva ao exigir que ele se relacione com os outros. Isso é feito principalmente na amizade. Como vimos, Sócrates sabe apenas fundamentar essa relação invocando suas vantagens; mas não se pode negar que para ele e sua filosofia tem uma importância mais profunda e, de fato, por essa razão é cultivada e estudada com predileção em todas as escolas socráticas. Quando o conhecimento e a moralidade coincidem tão diretamente, também a vinculação científica dos indivíduos é inconcebível sem uma comunhão de vida mais vasta, e essas relações pessoais resultarão tanto mais indispensáveis para o filósofo quanto mais vivamente ele sentir a necessidade de investigar em comum, de proceder a um intercâmbio de pensamentos. Como na Liga pitagórica e outras associações desse estilo, também na escola socrática se cria uma íntima vinculação dos discípulos com o mestre e entre si por meio de uma fusão dos interesses morais e científicos, uma vinculação mais íntima que a provocada de seu modo pela comunidade científica, e aqui apenas cabe perguntar o que é primeiro e o que é derivado: se a necessidade de amizade converteu a filosofia de Sócrates em um dialogar contínuo ou se a necessidade de investigar em comum atraiu progressivamente todos os sensíveis a essa investigação; sua originalidade consiste mais bem — e isso é precisamente o que o faz o filósofo erótico como nos apresenta Platão — em que nem para sua investigação poderia prescindir da comunidade com outros, nem seu comércio com outros poderia prescindir da investigação científica. Assim nos inteiramos dos penetrantes comentários de Sócrates sobre o valor e essência da amizade, nos quais ele sempre acaba voltando à ideia de que uma verdadeira amizade só pode existir entre homens virtuosos, mas que para estes é absolutamente natural e necessário que os verdadeiros amigos façam tudo uns pelos outros e que a virtude e uma benevolência ativa são o único meio seguro de adquirir amigos. Desde esse ponto de vista se julga também depois a moral existente (ZELLER, 1955, p. 146-147).

Para construir uma pesquisa segura e com bases sólidas, é necessário partir de uma hipótese. Essa hipótese, por sua vez, precisa ser explorada através de um método adequado por parte dos participantes do diálogo, de modo a alcançar algum resultado.

Esse resultado, como veremos adiante, pode ser a aceitação da hipótese (caso ela comprove o que se espera) ou sua substituição por outra que ascenda na escala iniciada pela primeira hipótese apresentada. No entanto, por mais sofisticados que o método e a própria hipótese possam ser, abrindo caminho para novas investigações, eles falharão, na concepção socrática, se não houver um espírito de amizade e confiança entre os interlocutores; se não houver harmonia e unidade no objetivo de buscar a sabedoria e a verdade do objeto estudado.

Isso se evidencia de modo exemplar no *Banquete*. No início da reunião, os convivas ainda parecem sob os efeitos dos excessos do dia anterior; por isso, Pausânias recomenda que evitem a embriaguez e dispensem os tocadores de flauta, dedicando-se antes ao elogio de Eros (MIGLIORI, 2009, p. 195). Conforme o relato, “[...] todos concordaram em não transformar o encontro em ocasião de embriaguez, mas em beber com moderação para obter prazer” (*Symp.* 176e). Após esse acordo, a flautista é dispensada e têm início os discursos sobre Eros, o que mostra implicitamente que a atividade dialética — cujo fim é a busca da verdade sobre um tema — exige ordem, equilíbrio e um espírito de concórdia entre os participantes. Houve deliberação prévia e consenso acerca de regras mínimas para criar um ambiente propício aos louvores e à discussão filosófica sobre o amor.

No *Fédon*, a questão da *philia* está intrinsecamente ligada a um espírito de irmandade e comunhão (*koinonia*) entre os participantes do diálogo (*Phd.* 58e-59a). Essa prática, que já era característica dos pitagóricos, é adotada por Sócrates como uma forma de criar as condições de unidade e amizade necessárias para a prática do diálogo dialético e permitir que a pesquisa filosófica seja conduzida dentro de um círculo de amigos, discípulos e mestre. Dado que o objeto da discussão pertence a uma ordem suprassensível, e os participantes desse círculo estão logicamente no mundo sensível, ou seja, sem condições de acessar por meio dos sentidos do corpo a experiência direta da alma e o mundo em que ela se encontra antes de unir-se ao corpo, torna-se necessário um método que permita às almas dos dialogantes, mesmo aprisionadas em corpos, vislumbrar as Formas e buscar a resposta sobre a possível imortalidade e imperecibilidade da alma.

No espírito colaborativo do debate, Sócrates introduz gradualmente o método por hipóteses, inteiramente voltado à reflexão racional. A hipótese de trabalho é clara: “Se há outro belo além do próprio Belo, ele é belo porque participa daquele Belo e por

nenhum outro motivo” (*Phd.* 100c). Confirmado o assentimento dos interlocutores — “Concordas com essa *aitía*?” (*Phd.* 100c) —, Sócrates formula o critério de resposta segura:

Que nada mais o torna belo exceto o próprio belo, seja por sua presença, por associação com ele ou por qualquer outro meio e maneira de ser ligado a ele; pois nem insisto muito nisso e sim que todas as coisas são belas pelo belo. Isso me parece mais seguro como resposta a mim e a outro e acredito que se me agarrar a isso jamais vou falhar. Penso, assim, que é seguro, para mim e para qualquer pessoa, responder que pelo belo as coisas se tornam belas [...] (*Phd.* 100d-e).

Essa passagem é exemplar do procedimento hipotético-dedutivo: (i) postula-se uma hipótese ordenadora (as Formas); (ii) derivam-se consequências explicativas (“x é belo pelo Belo”, “x é igual pela Igualdade”, etc.); (iii) verifica-se sua coerência global, e, caso surjam dificuldades, sobe-se a uma hipótese “mais alta” (*Phd.* 101d–e). Importa ressaltar que a *aitía* invocada aqui é um fundamento explicativo — “em virtude de quê” a predicação é correta —, e não uma “causa” eficiente no sentido moderno. Por isso Sócrates suspende o detalhamento do mecanismo (presença? associação? outro vínculo?) e fixa apenas o vínculo normativo: os sensíveis têm o nome e a propriedade por participação (*μεθέξις*) na Forma correspondente (*Phd.* 100c–e).

Desse modo, Sócrates ainda não dispõe de condições para explicar “outras causas inteligentes”; contudo, ao adotar a hipótese das Formas, assegura a segurança explicativa por meio da hipótese da participação. Importa sublinhar o estatuto metodológico desse movimento: não se demonstra, de saída, o como metafísico do vínculo sensível–Forma; adota-se uma hipótese que ordena as explicações e evita contradições nas predicções (*Phd.* 99d–101e). A partir dela, a investigação pode progredir dialeticamente, convertendo a multiplicidade sensível em unidade inteligível e ancorando o discurso em razões estáveis.

Vlastos, em seu artigo *Reasons and Causes in the Phaedo* (VLASTOS, 1981, p. 110–132), questiona a interpretação de muitos comentadores que consideram as Formas como causas diretas do mundo sensível e de seus objetos. Ele argumenta que o termo grego *aitía* (causa) possui um significado muito mais amplo do que o termo “cause” em inglês. Assim, quando o termo *aitía* aparece no *Fédon*, não se deve inferir automaticamente que as Formas atuam diretamente sobre o mundo sensível, conferindo-lhe suas características e qualidades (VLASTOS, 1981, p. 111-113). O autor sustenta que a hipótese defendida por Sócrates, de forma “direta, simples e

talvez ingênua" (*Fed.* 100d), de que as coisas percebidas como belas no mundo sensível adquirem essa qualidade por meio do próprio Belo, "seja por sua presença, associação ou qualquer outro modo de ligação com ele" (*Phd.* 100d), não deve ser entendida como uma ação direta das Formas sobre os sensíveis. Em vez disso, essa causa (*aitia*) ocorreria em um âmbito lógico-metafísico na ação reflexiva da alma.

Vlastos inicia sua análise estabelecendo que o termo grego *aitía* (*aitía*) possui amplo espectro semântico e não se reduz ao sentido moderno de "causa eficiente". Em seu uso clássico, a palavra cobre o domínio do "porquê" (*τὸ δὲ τῆ*), isto é, tudo aquilo que pode responder à pergunta "por que?", e não apenas o que produz fisicamente um efeito. Desse modo, quando Sócrates se refere às *aitíai*, isso não significa, de modo necessário e invariável, que esteja tratando de causalidade física (VLASTOS, 1981, p. 111–114). Para corroborar essa leitura, Vlastos recorre a exemplos aristotélicos em que *aitía* designa:

1. Por que os persas invadiram a Ática? Porque os atenienses haviam saqueado Sárdis.
2. Por que esta estátua é tão pesada? Porque é feita de bronze.
3. Por que ele faz caminhadas depois do jantar? Por causa da saúde.
4. Por que o ângulo no semicírculo é um ângulo reto? Porque é igual à metade de dois ângulos retos (VLASTOS, 1981, p. 111).

Nos quatro exemplos elencados por Vlastos, o valor explanatório de *aitía* não se confunde com causalidade eficiente. (1) No caso histórico, trata-se de um antecedente suficiente, não de uma causa física necessária. (2) No caso da estátua, temos uma caracterização tipológica (ser de bronze) que explica o fato sem 'produzi-lo'. (3) No caso prático, 'saúde' é razão final que orienta a ação, não um agente causal. (4) No caso geométrico, o 'porque' é lógico-demonstrativo: *aitía* nomeia a razão suficiente da conclusão, não um fator que faça algo acontecer no mundo (VLASTOS, 1981, p. 111–114).

Utilizando o seguinte esquema, Vlastos avança em sua interpretação de *aitia* no *Fédon*. Ele diz:

Será conveniente usar os seguintes símbolos como referência esquemática a esses itens: as maiúsculas inglesas, F, G, como variáveis de caráter; seus cognatos fonéticos no alfabeto grego, Φ, Γ, como variáveis de Forma; a, b, c, como substitutos de nomes de indivíduos, e x como uma variável cujos valores são nomes de indivíduos (VLASTOS, 1981, p. 116).

Vlastos sustenta que, no *Fédon* (95e–105c), *aitía* não deve ser entendida como causa eficiente, mas como fundamento do “porquê” ($\tau\acute{o}\ \delta\iota\grave{\alpha}\ \tau\acute{\iota}$), e que Sócrates trabalha com dois esquemas explicativos distintos: a *aitía* segura e a *aitía* engenhosa (VLASTOS, 1981, p. 110–114; 115–117). A primeira fixa o critério normativo da predicação; a segunda acrescenta conteúdo inferencial por meio de relações necessárias entre Formas. Em ambos os casos, trata-se de uma explicação lógico-metafísica, ancorada na hipótese das Formas e no léxico da participação — e não de uma atuação física das Formas sobre os sensíveis.

A *aitía* segura tem a forma: “x é F porque participa de Φ (Forma da F-idade)”. Ela é “segura” porque, uma vez aceita a hipótese das Formas, o vínculo participação \rightarrow predicação opera quase como um princípio analítico: se F-idade consiste em participar de Φ , então “x é F em virtude de Φ ” fornece a razão indispensável para a correção da predicação (VLASTOS, 1981, p. 116–117). Exemplo: “esta chama (x) é quente (F) em virtude da Forma do Quente (Φ)”. Ou seja, o que torna correta a afirmação “esta chama é quente” é o fato de x participar da Forma Φ . Note-se que essa leitura não descreve nenhum mecanismo físico (transferência de calor, agitação molecular etc.); ela explicita o fundamento normativo do porquê a predicação “x é F” é verdadeira.

A *aitía* engenhosa aprofunda o método apresentado por Sócrates, introduzindo relação entre Formas. Seu esquema é: “x é F porque participa de Γ e Γ implica Φ ; logo, x também participa de Φ . Vlastos reconstrói essa relação entre Formas como *entailment* ($\Gamma \Rightarrow \Phi$), que autoriza inferências nomológicas: sempre que algo participa de Γ , deve participar de Φ (VLASTOS, 1981, p. 125–127). Isso se evidencia nos exemplos a seguir:

(a) Exemplo básico com fogo: a brasa (x) é quente porque participa de Fogo (Γ) e Fogo (Γ) implica o Quente (Φ); logo, ela participa do Quente (Φ).

(b) Exemplo com contrários: Γ = Fogo, Φ = Quente, Ψ = Frio (contrário de Φ). A brasa (x) é quente porque participa de Fogo (Γ) e Fogo \Rightarrow Quente; logo, participa de Quente (Φ) e não admite o contrário Frio (Ψ). Se o Frio sobrevém, o caso deve ser descrito como perda da participação relevante (x já não satisfaz Γ ou Φ), e não como uma “ação” física da Forma.

(c) Exemplo numérico (3): Γ = Tríade (Forma do três), Φ = Ímpar, $F(x)$ = “x é ímpar”. Assim, 3 é ímpar porque participa de Tríade (Γ) e Tríade \Rightarrow Ímpar (Φ).

(d) Exclusão do contrário (não-par): Γ = Tríade, Φ = Ímpar, Ψ = Par, com a relação de contrariedade (Φ , Ψ). Dado que 3 participa de Tríade (Γ) e Tríade \Rightarrow Ímpar, segue-se que 3 não admite Par (Ψ). Se Par sobrevém, trata-se de um caso em que o ente em questão deixou de satisfazer as condições de participação que o tornavam ímpar.

Em todos esses exemplos, o “faz” da fórmula (“ Γ faz x ser F”) tem, na leitura de Vlastos, força lógico-metafísica: Γ garante Φ , e a participação em Φ torna correta a predicação “x é F”. Trata-se de um fundamento nomológico do porquê, não de produção eficiente no tempo.

Essa linha de interpretação fica mais clara quando se analisa a argumentação de Sócrates sobre operações aritméticas, como o exemplo do número 10 ser maior que 8 pelo acréscimo de mais duas unidades. Sócrates buscava causas físicas para explicar esse fenômeno, mas sua mente não se sentia satisfeita com as conclusões obtidas. De acordo com esse ponto do diálogo, Vlastos observa:

Ele vinha confundindo a operação aritmética de adição com um processo físico — o de pegar coisas que estavam "separadas" para começar e colocá-las "próximas uma da outra". E ele vinha supondo que esse processo material era a *aitia* (causa) da verdade lógico-matemática de que os mesmos itens que contam como unidades, se tomados separadamente, contarão como um par, se tomados em conjunto. Olhando para trás, desse erro de sua perspectiva filosófica atual, Sócrates diz que ficaria "estupefato" se tal coisa fosse verdadeira: ele sofreria aquela sensação peculiar de indignação intelectual que todos sentimos quando somos convidados a acreditar em uma proposição que não é apenas materialmente falsa, mas logicamente absurda. Pois, obviamente, as coisas de que se fala são duas por hipótese, e elas ainda seriam duas, independentemente de estarem apertadas em um armário ou situadas em galáxias diferentes a um milhão de anos-luz de distância. Quão absurdo então oferecer sua proximidade como a razão pela qual são duas! (VLASTOS, 1981, p. 123).

Dessa forma, a causa apontada nesse ponto da argumentação de Sócrates não deve ser uma causa física que atue diretamente sobre os objetos, mas sim uma causa lógico-metafísica, descoberta através da reflexão empreendida pela alma. No âmbito físico, mesmo que se coloquem dois objetos amontoados em um armário velho ou a bilhões de anos-luz de distância, eles continuarão sendo dois e não o resultado da soma dos dois. No entanto, no âmbito lógico-metafísico, por meio de um esforço reflexivo, é possível somar esses mesmos dois objetos e obter um resultado em que não existem mais dois objetos separados, mas o produto dessa soma (VLASTOS, 1981, p. 123).

A interpretação de Vlastos é contrastada por autores como Hackforth, que argumenta que as Formas seriam causa em um sentido qualitativo ou relacional, e não substancial. Assim, para o autor, qualidades como belo, justo, grande e pequeno são adquiridas por objetos sensíveis por meio de sua participação nas Formas correspondentes. Como ele coloca:

Está claro, então, que as Formas aqui são afirmadas como sendo as causas dos particulares: o dativo causal, a preposição διὰ (por meio de) com acusativo e, finalmente, o substantivo αἰτία (causa) são usados nesta seção. Mas de quais particulares, precisamente, elas são causas? Aqui, torna-se importante observar que todas as Formas mencionadas no diálogo são não-substanciais; não ouvimos falar de "o homem em si", "a rosa em si" (ou "a cama em si"), mas sim de "o igual", "o grande", "o belo", "o justo", etc. Essas são todas Formas qualitativas (ou, no caso de grande e pequeno, Formas relacionais), que Platão, pelo menos no *Fédon*, não distingue das qualitativas (HACKFORTH, 1955, p. 144).

Hackforth argumenta que o aspecto causal atribuído às Formas no *Fédon* se restringe aos âmbitos qualitativo e relacional, excluindo qualquer atuação direta das Formas no mundo sensível como agentes causadores dos objetos particulares substanciais, como homens ou cavalos, por exemplo. Além disso, interpreta que existem Formas transcendentais e Formas imanentes (HACKFORTH, 1955, p. 154-155). Essas Formas, tanto as transcendentais quanto as imanentes, não admitiriam a presença de seus opostos; caso o oposto avance sobre elas, as Formas se retirariam ou pereceriam (*Phd.* 104b-c).

Hackforth também afirma que a metáfora militar utilizada por Platão para descrever o avanço de um oposto sobre outro, tanto em contextos analíticos quanto físicos, serve para mascarar os pontos frágeis do argumento dos opostos quando utilizado como prova da imortalidade da alma. Segundo ele:

Já sugeri que a metáfora militar de ataque e retirada provavelmente ocorreu a Platão em conexão com o fogo e a neve, o quente e o frio, dos quais ouvimos falar pela primeira vez em 103C–D. No entanto, é preciso perceber que um dos efeitos de estender a metáfora para cobrir casos como números pares e ímpares é obscurecer uma diferença importante. A recusa de um bloco frio de neve em admitir calor, embora permanecendo neve, é um fato físico conhecido por meio da percepção sensorial; enquanto a recusa da "dualidade" em admitir "trindade" e "imparidade", e a recusa da alma em aceitar a "morte", são afirmações sobre as implicações dos termos: são, na verdade, expressões um tanto artificiais de proposições analíticas, e a prova final da imortalidade é uma afirmação disfarçada de que o termo "alma" implica, como parte de seu significado, o termo "viva". No entanto, ao unir todas essas instâncias de exclusão como se fossem análogas, como a metáfora militar o induz a fazer, Platão disfarça — para si mesmo, acredito, assim como para nós — a fraqueza fundamental de seu argumento. O fato de que a neve derrete quando você aproxima um braseiro dela não faz nada

para tornar mais provável que a alma se retire intacta quando um homem morre (HACKFORTH, 1955, p. 157).

De fato, ao argumentar que a neve perece ou se dissipa ao contato com o calor, estamos lidando com um fenômeno perceptível pelos sentidos. No entanto, quando esse raciocínio é estendido a conceitos como dualidade ou trindade, que não admitem o seu oposto, trata-se de uma argumentação puramente lógica, não passível de observação empírica ou sensível. Da mesma forma, dado que o objetivo do diálogo é demonstrar a imortalidade da alma e, conseqüentemente, sua imperecibilidade, tal proposição não pode ser comprovada por meio de observação direta ou experimentação controlada. Assim, Sócrates recorre a associações com exemplos como calor e frio, dualidade, trindade e imparidade para construir, com base em uma hipótese logicamente plausível, uma defesa da imortalidade da alma.

Visto que a alma não pode ser apreendida pelos sentidos do corpo, qualquer argumento que a envolva deve necessariamente fundamentar-se no raciocínio lógico-metafísico. Assim, não concordamos com a pretensa fragilidade apontada por Hackforth em relação ao argumento exposto por Sócrates em relação as Formas e as características que elas carregam.

Na continuidade do argumento, Sócrates expõe alguns pontos que poderiam suscitar críticas à hipótese da participação nas Formas. De acordo com o raciocínio desenvolvido pelo filósofo, algo ou alguém é considerado grande ou pequeno por participar das Formas Grandeza ou Pequenez. No entanto, diante de uma possível objeção a esse argumento, Sócrates orienta seus interlocutores sobre como responder à contestação, afirmando: "Tu não aceitarias, portanto, se alguém te dissesse que um indivíduo é maior do que outro pela cabeça, e que outro indivíduo é menor pela mesma diferença" (*Phd.* 100e). Dessa forma, reforça-se a continuidade da hipótese inicial apresentada, mantendo o argumento de que algo é grande por participar da Grandeza e pequeno por participar da Pequenez. Caso contrário, ao admitir que alguém, por exemplo, é grande em relação a outra pessoa devido à cabeça, mas pequeno em relação a uma terceira pessoa também pela cabeça, chegaríamos à contradição de que a mesma cabeça seria simultaneamente a causa da grandeza e da pequenez.

Sócrates ilustra essa incoerência ao questionar seus interlocutores:

Recearias, suponho, ter que encarar um argumento contrário caso afirmasses que alguém é maior ou menor pela cabeça. Primeiro, porque pela mesma razão o maior seria maior e o menor seria menor. Depois, porque seria espantoso alguém ser grande por causa de algo menor. Ou não recearias essas consequências? (*Phd.* 101 a-b).

Dando continuidade à sua explanação, Sócrates aprofunda a argumentação com novos exemplos que visam reforçar a hipótese das Formas. Ao transpor essa linha de raciocínio para o campo da aritmética, ele questiona se seus interlocutores não hesitariam em afirmar que o número dez é maior que o número oito devido ao acréscimo de dois, em vez de argumentar que isso ocorre em razão da quantidade. Sócrates então prossegue sua indagação e questiona se seus interlocutores não temeriam "afirmar que dois côvados são maiores do que um devido à metade acrescida, em vez de dizer que isso ocorre por causa da grandeza?" (*Phd.* 101b).

O que Sócrates defende é que, em todos esses exemplos, o que faz algo ser maior ou menor, frio ou quente, dois, três ou metade não são meramente fenômenos físicos ou operações aritméticas, mas sim a participação nas Formas correspondentes às características ou qualidades mencionadas. Assim, ele argumenta:

Não evitarias dizer que, quando uma unidade é adicionada a outra, a adição foi a causa do tornar-se dois, ou que, sendo a unidade fracionada, o fracionamento foi a causa? De fato, bradarias alto que não conheces outra forma pela qual cada coisa vem a ser exceto participando na essência específica de cada uma das coisas de que toma parte e que, nos casos presentes, tu não dispões de outra causa do tornar-se dois que não seja a participação na dualidade, sendo necessário participar na dualidade tudo o que pretenda ser dois, assim como participar na unidade tudo o que pretenda ser um. Assim, darias adeus a tais divisões, adições e outras respostas refinadas, permitindo que as usem como resposta os que são mais sábios do que tu (*Phd.* 101c).

O discurso de Sócrates, nesse ponto do diálogo, trata não apenas da hipótese da participação dos entes sensíveis nas Formas, mas também do próprio método de hipóteses e da maneira correta de utilizá-lo. O filósofo orienta seus interlocutores sobre como proceder diante daqueles que desafiem a hipótese inicial apresentada, sugerindo cautela ao evitar respostas imediatas e destacando a importância de um exame rigoroso para verificar "se as consequências que dela decorrem concordam ou discordam entre si" (*Phd.* 101d). Caso seja necessário justificar a própria hipótese, Sócrates sugere recorrer a uma hipótese superior e mais abrangente, que possa preencher as eventuais lacunas da primeira, "até que chegasses a algo adequado" (*Phd.* 101d).

Sócrates também alerta sobre a confusão cometida pelos contraditores, que misturam os princípios (hipótese inicial) com as consequências que deles decorrem. Ele enfatiza a importância de não misturar esses dois elementos do método, caso o investigador da verdade realmente deseje "descobrir algo sobre as coisas que são" (*Phd.* 101e). Dessa forma, Sócrates estabelece a distinção metodológica entre os filósofos, que utilizam o método das hipóteses, e os sofistas, chamados de contraditores. Ele expõe essa diferença afirmando:

Ao mesmo tempo, tu evitarias misturar o que é objeto de teu discurso como princípio com o que é objeto como consequência, como fazem os contraditores, pelo menos se desejasses descobrir algo sobre as coisas que são. Para aqueles é mais provável, de fato, que não exista qualquer argumento ou pensamento sobre o que estamos discutindo, pois, graças à técnica que possuem, são capazes de misturar todas as coisas e mesmo assim sentirem-se satisfeitos consigo mesmos. Penso que tu, porém, se és um filósofo, farias como te digo (*Phd.* 101e).

Da mesma forma, também incorre em erro aquele que deriva de um princípio consequências que entram em contradição com o próprio princípio. Para que um discurso seja lógico e coerente, é essencial que haja harmonia entre os princípios adotados e as consequências que deles advêm. Assim, suponhamos que um indivíduo inicie sua pesquisa com base em uma hipótese metafísica, que independe dos sentidos do corpo, mas, ao longo do desenvolvimento de sua argumentação, passe a extrair conclusões puramente físicas. Esse erro pode ser exemplificado na crítica de Sócrates à filosofia de Anaxágoras, na qual ele aponta a inconsistência entre os princípios metafísicos assumidos e as explicações estritamente físicas oferecidas ao longo da argumentação. Nesse sentido, Sylvain Delcomminette explica:

[...] após hipotetizar as Formas, devemos formular apenas explicações que estão de acordo com isso, por exemplo, sobre causalidade; então devemos examinar se todos os casos tratados por uma dessas explicações (por exemplo, que coisas belas são belas por tomarem parte no Belo) estão de acordo entre si, e se não, encontrar quais devem ser descartadas (por exemplo, coisas que não são realmente belas). Esse método não apenas é intrinsecamente consistente, mas também corresponde estritamente à maneira que Sócrates normalmente procede, tanto no *Fédon* quando em outros diálogos. Não há realmente nada novo aqui, exceto – e isto é muito – uma formulação reflexiva sobre o método já praticado há bastante tempo (DELCOMMINETTE, 2016, p. 316).

O método apresentado por Sócrates parte de uma premissa já aceita pelos participantes do diálogo, a saber, as Formas. Como o próprio filósofo reconhece, "não é nada novo, mas o que nunca cessei de dizer, em outros momentos dessa conversa" (*Phd.* 100b). Dessa forma, o método das hipóteses, tal como exposto no diálogo, deve

ter como ponto de partida uma ideia considerada verdadeira e segura por todos os presentes. Com base nessa premissa, o raciocínio deve avançar, derivando consequências que não entrem em contradição com o princípio inicial das Formas. Sylvain Delcomminette observa que assumir como verdadeiro tudo o que concorda com o princípio inicial e como falso tudo o que dele discorda pode parecer um procedimento arbitrário, "contanto que não nos asseguremos da verdade de nossa hipótese" (DELCOMMINETTE, 2016, p. 312). No entanto, como o princípio adotado no diálogo já era aceito como seguro e verdadeiro por todos os participantes, não há arbitrariedade nesse processo, pois o método exige que haja coerência entre esse princípio e suas consequências. Assim, seguindo essa abordagem e respeitando os pressupostos expostos por Sócrates, caso surjam contradições, deve-se recorrer a uma hipótese superior, igualmente segura e aceita por todos, garantindo a consistência do raciocínio filosófico.

O método das hipóteses é apresentado por Sócrates como um procedimento seguro e uma salvaguarda contra as contradições que surgem ao se recorrer à percepção sensível na interpretação dos fatos e eventos. Observar e perceber são ações inevitáveis, pois todos estão encerrados em um corpo e imersos na Natureza e em seus fenômenos. No entanto, basear-se nos sentidos para interpretar aquilo que se percebe é, segundo Sócrates, problemático e fonte de confusões. Em sua autobiografia intelectual, Sócrates identifica esse erro na filosofia de Anaxágoras, que, embora afirmasse que o *nous* (intelecto) é a causa dos fenômenos percebidos e da ordenação racional do universo, recorre, no desenvolvimento de sua obra, a explicações puramente físicas (DELCOMMINETTE, 2016, p. 309-310).

Para Sócrates, o corpo entorpece a alma e limita sua capacidade racional. Dessa forma, recorrer aos sentidos na interpretação dos dados coletados conduz inevitavelmente à contradição e ao erro. Ao persistir nesse caminho, o indivíduo acaba por experimentar frustração e misologia, ou seja, a desconfiança na razão e na argumentação filosófica (*Phd.* 89d). Diante disso, ao refugiar-se na intelectualidade pura e abandonar os sentidos como critério interpretativo, o filósofo adota as Formas como ponto de partida para sua investigação. Essas Formas, previamente estabelecidas, são agora apresentadas por meio de uma hipótese aceita como verdadeira e segura, permitindo que a investigação avance sobre bases sólidas e racionais.

2.6 Formas transcendentas e Formas imanentes

Dando continuidade à discussão, Sócrates questiona Cebes sobre a grandeza de Símiias em relação a ele próprio, Sócrates, mas também sobre sua pequenez em relação a Fédon, concluindo: "Não estás dizendo que, nesse momento, tanto a grandeza quanto a pequenez estão em Símiias?" (*Phd.* 102b). Aprofundando os exemplos, Sócrates pergunta a Cebes se ele não acredita que Símiias excede Sócrates devido a uma característica intrínseca sua, enquanto Sócrates, por sua vez, é menor em relação a Símiias simplesmente por ser quem é. Em seguida, o filósofo formula um novo questionamento: "Mas tampouco Símiias é excedido por Fédon porque Fédon é Fédon, mas porque Fédon tem grandeza em relação à pequenez de Símiias?" (*Phd.* 102c). A discussão avança, preparando o terreno para a introdução de um novo tópico: a relação entre a prevalência de uma característica sobre outra. Sócrates explora a ideia de que determinadas qualidades não podem coexistir com seus opostos, argumentando que a grandeza não suportaria a presença simultânea da pequenez, sendo forçada a recuar ou perecer diante dela.

Sócrates qualifica nos exemplos acima que Símiias possuir grandeza em relação a Sócrates, e Sócrates ser pequeno em relação a Símiias não ocorrem por características intrínsecas aos dois, "mas por causa da grandeza que lhe ocorre possuir" (*Phd.* 102c). Isso coloca a questão de características que existem por natureza em algo ou alguém e características que existem de forma acidental e em determinados contextos. A esse respeito, diz Gallop:

Parte da proposta de Sócrates, evidentemente, é distinguir propriedades que um sujeito possui pela natureza daquelas que ele apenas "acontece" de ter, e que poderiam falhar. Assim, Símiias não sobrepuja Sócrates "por natureza" (c1), da mesma forma que três e cinco serão ditos ímpares "por natureza" (104a3, a7). Ele não sobrepuja Sócrates "em virtude de ser Símiias", mas em virtude da Grandeza que ele "acontece" de ter (c2). Esta linguagem marca o contraste entre o que chamamos de predicação "essencial" e "acidental", que será de extrema importância no próximo argumento (GALLOP, 1975, p. 192).

Além disso, o argumento prepara o cenário para a problematização que se verificará a respeito da impossibilidade de coexistência entre qualidades opostas. Sócrates na continuidade de sua exposição diz: "parece-me, com efeito, não só que a própria grandeza nunca está disposta a ser grande e pequena ao mesmo tempo, mas também que a grandeza em nós jamais acolhe o pequeno e nem se dispõe a ser excedida" (*Phd.* 102d). Assim, deste modo, ou a grandeza retira-se diante do avanço da

pequenez ou perece, mas nunca coabita junto ao seu oposto. Essa impossibilidade de coabitação e assimilação de uma qualidade oposta é exposta por Sócrates nas seguintes palavras:

Na verdade, destas duas alternativas, uma deve ser o caso: ou evadir-se e se afastar sempre que seu oposto, a pequenez, avançar sobre ela, ou, ao cabo desse avanço, ter perecido. Mas não se dispõe a sustentar seu posto e acolher a pequenez, tornando-se algo distinto do que era. Veja o meu caso: tenho acolhido sem arredar o pé a pequenez, porém sendo ainda como sou, este homem pequeno que está aqui. Aquela, contudo, sendo grande, não aguentou ser pequena. Do mesmo modo, também aquela pequenez que está em nós nunca se dispõe a tornar-se ou ser grande. E tampouco qualquer outro oposto se dispõe a tornar-se ou ser seu oposto na medida em que continua sendo exatamente o que era. Quando isso lhe acontece ele parte, como sabes, ou então perece (*Phd.* 102d-103a)

Esse trecho do diálogo torna a questão das Formas ainda mais complexa, uma vez que, como se sabe, as Formas são entidades transcendentais, que não dependem de nada para existir nem para manter suas características. Os objetos sensíveis participam dessas Formas, adquirindo suas qualidades e características, tornando-se, assim, identificáveis e passíveis de percepção. No entanto, em 103b, Sócrates estabelece uma distinção fundamental ao afirmar que "o oposto, por si mesmo, jamais poderia tornar-se seu oposto, nem o que está em nós, nem o que é por natureza". Esse argumento leva alguns comentadores a interpretar que poderiam existir dois tipos de Formas:

1. Formas transcendentais, que existem de maneira autônoma e independente, sem necessitar de qualquer outra realidade para sua existência.
2. Formas imanentes, concebidas como uma categoria ontológica distinta das primeiras, com um estatuto diferenciado no esquema metafísico platônico.

Essa distinção sugere uma possível complexificação da teoria das Formas, levantando a questão da existência de diferentes níveis ou modos de participação na realidade inteligível. Sobre as diversas interpretações desse tema, Gallop afirma:

Se Platão distinguiu uma categoria de "Formas imanentes", com status ontológico separado das Formas propriamente ditas, é algo controverso [...] A expressão "Forma imanente" sugere uma doutrina mais sistemática do que as evidências permitem sustentar. Certamente, nenhuma distinção consistente entre Formas "imanentes" e "transcendentais" pode ser fundamentada com base na terminologia de Platão. Pode-se dizer, de maneira mais adequada, que ele distingue aqui a propriedade de Grandeza de suas instâncias individuais. Tal distinção surge naturalmente da fala precedente sobre a Grandeza de Símas e de Fédon (GALLOP, 102c4, 102c11).

A interpretação de Gallop parece-nos acertada, pois não há, no texto, uma diferenciação categórica entre Formas transcendentais e Formas imanentes. O que se observa é a relação entre a Forma universal, como a Grandeza, e sua manifestação nos particulares que dela participam, como Símias. Essa linha interpretativa se alinha à teoria da participação, segundo a qual os entes sensíveis tomam parte nas Formas correspondentes, permitindo a explicação das características observáveis nos objetos.

Outra questão que surge nesse ponto do texto diz respeito à natureza da relação entre as Formas e os entes sensíveis. Quando afirmamos que Símias é grande, devemos entender que é o próprio Símias quem instancia a Forma Grandeza, ou seria a "grandeza nele" que cumpre esse papel? Ou, ainda, ambas as possibilidades seriam válidas? Essa problemática é assim abordada por Gallop:

Grandeza e Pequenez: as instâncias de propriedades são distinguíveis? Ou existem Formas «em nós» para todos os itens para os quais as Formas podem ser postuladas, incluindo substâncias como fogo ou neve? Além disso, para aquelas Formas explicitamente distinguíveis de suas instâncias de propriedades, o que conta como uma «instância» da Forma em questão? É o próprio Símias que instancia a Forma Grandeza, ou é apenas «a grandeza nele» que o faz? Ou ambos podem ser considerados como instanciando a Forma de diferentes maneiras? (GALLOP, 1975, p. 196).

Toda essa seção prepara o leitor para o argumento que se seguirá: a alma, que possui vida, não admite seu oposto, a morte. Como "nenhum oposto se dispõe a tornar-se ou ser seu oposto na medida em que continua sendo exatamente o que era" (*Phd.* 102e-103a), o raciocínio avança, e Sócrates ouve de um dos presentes uma objeção impulsiva, que revela uma interpretação equivocada do momento do diálogo:

Pelos deuses, não acordais, na discussão anterior, o contrário do que agora é dito, que o grande vem a ser do pequeno e o pequeno do grande e que a geração para os opostos é simplesmente isso: a partir de seus opostos? Agora, porém, parece-me que se diz que isso nunca poderia acontecer (*Phd.* 103a).

Um dos interlocutores retoma uma questão discutida anteriormente no diálogo. Ele recorda que, naquele momento, ficou acordado que as coisas vêm a ser a partir de seus contrários: o grande surge do pequeno, o belo do feio, e o prazer da dor. No entanto, ao interpretar essa questão como uma contradição, ele a apresenta como uma objeção. Sócrates, por sua vez, rebate essa interpretação, esclarecendo que a discussão anterior referia-se à geração dos opostos nos objetos sensíveis. Um ente sensível pode ser considerado feio por uma pessoa e, posteriormente, ser percebido

como belo por outra; da mesma forma, um indivíduo pode sentir dor intensa ao quebrar o braço e, mais tarde, experimentar alívio e prazer ao ter sua dor amenizada por analgésicos. Agora, porém, Sócrates argumenta que a discussão é de natureza diferente, pois trata não mais da alternância dos opostos nos objetos sensíveis, mas da relação entre os próprios opostos enquanto Formas. Ele explica essa distinção da seguinte maneira:

Naquele momento se dizia que um item oposto concreto vem a ser do seu respectivo oposto, enquanto que agora o que se diz é que o oposto por si mesmo jamais poderia tornar-se seu oposto, nem o que está em nós, nem o que é por natureza (*Phd.* 103b).

Ou seja, o que se discute agora são as coisas em si, isto é, as Formas imutáveis e imperecíveis. Essas entidades não surgem de seus opostos, pois são imutáveis e independentes, diferentemente dos objetos sensíveis, que estão sujeitos à mudança e à alternância de estados. Sócrates esclarece essa distinção ao afirmar: “naquele momento falávamos sobre coisas possuindo os opostos, nomeando-as pelos nomes daqueles opostos” (*Phd.* 103b). Agora, no entanto, o objeto da discussão pertence a uma ordem superior e distinta, pois: “agora falamos sobre os próprios opostos, os quais, estando nas coisas, fazem com que estas recebam suas designações” (*Phd.* 103b).

Após esclarecer essa distinção, Sócrates prossegue e questiona Cebes: "Chamas algo de 'quente' e algo de 'frio'?" (*Phd.* 103c). Em seguida, pergunta se quente e frio são a mesma coisa que fogo e neve, ao que Cebes prontamente responde: "Por Zeus, tenho certeza que não!" (*Phd.* 103c). A partir desse ponto, Sócrates aprofunda seu raciocínio dialético e questiona se o quente é distinto do fogo, da mesma forma que o frio é distinto da neve. Ao receber a confirmação de que, de fato, são diferentes, ele avança ainda mais na argumentação. Utilizando uma metáfora militar, Sócrates explica:

Mas isto eu suponho que tu também concordas: que a neve, enquanto é neve e aceitando o quente, como dissemos anteriormente, já não será precisamente o que era, neve, e também quente, mas, com o avanço do quente sobre ela, ou se retirará gradualmente ou perecerá (*Phd.* 103d).

O ponto problematizado neste trecho do diálogo é a impossibilidade de coexistência entre características opostas. Como exemplificado por Sócrates, quando o quente avança sobre a neve, esta ou se retira ou perece, pois frio e quente não podem coexistir simultaneamente na neve. No entanto, esse raciocínio não exclui a

possibilidade de substituição de uma condição por outra, desde que uma delas se retire ou desapareça, fenômeno observável na própria Natureza. Nesse sentido, Hackforth ressalta a importância de notar:

(i) Que aqui, como em outros lugares, Platão pensa que o adjetivo que expressa a qualidade de uma coisa particular pode ser aplicado tanto à Forma transcendente quanto ao caráter imanente em virtude do qual o particular é qualificado. Por exemplo: “a altura em nós” e “a própria altura” são ambas altas; Isso é evidente a partir de 102D6-8; (ii) que o que é declarado impossível não é que um caráter X mude para seu contrário Y no sentido de que X seja totalmente substituído por Y; de fato, essa substituição é precisamente o que ocorre quando um “avanço” de Y sobre X ocorre; o que é impossível é que X, enquanto ainda é X, também se torne seu oposto Y. (*τὸ μικρὸν τὸ ἐν ἡμῖν οὐκ ἐθέλει ποτὲ μέγα γίνεσθαι οὐδὲ εἶναι, οὐδ’ ἄλλο οὐδὲν τῶν ἐναντίων, ἐπὶ δὲ ὅπερ ἦν, ἅμα τοῦναντίον γίνεσθαι τε καὶ εἶναι, ἀλλ’ ἦτοι ἀπέρχεται ἢ ἀπόλλυται ἐν τούτῳ τῷ πάθει*, 102E–103a) (HACKFORTH, 1955, pg. 153-154).

Dessa forma, uma Forma transcendente e imutável pode compartilhar o mesmo nome e propriedades com a qualidade manifestada imanentemente em um objeto sensível. No entanto, a Forma transcendente permanece imutável, imperecível e independente de qualquer condição externa para existir e conservar suas propriedades. Por outro lado, um objeto sensível pode ter suas características alteradas diante do domínio de uma qualidade oposta. Assim, por exemplo, quando o frio avança sobre uma placa de metal derretida pelo calor, a característica quente se retira ou perece, e a placa, agora solidificada, passa a manifestar a característica fria. Nesse processo, a Forma imanente quente cede lugar à Forma imanente fria, sem que haja coexistência entre ambas, mas sim uma substituição. O objeto sensível, portanto, modifica suas propriedades à medida que deixa de participar de uma Forma e passa a participar de outra, evidenciando que os opostos não podem coexistir simultaneamente no mesmo sujeito.

Neste ponto do diálogo, Sócrates aprofunda a distinção entre a Forma e os objetos sensíveis que participam dela, carregando, nessa relação, as características da Forma. A interação entre os objetos sensíveis e as Formas faz com que os primeiros adquiram tanto certas qualidades quanto o próprio nome da Forma imutável. Essa ideia fica evidente quando Sócrates afirma que a Forma “é merecedora do seu nome por um tempo eterno” (*Phd.* 103e). No entanto, ele acrescenta que, além da Forma, existe algo mais que, “não sendo a Forma, carrega sempre a característica dela enquanto existir” (*Phd.* 103e). Ou seja, o objeto sensível, por não ser eterno, enquanto existir, carregará as características da Forma correspondente da qual participa,

imanentemente. Assim, o objeto sensível depende da Forma para adquirir suas qualidades e propriedades perceptíveis, enquanto a Forma é totalmente independente, existindo por si mesma e sem necessitar de nada para manter seus atributos.

Os termos fundamentais para a compreensão desta parte do diálogo são *eidos* (Forma, Ideia) e *morphē* (característica, aspecto, forma, caráter) (Borges, 2022, p. 156). O termo *eidos* refere-se às Formas imutáveis e imperecíveis, que existem independentemente de qualquer outra coisa e possuem suas propriedades de maneira autônoma. Os objetos sensíveis participam dessas Formas, adquirindo, por meio dessa relação, suas qualidades e características perceptíveis. As características e qualidades adquiridas pelos entes sensíveis por meio da participação nas Formas correspondentes são denominadas *morphai*. Essa participação permite que os objetos sensíveis tenham formas, qualidades, características e aspectos percebidos pelos sentidos do corpo, tornando-os identificáveis no mundo físico. Nesse sentido, Gallop observa:

Dois dos termos semitécnicos mais comuns de Platão para se referir às Formas são *eidos* e *idea* (102b1, 103e3, 104c7, 106d6). Ambos derivam de uma mesma raiz, que aparece no verbo grego "ver", e, portanto, estão associados à aparência visual de uma coisa. Ordinariamente, eles denotam "forma", "figura", "tipo" ou "espécie" [...]

Um terceiro termo, *morphē*, que normalmente significa "figura", foi traduzido como "caráter" (103e5, 104d10). Quando usados para se referirem às Formas, esses três termos parecem ser intercambiáveis (GALLOP, 1975, p. 93).

Desse modo, as Formas (*eidos*) são os entes que conferem características, aspectos, formas (*morphē*) aos objetos que delas participam (*Phd.* 104b–c). As Formas, em si, não dependem de nada para existir, pois existem por si mesmas; já os objetos sensíveis necessitam participar das Formas correspondentes para adquirir as características e qualidades perceptíveis (ROWE, 2010, p. 247-248, nota 163).

Sócrates argumenta: "no que concerne a algumas coisas desse tipo" (*Phd.* 103e), referindo-se às qualidades e características adquiridas pelos entes sensíveis por meio da participação nas Formas correspondentes. O uso do condicionante "algumas coisas" em vez de "todas as coisas" pode sugerir que certos objetos sensíveis adquirem as características de uma Forma e, ao serem confrontados com seu oposto, ou se retiram ou perecem, sem possibilidade de coexistência entre qualidades

opostas. No entanto, outros objetos parecem alternar entre um estado e outro, sem que haja necessariamente uma coabitação entre eles. Por exemplo, o fogo é sempre quente e nunca será frio, assim como a neve é sempre fria e nunca será quente. Quando o frio avança sobre o fogo, este se retira ou perece (*Phd.* 103d). De modo inverso, diante do avanço do quente sobre a neve, esta também se retira ou perece, não admitindo, em nenhum dos casos, uma coexistência simultânea de características opostas. No entanto, ao sairmos de exemplos que envolvem propriedades puramente físicas e adentrarmos no campo das relações comparativas, a dinâmica das oposições muda de perspectiva. Um indivíduo pode ser grande em relação a outro, mas pequeno em relação a um terceiro. Assim, em um mesmo sujeito podem coexistir grandeza e pequenez, dependendo do referencial adotado, mas “embora Símiias possa ser mais alto ou mais baixo enquanto ainda permanece Símiias, sua altura e sua pequenez não podem coexistir mutuamente” (FREDE, 1978, p. 28). Nesse sentido, Sócrates afirma:

Não seria dessa forma, portanto, que Símiias é denominado pequeno e grande, porque ele está no meio de ambos, submetendo sua pequenez à grandeza de um e sendo por este excedido, mas fornecendo ao outro a grandeza que o excede? (*Phd.* 102c-d).

Dessa forma, se nossa linha de interpretação estiver correta, existem entes sensíveis que carregam as características da Forma correspondente e não podem, de maneira alguma, coexistir com seu oposto. No entanto, há outros entes sensíveis que, embora não admitam a simultaneidade de Formas imanentes opostas, podem deixar de participar de uma dada Forma e passar a participar de outra, substituindo-a. Além dos casos relacionais, como os de Grandeza e Pequenez, há exemplos físicos observáveis que reforçam essa interpretação. Quando falamos de gelo, água e vapor, estamos nos referindo ao mesmo elemento em diferentes condições. A água, ao participar da Forma do Frio, congela e se transforma em gelo. No entanto, diante do avanço da Forma do Quente, ela não necessariamente se retira ou perece, mas sofre uma transformação física, derretendo e assumindo um novo estado. Se a água continuar a participar da Forma do Quente e for exposta a temperaturas mais altas, ela evapora e se transforma em vapor e nuvens. Assim, o mesmo elemento físico— água—, ao substituir a participação na Forma do Frio pela participação na Forma do Quente, mantém sua identidade, mas manifesta-se em estados distintos. Nesses casos, não há coabitação entre Formas opostas, mas sim a substituição de uma Forma por outra, o que acarreta transformações nas propriedades da matéria. Isso

reforça a distinção entre opostos excludentes, que não podem coexistir simultaneamente no mesmo sujeito, e opostos que, embora excludentes em um dado momento, permitem a transição de um estado para outro.

O diálogo prossegue, e Sócrates continua sua exposição com o objetivo central de demonstrar, por meio de uma hipótese plausível e metodicamente estruturada, a imortalidade da alma e sua imperecibilidade. Na parte final do argumento, o filósofo conclui que, quando a morte atinge o homem, “sua parte mortal morre, ao que parece, mas sua parte imortal, por outro lado, parte e desaparece, mantendo-se salva, não corrompida e afastada da morte” (*Phd.* 106e). Mas como Sócrates constrói esse argumento para chegar a essa conclusão? De que maneira ele convence Símiias e Cebes, que até então haviam levantado objeções significativas à tese da imortalidade da alma? Parte da argumentação final já havia sido introduzida anteriormente, por meio dos argumentos relacionados à hipótese das Formas e ao próprio método das hipóteses, cujo foco principal é a chamada “segunda navegação”, culminando na demonstração final da imortalidade e imperecibilidade da alma. Essa longa exposição abrange 99c até 107a, representando a estrutura argumentativa decisiva do diálogo.

Enfatizamos a conclusão do argumento relativo à imortalidade da alma para reforçar o ponto que abordaremos a seguir, pois o consideramos decisivo para a referida conclusão. Nessa parte de sua explanação, Sócrates introduz exemplos numéricos como forma de esclarecer os argumentos anteriormente desenvolvidos, especialmente no que diz respeito às Formas, à participação dos sensíveis e à impossibilidade de coexistência de opostos nos entes sensíveis. O filósofo questiona: “O ímpar, presumo, deve sempre receber este nome que por agora lhe damos, ou não?” (*Phd.* 103e). Seu objetivo é aprofundar a argumentação anterior, demonstrando que certos objetos ou entes individuais carregam determinadas propriedades essenciais, mesmo quando não são explicitamente nomeados por elas. O número três, por exemplo, possui intrinsecamente a imparidade, pois essa característica não pode ser separada dele, assim como de qualquer outro número ímpar. Dessa forma, o três, o cinco e a metade dos números possuem essa particularidade: “Não sendo exatamente o que o ímpar é, cada um sempre é ímpar” (*Phd.* 104b). O três não tem, como sua Forma direta, a imparidade – que lhe emprestaria o nome – mas carrega inseparavelmente a propriedade de ser sempre ímpar. Assim, como enfatiza Sócrates: “Não somente aqueles opostos não aceitam um ao outro” (*Phd.* 104b), aludindo a

103b, onde se afirma que características opostas não podem coexistir no mesmo ente sensível. No entanto, ele também ressalta que há “itens que, não sendo opostos entre si, sempre contêm opostos” (*Phd.* 103b). Esses itens que não são opostos entre si incluem, por exemplo, o três e a paridade. Embora não sejam opostos um do outro, eles não podem coexistir, pois a imparidade essencial ao três impede a presença da paridade, assim como a paridade essencial ao dois impede a participação na imparidade. Portanto, Sócrates não apenas reforça a impossibilidade de coexistência de opostos nos entes sensíveis, mas também demonstra que certas propriedades essenciais implicam automaticamente a exclusão de seu contrário, mesmo que não sejam, em si mesmas, opostos diretos (SANTOS, 2008, p. 72-73).

O fato de Sócrates introduzir exemplos numéricos após os exemplos físicos e relacionais, indica uma necessidade fundamental dentro de sua argumentação, pois quando falamos de um dado objeto quente ou frio, como a neve e o fogo, falamos de algo que podemos observar e sentir através dos sentidos do corpo. Da mesma forma, quando concluímos que uma pessoa é maior do que outra, mas menor do que uma terceira, fazemos essa verificação através da observação sensível. Mas quando dizemos que um indivíduo possui vida por ter uma alma ligada ao corpo, estamos concluindo através de uma reflexão puramente intelectual sem base na observação e experimentação, pois a alma não pode ser vista, experimentada e medida. Assim, os exemplos numéricos, da mesma forma que a alma, são reflexões mentais e lógicas, pois não se tratam de dados físicos observáveis e sentidos através do corpo, mas pensados, meditados e interpretados pela mente. Nesse sentido, diz Gallop:

[...] os exemplos numéricos servem para preencher, e até mesmo ocultar, uma grave lacuna entre alma e substâncias físicas, com as quais até agora foram comparadas. A alma será pensada como afetando causalmente os corpos (105c–d), transmitindo vida aos corpos que ocupa, assim como fogo e neve transmitem calor e frio. Mas essa analogia é enfraquecida pelo fato de que a alma, ao contrário de fogo e neve, não é observável (79b7–15). O fogo e a neve podem ser reconhecidos e observados independentemente dos corpos que ocupam. Nosso conhecimento de que um corpo tem fogo ou neve nele não depende de encontrarmos esse corpo quente ou frio. Por outro lado, a presença de alma em um corpo não é observável independentemente de o corpo estar vivo. A vida que encontramos em um corpo é nossa única justificativa para atribuir-lhe alma. Assim, a noção de a alma “trazer vida” ao corpo não é verdadeiramente paralela aos outros casos. A transição para isso é facilitada pelo exemplo do número três. Pois os números, como a alma, não são sensíveis, nem são observáveis independentemente de conjuntos numéricos particulares (GALLOP, 1975, p. 200).

Hackforth vê na transposição de exemplos físicos para exemplos numéricos e no uso da metáfora militar uma tentativa de Platão mascarar a fragilidade de sua prova final sobre a imortalidade da alma. Segundo o autor, a recusa da neve em admitir o calor é um fato físico observável e passível de experimentação, enquanto a oposição intransponível da dualidade em aceitar a trindade e a imparidade constitui um exemplo lógico e analítico, que não pode ser verificado empiricamente. Nesse sentido, Hackforth argumenta que a transição dos exemplos físicos para os exemplos analíticos é artificial, pois “a neve derrete quando você aproxima um braseiro dela, mas isso não torna mais provável que a alma se retire intacta quando um homem morre” (HACKFORTH, 1955, p. 157). Entretanto, acreditamos que Sócrates estava plenamente ciente das dificuldades inerentes à análise da alma, um objeto de investigação não passível de observação empírica. Por esse motivo, ele desenvolve um método por hipóteses estruturado e bem definido, precisamente para enfrentar essas dificuldades metodológicas. De fato, a alma não pode ser observada ou medida, razão pela qual a utilização de exemplos físicos, relacionais e, posteriormente, analíticos demonstra que o objetivo não era fornecer uma prova empírica, mas sim desenvolver uma hipótese racional fundamentada em um método rigoroso e bem estruturado. Assim, a estratégia argumentativa adotada por Sócrates pode ser compreendida não como uma tentativa de ocultar fragilidades, mas como um ajuste metodológico necessário, de modo a adaptar o processo investigativo à natureza do objeto pesquisado.

Mas que tipo de itens são esses que, mesmo não sendo uma Forma, carregam o seu nome e características? Sócrates diz que esses itens forçam o que quer que ocupem a ter sua característica, mas também “a invariavelmente terem a característica de algum oposto?” (*Phd.* 104d). Especificando melhor o que deseja dizer, o filósofo diz que para o três ser três ele depende da participação junto a tríade, mas, ao fazer isso, adquire também a característica de ser ímpar, pois “para quaisquer dos itens que a Forma ocupe, há necessidade de serem não apenas três, mas ímpar?” (*Phd.* 104d). Desse modo, a Forma oposta ao item que produz o efeito do três ser ímpar jamais viria para perto dele, transformando-o em par, pois “a Forma oposta ao item que produz esse resultado jamais viria para perto de algo assim” (*Phd.* 104d). Aprofundando os questionamentos, Sócrates diz:

E vimos que tal resultado vinha da forma do ímpar?

Sim.

Cuja característica oposta é a forma do par?

Sim.

Portanto, a forma do par jamais se apresentará ao três.

Não, com certeza!

Segue-se que o três não tem nenhuma parte de par.

Não, parte alguma.

Portanto, a tríade não é par.

Sim (*Phd.* 104d-e).

O três participa da tríade e, ao fazer isso, recebe com o nome três e tudo o que se relaciona ao três, a característica de ser ímpar. Assim, o fato de ser três e ter o nome três implica também a imparidade intrinsecamente associada ao três, opondo-se a paridade. Nesse sentido, diz Rowe:

Se "ser ocupado pela característica do três" descreve o mesmo estado de coisas que "ter a característica do três" (103c4-5, 104b10), e isso, por sua vez, descreve o mesmo estado de coisas que "ter a trindade" (ver b6n.), então trindade ("a trindade em nós") será um exemplo daquilo que "ocupa" as coisas em questão em d1; ela "compelirá" cada conjunto de coisas que ocupa a "ter seu próprio caráter" ao torná-las três; e as obrigará a "ter o caráter de algo oposto a algo", tornando-as ímpares. (O mesmo ocorre com neve e fogo: qualquer coisa que a neveidade ocupa deve ser tanto neve quanto fria; qualquer coisa que a fogueiridade ocupa deve ser tanto fogo quanto quente?) (ROWE, 1993, p. 256).

Assim, tanto nos exemplos numéricos quanto nos exemplos físicos, adquirir o nome e as características de uma determinada Forma pressupõe também adquirir algo que não é a Forma em si, mas que está intimamente ligado ao objeto participante dessa Forma. Como já exposto, a singularidade do número três participa da Trindade, adquirindo as características dessa Forma e, ao mesmo tempo, assumindo de maneira absoluta a característica de ser ímpar. Desse modo, participar da Trindade ou da Neveidade pressupõe que os objetos sejam, respectivamente, ímpar e frio, não sendo possível, também, que essas características coexistam com seus opostos.

Na continuidade do diálogo, Sócrates prossegue explorando exemplos de coisas que, embora não sejam opostas a uma determinada característica, não a admitem. Tudo isso, como se sabe, com o intuito de reforçar o argumento relativo à imortalidade da alma. Nesse sentido, afirma Sócrates:

Não somente um oposto não aceita o outro, mas também é o caso que um objeto que carregue consigo algum aspecto oposto àquilo do qual ele próprio se aproxime, isto é, o próprio item que faz esta aproximação, jamais aceitará o oposto do aspecto carregado por ele (*Phd.* 105a).

Após isso, Sócrates afirma que frações como “um e meio”, “metade” e o “terço” não admitirão a Forma do todo (*Phd.* 105b), preparando o terreno para o argumento final relativo à imortalidade da alma. Esse argumento utilizará analogias entre a situação da alma e suas características em relação aos exemplos físicos e numéricos citados anteriormente. Antes de apresentá-lo, porém, Sócrates observa que, se fosse questionado sobre determinado assunto, agora teria condições de fornecer, além da resposta segura, uma resposta diferente e mais refinada. Para isso, ele se apoiaria não mais em proposições abstratas, mas em exemplos perceptíveis e verificáveis por meio dos sentidos do corpo. Assim, ao ser questionado sobre o motivo de um corpo estar quente, Sócrates declara:

Não darei aquela segura, porém tola resposta – que se trata do calor – mas uma mais refinada, com base no que dizemos agora: é o fogo! E se me perguntasses o que é isso que ocorre em um corpo vivo qualquer e que o torna doente, não direi que é a doença, mas que se trata da febre. Ou se a pergunta é sobre o que ocorre em um número qualquer e que o torna ímpar, não direi que é a imparidade, mas que é a unidade (*Phd.* 105b-c).

Nesse ponto do diálogo, Sócrates recorre a exemplos que não se restringem a proposições abstratas e ao raciocínio puro, mas incluem exemplos perceptíveis, como o fogo e a febre, além de exemplos lógicos, como as singularidades numéricas. O filósofo afirma que, para explicar a razão de um corpo estar quente, a resposta adequada seria o fogo. No entanto, sabe-se que o fogo possui, como característica intrínseca, a propriedade de ser quente. Da mesma forma, ao explicar por que um corpo está doente, a resposta seria a febre, que, por sua vez, traz consigo a doença como atributo essencial. No caso numérico, a explicação para que um número seja ímpar seria a presença da unidade, a qual carrega, como propriedade inseparável, a característica da imparidade.

Surge, então, a questão: por que essa mudança na abordagem apresentada até o momento? Isso não contradiz o argumento desenvolvido em torno da hipótese das Formas e do próprio método por hipóteses? Em nossa interpretação, o que Sócrates realiza aqui é um aprofundamento do próprio método por hipóteses, refinando-o ao introduzir novas hipóteses no interior da teoria das Formas e da participação dos

sensíveis nessas mesmas Formas. Ou seja, esse refinamento mantém-se coerente com a hipótese inicial.

Certos objetos ou fenômenos sensíveis, ao se aproximarem de outros objetos sensíveis, impregnam-nos com suas características. Sabemos, por exemplo, que o gelo (frio), ao entrar em contato com o fogo (quente), derrete e deixa de existir em sua forma sólida; uma quantidade abundante de água (fria), ao ser lançada sobre o fogo (quente), o apaga; uma pessoa contaminada por determinado vírus ou bactéria apresentará febre e adoecerá. Quando Sócrates introduz essa abordagem científica, aparentemente nos moldes dos pré-socráticos, ele o faz de forma cautelosa, mantendo intacta a coerência de sua argumentação até então desenvolvida. Essa resposta refinada, portanto, em nada contradiz a teoria das Formas e a participação dos sensíveis nelas. O fogo, para ser quente e derreter o gelo, necessita participar da Forma do quente; o gelo, para ser frio, precisa participar da Forma do frio. Nesse sentido, diz Rowe:

Nesses casos, parecerá haver uma explicação do tipo preferido pelos cientistas (que gostam de explicar a natureza F com referência a fatores além dela própria); daí a descrição do novo tipo de resposta como *κομψοτέρα* (mais refinada) (c2), que remete a 101c8 *κομψεία* (refinamento) e contém uma ironia idêntica — mesmo que Sócrates, aqui, pareça encontrar algum aspecto limitado em que o método de explicação dos cientistas funcione, sua insatisfação geral com esse método permanece (ROWE, 1993, p. 259).

Após apresentar a resposta refinada, Sócrates questiona Cebes: “O que é que ocorre em qualquer corpo e que o faz estar vivo?” (*Phd.* 105c), obtendo como resposta que é a alma. A partir desse ponto, Sócrates fará analogias entre a alma e os exemplos anteriores, com o objetivo de convencer os interlocutores de que a alma é imortal e imperecível. Ao ocupar um corpo, a alma traz vida a ele, como indaga Sócrates: “Assim, o que quer que ela ocupe, ela sempre traz vida a tal coisa?” (*Phd.* 105d). Prosseguindo e utilizando-se dos exemplos prévios sobre opostos, Sócrates pergunta: “E a vida possui um oposto ou não?” (*Phd.* 105d), obtendo como resposta que sim, a vida possui um oposto, que é a morte. Tendo chegado ao ponto pretendido e com a argumentação já construída pelos exemplos anteriores, o filósofo conclui:

Assim, a alma absolutamente jamais admitirá o oposto disto que ela sempre carrega consigo, como foi acordado anteriormente?

Estou muito seguro que sim!, disse Cebes.

Pois bem: como nomeamos atualmente o item que não admite o par?

Nomeamos “não-par”.

E como nomeamos o que não admite o justo e o que não admite o musical?

A um chamaremos “não musical” e a outro “não justo” (*Phd.* 105d-e).

Toda a argumentação anterior sobre as Formas e os itens que, embora não sejam Formas, impregnam os objetos que ocupam com determinadas características, visava a construção deste argumento final sobre a imortalidade e a imperecibilidade da alma. A alma, ao carregar a vida, não admite, em hipótese alguma, a morte; portanto, dentro dessa linha de raciocínio, ela é imortal (*Phd.* 105e). O fogo carrega o calor, não admitindo o frio; a neve carrega a característica do frio, não admitindo o calor; o número três carrega como característica a imparidade, não admitindo a paridade. De modo análogo, a alma carrega a vida a tudo o que ocupa, não admitindo a coexistência da morte. Nesse sentido, diz Rowe:

Essa parte do argumento baseia-se em tratar a relação entre a *ψυχή* (alma) e o corpo de forma análoga à relação entre a *τριότης* (trindade) (o caráter do três) e o *τρία* (três): assim como a *τριότης* (trindade) “ocupa” (*κατέχει*, ocupa) o *τρία* (três) (104d5–6), a *ψυχή* (alma) “ocupa” (*κατέχει*) o corpo (105d3); e assim como a *τριότης* (trindade) traz a *περιπτότης* (imparidade) ao *τρία* (três) e se recusa a admitir a *ἄρτιος* (paridade), a *ψυχή* (alma) traz a *ζωή* (vida) ao corpo e se recusa a admitir a *νεκρότης* (morte).

Tanto “*ψυχή*” (alma) quanto “*τριότης*” (trindade) referem-se aqui a conjuntos de particulares: “*ψυχή*” (alma) refere-se a cada e toda alma, “*τριότης*” (trindade) refere-se à trindade ou ao três em cada grupo de três. No entanto, justamente por se recusar a admitir a *νεκρότης* (morte), um dos membros de um par de opostos, a *ψυχή* (alma) também se assemelhará ao tipo de coisas com as quais começamos, como o *τρία* (três) e o *δύο* (dois), que, “embora não sejam opostos, sempre possuem os opostos” (104b8–10) e não admitem “o caráter oposto àquele que está nelas” (ROWE, 1993, p. 260-261).

A alma, ao ocupar um corpo, confere-lhe vida, assim como a Trindade, ao ocupar o número três, lhe atribui a característica intrínseca de ser ímpar. De modo análogo, o fogo, ao participar da Forma do Fogo, recebe como característica essencial o calor. É importante observar que essas analogias, que recorrem a exemplos físicos — como nos casos do fogo e da neve — e a exemplos lógicos — como nos casos numéricos —, apresentam um desafio metodológico, pois os referenciais pertencem a ordens diferentes. Assim, a utilização de um exemplo físico e perceptível, como o fogo ou a neve, para fundamentar a imortalidade e a imperecibilidade da alma poderia sugerir uma possível fragilidade na argumentação de Sócrates. No entanto, conforme discutido anteriormente, compreendemos que Sócrates realiza um ajuste metodológico, adaptando a abordagem e o desenvolvimento da argumentação ao objeto investigado.

Gallop entende que a analogia que Sócrates estabelece entre objetos físicos e a alma é enfraquecida pelo fato de a neve e o fogo serem perceptíveis, assim como os efeitos que produzem, como o calor e o frio, que podem ser medidos e controlados. Em contrapartida, a alma, que não pode ser vista ou percebida pelos sentidos do corpo, tampouco pode ser comprovada como causadora da vida. Essa limitação, segundo o autor, é suprida pela utilização dos números, que, por não serem sensíveis, serviriam, dentro da argumentação de Sócrates, como uma analogia entre a alma e outros entes não sensíveis (GALLOP, 1975, p. 200). Desse modo, a transição de exemplos físicos para a alma seria contrastada ou complementada, reforçando o argumento socrático, com a analogia entre a alma e os números. Isso ocorre porque afirmar que o fogo está preenchido de calor é algo facilmente observado e verificado, mas atribuir a vida de um ser humano ou animal à existência da alma é uma proposição que só pode ser enunciada ou hipotetizada, mas não empiricamente verificada.

Na continuidade do diálogo, Sócrates pergunta a Cebes: “É o caso de dizermos que isso foi demonstrado?” (*Phd.* 105e), recebendo como resposta a confirmação de que sim, foi demonstrada a hipótese da imortalidade da alma. No entanto, essa demonstração, por si só, não confirma um ponto fundamental dentro da argumentação em favor da imortalidade da alma: a sua imperecibilidade. Confirmar que a alma é imortal, mas não comprovar sua imperecibilidade, enfraqueceria o argumento, pois, se a alma sobrevivesse à morte do corpo, mas, após um determinado período, percesse e deixasse de existir, todo o raciocínio desenvolvido até então seria comprometido. Ciente dessa lacuna, Sócrates prossegue a argumentação abordando a questão da indestrutibilidade. Ele questiona: “Se fosse necessário ao não par ser indestrutível, o três certamente seria indestrutível?” (*Phd.* 105e-106a). Ampliando os exemplos, Sócrates indaga se, caso o não quente fosse indestrutível, a neve, ao ser exposta ao quente, se retiraria, preservando-se e mantendo-se intacta. Da mesma forma, se o não frio fosse indestrutível, diante da aproximação do frio sobre o fogo, este se retiraria, salvando-se e conservando sua integridade (*Phd.* 106a). Todos esses exemplos visam, por meio de analogias, demonstrar que a alma, além de imortal, é também indestrutível, permanecendo em sua essência por toda a eternidade (BORGES, 2022, p. 157).

Expandindo os exemplos para o ponto que lhe interessa, Sócrates questiona:

E não é igualmente necessário falar dessa forma sobre o imortal? Por um lado, se o imortal é também indestrutível, é impossível à alma ser destruída toda vez que a morte avance. Pois, levando-se em conta o que foi dito anteriormente, a alma não admitirá a morte e nem estará morta, da mesma forma que, como dissemos, o três não será par e nem o ímpar, por sua vez, o será, assim como o fogo não será frio e tampouco o calor que está nele o será (*Phd.* 106b).

Dentro da argumentação construída e aceita por todos os presentes no diálogo, Sócrates afirma que, da mesma forma que o três e o ímpar não aceitarão tornar-se par, e da mesma forma que o fogo e o calor nele existente não aceitarão tornar-se frios, a alma, cuja característica essencial é a vida, jamais admitirá, diante do avanço da morte, perecer. Assim, a alma deixará o corpo, nessas circunstâncias, para continuar a existir em si mesma por toda a eternidade. As analogias apresentadas são claras, pois Sócrates ressalta: “levando-se em conta o que foi dito anteriormente” (*Phd.* 106e), utilizando os exemplos relacionais para reforçar sua defesa da imperecibilidade da alma frente ao avanço da morte. Antecipando possíveis objeções, Sócrates questiona: “O que impede o ímpar de se tornar par à aproximação deste último, como concordamos que não poderia, mas, ao invés, ser destruído e o par sobrevir em seu lugar?” (*Phd.* 106b-c). Tal argumento seria facilmente refutado com base no que foi desenvolvido ao longo do diálogo, pois em nenhum momento se afirmou que o ímpar é indestrutível. O que foi estabelecido é que, diante do avanço do par, “o ímpar e o três partem e desaparecem” (*Phd.* 106c). Esse raciocínio é estendido por Sócrates para refutar objeções semelhantes relacionadas ao fogo, ao calor e aos demais exemplos relacionais apresentados.

Assim, após a construção de toda a estrutura argumentativa, conclui-se que a imortalidade da alma e sua imperecibilidade são coextensivas, de modo a não se separarem, pois o que é imortal não pode ser destruído. Quando a morte avança sobre o corpo que possui uma alma, apenas o corpo perece. A alma, que concede vida ao corpo por possuir a vida como característica intrínseca de sua essência, retira-se intacta, mantendo-se viva por toda a eternidade. Nesse sentido, afirma Sócrates:

Assim, também no caso presente acerca do imortal, se estamos de acordo que o imortal é também indestrutível, então, além de ser imortal, a alma também será indestrutível. Se tal não for o caso, haveria necessidade de outro argumento.

Mas não será preciso, disse Cebes, ao menos nos limites deste argumento, pois qualquer outro item dificilmente escaparia à ruína se o que é imortal, sendo eterno, a admitisse (*Phd.* 106c-d).

Desse modo, Sócrates conclui que:

- O três traz a imparidade e não pode admitir a paridade;
- O fogo traz o calor e não pode admitir o frio;
- A neve traz o frio e não pode admitir o calor;
- A alma traz a vida e não pode admitir a morte;
- Se a alma não pode admitir a morte, logo, não pode ser destruída.

Por meio dos exemplos físicos e lógicos, Sócrates conclui que, por carregar a vida, a alma não admite a morte. Sendo assim, por não admitir a morte e, conseqüentemente, sendo imortal, a alma é indestrutível.

Para Vlastos esse ponto do argumento ilustra que as Formas conferem aos objetos sensíveis suas características e qualidades, mas, nesse processo, implicam outras Formas de maneira transitiva. Assim, a Forma Trindade implica no processo a Forma ímpar, de modo que o três ao participar da Forma Trindade recebe de maneira absoluta a Forma da imparidade. O fogo ao participar da Forma Fogo recebe como característica também o calor. Mas, nessa linha de interpretação, essa implicação é transitiva, pois transita de uma Forma a outra, por exemplo, da Trindade à Imparidade, mas não é assimétrica, pois o três deve de maneira absoluta ser ímpar, mas o ímpar não deve absolutamente ser três, podendo ser cinco ou sete, por exemplo. Nesse sentido, diz Vlastos:

A fórmula então para essa *αἰτία* (causa) poderia ser assim: "x é F porque participa de Γ (Forma) e Γ (Forma) implica Φ (Forma)"; ou, de forma mais elaborada: "x é F porque, sendo G, deve participar de Γ (Forma); e, como Γ (Forma) implica Φ (Forma), x deve também participar de Φ (Forma), e, portanto, x deve ser F." Platão não detalha nenhuma fórmula como essa. Mas uma análise de seu texto mostrará, acredito, que isso é o que as formulações mais esboçadas implicam. Para entender isso, devemos confiar em seus exemplos. Há uma série deles. Primeiro, ele dá outros exemplos aritméticos de ligações Γ-Φ (Forma-Forma): Cinco-Ímpar, Dois-Par, Quatro-Par, Dez-Par. Depois, sem mudar de tom, ainda falando da mesma relação e explicando exatamente a mesma *αἰτία* (causa), ele traz exemplos físicos, biológicos e outros: Fogo-Calor, Neve-Frio, Febre-Doença, Alma-Vida (VLASTOS, 1994, p. 124).

Quando Sócrates utiliza exemplos numéricos, como três-ímpar e dois-par, pode-se inferir com segurança que a ordem de causas discutida é lógico-metafísica, pois os números não são entidades sensíveis como o fogo e a neve, por exemplo. No entanto, quando ele recorre a exemplos físicos, como fogo-quente e neve-frio, não está tratando exclusivamente de relações causais lógico-metafísicas, pois se trata de

fenômenos observáveis, mensuráveis e passíveis de controle no mundo físico. A relação entre as Formas, segundo Vlastos, reflete-se no mundo sensível como uma necessidade lógica, pois o fato de o fogo ser quente e a neve ser fria não é uma mera casualidade que ocorre ocasionalmente, mas uma regularidade estruturante da realidade. Essas relações não são contingentes, mas fundamentadas em princípios necessários. Quando observamos que, ao atingir certa temperatura, a neve derrete, ou que diante de uma temperatura mais baixa a água congela, constatamos leis que estruturam o universo e que operam de maneira sistemática e previsível. Assim, ao falar da relação entre as Formas e suas manifestações no mundo sensível, Sócrates não apenas argumenta sobre conexões abstratas, mas também aponta para uma ordem racional que governa a natureza.

Hackforth argumenta que, na formulação inicial da teoria da participação dos sensíveis nas Formas, o fato de “um sujeito x possuir um atributo A deve-se à existência da Forma A e da forma imanente a ” (2001, p. 161). Ou seja, a neve (x) é branca (A) porque participa da Forma do Branco (A) e possui a forma imanente branca (a). Essa é a formulação inicial do argumento das Formas. Posteriormente, Sócrates refina essa formulação, conforme observa Hackforth:

[...] agora podemos dizer que a causa é uma forma que está sempre associada a (traz consigo) a , e que, portanto, recusa admitir em si mesma — e, incidentalmente, exclui do sujeito que ela “ocupa” — o oposto de a (HACKFORTH, 1955, p. 161).

De maneira semelhante a Vlastos, Hackforth entende que, na formulação refinada da teoria da participação dos sensíveis nas Formas, um dado objeto, ao participar de uma Forma, recebe, por extensão, a característica de outra Forma. Assim, nessa explicação, não bastaria dizer que o fogo é quente porque participa da Forma do Quente; agora, pode-se afirmar que o objeto fogo participa da Forma do Fogo, que, por sua vez, traz consigo a Forma do Quente. Ou seja, a participação em uma determinada Forma implica necessariamente a recepção da característica de outra, estabelecendo uma relação de implicação entre as Formas e aprofundando a compreensão da causalidade dentro da teoria apresentada por Sócrates.

Hackforth também argumenta que, dentro dessa linha de raciocínio, a alma seria uma Forma imanente que traz consigo, para o corpo que ocupa, a participação em outra Forma, a saber, a vida. Assim, “como a $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$ (unidade) traz $\pi\epsilon\epsilon\iota\pi\tau\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma$ (imparidade)

e exclui *ἀριότης* (paridade), a alma traz *ζωή* (vida) e exclui *θάνατος* (morte). Todas essas são Formas” (HACKFORTH, 1955, p. 162).

No entanto, não é evidente, a nosso ver, que a alma possa ser considerada uma Forma imanente. Ainda assim, na analogia desenvolvida por Sócrates para demonstrar a imortalidade e a imperecibilidade da alma, ela assume esse caráter, pois, ao associar a alma – que traz a vida – à unidade – que traz a imparidade –, o paralelo entre os exemplos torna-se bastante evidente.

Contudo, mesmo havendo essa correspondência no esquema de analogias elaborado por Sócrates, considerar a alma como uma Forma apresenta desafios conceituais. Isso ocorre porque as Formas, segundo a teoria platônica, são imóveis e imutáveis, enquanto as almas, embora também imortais em certo sentido, são princípio de movimento para os corpos que ocupam. Assim, a formulação clássica da alma como Forma parece incorrer em uma contradição.

A alma difere do corpo por ser imortal e invisível, mas assemelha-se a uma Forma na medida em que é intangível e não pode ser apreendida pelos sentidos, além de compartilhar com as Formas a característica da imortalidade – ponto central no argumento do Fédon. Nesse sentido, Robinson observa:

[...] a alma é descrita no argumento como algo apenas muito diferente de um objeto sensível e muito similar a uma Forma em todos os seus atributos. A alma em si não é uma Forma. Então não é surpreendente que Sócrates ache que a alma esteja muito *perto* de ser indissolúvel, mas não *absolutamente*. Apenas a Forma é *absolutamente* indissolúvel. Ou, para usar os termos em que Símiias e Cebes se expressam, ela está muito próxima de ser incomposta, mas não é completamente incomposta (ROBINSON, 2010, p. 122).

Sabemos, no entanto, que, no argumento final, Sócrates e os demais participantes do diálogo concordam que a alma é imortal e imperecível, pois “mais do que tudo, a alma é imortal e indestrutível, de modo que nossas almas irão realmente residir no Hades” (Phd. 106e–107a). Contudo, apesar das semelhanças entre a alma e as Formas, há uma distinção essencial: as Formas são imóveis, enquanto a alma é princípio de movimento e de inteligência. Embora não seja uma Forma, a alma compartilha com elas certas afinidades, especialmente no que tange à sua imortalidade e imperecibilidade.

Além disso, a alma se distingue do corpo por sua capacidade de acessar e lembrar as próprias Formas, uma vez que as contemplou antes de sua vinculação ao corpo. Nesse sentido, Robinson afirma:

A neve pode sobreviver ou ser destruída na presença de calor; o fogo pode sobreviver ou ser destruído pelo frio. Mas uma Forma é, por definição, indestrutível: a *Forma* Fogo, por exemplo, é imune a ataques, enquanto um fogo na grelha não é. Se isso é verdade, e a alma é o que há de mais próximo de uma Forma, ela também será, repetindo as palavras de Sócrates, "indestrutível, ou quase isso". Mas dessa vez a frase "ou quase isso" está ausente; a alma agora é, *inequivocamente*, tomada como *absolutamente* indestrutível (ROBINSON, 2010, p. 128).

Algumas interpretações do argumento final do *Fédon* consideram a possibilidade da existência de causas suficientes para que determinado objeto adquira suas qualidades e características. Nesse sentido, a causa de um objeto estar quente seria a presença do fogo, que o faria participar da Forma Quente. No entanto, essa participação poderia ocorrer de diferentes maneiras, como, por exemplo, ao ser molhado com água fervente. Ou seja, as razões pelas quais um determinado objeto participa da Forma Quente são suficientes, pois podem variar, ainda que resultem no mesmo efeito: a participação de um particular em sua Forma correspondente. Analogamente, a alma faz com que o corpo esteja vivo não apenas em um sentido lógico, mas em um sentido causal, pois produz o efeito de um corpo estar vivo ao trazer consigo a Forma Vida para o corpo que ocupa. Essa linha de raciocínio é apresentada por Gallop como uma possibilidade interpretativa, nos seguintes termos:

Se não forem tomadas como Formas, elas especificarão razões que "fazem" aquilo que ocupam ser F, em um sentido causal e não meramente lógico de "fazer". Nesse caso, a nova resposta não substitui a antiga resposta "segura" em termos de Formas, mas a complementa, mostrando como um objeto ou número particular passa a ser ocupado pela Forma em questão. Assim, o fogo faz com que os corpos participem da Forma Calor. Da mesma forma, a febre, considerada como uma causa e não apenas como um sintoma da doença, faz com que os corpos participem da Forma Doença. Essa explicação se aplica menos bem ao exemplo numérico, já que a noção de "fazer" causalmente não é estritamente aplicável aqui. Mas uma unidade sem par pode ser vista, analogamente, como transmitindo uma Forma, a Imparidade, para um número ou conjunto que participa dessa Forma. A alma será considerada, de maneira semelhante, como transmitindo a Forma Vida ao corpo que ocupa (*Fédon* 105c9-d12). Ela "faz" o corpo estar vivo, não no sentido puramente lógico de "fazer", mas no sentido de que lhe dá vida, ou o anima (GALLOP, 1975, p. 211-212).

Logicamente, dentro dessa linha interpretativa, a participação nas Formas correspondentes permanece fundamental. Mesmo que o fogo leve outro objeto sensível a participar da Forma Quente, é, em última instância, essa participação que

confere a característica do calor tanto ao fogo quanto ao objeto aquecido por ele. Da mesma forma, a alma, ao participar da Forma Vida, ao adentrar em um corpo, transmite-lhe a vida, até o momento em que a Morte avança sobre ele, provocando a separação entre alma e corpo e resultando na morte deste último. Assim, ainda que se compreenda que as razões sejam causais, elas continuam remetendo a um princípio lógico-metafísico, ou seja, às Formas.

A alma, tal como apresentada no *Fédon*, possui atributos que são revelados ao longo do diálogo. O primeiro deles é o de ser um princípio de vida, pois é a ligação da alma ao corpo que lhe confere vitalidade (*Phd.* 64c). O fato de um corpo estar vivo não se deve exclusivamente a fatores fisiológicos, mas à existência de um princípio vital: a alma. A morte, nesse sentido, é definida como a separação entre a alma e o corpo, sendo que apenas o corpo perece (SANTOS, 2009, p. 39).

Se a alma é um princípio vital e confere vida ao corpo, ao separar-se dele, o corpo morre, mas a alma não. De acordo com as conclusões do argumento final, a alma é imortal e imperecível, existindo em si mesma por toda a eternidade. No entanto, se ela existe eternamente e não pode ser destruída, para onde vai após a morte do corpo? Sócrates argumenta que a alma “necessita de cuidados, não apenas no que se refere a este tempo no curso do qual está o que chamamos ‘vida’, mas também por todo o tempo” (*Phd.* 107c). Enquanto unida a um corpo, a alma deve cuidar de si mesma, exercitando sua inteligência, purificando-se por meio da reflexão em si mesma e afastando-se, tanto quanto possível, das perturbações provenientes do corpo.

Sócrates sustenta que, se a morte fosse a dissolução completa de tudo, isso representaria um grande benefício para os maus, “na medida em que, simultaneamente, iriam escapar do corpo e, com a alma, da própria maldade” (*Phd.* 107c). Contudo, como a hipótese desenvolvida e aceita por todos os presentes implica a concordância quanto à imortalidade e à imperecibilidade da alma, não haveria outra escapatória para ela senão tornar-se “a mais virtuosa e inteligente possível” (*Phd.* 107d). Ou seja, a alma, ligada a um corpo durante o período denominado vida, deve purificar-se por meio da filosofia, pois, segundo esse argumento, ela leva consigo, após a morte, sua educação e cultura — sendo esses os fatores determinantes do bem ou do mal que recairá sobre aquele que morreu, “assim que sua viagem para o Hades tem início” (*Phd.* 107d). Nesse contexto, por meio de um mito plausível,

Sócrates reforça o aspecto ético de seu argumento quanto ao modo de vida adequado para um filósofo, ao mesmo tempo em que busca afastar de seus interlocutores qualquer temor em relação à morte.

No âmbito ético, o filósofo realiza uma escolha pautada no equilíbrio, no autocontrole e na busca pela sabedoria ao longo de toda a sua vida. Ele é aquele que procura moderar os prazeres provenientes do corpo, na medida em que estes perturbam a alma e dificultam sua capacidade de refletir em si mesma. Nesse contexto, a alma possui outro atributo fundamental: a inteligência. Dessa característica deriva-se uma escolha racionalmente orientada pela busca do saber, por meio do exercício da inteligência e da moderação diante dos prazeres sensíveis. Nesse sentido, afirma Sócrates:

E no tempo em que estivermos vivos, parece que estaremos mais perto do conhecimento se, o máximo que pudermos, não convivemos com o corpo e nem tivermos qualquer associação com ele, exceto quando absolutamente necessário, e se não estivermos infectados por sua natureza, mas purificados dele, até que o próprio deus nos liberte. E se nos mantivermos puros dessa forma, por estarmos separados da insensatez do corpo, com muita probabilidade estaremos com outros que são puros e conheceremos, por meio do nosso próprio eu, tudo o que é sem mescla, o que equivale, talvez, à verdade. Pois talvez não seja permitido a alguém impuro apreender algo puro (*Phd.* 67a-b).

Nesse sentido, seria contraditório que um filósofo temesse a morte, uma vez que sempre conduziu sua vida com moderação em relação aos impulsos e desejos do corpo, buscando, assim, aproximar-se o máximo possível de uma espécie de “morte em vida”, de modo a alcançar uma maior plenitude na reflexão no âmbito da alma (*Phd.* 67d–e). Essa oposição entre alma e corpo constitui um elemento central ao longo de todo o diálogo, pois condiciona diversos aspectos da argumentação. A alma, concebida como sede da racionalidade e da consciência moral, governa o corpo, recebendo suas impressões, refletindo sobre elas e tomando decisões — seja cedendo, seja resistindo aos seus desejos (SANTOS, 2009, p. 40, 44).

A alma, ao separar-se do corpo, parte para o Hades, onde será julgada de acordo com sua conduta durante o período em que esteve ligada ao corpo (*Phd.* 106e–107a). Nesse ponto, Sócrates recorre a um mito plausível, de caráter escatológico, que busca descrever o destino das almas após a morte do corpo, bem como a geografia do submundo. O mito está fortemente vinculado ao aspecto ético do diálogo, pois é com base na conduta do indivíduo no mundo sensível que se determinam as

consequências punitivas ou benéficas para sua alma. Assim, a postura em vida e as escolhas feitas serão, por assim dizer, o advogado da alma no pós-morte, uma vez que nada de material é levado em consideração no julgamento que ocorre no Hades. Desse modo, a alma virtuosa deve buscar a educação de si mesma por meio de seu comportamento no mundo, dedicando-se ao estudo, à prática filosófica e à busca constante pela verdade.

O *Fédon* é concluído com um mito escatológico e com o relato final da morte de Sócrates. No capítulo 3 desta dissertação, propõe-se estabelecer uma relação entre esse mito e outros dois presentes em diálogos distintos — *Górgias* e *República* —, com o intuito de compreendê-los de forma mais aprofundada, considerando as funções que cada um exerce no contexto específico de seu respectivo diálogo. Além disso, serão examinadas as características atribuídas à alma no *Fédon*, bem como as transformações conceituais introduzidas nesse diálogo em comparação com as representações da alma em autores como Homero, Hesíodo e as tragédias gregas.

3 DESTINO, SERES HUMANOS E DEUSES

3.1 Destino dos seres humanos e dos deuses antes de Sócrates e Platão

No mundo grego antigo, havia uma tradição segundo a qual nem os seres humanos nem mesmo os deuses tinham o poder de alterar o destino. Assim, o destino deveria ser aceito com resignação e coragem, pois já havia sido traçado pelas Moiras²². Na *Teogonia*²³ de Hesíodo, encontramos a seguinte passagem sobre essas divindades do destino:

Pariu as Queres, vingadoras implacáveis, e as Moiras: Cloto, Láquesis e Átropos, que dão aos seres, desde o seu nascimento, tanto o bem como o mal, perseguindo as transgressões de homens e deuses. Essas deusas jamais descansam de sua cólera terrível, até levar a punição dolorosa àquele que erra. E a silenciosa Nix gerou Nêmesis para aflição dos mortais. Depois dela, pariu o Engano, a Amizade, a odiosa Guéras e também engendrou Éris, de ânimo violento (v. 217-225).

Da mesma forma, na *Ilíada* de Homero, essa concepção fatalista do destino é reiterada, enfatizando que todos os seres humanos estão irremediavelmente submetidos a um desígnio inalterável. Esse princípio se manifesta no momento em que Heitor, ao tentar consolar sua esposa Andrômaca, afirma:

Mulher maravilhosa, não me entristeças demasiado o coração. Nenhum homem além do destino me precipitará no Hades; porém digo-te não existir homem algum que à morte tenha fugido, nem o cobarde, nem o valente, uma vez que tenha nascido (VI, v. 485).

Ainda na *Ilíada*²⁴, Pátroclo, prestes a morrer pelas mãos de Heitor, reconhece que sua derrota não se deve exclusivamente à força de seu adversário, mas ao desígnio do destino e à intervenção divina. Em seus últimos momentos, ele declara:

Por agora, ó Heitor, ufana-te à grande. A ti outorgou a vitória Zeus Crónida e Apolo, que me subjugaram facilmente. Pois eles próprios me despiram as armas dos ombros. Mas se vinte homens como tu me tivessem enfrentado, todos aqui teriam morrido, subjugados pela minha lança. Mas matou-me o fado e o filho de Leto; entre os homens, Euforbo. Tu, contudo, foste o terceiro a matar-me. Mas dir-te-ei outra coisa; e tu guarda-a no teu espírito: não será

²² As Moiras (*Μοῖραι*), Cloto, Láquesis e Átropos, personificavam o destino dos seres humanos e dos deuses. Em uma versão, nasceram de Nix (Noite) sem a participação de nenhuma divindade masculina (*Teogonia*, v. 211-216). Em outra, são descritas como filhas da união entre Zeus e Têmis (*Teogonia*, v. 901-906). Segundo Brandão, essa duplicidade ocorre porque “quando Hesíodo enumera os filhos de Nix (Noite), vs. 211-232, fala das Moiras; aqui o poeta as repete, mas de modo diferente, personificando-as” (BRANDÃO, 1986, p.158).

²³ Tradução de Sueli Maria de Regino.

²⁴ Tradução de Frederico Lourenço.

por muito mais tempo que viverás, mas já a morte de ti se aproxima e o fado irresistível, pois morrerás às mãos do irrepreensível Eácida, Aquiles (XVI, v. 845-890).

Em mais uma passagem da *Ilíada*, o cavalo Xanto, dotado temporariamente da capacidade de falar pela deusa Hera, prediz a morte de Aquiles, revelando-lhe que seu destino já está selado: “Mas perto está já o dia em que morrerás. Culpados não seremos nós, mas um deus poderoso e o Fado tremendo (XIX, v. 410). Diante dessa revelação, Aquiles responde com firmeza e resignação:

Xanto, porque predizes a minha morte? Não é preciso. Eu próprio bem sei que é meu destino aqui morrer, longe de meu pai amado e de minha mãe. Mas nem assim desistirei antes que da guerra eu tenha fartado os Troianos. Falou; e com um grito conduziu os corcéis de casco não fendido (XIX, v. 420).

Todas essas passagens evidenciam a concepção grega arcaica do destino e seu caráter determinista na existência tanto dos deuses quanto dos seres humanos. O destino já está traçado, e todos devem resignar-se a ele, agindo com honra, devoção e humildade, pois trata-se de uma força superior que não pode ser alterada por qualquer stratagem, vontade ou revolta. Embora os deuses estabeleçam o destino dos mortais, as Moiras são responsáveis por traçar o destino tanto dos seres humanos quanto dos próprios deuses.

A *Ilíada* de Homero inicia-se com uma referência às inúmeras almas valentes de heróis lançadas no Hades por Aquiles, enquanto seus corpos permanecem no campo de batalha, tornando-se presa para cães e aves de rapina (I, v. 1-5). Esse trecho emblemático, além de compor os versos introdutórios da obra, é fundamental por remeter a dois conceitos essenciais: alma e corpo. Os versos relatam que Aquiles enviou ao Hades as almas valorosas, enquanto os corpos, abandonados na terra, foram devorados por animais. Diante dessa passagem, emerge a questão: o que representavam, para Homero, essas almas destinadas ao Hades? E qual era o significado dos corpos deixados no campo de batalha? No estudo das doutrinas antigas e, em especial, na Filosofia, ao abordar a alma e suas características, tanto na antiguidade quanto na contemporaneidade, invariavelmente se discute a relação entre a alma e o corpo que lhe serve de morada.

Após a morte, a alma o abandona e segue para o Hades, conforme narrado na *Ilíada* no episódio da morte de Pátroclo: “Enquanto assim falava, cobriu-o o termo da morte. A alma evolou-se do corpo e foi para o Hades, chorando seu destino, deixando para trás a virilidade e a juventude” (*Il.* XVI, v. 855-857). A separação entre alma e corpo

não era concebida como um evento positivo ou desejável, mas, ao contrário, como um acontecimento triste e melancólico. Isso se devia, em grande parte, à concepção homérica da alma e da vida após a morte. Na tradição homérica, ao desligar-se do corpo, a alma não levava consigo suas faculdades mentais e morais, como ocorreria em concepções filosóficas posteriores. Em vez disso, a morte reduzia a alma a uma mera sombra do que o indivíduo fora em vida—uma cópia do corpo físico, desprovida de inteligência, vontade e vigor moral. Nesse sentido, Brandão afirma:

É assim que se nos apresenta a religião homérica. Embora encurralado pela Moira e ameaçado constantemente por *Áte*, o herói, nesta vida, de que ele fez a sua vida, tem a dignidade de defender, quanto lhe é possível, a sua *timé*. Carente de uma concepção unitária de personalidade, com o *thymós*, o *phrén* e o *nóos* morrendo com o corpo, que lhe sobra para a outra vida? Apenas a *psykhé*, uma sombra pálida e inconsciente, um *eídolon* trôpego e abúlico (BRANDÃO, 1986, p. 146).

Após a separação entre alma e corpo, a alma dirige-se ao Hades, perdendo o *phrén*, ou seja, sua capacidade de pensar, suas intenções e emoções. Aquilo que nos distingue como seres dotados de razão e individualidade se dissipa com a morte do corpo. A alma perde também o *thymós*, o ímpeto interior que impulsiona os guerreiros à coragem no calor da batalha, permitindo-lhes vislumbrar a *timé* (honra) póstuma. Esse ardor que cresce no combate e a fúria que se intensifica diante da morte de um companheiro em batalha constituem o *thymós*. Entretanto, esse impulso não é necessariamente racional ou prudente, podendo gerar reações imediatas e intensas, conduzindo tanto a feitos heroicos quanto a ações de consequências destrutivas. Desprovida de sua capacidade de raciocínio e reflexão, destituída de ímpeto, vontade e intenção, a alma torna-se um *eídolon*²⁵, isto é, uma imagem pálida, um reflexo esmaecido, sem poder de raciocínio ou consciência própria. Essa visão melancólica do pós-morte é evidenciada na *Odisséia*²⁶, na passagem em que Odisseu dialoga com a alma do grande herói Aquiles, após a realização de um ritual necromântico:

Mas sofro sempre desgraças, ao passo que não foi, nem será, nenhum homem mais bem-aventurado que tu, ó Aquiles! Pois antes, quando eras vivo, nós Argivos te dávamos honras iguais às dos deuses; e agora reinas poderosamente sobre os mortos, tendo vindo para aqui: não te lamentes por teres morrido, ó Aquiles.

Assim falei; e ele tomando a palavra respondeu-me deste modo: Não tentes reconciliar-me com a morte, ó glorioso Odisseu. Eu preferiria estar na terra,

²⁵ Thomas M. Robinson aborda essa questão em (ROBINSON, 2010, p. 15-18).

²⁶ Tradução de Frederico Lourenço.

como trabalhador agrícola de outro, até de homem sem herança e sem grande sustento, a reinar sobre todos os mortos falecidos (XI, v. 482-491).

Essa concepção de alma, desprovida de liberdade de escolha e submetida a um destino imutável, é contrastada em diálogos de Platão, como *Górgias*, *Fédon* e *República*, por uma visão na qual a alma escolhe o tipo de existência que terá ao ingressar em um corpo e viver em uma determinada sociedade. Nesses diálogos, a alma, concebida como princípio inteligente, preserva, mesmo após a separação do corpo, sua racionalidade e consciência de si como individualidade pensante, dotada de sentimentos, emoções, qualidades e defeitos.

Segundo Junito de Souza Brandão, a tragédia grega tem suas origens históricas em mitos relacionados ao deus Dionísio. Em uma das versões, vinculada ao surgimento do vinho, celebrava-se anualmente, em Atenas e por toda a Ática, a festa do vinho novo, ocasião em que os participantes se embriagavam, cantavam e dançavam freneticamente até caírem exaustos. Segundo se conta, os seguidores de Dionísio fantasiavam-se de sátiros, tradicionalmente concebidos como homens-bodes. Assim, “teria nascido o vocábulo tragédia (*τραγωδία*, *tragoidía* = *τράγος*, *trágos* [bode] + *ωδή*, *oidé* [canto] + *ία*, *-ía*, de onde deriva o latim *tragoedia* e o nosso *tragédia*)” (BRANDÃO, 2022, p. 8). Em outra versão, um bode era sacrificado em honra a Dionísio no início da celebração, sendo considerado um animal sagrado, uma representação do próprio deus. Esse fato remete ao mito segundo o qual, para escapar dos Titãs enviados por Hera, Dionísio teria assumido diversas formas, sendo a última delas a de um bode. Brandão, a esse respeito, afirma:

Uma das últimas metamorfoses de Baco, para fugir dos Titãs, teria sido em bode, que acabou também devorado pelos filhos de Urano e Geia. Devorado pelos Titãs, o deus ressuscita na figura de “*trágos theios*”, de um bode divino: é o bode paciente, o *pharmakós*, que é imolado para purificação da *polis* (BRANDÃO, 2022, p. 8-9).

Para a compreensão do conceito de destino nas tragédias gregas, o termo *τύχη* (*týchē*) é fundamental. Essa palavra expressa “sorte/fortuna/acontecimento”: não se trata de mero acaso ou de eventos aleatórios, mas de uma configuração contingente que se impõe em consonância com as ações, sentimentos e disposições do indivíduo, revelando sua natureza interior (FRANCISCATO, 2006, p. 12).

Nas tragédias gregas, *τύχη* (*týchē*) articula-se com outros termos que aprofundam o conceito de destino. Entre eles, destacam-se *μοῖρα* (*moíra*, “parte/quinhão/destino”),

ἀνάγκη (*anánkē*, “necessidade”) e *δαίμων* (*daímōn*, “divindade/força espiritual”) (FRANCISCATO, 2006, p. 272-287).

Nesse sentido, seguindo a linha interpretativa que nos parece mais adequada, o chamado “acaso” corresponde a uma percepção parcial e limitada do espectador ou do próprio herói diante da materialização de eventos geralmente trágicos e inesperados. Assim, *τύχη* (*týchē*), em articulação com *μοῖρα* (*moîra*), *ἀνάγκη* (*anánkē*) e *δαίμων* (*daímōn*), evidencia diferentes aspectos do destino na tragédia. A *μοῖρα* (*moîra*, destino/quinhão) remete ao “quinhão” ou parte que cabe a cada ser, como potência de destino inscrita na própria condição humana; a *ἀνάγκη* (*anánkē*, necessidade) designa a necessidade absoluta que se impõe em determinado momento, exigindo do herói resistência, esforço ou submissão; a *τύχη* (*týchē*, sorte/acontecimento) corresponde à materialização do destino, o acontecimento visível que ocorre diante dos olhos como consequência das ações e disposições interiores do herói, revelando sua verdadeira natureza; por fim, o *δαίμων* (*daímōn*, divindade/força espiritual) não é um deus no sentido olímpico, mas uma potência intermediária entre os deuses e os homens. Representa a força espiritual que conduz, vigia ou pune, garantindo que a vontade divina se cumpra de acordo com as ações e disposições interiores dos seres humanos.

Nessa perspectiva, ao analisar a obra *Hipólito*, de Eurípides, Franciscato observa:

Também na *τύχη* - concedida pelo destino dos deuses (*θεόθεν μοῖρα*, vv. 1111-1114) - parece haver uma zona fronteira em que motivações e atos humanos articulam-se com potências e desígnios, transcendentais e divinos. A situação de um personagem trágico tem raízes, ao mesmo tempo, em seu *ἦθος* - seu caráter, sua disposição interna - e no seu *δαίμων* - que, como veremos, pode manifestar-se e ser compreendido como *τύχη* (FRANCISCATO, 2006, p. 13).

No plano visível e na interação entre as personagens, algumas aparentam inocência, correção e postura adequada diante dos deuses e dos homens: Hipólito mostra-se casto e devoto de Ártemis; Fedra procura preservar sua honra; Teseu age com base nos fatos que tem à disposição; e a ama busca salvar sua senhora. No entanto, em todos esses casos, manifestam-se questões psicológicas, qualidades e defeitos que orientam as ações das personagens e contribuem para o desfecho trágico.

Hipólito, por exemplo, em sua castidade radical e absoluta, mantém devoção exclusiva a Ártemis, mas recusa prestar culto a Afrodite, revelando arrogância, impiedade e uma atitude unilateral.

É nesse plano mais profundo das intenções, motivações e desvios de caráter que a *τύχη* (*týchē*, sorte/fortuna) se manifesta diante dos olhos das personagens — não como mero acaso, mas como acontecimento revelador da verdadeira natureza que as move (FRANCISCATO, 2006, p. 29-41).

A deusa Afrodite, na tradição religiosa grega, apresenta características próprias que a tornam irresistivelmente encantadora e dotada de um poder magnético diante dos homens, de modo que “nenhum deus ou homem é capaz de escapar aos seus belos encantos” (WILDBERG, 1999-2000, p. 246). Entretanto, a Afrodite que surge na peça de Eurípides revela-se bastante distinta daquela da tradição: ao não receber a reverência e o culto por parte de Hipólito, ela recorre à vingança, elaborando um ardil que envolve não apenas o próprio herói, mas também outras personagens. Nesse sentido, observa Wildberg:

[...] não importando o quão erótica e graciosa pudesse ser a máscara teatral, a aparição que o público testemunha no prólogo é mais repulsiva que atraente, mais cruel do que amável, mais vingativa do que persuasiva. Mais importante ainda, seu modo de operação em relação ao protagonista é invertido: em vez de inspirar luxúria e desejo em Hipólito e assim causar sua queda, ela precisa persegui-lo com vingança e elaborar um plano extremamente complicado para infligir-lhe punição. Assim, a Afrodite do Hipólito tem pouca semelhança com a deusa dos hinos homéricos, de Hesíodo ou de Lucrecio, ou com as representações que conhecemos das estelas votivas e das pinturas em vasos (WILDBERG, 1999-2000, p. 247).

Nesse sentido, Eurípides realiza uma mudança nas características tradicionais de Afrodite em função do protagonista. Hipólito idolatra Ártemis e despreza Afrodite em decorrência do desprezo que carrega dentro de si em relação ao sexo feminino e ao *eros*, depositando nela tudo que considera negativo nas mulheres. Essa atitude misógina de Hipólito, não fica claro no início da peça, mas posteriormente isso fica claro, como bem pontua Wildberg:

Mas o que exatamente Hipólito tem a criticar? No mundo de Hipólito, as mulheres são um enorme mal (v. 627; cf. v. 666), cheias de engano (v. 616), e especialmente perigosas quando são inteligentes (v. 640): “Cípris engendra mais males nas inteligentes (*τὸ γὰρ κακούργον μᾶλλον ἐντίκει Κύπρις / ἐν ταῖς σοφαῖσιν*)”, como ele afirma em 642–43. O verbo *entiktein* usado aqui remete à função reprodutiva das mulheres, que Hipólito tanto abomina (cf. 618–24). É Cípris quem “engendra” o mal nas mulheres, e estas, por sua vez, “engendram” o mal para os homens e para toda a casa. Além disso, a *voluntas* ativa das mulheres, sua disposição de engendrar o mal por conta própria, é particularmente perigosa e repulsiva. *Βουλευύματα* é a palavra que funciona como um leitmotiv através da caracterização de Afrodite e das mulheres em geral (WILDBERG, 1999-2000, p. 249).

Em contraste, Hipólito presta culto e demonstra profunda devoção a Ártemis por projetar nela sua visão de castidade e pureza. Assim, o que Eurípides realiza com as duas deusas é um espelhamento das disposições psicológicas do protagonista: de um lado, o desprezo por Afrodite decorrente de sua atitude misógina; de outro, a devoção exclusiva a Ártemis em virtude de sua concepção de pureza e castidade (WILDBERG, 1999–2000, p. 250).

Nesse sentido, a interpretação desenvolvida por Franciscato mostra-se convergente com a análise de Wildberg, ao indicar que o estado psicológico de Hipólito é refletido nas deusas. É a partir de sua visão religiosa — marcada pela devoção unilateral a uma deusa e pela rejeição à outra — que toda a sua *τύχη* (*týchē*) se materializa, revelando sua verdadeira natureza e suas disposições internas.

3.2 Mitos escatológicos no *Górgias*, *Fédon* e *República*

Há três diálogos platônicos nos quais se pode perceber uma complementaridade na visão do pós-morte e do retorno à vida no mundo sensível: *Górgias*²⁷, *República*²⁸ e *Fédon*. Nessas obras, Platão apresenta mitos escatológicos que encerram os diálogos, funcionando como conclusões narrativas e filosóficas dentro dos temas abordados. Os três mitos que encerram esses diálogos possuem uma forte ligação com a ética e com a concepção de um modo de vida adequado durante o período de união da alma com o corpo, de modo a garantir um destino pós-morte de paz e felicidade. Além disso, esses mitos absorvem e transformam tradições religiosas e poéticas do mundo grego, como as narrativas de Homero, Hesíodo, bem como influências do pitagorismo e do orfismo. Nesse sentido, Droz observa:

Platão não inventa nada; joga livremente com múltiplas tradições. Já Homero, no canto XI da *Odisséia*, tinha descrito a estada dos mortos no Hades, e veremos como Platão, ao mesmo tempo que se inspira no canto de Homero, refaz a topografia dos espaços infernais e diversifica as suas funções. Hesíodo, os poemas órficos, a mística pitagórica, e sobretudo a crença oriunda do Oriente das reencarnações sucessivas impregnam a sua visão das relações entre a vida e a morte. Este pano de fundo de metempsicose é essencial: a alma é imortal, e salvo exceções [...] reencarna sob múltiplas formas animais ou humanas; a vida terrestre é portanto avaliada *post mortem* e sancionada no Hades (castigos-purificações...), onde a alma <<espera>>.

²⁷ Tradução de Daniel R. N. Lopes.

²⁸ Tradução de J. Ginsburg.

e em seguida renasce após ter escolhido um novo modelo de existência e <<esquecido>> a sua condição anterior (DROZ, 1992, p. 105-106).

Essa leitura de complementaridade não deve ser tomada como assimilação de um mito a outro, pois cada diálogo tem objetivos próprios, e os mitos respondem ao contexto argumentativo específico em que aparecem. Em cada obra, os mitos são mobilizados com finalidades distintas, correspondendo a intenções igualmente distintas (ANNAS, 1982, p. 120).

O *Górgias* é um diálogo sobre a retórica e sua natureza, no qual duas visões se confrontam: a dos sofistas e a dos filósofos. Além do debate sobre a retórica, o diálogo aborda temas como justiça, poder e moralidade. A oposição entre essas perspectivas é intensa, assumindo, no plano dramático, a forma de um verdadeiro embate. Cálicles inicia a discussão dizendo a Sócrates: “Como dizem, Sócrates, eis a devida maneira de participar da guerra e da batalha” (*Gorg.* 447a). Essa metáfora bélica evidencia o caráter conflitante da disputa, na qual Sócrates defende enfaticamente a Filosofia como um modo de vida e uma postura ética na relação com outras pessoas e na política. Segundo sua visão, uma vida dedicada à busca pela sabedoria e ao equilíbrio entre os impulsos do corpo e as seduções do poder permite a um indivíduo tornar-se um bom juiz, um bom político, um bom chefe de família, um bom general, entre outras funções (SOBRINHO, 2011, p. 9).

Cálicles representa, no diálogo, a antítese do filósofo e sua postura diante da vida e da sociedade. Ele argumenta que as leis foram criadas por homens fracos para amedrontar “os homens mais vigorosos e aptos a possuir mais” (*Gorg.* 483b-c). Para ele, a própria natureza demonstra que é justo “o homem mais nobre possuir mais que o pior, e o mais potente, mais do que o menos potente” (*Gorg.* 483c-d). Cálicles defende que a dominação do mais forte sobre o mais fraco é um princípio da lei natural, mas que, segundo as leis humanas — criadas por indivíduos fracos para se proteger dos mais fortes e aptos —, ocorre exatamente o contrário do que a natureza estabelece. Em suas palavras:

A fim de plasmarmos os melhores e os mais vigorosos de nossos homens, nós os capturamos ainda jovens como se fossem leões, e com encantos e feitiços os escravizamos afirmando que se deve ter posses equânimes e que isso é o belo e o justo. Todavia, se o homem tiver nascido, julgo eu, dotado de uma natureza suficiente, ele demolirá, destroçará e evitará tudo isso; calcando nossos escritos, magias, encantamentos e todas as leis contrárias à natureza, nosso escravo, sublevado, se revelará déspota e o justo da natureza então reluzirá (*Gorg.* 483e-484b).

Em seu argumento final, Sócrates expõe um mito escatológico com o objetivo de persuadir seus interlocutores sobre a ilusão de seus modos de ver a vida, a política, a justiça e a sociedade. Ele inicia dizendo: “Então escuta, como dizem, um belíssimo discurso, o qual tu, suponho, terás por um mito, embora eu o tenha por um discurso, pois as coisas que estou prestes a te contar, eu as contarei como verdadeiras” (*Gorg.* 523a). Essa contraposição entre mito e discurso é evidente nesse ponto inicial de sua argumentação, sugerindo que o mito era visto como algo menos confiável em discussões nas quais se buscava provar algo racionalmente (BRISSON, 2014, p. 35-36). Sócrates considera o mito como um discurso, deixando claro que o vê como verdadeiro, mas reconhece que muitos o tomarão apenas como um mito. O que exatamente significa essa dicotomia entre discurso e mito? Inicialmente, a partir das palavras de Sócrates, se ele considera o discurso que apresentará como verdadeiro, é possível que, em alguma medida, enxergue como equivocada a forma como a cultura popular interpreta os mitos, justamente por não perceber sua linguagem simbólica, superlativa e cifrada.

A visão de Platão sobre os mitos não é uniforme em todos os diálogos. Na *República*, por exemplo, sua abordagem é mais crítica do que em diálogos como *Górgias* e *Fédon*. No entanto, mesmo nessa obra, Platão encerra a discussão com um mito escatológico que complementa e reforça seu argumento sobre a justiça e a conduta que se deve adotar em vida para alcançar um pós-morte pacífico e feliz. Contudo, quando Sócrates alerta sobre os perigos do mito, ele tem em mente pontos bastante específicos. Ele afirma que os criadores de fábulas e mitos devem ser supervisionados, selecionando-se apenas as boas composições e rejeitando as prejudiciais. Além disso, destaca que as fábulas escolhidas para serem narradas às crianças por suas mães e nutrizes devem ser cuidadosamente selecionadas, pois modelam suas almas "muito mais do que o corpo com suas mãos" (*Resp.* II, 377c). Dessa forma, sua crítica não é ao mito como recurso narrativo ou discurso, mas à maneira como certas narrativas apresentam os deuses. Em sua perspectiva, as histórias de Hesíodo, Homero e outros poetas são passíveis de censura e não devem integrar a educação da cidade ideal, pois são "fábulas mentirosas que foram e ainda são contadas aos homens" (*Resp.* II, 377d). A esse respeito, Lopes observa:

Platão não é o primeiro a censurar e criticar os grandes poetas gregos, especialmente Homero e Hesíodo. Antes dele, Xenófanes de Cólofon (cerca de 570-478 a.C.) e Heráclito de Éfeso (cerca de 540-470 a.C.), dois filósofos

pré-socráticos já haviam atacado veementemente esses poetas. Xenófanos critica dois aspectos da poesia de Homero e Hesíodo: (i) a imoralidade e (ii e iii) o antropomorfismo dos deuses [...].

Heráclito, por sua vez, tem um tom mais sarcástico em sua crítica, e não poupa nem Xenófanos, que era praticamente seu contemporâneo (Frs. 40, 56 e 42 DK, respectivamente) (2018, p. 86).

No *Fédon*, Sócrates afirma: “Se vós a escrutinizarem suficientemente, acompanharão o argumento, segundo penso, até o ponto em que é possível a um ser humano acompanhá-lo.” (*Phd.* 107b). Sócrates, nesse ponto, indica que há um limite para a cognição humana e para o que ela pode apreender racionalmente. Quando esse limite é atingido, ao que parece, diálogos como *Górgias*, *Fédon* e *República* recorrem ao mito como uma “espécie de ‘extrapolação’, uma prolongação no desconhecido das linhas estabelecidas pelo argumento filosófico” (DODDS, 1959, p. 376). Assim, o filósofo extrapola os argumentos sobre justiça humana e o modo de vida dos indivíduos para a vida pós-morte, entendendo que existiria uma continuidade entre essa vida (no corpo) e a vida após a separação da alma e do corpo. Nesse sentido, o mito é utilizado para preencher lacunas inevitáveis na argumentação filosófica, sem, contudo, abandonar a racionalidade e a coerência argumentativa. Ele funciona como uma ponte entre o discurso filosófico e uma realidade que transcende os limites da cognição humana. Droz, a esse respeito, diz:

O discurso mítico evidencia-se então como o único que pode falar de certas coisas: o mundo sensível em perpétuo devir e que a nossa inteligência tem tanta dificuldade em captar, as grandes questões essenciais da metafísica (a alma antes e depois da sua estada no corpo, a divindade ou o Bem...), em resumo o que está ao mesmo tempo além e aquém do discurso possível da filosofia (DROZ, 1992, p. 9).

Assim, o recurso ao mito busca a verdade por meio do verossímil, explorando possibilidades hipotéticas. No entanto, essas hipóteses não são meras conjecturas arbitrárias, mas construções racionais, cuidadosamente elaboradas e desenvolvidas dialeticamente por meio de um método. Elas estão intimamente ligadas à argumentação precedente de diálogos como *Górgias*, *Fédon* e *República*, evidenciando sua coerência interna. Isso se torna particularmente claro no *Timeu*, obra que, por meio de uma linguagem mítica, aborda questões de cosmologia, natureza e física, relacionando-as à Teoria das Formas. Trata-se, como observa Victor Brochard, de um mito plausível, expressão existente no próprio diálogo, que não abandona a racionalidade, mas a utiliza para preencher lacunas inevitáveis na apreensão do conhecimento (BROCHARD, 1912, p. 46-59).

Vlastos entende que o *εἰκὼς μῦθος* (mito verossímil) relatado por Timeu (29b-d) no diálogo homônimo não deve ser colocado no mesmo nível dos mitos presentes em *Górgias, Fédon, República X, Fedro e Político*, pois, diferentemente desses diálogos, que possuem uma forte carga ética e religiosa, no *Timeu* o mito é empregado a serviço de uma explicação verossímil da criação do mundo sensível, seus elementos e do devir sobre esse mundo. Timeu, sendo o mais versado em astronomia, adota um tom de discurso que contrasta fortemente com o de Crítias ao falar da Atlântida e das genealogias de Foroneu e Pirra. Assim, segundo Vlastos: “Essa introdução quase irrelevante coloca o mito fantasioso em oposição ao mito científico” (VLASTOS, 1995, p. 249).

Os mitos escatológicos desempenham a função de reforçar toda a argumentação desenvolvida ao longo dos diálogos. Certos temas, por não possuírem referenciais que possam ser verificados, medidos e testados, são tratados através do mito. A alma, um passado longínquo, as regiões do Hades ou a Ilha dos Abençoados são inacessíveis aos sentidos e à cognição humana, de modo que o recurso ao mito busca preencher essa lacuna e limitação do conhecimento humano (BRISSON, 2014, p. 49). Nesse sentido, determinar a veracidade ou falsidade do mito torna-se secundário, pois ele é manipulado de acordo “com a sua adequação ou inadequação com o discurso que formula o filósofo acerca do mesmo assunto” (BRISSON, 2014, p. 55).

Sócrates prossegue com sua explanação, afirmando que, no tempo de Cronos e logo após Zeus assumir o comando do Olimpo, existia uma lei concernente aos seres humanos:

O homem cujo curso da vida foi justo e pio, quando morresse iria para a Ilha dos Venturosos e lá habitaria em absoluta felicidade e apartado dos males, enquanto o homem de uma vida injusta e ímpia iria para o cárcere do desagravo e da justiça, cujo nome é Tártaro (*Gorg.* 523a-b).

Segundo o relato de Sócrates, esse julgamento era realizado ainda em vida por juízes mortais, o que tornava as decisões injustas e repletas de fragilidades legais. Em consequência dos equívocos nos julgamentos, “Pluto e os guardiões da Ilha dos Venturosos se dirigiram, então, a Zeus e lhe disseram que a ambos os lugares chegavam homens iméritos de sua sorte” (*Gorg.* 523b). Os seres humanos, falhos por natureza e limitados em suas análises devido às restrições que o corpo impõe às faculdades da alma, encontravam-se incapacitados para realizar julgamentos justos. Diante desse cenário, ao ouvir o relato de Plutão e dos guardiões, Zeus declarou:

Mas eu impedirei que isso aconteça. Pois hoje os processos são mal julgados porque quem julga, disse ele, julga vestido, porque o faz em vida. Muitos, disse, cuja alma é viciosa, estão vestidos em belos corpos, progênes e riquezas, e, no instante do julgamento, acompanham-nos inúmeras testemunhas para testemunhar a vida justa que cumpriram. Os juízes, assim, aturdem-se com isso, ao mesmo tempo em que julgam vestidos, com a alma encoberta por olhos, ouvidos e pelo corpo inteiro. Todas essas coisas lhes são de obstáculos, quer as suas próprias vestes, quer as dos julgados (*Gorg.* 523c-d).

Como solução para o problema apresentado, Zeus propõe que os seres humanos não tenham mais a presciência de sua própria morte, retirando-lhes esse conhecimento, que lhes fora ensinado por Prometeu. Além disso, segundo as ordens de Zeus, eles deverão ser julgados somente após a morte, por juízes que também já tenham falecido, de modo que estejam livres das limitações impostas pelo corpo e pelos sentidos, garantindo assim um julgamento verdadeiramente justo e preciso. O olhar do juiz deve se dar através de sua alma desnuda, que analisará e julgará os crimes e as boas ações arquivadas na alma dos julgados. Para essa tarefa, Zeus designa três de seus filhos como juízes: “dois da Ásia, Minos e Radamanto, e um da Europa, Éaco” (*Górg.* 523e). Determina ainda que o julgamento das almas ocorra “no prado, na tripla encruzilhada onde se bifurcam duas estradas, uma para a Ilha dos Venturosos e a outra para o Tártaro” (*Górg.* 524a). A Radamanto caberá julgar as almas oriundas da Ásia, enquanto Éaco julgará as provenientes da Europa. Minos, por sua vez, terá a função de deliberar e dar a palavra final nos casos em que houver dúvidas nos julgamentos conduzidos pelos dois primeiros juízes (*Gorg.* 524a).

As almas julgadas preservam suas faculdades intelectuais e morais, não sendo, como na *Ilíada* e na *Odisseia*, meras sombras ou vultos pálidos do que foram em vida. Nesse sentido, o pós-morte no *Górgias* não é retratado de forma traumática e melancólica, como nas obras de Homero. Pelo contrário, ele oferece uma perspectiva de esperança, sugerindo um futuro pacífico e feliz, especialmente para o filósofo, que terá a oportunidade de entrar em contato direto com as verdades eternas. De que adiantaria alcançar essas verdades se a alma não tivesse a capacidade de contemplá-las, analisá-las, senti-las e interpretá-las? Somente uma alma que mantém suas faculdades cognitivas e morais pode, de fato, experienciar plenamente a verdade no pós-morte. Assim, Sócrates afirma:

A morte consiste, como me parece, simplesmente na separação de duas coisas, da alma e do corpo, uma da outra. Quando, então, se separam, cada

uma delas conserva o seu estado muito próximo daquele que possuíam quando o homem ainda vivia (*Gorg.* 524b²⁹).

Esse modo de conceber a alma no pós-morte será retomado e aprofundado no *Fédon* (64c; 107d–114c) e na *República* (614b–621b), conferindo um sentido de continuidade aos mitos escatológicos presentes nesses diálogos. A alma sobrevive à morte do corpo, é julgada conforme os crimes e as boas ações praticadas em vida e, após certo período, retorna a um novo corpo para uma nova existência corporal. Nesse contexto, a alma não apenas anima o corpo, mas também lhe confere suas faculdades intelectuais e morais. Por isso, no julgamento no Hades, é a alma que responde por suas intenções e sentimentos, uma vez que tais disposições se concretizam em ações realizadas no mundo sensível.

Sócrates, ao dar continuidade à sua explanação, afirma que a postura cultivada durante a vida se manifesta na alma após a separação do corpo. Dessa forma, um rei ou tirano que, em vida, acumulou mentiras e injustiças de toda sorte carregará em sua alma as marcas de cada crime e excesso resultante desses vícios. Todos esses desvios corromperão e deformarão sua alma, tornando-a contorcida e destituída de retidão e verdade. Assim, “pelo poder ilimitado, pela luxúria, pela desmedida e pela incontinência de suas ações, a alma estava plena de assimetria e vergonha” (*Gorg.* 525a). Os juízes do submundo, ao contemplar tais almas, sem conhecimento prévio sobre o que foram em vida, avaliam e investigam apenas as cicatrizes deixadas por seus atos e a corrupção acumulada ao longo da existência. Assim, conforme relata Sócrates: “depois de ter visto tais coisas, ele a enviou desonrada direto à prisão, aonde se dirigiu pronta para suportar os sofrimentos que lhe cabiam” (*Gorg.* 525a). Isso, apresentado por meio de um mito, configura-se como uma exortação a um modo de vida moderado diante dos apetites e das seduções do mundo. Trata-se também de uma crítica ao estilo de vida defendido por sofistas como Cálicles — jovem já seduzido pelo poder, pela riqueza e por um modo de vida diametralmente oposto àquele promovido por Sócrates.

As penas não são sempre e irremediavelmente eternas, pois há aqueles que cometeram crimes e excessos, mas são passíveis de cura e libertação após o cumprimento da pena imposta. Nesse sentido, a justiça apresentada no *Górgias* não

²⁹ *Fédon* (64b).

é maniqueísta, se complexificando ao expor nuances em cada alma a ser julgada. Não há somente os culpados sem recuperação e os bons puros e merecedores das bem-aventuranças. Cada um será julgado individualmente, de acordo com seus atos, pensamentos e intenções, levando-se em conta agravantes e atenuantes. Nesse sentido, diz Droz:

Já com Píndaro, mas sobretudo com Platão, a especulação e a imaginação poética enriquecem-se: Platão retém a geografia geral do além, a presença majestosa dos três juízes, mas é constrangido pela exclusividade da alternativa felicidade/suplícios, como se neste mundo não existissem senão virtuosos que se recompensam ou criminosos que se castigam. A crença complexifica-se, subtendida por uma concepção mais fina e mais exigente da justiça; os homens serão doravante julgados e sancionados de acordo com a sua vida, os seus atos e os seus méritos, de forma personalizada e proporcionada (DROZ, 1992, p. 113-114).

Sócrates, com isso, critica as instituições políticas e a justiça praticadas em Atenas, por serem conduzidas por homens igualmente falhos, movidos pelo desejo de poder e riqueza, e não pelo bem comum. Por meio de um mito que extrapola os limites da cognição humana, o filósofo contrapõe a justiça superficial dos tribunais humanos — onde a retórica de Górgias e Cálicles prevalece — ao julgamento divino, que avalia a alma despojada de riquezas e aparências.

Cálicles, em 486a-d, dirige duras críticas ao modo de vida dos filósofos e à defesa de uma existência moderada diante dos apetites do corpo. O mito, nesse contexto, funciona como uma resposta a essa crítica formulada pelo jovem sofista. Sócrates, em tom exortativo e admoestador, afirma:

Assim, dou adeus às honras da maioria dos homens e tentarei realmente, exercitando a verdade, viver de modo a ser o melhor o quanto me for possível ser, e morrer, quando a morte me acometer. E exorto a isso todos os outros homens, na medida do possível; ademais, exorto, em resposta à tua exortação, também a ti a essa vida e a essa luta, a qual afirmo ser preferível a todas as demais lutas daqui. E te censuro porque serás incapaz de socorrer a ti mesmo, quando chegar a hora de teu processo e julgamento, o qual mencionei há pouco. Quando te apresentares ao juiz, o filho de Egina, e ele te levar preso, ficarás turvado e boquiaberto neste lugar tanto quanto eu ficarei aqui, e talvez alguém rache também a tua têmpora de forma desonrosa e te ultraje de todos os modos (*Gorg.* 526d-527a).

Nesse sentido, o mito final exorta os indivíduos a conduzirem uma vida pautada pelo equilíbrio e pela moderação — algo que só pode ser alcançado por meio de uma atitude consciente de moderação em relação aos prazeres do corpo e às seduções da riqueza, do poder, da vaidade e de outros vícios. O mito, assim, possui a capacidade de transmitir exortações morais com grande eficácia, funcionando como

uma espécie de encantamento dirigido à parte da alma sujeita aos apetites instintivos, a *epithymía* (desejo). A alma é persuadida pelo encantamento produzido pelo discurso a adotar a moderação, o equilíbrio e os valores transmitidos por seu intermédio, conduzindo “aqueles que são seus destinatários a determinar ou a modificar seu comportamento físico e, sobretudo, moral em função do modelo que lhes é, assim, proposto” (BRISSON, 2014, p. 41-42).

Julia Annas lê o mito escatológico do *Górgias* como oferecendo uma motivação consequencialista para a justiça. Em termos racionais, vale a pena levar uma vida virtuosa e justa — ainda que isso implique sofrer injustiças aqui — porque, após a morte, haverá um julgamento verdadeiramente imparcial no qual cada um receberá recompensas ou punições proporcionais ao modo como viveu. Nessa economia moral, as posições se invertem: Cálicles, que encarna o modo de vida ajustado ao sucesso mundano e à justiça falível da cidade, será condenado; Sócrates, que representa a individualidade virtuosa, justa e amante da verdade, será recompensado. No plano sensível das aparências, o estilo de vida de Cálicles prospera enquanto Sócrates é perseguido e condenado; no juízo divino, porém, depois da separação entre alma e corpo, o primeiro é punido e o segundo recebe bênçãos por apresentar-se aos juízes com a alma sem mácula (ANNAS, 1982, p. 122–125).

No *Górgias* não há menção textual à reencarnação das almas julgadas no Hades. Todavia, Dodds sustenta que essa doutrina está pressuposta no mito escatológico. Com base em 525c8—onde Sócrates descreve os “incuráveis” sofrendo eternamente no Tártaro como exemplos para as demais almas, as “curáveis”, que por ali passam—Dodds pergunta quem poderia beneficiar-se desse espetáculo. Não os vivos; e, para as almas “curáveis” que o contemplam no Hades, a lição chegaria tarde demais, a menos que um dia retornassem à vida. Daí sua conclusão: o mito implica a reencarnação dessas almas, de modo que o aprendizado possa valer-lhes numa existência futura, incentivando uma vida mais justa e virtuosa (DODDS, 1959, p. 381).

Contra a interpretação de Dodds, Julia Annas e Terence Irwin sustentam que, para os propósitos argumentativos do mito, o efeito dissuasório exercido no próprio Hades sobre as almas curáveis é suficiente. A contemplação dos castigos infligidos aos incuráveis corrige atitudes e promove cooperação ali mesmo, sem necessidade de retorno a uma nova existência corpórea. Essa leitura alinha-se com as que veem no

mito a figura de um juízo derradeiro e definitivo (ANNAS, 1982, p. 124–125; IRWIN, 1979, p. 244–246).

Não obstante, entendemos que a proposta de Dodds fornece uma explicação mais coesa para o alcance pedagógico dos “exemplos” dos incuráveis: ao supor a reencarnação, ela permite que as almas curáveis que contemplam os suplícios no Tártaro apliquem esse aprendizado em uma nova vida, respondendo de modo mais convincente à questão sobre quem efetivamente se beneficia desses exemplos.

Se, no *Górgias*, o mito escatológico concentra-se no julgamento das almas pelos três juízes divinos e na sentença proferida de forma justa e equânime, no *Fédon*, parte-se desse mesmo julgamento, mas aprofunda-se a descrição do destino das almas no próprio Hades, por meio de uma impressionante representação topográfica de suas entranhas. Nesse contexto, a geografia do mundo dos mortos conecta-se diretamente à destinação de cada alma após a sentença divina, de modo que o mito geográfico e o mito escatológico se complementam, formando uma unidade narrativa e filosófica coerente.

Sócrates, ao se apropriar dos mitos tradicionais, reformula-os com o objetivo de reforçar o argumento central que sustenta ao longo de todo o diálogo: a imortalidade e a imperecibilidade da alma. Diferentemente da concepção de alma presente em Homero, no *Fédon* — assim como no *Górgias* e na *República* — a alma mantém sua individualidade após a separação do corpo. Preserva, portanto, sua capacidade de pensar, refletir, sentir e perceber-se como uma individualidade consciente. Ao manter sua faculdade de pensar e reconhecer-se como um ente singular, a alma conserva uma viva lembrança de seu passado ligado ao corpo, sendo capaz de compreender as razões pelas quais está sendo julgada, condenada ou recompensada. Um sistema de retribuições individuais não faria sentido se a alma não possuísse consciência de si mesma e não fosse capaz de refletir sobre as penas ou bênçãos que lhe são atribuídas. A esse respeito, afirma Brisson:

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

realidades não sensíveis, cujas imagens são as realidades sensíveis. Dotada dessa capacidade de agir e de sofrer, a alma conserva a memória do passado, apreende o presente e pode mesmo projetar-se para o futuro.

Ora, na medida em que a alma preserva sua individualidade, ela se encontra implicada numa série de experiências cuja sucessão é regida por um sistema de retribuições. Esses três elementos respeitam, em última análise, ao mito. Ora, no *Fédon*, Sócrates procura reapropriar-se do primeiro integrando-o nas provas da imortalidade da alma, que expõe inspirado no método geométrico: a coisa é possível, pois trata-se de demonstrar que a alma humana é, em geral, imortal (BRISSON, 2002, p. 19).

Sócrates afirma que a visão geralmente aceita sobre a geografia do Hades não deve ser tomada exatamente como é contada, pois, se existisse apenas um caminho, conforme narra Télefo na peça de Ésquilo, não haveria necessidade de guias (*Phd.* 108a). Retomando o mito que encerra o diálogo *Górgias*, ele afirma que “parece haver muitas divisões e trifurcações” (*Phd.* 108a). Nesse sentido, como mencionado anteriormente, o filósofo apropria-se do relato da tragédia perdida de Ésquilo e o reinventa, construindo uma topografia distinta, condizente com os diferentes estados da alma e com os tipos de punição e recompensa no submundo. Assim, nos mitos escatológicos há planos de realidade compatíveis com as estruturas psíquicas das almas a serem julgadas. Tiranos e os chamados criminosos irreversíveis são enviados diretamente ao Tártaro, onde permanecem por toda a eternidade (*Gorg.* 525b–526b; *Phd.* 113e; *Resp. X*, 615d–616a). Outras almas, porém, passíveis de cura, seguem destinos distintos dentro dos caminhos do Hades (SOBRINHO, 2004, p. 8).

As almas bem ordenadas e inteligentes seguem seus guias com facilidade, enquanto aquelas ainda apegadas aos prazeres corporais e ao mundo sensível enfrentam grande dificuldade para trilhar o caminho que leva ao convívio com as demais almas, sendo conduzidas à força e com dificuldade por seus guias (*Phd.* 108a-b). As outras almas, ao perceberem a presença de uma alma ainda presa aos sentidos do corpo e cientes de que ela cometeu crimes, como homicídios e outros atos semelhantes, afastam-se dela, recusando qualquer interação e deixando-a sozinha com seus delitos. Isso faz parte de seu processo de expiação, pois é dito que tal alma permanecerá nesse estado “até que determinados períodos se cumpram, ao término dos quais ela será, por necessidade, conduzida à morada que lhe cabe” (*Phd.* 108b-c). Em contrapartida, as almas purificadas recebem acolhimento por parte dos deuses e vão habitar lugares condizentes com o seu estado de alma. Essa descrição revela a existência de uma justiça semelhante àquela apresentada no *Górgias*: uma justiça

que pune e recompensa individualmente, conforme os méritos e deméritos das ações praticadas em vida.

Unindo o mito geográfico ao mito escatológico, a parte final do *Fédon* apresenta as almas em diferentes situações, cada uma seguindo um trajeto específico dentro da topografia descrita por Sócrates. Nesse contexto, afirma o filósofo:

Certamente, então, há rios em grande número, extensos e de vários tipos; dentre estes, ocorre de quatro se sobressaírem. O maior deles, cujo fluxo em percurso circular está mais afastado do centro, é o chamado Oceano. Oposto a este, fluindo na direção contrária, o Aqueronte, que passa por várias regiões áridas e, em particular, flui subterraneamente para chegar no lago Aquerusiade, onde chegam as almas da maior parte dos que morreram e permanecem pelo tempo que lhes é destinado, algumas por períodos longos, outras por curtos, até serem novamente despachadas para nascimentos entre os vivos (*Phd.* 112e-113a).

Segundo Annas, o *Fédon* realiza uma verdadeira transposição cosmológica: o Tártaro e as Ilhas dos Bem-aventurados deixam de figurar como um além-túmulo meramente poético para integrar a própria arquitetura do cosmos. O submundo é reconfigurado como um sistema físico de rios e correntes subterrâneas, bem como zonas elevadas situadas “acima” do mundo humano (*Phd.* 111a). Platão reelabora motivos da tradição religiosa, convertendo-os em uma geografia moral na qual as almas, segundo o estado ético-psíquico em que se encontram, são encaminhadas a regiões determinadas do Hades (ANNAS, 1982, p. 126).

Quando as almas chegam ao além, cada uma com suas particularidades quanto aos crimes ou boas ações cometidas durante o período em que estiveram ligadas ao corpo, elas se apresentam para julgamento. Assim como no *Górgias*, não existem apenas os puros e os irremediavelmente maus; entre esses dois extremos há também almas de condição intermediária — nem perfeitas, nem completamente perdidas. Essas almas, segundo Sócrates, dirigem-se ao Aqueronte, embarcam em jangadas especialmente destinadas a elas e seguem em direção ao lago. Nesse local, permanecem por um tempo determinado, até que sejam purificadas ou perdoadas, no caso daquelas que cometeram crimes passíveis de expiação. Contudo, se há almas suscetíveis de regeneração, há também aquelas consideradas irrecuperáveis pela gravidade e quantidade de seus crimes — “sejam vários e vultosos roubos a templos, muitos assassinatos injustos e ilegais ou quaisquer outros desse tipo” (*Phd.* 113e). Essas são lançadas no Tártaro, onde permanecem por toda a eternidade.

Para as almas consideradas passíveis de cura, existe a possibilidade de quitação de seus débitos perante a lei divina. Entre essas, encontram-se aqueles que, tomados pela cólera, cometeram atos de violência contra pai e mãe, arrependendo-se profundamente assim que a fúria cessou, bem como aqueles que cometeram assassinatos em circunstâncias semelhantes. Todas essas almas são enviadas ao Tártaro, onde permanecem por um período determinado até que cumpram uma condição essencial: obter o perdão das vítimas agredidas ou assassinadas. Respeitando o trajeto que cada alma deve percorrer, "os homicidas são despachados para o Cocito, enquanto os agressores do pai e da mãe são enviados ao Piriflegetonte" (*Phd.* 114a). Necessitando do perdão daqueles a quem feriram, ao serem conduzidas ao longo do Aquerusíade, essas almas clamam pelos nomes de suas vítimas, suplicando que lhes seja permitido saltar ao lago e ali serem acolhidas. Caso obtenham o perdão e o consentimento para entrar no lago, são libertas de seus sofrimentos; caso contrário, são conduzidas de volta ao Tártaro, num ciclo que se repete até que consigam persuadir suas antigas vítimas e, assim, libertar-se de seus débitos: "pois esta é a pena fixada para eles pelos juízes" (*Phd.* 114b).

Esse trecho revela uma exigência fundamental para aqueles que almejam uma vida pura e justa segundo a lei divina: a obrigação de agir com justiça em relação ao próximo e com gratidão e respeito para com os pais. Aquele que comete assassinato ou violência contra pai ou mãe, ainda que sob o domínio da ira, deve reparar o mal cometido mediante o perdão daqueles que prejudicou. Os juízes, ao escrutinarem suas almas e perceberem que são suscetíveis à cura e à purificação, concedem-lhes a chance de regeneração sob tais condições.

Esse mito, como outros utilizados por Platão em alguns de seus diálogos, não era por ele encarado como falso, mas como algo provável, verossímil. O próprio Sócrates, ao final da exposição do mito, deixa claro que as coisas não devem ocorrer exatamente como foram narradas. Em suas palavras:

Agora, se, por um lado, insistir muito que tudo ocorre exatamente como eu expus não é apropriado a um homem de inteligência, por outro, considerando que a alma claramente é imortal, a alguém que acredita que tal é o caso me parece não só ser adequado como digno arriscar-se – pois há beleza no risco –, insistindo que, no que concerne às nossas almas e suas moradias, o que eu disse ou algo similar a isso é verdadeiro. E deve-se entoar tais coisas a si mesmo, razão pela qual eu me prolonguei no mito por tanto tempo (*Phd.* 114d).

Sócrates demonstra plena consciência e sinceridade ao afirmar que o conteúdo apresentado é uma imagem simbólica, e não algo que deva ser interpretado ao pé da letra (BLUCK, 1955, p. 127). Sua intenção é reforçar o argumento da imortalidade e imperecibilidade da alma, além de exortar seus interlocutores a um modo de vida temperante — um viver que seja, ao mesmo tempo, preparação para morrer. Para que esse ser-para-a-morte seja construído de maneira segura e vivenciado plenamente durante a vida filosófica, é necessário dissipar as dúvidas relacionadas ao pós-morte e à concepção homérica de alma (BRISSON, 2002, p. 12; 17-18). O mito que encerra o diálogo busca justamente reforçar essa certeza: a de que a alma sobrevive à morte do corpo, mantendo sua individualidade e suas faculdades intelectuais — únicas que, de fato, garantem à alma a capacidade de reconhecer-se como individualidade no pós-morte, preservando seu patrimônio intelectual e moral.

Na concepção vigente na Grécia antes e durante a vida de Sócrates, a morte era entendida como uma catástrofe, pois acreditava-se que, com ela, perdia-se a individualidade, a capacidade de raciocínio, o vigor e o desejo por conquistas. Os mitos homéricos ensinavam que tudo o que restava do cadáver humano era uma cópia pálida e sem vontade, vagando pelo Hades. Nesse contexto, a proposta socrática acerca da alma revela-se não apenas revolucionária, mas também encorajadora. Contudo, essa mesma concepção serviu de base para uma das acusações que culminaram na sua condenação à morte, uma vez que um dos crimes que lhe foram imputados foi o de impiedade. Nesse sentido, afirma Brisson:

Seguindo essa concepção de vida, a morte é a catástrofe absoluta, mesmo se, para todo ateniense daquele século – e para a grande maioria dos homens de todos os tempos –, alguma coisa do indivíduo sobrevive, não somente no corpo de seus filhos – que recolheram seu capital genético – e na memória de seus próximos, pertencentes à sociedade na qual ele viveu, mas também sob a forma de uma entidade mais ou menos evanescente e durável que se eleva nos ares ou desce para o fundo da terra [...]. Em Homero, a alma reduzida ao estado de imagem débil do defunto parece – salvo aquela de Tirésias – perder a faculdade de pensar. Nessa perspectiva, a alma, cuja duração de sobrevivida era limitada, perdia praticamente toda individualidade, pois ficava desprovida de pensamento e, portanto, de memória; nesse sentido, era difícil imaginar que a sobrevivida dessa alma fosse determinada por um sistema de retribuições destinado a corrigir as injustiças no mundo sensível. Eis por que nos poemas homéricos só é evocado o destino dos grandes criminosos entregues a suplícios exemplares (BRISSON, 2002, p. 12).

Os mitos escatológicos, nesse sentido, além de proporem um modo de vida oposto ao do grego comum — como se evidencia no confronto entre Sócrates e Cálicles —,

criticam a visão tradicional antropomórfica dos deuses gregos. Esses deuses, falhos como os seres humanos e movidos pelo desejo das coisas mais atrativas, possuem comportamentos e atitudes que, segundo a perspectiva socrática, levam à ruína qualquer alma que aspire a um pós-morte venturoso. Os mitos, assim como os argumentos anteriores de Sócrates no *Fédon*, apresentam a imagem de uma alma que mantém suas faculdades cognitivas e morais após a separação do corpo. Essa condição da alma no pós-morte é a única que permite que ela seja julgada com conhecimento de causa e que possa escolher livremente uma nova existência corporal, como é apresentado no livro X da *República*, no mito de Er.

A morte, nessa ótica, é libertação: a separação da alma em relação ao corpo, sem anular a sua individualidade (memória e pensamento). É, como diz Sócrates, uma “bela esperança” para aqueles que viveram filosoficamente, exercitando a purificação da alma — isto é, o domínio dos impulsos corporais e a fixação no *lógos* (*Phd.* 63c, 64a, 67c, 68a, 70a, 98b, 100b, 114c). Tal concepção da morte e do pós-morte é, a princípio, objeto de crença (*Phd.* 70b); o esforço do diálogo é elevá-la por meio de provas racionais (argumentos dos contrários, reminiscência, afinidade, e o método por hipóteses), ainda que essas provas não alcancem necessidade estrita (BRISSON, 2002, p. 18). Nessa fronteira em que o discurso racional encontra seus limites — porque o que está em causa excede o domínio do sensível e da verificação empírica — o mito escatológico intervém para completar a persuasão: ele oferece uma configuração moral do além compatível com as teses defendidas no *lógos*, dando forma narrativa à esperança filosófica que o argumento, sozinho, não pode tornar apodítica.

Nesse arranjo, a serenidade performativa de Sócrates ao beber a cicuta funciona como a “prova pela morte”: um selo prático que confirma, diante dos interlocutores e da cidade, a coerência entre o que se argumenta (imortalidade da alma, superioridade da vida filosófica) e o modo como se vive e morre. O mito escatológico dá a forma narrativa da justiça do além; o método por hipóteses fornece a arquitetura racional que o torna verossímil; e o gesto final de Sócrates converte essa verossimilhança em credibilidade ética. Assim, *lógos*, *mythos* e *bios* se reforçam mutuamente: o discurso mostra, o mito figura, e a vida de Sócrates atesta.

O mito de Er encerra a *República* e narra a história de um soldado panfílio que morre em batalha, mas retorna à vida como mensageiro dos deuses, incumbido de revelar à

humanidade o que testemunhou no pós-morte (*Resp. X*, 614b). No Hades, Er presencia o julgamento das almas em suas mais diversas condições, suas recompensas e punições e, complementando os mitos presentes no *Górgias* e no *Fédon*, assiste à escolha das novas existências que essas almas terão no mundo sensível.

O mito de Er busca reforçar os argumentos desenvolvidos ao longo da obra acerca da justiça, da política, da educação e da ética. Nesse sentido, ao defender um modo de vida comedido diante dos apetites do corpo e das seduções do poder e da riqueza, Sócrates afirma: “Achas que um ser imortal deva inquietar-se com um período tão curto quanto este e não com a eternidade?” (*Resp. X*, 608d). Assim, aquele que prioriza a alma e a busca pela sabedoria em detrimento do corpo e de todo tipo de excesso será, no mundo, um bom legislador, um bom soldado, um bom cidadão — e, no pós-morte, encontrará felicidade e paz.

O mito busca também apresentar uma crítica ao modelo político dos tiranos e ao modo como estes governam o Estado. Nos livros VIII e IX da *República*, há uma crítica contundente a esse tipo de regime, sobretudo pelas injustiças e excessos cometidos por seus líderes. O mito, ao final da obra, reforça essa crítica ao extrapolar as consequências desses atos para o pós-morte, à luz da justiça divina. Ao enumerar diversos casos de culpas adquiridas, mas passíveis de cura, Sócrates menciona Ardieu³⁰, o Grande, tirano da Panfília, que teria governado mil anos antes do período em que se passa o diálogo. Esse governante, segundo o relato, “matara o velho pai, o irmão primogênito, e perpetrara [...] muitas outras ações sacrílegas” (*Resp. X*, 615d). Como consequência, ele, juntamente com outros tiranos e almas que cometeram crimes graves, teve a passagem recusada para a região superior. Em seguida, conforme relata Sócrates a partir do testemunho de Er:

Depois de lhes prender as mãos, os pés e a cabeça, derrubaram-nos, esfolaram-nos, arrastaram-nos à beira do caminho e obrigaram-nos a ajoelhar-se sobre giesta espinhosa, declarando a todos os passantes por que os tratavam assim, e que iriam precipitá-los ao Tártaro (*Resp. X*, 615e-616a).

³⁰ Segundo Lopes, Ardieu é uma figura fictícia inserida no mito como forma de exemplificar o destino trágico e funesto reservado aos tiranos. Nesse sentido, o autor afirma: “A descrição das desventuras de Ardieu no além-túmulo expressa metaforicamente o repúdio e a censura de Platão à tirania e ao tirano” (LOPES, 2018, p. 406).

Esse relato apresenta uma alma responsável por seus atos em vida e evidencia a existência de uma ordem divina dotada de poder e sabedoria para julgar, com isenção, as particularidades de cada ser, bem como para ratificar o teor da vida escolhida por cada alma em seu retorno à existência corpórea. Essa ordem é representada por uma imagem impressionante, na qual, após dias de caminhada, as almas chegam a uma localidade onde se descortina diante delas “uma luz reta, qual uma coluna, que se estendia desde o alto, através de todo o céu e de toda a terra, muito semelhante ao arco-íris, porém mais brilhante e mais pura” (*Resp. X*, 616b-c). No centro dessa luz, as almas contemplam as extremidades das amarras do céu, sendo essa luz o laço que sustenta o firmamento. Essa mesma luz sujeita toda a esfera celeste, de modo que “de suas pontas pende o fuso da Necessidade, que faz girar todas as esferas” (*Resp. X*, 616c). Esse fuso é composto por uma maçã completamente oca, dentro da qual se encaixam outras sete maçãs concêntricas³¹, compondo a estrutura harmônica dos céus. Nesse sentido, comenta Lopes:

O “fuso da Necessidade” encontra-se suspenso, sem estar preso a algo que o sustente, e cumpre duas funções essenciais no mito: (i) é através dele que funciona o mecanismo de movimento dos oito círculos concêntricos que compõem o cosmo, concatenando-os (cf. 617a-b); e (ii) é ele quem ratifica o destino de cada alma na divisão dos lotes (cf. 617b-621b). Na literatura grega, em Homero e especialmente em Hesíodo, a “Necessidade” é uma divindade que por sua força tudo regula, desde os movimentos dos astros até os acontecimentos mais particulares da vida dos homens (LOPES, 2018, p. 408).

Diante da Necessidade e de suas três filhas, as almas devem escolher um novo modelo de vida, ligando-se a um corpo humano ou animal. Por meio de um intérprete divino, Láquesis anuncia: “Almas efêmeras, ides começar nova carreira e renascer na condição mortal” (*Resp. X*, 617d–e). A escolha caberá à própria alma, e não às Moiras, como em Homero ou nas tragédias. Por isso, a alma deve escolher com prudência, sabedoria e responsabilidade: “Não será um demônio³² que há de vos sortear, sois

³¹ Segundo Rowe: “O círculo mais externo... o sétimo brilhando sobre ele: o primeiro círculo, então, representa as estrelas fixas, o sétimo carrega o sol, o oitavo a lua. O segundo, terceiro, quarto, quinto e sexto círculos carregam, respectivamente, Saturno, Júpiter, Marte, Mercúrio e Vênus” (ROWE, 2012, p. 434).

³² Cada alma, ao unir-se a um corpo, será acompanhada por um *daimon*, entendido como guia — equivalente, em certa medida, à figura do anjo da guarda na concepção cristã. Segundo Lopes (2018, p. 410), essa entidade, além de atuar como condutor durante o período de ligação da alma ao corpo, “personifica o destino de cada alma depois da escolha feita do tipo de vida”. Ainda que já existam referências a *dáimones* antes de Platão — os quais não carregam, necessariamente, a conotação negativa presente na tradição cristã —, nos diálogos platônicos eles passam a assumir características que os colocam como “elemento constante de cada pessoa e [que] transforma todas as ações numa ação individual” (LOPES, 2018, p. 410). Assim, o *daimon*, ligado à individualidade da alma, confere-lhe

vós mesmas que escolhereis vosso demônio” (*Resp. X*, 617e). Assim, cada alma é livre para decidir seu próprio destino, não sendo uma vítima passiva de escolhas impostas por forças externas.

Cada um escolherá o tipo de vida que assumirá ao ligar-se a um corpo, arcando com as consequências de uma escolha sábia ou imprudente. A deusa, por meio do intérprete, declara: “A virtude não tem mestre: cada um de vós, conforme a honre ou a desdenhe, terá mais ou menos virtude. A responsabilidade cabe a quem escolhe. Deus não é responsável” (*Resp. X*, 617e). Desse modo, a alma é verdadeiramente responsável pelo teor da vida que escolhe, e não por forças externas ou alheias à sua vontade. Assim, a sabedoria consiste em analisar os diversos aspectos de uma existência — riqueza, pobreza, beleza, feiura, aptidões físicas, poder, entre outros — e refletir sobre as possíveis combinações entre essas vicissitudes. A beleza, por exemplo, quando aliada à riqueza e ao poder, poderá trazer determinadas consequências para uma alma ainda muito presa aos prazeres do corpo (*Resp. X*, 618a–619b). O estudo sobre o modo de vida a ser assumido em uma nova existência corporal adquire, no contexto do mito, uma importância capital. Como afirma Sócrates:

É aí, parece, amigo Glauco, que reside, para o homem, o risco capital; eis por que cada um de nós, pondo de lado qualquer outro estudo, deve preocupar-se sobretudo na investigação e aprendizagem deste único. Talvez assim virá a descobrir e reconhecer o homem capaz de deixá-lo discernir as boas e as más condições, bem como escolher sempre, e em toda parte, a melhor, na medida do possível (*Resp. X*, 618c).

Como a alma é autônoma e possui inteligência e senso moral, é também livre para escolher o modelo de vida mais adequado a si. Cada alma, portanto, faz sua escolha de modo independente. O mito relata o conselho do intérprete divino, que recomenda prudência nos seguintes termos: “Até mesmo para quem chegar por último, caberá uma vida agradável e nada má, se efetuar uma escolha sensata e perseverar com ardor na existência escolhida; trata-se de uma condição agradável e nada má” (*Resp. X*, 619b). Entretanto, muitas almas ainda são inexperientes e permanecem presas aos prazeres corporais. Er narra, por exemplo, o caso de uma alma que, tendo a oportunidade de escolher em primeiro lugar, opta por uma existência como tirano, sem

autonomia e capacidade de decisão, fazendo de cada ser responsável por seus atos e, por conseguinte, passível de julgamento no pós-morte. Essas entidades representam também a ligação dos seres humanos com o além-túmulo, como evidenciam as experiências relatadas por Sócrates a respeito da inspiração recebida de seu *daimon* (*Apol.* 31c–32a; 40a–c; *Euthyd.* 3b–c; *Phd.* 60e–61c; *Theaet.* 151a).

analisar cuidadosamente as implicações dessa escolha. Dominada pela avidez e pela loucura, não percebe que tal vida implicaria devorar os próprios filhos e cometer outros horrores — conduta típica das críticas de Platão aos tiranos. Essa alma, segundo o relato, havia vindo do céu: “passara a vida anterior numa cidade bem administrada, e aprendera a virtude pelo hábito, e não por meio da filosofia” (*Resp.* X, 619d). Ou seja, tratava-se de uma alma que não conhecia a virtude de forma profunda, não a possuía verdadeiramente e tampouco havia sido provada pelos sofrimentos e vicissitudes da existência. Nesse sentido, como observa Dixsaut:

A restrição é importante: para viver bem, não basta pensar e tirar prazer disso. Ao pensamento leve, talvez leve demais, é ainda necessário dar a força de elevar a parte de peso, de desgraça e de infortúnio que é o lote de toda vida, uma vez que toda vida comporta mistura. E, do mesmo modo que não se deve “perder a coragem” (619b), também não se deve avançar depressa demais. Para travar um certo combate (608b), que consiste em escolher se algo tem ou não valor, e para receber sua recompensa (621d), é preciso ser capaz de transformar o que os homens chamam de males, persuadindo-se — como Sócrates assegurava a Cálicles — de que desses males nada se sentirá de terrível (*Gorg.* 527d). A filosofia constitui, de modo absoluto, o meio de discernir o que vale e o que não vale, tanto no saber quanto na vida. Ela é também, ao nos incitar a filosofar com sanidade e retidão, o meio de conduzir a vida que mais vale a pena e de sair vitorioso do combate. (DIXSAUT, 2001, p. 177).

A filosofia e os sofrimentos, nessa combinação apontada como necessária para uma boa escolha, evidenciam que, além do conhecimento teórico e da busca pela sabedoria no campo da reflexão, as vicissitudes da vida cotidiana são igualmente importantes no processo de aprendizado e no desenvolvimento da alma. No momento da escolha de uma nova existência corporal, no pós-morte, tais experiências revelam-se fundamentais, pois é por meio das vivências corporais anteriores que a alma adquire consciência de suas boas e más ações, bem como dos sentimentos e vícios que as motivaram.

Através de uma narrativa racionalmente aceitável e plausível, redigida em prosa, o mito expõe as venturas ou desventuras das almas como consequência de suas escolhas ao longo da vida (WATERFIELD, 1994, p. 457). Esse caráter ético do mito posiciona-o como uma possível e hipotética extrapolação das análises desenvolvidas ao longo do diálogo, especialmente no que diz respeito à justiça, à política, à educação e à conduta correta das almas ligadas a um corpo nesses âmbitos. Aquele que consegue enxergar e compreender a verdade será alguém que passou pelas disciplinas morais e intelectuais descritas nos Livros V, VI e VII (ROBINSON, 2010, p.

141) e, com base nesse conhecimento, poderá escolher, com prudência, uma nova existência corporal.

Julia Annas interpreta o Mito de Er — diferentemente do otimismo retributivo do *Górgias*, em que as recompensas póstumas decorrem de uma vida virtuosa — como a apresentação de um cosmos ordenado, porém indiferente às expectativas individuais de cada alma no julgamento divino. O universo, nesse quadro, é ordenado e regulado pela justiça, mas de forma inteiramente impessoal, pois “a justiça e a bondade no funcionamento do mundo são vistas no ciclo completo de reencarnações e no subsequente balanceamento de bem e mal para os indivíduos” (ANNAS, 1982, p. 135). Embora o mito pareça narrar bênçãos para aqueles que viveram de modo digno e virtuoso, na prática ocorre algo diverso: não há um único e derradeiro juízo final, mas um fluxo contínuo de julgamentos parciais e reencarnações.

Esse ponto de vista, segundo Annas, está em consonância com os livros centrais da República, pois ali se defende um tipo de justiça que não depende das particularidades e necessidades de cada indivíduo. Nessa linha, o mito reforça a ideia de que não se deve buscar uma justiça meramente consequencialista, mas antes a justiça tal como é apresentada desde o livro II: a justiça deve ser escolhida por si mesma, por constituir saúde e ordem da alma, e não porque promete prêmios. A justiça, assim, “vale a pena por aquilo que ela é” (ANNAS, 1982, p. 137–138).

Annas também observa que, na doutrina da reencarnação, há um forte elemento de determinismo, e não a liberdade de escolha tal como Sócrates sugere. Para ela, os fatos da vida presente do agente estão fixados “pelo que se passou antes, por vidas anteriores que não recordo” (ANNAS, 1982, p. 132). Além disso, no ato de escolha da nova existência parece haver liberdade quanto ao tipo de vida, mas, uma vez feita a escolha, a alma fica submetida a um destino determinado dentro do cenário escolhido. Nesse sentido, diz Annas:

Platão bem poderia ter sugerido que aquilo que as almas escolhem é um caráter, a partir do qual estariam então livres para fazer escolhas diferentes e desenvolver-se de um modo ou de outro. Mas as sugestões da passagem são de que as almas escolhem um plano inteiramente elaborado. A alma tola que, por exemplo, arrebatada uma tirania descobre-se fadada a comer os próprios filhos (619b7-c6) e só percebe isso quando, tarde demais, lê as letras miúdas. Uma única escolha de vida, então, parece eliminar quaisquer escolhas significativas ulteriores dentro dessa vida; a alma tola escolheu não apenas que tipo de pessoa será, mas absolutamente tudo o que lhe acontecerá. (Certamente devemos lembrar-nos de Tiestes; e, embora o que

lhe aconteceu tenha sido resultado do que ele fez, o que ele fez também foi em grande parte provocado pelo pertencimento a uma família particular) Assim, a liberdade de escolher a minha vida não pode trazer-me consolo; quando descubro que comi meus filhos, isso ainda será algo que me será revelado pelo mito como determinado pelo destino; nada poderia eu ter feito que o tivesse impedido e, portanto, embora eu possa aceitar que o castigo após a morte fosse igualmente determinado, dificilmente o consideraria uma retribuição justa ao meu caráter moral. (Não é assim que os acontecimentos na Casa de Atreu são representados no palco.) E o fato de o desastre ter ocorrido dentro de uma vida escolhida livremente por uma alma no ciclo cósmico de modo algum me serve, nem é consolo (ANNAS, 1982, p. 134).

Halliwell lê o mito de Er como uma peça de escrita filosófica deliberadamente ambígua, cuja função é prolongar — em registro imagético-narrativo — o argumento cumulativo da *República* em favor da justiça, e não professar um credo metafísico fechado. A ambiguidade formal decorre do “duplo gesto” narrativo: o longo discurso indireto que dá verniz pseudo-histórico ao relato e as intervenções autorais de Sócrates, que o comentam e reorientam, criando uma zona liminar entre verdade e ficção, *lógos* e *mýthos* (HALLIWELL, 2007, p. 445–446; 449–450; 454).

Essa recusa de uma dicotomia rígida entre *mýthos* e *lógos* caminha com a “competição controlada” de Platão com a poesia. O mito reapropria motivos tradicionais do Hades (Sereias, Moiras, punições) para articulá-los em chave antitrágica: substitui-se a catarse pela aprendizagem moral e pela responsabilidade prática. O efeito é reforçado pela forma do relato, que deliberadamente paira entre o testemunhal e o fabuloso, e pela crítica platônica à autoridade cognitiva de poetas e pintores (HALLIWELL, 2007, p. 448–452; 452–455).

O núcleo cosmológico-moral do “fuso de *Anánkē*” oferece um símbolo densíssimo, quase saturado: é simultaneamente esquema astronômico (ou ao menos cosmográfico) e dispositivo ético que encena o nexos entre necessidade cósmica e deliberação humana. Assim, essa densidade resiste a reduções unilaterais — astronômicas, pitagóricas ou órfico-dionisíacas — porque o símbolo opera precisamente para manter a interpretação em “estado de tensão produtiva” entre cosmologia e ética (HALLIWELL, 2007, p. 456–458).

No plano ético, o paradoxo do “destino escolhido”: o sacerdote de Láquesis declara que cada alma escolherá o próprio *daímōn*, e não o receberá por sorte. Platão encena, assim, a coimplicação de necessidade e agência: a escolha solene pré-natal não é uma mecânica metafísica auto-suficiente, mas um emblema hiperbólico do que os agentes devem fazer “sempre e em toda parte” — decidir, treinar o discernimento,

orientar-se pela justiça por ela mesma. Os dois comentários de Sócrates “trazem” o Hades de volta à vida encarnada, convertendo o mito em pedagogia da deliberação (HALLIWELL, 2007, p. 463–466).

O texto preserva a força da contingência: a ordem do sorteio, circunstâncias externas e a falta de “filosofia” podem comprometer escolhas; regressões são possíveis, inclusive no caso paradigmático do “justo sem filosofia” que cai na tirania. O próprio Sócrates, “contra” o tom hierático do sacerdote, adota a linguagem da probabilidade/risco (*kinduneuein*), sublinhando que até a vida filosófica depende de condições; não há necessidade estrita que garanta o êxito moral (HALLIWELL, 2007, p. 465–466; cf. p. 455 n. 17).

Essa arquitetura sustenta, ainda, a leitura antitrágica do fecho: ao invés de oferecer uma técnica de salvação (como nas religiões de mistério), o mito orienta a “salvação” para a capacidade ininterrupta de autogoverno ético, exercida a cada escolha situada. Em termos mais amplos, o mito prolonga o programa educativo da *República*: vincula a boa ordem da cidade à formação de agentes que, sob necessidade e acaso, aprendem a deliberar bem (HALLIWELL, 2007, p. 452; 454; 463–466; 469–470).

Por fim, o “silêncio de Gláucon” é lido como um dispositivo filosófico calculado: Platão evita um fecho verista e recusa um sinal inequívoco de crença do interlocutor, devolvendo ao leitor a responsabilidade da última decisão. O mito encerra a obra com a imagem de uma “jornada ascendente” aberta e não resolvida — um horizonte normativo a partir do qual viver, sob a pressão de necessidade e acaso, como se nada importasse tanto quanto a justiça (HALLIWELL, 2007, p. 469–472).

3.3 A alma e suas características no *Fédon*: ética, epistemologia, metafísica e ontologia

A alma, no *Fédon*, é o princípio que sempre traz vida ao corpo; é com esse traço que Sócrates fundamenta sua imperecibilidade: aquilo que confere vida não pode acolher a morte (*Phd.* 105c–106d). Inteligência e direção moral são atividades próprias da alma e atingem sua plenitude quando ela está separada e purificada, mas não constituem, no argumento, o predicado lógico que prova a imortalidade. Após a morte, as almas conservam as disposições que cultivaram em vida, razão pela qual suportam

destinos diferenciados: as impuras, apegadas aos prazeres, permanecem “pesadas” e errantes; as purificadas, afins ao inteligível, gozam de melhor sorte (GALLOP, 1975, p. 143–144). Assim, os vícios não são inerentes à essência da alma; surgem como contaminações ligadas ao convívio com o corpo e à falta de autocontrole (*Phd.* 66b–67b; 80b–82c). A tarefa filosófica é, portanto, uma purificação: separar, “tanto quanto possível”, a alma do corpo já em vida, para que ela recupere sua afinidade com o que é imutável (*Phd.* 64c–67b; 81a–b). Nesse sentido, observa Cattaneo:

[...] o verdadeiro problema na relação σῶμα-ψυχή (corpo-alma) pode dizer respeito a uma desatenção da alma quanto a si mesma, permitindo que os impulsos dos prazeres e dos desejos corpóreos, que surgem naturalmente nela durante sua união com o corpo, frutos das necessidades mais elementares deste, se intensifiquem e passem a “comandar” a alma, quer dizer, se tornem tão fortes que seja quase impossível vir a se pensar propriamente em qualquer outra coisa. Com o tempo, tais impulsos vão se intensificando e sendo continuamente assimilados, a ponto de se tornarem uma espécie de *second nature* do indivíduo. Logo, o corpo seria apenas responsável por propiciar impulsos que, caso não sejam controlados pela alma, podem vir a se tornar, ou melhor, se tornarão, vícios. Em outras palavras, pode-se dizer que é à alma que se deve atribuir a responsabilidade pelos vícios ou pelas virtudes presentes nela, pois, assim como os primeiros podem surgir quando o sujeito não se atém ao estritamente necessário com relação ao corpo, igualmente, no que diz respeito às virtudes, elas surgem quando ela se priva dos prazeres e desejos corpóreos tanto quanto possível, restringindo-se apenas às suas necessidades fisiológicas (CATTANEO, 2023, p. 57).

No *Górgias*, afirma-se que os vícios cultivados em vida — perjúrios, injustiças, mentiras, jactância, luxúria e outras formas de desmedida — deixam marcas na alma; nuas perante os juízes, essas cicatrizes são visíveis e pesam no veredito (*Gorg.* 524d–525a). Platão distingue, porém, curáveis e incuráveis: os primeiros são punidos para se melhorarem; os segundos, castigados sem termo como exemplos para as demais (*Gorg.* 525b–526c). A dimensão punitivo-terapêutica do além, assim, pressupõe que a alma retenha disposições adquiridas na vida corpórea.

Na *República X*, o mito de Er explicita como hábitos e afetos condicionam a escolha de novas vidas: Orfeu escolhe ser cisne (*Resp. X*, 620a), Ajax, leão (620b), Agamêmnon, águia (*Resp. X*, 620b), enquanto Odisseu elege por último uma vida privada e tranquila (*Resp. X*, 620c). Platão insiste que a responsabilidade é do agente — “a culpa é do escolhedor; o deus não é culpado” (*Resp. X*, 617e–618b) — e que a memória das experiências passadas pesa antes da bebida do Léthe (*Resp. X*, 621a–

d). O esquema ético-escatológico depende, de novo, da persistência de traços psíquicos entre vidas.

No *Fédon*, Sócrates sustenta que a alma preexiste ao corpo e “aprende” por reminiscência (*Phd.* 72e–76e; 75c–77a). No argumento final (*Phd.* 100b–107b), ela é definida como aquilo que sempre traz vida; por isso, não acolhe a morte (*Phd.* 105c–106d). Após a separação, as almas conservam as disposições formadas em vida, o que explica destinos diferenciados (*Phd.* 81b–83c; 107c–114c). Os vícios não são essenciais à alma; figuram como impurezas ligadas ao apego corporal (*Phd.* 66b–67b; 80b–82c). A filosofia, por sua vez, é purificação: “separar”, tanto quanto possível, a alma do corpo já em vida (*Phd.* 64c–67b; 81a–b).

Quanto ao perfis da alma nos diálogos platônicos, Robinson observa — em chave comparativa e não restrita ao *Fédon* — que:

[...] Sócrates vê a alma humana como uma contra pessoa, às vezes como um princípio intelectual, às vezes como portadora de vida ou como um princípio de vida, e, talvez, em uma passagem, até mesmo como uma propriedade formal (com estatuto “intermediário”?) implicando a vida. Mas uma quinta visão deve ainda ser distinguida, que tem muito em comum com a visão da alma como uma contraposta, embora expressa em termos mais materialistas. Nessa visão, a alma é algo semelhante ao que os espiritualistas chamam de “ectoplasma” e as pessoas comuns de “fantasma”, que pode influenciar e ser influenciado pelo corpo e pelo corpóreo e é réplica não-material exata do corpo (ROBINSON, 2007, p. 69).

A tipologia proposta por T. M. Robinson pode ser útil com cautela. Mapeando os usos platônicos de “alma”, Robinson observa que Sócrates a apresenta ora como uma contrapessoa (um “eu” persistente), ora como um princípio intelectual, ora como o portador de vida ou até como uma propriedade formal implicando vida; acrescenta ainda uma quinta descrição, de cunho mais “materializante”, segundo a qual a alma seria algo como um “fantasma”, uma réplica não material do corpo, capaz de afetá-lo e ser por ele afetada. Essa cartografia é heurística para comparações interdialogais (com *Fedro*, *Leis X* etc.), mas requer duas reservas exegéticas quando aplicada ao *Fédon*:

1. **Critério de imortalidade:** No *Fédon*, o predicado decisivo é: a alma é o que sempre traz vida; daí se conclui que não “recebe” a morte (*Phd.* 105c–106d). O argumento não se apoia no “auto-movimento” (central, por exemplo, em (*Phdr.* 245c–246c) nem no mero fato de a alma pensar. Assim, quando se utiliza

a grade de Robinson, convém priorizar, para o *Fédon*, a dimensão de princípio de vida e a purificação como condições do conhecer.

2. **Imagem “fantasmática”**: O próprio *Fédon* dramatiza aparições *post mortem* e almas “pesadas” e errantes (*Phd.* 81b–82c; 108a–114c), o que pode sugerir a leitura “fantasmática”. Todavia, Platão não ontologiza esse estatuto como essência da alma; trata-se de um modo degradado de existência, resultado do apego ao corpóreo. A ontologia central do diálogo é intelectiva e normativa: a alma é tanto mais ela mesma quanto mais se purifica e se alinha ao inteligível (*Phd.* 64c–67b; 81a–b).

Com essas ressalvas, a referência a Robinson enriquece a leitura: ela ajuda a ver que “alma” em Platão é um conceito poliédrico cujo recorte depende do objetivo filosófico de cada diálogo. No *Górgias* e na *República X*, importam sobretudo a responsabilidade moral e a persistência de disposições no ciclo de julgamentos e escolhas; no *Fédon*, a chave é distinguir o que torna a alma imperecível (ser a portadora de vida) e o que a torna melhor (a purificação que a reconduz ao inteligível). Desse modo, a tipologia de Robinson oferece um mapa comparativo, enquanto o *Fédon* exige uma focalização que evita projetar nele critérios demonstrativos próprios de outros diálogos.

A alma é profundamente perturbada pelas impressões recebidas por meio do corpo, a ponto de acreditar que o real se restringe às coisas percebidas pelos sentidos. Nesse contexto, Sócrates afirma:

Que a alma de todos os homens, quando experimenta intensamente o prazer ou a dor por causa de algo, nesse momento é forçada a acreditar que qualquer coisa que particularmente a afete é também o que existe de mais manifesto e mais verdadeiro, embora não seja assim. E tais coisas são sobretudo visíveis, não é? (*Phd.* 83c).

Não é que o mundo sensível não exista, mas, dado que a verdadeira natureza do ser não reside no corpo, e sim na alma que nele habita, a realidade essencial para a alma é a invisível, aquela das Formas. Tanto é assim que, para perceber o mundo sensível, a alma depende do corpo e de seus sentidos, pois “a alma é mais semelhante ao invisível do que o corpo, ao passo que este é mais semelhante ao visível” (*Phd.* 79b). Esse esquecimento de sua própria essência constitui uma inversão de valores, levando a alma presa ao corpo a crer que as coisas belas visíveis são mais belas do

que o Belo em si; induzindo-a a acreditar que a única realidade existente é a sensível (HACKFORTH, 1955, p. 95-96; SANTOS, 2009, p. 39). Essa ilusão faz com que a alma deseje intensamente os prazeres do corpo e tema a morte, imaginando que esta implicaria a dissolução de tudo e a perda de sua existência.

Cada desejo satisfeito e cada dor sentida “cravam a alma no corpo como se fossem pregos, prendendo-a firmemente e tornando-a corpórea, fazendo-a acreditar que é verdadeiro tudo o que o corpo declara ser” (*Phd.* 83d). Essa condição representa um sério obstáculo para aqueles que buscam a sabedoria, pois limita sua capacidade de reflexão e rememoração das Formas. O filósofo, enquanto amante da sabedoria e sempre em sua busca, deve purificar-se por meio da prática da Filosofia (*Phd.* 69d). Essa prática consiste em viver como se estivesse “morto em vida” (*Phd.* 67e), adotando uma atitude temperante, corajosa e equilibrada diante dos desejos originados pelo corpo e das seduções do mundo sensível (*Phd.* 68c-d). Contudo, essa temperança e coragem devem ser refletidas e bem direcionadas, para evitar que o indivíduo seja moderado e corajoso apenas com vistas a satisfazer outros desejos considerados mais valiosos. Nesse sentido, afirma Sócrates:

E quanto àqueles dentre eles que mantêm sua compostura? Não experimentaram a mesma coisa: certo tipo de intemperança os torna moderados. Por certo, apesar de dizermos que é impossível, igualmente no caso deles o que ocorre, relativamente a esta ingênua forma de moderação, resulta nisso: porque temem serem privados de outros prazeres, os quais desejam, abstêm-se de uns por estarem dominados por outros. Assim, embora chamem ‘intemperança’ o serem dirigidos por prazeres, o que lhes ocorre de fato é que governam certos prazeres porque são governados por outros. Isso guarda semelhança, com o que dizíamos há pouco, isto é, terem se tornado, de alguma forma, temperantes pela intemperança (*Phd.* 68e-69a³³).

A alma, além do já exposto, é a sede do saber, pois é por meio dela que o indivíduo tem condições de acessar a verdade e as realidades em si. Como a alma possui afinidades com as Formas, ela pode alcançá-las por meio da reflexão e da reminiscência (CASTAGNOLI, 2019, 195-196). A reminiscência, por sua vez, é ativada através da percepção sensível, de modo que, embora seja uma capacidade própria da alma, estando esta vinculada a um corpo, necessita de estímulos sensíveis para que o processo se inicie (*Phd.* 74c, 75a, 75b, 75e e 75e-76a). Outro meio para que o processo da reminiscência ocorra se daria através de uma pessoa questionando

³³ (SCOTT, 1995, p. 50-52).

adequadamente outra e, tal qual um mestre, direcionando-a até a rememoração do conhecimento latente em sua alma (*Phd.* 73a-b) A alma, que preexiste ao corpo, teria contemplado as Formas em um período anterior à sua ligação a ele. Assim, já possuidora desse conhecimento, ao nascer em um corpo e entrar em contato com o mundo sensível, ao invés de aprender algo novo, simplesmente rememora o que já existia nela (*Phd.* 76a-e).

No *Fédon*, Sócrates apresenta uma filosofia em que epistemologia, ética, metafísica e ontologia estão intrinsecamente unidas, de modo que não é possível dissociá-las em campos separados para provar a imortalidade e imperecibilidade da alma (BRISSON, 2002, p. 23-25). O mundo sensível, sujeito ao devir e à instabilidade, não oferece fundamentos estáveis para valores éticos perfeitos. Assim, os valores propostos por poetas, sofistas e pessoas comuns, por estarem vinculados ao mundo sensível, são imperfeitos e mutáveis. Para que existam valores éticos finais, estáveis e perfeitos, eles devem residir em outra realidade além do sensível: o mundo das Formas, onde reina a imutabilidade e a perfeição. Nesse domínio encontram-se os objetos do conhecimento verdadeiro, ou seja, as Formas.

Os sentidos corporais, limitados pela natureza mutável do mundo sensível, são incapazes de acessar esses objetos do conhecimento. Portanto, somente a alma, presa temporariamente ao corpo, pode captá-los. A alma, antes de sua união com o corpo, contemplou diretamente as Formas. Ao ingressar no corpo, ela pode rememorar-las por meio do processo da reminiscência. No entanto, para que esse processo ocorra de maneira estável e plena, é necessário que a alma se distancie ao máximo das inclinações e desejos do corpo.

Dessa forma, Sócrates estabelece uma dupla ruptura que constitui o célebre *chorismós* platônico: "no ser humano, entre corpo e alma, e no ser em geral, entre o sensível e o inteligível" (BRISSON, 2002, p. 25). A percepção sensorial, associada ao corpo, serve como porta de entrada para um conhecimento incerto, pois está vinculada ao mundo sensível, marcado pelo devir e pela constante mutação. Em contraste, o conhecimento verdadeiro só pode ser alcançado pela atividade reflexiva da alma, sem a interferência do corpo e de seus desejos, que tendem a perturbar e desviar a alma do caminho que conduz à verdade. Nesse contexto, as Formas desempenham um papel central na filosofia apresentada por Sócrates. A relação

entre os sensíveis e as Formas é fundamental tanto para a metafísica quanto para a epistemologia expostas no diálogo. Como observa White:

As Formas são centrais à metafísica e epistemologia de Platão. Assim é a distinção entre elas e os objetos de percepção no mundo natural que nos cerca. O contraste entre esses dois tipos de entidades encontra-se implicado em suas principais teses sobre o que existe e o que pode ser conhecido. Uma vez que esse contraste é esboçado em termos tanto de estatuto metafísico como do epistemológico de cada tipo de entidade, suas concepções acerca de Formas e coisas perceptíveis incidem simultaneamente tanto sob a metafísica como sob a epistemologia (WHITE, 2013, p. 330-331).

O ser humano é capaz de conhecer porque sua alma contemplou as Formas em um período anterior à sua ligação com o corpo. Esse ponto é central para a epistemologia apresentada no diálogo. O ser humano, portanto, é entendido como a combinação de alma e corpo, e nessa união ocorre um esquecimento do aprendizado que a alma adquiriu antes de sua encarnação. Para recuperar esse conhecimento, torna-se necessária a lembrança por meio da reminiscência.

A alma, como mencionado anteriormente, possui afinidades tanto com as Formas e o invisível quanto com o corpo, uma vez que se liga a ele temporariamente. No entanto, essa conexão gera tensões significativas entre corpo e alma, conforme evidenciado no diálogo. Essa relação limita a capacidade da alma de alcançar plenamente seu potencial racional, submetendo-a às influências do mundo sensível e aos desejos corpóreos. A separação entre corpo e alma, por sua vez, configura-se como a morte do corpo e a libertação da alma. Contudo, essa libertação não implica automaticamente a purificação da alma, caso esta tenha estado excessivamente vinculada aos prazeres e paixões mundanas durante sua existência terrena. Assim, a purificação da alma depende de sua capacidade de distanciar-se dos vínculos com o corpo e de dedicar-se ao cultivo da sabedoria.

Essa relação entre corpo e alma, em que a alma possui afinidades com as Formas, mas, ao mesmo tempo, está ligada ao corpo, coloca-a como intermediária entre essas duas realidades. A condição da alma de transitar entre o sensível (quando unida ao corpo) e o mundo das Formas (quando separada do corpo) faz dela o meio pelo qual o ser humano apreende e conhece a realidade. Por meio da reminiscência, enquanto vinculada ao corpo, a alma é capaz de evocar em si mesma o conhecimento das realidades contempladas anteriormente à sua encarnação. Ao longo do diálogo, Sócrates busca elucidar como esse processo ocorre, ao mesmo tempo que demonstra

como a relação entre alma e corpo exerce influências recíprocas sobre ambos (BRISSEON, 2002, p. 25).

A alma deve comandar o corpo, pois possui inteligência e vontade próprias. No entanto, ocorre que, ao estar ligada ao corpo, ela frequentemente é arrastada por suas paixões e desejos. Quando ambos – corpo e alma – estão em sua condição natural, Sócrates afirma:

Quando alma e corpo estão na mesma condição, a natureza encarrega o último de servir e ser comandado, à primeira de comandar e dominar. E agora, novamente, em relação a tais aspectos, qual dos dois, no teu pensamento, é semelhante ao divino e qual o é ao mortal? Ou não pensas que o divino é por natureza dado a governar e conduzir e o mortal é dado a ser comandado e servir? (*Phd.* 80a).

No primeiro cenário – quando a alma é arrastada pelas paixões e confundida pelo sensível –, ela adquire um conhecimento duvidoso e frágil, pois:

Quando a alma usa o corpo para examinar o que quer que seja, por meio da vista, do ouvido ou de algum outro sentido – pois examinar por meio do corpo é justamente isso: examinar algo por meio da sensação –, ocorre nestes casos de ser arrastada pelo corpo em direção às coisas que nunca permanecem as mesmas, sendo que ela própria passa a vagar, a agitar-se e cambalear como embriagada, em virtude de estar apegando-se a esse tipo de itens? (*Phd.* 79c).

Mas, se a alma, mesmo estando ligada ao corpo, conseguir permanecer em si mesma por meio de uma vida moderada e equilibrada, poderá adquirir conhecimentos mais estáveis e seguros. Como afirma Sócrates:

De outro lado, quando examina em si de acordo com si mesma, ela parte para o que é puro e sempre existente, para o que é imortal e conserva-se no mesmo modo; e em razão de ser congênita com tais itens, ela sempre vem a ser com eles toda vez que tem condições de manter-se em si e de acordo com si mesma. E assim ela cessa o vagar. Em sua relação com aqueles itens sempre mantém a identidade de sua condição, dado que o que está apreendendo possui o mesmo tipo de estabilidade. E não é esse estado da alma que é chamado “sabedoria”? (*Phd.* 79d).

Em todo o processo de conhecer, aprender e acessar a realidade das Formas, é a alma que desempenha o papel protagonista. Embora as sensações corporais atuem como gatilho inicial no processo da reminiscência, o desenvolvimento subsequente ocorre exclusivamente por meio da atividade reflexiva da alma, que recupera os conhecimentos latentes em seu íntimo. Dessa forma, toda a argumentação epistemológica desenvolvida por Sócrates no diálogo depende integralmente da existência de uma alma que anima o corpo e mantém afinidades com os objetos do verdadeiro conhecimento: as Formas. Esses objetos, embora dotados de existência

real, não podem ser apreendidos pelos sentidos corporais, sendo acessíveis apenas à alma.

A alma possui afinidades com as Formas, mas, por outro lado, também se liga ao corpo, revelando certa afinidade com o mundo sensível — pois, do contrário, essa vinculação não se efetivaria. Desse modo, o dualismo frequentemente apontado pelos comentadores não deve ser compreendido como uma oposição absoluta entre alma e corpo, mas como o resultado de uma escolha consciente do filósofo, que busca afastar-se, tanto quanto possível, das influências corporais a fim de exercer plenamente suas faculdades intelectivas e reflexivas (CORNELLI, 2016, p. 217–218).

Essa intencionalidade em distanciar-se dos desejos corporais precede qualquer pretensa separação ontológica entre alma e corpo. O filósofo opta por esse caminho ao adotar um modo de vida pautado na moderação em relação aos desejos provenientes do corpo, de modo que tal escolha exige esforço e constitui “algo a ser conquistado com violência e dolorosamente” (CORNELLI, 2016, p. 217). Trata-se de um processo árduo, pois demanda autocontrole e moderação diante dos prazeres que tendem a satisfazer uma alma excessivamente apegada a eles. Assim, vincular-se ao invisível e às Formas, enquanto ainda unida a um corpo, requer intencionalidade e uma escolha eticamente ponderada.

A leitura de Dodds ilumina um eixo pouco explorado do platonismo: a forma como Platão assimila crenças religiosas arcaicas — especialmente traços xamânicos e órfico-pitagóricos — e as reconverte em categorias filosóficas, cognitivas e pedagógicas. O ponto decisivo, segundo Dodds, “consistiu em identificar o ‘eu oculto’ destacável — portador de sentimentos de culpa e potencialmente divino — com a *ψυχή* (alma) socrática racional, cuja virtude é uma espécie de conhecimento” (DODDS, 1951, p. 210). O que antes era transe mântico é reelaborado como *áskesis* de recolhimento e concentração; a “lembrança de vidas passadas” converte-se em *anamnese*; e os relatos de descida ao Hades passam a funcionar como moldes míticos — como o Mito de Er — para uma psicologia moral e um programa formativo (DODDS, 1951, p. 209–210).

No *Fédon*, essa orientação assume forma teoricamente robusta. Em 72e–77a, Sócrates apresenta a teoria da *anamnese*: aprender é recordar. O argumento não apela a lembranças latentes de “vidas anteriores”, mas à experiência presente de

reconhecer o Igual em si ao compararmos objetos iguais e percebermos, pelo aprofundamento dialético, a sua imperfeição em relação ao Igual. Isso pressupõe a preexistência da alma e seu contato com as Formas, realidades inteligíveis, imutáveis e idênticas a si mesmas. Lida à luz da perspectiva proposta por Dodds, a passagem mostra a antiga “recordação de vidas progressas” reorientada para um objeto epistêmico suscetível de investigação filosófica — as Formas — e institucionalizada como condição metafísica do conhecimento. A “emancipação da alma” do transe xamânico racionaliza-se em dialética: o movimento ascensional da alma do sensível ao inteligível (DODDS, 1951, p. 210).

A mesma reconfiguração manifesta-se na doutrina da purificação (81a–84b). Aquilo que, nas tradições catárticas, se realizava por meio de rituais de “limpeza” anímica, Sócrates reconverte em prática intelectual e ética: “separar” a alma do corpo passa a significar autocontrole dos apetites corporais e fixação no *lógos*. A antiga tese órfica do corpo como prisão da alma cede lugar a um “exercício da morte” que dispensa o êxtase xamânico e se traduz no hábito filosófico cotidiano de refletir racionalmente e adotar um modo de vida temperante, governado pelo domínio das paixões do corpo (DODDS, 1951, p. 210; 212–213; 222).

CONCLUSÃO

No *Fédon*, Platão, por meio da figura de Sócrates, apresenta uma epistemologia em que a alma ocupa posição central no processo de acesso e apreensão dos objetos do conhecimento verdadeiro. O argumento da reminiscência sustenta que a alma encarnada é capaz de recordar os conhecimentos adquiridos em um estado anterior ao nascimento, portanto, anterior ao contato com o mundo sensível. Desse modo, a reminiscência permite ao filósofo superar os limites impostos pelos sentidos e, por meio da reflexão, aproximar-se dos objetos do conhecimento perfeito: as Formas.

Inserido em um contexto no qual Sócrates busca convencer seus interlocutores da imortalidade e da imperecibilidade da alma, o argumento da reminiscência reúne, em torno de si, questões epistemológicas, ontológicas e metafísicas. As Formas emergem, assim, como os verdadeiros objetos do conhecimento e como fundamentos últimos das propriedades e qualidades dos entes sensíveis. Ao articular reminiscência e teoria das Formas, Platão constrói uma visão do conhecimento que depende do distanciamento dos sentidos e da purificação da alma, propondo um modelo em que a busca filosófica pela verdade é também um exercício ético de transformação interior.

O gatilho inicial para o processo de rememoração é a percepção sensível. A alma, ao receber essa impressão por meio dos sentidos do corpo, é capaz de evocar, no âmbito da razão, um conhecimento anterior. No entanto, para que esse conhecimento seja devidamente fundamentado e aprofundado, torna-se necessário recorrer ao método de perguntas e respostas, pois a reminiscência não ocorre de forma automática. O conteúdo rememorado precisa ser reelaborado por meio da maiêutica e da reflexão dialética, a fim de que o conhecimento adquirido alcance maior clareza, coerência e solidez filosófica.

Além disso, o filósofo deve, conscientemente, adotar um modo de vida temperante e pautado no controle dos desejos do corpo, a fim de alcançar uma rememoração profunda. Embora o processo de reminiscência tenha início por meio dos sentidos corporais, os desejos e cuidados excessivos com o corpo distraem a alma e comprometem sua capacidade reflexiva, impedindo-a de atingir níveis mais elevados de introspecção e recuperação do conhecimento verdadeiro.

Na reminiscência, distinguem-se dois atos cognitivos diferentes, embora intimamente conectados, de modo que se torna difícil separá-los no próprio ato de pensar e

aprender. Isso ocorre porque, apesar do conflito entre alma e corpo — cada um orientado por desejos distintos —, ambos mantêm uma relação de afinidade durante o período em que a alma se encontra encarnada. Nesse contexto, a alma recebe as impressões provenientes dos sentidos corporais, processa-as e as avalia à luz do conhecimento inato das Formas, latente em seu interior (SANTOS, 2016, p. 131). Por esse motivo, não nos parece adequado sustentar uma separação absoluta entre o conhecimento adquirido por meio dos sentidos e aquele que é fruto da reminiscência das Formas.

Todos possuem a capacidade de formular juízos que remetem, ainda que de forma involuntária, os dados sensíveis às Formas correspondentes. Contudo, defendemos que reflexões de ordem mais elevada — como a teorização sobre as Formas e o reconhecimento da dependência ontológica dos entes sensíveis em relação a elas — são fruto de processos cognitivos mais complexos, acessíveis apenas aos filósofos. Isso não se deve ao fato de os filósofos possuírem uma alma de natureza distinta daquela das demais pessoas, mas, sim, porque sua atenção, seu esforço e seu modo de vida estão inteiramente orientados para tais questões (*Phd.* 59d; 64c; 65e; 88c; 106c; 116a).

Sócrates e seus interlocutores discutem as Formas ao longo de todo o diálogo, mas seu aprofundamento ocorre em resposta às objeções formuladas por Símiias e Cebes (*Phd.* 84c-91c). Símiias argumenta que a alma seria uma harmonia resultante da justa combinação dos elementos constitutivos do corpo e, portanto, desapareceria com a dissolução deste. Cebes, por sua vez, admite que a alma pode sobreviver a diversos corpos, mas questiona se, após habitar um último e derradeiro corpo, ela não poderia ser igualmente extinta.

Como resposta a essas objeções, Sócrates relata seu engajamento na chamada segunda navegação (*deutéros ploús*). Seu objetivo é refugiar-se nas proposições, evitando a “investigação das próprias coisas” (*Phd.* 99d), por receio de ter sua alma prejudicada, assim como ocorre com aqueles que tentam olhar diretamente para o sol durante um eclipse. Temendo que sua alma fosse “cegada” ao basear suas investigações exclusivamente nos sentidos, Sócrates adota a perspectiva do pensamento puro, distanciando-se da observação direta dos objetos sensíveis em suas reflexões e pesquisas filosóficas.

No método por hipóteses, Sócrates orienta seus interlocutores a evitar respostas imediatas diante daqueles que desafiam a hipótese inicialmente apresentada. Segundo ele, é necessário realizar um exame rigoroso para verificar “se as consequências que dela decorrem concordam ou discordam entre si” (*Phd.* 101d). Caso se torne necessário justificar a própria hipótese, Sócrates recomenda recorrer a uma hipótese superior e mais abrangente, capaz de sanar as fragilidades da anterior.

Além disso, o filósofo enfatiza a importância de não confundir os princípios — isto é, as hipóteses iniciais — com as consequências que delas decorrem. A mistura entre esses dois elementos comprometeria todo o processo investigativo, justamente o que pretendem os contraditores, cujo interesse não está em alcançar a verdade, mas apenas em vencer discussões.

Além das Formas, o diálogo apresenta certos entes que, embora não sejam as próprias Formas, manifestam suas propriedades ao participarem delas. Esses entes, ao estarem presentes em objetos individuais, fazem com que estes adquiram determinadas características — e, ao mesmo tempo, excluam seus opostos (*Phd.* 104d). Para ilustrar essa relação, Sócrates recorre ao exemplo do número três: ele é três por participar da Tríade, mas, por isso mesmo, incorpora também a propriedade essencial de ser ímpar. A Imparidade, por sua natureza, não admite a Paridade. Assim, ao participar da Forma Ímpar, o número três torna-se, por essência, incompatível com a condição de ser par.

Toda essa argumentação acerca das Formas e dos itens que, embora não sejam elas próprias, transmitem determinadas características aos objetos que ocupam, visa à construção do argumento final em defesa da imortalidade e da imperecibilidade da alma. A alma, por carregar em si o princípio da vida, não admite, em hipótese alguma, a presença da morte; por conseguinte, dentro dessa linha de raciocínio, ela é imortal (*Phd.* 105e). Assim como o fogo traz consigo o calor e, por isso, não admite o frio; e como a neve incorpora o frio, excluindo o calor; ou ainda como o número três possui como característica a imparidade, não admitindo a paridade — da mesma forma, a alma comunica a vida a tudo aquilo que ocupa, sendo, portanto, incompatível com a morte.

A alma, além de ser princípio vital e princípio inteligente, é também aquela que carrega as consequências das boas e más ações realizadas durante o período em que esteve

unida ao corpo. Essa concepção torna-se evidente no mito escatológico que encerra o *Fédon*, reforçando o argumento em favor de um modo de vida equilibrado e pautado pelo autodomínio diante dos desejos corporais. Nesse sentido, a alma, tal como é apresentada no diálogo, ao funcionar como intermediária entre o sensível — ao ligar-se a um corpo — e o mundo das Formas, reúne em torno de si dimensões éticas, epistemológicas, metafísicas e ontológicas. Por meio da reminiscência, o filósofo é capaz de romper com a confusão provocada pelos sentidos e aproximar-se do conhecimento verdadeiro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACKRILL, J. L. Anamnesis in the *Phaedo*: Remarks on 73c-75c. In: *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- ALLEN, R.E.; FURLEY, David J. *Studies in Presocratic Philosophy Vol. II: The Eleatics and Pluralists*. London: Routledge & Kegan Paul, 1975.
- ANNAS, Julia. Plato's myths of judgement. *Phronesis*, Leiden, v. 27, n. 2, p. 119–143, 1982. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/4182147>>. Acesso em: 20 set. 2025.
- ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Tradução de José Bortolini. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2017. v. 1.
- ARISTÓTELES. *Metafísica: ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale*. Tradução de Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2001. v. 1.
- ARISTOTLE. *On the soul and other psychological works*. Tradução de Fred D. Miller Jr. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- BERNABÉ, Alberto. *Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia*. Tradução de Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.
- BLUCK, R.S. *Plato's Phaedo*. Translation with introduction, notes and appendices by R.S. Bluck. Oxford-New York: Routledge, 1955.
- BOYS-STONES, George. (2004). "Phaedo of Elis and Plato on the Soul", *Phronesis* 49(1), p. 1–23.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Teatro grego: tragédia e comédia*. Petrópolis: Vozes, 2022.
- _____. *Mitologia grega v. 1*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BRISSON, Luc. *Introdução à filosofia do mito*. Tradução de José Carlos Baracat Junior. São Paulo: Paulus, 2014.
- _____. A prova pela morte: um estudo sobre o *Fédon* de Platão. Tradução de Sonia Maria Maciel; Olimar Flôres Jr. *Hypnos*, São Paulo, ano 7, n. 9, p. 9–38, 2. sem. 2002. Disponível em: <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/130/132>>. Acesso em: 24 mar. 2025.
- BROCHARD, V. Les mythes dans la philosophie de Platon. *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1912, p. 46-59. Disponível em: <<https://archive.org/details/etudesdephilosop0000broc/page/59/mode/1up?view=theater>>. Acesso em: 12 fev. 2025.
- BOSTOCK, D. *Plato's Phaedo*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- CASTAGNOLI, Luca. The *Phaedo* on philosophy and soul. In: FINE, Gail (Ed.). *The Oxford Handbook of Plato*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2019. p. 195-217.

- CATTANEO, Leonardo Iorio. *A simplicidade da alma entre o Fédon, a República e o Timeu de Platão*. 2023. 345 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Curitiba, 2023.
- CASERTANO, Giovanni. A reminiscência no *Fédon*. *Archai*, n. 18, p. 17-73, set./dez. 2016. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/8693/7373>>. Acesso em: 11 de maio 2025.
- CORNELLI, Gabriele. A alma-camaleão e sua plasticidade: dualismos platônicos no *Fédon*. *Archai*. n. 16. p. 203-222. jan./abr. 2016.
- CROMBIE, I. M. Análisis de las doctrinas de Platón. Vol. 2: Teoría del conocimiento y de la naturaleza. Tradução de Ana Torán; Julio César Armero. Madrid: Alianza Editorial, 1979.
- CURD, P. *Anaxagoras of Clazomenae*. Toronto, Buffalo e Londres, 2007.
- DANCY, R. M. *Platos's introduction of Forms*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- DELCOMMINETTE, Sylvain. A segunda navegação e dialética de Sócrates. *Archai*, Brasília, n. 16, jan./abr. 2016, p. 305–330. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/8646/7242>. Acesso em: 10 mar. 2024.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014.
- DIXSAUT, Monique. *Platão e a questão da alma*. Tradução de Cristina de Souza Agostini. São Paulo: Paulus, 2017.
- _____. *Le naturel philosophe: essai sur les Dialogues de Platon*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.
- DODDS, E. R. *The Greeks and the irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951.
- DROZ, Geneviève. *Os mitos platônicos*. Tradução de Fernando Martinho. Publicações Europa-América, 1992.
- ÉSQUILO. *Prometeu acorrentado*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- FINE, Gail. Investigação no *Ménon*. In: KRAUT, Richard (Org.). *Platão*. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Ideias & Letras, 2013. p. 237-267.
- FRANCISCATO, Maria Cristina Rodrigues da Silva. *τύχη e caráter no Hipólito de Eurípides*. 2006. 308 f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) - Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, São Paulo, 2006.
- FRANKLIN, Lee. The structure of dialectic in the "*Meno*". *Phronesis*. v. 46, n. 4, p. 413-439, nov. 2001. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/4182680>>. Acesso em: 22 out. 2024.

- FREDE, Dorothea. The final proof of the immortality of the soul in Plato's "Phaedo" 102a-107a. *Phronesis*. Vol. 23. Nº 1 (1978), p. 27-41.
- GALLOP, David. *Plato Phaedo*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- GUTHRIE, W.K.C. *A history of Greek philosophy, v. 2, The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- HACKFORTH, R. *Plato's Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press, 1955.
- HALLIWELL, Stephen. The life-and-death journey of the soul: interpreting the myth of Er. In: FERRARI, G. R. F. (Org.). *The Cambridge companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 445–473.
- HESÍODO. *Teogonia; Os trabalhos e os dias*. Tradução de Sueli Maria de Regino. São Paulo: Martin Claret, 2021.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal, 2019.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- IONESCU, Cristina. Recollection and the method of collection and division in the Phaedrus. *Journal of Philosophical Research*, v. 37, p. 1–24, 2012. Disponível em: <https://www.pdcnet.org/jpr/content/jpr_2012_0037_0001_0024> Acesso em: 23 out. 2024.
- KAHN, C. Platão e a reminiscência. In: BENSON, H. H. (Org.). Marco Antonio de Ávila Zingano. *Platão*. São Paulo: Artmed, 2011. p. 120-132.
- KARDEC, Allan. *O livro dos Espíritos*. introdução ao estudo da doutrina dos Espíritos, item V. Tradução de José Herculano Pires. São Paulo: Editora Cultural Espírita Edicel, 2016.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.
- MCKIRAHAN, Richard D. *A filosofia antes de Sócrates: uma introdução com textos e comentários*. Tradução de Eduardo Wolf Pereira; revisão técnico-científica de Gabriele Cornelli. São Paulo: Paulus, 2013.
- MIGLIORI, Mauricio. Polivalência estrutural da *philia* em Platão. Tradução de Marcelo Perine. *Hypnos*, São Paulo, número 23, 2º semestre 2009, p. 191-209. Disponível em: <<https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/36/36>>. Acesso em: 28 out. 2024.
- MILIONE, Vitor de Simoni. O passo 62b do *Fédon*: a proibição do suicídio e o enigma da *phourá*. *Archai*, n. 28, Brasília, 2020, e02803. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/28470/24296>>. Acesso em: 21 de set. 2025.
- MOREL, Pierre-Marrie. Memória e caráter: Aristóteles e a história pessoal. Tradução de João Hobuss; Maria Schio. *Dissertatio*, UFPel [30, 2009], p. 11 – 44. Disponível em:

<<https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/dissertatio/article/view/8790>>

Acesso em: 26 out. 2024.

- NADDAF, Gerard. *The Greek concept of nature*. New York: State University of New York Press, 2005.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de Márcio Mauá Chaves Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2020.
- PLATÃO. *A República*. Tradução e organização de J. Ginsburg. Revisão comparada de Luis Alberto Machado Cabral. Notas de Daniel Rossi Nunes Lopes. Introdução de Maria Sylvia Carvalho Franco. São Paulo: Perspectiva, 2018.
- PLATÃO. *A República*. Trad. M. H. Rocha Pereira. 7. ed. Lisboa: F. C. Gulbenkian, 1993.
- PLATÃO. *Fédon*. Tradução, introdução e notas de Gabriele Cornelli. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2025.
- PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Anderson de Paula Borges. Petrópolis: Vozes, 2022.
- PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Livraria Minerva, 1988.
- PLATÃO. *Fedro*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade do Pará, 2007.
- PLATÃO. *Fedro*. Tradução e apresentação de José Cavalcante de Souza; posfácio e notas de José Trindade Santos. São Paulo: Editora 34, 2016.
- PLATÃO. *Fedro*. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1989.
- PLATÃO. *Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- PLATÃO. *Leis*. Tradução de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2019.
- PLATÃO. *Ménon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglésias. São Paulo: Loyola, 2005.
- PLATÃO. *O Banquete*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Irley F. Franco; Jaa Torrano. São Paulo: Loyola, 2021.
- PLATO. *Gorgias*. A Revised Text with Introduction and Commentary by E. R. Dodds. Oxford: Oxford University Press, 1959.
- PLATO. *Gorgias*. Translated with Notes by Terence Irwin. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- PLATO. *Phaedo*. Edited by Christopher J. Rowe. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- PLATO. *Phaedrus*. Translated with an Introduction and Notes by Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- PLATO. *Republic*. Translated with an introduction and notes by Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 1994.

- PLATO. *Republic*. Translated with an introduction and notes by Christopher Rowe. Penguin Classics, 2012.
- ROBINSON, Thomas M. *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. Tradução de Alaya Dullius; Jonatas R. Alvares; Sandra Rocha; Diogo Saraiva; Paulo Nascimento; Daniel Fernandes; Mariana Belchior. Organização de Gabriele Cornelli. São Paulo: Annablume, 2010.
- _____. *A psicologia de Platão*. Tradução de Marcelo Marques. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- PLATO. *The last days of Socrates: Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo*. Translated with introductions and notes by Christopher Rowe. London: Penguin Classics, 2010.
- SANTOS, José Trindade (org.). *Anamnese e saber*. Lisboa: Imprensa Nacional–Casa da Moeda, 1999.
- _____. Observações sobre “o igual” e “os iguais”: *Fédon 72e-77a*. *Archai*, n. 17, p. 119-135, maio/ago. 2016. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/8682/7362>>. Acesso em: 20 out. 2024.
- _____. *Para ler Platão: o problema do saber nos diálogos sobre a teoria das Formas*. Tomo II. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- _____. *Para ler Platão: alma, cidade, cosmo*. Tomo III. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- SOBRINHO, Rubens Garcia Nunes. *Kósmos e Inteligência: as potências da alma no Górgias*. 2011. 187 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Belo Horizonte, 2011.
- _____. Necessidade e escolha: o mito de Er. In: CORNELLI, Gabriele; XAVIER, Dennys Garcia. *A República de Platão: outros olhares*. São Paulo; Edições Loyola, 2011.
- SCOTT, D. *Recollection and experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- SÓFOCLES. *Édipo Rei*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- VLASTOS, Gregory. Reasons and causes in the Phaedo. In: VLASTOS, Gregory. *Platonic studies*. 2. ed. Princeton: Princeton University Press, 1981. p. 110–132.
- _____. Anamnesis in the Meno. In: DAY, Jane M. (Ed.). *Plato's Meno in focus*. London; New York: Routledge, 1971. p. 88–111.
- _____. *Studies in Greek philosophy*. v. 1: The Presocratics. Edição de Daniel W. Graham. Princeton: Princeton University Press, 1997
- _____. *Studies in Greek philosophy*. v. 2: Socrates, Plato and their tradition. Edição de Daniel W. Graham. Princeton: Princeton University Press, 1995.

- WHITE, Nicholas P. A epistemologia metafísica de Platão. In: KRAUT, Richard (Org.). *Platão*. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Ideias & Letras, 2013. p. 327-365.
- WILDBERG, Christian. Piety as service, epiphany as reciprocity: two observations on the religious meaning of the gods in Euripides. *Illinois Classical Studies*, Urbana-Champaign, v. 24/25, 1999–2000, p. 235–256. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/23065370>>. Acesso em: 15 set. 2025.

