

Platão Fédon

introdução, versão do grego e notas de
Maria Teresa Schiappa de Azevedo



Livraria **M**inerva

COIMBRA

1988

NOTA PRÉVIA À 2.ª EDIÇÃO

No seu misto singular de drama e filosofia, síntese de lógica e poética — «lógica sedutiva» chama justamente Randall à arte platónica do diálogo — o Fédon guarda todo o mistério e todo o atractivo que uma obra nunca acabada de interpretar suscita.

Não admira assim que, volvidos quatro anos sobre o aparecimento desta edição, uma já longa bibliografia tenha vindo reavivar discussões, corroborando, alargando ou refutando vias mais convencionais ou inconventionais de entender o diálogo. Destacam-se nesse conjunto três extensos comentários (K. Dorter, R. Burger e D. Bostock) que, se não alteraram fundamentalmente a nossa visão da obra, trouxeram contudo, achegas ou até possíveis soluções, em passos e aspectos mais controversos, que nos pareceu oportuno referir.

Mas o principal objectivo que norteou a tarefa de rever o texto e o comentário foi o de corresponder a necessidades concretas que a sua utilização por parte de estudantes de Filosofia Antiga — normalmente não conhecedores do grego — veio levantar. Reservámos inteiramente para as notas esses dados mais especializados, no intuito de que uma introdução geral, relativamente acessível, continue a servir de guia ao leitor interessado apenas na leitura da obra e num conhecimento básico do seu contexto cultural e filosófico.

A edição que seguimos, salvo uma ou outra alteração mencionada, é, como anteriormente, a de J. BURNET, Plato's Phaedo, Oxford, 1911, reimpr. 1972. Por razões de ordem técnica, as palavras gregas que houve necessidade de citar foram transliteradas em caracteres latinos. A heterogeneidade de critérios na acentuação das mesmas e na marcação das vogais longas levou-nos a optar pela simples transliteração (prática, de resto, seguida por grande número de comentadores), prescindindo de sinais gráficos, cuja

diferente utilização no grego e no português é fonte permanente de confusões e incoerências.

Reitero aqui o meu vivo e especial reconhecimento à Professora Doutora Maria Helena da Rocha Pereira, pelo estímulo perseverante que deu a este trabalho, desde o primeiro momento em que no sugeriu, e que acompanhou esta segunda fase de reflexão. Nele estão longas horas de labor e de análise, indicações bibliográficas que não poucas vezes se traduziram no empréstimo de valiosos estudos, enfim, uma completa e minuciosa revisão do texto, cujo contributo seria desnecessário encarecer.

Dos meus colegas Dr. António Martins, da Faculdade de Letras de Coimbra, e Dr. José Trindade Santos, da Faculdade de Letras de Lisboa, recebi também úteis sugestões no âmbito da Filosofia Antiga, que desejo aqui agradecer. Incentivou-me em particular a nota de acolhimento do Dr. José Trindade Santos na Revista Análise (n.º 2, 1984), com os reparos críticos que a acompanham: ela está na base de uma troca de impressões altamente estimulante, bem como de referências bibliográficas, que alargaram perspectivas várias, consencionalizaram problemas interpretativos específicos e canalizaram para dificuldades pontuais do aluno grande parte das notas introduzidas ou reformuladas.

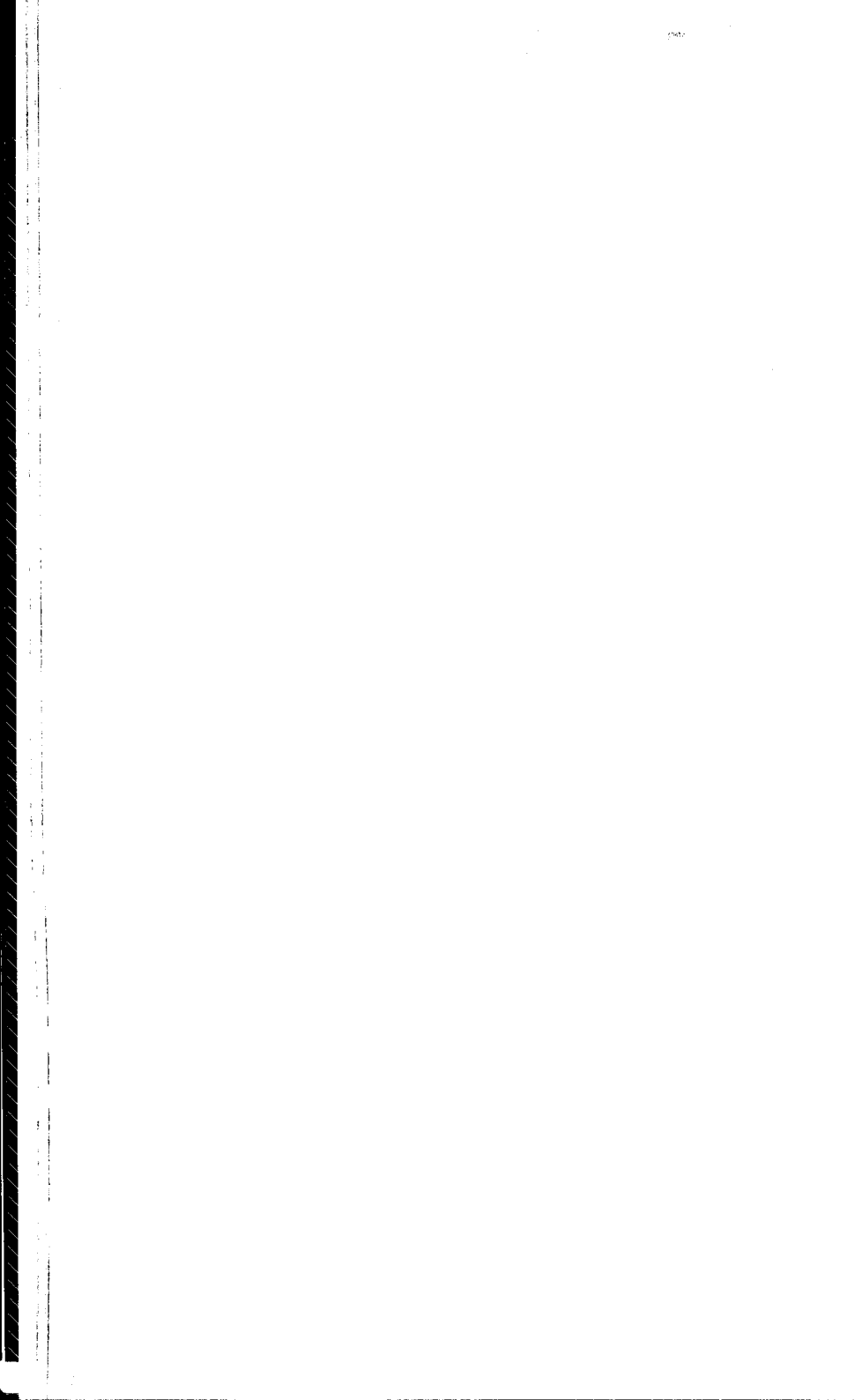
Outros contributos amigos e indispensáveis desejo igualmente destacar. Agradeço em especial ao Dr. Carlos Louro Fonseca a gentileza e o zelo artístico — inúmeras vezes gabado e reclamado! — com que se prontificou a encarregar-se da feitura da capa; e ao Prof. Doutor Walter de Medeiros e a Dr.^a Zélia de Sampaio Ventura, o incentivo e a ajuda que, por meios vários, me proporcionaram em momentos diversos deste trabalho.

Ao INIC, que primeiro publicou o Fédon na colecção Textos Clássicos, estou grata pela disponibilidade demonstrada, quando propus que esta nova versão do livro saísse na presente editorial.

Coimbra, Janeiro de 1988

Maria Teresa Schiappa de Azevedo

INTRODUÇÃO



INTRODUÇÃO

apenas a mesma serenidade e domínio perante a morte; em nenhum outro local a certeza do Além se erige, como no *Fédon*, em motivação espontânea de uma exigência de virtude, que os primeiros diálogos, nas pisadas do Sócrates histórico, consagram; e muito menos será, naturalmente, de atribuir-se-lhe essa plena concepção de vida como um «exercício da morte» (*melete thanatou*), cujo enquadramento terá de procurar-se no platonismo dos diálogos do período médio — *Banquete*, *República* e *Fedro*¹.

Estudos recentes levam, de facto, à conclusão de que o nosso diálogo deverá ter sido escrito pouco depois da primeira viagem à Sicília em 388 a.C., marcando um distanciamento já considerável dos chamados diálogos socráticos. A esta viagem não será nomeadamente estranho o eco das doutrinas pitagóricas, que tão sensivelmente penetram no *Fédon*. Por outro lado, é natural que um reavivar do problema da condenação de Sócrates por esta altura, e da apaixonada controvérsia que gerou, justifique o regresso a um velho tema dos primeiros diálogos, que perpassa também na emocionada confissão de Alcibiades no *Banquete*. Se aceitarmos para este último diálogo a data de 385 a.C. (ano

¹ Opiniões mais antigas, como as de TAYLOR e BURNET, que aceitavam como genuinamente socráticas as doutrinas expostas no *Fédon*, estão hoje em definitivo ultrapassadas por estudos vários, que valorizam em particular o testemunho de Aristóteles, bem como a evolução detectável na obra platónica. É assim que G. HACKFORTH (entre outros) fala de um «Sócrates conscientemente platonizado» (*Plato's Phaedo*, Cambridge, 1972 p. 8), enquanto D. GALLOP, o mais recente comentador do *Fédon*, reduz a discussão do problema a estas breves palavras: «Plato's version of his master's death is a philosophical memoir rather than a biographical record...» (*Plato. Phaedo*, Oxford, 1975, p. 74).

Quanto à situação da cronologia relativa dos diálogos e das modernas tentativas de ordenação da obra platónica — aliás, mais ou menos concordes em reconhecer o elo essencial entre o que se convencionou chamar os quatro grandes diálogos da maturidade, *Fédon*, *Banquete*, *República* (excepto 1. I) e *Fedro* —, veja-se W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge, 1975, pp. 45-55; M. H. ROCHA PEREIRA in: *Platão, República*, Coimbra, 1973, pp. XIV-XV; J. B. SKEMP, *Plato*, Oxford, 1976, pp. 13-15 e respectivas notas.

em que terá sido fundada a Academia), o *Fédon* deverá situar-se muito próximo, imediatamente antes ou depois, constituindo ambos um díptico de singular unidade, onde a imagem de como o filósofo vive se complementa no exemplo de como morre¹.

ESTRUTURA DRAMÁTICA. AS PERSONAGENS

Tal como no *Banquete*, encontramos aqui em presença de uma narrativa que é feita por um companheiro de Sócrates — o pitagórico Fédon de Élis — a um grupo de amigos, entre os quais se salienta Equécrates. Narrador e ouvintes introduzem-nos de imediato na atmosfera de Pitagorismo que rodeia toda a discussão. Equécrates, como adiante se verá, é pelo menos um simpatizante das doutrinas pitagóricas, que não esconde a atracção nele produzida pela teoria da alma-har-

¹ Cerca de 392 a.C., ou talvez mais tarde, conforme sugere L. ROBIN (vd. *Notice in: Platon, Le Banquet*, Paris, 1966, p. xi), aparecia um panfleto, talvez da autoria de Polícrates, em que se imputava a Sócrates a responsabilidade moral dos erros políticos de Alcibiades, nomeadamente o desastre da expedição à Sicília (415 a.C.), que marca o começo da decadência de Atenas. GOMPERZ chegou mesmo a ver, no elogio de Sócrates por Alcibiades no *Banquete*, o verdadeiro objectivo desta obra.

Qualquer que fosse a causa próxima, a intenção apologética de ambos os diálogos é transparente e sugere mesmo uma estreita proximidade cronológica, que os estudos estilísticos e estilométricos, desde CAMPBELL e LUTOSLAWSKI (1898) a BRANDWOOD (o inaugurador, neste capítulo, da era dos computadores ...), confirmam, embora seja difícil determinar com rigor qual das obras é anterior.

O tom radicalmente diverso que opõe o *Fédon* ao *Banquete* — uma «apologia da morte» contrastada a uma «apologia da vida», como alguns definem — não dá grande margem para uma determinação segura. Comentadores mais antigos (e.g., WILAMOWITZ e ROBIN) inclinavam-se para a anterioridade do *Banquete*, respeitando a ordem «biográfica» dos diálogos, mas a tendência actual (HACKFORTH, GUTHRIE, entre outros) é para o considerar posterior. Releve-se a observação de G. M. GRUBE (*Plato's Thought*, London, reimpr. 1970, pp. 129-130) que, quanto mais não seja, vale como argumento psicológico: «A intensidade emocional do *Banquete* marca algo como uma reacção violenta contra a negação, praticamente absoluta, do emocional que caracteriza o *Fédon*.»

monia (88d). O próprio cenário da apresentação do diálogo é cuidadosamente escolhido para sugerir tal efeito: Fliunte, pequena cidade do nordeste do Peloponeso, foi um dos mais activos centros do Pitagorismo na Antiguidade, e a tradição associa-o directamente à pessoa de Pitágoras, que por aí teria passado, fundando uma comunidade pitagórica¹.

As personagens que, no dizer de Fédon, estiveram junto de Sócrates nos seus últimos momentos merecem especial atenção. Todas elas pertenciam ao círculo socrático, conforme ressalta do testemunho conjunto de Platão e de Xenofonte. Para além de certas figuras bem conhecidas dos diálogos platónicos, como é o caso de Apolodoro (o narrador do *Banquete*), de Críton e de Menéxeno, principais interlocutores de Sócrates nos diálogos homónimos, há que assinalar a presença ou a alusão a outras figuras indissolivelmente ligadas ao ensino do Mestre. Ésquines (não se confunda com o orador do mesmo nome) foi, aliás como Fédon, um notável escritor de diálogos socráticos, de que restam ainda alguns fragmentos; Antístenes e Euclides — juntamente com Aristipo, referido como «estando ausente» — deixaram o seu nome ligado à criação de três escolas filosóficas, que se reclamam todas elas de Sócrates. O primeiro, da Escola Cínica, que se celebrizaria com Diógenes; o segundo, da Escola de Mégara; o terceiro, da Escola Cirenaica, de feição hedonista². Ainda, esta sugestão de eclectismo que a referência aos Socráticos Menores já com certeza tem, na altura em que o *Fédon* foi escrito, completa-se com a presença dos pitagóricos Símias e Cebes, os únicos que intervêm activamente no debate.

¹ Cf. Cícero, *Tusculanas* V, 3, que se apoia na autoridade de Heraclides Pôntico. A importância de Fliunte como centro pitagórico é indirectamente testemunhada por Diógenes Laércio VII, 6: dos cinco nomes aí citados como «os últimos pitagóricos» que Aristóxeno (discípulo de Aristóteles) conheceu, quatro — entre os quais Equécrates — são de Fliunte. Curiosa a observação que a seguir se faz de que todos eles eram ouvintes (*akroatai*) de Filolau.

² Uma boa sistematização sobre os Socráticos Menores (com aproveitamento dos dados do *Fédon*) pode ver-se em W. K. C. GUTHRIE, *op. cit.*, vol. III, Cambridge, 1969, pp. 485 sqq., e M. H. ROCHA PEREIRA, *Estudos de História da Cultura Clássica* I, 1980, pp. 394-396.

Além de Cleômbroto, apenas duas ausências importantes a registrar: Platão que, segundo se diz, «estava doente», e Aristipo, o citado fundador da Escola Cirenaica. Será porventura inútil, como já se fez, extrair o significado literal destas ausências; pelo que respeita a Platão, poderá tão-somente corresponder ao intencional anonimato que mantém em todas as obras (apenas por duas vezes quebrado na *Apologia* — 34a, 38b); quanto a Aristipo, não precisaremos de recorrer a testemunhos tardios que apontam para uma má vontade recíproca: a sua ausência numa discussão, que é em si mesma a mais eloquente expressão de anti-hedonismo, não pode deixar de assumir significativo valor dramático.

Mais relevante, todavia, que a ausência de um e de outro, afigura-se-nos a menção que deles se faz: dir-se-ia que, referindo presentes e ausentes, a intenção do *Fédon* terá sido não esquecer nenhum daqueles que, pela continuidade dada ao ensino de Sócrates, ou unicamente pela sua extrema dedicação, mereceriam ser recordados na narrativa do seu último dia da vida.

Essa intenção de «lembrar» parece-nos confirmá-la a sequência da narrativa: nenhum dos chamados continuadores de Sócrates toma parte na discussão ou sequer volta a ser mencionado; Criton, Fédon e Apolodoro não são mais do que amigos que assistem a um «transe doloroso», intervindo em alguns momentos de mais alto valor dramático, mas sem participação activa na discussão. Esta centrar-se-á toda em volta das dúvidas e objecções que Simias e Cebes vão sucessivamente levantando. Registe-se a arte admirável com que, mesmo em adeptos de uma mesma escola filosófica, Platão consegue sugerir comportamentos psicológicos e até pontos de vista diferentes: Simias, mais pronto e vivo em suscitar o debate; Cebes, mais retraído, mas mais persistente e crítico nas suas objecções: «não é fácil levá-lo às primeiras», diz Sócrates. Mas será ainda Simias, no final da longa argumentação que antecede o mito, a confessar que não pode deixar de alimentar algumas reservas em relação ao que se disse (107a-b).

Precisamente, a escolha destes dois discípulos do pitagórico Filolau para principais interlocutores de Sócrates trai, quanto

a nós, um dos principais móveis filosóficos do diálogo¹; não estaremos longe do real intuito do seu autor se o encararmos, antes de mais, como uma meditação e aprofundamento crítico das doutrinas pitagóricas que, no rescaldo dessa primeira viagem à Sicília em 388 a.C., terão fortemente inflectido o rumo da filosofia platónica. E é assim que, através das posições, aliás não dogmáticas, dos dois pitagóricos vai sendo possível passar em revista alguns tópicos mais familiares do Pitagorismo: logo de início o problema do suicídio, até aí insuficientemente explicado (ou assim o dá a entender Símiás — 61d); em relação com ele, a doutrina do corpo como prisão da alma — ideia que, não sendo exclusivamente dos Pitagóricos, sabemos ter sido por eles professada e até provavelmente aprofundada na célebre fórmula *soma/sema* (corpo/túmulo); a noção consequente do conhecimento como purificação (*katharsis*), dada como uma das mais importantes chaves do Pitagorismo; ainda, a teoria da reminiscência que tem, pelo menos, larga relação com o culto da memória entre os Pitagóricos; a teoria da alma-harmonia, evocada por Símiás em contexto que terá de considerar-se crítico, face aos argumentos desenvolvidos por Sócrates; finalmente, a doutrina da metempsicose ou reencarnação².

Pormenor curioso a notar é que, destes tópicos, apenas se rejeita explicitamente a ideia de alma-harmonia. Platão viu, com razão, que o principal ponto fraco do Pitagorismo assentava numa imperfeita definição de alma, susceptível de abrir-se a interpretações mais ou menos «materialistas» e contraditórias com a noção de imortalidade. Não é irrelevantemente que a própria doutrina da alma-harmonia servirá de argumento a Símiás contra a crença manifestada por Sócrates num destino *post mortem*. Sem dúvida, a interpretação «materialista» da doutrina, ao reduzir a alma a uma simples mistura de elementos

¹ Filolau de Crotona: filósofo de certa nomeada que se estabeleceu em Tebas cerca de meados do séc. v, após ter sido expulso de Itália. Não há razões para pôr em causa a tradição que faz de Símiás e de Cebes pitagóricos e discípulos (ou, pelo menos, ouvintes) de Filolau. Vd. GUTHRIE, *op. cit.*, vol. IV, p. 325 e n. 4.

² Sobre os aspectos doutrinários do Pitagorismo, e em particular a sua relação com o Orfismo, vd. n. 25 à tradução.

físicos que se opõem no corpo (o seco e o húmido, o quente e o frio, etc.), poderá trair já um desvio considerável do Pitagorismo primitivo; mas não é menos certo que esta heterodoxia, alimentada pelas teorias médicas do tempo, se torna exactamente possível pela falta de uma visão consistente da natureza da alma. O mesmo se diga, *mutatis mutandis*, quanto à objecção de Cebes: mesmo admitindo que a alma seja mais duradoira do que o corpo — pergunta — não será ela como o tecelão que, após ter confeccionado e usado um rol de mantos durante a vida, acaba por morrer, perecendo antes do seu último manto? Como se vê, aceitando mais ou menos explicitamente a metempsicose, Cebes parece ainda conceber a alma como uma espécie de substrato material, que se vai desgastando e perdendo forças à medida que passa por um ou por diversos corpos¹.

No conjunto, as objecções dos dois pitagóricos escassamente poderão subentender uma oposição de radical cepticismo; elas visam sobretudo ao esclarecimento de contradições, talvez só aparentes, que o Pitagorismo não conseguira até então ultrapassar. É na resposta a elas, na reflexão metódica sobre elas, que a argumentação se vai fixando no plano que se revelará fulcral: o da natureza da alma. E se poucas vezes se tem, como aqui, a sensação nítida de um progresso filosófico, isto é, de uma filosofia que se constrói livremente a partir do diálogo, o mérito desta vez não pertence só a Sócrates: sem a «insatisfação» dos dois pitagóricos, sem a pertinácia (que quase receiam inconveniente...) das suas críticas, a crença na imortalidade poderia bem não

¹ O materialismo a que tendem as posições de Simias e de Cebes (sobretudo do primeiro) tem suscitado especulações variadas, quer quanto à sua (real ou não) fundamentação pitagórica, quer quanto às infiltrações doutrinaárias que se terão feito sentir. Veja-se a este respeito o exaustivo estudo (não isento de prolixidades e de ilações menos legítimas) de J. BERNHARDT, *Platon et le matérialisme ancien*, Paris, 1974.

Genericamente, parece-nos certa a interpretação de H.-G. GADAMER: as intervenções de Simias e de Cebes surgem no diálogo como reflexo do «iluminismo científico» da época, a que os próprios Pitagóricos não terão escapado — e cujo materialismo «cru» Platão pretendeu combater (vd. «The Proofs of Immortality in Plato's *Phaedo*», in: *Dialogue and Dialectic* (trad. inglesa) London, 1980, pp. 20-38 e esp. 22-25).

passar, à imagem do que sucede no *Ménon* (81b-c), de um consenso religioso expresso na base de um *palaios logos*, a «antiga tradição», tão frequentemente invocada nesta obra.

Não se menospreze, com isto, o papel das outras personagens no diálogo; tanto quanto a discussão da imortalidade, o *Fédon* visa também uma descrição dos últimos momentos da vida de Sócrates. Nela atinge Platão uma das suas mais belas criações dramáticas, comparável, senão superior mesmo, ao *Banquete*¹. É neste segundo plano que as personagens «secundárias» se movem, contrastando, pela sua viva humanidade, com uma certa impressão de segura, que o nível especulativo da discussão filosófica necessariamente deixa.

Destas personagens, o relevo principal cabe a Críton, que é, mais do que discípulo, o dedicado companheiro de infância, cuja autoridade já no *Críton* se evidenciara. Logo de início, quando as lamentações de Xantipa ameaçam perturbar a conversa com os discípulos, é a ele que Sócrates se dirige, pedindo que «alguém a leve» (60a). Com ele ainda se entenderá o carcereiro, no sentido de recomendar a Sócrates que fale o menos possível, a fim de não prejudicar a acção do veneno (63d). Enfim, na última parte da narrativa (115a sqq.), é Críton que assume, em nome dos amigos, o encargo de velar pelos filhos de Sócrates, de proceder às cerimónias do funeral, e é ele ainda que recolhe as suas últimas palavras e lhe fecha os olhos. São páginas de tocante beleza, através das quais Platão presta sentida homenagem a um dos mais antigos e fiéis companheiros do Mestre.

A Fédon, além da função de narrador (e comentador...) caberá ainda uma função de realce em todo o passo que segue as exposições de Símiás e Cebes (89c-91c). Trata-se de um interlúdio famoso, onde a arte do contraste está mais uma vez patente. Quebrando o ambiente tenso de perturbação que as dúvidas dos dois pitagóricos suscitara, Sócrates empenha-se em convencer Fédon (e com ele os discípulos) dos perigos da «milogia», ou seja, a aversão pelos argumentos. O efeito cénico do contraste é marcado, não só pelos gracejos de Sócrates a propósito

¹ Assim considera, por exemplo, o P.^o Manuel ANTUNES, no final da sua breve, mas expressiva «Nota ao carácter dramático do *Fédon*», *Euphrosyne* N. S. 1 (1967) p. 168.

dos cabelos compridos do discípulo, como ainda pelo constante tom de humor, meio jocoso meio sério, em que a conversa familiarmente decorre agora.

Desta interpenetração de movimento dramático e movimento filosófico, que o diálogo admiravelmente exemplifica, comungam enfim todas as restantes personagens. Não falam, mas marcam com a sua presença a atmosfera do diálogo; constituem como que o «coro trágico», que age e sente em consonância com a voz individual que dele se faz eco: «todos nós» é, com efeito, uma nota constantemente sublinhada, desde esse misto de prazer e dor que inicia a narrativa, ao sentimento depressivo que se segue às intervenções de Símiás e Cebes, e, enfim, à dor incontida das páginas finais, onde só então as reacções se vão particularizando. Críton levanta-se e sai; Fédon esconde o rosto para chorar à vontade; Apolodoro solta gritos tais que Sócrates se verá obrigado a intervir.

Todos estes pormenores de caracterização individual ou colectiva são artisticamente seleccionados em função de fazer sobressair a personagem principal — Sócrates. Desnecessário será acentuar os traços que a leitura da obra tornam largamente visíveis: o desprendimento perante a morte, como corolário da crença na imortalidade; o trato amável e afectuoso que jamais deixa de manter com os discípulos, mesmo quando os seus argumentos parecem mais fortemente abalados pelas objecções daqueles; o tom de humor, eminentemente irónico, que assume ao longo de toda a conversa procurando, ele, amenizar a evidente intranquilidade dos que o acompanham. As cenas finais, cuja fidelidade, nos seus pormenores descritivos, não há razão para pôr em causa, são, a este título, exemplares; desde a recusa de adiar por mais tempo o momento de ingerir o veneno, à perfeita serenidade com que, de um trago, Sócrates esvazia a taça, depois de a oferecer como libação aos deuses. Uma imagem, afinal, desse superior domínio de si mesmo por onde, tal como no *Banquete*, se insinua o «ser à parte» (*atopos*), senão mesmo divino (*daimonios*), mensageiro de uma certeza do Além que o deus Apolo, a cujo serviço se encontra, lhe transmite (cf. *Apologia* 30a, *Fédon* 85b).

É precisamente essa condição de *atopos* que marca o primeiro contacto com o filósofo no diálogo: facto inédito, Sócrates, que nunca na sua vida fizera um verso, encontra-se presentemente lançado na poesia (60d-61b). E essa «estranheza», essa «excentricidade» (se assim quisermos traduzir *atopia*), completa-se com a alegação do sonho divino: não é por simples passatempo ou desejo de competir que Sócrates assim procede, mas por uma imposição divina. Para além da ironia, meramente episódica, o pormenor tem o seu quê de simbólico, que importa realçar. Efectivamente, como se verá adiante (64b-e), ser filósofo não é senão uma dessas formas de *atopia* que os homens visivelmente não entendem: estar vivo e desejar a morte, exercitar-se nela durante toda a vida, «morrendo» de facto para os sentidos — eis o que no mínimo terá de considerar-se excêntrico¹; como excêntrica será também a atitude, mais que de confiança, de alegria, com que Sócrates encara a sua viagem próxima para o Além.

É afinal dessa confiança e alegria que deverá o filósofo justificar-se agora perante os discípulos (62c-63b); e tal justificação constitui, numa linha em certo aspecto coincidente com a *Apologia*, o verdadeiro tema de diálogo. Com efeito, a defesa da imortalidade (ali ausente, como já se disse) passa também pela crença na filosofia como missão divina, tão insistentemente evocada perante os juizes.

Esta dupla caracterização da actividade filosófica — a sua marca exterior de *atopia*, que é simultaneamente reflexo de um sinal divino actuante — tem as suas raízes mais profundas na figura histórica de Sócrates. Para além do «cuidado da alma», isto é, da preocupação ética que informa todo o ensino socrático (os testemunhos válidos que nesse aspecto possuímos são por demais unânimes), pode dizer-se que a condição do filósofo, centrada nestes dois pólos, resume em si uma das mais sugestivas, senão fiéis interpretações da personalidade do Mestre. Com ela, terá tentado Platão justificar o que de certo modo se afigura

¹ Atitude que Joaquim de CARVALHO finamente regista como «paradoxo antivital», na sua *Introdução* a: Platão, *Fédon* (trad. do P.^o DIAS PALMEIRA), Coimbra, 1975, p. vi.

incompreensível: que todos os esforços de uma vida votada à procura da virtude e do aperfeiçoamento espiritual redundem um belo dia num processo de impiedade e de corrupção da juventude.

Deste modo, o exemplo de Sócrates — não obstante a singularidade de uma natureza que, no dizer de Alcibiades, o torna «único entre todos» (*Banquete*, 221d) — servirá ainda para ilustrar o carácter contraditório da filosofia, quando posta ao serviço dos homens: da sua condição divina decorre também essa marca de *atopia* que a distingue das demais actividades, suscitando as adesões apaixonadas de alguns e o ódio cego dos «muitos» (*hoi polloi*).

Pouco antes de escrever o *Fédon*, Platão terá tido ocasião de verificar por si o que havia, afinal, de «típico» no singular destino de Sócrates. Após a infrutífera tentativa de estabelecer na Sicília o governo ideal do filósofo-rei (que desenvolverá na *República*), aí mesmo se viu alvo de perseguições, tendo escapado à morte por pouco¹. Não admira, pois, que a missão de «indisciplinador de almas», que por excelência coube a Sócrates (para lembrar a bela frase de Jorge de Sena a respeito de Fernando Pessoa), seja ainda aqui evocada, embora sem os contornos nítidos dos primeiros diálogos, para pôr em evidência o preço de uma excessiva devoção, cuja transcendência corre de resto o risco de não ser entendida pela maior parte dos homens.

ESTRUTURA CONCEPTUAL

Não iremos comentar em pormenor os argumentos invocados, cujos aspectos mais importantes ou complexos foram anotados ao longo da tradução. Limitar-nos-emos aqui a um breve

¹ As referências autobiográficas da primeira e da segunda viagem à Sicília, insertas na *Carta VII* (cuja autenticidade é hoje geralmente aceite), não contêm alusão ao episódio, mas não há motivo para duvidar da tradição, que o menciona com mais ou menos variantes: Platão pode tão-só tê-lo omitido por excessivamente doloroso. Para fontes e respectiva discussão, vd. GUTHRIE, *op. cit.*, vol. IV, pp. 18-19.

esboço de como as provas aduzidas se interligam e completam na sequência do diálogo.

Convirá salientar, antes de mais, um certo tom «místico», que percorre toda a primeira parte da argumentação. A ideia do corpo como prisão da alma, a necessidade de uma prática purificadora que a liberte e redima (assimilada por Sócrates à filosofia, ou seja, ao amor pela sabedoria), ainda a crença na metempsicose ou reencarnação das almas, são tópicos bem conhecidos das doutrinas místicas, e em especial do Orfismo e do Pitagorismo, que Sócrates provavelmente visa sob a designação genérica de *palaios logos*, a «antiga tradição». Esse *palaios logos*, introduzido desde logo a propósito da explicação sobre a proibição do suicídio, jamais deixa de ser invocado ao longo dos três primeiros argumentos.

O primeiro deles, o argumento dos opostos (70c-72e), incide sobretudo na noção de metempsicose. Socorrendo-se de uma velha teoria de explicação do mundo como sucessão de opostos, que mutuamente se geram e alternam, Sócrates começará por fazer ver a continuidade da alma através do ciclo de vida e de morte, que caracteriza a sua passagem por um ou vários corpos. A este argumento associará Cebes o da reminiscência (72e-77a), que fora já objecto de análise num diálogo anterior, o *Ménon*. Aí, usando o seu método típico de inquirição — a maiêutica —, Sócrates levava o escravo do seu interlocutor à resolução de um problema de relativa complexidade: a construção de um quadrado que deve ser o dobro de outro quadrado (*Ménon*, 82b sqq.). Uma vez que nada objectivamente lhe é dito, força é reconhecer que esse saber existia já no escravo. Aprender não será, pois, senão «recordar» conhecimentos que a alma possuía já, antes de se prender às cadeias de um corpo (86b).

Esta prova, contudo, só de passagem é aludida no *Fédon*. Platão interessar-se-á sobretudo aqui em conferir uma base metafísica ao argumento, centrando-o, não já nos dados da experiência empírica e sim na realidade mesma dos tais «objectos de conhecimento»¹. É este ponto, já anunciado antes (65d),

¹ Um comentário pormenorizado ao exemplo do *Ménon* e ao papel desempenhado aí pela reminiscência, como via hipotética de atingir o verdadeiro conhecimento (*episteme*) pode ver-se na Introdução de J. TRINDADE SANTOS a

que marca precisamente a introdução da chamada Teoria das Ideias ou Formas (74a sqq.). Conquanto se não empregue ainda o termo *eidos* ou *idea* — que só surgirá com o valor específico de Forma (transcendente) no último argumento¹ — o essencial da doutrina está aqui já contido: a noção de que um Igual, um Belo, um Justo, um Bem e assim por diante existem por si e em si mesmos (*auta kath'hauta*), independentemente ou à parte (*choris*) dos objectos da experiência sensível, que incompletamente os reproduzem. Precisando, pois, o sentido desse «recordar», dirá Sócrates que é através das coisas sensíveis que vamos tendo noção, ou mais concretamente, «recordando» essas realidades perfeitamente existentes, que a alma conheceu (ou contemplou, para empregar um termo característico do *Fedro*) na sua anterior existência.

Assim, um e outro argumento se completam como suporte dessa «antiga tradição»: após a morte, as nossas almas existem de facto no Hades, donde voltam para reencarnar².

Platão, Ménon (trad. e notas de E. RODRIGUES GOMES), Lisboa, 1986, esp. pp. 24-29 e 37-41. Para uma apreciação de conjunto da *anamnesis* «reminiscência» na obra platónica, e das diferenças entre o *Ménon* e o *Fédon* vide e.g. R. S. BLUCK, *Plato's Meno*, Cambridge, 1964, pp. 47 sqq. e F. M. CORNFORD, *Principium sapientiae* (trad. portuguesa), Lisboa, 1975, pp. 71-97. Críticos recentes têm levantado o problema da validade da doutrina à luz da ciência actual e dos seus pressupostos. Conjuntamente discute-se também o problema de saber se a *anamnesis* deve interpretar-se como evidência literal dos textos, isto é, expressão genuína do pensamento platónico, ou pelo contrário como «mito» ou «metáfora» destinada a realçar o valor do conhecimento *a priori*: cf. n. 41 e vide António MARTINS, «Sobre a reminiscência em Platão», *Biblos* 61 (1985) 508-531 que, embora pendendo para a interpretação metafórica, procura uma conciliação sugestiva das duas tendências.

¹ Primeira ocorrência (não técnica) em 73 a: cf. n. 36 à tradução.

² A compatibilidade da doutrina da reencarnação ou metempsicose — constante nos outros diálogos do período médio, à excepção do *Banquete*, e suporte dos quatro grandes mitos escatológicos —, com a própria noção de Imortalidade pessoal, é porventura um dos temas mais interessantes e controversos em Platão. Vale a pena citar o comentário de I. M. CROMBIE: «Imortalidade não significa a capacidade de sobreviver a uma ou duas mortes; significa imortalidade absoluta» (*Plato's Doctrines I. Plato on Man and Society*, London, 1969, esp. p. 314).

A ligação com a teoria das Ideias ou Formas, no último argumento, e o conceito abstracto de alma que lhe subjaz, não é também convincente a

As dúvidas de Símias e Cebes quanto ao alcance do argumento (que, segundo eles, apenas contempla a pré-existência da alma e não em definitivo a sua imortalidade), levarão a uma prova elaborada, a terceira (78b-84b), com que se encerra a primeira parte da discussão. É importante notar que esta prova parte do pressuposto (*hypothesis*), unanimemente aceite, de que a pré-existência da alma implica a existência de facto (*toi ontí*) dos ditos objectos do conhecimento ou Formas, e vice-versa. Só mediante esta aceitação será na verdade possível a Sócrates, como se verá, situar o problema da imortalidade na sua real perspectiva: a da natureza da alma.

Esta envolve, logo de início, uma diferenciação entre natureza simples e natureza compósita, que servirá para opor dois tipos de realidade: uma, imutável e divina — a realidade inteligível — a que pertence tudo o que anteriormente se definiu como existindo em si e por si (*auto kath'hauto*); outra, pelo contrário, inconstante e mortal — a realidade sensível ou visível — em que se incluem os objectos que os nossos sentidos

respeito de uma imortalidade pessoal, conforme aponta HACKFORTH (*op. cit.*, p. 18). Na opinião de um comentador recente, DORTER (*op. cit.*, pp. 72 sqq.), Platão negaria, mesmo no *Fédon*, o conceito de imortalidade (e alma) pessoal: o contexto mítico em que normalmente é sugerido destinar-se-ia unicamente a assegurar a adesão de um amplo auditório.

Trata-se no fundo de um reavivar de problemas antigos, cuja história Joaquim de CARVALHO analisa demorada e criticamente na sua *Introdução* (pp. LXXXV sqq.). As evidentes oscilações entre conceitos de alma individual e de alma universal (GROTE), com interferência de vários outros conceitos, mais ou menos opostos, de *psyche*, correntes na época, não obrigam, contudo, a subestimar a *intenção platónica* dos diálogos em que se defende a crença na imortalidade, que deve ser primariamente entendida como imortalidade individual. Nesse sentido vão as conclusões de ROHDE, o mais abalizado historiador da *psyche*, que Joaquim de CARVALHO cita em seu apoio (*op. cit.*, p. xcvn).

Mais intrigante, no contexto dos diálogos do período médio (sobretudo, dada a estreita proximidade com o *Fédon*!), é a recusa praticamente absoluta de uma imortalidade individual, que o discurso de Sócrates-Diotima supõe, no *Banquete* — relacionável, sem dúvida, com a ausência da doutrina da metempsicose. Para esta oposição de atitudes, talvez não são radical como se tem pretendido, tentei uma explicação na minha tese de licenciatura (vd. M. T. SCHIAPPA DE AZEVEDO, *Platão. O Banquete* [tese policopiada], Coimbra, 1972, pp. CII-CVI).

captam, eternamente sujeitos ao devir. Concretizando esta dicotomia (que terá a sua máxima expressão filosófica e literária na «Alegoria da Caverna», *República* VII), a alma revelar-se-á como substância simples, não sujeita à corrupção e à morte, enquanto o corpo, sua contrapartida mortal, é a parte visível e terrena, de que a alma terá em princípio de desligar-se para existir em si e por si (*aute kath' hauten*).

Não é pois em vão que Sócrates insiste na «hipótese» (*hypothesis*) da existência real de coisas tais como «o Justo em si», «o Belo em si», etc.: da semelhança (*homoios*) e do parentesco (*syggenes*) com as ditas realidades, que a prova da *anamnesis* clarifica, emerge uma noção radicalmente nova de imortalidade, que vai procurar a sua intrínseca razão de ser na natureza da alma.

Não há assim, aparentemente, motivos para que Símiias e Cebes digam que «a questão continua no mesmo pé» (86e). Se analisarmos com atenção as objecções que neste contexto um e outro levantam, fácil será concluir que o argumento responde por si a essas mesmas objecções. Nem o conceito de alma-harmonia exposto por Símiias, nem a imagem da alma que se desgasta ao longo de sucessivos corpos que tece (segundo Cebes), têm em conta os progressos reais desta última prova, de acordo com os pressupostos que um e outro dizem aceitar¹. Seja como for, ambas as intervenções são relevantes no diálogo e servirão de ponto de partida para uma reflexão mais ampla, que procura sistematicamente associar a questão da natureza da alma (e con-

¹ Assim também viu C. RODIER, «Les preuves de l'immortalité de l'âme d'après le *Phédon*», in: *Année philosophique* 18 (1907) 49-50: «este argumento é em si próprio perfeitamente viável e, na verdade, a primeira prova rigorosa no *Fédon*, uma vez que se admita a teoria das Ideias ...» (*apud* Joaquim de CARVALHO, *op. cit.*, p. xxvi). A reabilitação actual do valor desta prova é proposta por K. DORTER, *Plato's Phaedo. An interpretation*, Toronto, 1982, esp. p. 72, que explica o desentendimento de Símiias e de Cebes (bem como de numerosos leitores do *Fédon*) pelo carácter elusivo da linguagem e o seu excessivo apelo à analogia e à metáfora. Em sentido inverso, R. BURGER propõe uma desmontagem sistemática (*Plato's Phaedo. A Platonic Labyrinth*, New Haven and London, 1984, esp. pp. 85-100), no intuito de demonstrar que Sócrates «jamais caracterizou a alma como imortal» (p. 111).

Curioso notar que foi justamente a este argumento — talvez pelas suas virtualidades poéticas — que Möses Mendelssohn deu maior relevo, na sua adaptação do *Fédon*. Para um breve confronto, vide GADAMER, *op. cit.*, pp. 28-29.

sequentemente da imortalidade) a uma teoria geral da geração e corrupção dos seres.

A crítica às posições de Símiias e de Cebes, que dá pretexto a este quarto e último argumento (91c-107a), permite comodamente a Sócrates consolidar noções antes adquiridas, marcando a continuidade necessária com os argumentos precedentes. Nesta medida, a refutação da teoria da alma-harmonia (91c-95a) não é em si mesma vital para esta última prova; mas presta-se contudo, muito significativamente, para insistir uma vez mais no pressuposto base — o da existência real das Formas ou Ideias. Outro interesse oferece a crítica à objecção de Cebes (96a-107a); ainda em continuidade com a sua anterior linha de pensamento, Sócrates começará por retomar os conceitos de natureza simples (indissolúvel) e compósita (sujeita à corrupção e à dissolução) que abrem a prova precedente. Aí, a imortalidade da alma fora defendida, como dissemos, na base do «parentesco» e «semelhança» com as ditas realidades simples. Este tópico será agora contudo inteiramente remodelado, através de uma ampla inquirição das «causas» (*aitiai*) da geração e corrupção dos seres, que se constitui como ponto fulcral.

O processo desta inquirição é complexo, ainda pelo carácter de experiência pessoal que deliberadamente assume. Sócrates lembra primeiro o entusiasmo que a chamada «ciência natural» lhe despertara na juventude; problemas físicos, como os da origem da vida, do crescimento humano, etc., e cosmológicos são, entre outros, evocados, colocando sob vários ângulos a inquirição dessa *aitia* ou «causa». É, afinal, a decepção das explicações mecanicistas (e entre si contraditórias) dos filósofos precedentes que levará Sócrates a refugiar-se no mundo mais estável das ideias ou conceitos (*logoi*). Como último passo desta ontologia idealista — que já bem pouco terá a ver com o Sócrates histórico — surge finalmente um novo pressuposto ou *hypothesis*: o de que são as Formas a «causa» real (*aitia*) do ser de cada coisa (100d-101e) ¹.

¹ Para os problemas que suscita a «autobiografia intelectual» de Sócrates cf. n. 83 à tradução.

Todo este argumento se desenvolve na base de premissas ou pressupostos (tradução mais correcta de *hypothesis*) que vão sendo sucessivamente corroboradas.

Tocamos com isto um dos pontos nevrálgicos da filosofia platónica, que está longe de encontrar solução uniforme. Se a relação entre o universo das Formas e o dos objectos que delas participam (*metechousin*) — cuja inspiração pitagórica Aristóteles sublinha na *Metafísica* 1078b — parece mais ou menos estabelecida, o mesmo se não dirá quanto ao alcance do termo *aitia*. Serão as Formas tomadas apenas como causa, ou melhor, explicação, da presença (aparecimento) ou da ausência (desaparecimento) de determinada *qualidade* desses mesmos objectos? Ou actuarão mais profundamente, envolvendo na sua raiz o problema da geração e da corrupção? Neste último sentido parecem dirigir-se as críticas de Aristóteles em *De generatione et corruptione*, 335b 7 sqq. Mas a ambiguidade constante da linguagem e dos exemplos citados não permite em definitivo tal interpretação ¹.

Que relação haverá, pois, entre todo este desenvolvimento e o problema inicial que o motiva? Saliente-se que esta dificuldade se liga com um traço característico do argumento. Até quase ao final não encontramos, paradoxalmente, qualquer referência à alma e a essa «imortalidade» e «imperecibilidade» que Símias e Cebes desejam ver demonstrada. Toda a condução se processa como que em plano oblíquo, preparando terreno para a clarificação que é também, em certo aspecto, identificação de ambos os problemas. Por outras palavras, a inquirição final da *aitia* traz em si mesma a prova da imperecibilidade da alma.

Platão jamais perde de vista esse objectivo. É sintomático que, ao definir as Formas como *aitiai*, se regresse ao primitivo

das, rejeitadas — ou até aperfeiçoadas — através da análise dos seus resultados práticos ou consequências, *ta symbainonta*: cf. 101c-d e n. 100 à tradução para outros pormenores e bibliografia. Uma interessante reavaliação do «método das hipóteses» e da sua permanência nas etapas percorridas pela investigação e pela criação científica é apresentada por D. Bostok (*Plato's Phaedo*, Oxford, 1986, esp. pp. 170-177) que desfaz o equívoco da pretensa incompatibilidade, mesmo em Platão, do conhecimento *a priori* e o mundo da percepção — como de resto a prova da *anamnesis* já de algum modo sugere.

¹ Sobre os problemas que levanta o conceito de *aitia* veja-se a nota 82 à tradução.

argumento dos opostos¹ onde, muito rudimentarmente, se avançara já com uma teoria de geração e corrupção. Alargados ao conceito de Formas (Sócrates dirá que se falava então de coisas, *pragmata*, opostas e agora, de opostos em si mesmos — 103b), são ainda esses opostos que explicam, em termos de alternância, as mudanças (*gegonenai ek*) que afectam os seres. Ainda esta linguagem é, referimo-lo já, altamente ambígua. Em que medida se pode dizer que estes opostos (essencialmente concebidos como qualidades) têm intervenção directa, *responsabilidade* activa — para lembrarmos outra das acepções de *aitia* — num tal processo? A evolução posterior do argumento parece, no entanto, dar-se conta da ambiguidade. A partir de 103c, Sócrates introduzirá a definição de um outro tipo de Formas que traçam de modo decisivo uma nova perspectiva de *aitia*: ou seja, a de coisas («substâncias») que, não sendo em si mesmas opostas, contêm sempre por natureza um desses opostos, recusando-se a admitir o outro oposto ou o que contenha o seu carácter. Assim o Fogo, caracterizado pelo Quente, não admite o Frio; a Neve, caracterizada pelo Frio, não admite o Quente; o Três, caracterizado pelo Ímpar, não admite o Par. E assim por diante².

Esta evolução afirmar-se-á capital, na medida em que tudo sugere agora que os opostos passam a intervir apenas *indirectamente*, através das «substâncias» — ambivalentemente tomadas ora como Formas ora como particulares — que são portadoras das qualidades referidas. A sequência mostra, por outro lado, a inteira subordinação desta nova etapa à noção de alma: identicamente ao Fogo, à Neve ou ao Três, ela revelar-se-á porta-

¹ Como tem sido notado, a ligação da teoria das Formas à noção de opostos (qualidades *em si*) é um dos aspectos mais salientes da doutrina dos diálogos médios, em especial da *República* e do *Fédon*. Vd. F. C. WHITE, «The *Phaedo* and *Republic V* on Essences», *JHS* XCVIII (1978) 142-155.

² O que F. C. WHITE define como uma teoria de «essencialismo atributivo» («Particulars in *Phaedo* 95a-107a», in: *New Essays on Plato and the Pre-socratics*, ed. SHINER R., Ontário, 1976, pp. 129-147). O mesmo autor, no artigo citado na nota anterior, tenta demonstrar que essa doutrina do essencialismo atributivo — *i.e.*, de substâncias *essencialmente* caracterizadas por um oposto — será rejeitada em *República V*, onde se dirá que uma substância caracterizada por um oposto contém sempre ou pode conter o seu oposto.

dora de uma qualidade ou característica essencial — a de Vida. Definindo-se assim como princípio (causa) de Vida, a alma será, pois, por natureza, «aquilo que não admite a morte» (*athanatos*).

Debrucemo-nos, a finalizar, sobre uma interrogação que o desfecho do argumento normalmente levanta: a da relação entre as Formas e a alma.

Dos argumentos anteriores ficara praticamente um consenso de identificação entre um e outro tipo de existência. Essa identificação tem também sido procurada nesta última prova, embora não talvez de forma muito clara; para grande parte dos comentadores, a alma não é de facto senão «a Forma em si mesma da Vida», que aparece referida quase no final (106c)¹. O problema em si não tem decerto interesse de maior: as características de perenidade, invisibilidade, imutabilidade, são ainda aqui consignadas, apontando no essencial para o laço de «parentesco» e «semelhança» em que o argumento precedente se apoiara. Mas convirá notar contudo que se assiste de facto a uma clarificação no progresso dialéctico, relativamente a esse anterior estádio.

Quando Sócrates introduz (ambiguamente, aliás) a noção de Formas tais como Fogo, Neve, Três, etc., está sobretudo a tentar estabelecer a transição entre as Formas antes definidas

¹ Assim P. FRIEDLÄNDER, *Plato*, vol. II (trad. inglesa), London, 1969, pp. 57-58. Os comentadores repartem-se quanto a uma visão que o argumento pretenda dar de alma como Forma ou como particular (equivalente a substância). Com base na argumentação, ARCHER-HIND rejeita a «monstruosidade metafísica» que seria a concepção de alma como Forma (*The Phaedo of Plato*, London, 1894, p. 116), mas as dificuldades lógicas que o argumento levanta a este respeito são grandes.

Apesar disso, e ao contrário do que HACKFORTH (*op. cit.*, pp. 161-162) e KEYT («The Fallacies in *Phaedo* 102a-107b» *Phronesis* VIII [1963] 167 sqq.) insinuam, não parece que o encadeamento lógico leve necessariamente à conclusão de uma concepção de alma como Forma. Assim o demonstra J. SCHILLER em «*Phaedo* 104-105: Is the Soul a Form?» *Phronesis* XII (1967) 50 sqq., que retoma em parte a argumentação de Archer-Hind contra Hackforth e Keyt.

Interessante e pertinente a observação de GUTHRIE: «Não creio que Platão tenha alguma vez olhado a alma, individual ou colectivamente, como uma Forma. Por uma razão: as Formas são conhecidas, a alma conhece» (*op. cit.*, vol. IV, p. 360).

(opostas) e a sua particularização, que envolve, embora de modo não explícito, o que poderíamos designar por «substâncias». Não se trata já aqui de identificar o tipo de existência da alma com o dos tais objectos de conhecimento (o Belo, o Bem, o Justo, etc.), como se procura insinuar de início (vd. 76e passim). Formalmente falando, a alma é aqui, para todos os efeitos, uma particularização, tal como *um* fogo, *uma* neve, *um* três. Só que, enquanto esses objectos forçosamente perecem quando o oposto inimigo avança, a alma, numa situação única porque portadora de Vida, não perece, antes se afasta ¹.

Através da analogia e do contraste com os exemplos citados, Platão parece assim neste diálogo encaminhar-se para uma noção mais precisa de alma como «substância», independentemente do seu real parentesco com as ditas Formas. É de crer justamente que este aspecto não tenha passado despercebido a Aristóteles; com as cautelas que a aproximação em si não pode deixar de suscitar, valerá a pena lembrar uma frase de *Eudemo* (fr. 45) conservada por Damásio, onde visivelmente se alude e explicita o fio condutor deste último argumento: «o oposto da harmonia é a desarmonia; a alma, sendo «substância» (*ousia*) não tem oposto» ¹.

O MITO

A defesa da Imortalidade termina no *Fédon*, como é sabido, por um mito famoso, considerado uma das mais belas criações literárias do seu autor. As relações entre *logos* e *mythos*, de que o *Fédon* poderá fornecer uma chave significativa, são natu-

¹ Toda esta complexa relação entre Formas e particulares, que aponta para a noção de *alma* como uma particularização, ou um particular, é minuciosamente analisada por O'BRIEN em «The Last Argument of the *Phaedon*» *Classical Quarterly* N. S. VII (1967) 198-231.

¹ Os fragmentos do *Eudemo* que chegaram até nós, bem como as informações de que dispomos sobre a obra, são escassos. Parece, em todo o caso, evidente a relação de continuidade que aí se estabelece com as doutrinas do *Fédon*. Cf. Olof GRÖN, «Prolegomena to an edition of the *Eudemus*» in: *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century* (ed. by J. DURING and G. E. L. OWEN), Stockholm, 1960, pp. 19-33 e D. A. REES, «Theories of the early Aristotle», *ibidem*, pp. 191-200.

ralmente complexas e exigem, do leitor de hoje, o reconhecimento de uma característica essencialmente platónica dos diálogos: a assimilação, mais ou menos consciente, de toda a construção dialéctica a um «mito» no seu mais amplo sentido, se por ele se entender, com Platão, uma procura, uma exploração por tentativas de uma dada realidade que se não deixa objectivamente conhecer. Para não referir casos extremos, como o *Timeu*, que aparece inteiramente sob a forma de mito, este carácter é a tal ponto sensível que outras obras, nomeadamente a *República*, puderam ser apodadas, no seu conjunto, de intencionais criações míticas.

Não necessitamos de levar tão longe a nossa interpretação do *Fédon*. Mas importa de algum modo corrigir as acusações de dogmatismo, de excesso de racionalismo, que à conta deste diálogo têm sido imputadas a Platão¹. Pode dizer-se, pelo contrário, que em nenhum outro diálogo os limites do discurso lógico são mais fortemente abalados. Objectivamente, a defesa da Imortalidade deixa de ser no *Fédon* um problema de demonstração para se tornar antes um problema de crença, com tudo o que de «mítico» e de irracional comporta também — o «belo risco» (*Fédon* 114d) que, parafraseando Platão, outros filósofos como Pascal e Unamuno iriam mais tarde retomar.

Sem dúvida, esta atitude não diverge nos outros três grandes diálogos onde o tema da Imortalidade está presente — o *Górgias*, a *República* e o *Fedro*. É sintomático que, à semelhança do *Fédon*, também aí Platão tenha sentido a necessidade de complementar a defesa ou a demonstração da Imortalidade através do mito, expressão por excelência de uma manifestação de crença, que logicamente escapa ao âmbito de uma análise conceptual².

Neste contexto, não será demais frisar o carácter provisório que se atribui à demonstração. Símias comentará que, embora

¹ Um bom exemplo em G. M. A. GRUBE, *Plato's Thought*, London, reimpr. 1970, p. 129, que passamos a transcrever: «Existem poderosas razões para considerar as doutrinas do *Fédon*, por esplêndidas que sejam, como intelectualismo puro, divorciado da vida, que tem como objectivo supremo a conservação eterna da alma no frigorífico das Formas absolutas, eternamente congeladas...»

² Sobre o significado dos mitos escatológicos nos diálogos apontados, veja-se a nota 115 à tradução.

nada de concreto tenha a opor, não pode ainda deixar de alimentar algumas reservas em relação ao que se disse. Subentenderá esta advertência que o argumento em si tem a sua quota parte de responsabilidade? Sócrates não enjeita de todo a hipótese, quando a seguir comenta que, mesmo as premissas incondicionalmente aceites antes, deverão ainda ser submetidas a exame mais rigoroso. Mas a parcial descrença (*apistia*) de Símiás tem fundamentalmente, como sugerimos já, outra causa: a real impossibilidade de uma demonstração lógica no que respeita ao Além e ao destino da alma.

Assim, da tensão dialéctica entre dúvida e certeza em que, como nota Friedländer, a análise conceptual termina², nasce a necessidade de um «encantamento» que preserve o homem do cepticismo (a tal «misologia», contra a qual Sócrates pouco antes se insurgira) e não deixe afundar-se nele essa íntima convicção, que norteia tanto a procura da verdade como o sentido ético da vida.

A esta teoria do encantamento — que apenas o *Fédon* com clareza aponta — não é por certo estranha a beleza literária do mito (107c-115a). Baseado no contraste entre a «verdadeira terra» e a terra aparente (as cavidades onde os homens, sem suspeitar, habitam), a descrição procura a sua força mágica nas sugestões de cor e plenitude de vida, que idealmente se projectam na verdadeira superfície da Terra. Completa o contraste a referência às regiões subterrâneas com as suas quatro grandes correntes — Oceano, Aqueronte, Estígio e Cocito — e a visão impressionante do Tártaro, espécie de reservatório inesgotável, donde partem e aonde voltam todos os rios.

Mas a intenção do seu autor não é dar-nos aqui uma cosmografia puramente dita: para além dela, haverá sobretudo que relevar a perspectiva ética e escatológica, que desde o início e ao longo do diálogo se vem prefigurando, numa constante interpenetração de *logos* e *mythos*. Assim o Tártaro, que atravessa a Terra de ponta a ponta, não é apenas o abismo donde partem e aonde vão ter todos os rios: é também o lugar de expiação dos grandes criminosos. Nessa tarefa coadjuvam o Cocito e

² *Plato*, vol. III, pp. 57-58.

o Estígio, «rios só de nome terríveis», ora arremessando ora recolhendo nas suas águas aqueles de entre esses que oferecem ainda possibilidades de cura. Junto do lago Aquerusiade aguardam por sua vez o castigo das suas faltas e a recompensa das boas acções os que, na opinião dos juizes, se comportaram medianamente em vida. E em contraste com todos estes, os que viveram de forma excepcionalmente santa irão habitar a «Terra verdadeira», onde a felicidade (*eudaimonia*), que a excelência de vida por si sugere, é cumulada pelo comércio com os deuses e pela visão dos astros «tais quais são».

Subjacente, pois, a uma teoria científica ou paracientífica da Terra, é ainda a noção de justiça no Além que, à imagem dos outros mitos escatológicos, fundamenta e ilumina o conteúdo da narrativa mítica. Nela se ultrapassam finalmente as limitações da análise conceptual. Renunciando a uma impossível certeza, assente em dados objectivos, a demonstração, ou melhor, a defesa da Imortalidade da Alma erigir-se-á agora na base de uma «verosimilhança» (cf. 114d), que tem a sua mais forte razão de ser na convicção de um destino diferente para os bons e para os maus. Daí que o mito se realize não apenas como «encantamento» mas, e sobretudo, como exortação: o apelo ao «cuidado da alma», que é, aliás, nota constante das narrativas escatológicas, abre e fecha significativamente o mito, demonstrando, para além de prováveis e capitais divergências, o substrato essencialmente socrático que perdura na ética e na escatologia platónicas.

PROJECÇÃO DO *FÉDON*

Desde a Antiguidade, o *Fédon* tem sido considerado o diálogo mais genuinamente representativo do pensamento platónico no que respeita à imortalidade da alma. Este juízo tradicional justifica em grande parte o ascendente de que, ao longo de séculos, o diálogo tem desfrutado na cultura ocidental, nomeadamente por via do Cristianismo. Desde cedo, com efeito, o *Fédon* foi sentido como um dos elos mais sólidos entre o pensamento antigo e o mundo cristão. Se, no início, um Tertuliano reage

ainda (com violência algo suspeita, diga-se de passagem) ao fascínio exercido pelo diálogo, atribuindo meramente à inspiração do Demónio e ao humano orgulho de Sócrates a defesa da Imortalidade aí veiculada¹, os séculos posteriores puderam ser mais tolerantes e receptivos. A religiosidade intrínseca do diálogo, o seu ascetismo concentrado e profunda elevação moral, breve se impuseram aos pensadores e moralistas medievais que aí viram, pelo contrário, uma rara consagração dos valores religiosos e éticos, propugnados também pelo Cristianismo. Não admira, pois, que, ao longo da Idade Média, quando quase toda a obra de Platão jazia no esquecimento, este fosse o único diálogo a gozar de uma efectiva popularidade, quer através de traduções, quer de comentários e paráfrases.

Com o ressurgir do platonismo no séc. XVI, e a ampla divulgação que os diálogos então conhecem, mercê das traduções latinas de Marsílio Ficino, esta situação de privilégio altera-se, mas não substancialmente. A par de outras obras que começam então a ser procuradas e apreciadas, como o *Banquete*, o *Fedro* e a *República*, o *Fédon* não deixa de ser, até aos nossos dias, um dos diálogos preferentemente lidos, estudados e anotados.

Índice dessa vitalidade é o papel estimulante que, não apenas na reflexão filosófica mas também na criação artística, o *Fédon* tem desde então desempenhado. Além de numerosas referências e aproveitamentos, que seria impossível enumerar, duas conhecidas adaptações literárias assinalam neste campo a projecção da obra: o *Phädon* de Moses Mendelssohn (1767) e o poema de Lamartine, *La mort de Socrate* (1823). Na descrição final do *Fédon* se inspira também um dos quadros mais famosos do pintor Pierre David, *La mort de Socrate* (1787). Enfim, já no nosso século, valerá a pena destacar o drama instrumental de Satie, *Socrate* (1918). Escrito para soprano e orquestra, sobre textos do *Banquete*, do *Fedro* e do *Fédon*, esta obra concilia, em moldes inteiramente novos, modernismo e inspiração clássica, e teve considerável efeito na música vocal do nosso século. A rele-

¹ *De anima* I.1.

vância que aí assumem os passos escolhidos do *Fédon* não é indiferente: culminando uma tendência que já desde o Renascimento se vem fazendo sentir, a peça de Satie é um eloquente testemunho das potencialidades que este diálogo (como outros também) ainda na nossa época desenvolve, quando encarado na sua simultaneidade de obra de pensamento e de obra de arte.

Cabe, neste contexto, uma referência, ainda que breve, à presença do *Fédon* na cultura portuguesa. Sem pretendermos historiar aqui essa repercussão, e muito menos entrar no campo complexo do platonismo, dois nomes merecem todavia ser lembrados: o de Condestável D. Pedro (filho do malogrado Infante, morto em Alfarrobeira) e, já próximo de nós, o de Fernando Pessoa.

O primeiro assinala um marco importante da nossa cultura, podendo, a justo título, ser considerado o precursor do platonismo em Portugal. Conforme demonstra o Prof. Joaquim de Carvalho, a sua *Tragédia de la insigne reyna dona Isabel* (publicada apenas em 1899 por D. Carolina Michaëlis de Vasconcelos) é o primeiro texto que acusa, nas letras portuguesas, a leitura directa de um diálogo platónico — concretamente do *Fédon*¹. Alguns passos deste diálogo são, com efeito, aí citados e parafraseados, não sendo difícil concluir que o autor da *Tragédia* se baseou na versão castelhana do seu contemporâneo Pero Díaz de Toledo, de resto a única versão peninsular que se conhece na época. Embora marcada ainda pela perspectiva de um Sócrates «cristianizado», que percorre toda a Idade Média, a *Tragédia* do Conde D. Pedro ganha particular relevo na nossa

¹ Vide Joaquim de CARVALHO, *Estudos sobre a cultura portuguesa no séc. XV* (vol. I), Coimbra, 1949, pp. 22 sqq.

A referida *Tragédia* foi publicada e estudada por D. Carolina Michaelis de Vasconcelos em: «Uma obra inédita» in: *Homenaje a Menéndez y Pelayo*, Estudios de Erudición Española, Madrid, 1899, pp. 637-720 (2.ª edição, Coimbra, 1922). Recentemente, Luís Adão da Fonseca fez uma edição diplomática: *Obras completas do Condestável D. Pedro de Portugal*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1975.

cultura como reflexo imediato de uma nova fixação de interesses, que antecipa, no século seguinte, a difusão do Platonismo.¹

Esse papel de «pioneiro» estaria reservado no nosso século a Fernando Pessoa. Tal como D. Pedro (sem que se pretenda comparar homens de épocas, mentalidades e méritos tão diversos), é ele que, juntamente com Sérgio, assinala em Portugal uma certa reviviscência do platonismo, ligada às tendências neoclássicas que, um pouco por toda a Europa, se fizeram sentir no início do séc. xx (e até antes). Curiosamente, no que respeita à divulgação de diálogos, é ainda o *Fédon* que polariza aqui as atenções. No espaço de pouco mais de vinte anos, e com a quase totalidade da obra platónica por traduzir, o diálogo conhece nada menos do que duas versões: a primeira de Ângelo Ribeiro em 1918, com um prefácio de Leonardo Coimbra, e a segunda do P.^o Dias Palmeira em 1940, precedida de uma longa e modelar introdução do Prof. Joaquim de Carvalho.

Antes, porém, já o interesse por este diálogo está bem patente em Fernando Pessoa. Se não se ignora hoje o contributo que a filosofia platónica teve na formação do poeta dos heterónimos², é, em contrapartida, menos conhecido o facto de ser provavelmente este um dos diálogos mais demoradamente estudados, confrontados e criticados nos *Textos Filosóficos*.³ A maior parte dos comentários onde o Platonismo é visado inspira-se, com efeito, em passos do *Fédon*, como também da *República*, e numa proporção tal que ocorre perguntar se não foi sobretudo através de ambos os diálogos que Pessoa procurou penetrar no âmago do pensamento platónico. Sugestão que, naturalmente,

¹ Reflexo indirecto constituirá, por exemplo, a minuciosa refutação da teoria da reminiscência, elaborada por Pedro da Fonseca (antecipando a crítica sistemática que desde Leibniz e Kant se tem desenvolvido à luz de modernos pressupostos filosóficos e científicos), e incluída no seu *Commentarium in Metaphysicorum librorum Aristotelis Stagiritae Libros Coloniae MDCXV*, reimp. Hildesheim, G. Olms, 1964, I, pp. 86-92: vide António MARTINS, *art. cit.*, pp. 526-530.

² Uma análise sugestiva das implicações do Platonismo em Pessoa pode ver-se no artigo do Prof. Manuel Antunes, «O platonismo de Fernando Pessoa», *Brotéria* LXXVII (1964) 137-148.

³ Um exemplo no n. 96 à tradução.

só o conhecimento integral do acervo de manuscritos, que aguarda ainda publicação, poderá confirmar ou desmentir.

De qualquer forma, não será demais chamar a atenção dos estudiosos de Pessoa para este diálogo; não tanto pelos comentários em si, que convirá não sobrevalorizar (há evidentes desvios de interpretação, nem sempre intencionais, como no que respeita à teoria das Ideias), mas antes pelas pistas que, directa ou indirectamente, abrem para a compreensão do Platonismo em Pessoa. É, de resto, provável que a influência platónica na obra e nos escritos poéticos alcance uma repercussão muito mais funda e complexa do que os *Textos Filosóficos* deixam entrever. Se a importância que neste contexto atribuímos ao *Fédon* não é errada, muito do que se tem escrito sobre o «poeta criador de ficções» (cf. *Fédon* 61b), ou mesmo sobre a atitude de Pessoa perante a Imortalidade, terá de ser revisto à luz do Platonismo e das vivências, consciente ou inconscientemente recriadas, que este diálogo, como outras obras fundamentais, proporcionaram nesse espírito «vário e múltiplo».

FÉDON

1870
1871
1872
1873
1874
1875
1876
1877
1878
1879
1880
1881
1882
1883
1884
1885
1886
1887
1888
1889
1890
1891
1892
1893
1894
1895
1896
1897
1898
1899
1900

EQUÉCRATES

Estiveste lá mesmo, Fédon, ao pé de Sócrates, no célebre dia em que bebeu o veneno na prisão, ou contaram-te o que se passou? 57

FÉDON

Estive lá mesmo, Equécrates.

EQUÉCRATES

Ora diz-me então: de que falou ele antes de morrer? E como foram os seus últimos momentos? É assunto que gostaria de ouvir contar, pois, dos meus concidadãos de Fliunte, praticamente nenhum tem ido agora a Atenas e, por outro lado, entre os Atenienses que aqui passam pela cidade, ainda não encontramos ninguém (e já lá vai tanto tempo!) capaz de nos dar qualquer informação precisa, a não ser que Sócrates morreu com o veneno ¹. Doutros pormenores, nada mais sabiam dizer-nos. b

FÉDON

Quanto ao julgamento, portanto, não foram também postos ao par da forma como decorreu? 58

EQUÉCRATES

Nesse ponto, sim, houve quem nos informasse. Por sinal, até estranhámos que, tendo sido tão cedo, só muito mais tarde se procedesse à execução! Porque foi isso, Fédon?

FÉDON

Simples coincidência, Equécrates. Aconteceu justamente que, na véspera do julgamento, tinha sido engrinaldada a popa do navio que os Atenienses enviam a Delos.

EQUÉCRATES

Que história é essa do navio?

FÉDON

b Trata-se do navio em que, segundo uma tradição ateniense, Teseu embarcou outrora para Creta com os célebres sete pares de rapazes e raparigas que salvou da morte, salvando-se também ². Diz a lenda que prometeram a Apolo, no caso de escaparem, organizar todos os anos uma peregrinação a Delos, peregrinação que desde essa altura até aos nossos dias é sempre anualmente enviada ao deus. Ora, logo que começam os preparativos da peregrinação, é de regra manter a cidade purificada durante todo este tempo, estando interditas quaisquer execuções decretadas por lei, antes que o navio chegue a Delos e regresse a Atenas. Uma vez por outra, a viagem ainda demora bastante, quando calha *c* serem apanhados por ventos contrários. Ora, o momento que marca o início da peregrinação é exactamente aquele em que o sacerdote engrinalda a popa do navio, e foi em concreto a essa cerimónia que se procedeu, como dizia, na véspera do julgamento. Aqui tens, pois, o motivo desse compasso de espera que reteve Sócrates na prisão entre o dia do julgamento e o da sua morte.

EQUÉCRATES

Ora justamente sobre a sua morte, Fédon: conta-nos lá o que disse ele, o que fez, quais os companheiros que assistiram ... ou será que os arcontes não autorizaram a presença de quem quer que fosse, obrigando-o a morrer longe dos amigos?

FÉDON

d De forma nenhuma! Estavam lá vários, bastantes, até.

EQUÉCRATES

Vamos, trata então de nos pôr ao par de tudo isso, o mais claramente possível ... a menos que, por acaso, tenhas que fazer.

FÉDON

Mas não, de momento estou livre: tentarei, pois, fazer-vos essa narrativa. Nada, na verdade, me é hoje tão caro como reviver Sócrates, seja pela minha boca seja pela de outro!

EQUÉCRATES

Pois bem, Fédon, aqui tens outros que te escutarão com igual empenho ... Esmera-te, pois, em nos dares essa narrativa tão exactamente quanto puderes.

FÉDON

Pois é verdade, foi num estado de espírito bem singular que ali estive a seu lado; efectivamente, não era compaixão o que eu sentia, por assistir à morte de um companheiro querido. É que esse homem parecia-me feliz, Equécrates, a avaliar pelas suas palavras e atitudes, tal a segurança e a nobreza com que enfrentou o fim! Pelo que não pude deixar de me convencer que um homem como este não desce ao Hades senão por uma determinação divina e que, quando ali chega, é para gozar uma felicidade tal como talvez nenhum outro tenha encontrado. E eis porque não sentia propriamente essa natural compaixão de quem assiste a um transe doloroso. Mas já tão-pouco era o velho prazer de nos entregarmos à filosofia — pois esse foi ainda o objecto das nossas conversas. Em resumo, era uma indefinível sensação que me dominava, um misto singular de prazer e simultaneamente dor, à ideia de que muito em breve esse homem deixaria de existir. E mais ou menos nesse estado de espírito nos encontrávamos todos nós, os que o rodeávamos, umas vezes rindo, outras chorando. Um mesmo, Apolodoro, mais que todos nós ... tu conhece-lo sem dúvida, o homem e a sua maneira de ser ...³

59

b

EQUÉCRATES

Ora, se não conheço!

FÉDON

Pois era ele a personificação perfeita desse estado de espírito; mas todos nós, tanto eu como os outros, nos sentíamos profundamente abalados.

EQUÉCRATES

E quem se encontrava lá na altura, Fédon?

FÉDON

Entre os Atenienses, Apolodoro, como te disse, Critobulo e seu pai, Críton; também Hermógenes, Epígenes, Ésquines e Antístenes; e ainda Ctesipo, da tribo de Péan, Menéxeno e mais uns quantos atenienses. Platão, creio, estava doente.

EQUÉCRATES

Estrangeiros, havia alguém?

FÉDON

Sim, pelo menos Símias de Tebas, Cebes e Fedondes; e de Mégara, Euclides e Terpsíon.

EQUÉCRATES

Ouve lá, Aristipo e Cleômbroto também lá estavam?

FÉDON

Não, não; corre que estavam em Egina.

EQUÉCRATES

Mais alguém presente?

FÉDON

Creio com estes ter-te indicado mais ou menos todos.

EQUÉCRATES

Pois bem, conta-nos lá de que assuntos se falou.

FÉDON

Vou antes fazer o possível por te referir tudo desde início.

Era sempre nosso costume, nos dias precedentes, irmos, tanto eu como os outros companheiros, passar o tempo com Sócrates. Para esse efeito nos reuníamos desde o romper da aurora no tribunal onde se tinha dado o julgamento — por sinal, próximo da prisão. Aí, em conversa uns com os outros, aguardávamos todos os dias que abrissem a porta, pois não era logo pela manhã que a abriam. Uma vez aberta, fâmos ter com Sócrates e ficávamos a maior parte do dia com ele. Dessa vez, porém, reunimo-nos ainda mais cedo que o habitual: é que, na véspera à tarde, quando saíamos da prisão, chegara-nos aos ouvidos a notícia de que o navio já tinha regressado de Delos. Passámos, pois, palavra de ordem para nos encontrarmos no outro dia o mais cedo possível no local do costume. Assim que chegámos, eis que vem ter connosco o guarda que de ordinário nos atendia, e recomendou-nos que esperássemos ali e não entrássemos, antes que ele mesmo viesse chamar-nos: «É que os Onze⁴ — explicou — estão a desligar Sócrates das grilhetas e dão instruções para que morra hoje mesmo.» Não muito depois aí aparece ele, de facto, com a ordem de entrarmos.

Uma vez lá dentro, surpreendemos Sócrates já sem grilhetas e Xantipa (conhece-la, por certo ...) sentada a seu lado, com o filhinho nos braços. Ao ver-nos, esta soltou um grito aflitivo e começou nesse estilo de lamúrias que as mulheres costumam dizer: «Ó Sócrates, eis que pela última vez os teus amigos conversarão contigo e tu com eles!»⁵ Este, olhando então para Críton: «Vê — pediu — se alguém a leva para casa». E logo uns criados deste a agarraram e a levaram, por entre gemidos e

b lamentações. Sócrates, entretanto, sentando-se sobre o leito, dobrou a perna e começou a friccioná-la com a mão, ao passo que dizia:

— Que coisa estranha, amigos, esta sensação a que os homens chamam prazer! É espantoso como naturalmente se associa ao que passa por ser o seu contrário, a dor! Ambos se recusam a estar presentes ao mesmo tempo no mesmo homem; e todavia, se alguém persegue e alcança um deles, é quase certo e sabido que acaba por alcançar o outro, como dois seres que estivessem ligados por uma só cabeça. Julgo mesmo — prosseguiu — que, se Esopo tivesse pensado nisto, não teria deixado de compor uma fábula a contar como a divindade, desejando dissuadi-los de se guerrearem, mas não logrando conciliá-los, lhes uniu as cabeças numa só — por tal forma que, onde quer que um deles apareça, logo o outro lhe vem atrás. Ora estou em crer que é também o que se passa comigo: à sensação de dor que as grihetas me provocavam na perna, é agora o prazer que manifestamente lhe vem no encaço ...

d Cebes interrompeu-o: — Por Zeus, Sócrates — disse —, ainda bem que me lembras! Trata-se do hino a Apolo e desses poemas que fizeste sobre as fábulas de Esopo: já várias pessoas me perguntaram, entre elas ainda noutra dia Eveno⁶, o que é que se te meteu em cabeça, desde que aqui te encontras, para te dedicares agora à poesia, tu que jamais na vida escreveste um verso! Se, pois, te interessa que eu possa responder a Eveno, da próxima vez que mo perguntar — pois não tenho dúvidas de que o fará — explica-me lá então o que devo dizer-lhe.

e — Pois bem, Cebes — redarguiu Sócrates —, diz-lhe a verdade! Que não foi intenção minha competir com ele ou com os seus poemas (nem isso seria fácil, sabia-o bem ...), mas tão-só certificar-me do significado de certos sonhos e desquitar-me de um dever religioso, caso fosse esta a espécie de «música» que me mandavam praticar. Eis, em linhas gerais, os factos: frequentes vezes ao longo da minha vida me visitava o mesmo sonho⁷, ora sob uma ora sob outra visão, mas sempre com as mesmas palavras: «Sócrates, compõe, pratica a arte das Musas!»⁸. Ora este sonho, tomava-o eu no passado como uma advertência, um

incitamento em ordem a prosseguir a minha linha de acção: tal como se estimulam os atletas de corrida (pensava), assim também o sonho me estimula a prosseguir neste mesmo género de actividade que pratico, ou seja, a música, visto que a filosofia é a mais alta forma de música e outra não era, justamente, a minha ocupação. Agora, porém, que o julgamento foi já, e que as festas em honra do deus me impediram de morrer, fiquei a pensar comigo se não seria esse o tipo comum de «música» que o sonho me prescrevia, e achei conveniente voltar-me então para a poesia, para, no caso de assim ser, não cair em desobediência. Era, efectivamente, mais seguro não partir sem me desquitar desse dever de compor poemas, seguindo as prescrições do sonho. Foi assim que comecei por fazer um hino ao deus em honra de quem se realiza a presente festa; a seguir ao hino, pensei, contudo, que o poeta, para ser verdadeiramente poeta, deve criar ficções e não argumentos⁹; ora eu não era, pessoalmente, um criador de ficções ... E eis porque peguei nessas histórias mais acessíveis, que sabia de cor — as fábulas de Esopo — e passei para verso as primeiras que se me depararam. Aí tens pois, Cebes, o que explicarás a Eveno. Diz-lhe ainda que passe bem e que, se tiver juízo, me seguirá o mais breve possível. Por mim, será hoje mesmo, segundo tudo leva a crer, o dia da partida: assim o determinam os Atenienses.

61

b

c

E vai Símias: — Que recomendações, Sócrates — comentou —, dás tu a Eveno! Já por várias vezes tenho contactado com o nosso homem e, desses contactos, pressinto que nem de perto nem de longe se disporá a acatar tais conselhos ...

— Ora essa! — acudiu ele. — Eveno não é um filósofo?¹⁰

— Nessa conta, pelo menos, o tenho — respondeu Símias.

— Então acatá-los-á por certo, ele ou qualquer outro que se empenhe a fundo nesta actividade. O que não significa que vá exercer violência sobre si, pois isso, segundo se diz, é interdito pelos deuses.

Ao mesmo tempo que dizia estas palavras, baixou as pernas até tocar com os pés no chão; e assim sentado permaneceu até ao final da conversa.

d

Cebes perguntou-lhe então:

— Mas diz-me, Sócrates, como concilias tu isso — a interdição de exercer violência sobre si e o desejo que o filósofo tem de seguir aquele que morre?

— Que pergunta, Cebes! — voltou ele. — Então tu e Símiás, que conviveram ambos com Filolau, não o ouviram debater problemas destes?

— Pelo menos em concreto, não, Sócrates.

— Bom, neste capítulo também falo apenas pelo que ouço dizer; e o que eventualmente me chega aos ouvidos, nenhum escrúpulo me impede de o repetir; até porque talvez nada seja tão apropriado para aquele que vai partir para o Além como reflectir e discorrer sobre o significado desta viagem e o que imaginamos que seja ... De resto, que outra coisa poderíamos fazer até que o Sol se ponha?

— Mas então, Sócrates, com que fundamento se diz que jamais é lícito pôr termo à vida? Em boa verdade, para responder à tua pergunta de há pouco, ouvi de facto dizer a Filolau, quando da sua estadia entre nós, e já antes dele a outros, que é atitude que não se deve tomar. Mas expor em concreto esse tipo de problemas, isso nunca o ouvi a ninguém.

62 — Razão, portanto, para que nos empenhemos — retorquiu —, pois talvez agora possas ouvi-lo. É possível, todavia, que te surpreendas se te disser que, entre as demais convicções humanas, esta é a única positivamente simples, que não varia de homem para homem como as outras, mesmo naqueles que consideram a morte um bem superior à vida. Sim, mesmo nesses: e talvez te surpreenda precisamente que, muito embora considerem a morte um bem superior à vida, seja aos seus olhos interdito obterem-no por suas mãos, obrigando-se, em vez disso, a esperar que o benefício lhes venha de outrem ¹¹.

Cebes riu ao de leve: — Zeus que t'intenda! — comentou, no seu falar regional.

b — Assim, por estes termos — prosseguiu Sócrates —, a coisa pode parecer absurda, mas talvez tenha a sua razão de ser. Há,

a propósito disto, uma doutrina propalada nos Mistérios, segundo a qual nós, homens, estamos como que num cárcere¹², donde ninguém deve libertar-se ou evadir-se. Trata-se, a meu ver, de uma ideia profunda, embora com o seu quê de obscuro; mas neste ponto, pelo menos, parece-me certa, Cebes, quando alega que os deuses velam por nós e que nós, homens, somos pertença dos deuses. Ou não achas que assim é?

— Claro que sim — assentiu ele.

— Pois bem — retomou — ponhamos o caso em ti: se algum dos que te pertencem pusesse termo à vida, sem que lhe indicasses que tal era a tua vontade, não é certo que te irritarias? E, se encontrasses jeito de o castigares, não o castigarias mesmo?

— Que dúvida! — exclamou.

— Ora, talvez por aqui não seja absurdo concluir que não devemos pôr termo à vida sem que o deus de algum modo nos constranja, como é presentemente o meu caso.

— Isso, pelo menos — concordou Cebes —, parece-me plausível. Mas, por essa ordem de ideias, a posição que mesmo há instantes mantinhas, que os filósofos aceitam de bom grado a morte, não deixa de ser algo contraditória com o que acabamos de dizer — admitindo que com boas razões —, ou seja, que o deus vela por nós e que somos sua pertença. Como explicar, na verdade, que os mais sensatos se não aflijam com a ideia de abandonar um posto onde tinham a guiá-los os melhores guias de quantos há — os deuses? Decerto não passa pela cabeça de nenhum deles que, uma vez livres, tomariam melhor conta de si! Um insensato teria talvez a veleidade de supor que o que há a fazer é fugir à alçada do amo: não mediria porventura que, quando esse amo é bom, há toda a vantagem em não escapar à sua tutela, mas sim em permanecer, quanto lhe for possível, à sua beira, pelo que tal fuga redundaria em pura insensatez. Mas um espírito lúcido, creio, não poderá desejar senão permanecer junto de quem lhe é superior. E assim parece-me, Sócrates, que os factos são naturalmente o inverso daquilo que há pouco dizias: são os homens sensatos que têm motivo para se afligir com a morte e os insensatos, para se regozijar.

63 Visivelmente divertido com a argumentação de Cebes, ou assim me quis parecer, Sócrates, depois de o escutar, relanceou os olhos para nós:

— Este nosso Cebes — comentou — há-de sempre desencantar qualquer objecção ... Seja o que for que se lhe diga, não é fácil levá-lo às primeiras!

E diz Símias: — Contudo, Sócrates, acho francamente que, pelo menos neste caso, a objecção que ele levanta tem alguma pertinência: que motivo haveria, de facto, para que homens comprovadamente sábios desejassem escapar à tutela desses amos que lhes são superiores, e encarassem de ânimo leve essa libertação? Mais: penso que a objecção de Cebes te visa directamente, pois é com a mesma leveza de ânimo que intentas abandonar-nos, e não só a nós como também a esses excelentes guias que são, conforme tu mesmo reconheces, os deuses ...

b — Tendes razão — assentiu. — E, se bem vos entendo, não me resta outra saída senão defender-me desse libelo, como em pleno tribunal ...

— Ora nem mais! — corroborou Símias.

— Pois bem — anuiu —, tentarei que esta minha defesa seja perante vós mais persuasiva do que o foi perante os juizes.

c Por minha parte, Símias e Cebes, se não estivesse tão convicto de ir para junto de outros deuses, também sábios e bons, e, além disso, de me reunir pela morte a homens melhores do que estes daqui, seria erro não me revoltar por morrer. Mas não é esse o caso: e, podem estar certos, se alimento a esperança de me reunir lá a homens virtuosos (o que, mesmo assim, não faço questão em garantir ...), muito mais me move, insisto, a de alcançar a companhia desses excelentes amos que são os deuses — e isso sim, garanti-lo-ia a pés juntos, se é que, neste capítulo, alguma coisa pode garantir-se! Eis porque, em vez de me revoltar, me conservo, pelo contrário, na bela esperança de que algum destino aguarda os que morrem, destino esse que, a crer na tradição, será infinitamente mais compensador para os bons do que para os maus.

— Então que é isso, Sócrates? — exclamou Símiás. — Será que tencionas guardar para ti reflexões dessas e afastares-te de nós sem nos dares parte delas? Esse bem que possuis, creio que também a nós nos toca — e com ele farás simultaneamente a tua defesa, caso arranjes argumentos que nos convençam.

— Farei por isso — assentiu. — Mas primeiro vejamos o que aqui o nosso Críton, se me não engano, há já uma boa porção de tempo nos quer dizer.

— Que achas tu que seja, Sócrates? — respondeu. — O homem que te irá ministrar o veneno está farto de me dizer para te avisar que fales o menos possível! Diz ele que, ao falar, a temperatura do corpo se eleva, e convém evitar a todo o transe que esse efeito se conjugue ao do veneno; caso contrário, quando se procede como tu, chega a ser necessário aplicar duas ou mesmo três doses.

E vai Sócrates: — Ora, manda-o passear! É só o trabalho de se preparar para me dar duas ou mesmo três doses, se for caso disso.

— Já calculava essa resposta ... — comentou Críton. — Mas o homem há muito que andava a instar comigo.

— Deixa-o lá — disse. — É agora a vós, que sois meus juizes, que quero dar conta das minhas razões, explicar-vos em que medida me parece natural que um homem, que toda a sua vida consagrou à filosofia, se sinta tranquilo à hora da morte e plenamente confiante de que Além, terminados os seus dias, logrará o melhor dos destinos. Como é isto possível, Símiás e Cebes, eis justamente o que irei tentar explicar-vos. O comum das pessoas está, provavelmente, longe de presumir qual o verdadeiro alvo da filosofia, para aqueles que porventura o atingem, e ignoram que a isto se resume: um treino de morrer e de estar morto¹³. Mas, uma vez que assim é, custaria a compreender que alguém passasse toda uma vida sem outra aspiração, para se revoltar justamente na iminência dessa realidade, que há tanto tempo era o objecto exclusivo do seu empenho e dos seus esforços ...

Símiás largou a rir: — Por Zeus, Sócrates — exclamou —, nada me pederia agora fazer rir senão isso! Estou mesmo a

imaginar os comentários que os outros fariam, se te ouvissem agora, como achariam essas palavras a respeito dos filósofos mesmo a calhar — e a apoiá-los em peso lá estariam, pela certa, os nossos compatriotas: «É um facto (diriam) que essa gente que se dedica à filosofia padece do mal da morte e não ignora, pelo menos, que é esse o destino que merece...»

— E talvez com razão, Símias — respondeu Sócrates —, excepto no que diz respeito a isso de «não ignorar»: pois eles é que ignoram, efectivamente, em que sentido os verdadeiros filósofos padecem do mal da morte e a merecem — e, mais ainda, a espécie de morte que merecem ... Falemos, portanto, entre nós e mandemos passear os outros!

Acreditamos que a morte é alguma coisa?

— Sem dúvida — atalhou Símias.

— Que outra coisa, pois, senão a separação da alma e do corpo? E, nesse caso, «estar morto» significa isto mesmo: que o corpo, uma vez separado da alma, passa a ficar em si e por si mesmo, à parte dela; tal como a alma, uma vez separada do corpo, passa a ficar em si e por si mesma, à parte dele. Ou será a morte algo diverso do que dizemos?¹⁴

— Não, é isso mesmo — confirmou.

d — Ora vê lá, meu caro, se ainda neste ponto a tua opinião coincide com a minha, pois só assim, creio, poderemos aprofundar o alvo das nossas indagações. Parece-te compatível com a condição de filósofo entregar-se todo à satisfação dos chamados prazeres, como seja a comida, a bebida e outros que tais?

— Bem longe disso, Sócrates — exclamou Símias.

— E aos prazeres sensuais?

— De modo nenhum!

e — E outras demasias concernentes ao corpo, achas que o homem de que falamos lhes dará grande apreço? Fará, por exemplo, questão em possuir vestes e calçado sumptuoso, em embelezar a sua pessoa com toda a casta de adornos, ou relegá-los-á pura e simplesmente, na medida em que puder dispensá-los?

— Quero crer que os relegará — respondeu —, se é que se trata de um verdadeiro filósofo.

— Crês, portanto, sem restrições, que os interesses de um homem desta têmpera nada têm a ver com o corpo e que, pelo contrário, a ele renuncia até onde lhe for possível, para se concentrar sobre a alma ...

— Exacto.

— E é ou não por indícios destes que o verdadeiro filósofo se revela logo como tal — dando o melhor de si para emancipar a alma do comércio com o corpo, e sobrelevando nisso todos os demais?

65

— Manifestamente.

— Por outro lado, Símias, é preconceito corrente entre os homens, creio, que aquele que se não agrada dessas coisas vulgares, nem tome parte nelas, não merece viver: pois (pensam) que é isso de rejeitar os prazeres que corpo nos proporciona, senão estar a dois passos da morte?

— Tens toda a razão, não há dúvida!

— E que dizer quanto a adquirir a sabedoria: é ou não o corpo um obstáculo quando aceitamos associá-lo nessa procura? Mais concretamente: há alguma dose de verdade naquilo que os homens apreendem, por exemplo, através da vista e do ouvido ou (como até os poetas por aí repetem à saciedade ...) nada do que vemos e ouvimos é seguro? E refiro-me apenas aos sentidos da vista e do ouvido, porque, se estes não são seguros e exactos, os outros muito menos o são, dado serem, suponho, ainda mais falíveis. Ou não achas?

b

— Mas decerto!

— Ora — prosseguiu — em que condições atinge a alma a verdade? Pois quando tenta qualquer tipo de indagação com o auxílio do corpo, é certo e sabido que este a induz em erro ...

— Exacto.

c

— Por conseguinte, admitindo que a natureza das coisas

possa em certo aspecto ser apercebida, não será justamente através do raciocínio?

— Claro.

— Pois só assim, creio, se encontra nas melhores condições para raciocinar¹⁵: quando nada disto, ouvido, vista, sofri-mentos ou prazeres de qualquer espécie a perturbam, quando se isola o mais possível em si e por si mesma, mandando o corpo passear, e se abstém, na medida das suas forças, de todo o contacto e comércio com ele para aspirar unicamente ao real ...¹⁶.

— Exacto.

d — E não é esse o momento em que a alma do filósofo mais despreza o corpo e dele se escapa, à medida que procura concentrar-se em si e por si mesma?

— Naturalmente.

— Passamos a outro ponto, Símias: afirmamos que existe qualquer coisa como seja o «Justo», ou não?¹⁷

— Por Zeus, claro que sim.

— E o mesmo em relação a «Belo» e «Bem»?

— Que dúvida!

— Contudo, já alguma vez os viste com os teus próprios olhos?

— Não, de modo algum.

e — Será então que os apercebeste por qualquer outra sensação física? Falo em geral, incluindo, por exemplo, a Grandeza, a Saúde, a Força, em resumo, a realidade de todas as demais coisas, aquilo que cada uma delas precisamente é. E, ou através do corpo se chega à contemplação da absoluta verdade delas, ou então o processo é outro, e aquele de nós, que com maior profundidade e rigor se dispuser a meditar na realidade mesma das coisas que indaga, é quem mais perto está de atingir o conhecimento de cada uma delas.

— Sem dúvida.

— Ora isto, só poderá realizá-lo em plena pureza o homem que, na medida das suas forças, for ao encontro de cada um dos seres exclusivamente pela via do pensamento, abstraindo dele o recurso à vista ou a qualquer outro dos sentidos, e sem arrastar nenhum deles atrás da razão: que, utilizando apenas o pensamento em si mesmo, sem mistura, se lançar na caça de cada uma das realidades em si mesmas e sem mistura, liberto até onde lhe for possível dos olhos, dos ouvidos, numa palavra, de todo o corpo — ciente de quanto este perturba a alma e a impede de adquirir verdade e sabedoria, quando ambos se associam. Ou não te parece, Símias, que, se alguém existe com possibilidade de atingir o real, é este mesmo?

66

— O que dizes é a pura verdade, Sócrates — respondeu ele.

— Daqui decorre, pois, uma inevitável convicção que se impõe ao espírito dos filósofos genuínos e os leva a comentários mais ou menos deste teor: «Provavelmente, há uma espécie de pista¹⁸ que [juntamente razão] nos guia nas nossas pesquisas; ou seja, que, enquanto possuímos um corpo e a semelhante flagelo estiver a nossa alma enleada, jamais conseguiremos alcançar satisfatoriamente o alvo das nossas aspirações: e esse, dizemos nós que é a verdade. Inúmeros são, de facto, os entraves que o corpo nos põe, e não apenas pela natural necessidade de subsistência, pois também doenças que sobrevenham podem ser outros tantos impeditivos da nossa caça ao real. Paixões, desejos, temores, futilidades e fantasias de toda a ordem — com tudo isso ele nos açambarca, de tal sorte que não será exagero dizer-se, como se diz, que, sujeitos a ele, jamais teremos disponibilidades para pensar. E senão vejamos: as guerras, as lutas, as discórdias, quem as fomenta a não ser o corpo, ele e os seus apetites? É de facto o desejo de possuir riquezas que está na base de todas as guerras; e as riquezas, somos por sua vez levados a adquiri-las em proveito desse corpo que seguimos como escravos ... Daí, por todas as razões apontadas, esta nossa falta de disponibilidade para a filosofia. Mas não é tudo: se em algum momento o corpo nos dá tréguas e nos viramos para qualquer tipo de indagação, logo vemos os nossos esforços de todo em todo baldados por um súbito temor, pela confusão em que nos lança

b

c

d

e nos torna inaptos para discernir a verdade. A experiência mostra-nos efectivamente que, para conhecermos com clareza um dado objecto ¹⁹, é indispensável que nos libertemos da nossa realidade física e observemos as coisas em si mesmas, pelo simples intermédio da alma. E então sim, ser-nos-á dado, ao que parece, alcançar o alvo das nossas aspirações, essa sabedoria de que nos dizemos amantes ²⁰ — depois de morrermos, não já em vida, como a lógica do argumento pressupõe. Com efeito se, associados ao corpo, nada podemos conhecer com clareza, das duas uma: ou tal aquisição da sabedoria não existe, ou apenas se concretiza após a morte, precisamente quando (e não antes ...)

67 a alma existir em si e por si, independentemente do corpo. E nesse caso estaremos, ao que parece, tanto mais perto do verdadeiro saber durante a nossa existência terrena quanto mais reduzirmos ao indispensável o contacto e o comércio com ele, não permitindo que nos contamine e conservando-nos puros da sua natural corrupção, até que o deus se digne libertar-nos: assim, pois, uma vez puros e resgatados da demência do corpo, é razoável supor-se que gozaremos da companhia de outros seres igualmente puros e conheceremos por nós mesmos tudo o que é sem mistura, o que

b equivale talvez a dizer, a verdade: pois só ao impuro não deverá ser permitido tocar o que é puro.»²¹ Aqui tens, Símias, o que, quanto a mim, não deixarão de sentir e comentar entre si todos aqueles que efectivamente amam a sabedoria. Ou não concordas?

— Absolutamente, Sócrates.

— Ora vejamos — prosseguiu ele. — Se isto é exacto, meu amigo, então há boas razões para confiar que, chegando ao meu destino, ali, com mais fortes probabilidades, me será dado alcançar o fruto de tantos esforços dispendidos ao longo da vida.

c E daí que não encare sem uma alegre esperança esta viagem que agora me é imposta, e, como eu, qualquer outro que sinta o seu espírito preparado e, por assim dizer, purificado.

— Sem dúvida alguma — corroborou Símias.

— Ora bem, e que será purificarmo-nos senão o que uma antiga tradição refere: separar o mais possível a alma do corpo, habituá-la a acorrer de todos os pontos para se concentrar em si

mesma e a ficar, tanto quanto possível, isolada dele, quer na vida presente quer na futura, uma vez resgatada das cadeias que, por assim dizer, a prendem ao corpo? ^d22

— Claro que sim — respondeu.

— Mas não será isso que chamamos «morte», quero dizer, a libertação e separação da alma relativamente ao corpo?

— Indubitavelmente — respondeu.

— Por outro lado, o empenho em libertá-la, não dizemos nós que apenas existe deveras e de forma constante nos que praticam a fundo a filosofia, e que é em concreto nessa libertação e separação da alma que o filósofo se exercita? Ou não?

— É evidente.

— Bem vês, seria, pois, ridículo, como afirmava de início, que um filósofo se exercitasse toda a vida em viver da maneira mais próxima da condição de «morto», para justamente se afligir quando vê chegada a sua hora ... ^e

— Seria ridículo, como negá-lo?

— Consequentemente, Símias — prosseguiu Sócrates —, é um facto que os verdadeiros filósofos se exercitam em morrer e estão bem mais longe do receio da morte do que qualquer dos outros homens! Ora repara: se na verdade vivem de relações cortadas com o corpo, se todo o seu empenho é que a alma exista em si e por si, como explicar que se sentissem temerosos e aflitos, ao verem concretizar-se essa mesma realidade? Como explicar, de facto, que encarassem sem alegria essa partida para o Além onde, ao lá chegarem, há a esperança de alcançar aquilo que ardentemente amavam em vida — ou seja, a sabedoria — e verem-se livres da indesejável presença do corpo? Quantos, por morte dos seus favoritos, das suas mulheres ou filhos — não mais que humanas afeições — se dispuseram espontaneamente a procurá-los no Hades, movidos por esta esperança: a de avistar ali os seus entes queridos e reunir-se-lhes! E, na mesma ordem de ideias, alguém que ame deveras a sabedoria e sinta em si enraizada essa esperança de que só no Hades, e em mais parte nenhuma, a poderá achar de modo que valha a pena referir-se, ⁶⁸

b porventura se afligirá com a morte e sofrerá de mau grado a sua partida? Pelo menos, meu caro amigo, assim devem pensar os filósofos que o são de facto, pois é neles que em especial se firma esta convicção de que em mais parte alguma, a não ser ali, lhes será dado alcançar a autêntica sabedoria. E, se isto é exacto, nada mais absurdo, portanto, como dizia há pouco, do que um homem dessa têmpera recear a morte ...

— Decerto, por Zeus! — confirmou. — Seria absurdo.

c — Aí tens, pois, um bom indício: homem que veja lamentar-se na iminência da morte é porque não era, em fim de contas, um filósofo, ou seja, um amante da sabedoria, mas sim um amante do seu corpo — ainda que isso nele fosse concretamente o amor das riquezas ou o amor da glória, ou ambas as coisas conjuntamente ²³.

— Sem dúvida, é tal como dizes.

— Ora bem, Símias — prosseguiu —, e essa virtude que dá pelo nome de coragem, não se ajusta ela particularmente aos que se comportam como filósofos?

— Claro que sim.

— E que dizer da temperança, ou melhor, da virtude geralmente assim designada, que consiste em refrear o ímpeto das paixões, em opor-lhes uma atitude de indiferença e comedimento — não será ela unicamente apanágio dos filósofos, daqueles que em mais alto grau desprezam o corpo e vivem no amor da sabedoria?

d — Inevitavelmente — concordou.

— A verdade é que, se te deres ao trabalho de reflectir sobre a coragem e a temperança dos outros homens, não deixarás de chegar a uma conclusão curiosa ...

— Que queres dizer com isso, Sócrates?

— Sabes que, exceptuando os filósofos, a generalidade dos homens considera a morte um grande mal ...

— Grande, é favor!

— Ora, não será justamente o receio de males ainda maiores que leva aqueles que são corajosos a enfrentar a morte, quando é caso de a enfrentarem?

— Nem mais nem menos.

— Por conseguinte, é de algum modo ao receio, ao facto de recearem, que todos eles, à excepção dos filósofos, devem essa coragem — por muito ilógico que seja admitir que se possa ser corajoso por receio e cobardia ...²⁴

— Sem dúvida!

— E com respeito à temperança deste tipo de homens? Não estão eles também em idênticas circunstâncias, quer dizer, não é um desregramento que, de alguma forma, os leva a ser comedidos? E de nada vale clamarmos que é impossível ... os factos mostram que outra não é a espécie de «temperança» a que ingenuamente se entregam. Receiam ver-se privados de certos prazeres a que aspiram: daí o absterem-se de uns quantos, para se deixarem dominar por outros! E, muito embora digam que é desregramento soçobrar aos prazeres, eles próprios não estão fora disso, pois é a circunstância de serem dominados por uns que os leva a dominar os outros. E aqui está, nem mais nem menos, o que há instantes dizíamos: o comedimento que adoptam é de algum modo devido à sua intemperança.

— Assim parece, com efeito.

— Ora, meu caro Símas, talvez não seja processo adequado de troca em vista à virtude, esse de trocar prazeres por prazeres, sofrimentos por sofrimentos, receios por receios — uns maiores por outros, mais pequenos —, como se de moedas se tratasse! Talvez que, pelo contrário, haja uma única moeda adequada, capaz de assegurar a validade de todas estas trocas — a razão. Sim, talvez só por ela [e com ela] se possa de verdade [comprar e vender] coragem, temperança, justiça, numa palavra, a autêntica virtude, que é a que vem acompanhada de razão, independentemente de se lhe associarem ou subtraírem prazeres, receios e assim por diante²⁵. Se, porém, nos limitamos, à margem da razão, a uma simples permuta entre eles, é de temer que não passe de um simulacro a espécie de virtude assim granjeada —

69

b

c virtude, a bem dizer, servil e sem sombra de perfeição ou de verdade. E a verdade consiste talvez em que temperança, justiça e coragem constituam uma purificação de todo esse tipo de emoções, e a própria razão, o meio de nos purificarmos. É provável, pois, que os fundadores dos nossos ritos místéricos não fossem homens medíocres, antes pelo contrário, desde há muito nos sugerissem a verdade, ao asseverar que todo aquele que chega ao Hades sem ter sido iniciado há-de jazer na lama, enquanto aquele que vai purificado e iniciado habitará, ao lá chegar, na companhia dos deuses. É que, como dizem os entendidos nos Mistérios, «muitos são os portadores de tirso, mas poucos os Bacantes»²⁶: ora d estes últimos, quer-me parecer que não são outros senão os que se consagraram, no verdadeiro sentido da palavra, à filosofia; e justamente, para pertencer a esse número, não me poupei a esforços na minha vida passada, antes pelo contrário, dei tudo por tudo! Se esses esforços foram válidos e algum resultado obtive com eles, eis o que, segundo julgo, muito em breve ficarei a saber ao certo, se Deus quiser, quando ali chegar.

e Aqui está, pois, Símias e Cebes — concluiu —, o que tenho a alegar em minha defesa: é que há efectivamente razões para vos deixar, a vós e aos meus amos daqui, sem pena nem revolta, visto que além espero encontrar, tanto como aqui, outros amos e companheiros não menos excelentes. E, [embora o comum das pessoas não creia assim], se com esta minha defesa lograr de alguma forma convencer-vos, melhor do que aos juizes atenienses, já me dou por satisfeito.

Após estas palavras de Sócrates, Cebes tomou a palavra:

70 — Na generalidade, Sócrates, a tua argumentação pareceu-me boa; mas, pelo que toca à alma, julgo que os teus pontos de vista estão longe de suscitar a adesão das pessoas. Quem nos garante, de facto, que, ao separar-se do corpo, a alma subsiste algures, e não fica destruída e aniquilada no mesmo dia em que o homem morre? Quem sabe se, logo que dele se liberta e sai, não se desvanece como sopro ou fumo, evolvendo-se para não mais deixar rasto de existência?²⁷ Claro que, a verificar-se a hipótese de ela subsistir algures, concentrada em si mesma e liberta desses

males que mesmo há pouco enumeravas, então sim, haveria fortes e boas razões para esperar que o que dizes, Sócrates, fosse verdade! Porém, aí está uma coisa que requer talvez não pequeno esforço: persuadir e provar, nada mais nada menos, que a alma existe para além da morte e mantém, de alguma forma, o uso das suas faculdades e entendimento.

— Dizes bem, Cebes — concordou Sócrates. — Que vamos fazer então? Queres que discorramos sobre este assunto e vejamos as possibilidades que há de assim ser ou não?

— Por minha parte — replicou —, teria interesse em saber qual a tua opinião neste ponto.

— E desta vez, pelo menos — comentou Sócrates —, creio que nenhum dos que agora me escutam, fosse mesmo um poeta cómico, iria dizer que sou um fala-barato e que me ocupo de assuntos que não me dizem respeito!²⁸ Se estão de acordo, passemos à discussão.

Fixemo-nos, pois, neste ponto: as almas dos que morreram vão ou não para Hades?²⁹ Segundo uma velha doutrina, que já aqui lembrámos, é ali que vão ter as almas que daqui partem, e aqui regressam de novo, renascendo dos mortos. Ora se isto assim é, se efectivamente os vivos renascem dos mortos, que pensar senão que as nossas almas ali se encontravam? Pois, a não ser assim, jamais haveria, creio, a possibilidade de renascerem. Se conseguirmos, pois, tornar evidente que os seres vivos provêm dos mortos e de nenhuma outra coisa, isso bastará para comprovar a verdade destas afirmações. Caso contrário, teremos de recorrer a outro tipo de argumentação.

— Indubitavelmente — corroborou Cebes.

— Ora bem — prosseguiu —, se queres ir mais facilmente ao fundo do problema, não o encares apenas em função da espécie humana, mas também do conjunto dos animais e plantas, de tudo aquilo que, enfim, está sujeito à geração. E tendo em conta a totalidade dos seres, vejamos se é segundo este princípio que toda a geração se processa, se é dos contrários e apenas destes que nascem os contrários, sempre que uma relação deste tipo se verifica: por exemplo, no Belo, contrário do feio; no Justo,

contrário do injusto; e assim em mil outros casos. Analisemos, pois, este ponto: se tudo o que existe em relação de opposição se origina necessariamente a partir do seu contrário e apenas dele. Concretizando: quando um dado objecto se torna maior, não será forçosamente a partir de um anterior estado de pequenez que depois passa a maior?³⁰

— Sim.

71 — Admitamos que se torna menor: não será ainda a partir de um anterior estado de grandeza que se torna menor?

— Exacto — respondeu.

— E não é também do mais forte que se origina o mais fraco, tal como o mais rápido, do mais lento?

— Decerto.

— Que tal? Quando uma coisa se torna pior, não é porque antes era melhor, ou quando se torna mais justa, porque antes era mais injusta?

— Que dúvida!

— Bastam, portanto, estes exemplos para concluirmos que todo e qualquer acto de geração se processa dos contrários para os contrários ...

— Seguramente.

b — Ora aí está, o que se passa é mais ou menos isto: em cada par de opostos (visto que são dois) há, entre um e outro termo, dois correspondentes processos de geração — do primeiro para o segundo e, inversamente, deste último para o primeiro. Assim, entre o estado de grandeza e o estado de pequenez está o crescimento e a diminuição e, consoante isso, dizemos num caso que uma coisa cresce e noutra, que diminui.

— Exacto — confirmou.

— Ora, opposições como estas — separar e reunir, esfriar e aquecer, e assim por diante —, mesmo quando a linguagem corrente não evidencia este tipo de relação, não é menos certo que, na prática, nenhuma delas escapa a este princípio, que vem

a ser o de reciprocamente se gerarem, mediante um processo de geração que parte de cada um deles para o outro.

— Indubitavelmente — respondeu.

— Que dizes então? — prosseguiu Sócrates. — Existirá um contrário de «estar vivo», tal como, por exemplo, o dormir em relação ao estar desperto?

— É evidente.

— Qual?

— O estar morto — respondeu.

— Ora, se na verdade são contrários, geram-se reciprocamente e, visto serem em número de dois, são também dois os processos de geração que entre um e outro se verificam.

— Como não?

— Pois bem — prosseguiu Sócrates —, voltemos a um desses pares de opostos de que mesmo agora falava: vou caracterizar um deles e os respectivos processos de geração e deixo o outro por tua conta. Concretizando com o «dormir» e o «estar desperto», temos, pois, que do «dormir» se origina o «estar desperto», tal como do «estar desperto» se origina o «dormir»³¹; e os processos de geração que intervêm são, no primeiro caso, o «acordar» e no segundo, o «adormecer». Achas que chega ou não?

— Plenamente — confirmou.

— Ora — prosseguiu — aplica então o mesmo com respeito a «vida» e «morte»: dizes, não é verdade, que o contrário de «estar vivo» é «estar morto»?

— Claro.

— E que ambos se geram reciprocamente?

— Sim.

— O que é que provém, pois, do estar vivo?

— O estar morto.

— E do estar morto, diz lá?

— Força é reconhecê-lo ... o estar vivo — admitiu.

— Por conseguinte, Cebes, é do que está morto que os seres vivos e as pessoas provêm ...

e — Assim parece — respondeu.

— E, portanto, as nossas almas vão para o Hades?

— É natural.

— Ora, dos dois processos em causa, há um que não oferece quaisquer dúvidas ... pois «morrer» é facto que não suscita dúvidas, não te parece?

— Evidentemente — concordou.

— E agora — comentou Sócrates — que caminho vamos nós seguir? Ou bem que nos escusamos a compensar este processo com o seu oposto (mas não será isso deixar a natureza «manca?»), ou bem que a «morrer» teremos de antepor um processo de geração contrário ...

— Ora nem mais — disse.

— E qual, em concreto?

— Reviver³².

72 — Bom — prosseguiu —, se na verdade se pode falar em reviver, então o tal processo de geração que se constitui dos mortos para os vivos será precisamente esse, reviver.

— Decerto.

— Consequentemente, também neste ponto estamos de acordo: os seres vivos procedem dos mortos, tal como os mortos procedem dos vivos. E se assim é, quer-me parecer que os dados que temos são suficientes para concluir que, por força, as almas dos mortos subsistem algures, donde precisamente voltam para renascer.

— Também por mim penso, Sócrates — disse —, que, segundo o que assentámos, terá de ser assim mesmo.

— Ora repara, Cebes, não é, creio, sem boas razões que assentámos nisso; com efeito, se os contrários se não compensassem mutuamente por uma constante alternância de gerações,

como que numa sucessão circular, se, ao invés, a geração se processasse linearmente e num único sentido, de um extremo para o seu oposto, sem dar a volta na direcção do primeiro e vice-versa, bem vês: todas as coisas acabariam por adquirir a mesma postura, por se sujeitarem a um mesmo estado, e seria o fim da geração ...

— Que queres tu dizer? — indagou.

— Não tem qualquer dificuldade entender o que digo — esclareceu. — Supõe tu, por exemplo, que apenas existia o adormecer, que do estar adormecido nenhum processo compensatório se originava, o acordar; neste contexto, bem vês, o caso de Endimião ficaria reduzido a mera banalidade, sem qualquer relevo em parte alguma, exactamente porque tudo o mais estaria sujeito a idêntico estado, isto é, a dormir!³³ Como também, se apenas houvesse fusão e não separação entre os seres, em breve se confirmaria o dito de Anaxágoras: «todas as coisas estão juntas»³⁴. E, na mesma ordem de ideias, meu caro Cebes, se tudo quanto participa da vida devesse morrer e, após a morte, as coisas mortas se fixassem nesse estado, sem voltar a uma nova existência, não seria absolutamente inevitável que todas as coisas acabassem por ficar mortas, e nenhuma viva? Admitindo, com efeito, que os seres vivos tivessem outra origem que não fosse o estar morto, estando, por outro lado, sujeitos a morrer, que possibilidade haveria de impedir que tudo viesse a ser submerso na morte?

— Absolutamente nenhuma, Sócrates — disse Cebes. — Quanto a mim, o que dizes é a pura verdade.

— É também quanto a mim, Cebes — replicou —, o que podemos ter de mais certo! Não estamos, efectivamente, a ser vítimas de erro ao concordar neste ponto; pelo contrário, tudo isso são realidades mais que evidentes: o renascer, a geração dos vivos a partir dos mortos, a sobrevivência das almas dos que morreram [— e, sem dúvida, um destino melhor para as almas dos bons e pior para as dos maus!]

— O que aliás, Sócrates — atalhou Cebes —, está bem de acordo com essa conhecida teoria — se é de facto verdadeira —

que trazes constantemente à baila, ou seja, que o aprender não é senão um recordar³⁵; segundo ela, é indispensável que tenhamos adquirido, em tempo anterior ao nosso nascimento, os conhecimentos que actualmente recordamos. Ora tal não seria possível se a nossa alma não existisse já algures, antes de incarnar nesta forma humana³⁶. De modo que, até sob este prisma, dá ideia que a alma é algo de imortal.

— Mas, Cebes — interrompeu Símas —, que provas é que há a favor disso? Lembra-mas, pois, de momento, não as tenho muito presentes.

— Basta uma — respondeu este —, e bem elucidativa: é que, quando interrogamos as pessoas, desde que saibamos interrogá-las, elas são por si capazes de explicar correctamente tudo o que se lhes peça; ora, se não houvesse já nelas um conhecimento e uma visão correcta das coisas, de forma alguma estariam em condições de fazê-lo. E se em seguida lhes pusermos na frente diagramas ou outras figuras do género, então se obterá a prova mais cabal de que assim é.

— Porém, Símas — ajuntou Sócrates —, se nem assim estás convencido, observa a coisa por este prisma e vê se concordas. Dúvidas, não é verdade, que o aprender, como lhe chamamos, possa ser uma reminiscência?

— Quem, eu, duvidar? — exclamou ele. — Nada disso! Simplesmente — proseguiu — falta-me passar pelo tal estado de reminiscência que a teoria pressupõe! Verdade seja que, com o lamiré de Cebes, já me sinto quase recordado e convencido ... o que não significa que tenha menos interesse em ouvi-la, nos moldes em que te propões agora apresentá-la.

— Ei-la, pois! — assentiu Sócrates. — Estamos de acordo, não é verdade, em que, para haver reminiscência, é imprescindível que antes se tivesse tido conhecimento do objecto que se recorda?

— Claro — disse.

— E, portanto, estamos igualmente de acordo em falar de reminiscência quando um conhecimento se apresenta ao espírito

em certas e determinadas circunstâncias ... Eu especifico: suponhamos que um indivíduo percepção um dado objecto pela vista, pelos ouvidos ou por qualquer outro meio sensorial, e não apenas reconhece esse objecto como capta, para além dele, a ideia de um outro que não pertence à mesma esfera de conhecimentos: não será razoável, neste caso, afirmar que houve uma reminiscência de algo que a sua mente tinha já captado?

d

— Que queres tu dizer?

— Mais ou menos isto: o conhecimento que se tem de um homem é, sem dúvida, diverso do de uma lira ...

— Que dúvida!

— Ora sabes qual a reacção que experimenta um amante quando avista uma lira, um manto ou qualquer objecto com que o seu amado habitualmente anda: ao mesmo tempo que apreende a lira, o seu espírito capta por igual a imagem do amado a quem essa lira pertence; e aí tens, pois, uma reminiscência. O mesmo diríamos de alguém que, ao avistar Símias, se lembrasse de Cebes e, como este, milhares de exemplos poderiam apontar-se.

— Milhares, sem dúvida, por Zeus — concordou Símias.

— Ora, experiências destas não serão reminiscências, mormente quando se reportam a conhecimentos já obliterados pelo tempo e pela falta de treino?

— Claro que sim.

— Vê lá, pois — prosseguiu Sócrates. — É possível que alguém, ao ver uma pintura de um cavalo ou de uma lira, se recorde de determinado homem, ou ao ver uma pintura de Símias, se recorde de Cebes?

— Certamente — concordou.

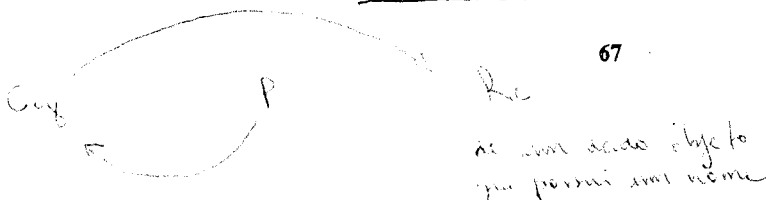
— Com maioria de razão, portanto, se lembraria de Símias ao ver uma pintura do próprio Símias ...

— Exacto.

74

— Ora, de todos estes exemplos não decorre justamente que, nuns casos, a reminiscência se produz a partir de objectos semelhantes, e noutros, a partir de objectos dissemelhantes?

67



— Sem dúvida.

— E, quando ela se produz a partir de objectos semelhantes, não será inevitável uma segunda reacção como esta — a de reflectirmos sobre se há ou não falhas na semelhança que o objecto actual apresenta com aquele que recordamos?

— É inevitável — confirmou.

— Vê lá então se está certo — prosseguiu. — Afirmamos, creio, a existência de algo «igual» ... não quero dizer um tronco de madeira igual a outro tronco ou uma pedra igual a outra pedra nem nada desse género, mas uma realidade distinta de todas estas e que está para além delas — o Igual em si mesmo. Afirmaremos que existe ou não?³⁷

b

— Claro que afirmamos, por Zeus, e de que maneira!

— E conhecemos em concreto o que ele é?

— Sem dúvida.

— Conhecimento que adquirimos onde?³⁸ Não o teremos justamente adquirido, a partir de coisas como estas que mesmo agora enumerávamos — troncos de madeira, pedras, etc., de cuja igualdade nos apercebemos ao olhá-las? Não terá sido exactamente a partir delas que concebemos essa tal realidade, distinta das que referimos? Ou não te parece a ti distinta delas? Repara ainda: não é verdade que pedras, troncos iguais, sendo os mesmos objectos, parecem por vezes iguais aos olhos de uns e não aos olhos de outros?³⁹

— Fora de dúvida!

c

— E então? Alguma vez aconteceu que as coisas mesmo iguais se te afigurassem desiguais, ou a igualdade, uma desigualdade?

— Que eu saiba, nunca, Sócrates.

— Logo — concluiu —, a igualdade dos tais objectos que referíamos não equivale precisamente ao Igual em si mesmo ...

— Não vejo qualquer possibilidade, Sócrates.

— Contudo, não deixa de ser a partir de igualdades desse tipo, embora distintas do Igual em si, que tu o concebes e tomas conhecimento dele?

— Nada mais exacto — assentiu.

— E isso, independentemente de ele se identificar ou não com a igualdade dos objectos actuais?

— Decerto.

— De facto — concluiu —, tanto faz. Sempre que, ao veres um dado objecto, a visão desse mesmo objecto te transporte à ideia de outro, seja ele igual ou diverso, é necessariamente um caso de reminiscência. d

— Sem dúvida alguma.

— Vejamos, e o que nos diz a experiência relativamente à igualdade dos troncos e de outros objectos iguais que mesmo há pouco referíamos: parece-nos a nós que essa igualdade existe no mesmo plano que o Igual em si? Ou que carece ou não, em determinado grau, desse mesmo Igual para se identificar a ele?

— Claro que carece — respondeu —, e bastante.

— Ora bem, estamos de acordo: quando uma pessoa olha para um dado objecto e reflecte de si para si: «este objecto que tenho diante dos olhos aspira a identificar-se com a outra e determinada realidade, mas está longe de poder identificar-se a ela e é-lhe, pelo contrário, bastante inferior» —, ao fazer tais reflexões é porque, suponho, conhecia já essa tal realidade à qual, segundo declara, se assemelha o objecto em causa, embora lhe fique bastante aquém? ⁴⁰ e

— Por força.

— Vejamos: e é também isto ou não o que a experiência nos diz quanto às coisas iguais e ao Igual em si?

— Absolutamente.

— O que implica, portanto, que tivéssemos já tido um conhecimento do Igual anteriormente à altura em que, ao vermos pela primeira vez coisas iguais, nos apercebemos de que igualdades deste tipo tendem, todas elas, a identificar-se com o Igual em si, embora lhe fiquem bastante aquém? 75

— Nem mais nem menos.

— E nisto ainda estamos também de acordo: a noção que temos do Igual, de forma alguma poderia ter-se formado em nós a não ser por intermédio da vista, do tacto ou de qualquer dos outros sentidos. E o que digo é válido para todos os casos do mesmo género ⁴¹.

— O processo é de facto o mesmo, Sócrates, pelo menos no sentido em que o argumento pretende demonstrar.

b — Terá, pois, de ser através dos dados dos sentidos que nos apercebemos de que todas as realidades sensoriais tendem sempre para essa realidade do Igual, embora lhe fiquem bastante aquém. Ou não é isso o que diremos?

— Isso mesmo.

— Donde se segue que, antes de começarmos a ver, a ouvir, a gozar dos restantes sentidos, deveríamos já ter um conhecimento do Igual em si, daquilo que de facto é; sem o que não seria possível tomá-lo como ponto de referência das realidades sensoriais, ou seja, de todas essas que, aspirando por um lado a assimilar-se a ele, lhe são, por outro, inferiores ⁴².

— De acordo com os nossos pressupostos, assim terá de ser, Sócrates.

— Ora, e logo ao nascer, não estávamos nós aptos a ver, a ouvir e a gozar dos restantes sentidos?

— Seguramente.

c — Mas, dizemos nós, não era para isso necessário que já antes tivéssemos tido um conhecimento do Igual?

— Sim.

— Portanto, segundo parece, só antes de nascermos o poderíamos ter adquirido ...

— Sim, parece.

— Ora bem, se essa aquisição se deu antes do nosso nascimento e se nascemos com ela, então conhecíamos já, antes de nascermos e logo ao nascer, não apenas o Igual, o Maior, o Menor, mas todas as realidades desse tipo? Pois efectivamente este nosso argumento não se aplica mais ao Igual do que ao Belo em

si, ao Bem em si, ao Justo, ao Sagrado, a tudo aquilo enfim que, como digo, selamos genericamente com o rótulo de «realidade em si»⁴³, quer nas perguntas que fazemos quer nas respostas que damos. Donde se segue que, antes de nascermos, estávamos já na posse do conhecimento de todas estas realidades.

— Exacto.

— E necessariamente também, se de cada vez não esquecermos os conhecimentos que adquirimos, esse saber não apenas nasce connosco como ainda o conservamos pela vida fora, já que o saber não consiste senão nisso: em segurar determinado conhecimento que se alcançou e impedir que se perca ... ou não dizemos nós, Símias, que esquecer é deixar escapar o que conhecemos?

— Ora nem mais, Sócrates — respondeu.

— Por outro lado se, como julgo, perdemos ao nascer o que antes tínhamos adquirido, e mais tarde recuperamos, com o auxílio dos sentidos, o conhecimento das tais realidades em cuja posse nos encontrávamos outrora, então isso que chamamos aprender não consistirá, a rigor, em recuperar um conhecimento que nos é próprio? E se definirmos tal processo como reminiscência, não estaremos a dar-lhe o nome exacto?

— Seguramente.

— É de facto possível, como pelo menos parece demonstrado, que, ao percepcionarmos um dado objecto pela vista, pelo ouvido ou por qualquer outro meio sensorial, nos transportemos a partir dele à ideia de um outro que estava já esquecido, e ao qual o primeiro andava associado, independentemente do facto de ser ou não semelhante a ele. De modo que, como digo, das duas uma: ou nascemos com o conhecimento dessas realidades e o conservamos, todos, pela vida fora, ou, posteriormente, aqueles de nós que dizemos que aprendem não fazem mais do que recordar; e, nesse caso, aprender não é senão recordar.

— Ora nem mais, Sócrates.

— Então que escolhes, Símias? Nascemos com os nossos conhecimentos, ou recordamos mais tarde aquilo que em tempos conhecemos já?

αἰετὸς ἐστὶν τὸ

— De modo algum, Sócrates! Não faças caso do que disse.

— Portanto, Símiás, eis a questão: se de facto existem coisas como essas que temos constantemente nos lábios, um Belo, um Bem e toda a espécie de realidade afim, se é esta que tomamos como ponto de referência de tudo o que os sentidos nos transmitem e a ela reportamos os dados recebidos, em virtude de a descobriremos como coisa anterior e nossa — forçosamente então, na medida em que tais realidades existem, assim também a nossa alma existia antes de nascermos. Caso contrário, este nosso argumento cairá pela base. Temos, pois, que é igual a necessidade de existência de todas essas realidades e das nossas almas antes do nascimento e que, a não se verificar uma, não se verifica a outra?

— Que essa necessidade é a mesma, Sócrates — comentou Símiás —, parece-me mais que evidente! O teu argumento acolheu-se a bom porto, ao pôr em pé de igualdade a existência da alma antes do nascimento e a dessa realidade em si que agora evocas. Por mim, se há coisa que entre pelos olhos dentro, é justamente que todo esse tipo de coisas existe ao mais alto grau possível⁴⁵, um Belo, um Bem e tudo o mais que ~~de~~ instantes referias! A meu ver, portanto, este aspecto está suficientemente demonstrado.

— Vejamos, e Cebes? — perguntou Sócrates. — Pois temos também de o convencer!

— Creio que é também o suficiente — respondeu Símiás. — Embora ninguém lhe leve a palma em pôr em causa argumentos, julgo que este o deixou plenamente convencido, ou seja, que as nossas almas existiam antes de nascermos. Mas com tudo isto, Sócrates, creio que ficou por demonstrar que ela subsiste também após a nossa morte. De modo que a dúvida que Cebes há pouco levantava, e que é, de resto, a de muito boa gente, ainda permanece de pé: quem nos garante a nós que, no momento exacto em que o homem morre, a sua alma se não dissipa e cessa de existir? Que a impede, afinal, de se originar e constituir por qualquer outro meio, de existir antes de vir a um corpo humano e, após isso, separar-se dele para chegar por sua vez ao seu termo e extinguir-se?

c — Dizes bem, Símias — aprovou Cebes. — Dá de facto ideia de que nos ficámos apenas por metade da demonstração requerida — que a nossa alma existia antes de nascermos. Resta ainda provar, portanto, que ela existe para além da morte, tal qual existe antes de nascermos, sem o que a demonstração não ficará completa.

— Mas completa está ela, Símias e Cebes! — interveio Sócrates. — Basta que articuleis este mesmo argumento com aquele em que previamente assentámos, ou seja, que tudo o que é vivo provém do que está morto. Se a alma tem, efectivamente, d uma existência anterior; se, quando inicia a vida e nasce, é por força a partir da morte e do que está morto que ela nasce⁴⁶ — como não admitir que exista para além da morte, se justamente tem de voltar a nascer? A demonstração que vocês requerem está, pois, completa. Dá-me ideia, contudo, que tanto tu como Símias estariam interessados em levar mais fundo a argumentação ... levados, quem sabe, por um pavor todo infantil de que, ao sair a alma do corpo, logo a brisa a dissipe de verdade e a reduza a fumo — especialmente se calha alguém morrer, não e em tempo de calma mas de rija ventania!

Cebes largou a rir:

— Faz, pois, de conta que somos uns medrosos, Sócrates, e trata de nos dar ânimo ... ou antes, que não somos nós os medrosos, e sim uma certa criança que existe talvez no íntimo de cada um de nós⁴⁷ e a quem todas essas histórias apavoram. É a ela, pois, que deverás convencer a não recear a morte como se fosse um papão!

— Não há que ver — replicou Sócrates —, tereis de lhe fazer em cada dia encantamentos, até que se lhe quebre o quebranto!

78 — E onde iremos nós, Sócrates, arranjar um virtuoso⁴⁸ nesse tipo de encantamentos, se o facto é que nos vais deixar?

— A Hélade é vasta — respondeu — e há certamente nela, Cebes, homens de virtude, como também entre as nações bárbaras, que são numerosas; necessário é, pois, bater a todas essas portas em busca do dito encantador; e não vos poupeis para isso a dinheiro nem a esforços, porque não achareis, provavelmente,

oportunidade melhor em que gastar as vossas riquezas. Mas será bom que o procureis também entre vós: pois talvez não seja fácil descobrir quem, melhor do que vós, possa desempenhar esse papel.

— Muito bem, trataremos disso — replicou Cebes. — Mas, se te apraz, voltemos ao ponto em que ficámos.

— Claro que apraz, porque não?

— Ótimo — disse.

— Ora bem — prosseguiu Sócrates —, comecemos por fazer a nós próprios uma pergunta como esta: qual a espécie de coisas que está em princípio sujeita a sofrer tal estado de dispersão? Quais as coisas que nos levam a recear esse processo, e em relação a quais o receamos nós? Posto isto, analisemos as alternativas que há quanto à alma, e se é caso para nos tranquilizarmos ou para nos afligirmos por ela.

— Acho bem — comentou.

— Ora vejamos, não é o ser composto, aquele cuja natureza é compósita, que em princípio está sujeita a este processo, de se decompor exactamente nos elementos que o compunham? E, se algum ser simples existe, não é apenas esse, mais do que qualquer outro, que está em princípio isento de sofrer tal processo?

— Parece-me que é exacto — replicou Cebes.

— Muito provável, portanto, que os seres que se mantêm constantes e idênticos a si mesmos sejam os simples, e aqueles que estão sempre em mudança e nunca permanecem idênticos, sejam os compostos?

— Assim me parece também.

— Ora voltemos justamente ao objecto da nossa argumentação anterior. Essa realidade em si, cuja forma de existência definimos nas nossas perguntas e respostas, é sempre imutável e idêntica a si mesma ou, pelo contrário, varia de momento para momento?⁴⁹ O Igual em si, o Belo em si, enfim, toda e qualquer realidade em si — o Real —, será de pensar que comporte qualquer tipo de mudança? Ou, pelo contrário, cada uma dessas realidades absolutas, cuja forma é una e existe em si e por

b

isso é o que se quer dizer
o ser composto
de simples

DO SOBR

FORMAS

si, se mantém constante e idêntica a si mesma, jamais comportando, sob qualquer aspecto, qualquer variação que seja?⁵⁰

— Por força, Sócrates, que se mantém constante e idêntica a si mesma.

e
— Que dizer então dessa imensidade de coisas belas — a beleza dos homens, dos cavalos, das vestes e assim por diante? E [quem diz coisas belas diz] coisas iguais e todas as que, em suma, têm o mesmo nome das realidades em causa: conservam elas a sua identidade ou, exactamente ao contrário destas, jamais se mantêm, por assim dizer, idênticas quer a si mesmas quer entre si?

— É isso mesmo, Sócrates, jamais se mantêm idênticas.

79
— Ora bem, essas são justamente as que tu podes tocar, ver, e apreender pelos restantes sentidos; as outras, pelo contrário, que mantêm a sua identidade própria, jamais terias meios de captá-las a não ser pelo raciocínio e pela inteligência, pois que se trata de coisas invisíveis, que a nossa vista não capta.

— O que dizes é a pura verdade — confirmou.

— Ora suponhamos, se te apraz, que há duas espécies de realidade: uma, visível e outra, invisível.

— Suponhamos.

— E ainda, que a espécie invisível se mantém sempre idêntica a si mesma, ao passo que a visível jamais mantém identidade.

— Suponhamo-lo também.

b
— Ora vê, no homem há duas coisas distintas a considerar: por um lado, o corpo, por outro, a alma?

— Nem mais — respondeu.

— E com qual das espécies dizemos nós que o corpo mais se assemelha e se aparenta?⁵¹

— Salta aos olhos de qualquer um — disse. — É com a espécie visível.

— E que dizer da alma? Será uma realidade visível ou invisível?

— Aos olhos dos homens, pelo menos, não é visível, Sócrates — respondeu.

— Decerto! Nem é preciso dizer que se trata de coisas visíveis ou invisíveis à natureza humana! Ou estás a pensar em qualquer outra?

— Não, é na dos homens.

— Ora bem, em que ficamos quanto à alma? É coisa que possa ver-se ou não?

— Não.

— Invisível, portanto?

— Sim.

— Por conseguinte, a alma apresenta maior similitude com a espécie invisível e o corpo, com a visível?

— Nem pode deixar de assim ser, Sócrates!

— Cá estamos então no que dizíamos há um bocado: sempre que a alma faz uso do corpo para se lançar em qualquer indagação, utilizando a vista, o ouvido ou qualquer outro meio sensorial (e utilizar os sentidos, que significa senão utilizar o corpo?), eis que este a arrasta para as realidades em contínuo devir; e quanto a ela, por aí erra, mergulhando como ébria na perturbação e na vertigem, pois tal é a natureza das coisas a que se apega.

— Decerto.

— Ao invés, quando indaga por si e em si, refugiando-se além, no que é puro e sempre existe, imortal e idêntico a si mesmo, fica, em razão do seu parentesco, para sempre ligada a ele, precisamente quando passa a existir em si e por si, e tal lhe é permitido; e é então que cessam os seus erros e, fixando-se nessa realidade de além, salvaguarda para sempre a sua identidade, porque tal é também a natureza das coisas a que se apega. Ora este estado de alma não designamos nós por 'estado de razão'?⁵²

— O que dizes é a mais pura expressão da verdade, Sócrates.

— Ora, de acordo com o que antes vimos e o que acabamos

de dizer, vê lá de novo a qual das espécies te parece que a alma mais se assemelha e aparenta ...

— A meu ver, Sócrates, até o individuo mais néscio te concederia, segundo a lógica do argumento, que é absolutamente com a espécie que é igual a si mesma que a alma mais se assemelha, de preferência à espécie que o não é.

— E o corpo?

— Com a outra.

80 — Ora repara ainda nisto: quando o corpo e a alma estão juntos, a natureza impõe àquele que seja escravo e obedeça, e a esta, que tome as rédeas e comande; nesta ordem de ideias, qual deles, uma vez mais, te parece semelhante ao divino, e qual deles te parece semelhante ao mortal? Ou, na tua opinião, não é o divino que está naturalmente apto a comandar e a chefiar, e o mortal, a obedecer e ser escravo?

— Sim.

— E com qual deles, pois, se parece a alma?

— É bem de ver, Sócrates: a alma parece-se com o divino; o corpo, com o mortal.

— Vê lá então, Cebes — notou —, se esta nossa conclusão condiz com o que temos vindo a dizer: se é ao que é divino, imortal e inteligível, ao que possui uma só forma e é indissolúvel e se mantém constante e igual a si mesmo, que a alma mais se assemelha; e se, pelo contrário, é ao que é humano, mortal e não inteligível, ao que possui múltiplas formas e está sujeito à dissolução, sem jamais se manter igual a si mesmo, que mais se assemelha o corpo. Podemos objectar a isto qualquer outra coisa, meu caro Cebes, e demonstrar que assim não é?

— Não podemos.

— Vejamos, nestas condições não é, em princípio, o corpo que se corrompe a breve trecho e a alma que, ao invés, conserva totalmente isenta de corrupção ou perto disso?

— Claro que sim.

— Dás-te, pois, conta de que, quando um homem morre, a

*de si mesmo e
de si mesmo*
b
A

parte visível dele mesmo e que jaz no visível, o corpo (ou o cadáver, como lhe chamamos), que em princípio se desagrega e se corrompe até desaparecer totalmente, nada disso sofre de imediato, antes se mantém por uma razoável porção de tempo — bastante considerável até, quando alguém morre com o corpo em bom estado de conservação, e em época correspondentemente favorável. É aliás sabido que, uma vez descarnado e embalsamado, como de ordinário se pratica no Egipto, permanece praticamente inteiro por uma porção incalculável de tempo; e de resto, há partes do corpo, como os ossos, os tendões e assim por diante, que, mesmo quando ele entra em decomposição, permanecem, por assim dizer, imortais⁵³. Ou não será?

— Sim.

— E logo então a alma, a sua parte invisível, que se vai para esse outro mundo nobre, puro e invisível como ela (o Hades, na verdadeira acepção da palavra ...⁵⁴), reunir-se ao deus bom e sábio para onde também a minha alma, se Deus quiser, em breve deverá ir — essa alma, pois, de que falamos e cujas características descrevemos, estará assim sujeita, tão depressa se liberta do corpo, a desagregar-se e a extinguir-se, como muito boa gente imagina? Longe disso, meus caros Símiás e Cebes, a verdade é bem outra!

Suponhamos que uma alma se desprende do corpo em estado de pureza e nada dele leva agarrado a si; que, ao longo da vida, nenhum comércio voluntário manteve com ele e, pelo contrário, escapando-lhe sem cessar, realizou essa concentração em si e por si que era o alvo constante dos seus treinos: significa isto outra coisa senão que praticava a filosofia no seu recto sentido, treinando-se de verdade em morrer sem esforço? Ou não será isto um exercitar-se em morrer?

— Nem mais nem menos.

— Nestas condições, portanto, invisível como é, se vai reunir ao que se lhe assemelha, ao que é imortal, divino e sábio; lá onde, ao chegar, começa para ela uma era de felicidade, liberta de erros e loucuras, de receios e paixões selvagens e das demais contingências comuns ao género humano, para gozar de facto o

resto do tempo, como se diz dos iniciados, da companhia dos deuses ... Afirmaremos que assim é, Cebes, ou negá-lo-emos ?

— Afirmaremos, por Zeus! — concordou.

b — Suponhamos que, ao invés, a alma se desprende do corpo infecta e em estado de impureza; que, em comércio constante com este, o amou e seguiu servilmente, deixando a tal ponto enfeitiçar-se por ele, pelos seus desejos e prazeres, que nada lhes parecia já verdadeiro que não tivesse a forma de corpo⁵⁵, quer dizer, que não pudesse tocar-se, ver-se, beber-se ou comer-se, ou usar para deleite sensual: e, deste modo, aquilo que aos olhos é obscuro e, invisível, mas racional e possível de apreender-se pela filosofia, se habituou ela a odiar, a encarar com temor e a evitar.

c Crês que, nestas condições, a alma chegue a libertar-se na plenitude do seu Ser, sem mistura?

— De modo algum — respondeu.

— Antes, creio, ficará marcada por esse elemento corporal que, em convívio e comércio com o corpo, nela se consubstanciou, graças ao exercício constante de conviver com ele ...

— Decerto.

— E se ele pesa, meu amigo! Como pesa tudo o que é terreno, tudo o que é visível, não há que duvidar! Por isso a alma que o possui se torna, ela também, pesada e o receio do invisível e do Hades a arrasta de novo à região do visível, adequando ao redor dos túmulos e sepulturas, locais onde, como é voz corrente, se avistam espectros umbrosos de almas⁵⁶ — pois essa é a imagem que tais almas revestem quando não saem do corpo em estado de pureza mas, pelo contrário, partilham da substância visível que, em virtude da sua natureza, as faz também visíveis.

— É natural, Sócrates.

— Sim, é natural, Cebes. Como natural é que não sejam as almas dos melhores, mas as dos mediócras⁵⁷, que assim se vêem compelidas a errar por lugares que tais, expiando as culpas do seu antigo modo de vida, que foi mau. E assim hão-de errar até que o desejo do elemento corporal, que as segue e acom-

panha, as faça de novo prenderem-se às cadeias de um corpo; o que, segundo tudo leva a crer, se processa consoante os tipos de vida que cada uma, em concreto, exercitou ...

— A que tipos te referes, Sócrates?

— Por exemplo, aqueles cuja prática constante foi a gula, a incontinência, a embriaguez, sem qualquer espécie de peias, é provável que revistam a forma de burros ou de animais do género, não te parece?

82

— É, efectivamente, muito provável o que dizes.

— E aqueles que privilegiaram a injustiça, a tirania, a pilhagem, revestirão provavelmente também a forma de lobos, de falcões e de milhafres ... ou dar-lhes-emos um destino diverso deste?

— Estão bem aí, não procures mais — comentou Cebes.

— É portanto óbvio, quanto aos restantes tipos, que cada um deles segue o seu destino, em conformidade com os géneros de vida praticados.

— Óbvio, como não?

— E dentre estes, os mais felizes, os mais bem instalados, serão ainda os que praticaram essas formas populares e sociáveis de virtude, que dão pelo nome de temperança e justiça, ainda que assentes na força do hábito e não na reflexão filosófica?

b

— Os mais felizes, em que sentido?

— Porque irão naturalmente parar a espécies sociáveis e cordatas como eles; caso, por exemplo, das abelhas, das vespas e das formigas. Ou, até, voltarão a esta espécie humana, dando, origem a homens de bem.

— É natural.

— Quanto à espécie dos deuses, não será permitido o acesso àquele que não praticou a filosofia e não se vai daqui totalmente purificado, mas somente ao que ama o saber. E eis a razão pela qual, meus caros Símias e Cebes, os filósofos que o são de verdade se abstêm por completo dos prazeres do corpo e lhes opõem resistência em vez de se lhes entregarem: não por temerem a ruína ou a pobreza, como o comum das pessoas, em especial

os que amam o dinheiro; nem tão-pouco por recearem o descrédito e a infâmia de uma vida viciosa, como é o caso dos que ambicionam o poder ou a glória, e que, por este motivo, se abstêm dos ditos prazeres.

— Nem tal coisa seria de esperar deles, Sócrates — disse Cebes.

d — Claro que não, por Zeus! — corroborou ele. — E por isso mesmo, os homens que, de alguma forma, cuidam da sua alma e não vivem com o pensamento fito no corpo, quando dizem adeus a todo este tipo de prazeres é para seguir um trilha bem diverso daqueles que não sabem aonde vão dar: pois, convictos como estão de que nada devem fazer, que seja contrário à filosofia e à libertação purificadora que neles opera, é na sua direcção que se voltam, seguindo espontaneamente na via por onde ela os conduz ...

— Como, Sócrates?

e — Vou dizer-to — redarguiu. — Todo aquele que ama o saber conhece por experiência que, quando a filosofia toma conta de uma alma, a vai encontrar prisioneira do seu corpo, totalmente grudada a ele. Vê que, impelida a observar os seres, não em si e por si, mas através desse seu cárcere, paira por isso na mais completa ignorância. Mas mais se dá ainda conta do absurdo de tal prisão: é que ela não tem outra razão de ser senão o desejo do próprio prisioneiro, que é assim levado a colaborar, *83* da maneira mais segura, no seu próprio encarceramento. Ora, como digo, quando a filosofia toma conta de uma alma⁵⁸ — e tal é a experiência dos que amam a sabedoria — eis que a reconforta brandamente e empreende libertá-la, demonstrando que tudo o que indaga por meio da vista não passa de ilusão, como illusório é também o que indague através do ouvido e dos restantes sentidos. E assim a convence a voltar-lhes costas, na medida em que o seu uso não for estritamente necessário, a exorta a isolar-se e a concentrar em si todas as forças, a não se fiar senão *b* dela mesma em tudo o que capte em si e por si através do pensamento, quando toma por objecto a realidade dos seres em si mesmos. Em contrapartida, aquilo que varia ao sabor das

circunstâncias e que ela observa por outros meios, não deverá de forma alguma tomá-lo por verdadeiro⁵⁹: é que coisas como estas pertencem ao mundo do sensível e do visível, ao passo que aquilo que a alma vê por si é do domínio do racional e do invisível. E assim, convicta de que em nada deve opor-se a esta libertação, a alma do verdadeiro filósofo abstém-se, na medida das suas forças, de tudo o que sejam prazeres, desejos, sofrimentos [e receios]: é que se dá conta de que, quando os homens são excessivamente afectados pelo prazer, pelo receio, [pelo sofrimento] ou pelas paixões, o mal que daí advém supera ainda o que qualquer um possa imaginar, a doença, por exemplo, ou a ruína a que as paixões instigam: porque o pior deles todos, o mal extremo, esse, sofrem-no eles sem se dar conta ...

— Qual em concreto, Sócrates? — perguntou Cebes.

— É que toda a alma humana, quando a domina em excesso o prazer ou a dor, é simultaneamente levada a crer, pelo que toca à causa concreta dessa emoção, que é tudo quanto há de mais claro e verdadeiro: o que, na realidade, não acontece, pois que se trata de coisas essencialmente visíveis. Ou não achas?

— Sem dúvida.

— Ora não é através de emoções como essas que a alma mais fortemente se prende ao corpo?

— Explica-te melhor ...

— Na verdade, cada sentimento de prazer ou dor é como pregos que fixassem a alma ao corpo; e assim a agramam a ele, a enleiam na substância corporal, por tal forma que tudo aquilo que o corpo lhe disser ela toma por verdadeiro. É que o facto de comungar das suas crenças, dos seus motivos de alegria, a leva por força, penso eu, a adquirir os mesmos hábitos e cultura; e, como tal, jamais chega ao Hades em estado de pureza, antes vai sempre contaminada pelo corpo; em resultado do que não tarda a cair num outro e, como que inseminando-se, a criar de novo raízes, o que em definitivo a exclui do contacto com o que é divino, puro e único na sua forma.

— Nada mais exacto, Sócrates — concordou Cebes.

— Aí tens, pois, Cebes, os motivos que levam os que são deveras filósofos a serem comedidos e corajosos — motivos esses bem diversos dos do comum das pessoas, não te parece?

84

— Bem diversos, sem dúvida!

— Pois são! Nem a alma de um filósofo poderia seguir outro raciocínio que não este; não imaginaria, por certo, que, sendo a função da filosofia libertá-la, a ela lhe cabe, enquanto é liberta, abandonar-se a toda a espécie de prazeres e sofrimentos para se enleiar uma vez mais nas cadeias do corpo, empenhando-se numa infundável teia de Penélope⁶⁰, que trabalha ao contrário do seu tear; antes pelo contrário, calando em si a violência das paixões, segue na via do raciocínio para jamais a abandonar e contempla o que é verdadeiro, divino e não sujeito às contingências da opinião; e, alimentada por ele, assim crê que deve viver toda a vida, convicta de que, após a morte, se irá reunir ao que é conforme à sua natureza, liberta dos males da espécie humana. Ora se tal é o seu alimento [e género de vida], não há o perigo, Símiás e Cebes, de alguma vez ela temer que, ao separar-se do corpo, se desvaneça, aniquilada pelos ventos, e se vá, para não mais deixar rasto de existência ...

b

Um prolongado silêncio se seguiu a estas palavras de Sócrates. Ele, era visível, imerso ainda nos argumentos que acabara de expor; e do mesmo modo, quase todos nós. Apenas Símiás e Cebes falavam baixo um com o outro. Apercebendo-se por fim, Sócrates interpelou-os:

c

— Então que há? Decerto vocês dois não pensam, daquilo que foi dito, que é tudo o que havia a dizer? É claro que alguém que se disponha a aprofundar os nossos argumentos encontrará ainda matéria bastante para dúvidas e objecções ... Se, pois, é outro o assunto que vos ocupa, não insisto; mas, se se trata de alguma dificuldade relacionada com o que acabámos de expor, não façam cerimónia, expliquem-se e digam como à argumentação poderia ter sido mais bem conduzida. Por mim, aqui estou ao vosso dispor, caso achem que, com a minha ajuda, se chegará a resultados mais positivos.

d

Disse então Símias: — Pois bem, Sócrates, vou ser franco: o facto é que há já um pedaço de tempo que aqui andamos, cada um de nós, a pressionar e a convencer o outro a que fale, sem sairmos disto! Por um lado, é o desejo que temos de ouvir-te; por outro, o receio de importunar-te com alguma questão, que possa ser melindrosa para ti na presente infelicidade ...

Ao ouvi-lo, Sócrates riu ao de leve e eis que exclama: — Ora, ora, Símias! Vejo que seria o cabo dos trabalhos persuadir os outros homens de que não encaro esta presente situação como uma infelicidade, quando nem a vós consigo persuadir-vos e, pelo contrário, receais ainda encontrar-me mais susceptível do que antes! Pelos vistos, os meus dons de adivinhar são, aos vossos olhos, ainda inferiores aos dos cisnes ... Estes, quando presentem que a morte se aproxima, eles que cantam sempre, é então que lançam os seus cantos mais belos e intensos, rejubilando à ideia de irem para junto do deus que servem. Os homens, é certo, devido ao próprio receio que sentem da morte, costumam denegrir os cisnes, dizendo que é a mágoa de morrer que lhes inspira esse derradeiro canto de lamento; não se dão conta de que ave alguma canta tolhida pela fome, pelo frio ou por qualquer outra aflicção, nem mesmo os rouxinóis, as andorinhas e as poupas, aves que uma tradição põe a lamentarem-se em cantos dolorosos ...⁶¹ Mas não, creio bem que não é de dor que elas cantam, e o mesmo digo dos cisnes; antes julgo que, como aves que são de Apolo, possuem o dom de adivinhar e, antevendo os bens que os aguardam no Hades, por isso cantam de júbilo como jamais em vida cantaram, nesse dia em que morrem. Ora pelo que me toca, também eu me julgo um companheiro de servidão dos cisnes: consagrado, como eles, ao mesmo deus, possuidor de dons divinatórios, de meu amo recebidos, não inferiores aos deles, e não mais desgostoso do que eles por abandonar a vida ...⁶² Razão de sobra, pois, para que faleis e pergunteis o que vos apetecer, enquanto os Onze da cidade de Atenas o permitirem.

— Ótimo —olveu Símias. — Vou, pois, expor-te as minhas dúvidas e outro tanto fará depois o nosso Cebes, para te dizer em que aspecto rejeita a tua argumentação. Por mim, Sócrates, acho, como talvez também tu, que um conhecimento exacto

neste tipo de matérias é, ou impossível, ou extremamente difícil de adquirir na nossa vida presente; mas por outro lado, não testar em todos os seus aspectos as afirmações que neste domínio se produzem, ou renunciar a fazê-lo antes de ter esgotado todas as possibilidades de exame, é bem sinal de fraqueza de espírito... Ora, neste campo, as perspectivas que temos são estas: ou aprendermos a verdade de outrem, ou descobri-la nós ou ainda, caso qualquer destas hipóteses seja inviável, escolhermos, dentre as doutrinas humanas, a melhor de todas e menos falível e por ela levados, como em jangada, arriscar a travessia da vida — a menos, claro, que se consiga, com maior segurança e ausência de risco, embarcar em transporte mais sólido do que este, quero dizer, uma doutrina revelada ⁶³. Nestas condições não há, pois, motivo para retraimentos, uma vez que tu mesmo insistes em que fale, e não terei mais tarde de arrepender-me por não ter dito agora aquilo que penso. O facto, Sócrates, é que, depois de examinar comigo mesmo e aqui com Cebes a tua argumentação, não me parece que ela seja por aí além satisfatória.

d *e* E diz Sócrates: — Provavelmente até, com razão, meu caro. Mas explica lá então em que aspecto ela te não satisfaz.

— Exactamente neste: o argumento que invocas, qualquer um podia aplicá-lo à harmonia e a uma lira com as respectivas cordas. Também da harmonia se poderá dizer que é o elemento invisível, incorpóreo, algo de sumamente belo e divino, que jaz na lira harmonizada; e da lira em si, bem como das cordas, que é o elemento material, corpóreo, composto e terreno, aparentado ao que é de natureza mortal ⁶⁴. Ora suponhamos que alguém quebra essa mesma lira ou lhe corta ou despedaça as cordas, e outro se empenha, com os mesmos argumentos que tu, em garantir que tal harmonia por força subsiste e não está destruída: sim, não é possível (diria) que, uma vez despedaçadas as cordas, os elementos mortais, que são a lira e as próprias cordas, subsistissem ainda, enquanto a harmonia, o elemento aparentado ao que é divino e imortal, e da mesma substância que ele, se quedasse de pronto aniquilada, perecendo antes daqueles. E daí o concluir que, forçosamente, tal harmonia subsiste em qualquer parte, e que primeiro ainda a madeira e as cordas hão-de apo-

decrer, antes que alguma coisa lhe aconteça ... Ora bem, Sócrates, tu estás decerto inteirado de quanto a nossa concepção da alma tem a ver com isto: partindo do princípio de que o nosso corpo é uma tensão e coesão de elementos — o quente e o frio, o seco e o húmido e assim por diante — a alma, concebemo-la nós como uma mistura e harmonia desses mesmos elementos, quando entre si se misturam de forma conveniente e proporcionada. E, portanto, se a alma é na realidade uma espécie de harmonia, temos então que, quando o nosso corpo se distende ou se retesa em excesso, por efeito de doenças ou de quaisquer outros males, a alma não tarda, apesar de sumamente divina, a ficar aniquilada, tal como essas outras harmonias, que encontramos nos sons e nas demais obras dos artífices; e enquanto isto, os despojos de cada corpo permanecem ainda longo tempo, até serem consumidos pelo fogo ou apodrecerem. Vê, pois, o que responderemos a um argumento destes, se alguém sustentar que, a alma sendo uma combinação de elementos do corpo, é a primeira a ficar aniquilada nisso a que chamamos morte...

Sócrates, olhando fixamente, como era hábito seu, sorriu:

— O que Símiás diz — comentou — é sem dúvida pertinente. Se algum de vós está em melhor situação do que eu para se sair desta, porque não responder-lhe? Dá ideia, de facto, que Símiás vibrou um golpe não pequeno ao nosso argumento! Contudo, antes de lhe respondermos, convirá, creio, ouvir primeiro as críticas que aqui o nosso Cebes tem a apontar ao que dissemos, a fim de ganhar tempo e deliberar sobre o que devemos responder; e, após os termos ouvido a ambos, assim lhes daremos razão, se virmos que cantam no tom⁶⁵, ou retomaremos a defesa do nosso argumento, se assim não for. Vamos pois, Cebes, diz lá o que te perturba [e oferece motivo de descrença].

— Bom, aqui tens — disse Cebes. — Por mim, entendo que o argumento está no mesmo pé e que a dificuldade que antes te expusemos se mantém. Quanto ao facto de a nossa alma existir já antes de entrar nesta forma humana, não nego e concedo até de muito bom grado, se não é fastidioso dizê-lo, que a demonstração foi nesse ponto bastante feliz. Agora no que toca a subsistir algures, após a nossa morte, a visão que tenho

é diversa — muito embora não concorde também com Símias, ao recusar-lhe maior resistência e perdurabilidade relativamente ao corpo: creio até que, em todos os aspectos, tem larga vantagem sobre ele. «Por que motivo então (poderia o argumento objectar-nos ...⁶⁶), por que motivo duvidas ainda, se tu mesmo reconheces que, depois de o homem morrer, a sua parte mais vulnerável subsiste? Ou a que é de longe mais duradoira, não crês que seja por força preservada no mesmo lapso de tempo?» Ora atenta justamente neste ponto, Sócrates, e vê se me faço entender, pois parece-me que, tal como Símias, necessito de uma espécie de comparação.

b

As tuas considerações sobre a alma fazem-me efectivamente lembrar alguém que, após a morte de um tecelão idoso, emitisse a seu respeito um comentário deste teor: «Não, este homem não pereceu, encontra-se algures são e salvo» — e alegasse como prova que o manto que o cobria, e que ele mesmo tecera, não havia perecido, antes estava em perfeito estado de conservação! Imaginemos, pois, que um outro se recusava a acreditar e o primeiro o punha perante a alternativa: qual das duas espécies é mais duradoira, a do homem ou a do manto de que se serve e usa? E, obtendo como resposta que é de longe a do homem, logo daria por demonstrado que, com maioria de razão, estaria o nosso homem são e salvo, pois que o manto, objecto menos duradoiro, não havia perecido ... Ora, Símias, quer-me parecer que a coisa não é assim e será bom que também tu prestes atenção ao que digo. Qualquer pessoa poderá dar-se conta da ingenuidade de afirmações que tais: na realidade, o nosso tecelão sobreviveu a uma série de mantos como esse, que ele teceu e gastou; mas, embora só pereça depois de todos eles, há seguramente um último que lhe sobrevive, sem que isso de forma alguma implique que o homem seja de espécie inferior ou mais frágil do que a de um manto. Ora esta mesma imagem, creio, se aplica às relações entre alma e corpo: qualquer um, a meu ver, poderia, falando com rigor, argumentar pelos mesmos termos que a alma é de longe mais duradoira, e o corpo, mais frágil e menos durável. Com efeito (diria) também cada alma gasta um ror de corpos⁶⁷ em especial numa vida longa, se é certo que há, ainda em vida do homem, um contínuo fluxo de destruição do corpo, cujos

c

d

tecidos gastos a alma incessantemente refaz. Contudo, não impede que, quando a alma perece, esse derradeiro corpo que ela teczu e enverga seja, por força, o único a subsistir, após o seu aniquilamento. E, uma vez aniquilada a alma, será a vez de o corpo revelar a sua ingénita fragilidade, em breve apodrecendo para desaparecer.

Por conseguinte, é ainda cedo para darmos crédito a um argumento destes e confiar sem mais que, após a morte, a nossa alma subsiste algures. Imaginemos (poderia ainda outro dizer-nos)⁶⁸, imaginemos que alguém ia mesmo mais longe do que tu, Cebes, nas suas concessões ao argumento: que não apenas concedia que a nossa alma existia antes de nascermos, mas até que nada obstava a que algumas delas subsistissem após a morte e viessem a passar por futuros nascimentos e correspondentes mortes — admitindo, claro, que a natureza da alma humana seja de molde a resistir ao desgaste de sucessivas reencarnações. Contudo, esta concessão final não a faria ele: que a nossa alma possa atravessar incólume essas diversas existências e não acabe destruída de todo numa das tais mortes! E precisamente a altura em que essa morte, essa separação do corpo, acarreta consigo o aniquilamento da alma (argumentaria) é o que ninguém sabe ao certo, pois não está ao alcance de nenhum de nós pressenti-lo. Por isso mesmo, quando um homem encara confiadamente a morte, essa confiança não tem em princípio razão de ser, a menos que consiga demonstrar que a alma é, a todos os títulos, imortal e imperecível⁶⁹. Caso contrário, jamais aquele que está prestes a morrer poderá deixar de inquietar-se pelo destino da sua alma, na dúvida se, ao separar-se do corpo, não é desta vez que ela fica em definitivo aniquilada.

As intervenções de Símias e de Cebes provocaram naturalmente em todos nós, seus ouvintes — conforme mais tarde reconhecemos —, um sentimento de mal-estar; depois de uma argumentação tão persuasiva como fora a anterior, a ideia que nos ficava era que de novo nos lançavam na perturbação e na descrença, não apenas com respeito ao que fora dito, como a tudo o que viesse posteriormente a dizer-se: seríamos nós incapazes de formular qualquer juízo ou a questão era, de seu natural, insolúvel?

EQUÉCRATES

Pelos deuses, Fédon, se vos compreendo! Até eu, que aqui
estou a ouvir-te, dou comigo em dizer para mim quase a mesma
coisa: «Afinal, em que teoria devemos nós fiar-nos? Por muito
persuasivos que fossem os argumentos de Sócrates, ei-los neste
momento caídos no descrédito ...». O certo é que sempre senti,
como ainda hoje sinto, uma especial atracção por essa tal teoria
de que a nossa alma é uma harmonia. Ouvi-la fez-me, por assim
dizer, lembrar que já idênticas reflexões me tinham ocorrido;
e eis-me agora na absoluta necessidade de me iniciar numa nova
teoria que me faça crer que, após a morte, a nossa alma não morre
também! Por Zeus, conta-me lá então como é que Sócrates achou
outra vez a pista da argumentação; e com que ar estava ele? Pare-
ceu-vos inquieto, como dizes que sucedia convosco, ou, pelo con-
trário, foi com calma que acudiu em socorro do argumento?
E saiu-se de modo satisfatório ou não? Conta-nos enfim tudo
isso tão exactamente quanto puderes.

FÉDON

Para dizer a verdade, Equécrates, se muitas vezes admirei
Sócrates, nunca, no entanto, o achei tão extraordinário como
nessa ocasião em que ali estive a seu lado! Que um homem
como ele tivesse recursos para responder, não será talvez de
estranhar. Porém, o que sobremodo me encantou nele foi,
em primeiro lugar, a atitude afável, compreensiva e interessada
que manifestou ao acolher as objecções dos jovens; e, seguida-
mente, a penetração com que, apercebendo-se do mal-estar pro-
duzido em nós pelas palavras daqueles, nos soube encontrar
remédio adequado. Foi como se, vencidos e postos em fuga,
a sua voz nos exortasse de novo a regressar às fileiras, a fim de
prosseguirmos em conjunto o exame do argumento.

EQUÉCRATES

E de que modo?

FÉDON

Vou contar-te. Eu estava por acaso sentado num tamborete, à sua direita, encostado ao leito; ele, portanto, bastante mais alto do que eu. Começou então a acariciar-me a cabeça e, puxando-me pelas madeixas que me vinham até ao pescoço (era realmente hábito seu meter-se de quando em quando comigo, por causa dos cabelos...) ⁷⁰, eis que diz:

— É portanto amanhã, Fédon, que irás cortar estas belas madeixas?

— Assim parece, Sócrates — respondi.

— Mas não; pelo menos, se me deres crédito...

— Que há então? — indaguei.

— É que hoje mesmo cortarei os meus cabelos e tu os teus —olveu—, se o nosso argumento acabar mesmo por morrer sem que seja possível ressuscitá-lo! Por minha parte, se estivesse no teu lugar e um argumento me escapasse assim das mãos, eu faria, a exemplo dos Argivos, jura de não mais trazer cabelos compridos ⁷¹ sem primeiro voltar à liça e derrotar as objecções de Símias e de Cebes.

— Porém — lembrei —, diz-se que para dois nem mesmo Hércules chegou ...

— Mas aqui me tens — redarguiu —, o Iolau que poderás chamar em teu auxílio enquanto é dia ... ⁷²

— De acordo — disse eu. — Mas, no meu caso, não é Hércules que chama por Iolau e sim Iolau que chama por Hércules!

— Tanto faz —olveu ele. — Mas, antes de mais, acautelemo-nos, não vá por aí suceder-nos algum percalço ...

— Qual?

— O de darmos em «misólogos», tal qual os que dão em misantropos ... De facto, não há coisa pior para um homem do que ganhar aversão pelos argumentos; ora, pelo que toca à sua origem, a misologia não difere da misantropia. Esta, com efeito, nada mais é senão fruto de uma confiança excessiva, que inex-

↓
e perientemente depositamos nos outros: julgamos determinada pessoa a todos os títulos sincera, sã, leal, e não muito depois descobrimos que é o reverso de tudo isso — pérfida e indigna de confiança. Ora justamente, quando alguém passa por várias vicissitudes como esta, mormente por culpa daqueles que poderia supor mais íntimos e amigos, claro que acaba, após desilusões sucessivas, por ganhar aversão a toda a gente, considerando que por aí nada, mas mesmo nada de bom, há a esperar. Ou não reparaste que o processo é este?

— Sem dúvida — disse eu.

90 — E não será isto errado? Não salta aos olhos que alguém que se mete a lidar deste modo com os homens não tem um mínimo de experiência de relações humanas? Pois, se soubesse lidar com eles, suponho, consideraria por certo, como é o caso, que homens radicalmente bons ou maus são em número reduzidíssimo e que a grande maioria está num grau intermédio...

— Que queres dizer com isso? — perguntei.

— Ora faz de conta — redarguiu — que falávamos de homens anormalmente altos ou baixos. Queres tu coisa mais rara do que encontrar um homem, um cão ou seja o que for, de proporções anormalmente grandes ou pequenas? E o mesmo poderá dizer-se no que respeita a ser rápido ou lento, feio ou belo, branco ou preto; ou não te apercebes de como, em todo este tipo de qualidades, os graus extremos, que confinam com os limites, são escassos e raros, e os intermediários, pelo contrário, em número infindável?

— Decerto — respondi.

b — Ora, se a perversidade fosse posta a concurso, não crês que só muito poucos logariam brilhar em primeiro plano?

— É natural — assenti.

— De facto, é natural — confirmou ele. — Mas não é neste ponto que os argumentos se assemelham às pessoas; a culpa foi tua, se me deixei levar por este caminho ... Na verdade, é noutro aspecto que falo de semelhança, quando, por exemplo, uma pessoa sem qualquer experiência de argumentos toma por

verdadeiro o primeiro que lhe aparece, para pouco depois o reputar de falso (quantas vezes com razão, mas quantas vezes sem ela!) e assim sucessivamente com outro e com outro. E tal é, em especial, o caso dos que passam a vida a argumentar pró e contra ⁷³; bem sabes como por fim se convencem de terem atingido o cume da sabedoria, de serem os únicos a concluir que nada de são ou de seguro há nas coisas como nos argumentos. Tudo o que existe não é para eles mais que um voltar para cima e para baixo, à maneira do Euripo ⁷⁴, sem que nada permaneça em qualquer lugar um instante que seja.

— O que dizes é a pura verdade — concordei.

— Por conseguinte, Fédon — retomou ele —, seria caso para lamentar que, havendo um argumento verdadeiro, sólido e acessível ao entendimento, o simples facto de aparecer associado a esses tais que, embora sem mudarem, tanto passam por verdadeiros como não, servisse de pretexto a qualquer um para ter de se acusar a si e à sua imperícia, e o sofrimento o levasse por fim a descartar alegremente de si as culpas, para as lançar sobre os argumentos; e já o resto da vida outra coisa não faria senão odiá-los e denegri-los, privando-se assim de conhecer a verdade dos seres.

— Por Zeus — disse eu —, seria bem caso para lamentar!

— Assim sendo, acautelemo-nos, antes de mais, contra este risco e não deixemos entrar na nossa alma a dúvida de que talvez os argumentos nada encerrem de são; pensemos, muito pelo contrário, que nós é que não estamos ainda sãos e que, para lá chegarmos, é mister que nisso nos empenhemos com coragem: tu, Fédon, como de resto vocês todos, em vista do tempo que ainda tendes para viver; eu, em vista da morte ... pois até a respeito da morte quem sabe se nesta hora é mesmo o filósofo que vos fala, aquele que ama o saber, e não um desses homens sem sombra de cultura, que amam apenas o triunfo das suas teses! Refiro-me aos que, em qualquer tipo de discussão, relegam para segundo plano a natureza real das questões a tratar, e se empenham exclusivamente em convencer os seus ouvintes das opiniões que eles mesmos sus-

↓

tentam ... Ora, presentemente, parece-me que é tão-só nisto que divergimos: é que o meu empenho não será tanto convencer-vos, a vocês que me escutam (a não ser por acréscimo), de que digo a verdade, como dizer-vos aquilo que, em minha plena convicção, assim é de facto. Aí tens, meu caro amigo, as minhas contas — e vê lá quanto não lucro!... —: se acaso aquilo que afirmo é verdadeiro, então valeu a pena ter acreditado; se, pelo contrário, nada mais há para além da morte, em todo o caso nestes momentos, os últimos da minha vida, terei pelo menos poupado os que me acompanham ao incómodo das minhas lamentações. E já também estará por pouco esta minha demência (mau era, se assim não fosse ...), pois em breve cessará comigo ⁷⁵. Portanto, é assim preparado, Símiás e Cebes, que vou entrar na discussão. Porém, se querem um conselho, importem-se pouco com Sócrates e muito mais com a verdade! Se vos parecer que o que digo é verdadeiro, pois dêem-me razão; caso contrário, apresentem-me tudo o que têm a objectar. E vejam lá, não vá eu, no meu excesso de zelo, iludir-me a mim e a vós também, para logo me escapar como a abelha, depois de vos ter cravado o ferrão!

Vamos, pois — prosseguiu. — Mas, antes de mais, lembrem-me o que disseram, se virem que a memória me falha. Quanto a Símiás, salvo erro, a sua dúvida e receio é que a alma, embora mais divina e bela do que o corpo, desapareça antes dele, visto ser uma espécie de harmonia. Cebes, por seu turno, parece-me que neste ponto concorda comigo, em dizer que a alma é mais duradoira do que o corpo; mas, em contrapartida, considera de todo problemático que, depois de usar várias vezes sucessivos corpos, não venha a abandonar um último para ser, por sua vez, aniquilada. E nisso consistiria a morte propriamente dita, ou seja, no aniquilamento da alma, já que o corpo jamais cessa de destruir-se. São estes ou não, Símiás e Cebes, os pontos que nos importa considerar?

Ambos concordaram que assim era.

— E quanto aos argumentos precedentes, vocês rejeitam-nos em bloco ou apenas uns, e outros não?

— Apenas uns — responderam ambos.

— Vejamos: que me dizem então a essa teoria em que nos

baseámos, ao afirmar que a aprendizagem é uma reminiscência e que, assim sendo, as nossas almas necessariamente existiam já algures, antes de se prenderem às cadeias de um corpo?

92

— Por mim — respondeu Cebes —, se houve teoria que então me seduzisse e encantasse, foi essa; e ainda agora aposto nela como em nenhuma outra.

— Posso acrescentar — disse Símias — que a minha posição é a mesma; e muito me admiraria se alguma vez mudasse de opinião a tal respeito!

E diz Sócrates: — Mas não terás outro remédio senão mudar, meu amigo de Tebas, caso persistas nessa convicção de que a harmonia é algo de compósito, e a nossa alma, uma harmonia resultante de elementos do corpo em tensão; decerto não aceitarás, nem dito por ti mesmo, que, sendo a harmonia algo de compósito, possa algum dia ter existido antes desses mesmos elementos que a deverão constituir ... Ou será que aceitas?

— Claro que não, Sócrates — disse.

— Ora vês — prosseguiu —, que é exactamente o teu caso quando, por um lado, defendes que a alma existia já antes de entrar numa forma e num corpo humano e, por outro, afirmas que é composto ... de coisas que ainda nem sequer existiam? Na realidade, a harmonia a que tu comparas a alma nada tem a ver com esta, pois primeiro vem a lira, as cordas, os sons ainda não harmonizados, e só por último é que ela se constitui a partir de todos eles, para ser a primeira a desaparecer. Ora parece-te que uma tal concepção esteja em consonância com a anterior?

— De modo nenhum — respondeu Símias.

— E, no entanto, se há assunto que exija consonância é bem este da harmonia ...

— É um facto — admitiu.

— Consonância que no teu caso se não verifica ... Mas vê lá, antes de mais, por qual das ideias te decides: a de que a aprendizagem é uma reminiscência, ou a de que a alma é uma harmonia?

6

d

Atenção

8

— De longe pela primeira, Sócrates! Quanto à última, nada tenho na realidade a aboná-la: baseei-me tão-só numa verosimilhança, numa plausibilidade formal, que é com certeza a origem desta convicção na maior parte dos homens. Mas eu próprio sei por experiência quão falazes são estas demonstrações fabricadas a partir de meras verosimilhanças, e a que erros nos induzem, seja na geometria seja em qualquer outro domínio, quando mal nos precatamos contra elas! Pelo contrário, esse argumento da aprendizagem e da reminiscência assenta num pressuposto que merece ser tido em conta, uma vez que equaciona a existência da alma, anteriormente ao nosso nascimento, com a desse tipo de realidades que a ela pertencem e a que genericamente intitulamos de «realidade em si»⁷⁶. Ora este pressuposto, tenho para mim que é, não apenas suficiente, como correcto aceitá-lo. Não me resta, pois, outro remédio senão recusar, seja a mim seja a qualquer outro, essa afirmação de que a alma é uma harmonia.

2.

93

— E que tal, Símas? — perguntou. — Parece-te que em princípio uma harmonia, e bem assim a qualquer outro composto, se comporte de modo diverso desses tais elementos que eventualmente a constituem?

— Claro que não.

— Portanto, ao que julgo, nada realiza ou sofre, fora daquilo que realizam ou sofrem os ditos elementos?

Concordou.

— Por conseguinte, não é função de uma harmonia assumir o comando desses mesmos elementos de que se compõe, mas, pelo contrário, segui-los?

Assentiu.

— O que significa que está longe de se opor, nos movimentos, nos sons ou no que quer que seja, aos respectivos componentes?

— Bem longe, decerto — respondeu.

3.

— E então? Uma harmonia não depende naturalmente, em cada caso, da forma com os seus componentes se harmonizam?

— Não percebo — disse.

— Ora bem — esclareceu. — Negaremos que, a um grau mais perfeito de hármonização (a supor isso possível...), corresponderá uma harmonia mais plena e perfeitamente «harmonia» e que, pelo contrário, a um grau menos perfeito de harmonização corresponderá uma harmonia menos plena e perfeitamente «harmonia?»⁷⁷.

h
3a.

— Não, é óbvio.

— E será este o caso da alma? Poderá acontecer, por muito pouco que seja, que uma alma seja mais plena e perfeitamente «alma», ou menos plena e perfeitamente «alma», do que outra?

— De modo nenhum — respondeu.

— Ora repara, por Zeus! — prosseguiu. — Se uma alma possui sensatez e virtude, dizemos que é boa; se, pelo contrário, possui demência e perversidade, dizemos que é má. Estará exacto este juízo?

3b

— Exactíssimo.

— Vejamos então um desses defensores da teoria da alma-harmonia: segundo ele, que representarão na alma estas duas coisas — virtude e vício? Dirá, no primeiro caso, que é ainda outra espécie de harmonia e, no segundo, uma desarmonia? E que uma alma harmonizada, ou seja, uma alma boa, sendo já de si uma harmonia, possui em si mesma uma outra espécie de harmonia, enquanto a que é desprovida de harmonia, embora sendo ela também uma harmonia, não possui essa segunda espécie?⁷⁸

— Por mim, nada posso garantir — redarguiu Símias. — Mas é claro que um defensor de tal teoria não deixaria de te dar mais ou menos uma resposta dessas.

— Contudo, foi previamente acordado entre nós que nenhuma alma é mais ou menos perfeitamente «alma» do que outra, e a base desse acordo é que não há harmonias, mais plena e completamente, ou menos plena e completamente, «harmonias» do que outras. Não é assim?

d

— Sem dúvida.

— Portanto, se uma harmonia não é mais nem menos «harmonia» do que outra, segue-se que não é susceptível de maior ou de menor harmonização. Certo?

— Certo.

— E, não sendo susceptível de maior ou menor harmonização, pode acontecer que participe em maior ou em menor grau da harmonia, ou participa em grau igual?

— Em grau igual.

— Logo, uma vez que uma alma não é mais nem menos alma do que qualquer outra, também não comporta graus maiores ou menores de harmonização?

— Exacto.

— Em tais condições, portanto, não poderá participar em maior escala quer da harmonia quer da desarmonia?

— Claro que não.

— Vejamos ainda: em tais condições, será admissível que qualquer alma, comparada com outra, tenha maior porção de virtude do que de vício, se é certo ser a virtude uma harmonia e o vício, uma desarmonia?

— Inteiramente inadmissível.

94 — Mais até, Símias: seguindo à risca a tua argumentação, jamais uma alma, como harmonia que é, terá parte no vício; pois nenhuma harmonia, que seja plenamente harmonia e tão-só isso poderá alguma vez ter parte na desarmonia.

— Pois não.

— Pelo que nenhuma alma, sendo plenamente alma, poderá ter parte no vício?

— De facto como admiti-lo, à luz das afirmações precedentes?

— De acordo com este raciocínio, teremos, pois, de concluir que as almas de todos os seres vivos são igualmente boas, se é verdade que possuem, todas elas, igual natureza, ou seja, são por igual almas?

— Pelo menos assim parece, Sócrates.

— E parece-te também que esta afirmação seja razoável? Que a nossa argumentação comportasse conclusões como estas se o seu pressuposto fosse correcto, ou seja, o de que a alma é uma harmonia?

— De modo nenhum — concordou.

— E então? — prosseguiu. — Haverá ainda qualquer outra coisa que, na tua opinião, comande tudo o que existe no homem, a não ser a alma, e muito em especial a alma inteligente?

— Não, suponho.

— E na medida em que cede ou em que, pelo contrário, se opõe aos impulsos do corpo? Eu explico: quando, por exemplo, temos febre e sede, é ela, não é verdade, que nos arrasta em sentido oposto, a não beber; ou ainda a não comer, se tivermos fome; e em mil outros casos verificamos, creio, que a alma se opõe aos apetites do corpo. Ou não?

— Indubitavelmente.

— Ora, não conviemos nós, nas nossas afirmações anteriores, que, a ser de facto uma harmonia, jamais poderia fazer-se ouvir em discordância com o estado de tensão, de relaxamento ou de vibração dos elementos que precisamente a constituem, ou sofrer o que quer que fosse de diferente deles? Pois em tal caso jamais seria ela a comandá-los, antes se limitaria a segui-los...

— Claro que conviemos — disse. — Como não?

— E então? Não é bem visível aos nossos olhos que ela opera em sentido totalmente inverso? Que é ela que assume o comando de todos esses elementos (de que, segundo alguns, é feita ...), passando praticamente toda a vida a opor-se-lhes, domesticando-os por todas as formas — a uns, castigando-os mais rudemente pela dor, como na ginástica e na medicina, a outros mais brandamente, através de ameaças e advertências — enfim, dialogando com os apetites, as cóleras e os receios, como coisas que lhe fossem estranhas? Mais ou menos como Homero faz na *Odisseia* quando põe Ulisses a dizer:

*Batendo no peito interpelou com violência o seu coração:
«Aguenta pois, meu coração! Por males mais terríveis já tu
[outrora passaste.»* 79

95 Ou achas tu que o poeta o faria dizer tais palavras se concebesse a alma como uma harmonia, apta, portanto, a seguir os impulsos do corpo e não a dirigi-los e a domá-los? Não é certo que a concebe como coisa bem mais divina do que uma harmonia?

— Por Zeus, Sócrates; sou da tua opinião!

— Por conseguinte, meu caríssimo amigo, em nenhuma circunstância nos ficará bem afirmar que a alma é uma espécie de harmonia, pois, pelos vistos nem com Homero, poeta divino, estaríamos de acordo, nem conosco mesmos.

— Assim é — respondeu.

— Ora bem — comentou Sócrates. — Pelo que toca à Harmonia, a deusa de Tebas, temos, ao que parece, o seu favor assegurado. Porém Cadmo — prosseguiu —, como iremos nós, Cebes, torná-lo favorável e com que argumentos? ⁸⁰

b — És bem pessoa para o descobrir, suponho... basta ver esse argumento contra a harmonia, a forma admirável como o desenvolveste, para além de toda a expectativa! O facto é que, ao ouvir Símias expor-te as suas dificuldades, toda a minha admiração era que alguém fosse capaz de pegar por tais objecções; e por isso foi para mim surpreendente que elas não resistissem sequer ao primeiro embate da tua argumentação! Daí que já me não espantasse se as objecções de Cadmo viessem a sofrer igual destino ...

— Meu caro — acudiu Sócrates —, toma tento na língua, não nos venha algum mau olhado lançar por terra o argumento que ainda está por vir! O que dizes é, aliás, tarefa que compete ao deus. A nós resta-nos apenas, à boa maneira homérica, cerrá-lo de perto e pôr à prova o valor das tuas palavras...

c Ora o essencial da tua indagação é o seguinte: reclamas que te seja demonstrado que a alma é imperecível e imortal; que efectivamente quando um filósofo, no limiar da morte, manifesta a sua confiança e convicção de que Além, uma vez morto, o aguarda um destino incomparavelmente melhor do que se tivesse levado qualquer outro género de vida, tal confiança não será absurda nem vã. Porque, dizes tu, a evidência de que a alma é algo de resistente e semelhante ao divino, que já existia

antes de nos tornarmos homens — nada disso é necessariamente sinal de imortalidade, mas tão-só de perdurabilidade, implicando, isso sim, que ela existiu já algures, por um espaço incalculável de tempo, com conhecimentos e actividades de variada ordem. Mas isto não basta (afirmas) para que seja imortal; talvez antes, pelo contrário, a própria entrada num corpo marque, como uma doença, o princípio da sua destruição e, esgotando-se, consuma esta vida, acabando por perecer na chamada morte⁸¹. Acrescentas ainda que tanto faz ela entrar uma vez como várias vezes num corpo, pelo menos com respeito aos nossos motivos pessoais de receio; e que tal receio é, pois, natural (a menos que se trate de um insensato ...) em todo aquele que não conhece ao certo, nem pode das razões de que a alma é imortal. São mais ou menos estas, salvo erro, as tuas afirmações, Cebes. E repiso-as intencionalmente para que nenhum pormenor nos escape e possas acrescentar ou retirar alguma coisa, se assim o entenderes.

E diz Cebes: — Pelo menos por ora, Sócrates, nada tenho a retirar ou a acrescentar. É exactamente isso que quis dizer.

Sócrates deteve-se por largo tempo, embrenhado em qualquer pensamento.

— Não é insignificante, Cebes — disse por fim —, a questão que levantas. Efectivamente exige, nem mais nem menos, que examinemos a fundo as causas da geração e da destruição⁸². Começo pois, se assim desejares, por referir a minha experiência pessoal nesse campo; e em seguida, se vires que alguma coisa há de aproveitável naquilo que disser, aproveita-a à tua vontade para reforçar os teus argumentos.

— Mas certamente é isso que quero — disse Cebes.

— Ouve então, pois é um conto largo. O facto, Cebes, é que, na minha juventude, me senti extraordinariamente atraído para esse ramo do saber que dá pelo nome de «Ciência da Natureza»⁸³. Que interessante não será (pensava eu) conhecer as causas de cada coisa, a razão por que cada uma surge, por que cada uma perece ou existe! E muitas vezes dava comigo às voltas a examinar, antes de mais, questões deste teor: será realmente, como alguns sustentam, a partir de um estado de putrefacção, em

que entram o quente e o frio, que os seres vivos se constituem?⁸⁴ E é graças ao sangue que pensamos, ou ao ar ou ao fogo? Ou nada disto conta, e é sim o cérebro que nos permite as sensações do ouvido, da vista e do olfacto, donde se formariam a memória e a opinião⁸⁵ e estas, uma vez consolidadas, dariam origem a conhecimentos correspondentes?

c Passei depois a inquirir a forma como tudo isto se corrompe, as mudanças que afectam o que há na terra e no céu; e assim acabei por reconhecer que não tinha, decididamente, qualquer vocação para este tipo de indagações! Basta esta prova que vou dar-te. Todos esses conhecimentos que antes possuía e que a mim, como a muito boa gente, se afiguravam seguros, pois bem: a tal ponto as ditas indagações me deixaram cego, que tudo isso, que antes julgava saber, desaprendi. Um exemplo entre muitos: o do crescimento humano. Qual a sua causa? Antes, julgava eu que a resposta era óbvia a qualquer um: o que comemos e bebemos. d É efectivamente (pensava) através dos alimentos que a carne se vai juntando à carne, os ossos aos ossos e, dentro do mesmo princípio, as demais substâncias às da sua espécie, daí resultando que uma massa inicialmente pequena se torna gradualmente volumosa. E assim, pois, o homem, de pequeno que era, se tornava grande. Tal era então a minha maneira de ver ... não a achas lógica?

— Por mim acho — respondeu Cebes.

c — Ora presta ainda atenção a este ponto. O certo é que, quando se me deparava um homem alto junto de outro baixo, esta explicação era para mim o bastante: tal ou tal homem excede o outro justamente pela cabeça; e o mesmo de um cavalo relativamente a outro. Este caso, porém, ainda me parecia mais flagrante: o dez é mais do que o oito (pensava) porque tem mais duas unidades do que este; tal como o duplo côvado é mais do que um côvado porque o excede em metade da sua extensão ...

— E agora, que pensas tu disso? — indagou Cebes.

— Eu? Por Zeus — redarguiu —, estou bem longe de imaginar que conheço as causas de tudo isto! Hoje seria mesmo incapaz de dizer se, quando a uma unidade adicionamos outra,

é a primeira que, pela adição da segunda, se torna dois, [ou se é a segunda], ou se são ambas que, adicionadas uma à outra, em virtude dessa mesma adição, passam a ser dois. Com efeito, eis o que me deixa perplexo: quando ambas existiam à parte uma da outra, cada uma delas constituía uma unidade e não havia então o dois⁸⁶; e, após se terem aproximado uma da outra, aí está a causa que as faz passar a ser dois, ou seja, a junção resultante dessa aproximação recíproca ... Tão-pouco posso convencer-me de que, quando se fracciona uma unidade, seja por sua vez esse mesmo facto, ou seja, o fraccionamento, a causa de passar a haver dois. Com efeito, o que então definíamos como causa do dois seria agora o seu oposto: ali, era a proximidade que entre ambas se estabelecera, com a adição de uma à outra; aqui, o seu afastamento, com a correspondente separação uma da outra. E inversamente, a razão por que surge a unidade, confesso que estou longe de sabê-la, como, em suma, a respeito de qualquer outra coisa, ignoro as razões por que surge, perece ou existe, de acordo com este método de inquirição que te referi⁸⁷; mas há ainda outro que vou tentando ao acaso, desde que o primeiro deixou de me atrair.

Ora justamente, ouvi um dia ler excertos de um livro que era, segundo se disse, de Anaxágoras⁸⁸. Aí se afirmava que era o Espírito o ordenador e a causa de todas as coisas. Rejubelei com tal explicação, pois, em certo sentido, pareceu-me vantajoso que fosse o Espírito a causa de tudo. Porque se assim é (pensei), se é o Espírito que ordena todas as coisas, então por certo que as ordena e dispõe da forma que for mais conveniente para cada uma delas. E se alguém quiser achar, para cada coisa, a causa que a faz nascer, perecer ou existir, não tem mais que achar aquilo que para ela é mais ajustado: se existir, se sofrer qualquer processo ou ter parte activa nele. Nesta ordem de ideias, portanto, a única coisa que o homem devia ter em vista, tanto nesse objecto específico como nos demais, era a ideia da perfeição, do supremo bem. E assim, era indispensável que o mesmo homem tivesse também o conhecimento do mal, já que o conhecimento de um deles implica o do outro. E com estas reflexões rejubelei, convicto de ter encontrado em Anaxágoras um mestre que me explicasse a causa de tudo o que existe, de acordo com a minha própria

97

b

c

d

maneira de ver. Assim julgava eu, por exemplo, que me diria primeiramente se a Terra era redonda ou plana ⁸⁹; em seguida expor-me-ia a causa e a necessidade de ela assim ser, invocando razões de conveniência e demonstrando que tal ou tal natureza lhe era, de facto, a mais conveniente. E se me dissesse que ela estava ao centro, pois explicaria também por que motivo era mais ajustado que estivesse ao centro ⁹⁰. Enfim, se ele me desse conta de tudo isto, eu, por minha parte, estava disposto a jamais aspirar a outro tipo de causa! E na mesma disposição de espírito procuraria informar-me do Sol, da Lua, e dos demais astros, das suas velocidades relativas, revoluções e outros fenómenos a que estão sujeitos, investigando em tudo isto como a actividade que produzem ou os estados por que passam lhes são, na verdade, os mais ajustados. Longe estava eu, com efeito, de imaginar que, depois de atribuir ao Espírito a função de os manter ordenados, pudesse para tanto invocar outra causa que não fosse a suprema conveniência de eles assim existirem tal como existem ...

b E, pois, uma vez que atribuía tal causa a cada um dos seres e a todos em geral, supus que iria explicar-me onde reside o melhor para cada um deles e aquilo que é comunmente bom para todos.

Por nada do mundo teria então trocado as minhas esperanças! Agarrei-me com todo o afinco aos seus livros e devorei-os com quanta pressa era capaz, a fim de ficar o mais cedo possível a conhecer o que é melhor e o que é pior ... Pois bem, meu amigo, esta maravilhosa esperança, tive de passar sem ela! À medida que avançava na leitura, descobro um homem que não fazia o mínimo caso do Espírito, que nenhuma responsabilidade lhe atribuía na ordenação das coisas, remetendo-a sim para o ar, o éter, a água e tantas outras causas despropositadas ⁹¹. Enfim, a minha impressão era exactamente como se alguém asseverasse que tudo o que Sócrates faz, o faz graças ao espírito, e tentasse seguidamente expor nestes termos as causas de cada uma das coisas que faço: primeiro, que estou agora aqui sentado pela razão de que o meu corpo é constituído por músculos e ossos; que esses ossos são sólidos e separados entre si por articulações, enquanto os músculos, feitos de molde a contrair-se e a distender-se, rodeiam por completo os ossos com a carne e a pele, que os contém juntamente; que sendo, pois, os ossos

dotados de mobilidade dentro das respectivas articulações, os músculos, à medida que se distendem e contraem, possibilitam que eu dobre os membros ... E eis a causa de me encontrar agora sentado, com o corpo dobrado nesta posição! E idênticas causas serviriam para explicar o facto de me encontrar aqui a falar convosco — a voz, o ar, o ouvido e mil outras causas do género, esquecendo, em fim de contas, a causa essencial, ou seja, que, uma vez que os Atenienses acharam por bem condenar-me, também eu, pelas mesmas razões, achei por bem e mais justo ficar aqui sentado, aguardando a vez de me sujeitar à pena que me infligiram. Porque—pelo cão!⁹²—ou muito me engano ou há muito que estes mesmos ossos e músculos estariam lá para as bandas de Mégara ou da Beócia, levados por uma certa noção do «melhor», se eu não estivesse convicto de que era mais justo e mais belo submeter-se às leis da cidade, qualquer que fosse a pena que me é imposta, de preferência a evadir-me e fugir.

Chamar, portanto, «causas» a coisas destas não faz qualquer sentido. Poderá, claro, alegar alguém que, sem possuir ossos, músculos e assim por diante, não seria também capaz de pôr em prática as minhas decisões — e não estaria fora da verdade. Agora asseverar que é graças a eles que faço aquilo que faço, e que é em função do espírito que assim me comporto, mas não em função de uma escolha que fiz do «melhor», eis o que trai porventura excessiva inconsequência de linguagem ... Trai, em suma, a incapacidade de distinguir que uma coisa é a causa em si, outra, aquilo em cuja ausência jamais a causa seria causa. Ora, quanto a mim, é nesta última que as pessoas visivelmente falham e, como tenteando na escuridão, lhe atribuem um nome indevido, confundindo-a com a verdadeira causa. E aí está, pois, porque alguns, envolvendo a Terra num turbilhão, querem que seja o céu a mantê-la, enquanto outros, fazendo dela uma espécie de tampo largo e chato, lhe colocam o ar por baixo como base e suporte⁹³. Mas esse poder, graças ao qual tais coisas se encontram dispostas da forma mais conveniente, isto é, mantendo a posição que mantêm, desse não cuidam eles ou tão-pouco lhe atribuem qualquer força divina Julgam, pelo contrário, descobrir ainda um dia um Atlas mais possante do que este, mais imortal e capaz de suportar o peso do mundo,

99

b

c

sem pensarem que é o Bem o verdadeiro elo de ligação que liga entre si todas as coisas e as suporta. E no entanto, confesso, com que alegria me não teria feito discípulo fosse de quem fosse, para me instruir sobre semelhante causa e o seu modo de actualização! Mas, uma vez que esta me falhou e não pude, por minha parte, descobri-la ou achar quem ma explicasse, tive de tentar uma segunda via para me lançar na sua busca ...⁹⁴ Desejas pois, Cebes, que te conte a história dessas tentativas?

— Por mim — respondeu —, não desejo outra coisa!

— Ora bem — retomou ele. — Depois disto, uma vez desiludido da observação dos seres, achei por bem acautelar-me, não viesse a acontecer-me a mim o mesmo que àqueles que contemplam e observam o Sol em momentos de eclipse: é sabido que alguns chegam a perder a vista, se não é através da água ou de qualquer outro meio que observam a sua imagem. E, com pensamentos mais ou menos deste teor, receei ficar irremediavelmente cego de espírito, caso persistisse em fixar os olhos nas coisas, em tentar tocar-lhes directamente com os meus cinco sentidos. Pensei então que o melhor que tinha a fazer era refugiar-me do lado das ideias e, através delas, inquirir da verdade dos seres. Aliás, talvez num aspecto o paralelo não seja exacto, pois não é, quanto a mim, ponto assente que o estudo dos seres, através das suas manifestações externas, se revele, menos do que através das ideias, um estudo à base de imagens ...⁹⁵ Seja como for, o certo é que me lancei por esta via. E assim, partindo em cada caso do pressuposto que julgo ser mais seguro, tudo o que se me afigura em concordância com ele quer no tocante às causas quer a todos os demais [seres], tomo por verdadeiro; e em caso contrário, por falso. Porém, quero explicar-me mais claramente, pois acho que agora não estás a entender-me ...

— Efectivamente, por Zeus — exclamou Cebes —, nem por isso!

— Não, porém — redarguiu —, que estas afirmações sejam novidade. É, em fim de contas, o mesmo que sempre tenho dito e repetido em ocasiões diversas, inclusive no argumento de há pouco. Vou então tentar explicar-te a espécie de causa a

que me tenho aplicado. Para tanto, há que voltar a essas noções em que já por demais se insistiu: por aí começarei, pois, tomando por pressuposto a realidade de um Belo, que existe em si e por si mesmo, de um Bem, de um Grande e assim por diante. Se neste ponto me dás razão e aceitas a existência de coisas como estas, espero bem, a partir delas, explicar-te qual seja essa causa e descobrir o que faz que a alma seja imortal.

— Que dúvida! — disse Cebes. — Conta com o meu assentimento e não atrases mais as tuas conclusões.

— Ora pois, vê se pensas também como eu quanto ao que daqui se infere. Por mim, parece-me efectivamente que, se alguma coisa bela existe além do Belo em si⁹⁶, a única e exclusiva razão de ser bela é o facto de participar desse mesmo Belo. E falo assim de todos os casos semelhantes. Estás de acordo com uma causa deste género?

— Sim, estou — respondeu.

— Ora aí tens — prosseguiu — por que razão as outras causas, as ditas «científicas», as não entendo nem reconheço por tal: se alguém hoje me disser que determinado objecto é belo em virtude do seu colorido brilhante, das suas proporções ou de qualquer outro aspecto do género, pois bem: explicações dessas mando-as passear, só servem para me confundir! E fico-me simplesmente por esta ideia, primária e talvez ingénua, de que o que faz a beleza de um objecto não é outra coisa senão o Belo em si, seja por uma presença, seja por uma participação, ou por qualquer outro processo que torne essa relação possível⁹⁷. Não é, aliás, nisso que faço propriamente questão, mas sim em que é graças ao Belo que todas as coisas belas são belas. Resposta mais segura do que esta, não a encontro, seja para mim mesmo seja para qualquer outro. E estou convicto de que, apoiado nela, piso terreno seguro, sem riscos de jamais cair, quando a mim mesmo ou a qualquer outro respondo que é graças ao Belo que as coisas belas são belas ... Não achas o mesmo?

— Sim, acho.

— Ora, não será também graças à Grandeza que todas as

coisas grandes são grandes e as maiores, maiores? E, identicamente, à Pequenez que as mais pequenas são mais pequenas?

— Sim.

— Consequentemente, não aceitarás se te disserem que determinado homem é maior do que outro pela cabeça e que, pela mesma razão, este último é mais pequeno do que aquele ...

- 101 Pelo contrário, protestarias que, por tua parte, nada mais há a dizer senão que toda e qualquer coisa maior do que outra o é tão-só pela grandeza e que à Grandeza deve exclusivamente o facto de ser maior. Como também uma coisa mais pequena o é tão-só pela pequenez e à Pequenez deve exclusivamente o facto de ser mais pequena. Pois, imagino eu, se afirmasses que uma dada pessoa é maior ou mais pequena por causa da cabeça, não deixarias de recear ver-te a braços com objecções deste teor: primeiro, que é a mesma coisa que faz um objecto maior ser maior e outro mais pequeno, ser mais pequeno; segundo, que é graças a uma coisa de si pequena, como a cabeça, que um homem maior é maior — o que, claro, parecerá um fenómeno, ser precisamente uma coisa pequena, como a cabeça, que faz que determinada pessoa seja grande ... Ou não recearias objecções destas? Cebes desatou a rir:

— Mas decerto! — concordou.

— E do mesmo modo — prosseguiu —, não recearias dizer que o dez é em dois mais do que o oito e que por esta mesma razão o excede, em vez de dizer que é *na* quantidade e *por causa da* quantidade? Ou ainda afirmar que um duplo côvado excede em metade de si mesmo um côvado, e não justamente *na* e *por causa da* extensão? ⁹⁸ Com efeito, o motivo de receio é idêntico ...

— Sem dúvida — respondeu.

- c — E então? Se adicionássemos uma unidade a outra, não evitarias cautelosamente dizer que era a adição a causa de passar a haver dois, ou a fracção, no caso de a fraccionarmos? Bem pelo contrário, clamarias em altos brados que não conheces outro processo de uma dada coisa chegar à existência que não seja a participação nessa realidade específica ⁹⁹ que cada uma em concreto partilha; pelo que, nos exemplos apontados, dirás nada

mais haver a alegar, quanto ao aparecimento do dois, senão a própria participação na Dualidade, uma vez que só mediante tal participação alguma coisa pode chegar a ser «dois», tal como só pela participação na Unidade pode chegar a ser «um». E essas divisões, adições e outras subtilizas que tais, mandá-las-ias passear, remetendo respostas dessas para outros mais sábios do que tu. Quanto a ti, o receio, como se diz, da tua própria sombra, da tua incompetência, não te permitiria outra resposta que não fosse esta, apoiada na solidez do nosso pressuposto ¹⁰⁰. E, caso o teu interlocutor fizesse apelo ao próprio pressuposto em que se apoiava ¹⁰¹, pois bem, despachá-lo-ias sem resposta, até verificares se as consequências dele decorrentes estão entre si em concordância ou em discordância. Por outro lado, quando fosse necessário justificares por si esse teu pressuposto, fá-lo-ias recorrendo a um pressuposto mais acima, que, de entre os de igual nível, se te afigurasse mais adequado, até chegares a um resultado satisfatório. Entretanto, abster-te-ias de misturar, como é hábito dos controversistas, a análise dos princípios lógicos e a das suas implicações — isto, no caso de pretenderes descobrir algo de positivo sobre os seres. Os outros, é provável que não alimentem, a este respeito, qualquer pensamento ou preocupação: a sabedoria basta-lhes tão-só para embrulhar tudo e desse pouco satisfazem-se a si mesmos. Mas tu, penso eu, se se te inclui de facto no número dos filósofos, não deixarás de proceder como digo.

— O que dizes é a pura verdade — responderam a um tempo Símiás e Cebes.

EQUÉCRATES

Por Zeus, Fédon, com razão! Acho de facto extraordinário como ele conseguiu tornar tudo isso tão claro a qualquer um, por pouco dotado que seja!

FÉDON

Não tenhas dúvida, Equécrates; essa foi também a impressão de todos os que lá estavam.

EQUÉCRATES

E até de nós que, sem lá termos estado, o escutamós agora ... mas conta-nos lá, o que é que se disse a seguir?

FÉDON

b Salvo erro, após este ponto ter sido aceite, e após se ter acordado também que cada uma das Formas ¹⁰² existe e é justamente delas que as demais coisas participam e recebem o nome, Sócrates continuou com esta pergunta:

— Ora bem, dadas essas tuas afirmações, quando, por exemplo, dizes: «Símias é maior do que Sócrates e mais pequeno do que Fédon», não será isso equivalente a dizer que em Símias coexistem ambas as coisas, grandeza e pequenez?

— Acho que sim.

c — Mas certamente concordas — prosseguiu — em que uma expressão como esta, «Símias excede Sócrates», corresponde mais a uma maneira de dizer do que à realidade dos factos? Pois não é, suponho, por natureza que Símias excede Sócrates — ou seja, pelo facto de ser Símias —, mas sim pela grandeza que acidentalmente possui ¹⁰³. Como também não excede Sócrates pelo facto de Sócrates ser Sócrates, mas pela pequenez que este possui, comparativamente à grandeza daquele ...

— É certo.

— Nem tão-pouco Fédon excede Símias pelo facto de ser Fédon, mas pela grandeza que nele existe, comparativamente à pequenez de Símias?

— Exacto.

d — Sendo assim, tanto se aplica a Símias a designação de «pequeno» como a de «grande», visto que está no meio de ambos ¹⁰⁴: num caso, submete a sua pequenez à grandeza de Fédon para ser por este excedido; noutro, ostenta a sua grandeza para exceder a pequenez de Sócrates ...

Neste ponto sorriu-se: — Até pareço — comentou — um tratado a falar! Mas não há dúvida, creio, que é como digo.

Cebes concordou. E prosseguiu Sócrates:

— Ora, exactamente, o que pretendo com isto é fazer-te sentir aquilo que eu próprio sinto. A meu ver, com efeito, não é apenas a Grandeza em si que jamais consente em ser a um tempo grande e pequena; também a Grandeza que existe em nós jamais acolhe a pequenez, e muito menos aceita ser ultrapassada por ela. Pelo contrário, das duas uma: ou foge e bate em retirada quando o seu oposto, a pequenez, avança na sua direcção ou, a este avanço, fica destruída; mas o que não admitirá é permanecer a pé firme e acolher a pequenez, para se tornar algo de diverso daquilo que justamente era antes. Assim, por exemplo, eu, que acolhi a pé firme a pequenez, sem deixar de ser o que sou, sou também este homem pequeno que tendes pela frente; mas já pelo contrário a grandeza que em nós existe ¹⁰⁵ não transige, enquanto grande, em ser pequena, tal como a pequenez que em nós existe jamais aceita ser ou tornar-se grande. E identicamente nenhum oposto, continuando a ser o que antes era, consentirá em ser e tornar-se no seu oposto: numa tal circunstância, seguramente se afasta ou perece.

103

— Quanto a mim — disse Cebes —, a coisa é mais que evidente!

Foi então que, ao ouvir isto, um dos presentes — quem quer que fosse, não me lembra ao certo — interveio:

— Pelos deuses, não chegámos nós, na primeira parte da nossa conversa, à conclusão precisamente oposta daquela a que agora se chega — que é do mais pequeno que provém o maior e do maior o mais pequeno? Não se reconheceu então que o único meio de geração dos opostos é a partir dos seus opostos? Agora porém, segundo depreendo, afirma-se que nunca tal poderia vir a suceder ...

Sócrates, que inclinara a cabeça para escutar, disse então:

— É corajosa a lembrança ... Só que não medes a diferença entre os nossos termos de então e os de agora. Então dizíamos, com efeito, que uma *coisa* oposta tem origem na que lhe é oposta; agora, que o oposto *em si mesmo* jamais poderá tornar-se no seu

oposto, tanto o que existe em nós como o que existe na natureza ¹⁰⁶. Ou seja, meu caro, aquilo que nessa altura referíamos eram as coisas que contêm os opostos, designando-as com os nomes deles; enquanto agora o que está em causa são os opostos em si, cuja presença dá o nome às coisas assim denominadas. E são justamente esses que, segundo afirmamos, jamais aceitariam provir uns dos outros.

E, fixando ao mesmo tempo os olhos em Cebes:

— Não é o caso, creio, Cebes — indagou —, que alguma destas objecções do nosso amigo te tenha confundido?

— Não, desta vez não é o caso — respondeu Cebes —, embora não negue que ainda bastantes pontos me deixem algo confuso.

— Mas, no que respeita exclusivamente a este aspecto — disse —, estamos então de acordo, ou seja, que jamais um oposto virá a ser o oposto de si mesmo.

— Absolutamente — respondeu.

— Ora atenta ainda nisto e vê se concordas comigo: podes dizer de uma coisa que é quente ou fria?

— Claro.

— E será isso o mesmo que «neve» ou «fogo»?

d — Por Zeus, acho que não.

— Pelo contrário, o quente é algo de diverso do fogo, tal como o frio, da neve?

— Sim.

— Pensas contudo (suponho) que, tal como nos exemplos que referimos atrás, jamais a neve, enquanto tal, se vier a acolher o quente, continuará a ser na mesma neve como antes, ou seja, uma «neve quente»: bem pelo contrário, quando o quente avança na sua direcção, ou bate em retirada ou perece.

— Claro.

— Como também o fogo, quando o frio avança na sua direcção, ou se escapa ou perece; mas o que não pode jamais tolerar é,

depois de acolher o frio, continuar a ser fogo como antes, ou seja, um «fogo frio».

— É verdade o que dizes — confirmou. e

— Verifica-se pois, em certo número de casos como estes, que não só a Forma em si mesma conserva para todo o sempre o nome a que tem direito, mas o mesmo acontece com qualquer outra coisa que, embora se não identifique com ela, possui sempre, enquanto existir, o carácter dessa Forma. Mas vejamos, talvez por aqui me explique melhor: o Ímpar, por exemplo, tem sempre, suponho, de ser designado com o nome que agora lhe damos; ou que achas?

— Decerto.

— E — pergunto agora — esse nome é exclusivo do Ímpar ou haverá entre os seres algum outro que, não sendo o Ímpar em si mesmo, deva contudo juntar sempre, à sua designação específica, a de «ímpar», exactamente porque a sua natureza é tal que é sempre inseparável deste? Cito, por exemplo (entre muitos outros), o caso do três: ora vê, não te parece que, além do seu nome específico, devamos também juntar-lhe sempre a designação de ímpar, ainda que ímpar não seja o mesmo que três? É que, não obstante, o três, bem como o cinco e, enfim, toda a metade da numeração, conquanto nenhum deles se identifique individualmente com o Ímpar, nem por isso deixam de ser, por natureza, ímpares¹⁰⁷. Como também o dois, o quatro e os restantes números da outra metade, embora individualmente nenhum deles se identifique com o Par, nem por isso deixam de ser sempre pares. Concordas ou não? 104

— Como não? — respondeu. h

— Ora presta atenção — concluiu — aonde quero chegar. O facto é que, segundo tudo leva a crer, não são só esses opostos em si que se rejeitam mutuamente; o mesmo se verifica com todas as coisas que, não sendo entre si opostas, contudo possuem sempre esses opostos; também estas, ao que parece, se recusam a admitir a natureza contrária à que nelas existe; muito ao invés, quando ela avança, parecem ou batem em retirada. Ou não e

diremos nós do três que deverá perecer ou sofrer qualquer outro destino, antes de sujeitar-se, enquanto três, a tornar-se par?

— Indubitavelmente — respondeu Cebes.

— E nem por isso — notou — o dois é contrário do três.

— Pois não.

— Por conseguinte, além das Formas entre si opostas, que se não sujeitam ao avanço uma da outra, outras coisas há que se não sujeitam também à aproximação dos opostos.

— Tens toda a razão — respondeu.

— Queres então ver se somos capazes de definir que espécie de coisas são essas?

— Sem dúvida.

d — Vejamos pois, Cebes — disse —, não serão aquelas que obrigam todo o objecto que ocupam a possuir sempre, conjuntamente com a sua própria natureza, a de um determinado oposto? ¹⁰⁸

— Que queres dizer com isso?

— O mesmo que há pouco. Não duvidas, certamente, que tudo aquilo que a Forma do três ocupe não apenas terá de ser três como ímpar ...

— Claro.

— Ora justamente essa realidade do três, dizemos nós, jamais comportaria a natureza contrária ao carácter que nela opera.

— Decerto que não.

— E esse carácter que nela opera é o do Ímpar?

— Sim.

— Sendo o seu oposto, o Par?

— Sim.

e — Portanto, o três jamais comportará a natureza do Par ...

— Claro que não.

— Donde se segue que o três não tem parte no Par?

— Nenhuma.

— Que é, portanto, não-par ...

— Sim.

— Ora falava eu até há pouco em definir a espécie de coisas que, não sendo em si opostas a qualquer outra, não admitiam no entanto o oposto em causa: é justamente o que se passa com a tríade ¹⁰⁹, que, não sendo oposta ao par, nem por isso o acolhe, visto conter em si a natureza oposta à dele, tal como a diáde contém a natureza oposta à do ímpar, o fogo à do frio e assim por diante, num sem-número de exemplos. Vê, pois, se esta definição está conforme: dizemos que não só um oposto recusa aceitar o seu oposto, mas também outra coisa que contenha em si determinado oposto, qualquer que seja o objecto em que se manifeste — também essa jamais aceitará, em tais circunstâncias, o carácter contrário daquele que contém. Lembro-te de novo (não será de facto pior que o ouças várias vezes ...): nem o cinco acolhe a natureza do par, nem o dez, que é o seu dobro, a do ímpar. É que, muito embora este em si mesmo seja contrário de outra coisa, contudo não acolhe a natureza do ímpar. Como também «um e meio» e todas as restantes fracções com meios não acolhem a natureza do todo, o mesmo valendo para o terço e assim por diante — se é que neste ponto me segues e estás de acordo comigo.

— Claro que te sigo e estou totalmente de acordo.

— Voltemos, pois, ao início e responde-me, mas sem repetir os termos em que te faço as perguntas. Imita-me antes; é que, para além dessa resposta segura de que primeiro falava, entrevejo agora, na sequência do que dizemos, um outro caminho seguro. Ei-lo pois. Se, com efeito, me perguntasses: «o que é que se manifesta num corpo que o faz estar quente», eu já não te daria essa resposta segura que a ignorância me impunha, ou seja, que é o calor — antes, baseando-me nas conclusões de agora, dar-te-ia esta resposta mais hábil: «é o fogo». Do mesmo modo, se me perguntasses o que é que nele se manifesta que o faz estar doente, não te responderia «é a doença», mas sim «é a febre». Ou, se o objecto da pergunta fosse «o que é que se mani-

festa num número para que seja ímpar», a minha resposta já não seria «é o ímpar», mas sim «a unidade»¹¹⁰. E assim por diante. Vejamos, já estás suficientemente elucidado sobre o que pretendo?

— Perfeitamente — disse.

— Ora então responde: o que é que se manifesta num corpo que o faz estar vivo?

— Decerto, a alma¹¹¹ — respondeu.

d — E isso é, portanto, sempre assim?

— Que dúvida! — disse.

— Portanto a alma, qualquer que seja o objecto que ela ocupe, traz sempre até ele a vida quando nele entra?

— Sempre, com efeito — assentiu.

— E há algum oposto de vida, ou não?

— Há — respondeu.

— Qual?

— Morte.

— Ora, de acordo com o que antes se reconheceu, jamais a alma aceitará o oposto daquilo que ela própria traz sempre consigo?

— É mais que evidente — disse Cebes.

— Vejamos ainda, qualquer objecto que recuse a natureza de «par», que nome lhe dávamos nós há pouco?

— O de não-par — respondeu.

— E àquele que não acolhe a justiça ou a arte das Musas?

e — Ao primeiro, de não-justo — respondeu —; ao segundo, de não-músico.

— Vamos, pois! E ao que não acolhe a morte, como lhe chamamos nós?

— Não-mortal.

— Ora, é certo que a alma não acolhe a morte?

— Sim.

— Segue-se, pois, que é imortal?

— É imortal.

— Muito bem, este ponto podemos então dá-lo por demonstrado. Ou que achas tu?

— Plenamente demonstrado, Sócrates.

— E agora, Cebes? Se o não-par fosse por força imperecível, o três poderia porventura deixar de ser também imperecível?

106

— Que dúvida!

— Portanto, também o não-quente, se fosse por força imperecível, sempre que alguém aproximasse calor da neve, esta escapar-se-ia a são e salvo, em vez de se fundir? Decerto não seria o caso de perecer ou tão-pouco de sujeitar-se a acolher em si o calor ...¹¹²

— É exacto o que dizes — concordou.

— Do mesmo modo, calculo, se o não-frio fosse imperecível, sempre que algo de frio se aproximasse do fogo, jamais seria o caso de este se extinguir ou perecer, antes afastar-se-ia a são e salvo para longe ...

— Necessariamente — disse.

— E necessariamente que o mesmo raciocínio se aplica também ao que é imortal? Se, com efeito, o imortal é imperecível, não pode a alma, quando a morte avança sobre ela, perecer: de acordo com o que ficou dito, jamais a alma acolherá a morte, jamais será uma coisa morta¹¹³. Do mesmo modo que o três, dizemos nós, e com ele o ímpar, não será par; nem frio, o fogo, e com ele, o calor que no fogo existe. Contudo — poderiam objectar-nos —, se é certo que o ímpar se não torna par pela aproximação do par, como ficou reconhecido, que impede, no entanto, que o mesmo ímpar pereça e na sua vez passe a existir um par? A esta objecção não poderíamos contestar que não perece, pois o não-par não é imperecível; se, com efeito, tivesse sido isso o acordado entre nós, fácil nos seria contestar a objecção, argumentando que, à proximidade do par, o ímpar e o três se

b

c

afastam para longe. E o mesmo argumentaríamos sobre o fogo, o quente e assim por diante. Ou que achas?

— Sem dúvida alguma.

d — Ora voltando ao caso presente, se de facto concordamos que aquilo que é imortal não perece, a alma, pois, além de imortal, terá de ser ainda imperecível. Caso contrário, há que seguir outra argumentação ...

— Mas não por esse motivo — atalhou Cebes. — Seria com efeito difícil que qualquer outra coisa pudesse deixar de acolher a destruição, se o imortal, que é o que sempre existe, porventura a acolher ... ¹¹⁴

— Pelo menos, a Divindade — replicou Sócrates — e a Forma em si mesma da Vida, bem como tudo o que há de imortal, esses, julgo eu, todos concordam que nunca perecem.

— Entre os homens, decerto todos, por Zeus — confirmou — e mais ainda, quero crê-lo, entre os deuses!

e — Ora, uma vez que o que é imortal não está sujeito à destruição, então a alma, se é efectivamente imortal, não poderá deixar de ser imperecível?

— Inevitavelmente.

— Logo, quando a morte sobrevém ao homem, é a sua parte mortal, ao que parece, que morre; a outra, a imortal, subtrai-se à morte e escapa-se a salvo, isenta de destruição:

— Assim parece.

107 — Com toda a evidência, Cebes — concluiu —, a alma é, pois, imortal e imperecível. E é um facto que as nossas almas irão para o Hades.

— Por mim, Sócrates — respondeu —, nada mais tenho a objectar aos teus argumentos, nem motivo para os pôr em causa. Mas, se aqui o nosso Símias ou qualquer outro tem alguma coisa a dizer, fará bem em não ficar calado, pois não sei se mais tarde agarrará outra oportunidade como esta agora, caso deseje falar ou ouvir falar sobre tais matérias.

— Com franqueza — replicou Símias —, também daquilo que ouvi não encontro motivo para os pôr em causa. Contudo, a complexidade do assunto, bem como a pouca conta em que tenho a debilidade humana, obrigam-me ainda a guardar de mim para mim algumas reservas ao que foi dito. b

— Dizes bem, Símias — comentou Sócrates —, e não apenas neste particular: mesmo as premissas de que partimos, por muito convincentes que vos pareçam, não deixem de as examinar com maior rigor. Desde que as analiseis como deve ser, podereis então, segundo julgo, acompanhar o argumento até onde for humanamente possível; e, se este se tornar por si mesmo claro, não tendes que ir mais além.

— O que dizes é exacto — concordou.

— Porém, meus caros — prosseguiu Sócrates —, eis outro aspecto que convirá ponderar: se a alma é de facto imortal, isso implica que cuidemos dela, não apenas em vista deste espaço de tempo a que chamamos vida, mas da totalidade do tempo; e nesse caso sim, é de crer que seja temível o risco de a negligenciarmos! Se, com efeito, a morte fosse a libertação de tudo, que belo achado não seria para os maus, quando morrem, verem-se a um tempo livres do corpo e da sua própria maldade, juntamente com a alma! Desde o momento, porém, que se nos revela imortal, nenhum outro escape ou salvação dos males lhe resta que não seja adquirir, no mais alto grau possível, virtude e inteligência. De facto, a alma nada mais leva consigo para o Hades a não ser a sua formação e cultura e são estas que, segundo se diz, mais jogam contra ou a favor daquele que morre, desde a primeira hora em que inicia a sua viagem para o Além. c

Assim reza, com efeito, a tradição¹¹⁵: quando uma pessoa morre, o mesmo génio¹¹⁶, que a cada um coube em sorte durante a vida se encarrega de a conduzir para determinado local, onde os mortos se reúnem para serem submetidos a julgamento. Depois disto, seguem viagem para o Hades, acompanhados do referido guia, cuja função é levá-los daqui para o Além. d Aí, uma vez cumprido o destino que cada um merece, aguardam o tempo necessário até que outro guia de novo os conduza aqui, no decorrer de numerosas e prolongadas circunvoluções de tempo. A viagem e

108 não é, pois, tal como a faz o Télefo de Êsquilo ¹¹⁷; diz ele que é directa a via que conduz ao Hades, mas, por mim, não creio que seja directa nem única. Se assim fosse, para quê um guia? Havendo um só caminho ninguém decerto teria que errar em qualquer direcção; mas o que justamente dá ideia é que há nele numerosas bifurcações e encruzilhadas, a avaliar pelos rituais e sacrificios que aqui se praticam ¹¹⁸

b Ora a alma temperante e inteligente segue docilmente o seu guia, e nada do que encontra lhe é alheio; pelo contrário, aquela que está presa ao desejo do corpo, como antes disse, sente ainda por longo tempo ânsia dele e da região do visível, e é no meio de resistências constantes, de sofrimentos inúmeros que avança, arrastada a custo e à força pelo génio que a tem a seu cargo. E chegando lá onde se encontram as restantes almas, essa que vem maculada por actos impuros — que tenha, por exemplo, cometido homicídios injustificáveis e outros crimes que tais, gémeos destes e obra de almas igualmente gémeas —, dessa todos fogem, todos lhe voltam costas e ninguém há que aceite ser seu companheiro ou guia de viagem: entregue a si mesma, ali fica errando na mais completa indigência, até que determinados tempos se cumpram, decorridos os quais é compelida à morada que lhe compete. Quanto à alma que até ao fim foi pura e temperante, essa encontra por companheiros e guias os deuses, após o que irá habitar, em cada caso, a região que lhe é própria ... Porque há, de facto, na Terra inúmeras e admiráveis regiões, e a sua real natureza e extensão, estão longe de imaginá-las aqueles que habitualmente discorrem sobre estas matérias, segundo alguém me fez crer ... ¹¹⁹.

d E diz Símias: — Como assim, Sócrates? Confesso que tenho ouvido já bastantes versões sobre a Terra, mas não certamente essa em que acreditas. Teria, pois, gosto em ouvi-la ...

— Mas decerto, Símias! Não penso que seja necessária a ciência de um Glauco para ta expor ... ¹²⁰ Demonstrar a sua veracidade, isso sim, julgo bem que transcende a ciência de um Glauco. E talvez, por mim, não estivesse sequer à altura de o fazer, mas, mesmo que assim não fosse, o tempo que me resta de vida não chegaria para esgotar o assunto em toda a sua extensão. Con-

tudo, essa ideia que tenho da natureza da Terra e das suas regiões, nada me impede de revelá-la.

— É quanto basta — replicou Símias.

— Pois bem — disse —, creio, antes de mais, que, se a Terra está no centro do céu e é esférica, não tem necessidade alguma de ar para não cair, ou de qualquer outra pressão análoga; bastam, para a manter, a equidistância do céu em todos os seus pontos, bem como o equilíbrio da própria Terra. Porque um corpo em equilíbrio, colocado no centro de outro equidistante, não tem que pender mais ou menos para qualquer ponto, antes se conserva na mesma posição, sem jamais se inclinar¹²¹. Eis, pois, a minha primeira convicção a este respeito.

— E muito justamente — concordou Símias.

— Creio também — prosseguiu — que a Terra possui uma extensão considerável, de que nós não ocupamos senão uma pequena parcela, entre o Fásis e as Colunas de Hércules¹²², instalados em volta do mar tal como formigas ou rãs em volta de um charco; e, como nós, muitos outros povos habitam outras tantas regiões semelhantes à nossa. Há com efeito, em toda a volta da Terra, inúmeras cavidades dos mais variados tamanhos e feitios, para onde confluem água, vapor e ar; quanto à Terra em si mesma, em toda a sua pureza, é no céu puro que se encontra, lá onde estão também os astros, e a que dão geralmente o nome de «éter» os que em regra se ocupam destas matérias. Ora bem, tudo o que aqui vemos não passa de sedimentos desse éter, continuamente a afluir às cavidades da Terra. Nós, que habitamos estas cavidades, estamos longe de o suspeitar e julgamos, pelo contrário, viver em cima, à superfície da Terra... Exactamente como alguém que, a meia profundidade do mar, julgasse habitar à sua superfície e, ao avistar o Sol, a Lua e os restantes astros através da água, confundisse o céu com o mar: é que a sua lentidão de movimentos, a sua debilidade, jamais lhe haviam permitido chegar à superfície das águas e, deitando a cabeça de fora para as bandas de cá, avaliar quanto a nossa região é de facto mais pura e bela do que a dos seus — admitindo, claro, que ninguém vira tal espectáculo para lho contar. Ora eis, nem mais

nem menos, o nosso caso: instalados numa qualquer cavidade da Terra, imaginamos viver à sua superfície e chamamos céu ao ar, convictos de que é através deste «céu» que os astros se movem ... Do mesmo modo, a nossa debilidade, a nossa lentidão de movimentos, nos impedem de percorrer o ar até ao seu extremo limite. Porque, se alguém houvesse capaz de atingir o cimo ou, adquirindo asas, voar até lá, e lançasse a cabeça de fora para ver (tal como os peixes aqui saltam das águas para espreitar o que cá se passa ...), então sim, veria com os seus olhos as coisas de Além; e, admitindo que a sua natureza fosse de molde a persistir nessa contemplação, conheceria então que é ali que está o verdadeiro céu, a verdadeira luz e a verdadeira Terra!¹²³ Efectivamente esta terra daqui, com as suas rochas e, em suma, toda a nossa região, tudo isso está adulterado e corroído, tal como os seres do mar o estão pela salobridade das águas; nada aí medra que seja digno de menção, nada lá existe, por assim dizer, de perfeito: apenas rochas erodidas, saibro, lodo e lama em quantidades incalculáveis, nas zonas em que terra e água confinam — coisas que nem sequer valeria a pena aquilatar em comparação com as belezas de cá. E na mesma proporção se poderá fazer ideia de quanto as de lá excedem as nossas ... Se, pois, a ocasião é boa, valerá a pena, Símias, ouvir uma bela história sobre aquilo que existe sob o céu, à superfície da Terra.

— Mas decerto, Sócrates — replicou Símias. — Por nossa parte, teremos todo o interesse em ouvir essa tua história.

— Aí tens, pois, meu caro, o que se conta — começou Sócrates. — Antes de mais, a imagem da Terra, vista de cima, é idêntica a essas esferas de doze peças de pele¹²⁴: toda ela variada, com cores bem distintas em cada uma das partes, de que estas nossas, e em particular as que os pintores utilizam, são, por assim dizer, amostras. Toda a Terra é ali, de facto, constituída por cores como estas, mas de longe ainda mais luminosas e puras do que elas: aqui, é uma púrpura de inigualável beleza; além, uma cor de ouro; acolá, um branco mais branco do que giz ou neve. E o mesmo se diga das restantes cores que a compõem, superiores ainda em variedades e brilho a todas quantas vemos aqui. Quanto às cavidades em si, cheias como estão de água

e de ar, dão a aparência de cor ao brilharem no meio da variedade dos restantes matizes, de modo que a terra toma a configuração de um todo contínuo e multicolor. Ora este grau de excelência da verdadeira Terra reflecte-se proporcionalmente nos seres que lá medram — árvores, flores e frutos — e bem assim nas montanhas e rochas, cuja lisura, diafaneidade e beleza de tons são, no mesmo grau, superiores. Deles justamente nos vêm esses fragmentos, essas pequenas pedras preciosas que por aqui existem, cornalinas, jaspes, esmeraldas e assim por diante. Ali, porém, nenhuma há que não seja desta natureza e mais bela ainda. E a razão é que lá as rochas são puras, não estão corroídas nem adulteradas, como as nossas, pela putrefacção e pela salobridade dos elementos que para aqui confluem e que sujeitam, quer rochas quer terras, quer animais e plantas, a disformidades e doenças. Não assim na verdadeira Terra, onde todas elas, e ainda o ouro e a prata e os outros materiais desse tipo formam o seu adereço: é que tudo isso é ali plenamente visível, e em tal tamanho e abundância por toda a parte, que vê-la constitui, já de si, um espectáculo de Bem-Aventurados ¹²⁵.

À sua superfície há também muitos outros seres vivos, entre os quais, homens; uns habitam nos continentes, outros ao redor do ar (como nós aqui ao redor do mar ...), outros ainda em ilhas que o ar circunda, junto à costa. Numa palavra, o que para nós é a água e o mar, e o uso que deles fazemos, é para eles o ar, e o que para nós representa o ar é para eles o éter. As estações têm, por outro lado, amenidade tal que vivem isentos de doença e durante muito mais tempo do que nós; ainda, no que respeita a pureza de vista, audição, inteligência e todas as demais faculdades desse tipo, a distância que nos separa deles é a mesma que vai da água ao ar ou deste ao éter. Não faltam também bosques e templos divinos onde os deuses habitam de verdade, tornando-se presentes a eles através de vozes proféticas, oráculos e outras manifestações; e tipos idênticos de comunicação se produzem dos homens para os deuses. Enfim, o Sol, a Lua e os restantes astros são ali vistos tais quais são; e a isto se juntam outras formas correlativas de Bem-Aventura.

No conjunto, eis, pois, a natureza da Terra e daquilo que existe à sua superfície; quanto às regiões que encerra, há-as

d em grande número, de acordo com as cavidades que apresenta em toda a periferia: umas, mais fundas e abertas do que esta onde habitamos; outras, embora mais fundas, menos extensas do que esta nossa; outras enfim, menos fundas do que aqui, mas mais extensas. Todas estas regiões comunicam entre si por toda a parte no interior da terra através de canais, ora mais estreitos ora mais largos; das extremidades deles, a água passa em grandes jactos de umas regiões para as outras, como se se lançasse em baixios, formando rios subterrâneos de extensão incalculável, cujas águas, quentes ou frias, estão em contínuo fluxo. Por aí passam também jactos de fogo, que formam extensos rios de fogo, e torrentes inúmeras de lama líquida, ora mais leve ora mais compacta — idênticas aos rios de lama que correm na Sicília, precedendo a torrente de lava propriamente dita ¹²⁶.

e Ora estas regiões da Terra são sucessivamente inundadas por estes rios, consoante os cursos de água que se formam em cada uma delas. Todos eles se movem, de resto, para cima e para baixo, por efeito de uma espécie de corrente oscilatória que existe no interior da Terra, corrente essa cuja causa natural é mais ou menos a que vou expor. Entre os abismos da Terra há um, 112 justamente o maior, que a atravessa de ponta a ponta; é a ele que Homero se refere quando diz:

Longe, muito longe, lá onde está o abismo mais fundo da
[Terra ... ¹²⁷

b E algures ele mesmo, como vários outros poetas, lhe dá o nome de Tártaro. Para este abismo confluem todos os rios, e é dele também que se lançam novamente em curso, tomando cada um características peculiares, de acordo com os solos que percorrem. Ora a causa por que todos eles dali partem e ali vão ter é que esta massa líquida não tem fundo nem suporte; assim, pois, oscila com todo o peso para cima e para baixo, o mesmo acontecendo com o ar e o vento que a circunda. Este, com efeito, segue-a sempre que se movimenta, seja para os pontos mais longínquos, seja para os mais próximos da Terra; e, tal como, quando respiramos, há uma corrente incessante de ar que sai e entra, assim também ali o ar, oscilando com a massa líquida, provoca rajadas

de violência indescritível ao entrar e ao sair ¹²⁸. Ora, sempre que a água se afasta para a região denominada inferior, passa através da terra pelos leitos de rio ali existentes e enche-os como num sistema de irrigação; sempre que, pelo contrário, a abandona e se movimenta em direcção à nossa, volta a encher os leitos daqui e, uma vez cheios, as águas correm pela terra, através dos seus canais, até aos lugares onde se abre passagem a cada um deles; e assim dão origem a mares, pântanos, rios e fontes. Daqui, as águas mergulham de novo no seio da terra, e após circunvoluções ora mais extensas e numerosas, ora mais curtas e reduzidas, de acordo com as regiões que atravessam, precipitam-se de novo no Tártaro: nuns casos, muito mais abaixo do sítio em que se lançaram, noutros, pouco mais; mas sempre em nível inferior ao do seu ponto de partida. Umas há que vão parar ao extremo oposto àquele donde partem, outras, que ficam do mesmo lado; outras ainda que, após um percurso totalmente circular, se enroscam, como serpentes, uma ou mais vezes em volta da Terra e descem tão fundo quanto possível, antes de mergulharem de novo. E o limite possível, de um e outro lado, é justamente o centro da Terra, pois, para ambos os tipos de corrente, a parte oposta funciona como subida ¹²⁹.

Ora há outros rios numerosos, grandes e variados. Mas, entre esses muitos, avultam precisamente quatro; o maior destes é o chamado rio Oceano que, no seu percurso circular, é o que mais se afasta do centro. Do lado oposto, e em sentido contrário ao dele, corre o Aqueronte que, além de desertos, atravessa regiões subterrâneas, indo desaguar no lago Aquerusiade: é aí que a maior parte das almas dos mortos vai ter, aguardando que determinados tempos se cumpram, uns mais longos, outros mais curtos, até serem de novo reenviadas às gerações dos seres vivos. Um terceiro rio salta do meio destes dois, e perto da nascente precipita-se numa vasta região que arde em espesso fogo, formando aí um lago de água e lama ferventes, mais extenso do que o nosso mar. De lá, carregado de lodo e de lama, avança em círculo e, descrevendo uma espiral à volta da terra, chega, por outro caminho, aos confins do lago Aquerusiade, sem, no entanto, se misturar com as suas águas. Enfim, após várias espirais sob a terra, precipita-se num ponto mais baixo do Tártaro.

Piriflegetonte é o nome que dão a este rio, cujas torrentes expedem pedaços de lava para diversas partes da Terra. O quarto, situado no extremo oposto deste, começa por precipitar-se numa região terrível e agreste, toda ela envolta, segundo se diz, numa cor azul sombrio. A esse lugar chamam Estígio, e Estige ao lago que o rio forma quando ali cai. Ao despenhar-se, as suas águas adquirem uma força inaudita e, mergulhando no seio da Terra, avançam em espiral, vindo postar-se em sentido contrário, frente ao Piriflegetonte, no lago Aquerusiade; também as águas deste rio se não misturam com nenhuma outras e, após idêntico percurso circular, mergulham no Tártaro em frente ao Piriflegetonte. O nome que este rio tem é, de acordo com a designação dos poetas, Cocito ¹³⁰.

Tal é, pois, a natureza destas regiões da Terra. Ora, quando os mortos chegam ao lugar onde o respectivo génio os conduz, são, antes de mais, submetidos a julgamento, tanto os que viveram de forma irrepreensível e santa, como os que o não fizeram. Aqueles que, no entender dos juizes, estão no meio-termo, são encaminhados para o Aqueronte e, subindo para embarcações que lhes estão destinadas, seguem nelas viagem para o lago; ali ficam a habitar, purificando-se e expiando as suas culpas, se as houver, até se libertarem delas, e recebendo por igual a recompensa das suas boas acções, de acordo com o que cada um merece ¹³¹. Pelo contrário, aqueles que não são considerados susceptíveis de cura devido à magnitude dos seus crimes — assim, a prática de roubos sacrílegos, numerosos e avultados, de homicídios voluntários e injustificáveis à face de qualquer lei, e de outros crimes de não menor gravidade — a esses, o seu próprio destino os impele a despenharem-se no Tártaro, donde não mais regressam ¹³². Há ainda os que, não obstante a gravidade das suas faltas, são considerados susceptíveis de cura: por exemplo, aqueles que, num momento de cólera, atentaram contra seu pai ou contra sua mãe e se arrependeram o resto da vida; ou que, em idênticas circunstâncias, se tornaram homicidas. Esses são também compelidos a despenharem-se no Tártaro, mas, decorrido um ano de ali estarem, a onda devolve-os de novo: aos homicidas, do lado do Cocito; aos patricidas e matricidas, do lado do Piriflegetonte. Quando, levados pela onda, chegam junto ao lago Aquerusiade, aí ficam invocando em altos brados aqueles que

mataram ou ofenderam e, depois de os invocarem, suplicam-lhes e rogam-lhes que os deixem passar ao lago e os acolham ¹³³; se são atendidos, passam o lago e encontram fim aos seus males; se não, são de novo levados ao Tártaro e dali aos rios, sofrendo incessantemente esse destino até que as suas vítimas acedam aos seus rogos. Tal é, com efeito, a pena que lhes é infligida. b

Enfim, aqueles que os juízes consideram ter levado um vida excepcionalmente santa, esses, emancipando-se destas regiões terrenas, e como que libertando-se de uma prisão, ascendem lá ao cimo, às regiões puras da Terra, e aí estabelecem a sua morada. Ainda dentre estes, os que, através da filosofia, chegaram a um estado suficiente de purificação, passam a viver para todo o sempre livres do corpo, indo habitar moradas ainda mais esplendorosas, que não seria fácil, nem o tempo que nos resta seria suficiente para descrever ¹³⁴. c

Ora, é por estes motivos que acabo de vos expor, Símias, que devemos dar tudo por tudo para participar nesta vida da virtude e da razão: é que a recompensa é bela, e grande a esperança! Claro que insistir ponto por ponto na veracidade desta narrativa não ficaria bem a uma pessoa de senso; mas sustentar que as coisas se passam mais ou menos desta forma, no que respeita às almas e suas moradas, uma vez que se reconhece que a alma é imortal, eis o que, a meu ver, não só fica bem como vale a pena arriscar (e, com efeito, o risco é belo ...) ¹³⁵, quando assim se crê; convém, pois, que cada um de nós dirija a si mesmo encantamentos destes, e, justamente por isso, me alonguei tanto nesta minha história. d

Estas, pois, as razões por que deve confiar no destino da sua alma todo aquele que, durante a vida, disse adeus aos prazeres do corpo e aos seus adornos; que, considerando-os de um efeito mais nocivo do que benéfico, se empenhou, pelo contrário, em alcançar os prazeres da sabedoria, em adornar a sua alma, não com adornos alheios a ela, mas com aqueles que lhe são próprios — isto é, temperança, justiça, coragem, liberdade e verdade — e, nestas condições, aguarda a viagem para o Hades [e se prepara para a empreender quando a sua hora soar]. Vós dois, Símias e Cebes, e bem assim todos os outros, lá ireis ter depois, cada um e

115

a seu tempo. Por mim, eis já chegada a minha hora, como dizia um herói trágico, e pouco mais me resta do que ir para o banho: julgo, com efeito, preferível fazê-lo antes de beber o veneno e poupar assim as mulheres ao incômodo de lavarem um cadáver.

b A estas palavras, Críton interpelou-o:

— Pois bem, Sócrates, que mandas tu de mim ou destes teus amigos? Tudo o que nos peças a respeito dos teus filhos ou de qualquer outro assunto o faremos por ti da melhor vontade ...

c — Nada de novo, Críton — respondeu. — As minhas recomendações são as de sempre: não deixem de cuidar de vocês, e tudo o que fizerem será feito, não só por mim como pelos meus e por vós mesmos, ainda que nada agora me prometam; se, porém, puserem de parte esse cuidado, renunciando a seguir na vida o trilho que, por assim dizer, traçámos com as nossas palavras de agora e com as do passado, por muito que agora me prometam, de nada servirá o que fizerem.

— Assim nos empenharemos em proceder — replicou Críton. — E o teu funeral, como queres tu que o façamos?

— À vossa vontade! — disse. — Contanto que me segurem bem, não vá eu escapar-vos ...

E sorrindo tranquilamente, eis que volve os olhos para nós e diz:

d — Não há meio, meus caros, de convencer Críton de que o verdadeiro Sócrates é este que vos está falando e dispondo as suas ideias uma por uma ... Imagina-me já esse cadáver que serei em breve, por isso pergunta como deve enterrar-me. Afinal, o que estou para aqui há tanto a repetir, ou seja, que, depois de beber o veneno, não mais estarei convosco, antes irei ao encontro de uma certa forma de felicidade dos Bem-Aventurados, tudo isso julgo que não tinha para ele senão este fito: o de consolar-vos a vós e simultaneamente a mim próprio! Tomo-vos, pois, por meus fiadores junto de Críton em como se passará o contrário daquilo que ele afiançava aos juizes: afirmou ele, com efeito, que eu havia de ficar¹³⁶; vós afiançareis que, pelo contrário, depois da morte não hei-de ficar, antes me irei para longe ... Tal-

vez assim Críton se resigne mais facilmente; talvez já se não revolte com a minha sorte quando levarem o meu corpo a queimar ou a enterrar, como se me estivessem infligindo suplícios ... nem tão-pouco diga no funeral que é Sócrates que ele prepara, ou transporta ou enterra. De resto, bem o sabes, meu caríssimo Críton: uma linguagem que não é perfeita não é só uma ofensa contra si mesma, deixa também marcas de erro na alma! Vamos pois, anima-te, diz que levas o meu corpo a enterrar e fá-lo como desejares, como te parecer mais de acordo com as normas. 116

Dito isto, levantou-se e dirigiu-se para outro compartimento, a fim de tomar banho. Críton seguiu-o e ordenou que nos deixássemos estar. Ali estivemos pois, a trocar impressões e a aprofundar o que fora dito, repisando uma vez mais, em toda a sua extensão, a desgraça que sobre nós caía: era, em suma, como se ficássemos privados de um pai, órfãos de verdade para o resto da vida! Enfim, terminado o banho, foi a vez de lhe levarem os filhos — pois tinha dois ainda pequenos e um já crescido; vieram também as mulheres da família, com quem conversou diante de Críton, transmitindo-lhes as suas recomendações. Em seguida, mandou as mulheres e os filhos embora, e veio então ter connosco. E estava já quase na hora de o Sol se pôr: com efeito, demorara ainda bastante lá dentro. Já com o banho tomado, sentou-se junto de nós e pouco mais conversou. O Servidor dos Onze veio entretanto e, chegando-se ao pé dele, eis que diz:

— Ao menos, Sócrates, não terei a censurar em ti o que censuro noutros, que se insurgem e me amaldiçoam quando, por imposição dos arcontes, lhes venho comunicar a ordem de beberem o veneno ... A ti, conheci-te bem durante este tempo: foste o homem mais generoso, mais apazível e excelente de quantos por aqui passaram! Estou certo de que também agora te não insurgirás contra mim mas contra os verdadeiros culpados, que conheces bem! Agora ... sabes o que vim anunciar-te. Adeus, e trata de aceitar da melhor forma a sorte inevitável.

E, chorando, voltou costas e afastou-se. Sócrates ficou ainda a olhá-lo:

— A ti também, adeus! Por minha parte farei como dizes

— respondeu. E, voltando-se para nós, comentou: — Que amável, este homem! Durante todo este tempo não deixava de aqui vir, aqui ficava por vezes a conversar comigo. Excelente criatura e que generosas as suas lágrimas! Mas vamos, Críton, tratemos de lhe obedecer; que me tragam o veneno, se já estiver preparado; se não, que o preparem.

c E diz Críton: — Mas, salvo erro, Sócrates, o Sol ainda está nas montanhas e não se pôs por enquanto! De resto, sei de outros que só o tomaram mesmo muito mais tarde e que, depois de a ordem lhes ser dada, ainda comeram e beberam a seu bel-prazer, alguns mesmo na companhia daqueles que mais desejavam ¹³⁷. Vamos, não te apresses, que ainda há tempo.

117 Replicou-lhe ele: — É natural, Críton, que esses a quem te referes assim procedam: é que estão convencidos de que lucram com isso. Mas, por mim, é também natural que não proceda como eles, pois, estou convicto, nada lucraria em beber o veneno um pouco mais tarde, a não ser tornar-me ridículo aos meus próprios olhos, com esse apego a uma vida que já deu o que tinha a dar ... ¹³⁸ Portanto — concluiu —, trata de obedecer-me e não procedas de outro modo.

Ouvindo isto, Críton fez sinal ao escravo que estava de pé. Este saiu e, decorrido ainda bastante tempo, voltou com o homem encarregado de lhe ministrar o veneno, que já vinha moído na taça. Ao vê-lo, Sócrates interpelou-o:

— Muito bem, meu caro: tu, que percebes destas coisas, diz lá: que é necessário fazer?

b — Apenas — explicou — passear um pouco depois de beberes o veneno; quando sentires as pernas pesadas, deitas-te então, e o veneno actuará por si.

Ao mesmo tempo estendeu a taça a Sócrates. E com perfeito à-vontade, Equécrates, sem que a mão lhe vacilasse ou se alterasse a cor de rosto, pegou nela e, fixando no homem o seu habitual «olhar de touro» ¹³⁹, inquiriu:

— Que dizes, se me servir desta bebida para uma libação? É ou não lícito?

— Por nossa parte, Sócrates — respondeu —, preparamos a dose que achamos conveniente.

— Entendo — disse. — Mas, pelo menos, ser-me-á permitido, se é que não devo mesmo, dirigir uma prece aos deuses para que me tornem propícia esta viagem daqui para o Além ... Essa é pois a minha prece e oxalá assim seja!

E dizendo isto, segurando a taça com a mesma naturalidade e serenidade de espírito, despejou-a de um só trago. Nós, que de há algum tempo a essa parte ainda conseguíamos, mais ou menos, reter o pranto, quando o vimos beber até ao fim, não pudemos mais: a mim, pelo menos, as lágrimas corriam-me perdidamente, a ponto de esconder o rosto para chorar à vontade — não por ele, decerto, mas pela desgraça de ficar, eu, privado de um companheiro como este! Críton, ainda primeiro do que eu, incapaz de conter as lágrimas, levantou-se e saiu. Quanto a Apolodoro, que já antes não deixara de chorar, esse soltava rugidos tais, por entre lágrimas e lamentações, que, ao ouvi-lo, não havia ninguém a quem não se partisse o coração — exceptuando, naturalmente, o próprio Sócrates, que exclamou:

— Mas que é isto, meus caros? ... Que estão a fazer? Eu, se mandei sair as mulheres, não foi por outro motivo — para que não perturbassem ... Sempre ouvi dizer que se deve morrer em serenidade. Sosseguem e dominem-se!

Ouvindo isto, envergonhámo-nos e retivemos o pranto. Ele então deu uns passos em volta, até que disse sentir as pernas pesadas e se deitou de costas — tal como o homem lhe prescrevera. Entretanto, o que lhe ministrara o veneno, palpando-lhe o corpo, observava-lhe de tempos a tempos os pés e as pernas. Em seguida, carregando com força num pé, perguntou-lhe se ainda sentia, ao que ele respondeu que não. Recomeçou depois pela parte inferior das pernas; e, assim subindo, nos fez ver que se tornava frio e hirto. Sem deixar de o palpar, observou-nos que, quando lhe atingisse o coração, seria o fim ... E já praticamente toda a região do ventre estava gelada quando Sócrates, descobrindo o rosto — pois tinha-o, com efeito, coberto —, disse estas palavras, as últimas que proferiu:

— Críton, devemos um galo a Asclépio ... Paguem-lhe, não se esqueçam! ¹⁴⁰

— Assim se fará — assegurou Críton. — Vê se tens mais alguma coisa a dizer ...

A esta pergunta já nada respondeu. Passado pouco tempo, estremeceu e o homem descobriu-lhe o rosto: tinha o olhar fixo. Vendo isto, Críton fechou-lhe a boca e os olhos.

E foi este, Equécrates, o fim do nosso amigo — o homem que, poderíamos dizê-lo, foi, de todos com quem privámos, o mais excelente, e também o mais sensato e o mais justo.

NOTAS

Na elaboração destas notas socorremo-nos essencialmente, além de outras obras e estudos oportunamente mencionados, das seguintes edições e traduções comentadas:

Plato's Phaedo, edited with introduction and notes by J. BURNET, Oxford, Clarendon Press, reimpr. 1972 (citado: Burnet).

Platon, *Phédon*, texte établi et traduit par L. ROBIN, Paris, Les Belles Lettres, ⁸1966 (citado: Robin).

Plato's Phaedo, translated with introduction and commentary by R. HACKFORTH, Cambridge, reimpr. 1972 (citado: Hackforth).

Plato, *Phaedo*, translated with notes by D. GALLOP, Oxford, Clarendon Press, 1975 (citado: Gallop).

¹ O veneno usado nas condenações à morte era aquele que em geral se designa por cicuta (gr. *koneion*). Contudo, o veneno (*pharmakon*) não vem nunca nomeado no *Fédon* e alguns autores negam, com base neste facto e ainda na omissão de certos sintomas, quando no final se descreve a morte de Sócrates (117e-118), a possibilidade de identificar o dito *pharmakon* com a cicuta (veja-se refutação em Burnet, appendix I). Outros autores põem em causa a veracidade da descrição ou falam num excesso de idealização.

A discussão deste problema tem alheado a existência de duas plantas venenosas semelhantes (ambas umbelíferas), a primeira das quais é a cicuta propriamente dita e a segunda, o *Conium maculatum*, plantas essas que são frequentemente confundidas. Embora tenham ambas como resultado a morte por asfixia (paralisa dos músculos respiratórios), a primeira apresenta sintomas muito mais violentos do que a segunda (vómitos, diarreia, espuma na boca, etc.). De salientar que, destas duas umbelíferas, só o cónio propriamente dito (*Conium maculatum*) se dá nas regiões mediterrânicas.

Segundo o Prof. Dr. Vítor Madeira, do Departamento de Zoologia da Faculdade de Ciências de Coimbra, que amavelmente se prontificou a estudar este problema, a descrição do *Fédon* está de acordo com os efeitos

produzidos pelo cónio, sendo o único sintoma apontado (paralisia e insensibilidade progressiva dos músculos inferiores, aliás das extremidades) o mais importante e o mais visível. Carece de rigor científico a observação de que «chegando ao coração, seria o fim», mas esse empirismo tem alguma razão de ser: a morte sobrevém precisamente quando o veneno se faz sentir sobre o músculo respiratório (diafragma). Os outros efeitos produzidos (midríase, ardência e secura na garganta, náuseas) são secundários e menos salientes do que os apontados. Assim, admitindo mesmo uma certa idealização, ela não vai tão longe como sugerem certos autores (vide e.g. C. Gill, «The Death of Socrates», *C.Q.* 23 [1973] 25-28).

² Segundo a lenda, o rei Minos de Creta impusera a Atenas, como castigo do assassinio de seu filho na Ática, um tributo de sete rapazes e de sete raparigas (o texto conserva a fórmula religiosa de «sete pares») que, de nove em nove anos, eram enviados a Creta para serem devorados pelo Minotauro. Da terceira vez Teseu, filho do rei de Atenas, ofereceu-se para ir. Penetrando no labirinto onde o monstro habitava, consegue matá-lo, escapando depois graças a um fio que Ariadne, filha de Minos, previamente lhe fornecera. Ao tempo de Demétrio Falério o navio ateniense, segundo informação de Plutarco, ainda existia (*Teseu*, 23).

Comentadores recentes, como J. Klein e sobretudo R. Burger, têm relevado com interesse a carga simbólica da lenda: assim na atmosfera de purificação que se projecta no início do diálogo ou na vitória sobre o receio da morte, prefigurado no Minotauro (cf. 77e, 89b-c). Mas não parece que esta evocação esporádica permita o seu aproveitamento sistemático como «imagem matricial do texto»: vide R. Burger, *The Phaedo. A Platonic Labyrinth*, New Haven and London, 1984 e cf. a nossa recensão em *Humanitas* 37-38 (1986) 332-336.

³ Sobre o traço temperamental da personagem, veja-se *Banquete* 173d, onde os amigos evocam o epíteto de «terno» por que era conhecido. O final do *Fédon* confirma esta impressão: Apolodoro «chora como uma criança» e solta gritos tais que é necessário Sócrates mandá-lo calar (117d).

⁴ Os «Onze» eram as autoridades prisionais de Atenas que tinham a seu cargo as execuções determinadas por lei.

⁵ A maior parte dos comentadores baseia-se neste passo do *Fédon* para contestar a tradicional imagem de irascibilidade, atribuída à mulher de Sócrates (Burnet, Hackforth, *ad loc.*). Não nos parece, no entanto, que, em circunstâncias tão particulares como esta, o passo seja incompatível com as alusões que contemporâneos, como Xenofonte, lhe fazem (*Memo-ráveis* II, 2.7 — cf. Diógenes Laércio II, 36 sqq.).

⁶ Sofista e poeta contemporâneo de Sócrates, de que nos chegaram alguns fragmentos. Platão refere-se-lhe na *Apologia* (20b), donde ficamos

a saber que «ensinava a virtude» por cinco minas. É igualmente citado no *Fedro* 267c, como inventor de alguns artificios retóricos.

⁷ O grego não diz «ter um sonho» mas sim «ser visitado por (ou ver) um sonho», isto é, como observa D. Gallop, não faz distinção entre a imagem e o sonho em si mesmo («Waking and Dreaming in Plato», *Essays in Ancient Greek Philosophy*, eds. J. P. Anton and G. L. Kustas, Albany, 1971, pp. 187-201 — vide, em especial, p. 192).

O motivo do sonho, aliás com larga tradição na cultura e na filosofia grega, aparece também no *Críton* (44a-b) e ainda de passagem noutros diálogos. Constitui provavelmente, tal como a «voz divina» (*Apologia* 31c), um dos traços mais genuínos do Sócrates histórico. Dodds salienta com justeza a importância destes dois factores de comportamento, que limitam o valor de certas interpretações excessivamente racionalistas da figura de Sócrates (*The Greeks and the Irrational*, Los Angeles, ⁸1977, especialmente p. 106 e nota 27). A análise do sonho tem tido actualmente, como seria de esperar, larga relevância em abordagens psicanalíticas da obra platónica. Veja-se e.g. Yvon Brès, *La psychologie de Platon*, Paris, ²1973, especialmente pp. 155-159.

⁸ Com «arte das Musas» pretende-se, até certo ponto, salvaguardar o sentido lato da palavra *mousike*, que em grego é antes um equivalente de «belas letras». Não há razão para crer, como Burnet, que Sócrates se teria limitado a «musicar» as fábulas de Esopo (cf. crítica a esta posição em Hackforth): o emprego de *poiein*, no seu sentido estrito de «compôr» (poesia), não deixa aqui margem para dúvidas. Com a aproximação destes dois termos do mesmo campo semântico, aqui na aparência quase sinónimos (o sentido de *mousike* aparece-nos na realidade restringido pelo de *poiein*), Platão visa subtilmente opor, como fará adiante, esta espécie vulgar de *mousike* — a poesia — à filosofia, considerada como a mais alta forma de «música». Para uma idêntica concepção, aliás pitagórica, cf. *República* 548b. Veja-se ainda, sobre a aplicação de *poiein* e seus derivados à esfera da poesia, por restrição de sentido (em relação com *eros*), o passo 205c do *Banquete*.

⁹ O passo é relevante para uma aproximação das teorias estéticas dos Gregos: o essencial da poesia não é «fazer versos» mas sim «criar ficções». Note-se que os Gregos nunca chegaram a um perfeito acordo de conceitos sobre *poiesis*, ora definida como «ficção» (*mythopoesis*) ora como «imitação» (*mimesis*). Convirá também realçar, logo a seguir, a ambiguidade do termo *mythologikos* (lit. 'versado em mitologia'), que retoma ironicamente a oposição explicitada na nota anterior: na realidade, o termo *mythos*, bem como o verbo derivado *mythologeisthai*, são frequentemente invocados por Sócrates para assinalar o carácter mítico da exposição em temas (por exemplo, o da Imortalidade da alma), onde,

esgotados os argumentos, tudo o que resta ao homem é «dar uma imagem» do que lhe parece ser a verdade. Para esta interpretação do passo veja-se P. Friedländer, *Plato* II, London, 1969 (trad. inglesa), pp. 40-41.

¹⁰ Assinale-se aqui o emprego irônico do termo *philosophos*: em relação concreta com Eveno, teremos de o considerar numa acepção puramente intelectualista, próximo de *sophos* «sábio», ou de *sophistes* (idêntico emprego do termo *philosophia* ocorre no *Banquete* 183a e 184d). No entanto, a réplica seguinte mostra que Sócrates o toma simultaneamente no sentido específico que assume em todo o diálogo, isto é, de uma prática de vida. Uma tradição antiga atribui a Pitágoras a substituição de *sophos* pelo composto *philosophos*, mas a sua coloração específica como «amigo do saber» é provavelmente de origem platónica: vide W. Burkert, «Plato oder Pitagoras?» *Hermes* 88 (1960) 159-177, *apud* M. H. Rocha Pereira, *Platão. A República* (trad. do grego com introdução e notas), Lisboa, ⁵1987, n. 26 ao passo 480a.

¹¹ O carácter elíptico desta «frase intratável», na expressão de Gallop, levou às hipóteses mais variadas de tradução, que o referido comentador expõe e discute (não exaustivamente!) em quatro páginas cerradas (79-83). No centro da divergência está o problema de saber qual «essa única convicção positivamente simples»: para Burnet e Hackforth, «que a vida é preferível à morte»; para Robin, a ideia contrária, ou seja, «que a morte é preferível à vida». A alternativa a estas hipóteses tão opostas é que tal convicção ou doutrina (no texto: *touto monon* «isto apenas») subentenda a proibição do suicídio. Creio, com Gallop, que, dentro do contexto, esta é a solução mais natural, embora tanto a sua tradução do passo como a de R. Loriaux, que cita preferentemente, me não pareçam de todo claras. A interpretação que aqui damos está mais próxima da sugerida por L. Tarán, num artigo a que não tivemos acesso (*Ancient Journal of Philology* 87 [1966] 326-36), mas que Gallop resume com precisão.

¹² *Phroura* tanto pode designar «posto» (neste caso, a ideia será que não devemos desertar de um posto) como «prisão», sentido que, com Hackforth, nos parece preferível, dada a equivalência a *desmos* «prisão» que em todo o diálogo se verifica. Em *Crátilo* 400c, Platão associa a imagem da prisão do corpo aos Órficos, o que não significa que seja exclusivamente órfica, pois há testemunhos de que era também corrente entre os Pitagóricos. O passo é geralmente associado pelos comentadores à noção (pitagórica ou heraclitiana) do corpo como túmulo da alma (*soma/sema*), que aparece evocada no *Górgias* 493a, noção a que Dodds, baseado no referido passo do *Crátilo*, recusa qualquer paternidade órfica (vd. *Plato. Gorgias*, Oxford, 1959, *ad loc.*).

¹³ A ideia da filosofia como um «treino» ou «exercício» de morrer conheceu larga divulgação nos tempos pós-platónicos. Ainda no séc. XVI Montaigne dirá que «philosopher c'est apprendre à mourir» (Essais I, 9 — *apud* Friedländer, *op. cit.*, p. 473). Olimpíodoro, um dos comentadores antigos de Platão, aduz uma interessante distinção entre «morrer» e «estar morto»: segundo ele, «exercitar-se em morrer» não constitui um fim em si mesmo, mas apenas o meio de chegar a esse fim, que é o «estar morto». E explica adiante: «o homem em via de purificação, que se está treinando em morrer, libertando-se das próprias emoções, é o que «morre»; o homem contemplativo, que atingiu já a libertação dessas emoções, é o que «está morto.»

¹⁴ A definição de «morte» aqui apresentada (que retoma a de *Górgias* 524b) tem suscitado objecções. Quer considerando-a como *estado*, quer como *processo*, pensam alguns comentadores que nesse caso o adjectivo «morto» se deveria por igual aplicar à alma, ficando em causa o estatuto de *i-mortal* (*a-thanatos*), que é a finalidade de demonstração. Trata-se, entre outras, de uma objecção puramente formal que, com Hackforth, cremos que não prejudica a questão da sobrevivência da alma (p. 44, n. 1). Cf. *infra* ns. 46 e 81.

¹⁵ Não será demais chamar a atenção para a sobrevalorização da actividade cognitiva, que marca em grande parte o conceito de «alma» neste diálogo. Em 70b, Cebes desejará ver provado que a alma não só subsiste como conserva, de alguma forma, «o uso das faculdades e do entendimento» (cf. T. M. Robinson, *Plato's Psychology*, Toronto, 1970, esp. p. 27). Mas não há, a este respeito, completa coerência: como observa Gallop, «as noções de alma como *intelecto* e alma como *princípio de vida* monopolizam largamente os argumentos subsequentes» (p. 90). De facto, no último argumento ver-se-á que a alma (*psyche*) é essencialmente encarada como «portadora de vida» (105c-d). Essa oscilação — relacionável com o problema de «alma individual» ou «alma universal» a que fizemos referência na *Introdução*, p. 23 n. 1 — tem a ver com o análgama de conceitos de alma e de indivíduo, herdados pela Época Clássica, que Dodds finamente analisa em *The Greeks and the Irrational*, cap. VII. Para uma análise mais pormenorizada, com respeito ao *Fédon*, vd. Gallop, pp. 89-91.

¹⁶ *To on*, particípio presente do verbo *einai*, lit. «aquilo que é», «o ente» (geralmente na ontologia platónica: «o Ser» ou «o Real»). O ambiente verídico que o verbo *einai* comporta nos seus vários usos está particularmente presente nas formas nominais com artigo, embora cumulado muitas vezes valores predicativos e existenciais. Como observa Gallop (p. 92), não existe uma estreita dicotomia entre «verdade» e «existência».

Daí as dificuldades de tradução, mais visíveis ainda no plural: *ta onta* tanto pode designar coisas, seres ou factos da realidade sensível, como da realidade transcendente, com os mesmos cambiantes verídicos e existenciais. Menos ambíguo é o termo *ousia*, que traduzimos em geral por «Ser» ou «realidade». Sobre este conjunto de valores, vide Ch. Kahn, *The Verb to 'Be' and its Synonyms*, Boston, 1973 e, na sua aplicação específica a Platão, «Some Philosophical Uses of 'to Be' in Plato», *Phronesis* 26 (1981) 105 sqq.

¹⁷ Lit. «... que [o] Justo em si é alguma coisa ou nada?» Esta fórmula copulativa não tem em geral peso ontológico nos chamados diálogos socráticos (veja-se, e.g. o passo idêntico do *Hípias Maior* 287c com a n. 25 à nossa tradução deste diálogo, Lisboa, INIC, 1985), mas equivale geralmente a uma afirmação de existência na linguagem das Formas (Kahn, *art. cit.*, p. 109). A contiguidade entre a linguagem dos conceitos e a linguagem das Formas nem sempre torna fácil a destriça, como sucede aqui. Efectivamente, o passo prepara a introdução da chamada «teoria das Ideias» ou Formas, que só gradualmente virá a afirmar-se neste diálogo; a primeira implicação da teoria é a noção de qualquer coisa «que existe em si» (*auto*); o passo seguinte será a definição de realidade em si mesma (*auto kath' auto*): o Belo em si, o Justo em si, etc. — 74b. Só no argumento final da Imortalidade Platão recorrerá à designação plena de *eidos* ou *idea* (mais correctamente traduzível por «Forma»).

Esta preocupação de marcar etapas levou Grube (*Plato's Thought*, London, ³1970, pp. 15 sqq.) a negar que os interlocutores estivessem familiarizados com a teoria das Ideias. Hackforth faz no entanto ver, com razão, a maneira enfática como Símias sublinha, em 77a, a sua convicção quanto à existência real dos objectos aludidos. De qualquer forma, o *Fédon* é de facto o primeiro diálogo a fazer uma apresentação sistemática da teoria.

¹⁸ *Atrapos* «caminho», «pista»: parece tratar-se de alusão a um preceito pitagórico — «Não caminhar por estradas largas». Burnet salienta a ligação desta imagem à de «caça da verdade», pelo que a tradução por «pista» parece mais fiel. De notar que essa «pista», tal como Platão a interpreta aqui, é a consciência de que o corpo apenas serve de obstáculo à aquisição da sabedoria. Para esta interpretação, cf. Hackforth em nota *ad loc.*

¹⁹ Na tradução, foi necessário sacrificar a equivalência explícita no texto entre «conhecer claramente» (*katharos*) e o estado de pureza daqueles que assim conhecem (*katharoi*). A noção do conhecimento filosófico como purificação (*katharsis*), com larga influência da linguagem mística, como se vê pelo passo, ocorre já nos Pitagóricos e é a eles que provavelmente Platão a deve.

²⁰ Com o verbo *eramai* «estar apaixonado», Platão exprime a mesma ideia, mas intensificando-a, do termo *philosophos* (lit. 'amigo da sabedoria' — de *philos* e *sophia*). Para o valor metafórico do emprego de *eros*, e consequente definição do filósofo como um «amante» (*erastes*), cf. *Banquete* 203d.

Quanto ao termo *phronesis*, que fizemos aqui equivaler a sabedoria, é praticamente intraduzível: o sentido que melhor lhe corresponde é o de «pensamento puro» (Robin, *ad loc.*), embora frequentemente surja na acepção de «razão», «inteligência» (tradução preferida por Hackforth), «entendimento» ou até «sabedoria». Este último sentido — que o francês *sagesse* traduz mais exactamente — parece-nos aqui preferível, apesar das suas limitações, dado que o passo não é mais que a antecipação da noção do filósofo como «aquele que ama a sabedoria». Contudo, o leitor deve ter em vista a relação que é sugerida pela própria linguagem entre «amante da sabedoria» e «amante do pensamento e da Razão» (tradução que em outros passos preferimos). De salientar a observação de Gallop: «aqui, e geralmente neste diálogo, *phronesis* é um termo solene para a condição da alma, pela qual o filósofo aspira [...], somente alcançável em comunicação com as Formas» (p. 102).

A relação entre *phronesis* e «virtude» (*arete*) é um dos aspectos mais constantes do pensamento platónico, ao longo das suas várias etapas. Veja-se a estimulante análise de A. Festugière, *Les trois protreptiques de Platon. Euthydème, Phédon, Epinomis*, Paris, 1973 e, relativamente ao *Fédon*, J. Trindade dos Santos, «Existência e sabedoria no *Fédon*», *Análise* 2 (1984), esp. pp. 292-294, com a proposta (algo limitativa) de equivalência uniforme de *phronesis* por «sabedoria».

²¹ Esta fala, inverosimilmente retórica (como procurámos reproduzir na tradução), soa algo falso. Não justifica, contudo, a dissociação sistemática que Burger procura explorar entre os filósofos genuínos (afinal nem filósofos nem genuínos ...) e Sócrates: veja-se a recensão citada na n. 2. Convence-nos mais a leitura crítica de Bostock, pp. 30-35, que, sem insistir nessa dissociação, acentua o carácter «egocêntrico» da moralidade aqui descrita (em excelente contraste com a *República*, onde a preocupação do filósofo é o bem comum), e o seu implícito e paradoxal hedonismo.

²² Hackforth salienta este passo, dizendo que é talvez a linguagem mais «materialista» usada por Sócrates acerca da alma, em todo o diálogo. E acrescenta: «tomada literalmente, implicaria a difusão de uma espécie de fluido vital por todo corpo». A este tipo de linguagem «materialista» corresponde ainda a doutrina da alma-harmonia, que Símias desenvolverá adiante (vide Hackforth, p. 52 n. 3).

²³ Para Platão, o amante das riquezas (*philochrematos*) e o amante da glória (*philothymos*) identificam-se com o amante do corpo (*philosomatos*).

Tal identificação é explicitada na descrição dos diversos tipos de carácter (em relação com o conceito de «alma tripartida» — aqui ausente) em *República* 581. Para maior clareza, desdobrámos o duplo valor (técnico e etimológico) de *philosophos*: «filósofo» e «amante da sabedoria». Assim também em 91a.

²⁴ Com este paradoxo, pretende Platão realçar o carácter ilusório das virtudes praticadas pelo homem comum, que não têm a apoiá-las uma autêntica reflexão filosófica, isto é, que não vêm de dentro e antes respondem a estímulos exteriores ou à força do hábito, como adiante se referirá.

O passo está na linha das reflexões do *Laques* sobre a *andreia* «coragem» e do *Cármides* sobre a *sophrosyne* «temperança» ou «prudência». A tentativa para dar «ao conceito uma base claramente intelectualista e unitária» é bem realçada, pelo que respeita a este último diálogo, por F. Oliveira (*Platão. Cármides*, Lisboa, INIC, 1981, esp. pp 32-33. Cf. também de F. Oliveira *Introdução a Platão. Cármides*, Lisboa, INIC, 1987). Este racionalismo estrito será no entanto, como observa Dodds, reconsiderando nos diálogos da fase final, em especial nas *Leis*: aí encontramos uma valoração mais positiva desta espécie de virtude «instintiva», a que se reconhece agora uma utilidade ética, no plano individual como no social (*op. cit.*, pp. 211-214).

²⁵ Burnet considera interpoladas as expressões assinaladas entre parênteses. Com Gallop (aliás, na esteira de Luce e Verdenius) cremos que não há razão para tal. Veja-se a discussão pormenorizada de Festugière (*op. cit.*, pp. 83-85) onde se chama a atenção para os limites da metáfora: «não nos desfazemos da *phronesis* para adquirir virtude». Mais adiante, como se argumenta, «a *phronesis* é o meio de purificação (*katharmos*) graças ao qual se obtêm as três virtudes cardiais, que são purificações (*katharseis*)». Note-se que *katharmos* só se distingue praticamente de *katharsis* pelo seu uso especificamente religioso, nos ritos de iniciação: *Katharmoi* «Purificações» é justamente o título do poema religioso de Empédocles.

²⁶ Trata-se de um verso adaptado. A alusão a *narthex* «fêrula», planta de que era feito o tirso dionisiaco, lembra uma vez mais os rituais órficos, que tinham por patrono Dioniso. Os Bacantes designavam aqueles que, através da purificação, conseguiam atingir o estado de êxtase.

Todo o passo tem em vista esses rituais e não está isento de ironia, como Olimpodoro salienta, ao dizer que, neste ponto, Platão «parodia um dito órfico». A interpretação do Orfismo como fenómeno religioso (com prováveis ligações a crenças «chamanísticas» que, da Trácia e da Cítia, teriam passado à Íônia entre os sécs. VII e VI a.c.) não é fácil, tanto mais que já na Antiguidade os poemas que corriam sob o nome legendário de

Orfeu — sobretudo Teogonias e Rapsódias de teor mitológico — eram considerados espúrios. À excepção de seitas religiosas bem delimitadas, como em Ólbia e Tarento, não parece ter possuído individualidade própria: os aspectos rituais vão fundir-se noutros, como as celebrações dionisiacas ou os mistérios de Eléusis (a estes últimos se liga a crença de que «os iniciados não-de jazer na lama» — dito parodiado, e.g., em Aristófanos, *Rãs*, 144-145). Mais intrigante é a confluência de aspectos doutrinários com o Pitagorismo, bem presentes neste trecho do *Fédon* (a noção de *katharsis* «purificação», a doutrina do corpo como prisão da alma e, provavelmente, a crença na metempsicose ou transmigração das almas). Desde Wilamowitz se têm feito tentativas no sentido de relevar as diferenças entre o Pitagorismo e o Orfismo, a mais importante das quais seria o facto de o primeiro constituir uma seita filosófica de teor mais intelectual e aristocratizante, enquanto o segundo teria um carácter predominantemente ritual e popular (para outros pormenores, vide Dodds, *The Greeks and the Irrational*, pp. 42-43 e n.º 83, e M. H. Rocha Pereira, *Concepções helénicas de felicidade no Além*, Coimbra, 1955, pp. 53-59). Efectivamente, é interessante notar que, em contraste com os Órficos, aqui aludidos em tom meio jocoso meio sério por *ou phauloi* «não médiocres», Platão se refira normalmente aos pitagóricos por *sophoi* «sábios»: cf. *República* 600b. Uma crítica a concepções tradicionais sobre os castigos e recompensas no Além (que envolve indirectamente os órficos) pode ver-se ainda em *República* 363c-d.

Mas toda esta discussão permanece ainda em aberto. O achado recente (1962) do «papiro de Derveni», datável de inícios do séc. IV a.C., e de que foi publicada uma leitura provisória em 1982, contém abundantes citações daquele que será o mais antigo poema órfico conhecido e que remontará, no mínimo, aos inícios do séc. V a.C., se não antes. M. L. West, que tenta a reconstituição do dito poema (*The Orphic Poems*, Oxford, 1983), apoia-se nesta provável cronologia para revalorizar afirmações correntes de autores gregos do séc. V a.C., como Íon de Quios, segundo os quais Pitágoras teria escrito poemas «sob o nome de Orfeu». Também para o séc. IV a.C. se registam testemunhos de que pitagóricos declarados, como Cécrops e Brontino (este, contemporâneo e amigo de Alcméon de Crotona), teriam escrito «poemas órficos» — procedimento que envolveria outros poetas não pitagóricos (vide *op. cit.*, pp. 7-15, cf. 260-263). A aceitar a idoneidade destes testemunhos — que levam West a recusar a designação de «Orfismo» e de «Órficos», para falar apenas de «literatura órfica» (p. 2) — as relações entre Orfismo e Pitagorismo terão, naturalmente, de ser revistas a uma luz inteiramente diversa.

²⁷ Para o conceito tradicional da alma que se esvai (note-se que está implícita a noção homérica de *psyche* como «vida» ou «sopro vital»), cf. *Iliada* XXIII, 100, onde a alma de Pátroclo desaparece debaixo da terra como fumo. Em *República* 387c, Platão critica também esta crença, referindo o verso citado da *Iliada*. Outros passos homéricos, contudo,

aludem já à subsistência da *psyche* no Hades, mas como puro *eidolon* «imagem», sem consistência nem *phrenes* — termo que, à falta de melhor, podemos traduzir por «espírito». O requerimento de Cebes, de que a alma que sobrevive possua alguma capacidade (*tina dynamin*) e entendimento (*phronesin*, palavra derivada de *phrenes*) é também uma réplica implícita à concepção homérica de sobrevivência da alma: vide nota seguinte e cf. M. H. Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica I. Cultura Grega*. Lisboa, Fundação Gulbenkian, 1980, pp. 102-105.

²⁸ Como nota Burnet, a alusão poderá visar não apenas Aristófanes (*e. g. Nuvens*) como outros poetas cômicos, nomeadamente Êupolis, que também, num fragmento até nós chegado, acusa o filósofo de «fala-barato» (fr. 352). Confronte-se, no entanto — contra *Apologia* 18d e 19d —, a impressão relativamente favorável que o *Banquete* deixa de Aristófanes, que aí figura como orador e conviva.

²⁹ Lit. «existem no Hades». Concordo com J. Trindade Santos (*art. cit.*, p. 290) em que «existem» não é aqui feliz para traduzir o locativo existencial *eisin en Haidei*, como fiz na 1.^a versão. A frase faz meramente apelo a um conceito trivial de subsistência da alma, que o grego sugere de forma estativa, mas que preferimos exprimir em termos de locação (ir para o céu, ir para o inferno: cf. idêntica equivalência para o mesmo passo em Elvira Elicegui, *Vida/Muerte de Homero a Platón*, Madrid, Instituto António de Nebrija, 1977, p. 186). Mantivemos o valor estativo onde a sua proximidade com *eti einai* «existir ainda» (=subsistir) o reclama em termos de argumentação.

Não significa, contudo, que a tradução de *einai* por «existir» (como necessariamente ocorre noutros pontos) deva ser irradiada, na base de que o diálogo não põe qualquer problemática de existência da alma. O passo é, de resto, claramente reminescente dos vv. 103-104 da *Iliada* XXIII: «É então verdade que existe (*esti*) na mansão do Hades/uma imagem e uma alma, que não tem, contudo, espírito algum!» (trad. de M. H. Rocha Pereira). Como Kahn comenta, «este é talvez o mais 'filosófico' uso de *einai* em Homero, uma afirmação geral de presença ou subsistência, que se assemelha a uma afirmação geral de existência» (*op. cit.*, p. 460). Para a relação entre o locativo e a expressão de existência, cf. ainda *Timeu* 52b-c: o que é (=existe) tem necessariamente de estar em algum lugar e ocupar espaço.

³⁰ Com os comparativos «maior» e «menor», e a correlativa passagem de *propriedades* a *relações* (Bostock, p. 49), Platão afasta-se cada vez mais do âmbito físico onde a teoria dos opostos é requerida para explicar a geração e a destruição. Cf. Burger, p. 54: «Este discurso pretende ser uma análise lógica do devir, mas nunca especifica concretamente o que é que *genesis* [geração] implica». Note-se que o substantivo

genesis tem um valor mais concreto, melhor dizendo, biológico, do que o verbo correspondente. De facto, *gignesthai* é mais amplo e comporta, à semelhança de *einai*, um duplo uso: 1) absoluto: «nascer», «vir à existência», «surgir»; 2) copulativo: «tornar-se», «devir», «passar a ser» (i. e., adquirir um atributo ou propriedade) — cf. Kahn, *op. cit.*, pp. 384-388. A meu ver, Platão opera por indução linguística, aproveitando a latitude de usos de *gignesthai* para fazer prevalecer a sua concepção de *genesis* a partir dos opostos. A alma é algo à parte deste processo, um «substrato», cuja permanência é sublinhada pela utilização quase uniforme de *einai* «ser» ou «existir». Algumas objecções, que incluem a possibilidade de «almas mortas», evidenciam desatenção a esta terminologia: e. g. Bostock, pp. 54-59.

³¹ A noção de que o mundo assenta nos «contrários» ou «opostos» (*enantia*) é uma das pedras chaves do pensamento heraclítico. Os exemplos agora invocados (dormir/estar desperto; estar vivo/estar morto) inspiram-se visivelmente no fr. 88 Diels: «O que está em nós é sempre o mesmo: vida e morte, vigília e dormência, juventude e velhice: pois a mudança de um dá o outro, e reciprocamente». Para confronto mais pormenorizado vd. Hackforth, p. 63.

³² Platão reforça aqui em termos lógicos (através do argumento dos contrários) a doutrina da metempsicose ou da transmigração das almas, professada quer por Órficos quer por Pitagóricos. Platão invocara-a já antes sob a designação de um *palaios logos*, a «antiga tradição». A teoria da metempsicose constitui um dos aspectos importantes das concepções escatológicas, nos diálogos considerados deste período, embora curiosamente ausente no *Banquete*. (veja-se o que se disse em *Introdução*, p. 23 n. 1). Nos últimos diálogos parece perder essa importância. Para essa evolução, cf. Hackforth, pp. 19-24 e bibliografia aí citada.

³³ De acordo com uma das versões correntes, Endimião era um jovem príncipe por quem Selene (a Lua) se apaixonou. Valendo-se desta, pediu a Zeus que lhe concedesse a imortalidade e a eterna juventude. Zeus acedeu, mas pôs como condição que o jovem ficasse eternamente a dormir, o que ele aceitou.

³⁴ Trata-se do fr. 1 Diels de Anaxágoras.

³⁵ Introduce-se neste ponto a teoria da reminiscência ou *anamnesis*. Sobre o significado que a teoria assume aqui, e as diferenças relativamente ao *Ménon*, cf. *Introdução*, p. 22. e n. 1.

Em todo este passo, *anamneskesthai* é usado, quer no sentido comum de «recordar», quer no sentido técnico de «ter uma reminiscência», em relação com a teoria da anamnese. Quer isto dizer, há um deslize

constante da noção comum de «recordar» para a anamnese ou reminiscência propriamente dita, deslize esse que, por motivos óbvios, nem sempre se pôde salvaguardar na tradução. Onde achámos conveniente, utilizámos o termo «reminiscência» para sugerir esse deslize, mesmo relativamente a factos da experiência comum.

³⁶ Primeira ocorrência no diálogo do termo *eidos*, ainda ligado ao seu valor etimológico: «forma (configuração) visível». As potencialidades abstractizantes do termo e do seu similar *idea* foram desenvolvidas pela linguagem técnica e científica dos Iónios, como demonstra A. E. Taylor (The Words *Eidos*, *Idea* in pre-Platonic Literature», in: *Varia Socratica*, Oxford, 1911). De notar, no entanto, que, mesmo nos seus usos mais conceptualizados, o termo *eidos* conserva de algum modo o sentido plástico que lhe está na origem: «Platão chamou formas visíveis às essências eternas invisíveis [...] talvez porque fossem para ele algo susceptível de ser visto pelos olhos da alma» (Friedländer I, pp. 17-18, cf. e.g. *República* 519d para a imagem).

O valor não metafísico de *eidos* domina a primeira parte do diálogo, sendo um dos sintomas linguísticos, paralelamente com o conceito de *psyche* (vide n. 15), de uma perceptível dicotomia entre a argumentação das três primeiras provas e a da última. Veja-se análise em Burger, p. 192; cf. pp. 241-242 n. 30.

³⁷ Passa-se agora a uma segunda etapa no desenvolvimento da teoria das Ideias ou Formas, com o reconhecimento explícito da sua existência *real*. O exemplo aqui escolhido por Platão para demonstrar a não identidade dos particulares sensíveis com as Formas não é, contudo, dos mais felizes e enferma de múltiplas dificuldades lógicas, pelo facto de se tratar de uma Forma *relacional* que implicaria, no mínimo, a existência de duas identidades. Mais adiante, Platão fala em *auta ta isa* que traduzimos, de acordo com Burnet e Hackforth, por «as coisas mesmo (= realmente) iguais». Alguns autores pretendem que a expressão equivale a *auto to ison*, o «Igual em si», e a *isotes* «igualdade» — caso da Vlastos, que se apoia na possibilidade de equivalências linguísticas do tipo *to dikaion = ta dikaia = he dikaiosyne* (ou seja, o uso do neutro singular ou plural de um adjectivo, equivalente ao substantivo abstracto correspondente). O contexto não permite contudo essa inferência: *isotes* é aqui tão-só expressão de um conceito. Quanto a *auta ta isa*, é tentadora a sugestão de Bostock (pp. 82-83) de que representaria a expressão de um primeiro movimento lógico, mas linguisticamente inviável — *auto to 'isa'* «o 'iguais' em si mesmo». Bostock aceita também a possibilidade de um plural genuíno, que interpreta (seguindo a tradução de Gallop), como «iguais em si mesmos» (= iguais a si mesmos), o que me parece incompatível com o termo *isos* (conceito de igualdade formal). Note-se que *autos* pode ter apenas valor intensivo: cf. 58c, «Ora justamente sobre a sua morte...» (*peri auton ton*

thanaton). A continuidade linguística com o «Igual em si mesmo» fica salvaguardada na tradução «as coisas mesmo iguais». Não vemos motivo para rejeitar a opinião de Burnet e Hackforth, segundo os quais *auta ta isa* designam aqui entidades intermediárias entre o sensível e o inteligível, como sejam as figuras geométricas e os números. Cf. *República* 526a: as unidades isoladas são perfeito exemplo de «coisas mesmo iguais». Menos provável se nos afigura a sofisticada equivalência que Wedin estabelece com as «propriedades imanentes» — *morphai, ideai*, cf. n.104 — que se deduzem do último argumento. Para uma seriação das dificuldades, exploradas já por uma extensíssima bibliografia (em paralelo com *auta ta homoia* no *Parménides* 129a) veja-se, além de Bostock, M. V. Wedin, «*Auta ta isa* and the Argument at the *Phaedo* 74b7-c5», *Phronesis* 22 (1977) 191 sqq. e Dorter, cap. IV.

³⁸ *Episteme* não tem aqui acepção filosófica mas apenas empírica, na sequência do «conhecimento» de uma lira ou de um homem, de que atrás se falou. Mas a correlação que começa a desenhar-se com a *anamnese* propriamente dita aproxima-o já da «certeza interior» que Bluck (*Plato's Meno*, p. 41) associa à *episteme* do escravo do *Ménon*, após a solução do problema geométrico que Sócrates lhe pusera. Em termos filosóficos, essa *episteme* empírica não passa de «opinião verdadeira» (*orthē doxa*), conceito que não é aqui explicitado mas ocupa lugar de relevo no *Ménon*, esp. 85b-86a, na *República* VII e em diálogos posteriores, como o *Teeteto*. Mais adiante, no *Fédon*, ver-se-á que *episteme* consiste na capacidade de «dar uma explicação» (*logon didonai*, 76b), capacidade que, conforme este e outros diálogos apontam, está humanamente limitada: a *episteme* plena, isto é, o conhecimento em si das Formas, é apanágio apenas da alma desencorporada e purificada. Para estes diferentes cambiantes do termo nesta secção do diálogo vide Bostock, p. 68; sobre *episteme* e *doxa* no *Ménon*, a *Introdução* de J. Trindade Santos à tradução já citada deste diálogo, esp. pp. 24-28.

³⁹ *Toi men ... toi de*: outra possível interpretação, «iguais num aspecto e não noutra» e outra variante dos MSS: *tote ... tote* «ora iguais ora não». Estas variantes podem ter reflexos a nível do entendimento da oposição ser/parecer (*einai/phainesthai*) que domina este argumento, sucedendo à oposição ser/devir (*einai/gignesthai*) do argumento cíclico — cf. n. 30.

Efectivamente, o verbo *phainesthai* oscila entre 1) um valor objectivo, com participípio, «ser visivelmente» e 2) um valor subjectivo, com infinitivo, «parecer», «afigurar-se (aos olhos de alguém)». A omissão sistemática do participípio ou do infinitivo criam, como em *República* V, uma ambiguidade constante (veja-se o excelente paralelo estabelecido por Bostock, pp. 75-77): as coisas são visivelmente iguais e desiguais, ou apenas parecem (e. g. desiguais, sendo iguais)? Não creio que a omissão do sujeito «a quem parece», nas interpretações acima mencionadas, permita optar por um valor objectivo: logo a seguir vem um dativo de pessoa («a ti»), definindo a

coloração subjectiva do verbo que, aliás, a perspectiva epistemológica de todo o passo consagra. Mas não é lícito inferir também, com Dorter (p. 55), que este valor de *phainesthai* possa aplicar-se a paus, pedras realmente iguais: as aparências contraditórias do sensível são sinal evidente da sua imperfeição de «ser».

Sobre o confronto «parecer» / «ser» veja-se a interessante discussão do *Hípias Maior* 294 e a n. 53 à nossa tradução deste diálogo.

⁴⁰ Note-se a linguagem metafórica, que levou R. E. Allen, ao comentar este passo, a falar de «deficiência teleológica», na relação dos particulares à Forma («The Argument from Opposites in *Republic V*» in: *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. by J. P. Anton e G.L. Kustas, New York, 1972, p. 169). De qualquer modo, esses mesmos particulares, embora cópias ou imagens (*eidola*) imperfeitas das coisas, permitem ao espírito, através da reminiscência, chegar aos verdadeiros objectos de conhecimento, que são as Formas.

O passo põe ainda o problema da discutida oscilação — verificável também na *República* — quanto ao modo de relação entre os particulares e as Formas (i.e., participação, *methexis*, ou cópia, *eidolon*; cf. adiante 100d e n. 97). Cremos feliz a solução de Allen, que se apoia em passos da *República* e em especial no I. V: «*ta metechonta* são *eikones* ou *eidola*. As Formas, os seus originais, são *paradeigmata*: *methexis* é cópia» (p. 169). Nesse sentido vão também as listagens de Norio Fujisawa, que comprovam o aparecimento simultâneo da linguagem da participação e do paradigmatismo para descrever a relação Forma/particular: vide «*Echein, metechein* and Idioms of Paradeigmatism in Plato's Theory of Forms», *Phronesis* 19 (1974) 30-57, esp. 42-49.

⁴¹ Esta valoração positiva do papel dos sentidos tem causado alguns embaraços. De facto, não é fácil harmonizá-la com a forma intransigente como, ao longo de todo o diálogo, lhe é recusado qualquer valor cognoscitivo (cf. N. P. White, *Plato on Knowledge an Reality*, Indianapolis, 1976, p. 66 e respectivas notas). Daí talvez duas posições tão antagónicas, como as de Dorter e de Bostock: o primeiro minimiza o papel dos sentidos, considerando a *anamnese* ou reminiscência um simples mito, destinado a realçar a exclusividade do conhecimento *a priori* (pp. 65 sqq.); a sua contrapartida filosófica estará na doutrina do saber como purificação. Perspectiva inversa é a do segundo, que aceita, a meu ver mais compreensivamente, a crença platónica na *anamnesis* e procura uma interessante explicação em termos actuais: o conhecimento *a priori* corresponde à capacidade inata de abstracção, que todo o homem possui e desenvolve — como o escravo do *Ménon* atesta — a partir dos dados dos sentidos (pp. 101-115). Cf. *Introdução*, p. 22 e n. 1.

⁴² Cf. supra n. 40.

⁴³ Remetemos a discussão da versão dos MSS (*touto ho estin*) e da emenda de Burnet, que seguimos (*to auto ho estin*); para Gallop p. 230 n. 28 e Kahn, *art. cit.*, p. 130, por não nos parecer relevante para o sentido do passo. Mais importante é a interpretação a dar a *ho estin*, lit. «o que é»: ocorre nada menos que cinco vezes entre 74b e 75d. Gallop toma esses usos uniformemente como incompletos ou copulativos, subentendendo *ison* ou uma qualidade F indeterminada (e. g. «o que é» = o que 'igual' é ou «o que é igual»). A contiguidade com a linguagem definicional dos diálogos aporéticos (cf. n.17) sugere esta equivalência como a mais simples e talvez a mais homogênea, mas não a mais exacta. Aqui, como em 74d, o uso de *ho estin* é completo: tem exactamente o ambiente verídico de «realidade» que a linguagem das Formas e a metáfora da «deficiência teleológica» projectam agora, mesmo em usos copulativos de *einai*. Veja-se a análise de Kahn, *art. cit.*, p. 110, sobre a equivalência deste *ho estin* a *aute he ousia* «realidade em si mesma» e a *to on* «o Real» que surgirão mais adiante (78d).

⁴⁴ Para esta noção de «conhecer» (*epistasthai*) como capacidade de dar uma explicação (*logon didonai*) cf. n. 38.

⁴⁵ *Hoion te malista einai*: deverão fórmulas comparativas e superlativas deste teor interpretar-se como definidoras de «graus de existência» ou de «graus de realidade»? Na *República* Platão diz das Formas que «são mais» (*mallon onta*, 515d) do que os objectos do sensível, ou mesmo que «são totalmente» (*pantelos, ontos*, e.g. 477a, 597d; cf. *Fibebo* 59d, *Fedro* 247e). W. Bröcker regista estas formas comparativas e superlativas — com correspondência actual no 'das Seiender' de Heidegger — como uma indistinção entre o *esse essentiae* e o *esse existentiae* (o ser da «essência» e o ser da «existência»), que só no *Sofista* 251 virão a ser destrinçados: vide «Platons ontologischer Komparativ», *Hermes* 87 (1959) 415-425, esp. 421. Um pouco nesse sentido vai a distinção de Vlastos, que fala no absurdo de se pensar em «graus de existência»: as Formas não são mais existentes, mas sim mais reais (i.e. cognoscíveis, indenticáveis) do que os objectos sensíveis, em permanente devir («Degrees of Reality in Plato» in: *Platonic Studies*, Princeton, 1973, pp. 58-75). J. Trindade Santos, que me chamou oportunamente a atenção para a importância deste estudo, apoia-se também nele para objectar aqui à tradução de «existir» (*art. cit.*, pp. 290-297). Mas a verdade é que, na sequência de argumentação — e ao contrário da *República*, onde a existência das Formas não é problematizada — *einai* tem neste passo um sentido obviamente existencial: cf. Kahn, *art. cit.*, p. 130 n. 17 e Gallop, p. 135, que acentua a conexão com a pré-existência da alma.

⁴⁶ Expressões como esta, ou seja, «iniciar a vida» (*eis to zen ienai*) ou «nascer» (*gignesthai*) têm de entender-se estritamente na relação com o

corpo vivo. O passo, de resto, é uma excepção: Platão aplica sempre com relutância os verbos *zen* «viver» e *apothneskein* «morrer» em relação à alma (Gallop, p. 136). De um modo geral, a alma não «vive», «existe» (*esti*). O termo que em todo o diálogo exprime a possibilidade do seu desaparecimento é *apollysthai* «ser destruído ou aniquilado», «desaparecer», «perecer» (único *lapsus linguae* em 77d, onde «morrer» tem formalmente por sujeito a alma). Note-se que, ao invés, *apollysthai* é um termo mais amplo, que pode ser usado relativamente a seres humanos.

Esta distinção entre campos semânticos de *vida* e *existência* vai reflectir-se na posterior especificação de *athanatos* «imortal» como *anoethros* «imperecível», i.e., não sujeito a perecer (*apollysthai*): cf. 88b. Sobre essa distinção de campos semânticos, vide Elvira Gangutia Elícegui, *Vida/Muerte de Homero a Platón*, esp. cap. IX («Los diferentes planos morfológicos y paramorfológicos em Platón»).

⁴⁷ «A criança que está em nós» representa, por parte de Platão, um dos mais curiosos reconhecimentos da existência de forças e tendências inconscientes, que nem mesmo a razão chega para vencer. Por isso se diz que é necessário «encantá-la». O passo tem sido naturalmente alvo de interpretações psicanalíticas. Yvon Brès (*op. cit.*, p. 165) comenta este passo, dizendo que «não estamos longe da moderna teoria da regressão». Sobre o valor metafórico das *epodai* «encantamentos» na filosofia platónica e o tratamento, em princípio distinto, da magia (*goeteia*) cf. pp. 342-349 da obra citada. As *epodai*, como encantamento ou psicoterapia, têm largo relevo no *Cármides* 156d-157b e 158c: Sócrates compromete-se a curar as dores de cabeça de Cármides graças a um «encantamento» que terá aprendido com o médico trácio Zalmóxis, encantamento esse que deve entender-se com uma espécie de «cura pela palavra». Veja-se nota *ad loc.* de Francisco de Oliveira in: *Platão. Cármides*, Coimbra, 1981, p. 85.

No Banquete, *eros* aparece associado à magia e aos encantamentos (203d).

⁴⁸ Procurámos, com esta tradução, sugerir o trocadilho patente entre o sentido vulgar de *agathos* «bom», «virtuoso», e do «milagreiro», homem capaz de fazer ou quebrar encantamentos, que também entre nós ocorre em expressões como «homens (mulheres) de virtude», ou mesmo na designação popular de «virtuoso» para «curandeiro» (Fernando Namora, *Retalhos da vida de um médico*).

⁴⁹ Concentração de formas nominais e verbais de *einai*, cuja riqueza e densidade de sentidos não é possível reproduzir fielmente. Assim: *aute he ousia* «realidade em si» (que refere colectivamente as Formas: Kahn, *op. cit.*, p. 460 n. 2); o infinitivo substantivado *to einai*, aqui com o duplo valor de «forma de existir ou de ser»; 3) *auto hekaston ho estin* «cada realidade em si mesma» ou «que existe por si», na sequência do 'selo' adstrito às Formas (cf. 75d e n. 43); 4) *to on* que, com Burnet e

Kahn (*art. cit.*, p. 130 n. 14), considero também um aposto da expressão anterior: o que é ou existe por si é *o Real* ou *o Ser*. Esta acumulação de expressões, que não raro funcionam como sinónimos perfeitos ou quase (Kahn, *op. cit.*, pp. 459-462), parece-me justamente reflectir a necessidade de ressaltar os vários cambiantes de *einai* que ao longo da argumentação se foram condensando: o predicativo, o existencial e o verídico (para usar a terminologia de Kahn), a que vem juntar-se agora o identitativo. Note-se a colocação enfática do termo chave parmenidiano — *to on* — junto das fórmulas de identidade e permanência, evocando explicitamente a quase total redução de *einai* ao valor identitativo que Parménides operou sobre o seu conceito de Ser. Para esse valor, cf. J. Trindade Santos, «Em defesa da Identidade», *Euphrosyne* 15 [1986] 9-35.

= formal +
= nominal.

⁵⁰ O passo é elucidativo quanto aos aspectos essenciais que Bury distingue nas Ideias ou Formas platónicas — cf. *Banquete* 211e, *Fedro* 250 sqq.: 1) eternidade e imutabilidade; 2) ausência de geração e morte; 3) existência própria (*The Symposium of Plato*, Cambridge, reimpr. 1969, p. 128). Ests conceitos exprimem-se sobretudo negativamente, sublinhando, por contraste com os objectos sensíveis, a impossibilidade de aprender pelos sentidos a realidade das Ideias. Além da influência da teoria pitagórica dos números, já evidenciada por Aristóteles, podem detectar-se, nesta formulação, reminiscências do Ser Uno de Parménides, fr. 8 Diels, vv. 38-42, conforme demonstra Cornford na sua edição comentada do diálogo homónimo de Platão. Vide *Plato and Parmenides*, London, reimpr. 1967, pp. 60 sqq. onde se apresenta uma extensa análise comparativa da teoria das Ideias no *Fédon* e, para a resolução platónica das aporias do conceito de Ser em Parménides, o estudo de J. Trindade Santos citado na nota anterior, esp. pp. 32-36.

⁵¹ A Alma parece assim definir-se na base da «semelhança» (*homoios*) e do «parentesco» (*syggenes*, de *sygginesthai*, lit. «nascido com») que a liga à espécie invisível. Mas a fraqueza da prova, inteiramente sustentada na analogia, é detectável já nos seus termos iniciais: *homoios* «igual» ou «semelhante» tanto comporta uma sugestão plena de igualdade, quanto uma noção defectiva de semelhança (assim no argumento da reminiscência). Mais adiante, o verbo *eoikenai* «ser parecido com» surge como sinónimo. A acentuar a ambiguidade, o estranho uso de comparativos numa matéria que, em princípio, exclui graus. Como tem sido notado, Platão jamais define categoricamente a alma com os atributos reconhecidos aos objectos inteligíveis e ao divino (permanência, imutabilidade, etc.), mesmo quando, num volte-face curioso, faz passar esses comparativos a superlativos (cf. 79e). A razão fundamental está, como W. Bröcker aponta (*art. cit.*, pp. 419-420), em que o estatuto ontológico da alma não se identifica em absoluto com o da Forma: a alma não é uma Forma. Cf. *Introdução*, pp. 29-30 e n. 1.

⁵² Para *phronesis* «razão», cf. n. 20. Este esboço de distinção entre almas «terrenas» e almas «inteligíveis» (veja-se adiante 81d e n.55) confirma a linha ambígua do argumento: a alma «não parece ter natureza própria, antes se assimila ao seu objecto» (Burger, p. 91) ou, em expressão mais forte de Bostock, «tem um carácter idêntico ao do camaleão» (p. 119). No entanto, repare-se que esta indefinição tem um limite: semelhança ou identidade, parentesco ou congenialidade, são de facto condições prévias da *psyche*. Quando se assimila ao mortal e ao inteligível ela degrada efectivamente a sua natureza, tal como a realiza plenamente quando se assimila ao imortal e ao inteligível. Assim no *Timeu* 90d: «[a alma] que reflecte torna-se igual (*exomoiosai*) ao seu objecto de reflexão, de acordo com a sua antiga natureza (*archaia physis*)».

⁵³ O adj. *athanatos* «imortal» tem aqui força poética: o termo esperável seria *aphithos* ou *anolethros* «imperecível», aplicado a coisas e abstractos: cf. n. 46 e Max Treu, «Griechische Ewigkeitswörter», *Glotta* 43 (1966) 1-25, esp. 7-15.

Que Sócrates aplique pela primeira vez o adj. imortal aos ossos e aos tendões é uma peculiaridade que merece reparo, tanto mais que atrás falava da alma como «totalmente isenta de corrupção ou perto disso» (80d). A inversão dos termos esperados, e sobretudo a restrição notada neste último caso, é uma vez mais na linha da ambiguidade da prova, cuja conclusão extrema será que Sócrates não defende, de facto, a imortalidade da alma (Burger, p. 247 n. 21, passim). Não necessitamos de ir tão longe; para além do carácter tentativo da argumentação, pode pensar-se que está subentendido o problema das almas «degradadas», para as quais Platão, de resto, não apresenta solução uniforme: na *República* 608d sqq. argumenta-se que o vício e o mal da alma jamais seriam de molde a afectar a sua natureza imortal, enquanto no *Timeu* a sua mortalidade está implícita: na medida em que se vira inteiramente para o vício e para os «pensamentos mortais» (*doxa thneta*), o homem torna-se (*gignesthai*) inteiramente mortal (90d).

⁵⁴ Jogo de palavras entre *aeides* «invisível» e *Haidēs* «Hades», ou seja, o lugar onde as concepções escatológicas correntes situavam as almas dos mortos (equivalente aos «Infernos»). O mesmo jogo de palavras aparece no *Górgias* 493c. Como nota Dorter, p. 84, encaminhamo-nos para um depuramento das concepções tradicionais: o Hades da mitologia equivale agora à realidade invisível que, em termos estritamente lógicos, cabe à alma após a morte. Note-se que Platão faz um duplo jogo etimológico: no *Crátilo*, a aceção de «invisível» é recusada a favor de «sábio» (*ha-eide*), cf. *eidēnai* «saber», que seria a característica por excelência do deus dos mortos (404b). Daí, logo a seguir, a referência ao deus «sábio e bom» (Hades designa também o deus dos mortos).

⁵⁵ A terminologia que exprime a oposição entre «mundo inteligível» e «mundo sensível» (suporte deste argumento) é ainda algo

elementar: Platão recorre predominantemente ao sentido de vista, definindo o primeiro por invisível ou não-visível (*aeides, ouch'horaton*) e o segundo por visível (*horaton*). No contexto da oposição alma/corpo, que continua esta dicotomia, o adjectivo *somatoeides* «com forma de corpo» adquire um sentido próximo de «material» — ainda mais claro na exposição da teoria da alma-harmonia: as cordas da lira são *somata* e *somatoeide*, «o corpo e o que é semelhante ao corpo», ou seja, o elemento material (86a). Sobre as ambiguidades que esta terminologia levanta, no que respeita a Símiás, vide V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*. Paris, 1963, pp. 191-193 e J. Bernhardt, *Platon et le matérialisme ancien*, Paris, 1974, esp. pp. 28-30. Cf. Gallop, p. 89.

⁵⁶ É natural que esta descrição das almas «a adejarem ao redor dos túmulos e sepulturas» represente uma evocação irónica de crenças tradicionais, que se destinam a dar maior impressividade e colorido à descrição. Crenças deste género são efectivamente objecto de crítica na *República* 386a-387c.

⁵⁷ Quase todos os tradutores apresentam para *phauloi* a equivalência de «maus» ou «vis». Parece-me, no entanto, preferível uma tradução que salvasse os tipos gradativos que adiante se reconhecerão.

Segue-se, em tom algo humorístico, uma pequena exposição mítica da metempsicose, com a particularidade de aludir aqui à transmigração das almas de seres humanos em animais, concepção da provável origem pitagórica. Este aspecto de metempsicose está ausente no mito final do *Fédon*, mas encontra-se no da *República* 619e-620c e no do *Fedro* 248e-149b. Para a sua inclusão e classificação como «mito escatológico» vide P. Frutiger, *Les mythes de Platon*. Paris, 1930 (reimpr.), pp. 60-61.

⁵⁸ Note-se, em todo este passo, a expressiva humanização da filosofia que é, ainda, uma forma de humanização de *logos*, tão frequente em Platão (cf., mais adiante, 89 b-c, as alusões de Sócrates à possibilidade de o argumento, *logos*, lhes «morrer» nas mãos, e à consequente necessidade de o «ressuscitar»).

⁵⁹ o adj. *alethes* conglomerada, sobretudo no pensamento arcaico grego, as noções de «verdade» e de «realidade», por vezes com predomínio desta última. Nessa medida, é defensável a tradução de «real», preconizada por Gallop, pp. 144-145, para todas as ocorrências na secção compreendida entre 81b e 83d (cf. idêntica discussão em torno de *Aletheia* «Verdade» ou «Realidade» no poema de Parménides, e. g. em J. Trindade Santos, *Antes de Sócrates. Introdução ao estudo da filosofia grega*. Lisboa, 1985, pp. 54-55, 123-125; e «Em defesa da identidade», pp. 11-12, n. 2). Por outro lado, é certo também que os Gregos não fundiam em absoluto «os factos tal como são» (*onta*) e «os factos tal como

se diz ou pensa que são» (Kahn, *op. cit.*, pp. 365-366). O uso de *aletheia* em Platão mostra em geral uma consciência clara dessa diferença: assim e. g. em 90d, onde se alude à possibilidade de alguém ficar privado da «verdade» (*aletheia*) e do «conhecimento» (*episteme*) dos seres. Daí preferirmos, mesmo neste contexto ambíguo, a equivalência tradicional de «verdadeiro» para *alethes*.

⁶⁰ Assediada por pretendentes que julgam seu marido, Ulisses, já morto, Penélope promete decidir-se por um deles quando terminar a sua teia. De noite, porém, desmancha tudo quanto fez durante o dia (vide *Odisseia*, II, 94-110 = XIX, 129-147; e, com passagem do narrador à primeira pessoa, XXIV, 126-148).

⁶¹ Para esta crença entre os Gregos, aliás ainda hoje presente na expressão vulgar «canto do cisne», veja-se Aristóteles, *História dos animais*, 615b e Ésquilo, *Agamémnon*, 1444. A alusão aos rouxinóis, às andorinhas e às poupas tem a ver com lenda de Procne, Tereu e Filomela: para punir o marido (Tereu) de ter atentado contra a irmã, Filomela, Procne mata o próprio filho e serve os membros dele ao esposo. Depois desta atrocidade, Tereu é metamorfoseado em poupa, Filomela em andorinha e Procne em rouxinol.

⁶² A atribuição de dons divinatórios aos cisnes, bem como a sua ligação ao culto de Apolo, era outra ideia corrente entre os Gregos. O verso de Ésquilo, citado em nota anterior, fornece um interessante paralelo com o *Fédon*: Cassandra, a profetisa de Apolo, morre, no dizer de Clitemnestra, depois de modular o seu «canto do cisne», no qual se lamenta ao antever a morte próxima, graças ao dom divinatório que do deus recebera. Sócrates, reclamando-se do mesmo dom (cf. *Apologia* 40c) e do serviço do mesmo deus, rejubila com a felicidade que antevê no Além.

⁶³ Aprender (*mathein*), descobrir por si (*heurein*) ou apoiar-se nos *logoi* mais irrefutáveis (aqui: «teorias», «doutrinas», como o mostra adiante a referência ao *logos theios* ou «doutrina revelada») são exactamente as possibilidades que, pelos mesmos termos, Sócrates irá adiante pôr. 99c-d. A afinidade desta fala de Símiás com as reflexões que antecedem o célebre «método das hipóteses» é corroborada pela imagem náutica: os *logoi* que Símiás assimila a uma «embarcação» também depois serão definidos como o meio de realizar «a segunda melhor travessia» (*deuteros plous*). Cf. 99c-100a e infra, ns. 94 e 95 para a tradução de *logoi*.

⁶⁴ Quanto ao valor das intervenções de Símiás e de Cebes vide *Introdução*, pp. 15-18 e notas.

Embora apontando para a noção, provavelmente pitagórica, da alma-harmonia (cf. adiante, 88d, a adesão que Equécrates lhe parece testemunhar), o passo revela também uma intencional reminiscência do fr. 51 Diels de Heraclito: «tudo o que concorda discorda consigo mesmo, tal como a harmonia do arco e da lira». Esta imagem heraclitiana é igualmente invocada (e criticada) no discurso de Eriximaco no *Banquete*, 187a. Para uma correspondente concepção do corpo como uma combinação de opostos, base das teorias médicas do Alcmeón de Crotona (pitagórico), cf. ainda *Banquete* 186a e Kirk and Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 31983, p. 115.

Outro reparo importante a fazer é que *harmonia*, na linguagem musical, não tem em grego o sentido que actualmente se lhe dá (acordes ou sons simultâneos) mas antes o de «afinação». Assim, a lira «harmonizada» corresponde, na realidade, a uma lira «afinada». Parece-nos, no entanto, preferível manter o termo grego, pelas próprias implicações históricas e filosóficas que a ele estão ligadas.

Para esta crença da alma-harmonia atribuída aos Pitagóricos, cf. Aristóteles, *De anima* I,4,407. Uma análise de conjunto pode ver-se (além do livro, de J. Bernhardt, citado na *Introdução*) em Guthrie, *A History of Greek Philosophy* I, Cambridge, 1965, pp. 307-319.

⁶⁵ Lit. «cantar com», «acordar-se» (envolvendo aqui a ideia de afinação). Trata-se, evidentemente, de um trocadilho sugerido pela imagem do arco e da lira. A «afinação» que *synaidein* aqui implica terá naturalmente de referir-se à verdade (Hackforth).

⁶⁶ Confronte-se supra, n. 58.

⁶⁷ A ideia do corpo como uma veste da alma é antiga no pensamento grego (vide e.g. Empédocles, fr.126 Diels). Parece contudo ser nova a noção de que é a alma que «tece» o seu próprio corpo. Hackforth (p. 104) põe a hipótese de ser esta imagem criação platónica. Note-se que idêntica concepção do corpo (e até do espírito...) como um contínuo fluxo de destruição e renovação aparece em *Banquete* 207 d-e.

⁶⁸ Esta explicitação (aliás, de Hackforth) parece necessária na tradução: Cebes põe na boca de um imaginário crítico as objecções que tem a apresentar. Note-se que o mesmo processo de *oratio obliqua* aparece também na exposição de Símias, sugerindo de forma indirecta (*obliqua*) o carácter hipotético das objecções levantadas.

⁶⁹ Sobre *athanatos* «imortal» e *anolethros* «imperecível», cf. n. 53. Esta dupla adjectivação é tradicional na linguagem religiosa e filosófica e constituiria provavelmente lugar comum na doutrina pitagórica de matempsicose (*Ménon* 81c). Contudo, a junção aqui de *anolethros* ganha outra

densidade, correspondendo ao progresso conceptual que o argumento precedente veio trazer: a questão da imortalidade não se põe já em termos de saber se a alma subsiste após a morte (cf. 70b, 77c), mas sim de garantir que, à diferença do corpo — que mesmo assim «permanece» — ela não virá a ser posteriormente afectada.

A fórmula superlativa («totalmente imortal e imperecível») é curiosa e insinua uma perspectiva de «graus de imortalidade» que não é, de resto, um conceito alheio a Platão. No *Banquete*, por exemplo, diz-se que ao homem apenas é dado participar (*metechain*) na imortalidade consoante os «filhos mais imortais» que produz (*athanatoton*, 209 c). Cf. *Introdução*, pp. 23-24, n. 2.

⁷⁰ Era costume em Atenas os jovens trazerem cabelos compridos. Só se compreende, pois, que Sócrates «se meta» com Fédon por causa dos cabelos, se considerarmos que este já não era propriamente um jovem que pudesse, sem dar nas vistas, trazer os cabelos compridos. Mas é provável que, neste particular, Fédon seguisse os usos da sua região (vd. Robin, p. X).

⁷¹ Alusão à guerra entre Espartanos e Argivos: depois de Tíreas (cidade de Argólida) ser conquistada pelos Espartanos, os Argivos fizeram promessa de não mais trazerem cabelos compridos até reconquistarem a sua cidade. A história vem referida em Heródoto I, 82.

⁷² Num dos seus trabalhos (matar a Hidra de Lerna) Hércules ou, à latina, Hércules foi auxiliado por seu sobrinho Iolau, que o acompanhava. A frase do texto é proverbial e aparece também no *Eutidemo* 297c. Hércules é a personagem central de dois dramas, um de Eurípidés (*Hércules*) e outro de Sófocles (*As Traquínias*).

⁷³ Toda esta reflexão sobre a «misologia» (aversão ou ódio pelos argumentos e raciocínios) tem que ver com as condições culturais da época: o excessivo pendor para o racionalismo, largamente cultivado pelos Sofistas, o gosto e a prática de argumentações pró e contra (*dissoi logoi* «duplas razões»), orientadas muitas vezes no sentido de fazer triunfar a causa pior sobre a melhor (como em *As Nuvens* de Aristófanes se critica), provocaram um natural cepticismo que, de um ponto de vista ético e político, Platão não podia deixar de ver como nocivo. No *Fedro* temos um bom exemplo do que sejam esses *dissoi logoi* com dois discursos sucessivos, pró e contra o amor (vd. *Introdução* de J. Ribeiro Ferreira a este diálogo em *Platão* I, Lisboa, Verbo, 1973, pp. 283 sqq.).

⁷⁴ Canal situado entre a Beócia e a ilha de Eubeia, cuja corrente se caracterizava por mudanças constantes de direcção durante o dia (sete, segundo Estrabão IX. 43).

⁷⁵ Único passo em que Platão deixa entrever uma atitude mais próxima do provável agnosticismo do Sócrates histórico, patente na *Apologia*. O texto grego apresenta variantes de *anoia* «demência»: assim, *agnoia* «ignorância» e *dianoia* «espírito», «pensamento» — esta última, adoptada por Robin. A lição *anoia* que, aliás, é a do texto que seguimos, parece-nos efectivamente a mais correcta: no caso de nada existir para além da morte, a tal crença que Sócrates refere terá de entender-se como «demência» (lit. «sem razão»). Daí que felizmente «esteja por pouco», caso essa segunda hipótese seja a verdadeira.

⁷⁶ Para a ambivalência de *ousia* «realidade»/«tipo de realidade» cf. Kahn, *op. cit.*, p. 462: «não há uma distinção conceptual entre a entidade como tal e o seu ser-o-que-é». Se a lição dos MSS está correcta, essa ambivalência estende-se ao verbo *einai*, que acumula o valor existencial com o copulativo: trata-se de uma realidade que *existe* e *é* (pertença) da alma (*outes*, dela).

A proposta de ler *aute* referido a *ousia* («tipo de realidade em si mesma»), apresentada por Mudge, é não só desnecessária como empobrecedora. Como lembra Burnet, «essa *ousia* é realmente possessão originária da alma» e «o que nós chamamos aprender é realmente readquirir um conhecimento que nos pertencia»: cf. 75e, e para uma forma de expressão idêntica, *Teeteto*, 160c.

⁷⁷ Segundo Damásio, comentador antigo de Platão, *pleion* e *elatton* «maior» e «menor» deveriam interpretar-se como referência aos intervalos musicais. Alega para tal o facto de os discípulos de Aristóxeno e alguns Pitagóricos considerarem o intervalo de quarta «a menor das harmonias» e o de oitava «a maior e mais perfeita das harmonias». Mas, mais provavelmente, como a sua aplicação à alma mostra, os referidos comparativos apenas reforçam e são sinónimos de *mallon* e *etton* «maior» e «menor». Veja-se a discussão em Hackforth, nota *ad loc.*.

⁷⁸ Toda esta refutação da objecção de Símas assenta, como Hackforth demonstra, em duas falácias: a primeira consiste em tomar harmonia num sentido absoluto (harmonia *em si*), o que leva à recusa de distinção de graus (cf. idêntico ponto de vista, aplicado à música, em *República* 349e); a segunda, em transferir para a esfera moral um conceito de harmonia que, em *linguagem moderna*, poderíamos classificar de materialista. Este último aspecto antecipa a ideia de harmonia como harmonia entre os três elementos da alma (racional — *logistikon*; impulsivo — *thymoeides*; apetitivo — *epithymetikon*) que a *República* desenvolve.

⁷⁹ *Odisseia* XIX, 17-18. Esta citação resume o essencial da última parte da argumentação contra a teoria da alma-harmonia: a ideia de que é a alma que comanda o corpo e não o contrário. Estes dois versos aparecem

também em *República* 390d; e o primeiro ainda, num contexto semelhante ao *Fédon*, em 441b. Neste último passo, porém, a oposição enquadra-se num conceito de alma tripartida (ausente no *Fédon*), que em nota anterior caracterizámos: não é já a alma que se opõe ao corpo, e sim a sua parte racional que se opõe às outras duas (concretamente neste caso, à «impulsiva» — vd. sobretudo 436a sqq.).

⁸⁰ Cadmo, tradicionalmente considerado o inventor ou o introdutor do alfabeto, foi também, segundo a lenda, o fundador de Tebas. Zeus deu-lhe em casamento sua filha Harmonia. A alusão visa ironicamente a teoria de Símias (a deusa Harmonia teria razões para se sentir lesada) e ainda o facto de os dois interlocutores serem tebanos.

⁸¹ Tem alguma justificação a observação de O'Brien de que se consagra aqui uma nova definição de morte: não já a separação de alma e corpo mas sim o perecêr da alma (II, 98-100). Note-se, no entanto, que a coincidência de termos com o *Ménon* 81b-c apontará nesse caso para uma origem pitagórica dessa redefinição: também aí se opõe a imperecibilidade da alma à «chamada morte» — numa, linha de resto, próxima da clarificação que o argumento anterior de Sócrates consagra.

⁸² O sentido de *aitia* em grego é obviamente mais amplo que a noção moderna de «causa»; por outro lado, a sua sistemática associação ao (ambíguo) dativo causal e à expressão *dia ti* «razão pela qual» apontam por vezes para um sentido predominantemente lógico de «explicação», «razão» (veja-se em especial: Vlastos, «Reasons and Causes in the *Phaedo*», *Platonic Studies*, Princeton, 1973, pp. 76-110 e Evan L. Burger, «The Ideas as *aitiai* in the *Phaedo*», *Phronesis* 16 [1971] 1-13). Alguns comentadores só aceitam o sentido de «razão», argumentando que as Formas, *eide*, jamais chegam a ser apresentadas como verdadeiras *causas* da geração e corrupção dos seres, mas tão-só de explicação ou razão de ser da presença ou ausência de determinadas qualidades dos seres (assim Gallop, que rejeita totalmente a tradução de «causa», optando pela «menos indesejável» de «razão», p. 170). Cremos, no entanto, com Guthrie (*op. cit.*, vol. IV, pp. 349-350), que isto seria já supor uma distinção aristotélica dos diversos tipos de causa, em especial da noção de «causa eficiente». Por outro lado, mesmo os críticos do tradicional entendimento de *aitia* como «causa» não deixam de reconhecer que a sua redução a uma mera relação lógica é inexacta: particularmente a distinção que adiante se fará entre a «causa mais ingénua» e a «causa mais subtil» torna claro, como E. L. Burger salienta, que Platão assimila a «necessidade causal à necessidade lógica» (*art. cit.*, pp. 10-11, cf. Vlastos, pp. 91 sqq., onde se apela para a interdependência platónica entre lógica e metafísica). Preferimos assim, com todas as ambiguidades, manter o termo «causa», cujo sentido nos parece óbvio, por exemplo, quando se distingue entre causa

propriamente dita e o que se poderia chamar condição *sine que non* (cf. 99b). Para este valor concreto de *aitia*, cf. ainda *Filebo* 26e e a definição que aí se apresenta de «agente» (*to poioun*). Do mesmo modo, *Hípias Maior* 296e-297d, que associa (como *República* 517d) a ideia de causa à de geração.

⁸³ «Ciência da Natureza» corresponde aqui ao grego *peri physeos historian*, lit. «investigação sobre a natureza». O termo *historia* significava de início «investigação» ou o resultado de uma investigação. Ainda em Heródoto (cuja obra foi chamada *Historiai*) o termo aparece sempre com esse valor, acompanhado de um determinativo — excepto em 7.96.1, que insinua já o sentido moderno da palavra (vd. H. R. Immerwahr, *Forme and Thought in Herodotus*, Cleveland, 1966, p. 315). Note-se que a filosofia grega se inicia exactamente por uma tentativa de uma explicação do mundo natural, daí a designação de *physiologoi* dada pelos Peripatéticos aos primeiros filósofos (pré-socráticos). É sobretudo com Sócrates e com os Sofistas que a filosofia conhece a sua viragem mais significativa, deslocando-se dos problemas da natureza para os problemas do homem. Quanto ao valor autobiográfico do passo, actualmente aceite (apesar da *Apologia* 19c-d, onde Sócrates diz «que jamais alguém o ouviu falar de tais coisas»), em paralelo com o testemunho das *Nuvens* de Aristófanes, que nos apresenta um Sócrates consagrado ao estudo dos «fenómenos naturais», vide Guthrie, *op. cit.*, vol. III, pp. 417-425.

⁸⁴ Teoria, ao que parece, de Arquelaus, discípulo de Anaxágoras e contemporâneo de Sócrates.

⁸⁵ Parece ter sido Alcmeón de Crotona o primeiro a ter a noção do cérebro como centro das sensações e do pensamento, noção que Hipócrates e os seus discípulos adoptaram também. Para as hipóteses anteriores, cf. respectivamente: Empédocles, fr. 105 Diels; Diógenes de Apolónio, fr. 4 Diels; e Heraclito que, em diversos fragmentos, insiste no papel primordial do fogo como ordenador do *cosmos* (papel idêntico ao desempenhado pelo *nous* em Anaxágoras) — especialmente nos frs. 30, 64, 66 e 90 Diels.

⁸⁶ Também possível traduzir: «e não eram então [o] dois (ou: duas)». Para um exemplo de ressonâncias idênticas, cf. *Hípias Maior* 303.

Nos casos atrás, o verbo *einai* era inequivocamente predicativo; mas a simplificação de elementos da frase cria, a partir deste momento, uma ambiguidade entre os valores predicativos e existenciais do verbo: o uso do dual permite agora a dupla interpretação de *dya* «dois ou duas» como predicativo (suj. «as unidades») ou como sujeito substantivo (= *ta dya*, com a omissão, frequente no caso dos números, do artigo). Nesse caso, o verbo tem valor existencial, opção que, com Hackforth e Gallop, seguimos. Note-se que esta ambiguidade é voluntária e estende-se ao verbo

gignesthai (cf. n. 30): a causa que faz uma unidade *passar a dois* é também a causa de *passar a haver o dois*.

Por outros termos, o problema da existência e do devir (ou da geração, como inicialmente se propõe) é linguisticamente convertível (e convertido) num problema de predicção. Nesta duplicidade assenta toda a estrutura lógica do argumento, que irá reflectir-se ao nível das *aitiai*: cf. *Introdução*, pp. 26-28 e F. C. White, «The *Phaedo* and *Republic V* on Essences», *JHS* 98 (1978) p. 151: «no espírito de Platão a noção de existência e a noção de posseção de propriedades estavam estreitamente associadas, sem, evidentemente, serem sinónimas».

⁸⁷ Esse método que Sócrates refere (e rejeita) é, como se dirá adiante, o de observar as coisas «directamente», procurando explicá-las pelas suas causas visíveis e imediatas — o que leva a contradições lógicas insanáveis, como os exemplos que aponta sugerem.

⁸⁸ Cientista e filósofo contemporâneo de Sócrates que, como ele, foi também condenado por impiedade, tendo escapado da morte apenas graças à intervenção de Péricles. Da *Apologia* 26d, infere-se que algumas afirmações de Anaxágoras poderiam também ter sido imputadas a Sócrates, nomeadamente que o Sol era uma pedra.

O *nous* designa originariamente «inteligência», «razão», termos que alguns comentadores preferem (e.g., Gallop). A tradução por «Espírito» salvaguarda, no entanto, melhor o efectivo carácter de transcendência relativamente às coisas, que Anaxágoras atribui ao *nous*: veja-se sobretudo fr. 12 Diels. Saliente-se que várias das perplexidades atrás enumeradas por Sócrates são quase paráfrase de questões às quais Anaxágoras procurou responder com a sua teoria das entidades fundamentais, ou «homeomerias»: veja-se, para uma interpretação de conjunto, J. Trindade Santos, *Antes de Sócrates*, pp. 173-183 e para a influência efectiva que esta teoria parece ter exercido em Platão, J. Bretlinger, «Incomplete Predicates and the Two-World Theory of the *Phaedo*», *Phronesis* 17 (1972) 61-79.

⁸⁹ Referência às duas principais teorias sobre a Terra, correntes ao tempo de Sócrates: os Pitagóricos consideravam-na redonda, enquanto os lónios tenderiam a atribuir-lhe uma forma plana: um deles, Anaximandro, figurava-a como um tronco cilíndrico, habitado na parte superior.

⁹⁰ A crença de que a Terra estava no centro (*em mesoi*) era corrente. Segundo Aristóteles (*De caelo* B 13, 293a 18 — *apud* G. Kirk and Raven, *op. cit.*, pp. 342-344), foram os Pitagóricos, pelo menos a partir de Filolau, que a alteraram, colocando no centro o fogo. Sobre este assunto vide F. Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World*, Cornell University Press, 1960, p. 313 e nota 39, e ainda Th. Heath, *Aristarchus of Samus*, Oxford, reimpr. 1966, pp. 48-49.

⁹¹ Por outros termos, o que Sócrates pretende é uma explicação teleológica das coisas. Este traço está bem de acordo com os testemunhos que temos sobre a figura de Sócrates — vide Guthrie, *op. cit.*, vol. III, p. 459. A interpretação aqui apresentada de Anaxágoras como um «téléologista manqué» é, no entanto, hoje contestada: segundo Cornford, «o espírito (*nous*) é descrito como aspirando ao bem e à perfeição» (*apud* Hackforth em nota *ad loc.*).

⁹² «Pelo cão (do Hades)»: fórmula eufemística de juramento, já sem qualquer valor religioso. É frequente, não apenas na linguagem de Sócrates como na do seu tempo. Em *Górgias* 482b Sócrates ironiza a mesma fórmula de juramento, através da alusão ao «cão dos Egípcios», isto é, Ânubis (para outros pormenores e exemplos, vide Dodd *Plato's Gorgias*, Oxford, 1959, *ad loc.*).

A referência seguinte a Mégara e à Beócia remete-nos para o Criton, onde as ditas regiões são mencionadas como possíveis refúgios para Sócrates, caso se decidisse a fugir da prisão (50d).

⁹³ Teorias atribuídas por Aristóteles respectivamente a Empédocles (*De caelo* 295c) e a Anaxímenes, Anaxágoras e Demócrito (*ibidem* 294c).

⁹⁴ *Deuteros plous*, lit. «segunda viagem», era uma expressão proverbial da linguagem náutica para designar o recurso aos remos, quando os ventos não sopravam. O sentido da metáfora parece ser o de uma «segunda melhor via» (i.e. método), mas não é claro se deva entender-se como irónica (Guthrie, *op. cit.* vol. IV, p. 351), para sublinhar o fracasso daqueles que, como Anaxágoras, haviam enveredado pela «primeira melhor via»: Hackforth, que nega esse valor irónico, relaciona a frase com as repetidas afirmações da primeira parte do diálogo quanto à impossibilidade de o filósofo atingir em vida a verdade.

Uma interessante ligação do *deuteros plous* com o passo 85c sqq., onde Símas, em contexto quase idêntico, se socorre de análoga imagem náutica, e o discutido problema de uma «teleologia» que, segundo uns (Vlastos, por exemplo) seria apenas possível num *protos plous*, pode ver-se em K. M. W. Shipton, «A good second-best: *Phaedo* 99b» *Phronesis* 24 (1979) 1 sqq., retomado em parte por D. Ross em: «The *deuteros plous*, Simias' Speech and Socrates' Answer to Cebes in Plato's *Phaedo*» *Hermes* 110 (1982) 19-25.

⁹⁵ Sócrates pretende dizer que nem as ideias ou teorias (*logoi*) sobre os seres, nem as suas manifestações externas, observadas pelos sentidos, correspondem perfeitamente à sua realidade. Daí que tanto uma como outras não passem de imagens, embora mais próximas e fiéis no primeiro caso do que no segundo.

A tradução de *logoi* oferece aqui dificuldades insuperáveis, devido à multiplicidade de contextos em que se integra. O paralelismo com o passo

85c-d, onde *logos* tem indiscutivelmente o sentido de «doutrina» (cf. *theios logos* «doutrina divina, i.e., revelada») sugere aqui um valor amplo: «teorias», como traduz Gallop, seria talvez a melhor tradução, não fossem as suas conotações negativas. Por outro lado, a sequência sugere também um valor restrito, condizente com uma forma de concretização mental ou verbal (cf. *legein* «dizer»): nessa medida, «proposições», «afirmações» (como defende Sir David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1953, p. 27) ou mesmo «argumentos» seriam equivalências possíveis, mas ineficazes para a compreensão do passo. Optámos — aliás com Robin — pelo termo «ideias», que se adequa melhor à noção de «imagem conceptual» que aqui domina (veja-se e.g. Bostock, que interpreta aqui *logoi* como «definições», p. 159).

Note-se que a expressão de realidade sensível (aqui designada por *ta onta* = *pragmata* «coisas», cf. n. 16), como uma imagem ou imitação (*eidolon*, *mimema*) da realidade inteligível, é um dos tópicos mais constantes dos diálogos deste período e serve de base à famosa Alegoria da Caverna em *República* VII. Cf. ainda *Banquete* 211a: a realidade divina do Belo é algo que se revela, não só para além dos sentidos, como para além do conhecimento e da inteligência.

Quanto aos *logoi*, a sua definição no *Sofista* como um dos «géneros do Ser» (*ton onton hen ti genon*, 260a) pode considerar-se na sequência do *Fédon* e das tentativas feitas no *Crátilo* para definir linguagem/pensamento (embora ao nível rudimentar das palavras, *onomata*) como *mimema* «imitação» da verdadeira realidade (*ousia*, e.g. 430-434). Curiosamente, o *Crátilo* dá a conclusão inversa do *Fédon*: é dos *onta* que a investigação deve partir (435-439). Bostock acredita que o *Crátilo*, provavelmente posterior, refuta neste ponto o *Fédon* (p. 160 n. 5). Mas, além do facto de que não estão em causa *logoi* e sim *onomata*, é plausível que não haja contradição se aceitarmos que *ta onta* no *Crátilo* subentende de facto as Formas: assim J. Trindade Santos, «O *Crátilo* e a filosofia da linguagem», *Análise* 7 (1987) 15-49.

⁹⁶ A ideia de que o Belo em si é belo (autopredicação ou tautologia) tem suscitado dificuldades várias de interpretação e até de coerência a nível lógico. O aparente (ou real) paradoxo que envolve é finamente sublinhado num comentário de Fernando Pessoa, que vale a pena transcrever: «Quando Platão diz que só a Beleza é bela, erra. Pois ser belo quer dizer «participar na beleza», e ser branco quer dizer «participar na brancura», possuir Brancura em qualquer grau. Mas a Beleza não possui beleza nem a Brancura é o branco» (*Textos Filosóficos* vol. I, estabelecidos e prefaciados por A. Pina Coelho, Lisboa, 1968, pp. 89-90).

Este juízo, que pressupõe o nivelamento entre Forma e particular, é explícita ou implicitamente assumido em comentários recentes. Vlastos fala, por exemplo, em 'predicação paulina' («A note on 'Pauline Predication' in Plato», *Phronesis* 19 [1974] 95-101). Contra esta interpretação veja-se

D. Freddé, «The Final Proof of Immortality of Soul in Plato's *Phaedo*», *Phronesis* 23 (1978) esp. 36-38 e cf. Norio Fujisawa, *art. cit.* pp. 24-39, onde se demonstra que o *einai* «ser» das Formas é diverso do do particular: a equivalência linguística a *metechein* «participar» (de uma dada Forma) ou a *echein* «possuir» (uma dada característica) jamais funciona no caso da Forma.

⁹⁷ Outra tradução possível, aceitando, em vez de *prosgignomene*, a lição *prosagoreuomene*, consagrada num papiro de Oxirrinco: «seja qual for a designação correcta a dar-lhe». Veja-se Hackforth *ad loc.*, que prefere esta lição, e Vlastos, «Reasons and Causes», p. 86 n. 30.

Parousia «presença» é um termo corrente, não técnico, para designar posse de uma qualidade física ou moral, que ocorre por vezes nos primeiros diálogos sem quaisquer implicações metafísicas. Assim no *Lísis* 217d, onde os cabelos são brancos por uma presença (*parousia*) do branco — cf. Cornford, *Plato and Parmenides*, London, 1977, p. 77. A natureza desta relação, sobre a qual Sócrates evita aqui pronunciar-se, não é uniformemente definida nos diálogos: enquanto uns, como o *Banquete* (e mesmo o *Fédon*), insistem na noção de participação, outros, como a *República*, farão de preferência ver nas coisas sensíveis cópias ou imagens (*eidola*) dos seres reais — as Formas. Cf. Robin, *Platon*, Paris, 1969, especialmente pp. 78-82, e supra, n. 40.

⁹⁸ Toda esta tentativa de «casualidade» — a que adiante se contraporá a de «participação» nas Formas — é extremamente vaga. Platão refugia-se, como tem sido diversamente notado, num uso ambíguo de dativo, simultaneamente causal e instrumental (ou até de relação: «exceder na grandeza»), bem como em expressões preposicionais do género de *dia* + acusativo «por causa de», «por intermédio de», que apelam mais para o sentido de *aitia* como «explicação» do que como «causa». (Além dos estudos citados, veja-se ainda análise pormenorizada de Hackforth, pp. 145-146 e Cornford, *op. cit.*, pp. 76-78). Não é, contudo, de excluir a hipótese de que estas fórmulas vagas se destinem justamente a preparar os interlocutores para a aceitação do termo *aitia*, no novo contexto em que Sócrates o vai inserir: cf. n. 82.

⁹⁹ Mesmo movimento lógico de 96e-97b: cf. n. 86. Para a noção da participação (*metaschesis*) cf. ainda notas 40, 96 e 97.

¹⁰⁰ *Hypothesis* corresponde mais concretamente a «pressuposto» ou «premissa». Sócrates define neste ponto um «método hipotético», isto é, de premissas que vão sendo sucessivamente demonstradas e apoiadas noutras «mais acima» (*anothen*) — processo pelo qual a inteligência vai marcando pontos na sua ascensão do particular para o geral. Este argumento é rico para uma elucidação do método: é em função dele que a noção de

causalidade se vai apurando, desde a «explicação ingénua» que atribui simplesmente às Formas a razão de ser (*aitia*) de cada coisa, à «explicação mais subtil (*kompsoieran*)» que faz centrar, não já directamente nas Formas, mas em particulares portadores das Formas, a explicação ou razão de ser delas.

Este método, vulgarmente conhecido por dialéctica ascendente, é já insinuado no *Ménon*, onde se fala na *hypothesis* como susceptível de levar à *orthe doxa* («justa opinião»), e é mais demoradamente tratado nos livros VI e VII da *República*, que o completa com a ideia de um «an-hipotético», princípio de tudo, geralmente identificável ao Bem (vide especialmente 515a-d e o prefácio de M. H. Rocha Pereira à tradução de referido diálogo, pp. XXVI-XXXIII). Um confronto entre a *hypothesis* nos três diálogos — no *Fédon*, posta sempre em paralelo com o *deuteros plous* — pode ver-se, e.g., em Hackforth, pp. 136-146 (com um comentário às críticas de Aristóteles), e I. M. Crombie, *Plato's Doctrines II. Plato on Knowledge and Reality*, London, ³1971, pp. 528-562. Uma visão um tanto diversa quanto ao alcance do método das hipóteses é fornecida por J. Bedu-Addo, que vê nele, não apenas uma forma de aproximação à verdade, através da «justa opinião» (*orthe doxa*), mas de aquisição plena de conhecimento (*episteme*) — vd. «The Role of the hypothetical Method in the *Phaedo*» *Phronesis* 24 (1979) 11 sqq.

¹⁰¹ Alguns comentadores recusam a lição dos MSS (*echoito* de *echesthai* «apoiar-se em») na base de que o oponente de Cebes não irá apoiar-se mas sim atacar a «hipótese» (pressuposto) deste: dá a substituição proposta por Madvig de *echoito* para *ephoito* (*ephisthai* «atacar»). Outros interpretam *echesthai* por «atacar», o que é ainda mais improvável: tal sentido não se encontra atestado e justamente uma linha antes Sócrates emprega-o na sua aceção legítima (cf. *República* 511b). As explicações correntes aceitam a legitiimidade do texto e o valor de «apoiar-se em» para *echesthai*, mas divergem na tentativa de o tornar coerente com a «hipótese em si mesma» (*autes tes hypotheseos*), que interpretam como sendo a hipótese originária de Cebes (assim no mais recente estudo, que contém ampla bibliografia sobre a matéria: D. L. Blank, «Socrates' Instructions to Cebes: Plato, *Phaedo* 101d-e», *Hermes* 114 [1986] 146-163, esp. 152). Contudo, o contexto não diz «a mesma hipótese» e sim «a hipótese em si mesma» ou «a própria hipótese», i.e., o método hipotético: a meu ver, estão em confronto dois pressupostos, um deles necessariamente falso, como ressaltará da análise dos *sympainonta* «consequências» — e é a essa análise que Cebes deverá proceder. Mais adiante, caberá a Cebes justificar «aquela mesma hipótese» (*ekeines autes*) expressão onde o pronome *ekeinos* marca um distanciamento só compreensível se houver de permeio outra «hipótese» (caso contrário teríamos *tautes autes* «esta mesma...»).

Parece-me assim que centrar em Cebes o exclusivo do método hipotético — na realidade, derivado de linguagem das matemáticas — é pelo

menos redutor. Ele está já em germe nas considerações de Símiás sobre as vias de alcançar a verdade (85c sqq.) e, de resto, o próprio diálogo ilustra este confronto de pressupostos: é em função do pressuposto da existência das Formas (e derivativamente, da *anamnese*) que o da teoria da alma-harmonia será rejeitado. Para uma interpretação próxima da nossa (embora não de todo clara) vide Bostock, esp. pp. 170-177.

¹⁰² A introdução imprevista do termo *eidos* no seu sentido metafísico (cf. n. 36) reforça aqui o corte entre as *aitiai* apresentadas e criticadas atrás (as dos «físicistas») e as *aitiai* transcendentais, que se identificam com os *eide* ou Formas, na sequência do método hipotético. Dois aspectos são de realçar, nesta referência brevíssima: a) a reiteração da existência própria desses *eide*, através da fórmula copulativa usual (ser alguma coisa = existir: cf. n. 37); b) a interdependência entre a teoria das Formas e uma teoria da predicação: o nome (*onoma*) é algo que só as Formas se aplica de pleno direito. Os particulares são qualificados «a partir delas» e na medida em que delas participam — isto é, são epónimos (cf. 103b). A dependência linguística fundamenta-se pois, numa dependência ontológica: vide Bretlinger, *art. cit.*, p. 68, cf. Gallop, p. 96.

Note-se que *onoma* «nome» se aplica indiferentemente ao que hoje designamos por adjectivo ou por substantivo: pouco mais adiante, Símiás é chamado pelo «nome» de grande.

¹⁰³ *Megas* e *smikros* equivalem aqui mais exactamente a «alto» e «baixo». A tradução de «grande» e de «pequeno» é requerida, no entanto, para manter a continuidade linguística com os abstractos correspondentes, que implicam um sentido mais lato.

A afirmação de que Símiás não é alto «por natureza», como Sócrates não é baixo «por natureza» (*pephukenai*), poderá parecer estranha, mas entende-se em função de um novo conceito de *physis*: não já exterior ou físico propriamente dito e sim interior. Quer dizer, «ser alto» não faz parte das características essenciais do indivíduo Símiás — embora, como White observa («The Particulars in the *Phaedo*», p. 134), Sócrates também as não especifique. Sobre o valor de *physis* cf. n. 106.

¹⁰⁴ A coexistência de opostos (concretamente, a grandeza e a pequenez de Símiás) terá de entender-se em termos relacionais: a «grandeza» de Símiás cede lugar à «pequenez» quando este é comparado a Fédon, e a «pequenez» à «grandeza», quando comparado a Sócrates. Trata-se de uma caracterização *accidental*, que adiante será contraposta a uma caracterização *essencial*, quando se falar do fogo, da neve, do três, etc. Confronte-se *Introdução*, pp. 28-29 e n.1. Repare-se ainda que este exemplo e os seguintes são concebidos em termos de metáfora militar, corroborando o carácter «inimigo» dos opostos em causa.

¹⁰⁵ É problemático determinar se Platão pretendeu aqui definir um estatuto ontologicamente diverso para a Forma (oposto) que existe em si ou na natureza (*auto, en physei* — 103b), e para a Forma que existe em nós (*en hemin*), ou seja, nos objectos particulares, falando, como Hackforth, em Forma transcendente e Forma imanente (vd. crítica de D. O'Brien, «The last Argument of the *Phaedo*», *C. Q.* [1967] 201 sqq., que reconhece apenas a possibilidade de distinção entre Forma e particularização da Forma). A generalidade dos comentadores inclina-se, contudo, para uma distinção, pelo menos lógica, entre objectos particulares (x,y), propriedades ou caracteres que neles operam (F, G) e as Formas com os mesmos nomes que as propriedades ou caracteres (Φ , Γ). Esta distinção é sustentada, embora não de maneira absoluta, pela terminologia: de facto, Platão emprega em geral o termo *morphe* para designar carácter ou propriedade (a «Forma imanente» de Hackforth), reservando *eidos* para a Forma em si. Veja-se, e.g. Evan L. Burge, *art.cit.* e N. P. White, «Particulars in the *Phaedo* 95e-107a».

¹⁰⁶ Os termos em que esta clarificação se apresenta (cf. *Introdução*, p. 28) parecem confirmar a distinção que referimos na nota anterior. O oposto que «existe na natureza» equivale à Forma transcendente (*eidos*), isto é, à «realidade em si» de que se fala desde 75d. Burnet, *ad loc.*: «todos os pensadores gregos usam a palavra *physis* sobre aquilo que entendem como o mais real [...] Sócrates entende aqui por *physis* o mundo dos *eide*». Cf. *República* 597b: o leito criado por Deus e que serve de modelo aos outros é aquele que «existe na natureza» (*en tei physei ousa*).

¹⁰⁷ Através dos exemplos do fogo, da neve e do três (que deverá entender-se como número e não como conjunto de objectos da realidade sensível), Platão sugere aqui que as coisas em si não são opostas, mas sim os caracteres (*morphai* — vd. nota anterior) que nelas operam. Este pormenor relaciona-se, provavelmente, com uma tendência visível nos diálogos para privilegiar como Formas as qualidades (opostos) e raramente substâncias. O problema põe-se igualmente em *República* V (esp. 523a sqq.), onde se faz ver que, à diferença de opostos como «grande» e «pequeno», coisas como «dedo» não têm oposto, sendo, por conseguinte, menos acessíveis ao entendimento. O paralelismo entre o *Fédon* e a *República*, no que respeita à teoria das Formas, é salientado por Allen e White em dois artigos já citados (respectivamente, «The Argument from Opposites in *Republic* V» e «The *Phaedo* and *Republic* V on Essences»), cujas conclusões são no entanto diversas: Allen nega a existência de Formas de substâncias em ambos os diálogos (como aliás no chamado período médio), enquanto White, numa perspectiva talvez mais correcta, salienta que, se Platão as não afirma directamente, pelo menos não as nega quer no *Fédon*, quer na *República* V. De facto, no l. X deste diálogo

invoca-se com toda a clareza uma «Forma de leite», o que, a juntar ao testemunho do *Parménides* 130 (apesar das perplexidades manifestadas quanto à existência de Formas, e.g. de cabelo) parece confirmar a hipótese de Formas de substâncias.

¹⁰⁸ Traduzimos o termo *idea* por «natureza» para o diferenciar linguisticamente de *morphe* «carácter»; mas ambos os termos se equivalem, de modo geral, para exprimir imanência (uma excepção visível, mais adiante: *he ton trion idea* «a Forma do três»). Para a correlação entre *eidos* e *idea* por um lado, e *physis* por outro, cf. Taylor, *op. cit.*, p. 226 sqq..

A lição dos MSS, que Burnet adopta e que seguimos, tem suscitado propostas de emenda, geralmente não significativas (veja-se Gallop pp. 235-236 e Donald Ross «*Enantiou autoi... tinos at Phaedo* 104d», *Hermes* 109 [1981] 252-253). O aspecto mais discutido da gramática da frase reside em saber se «as coisas» de que se fala são sujeito ou complemento directo de ocupar: por outras palavras, se são «ocupantes» ou «ocupados». O paralelismo com o exemplo seguinte, «a Forma do três», inequivocamente sujeito de «ocupar», torna mais plausível a primeira hipótese (contra: D. Frede, *art. cit.*, p. 35 e O' Brien I, p. 216). A interpretação do neutro plural *ha* («as coisas que») como sujeito traz ainda outro problema: quererá Sócrates designar Formas (de substâncias), como a argumentação anterior e a referência posterior à *Forma do três* parecem pressupor (e.g. Vlastos, p. 103, n. 70)? Ou designar-se-ão aqui simples particulares — à excepção do exemplo mais complexo do três —, considerando que um fogo ou uma neve que *perecem* não podem obviamente ser Formas (e.g. White, «Particulars in the Phaedo», pp. 135-136)? Creio, com Burnet, que este neutro é deliberadamente ambíguo. Do mesmo modo que *ta onta*, tanto pode aplicar-se a Formas como a particulares, propiciando a viragem lógica conveniente à argumentação no caso da alma: assim, a «Forma do três» vai reaparecer adiante reconvertida em particular, um simples três «que perece» (106c).

¹⁰⁹ O uso alternado (e aparentemente em contextos não diferenciados) de *três* e de *triade* torna difícil argumentar, como no caso da *diade*, que nesta última designação esteja subentendida a *Forma do três* (assim Gallop, pp. 205-207). Na mesma linha de ambiguidade, os termos *morphe* ou *idea*, que permitiriam em princípio falar de «particulares», uma vez que é neles que se manifestam, são aqui evitados. A noção de «natureza» ou de «carácter» é indirectamente sugerida pelo uso uniforme do neutro *to enantion* «o oposto» e do seu abstracto *enantiotēs*, lit. «oposição», «contrariedade» (= carácter contrário ou oposto).

Aceitando com Hackforth, como fiz na 1.^a edição, *to enantion* = *auto to enantion* «o oposto em si mesmo» poderíamos de explicitá-lo através de «Forma» e não «carácter» ou «natureza» (veja-se em especial a análise contida na pp. 256-157).

¹¹⁰ Não valerá a pena insistir no artificialismo destas explicações: nem o calor é necessariamente provocado pelo fogo, nem a doença pela febre. Cremos, contudo, que estes exemplos não necessitam de ser tomados à letra. São apenas expressão de um tipo de causalidade diferente que Sócrates agora concebe: o agente deixa de ser a qualidade em si (o oposto em si ou nas coisas), para ser a «substância» portadora da referida qualidade ou oposto, que a caracteriza *essencialmente* (sobre este essencialismo atributivo, cf. *Introdução*, p. 28 n. 1). Esta viragem na argumentação justifica-se em função de um novo conceito de alma que adiante será dado: «portadora (= causa) de Vida».

¹¹¹ Para esta noção de alma como «portadora de vida», cf. ns. 15 e 27. As dificuldades lógicas que o paralelismo e o contraste com os exemplos do fogo, da neve e do três levantam foram analisadas na *Introdução*, pp. 28-30 e mais especificamente infra, n. 113.

¹¹² Estas condicionais são em grego expressas pelo modo irreal, designando impossibilidade *de facto*. Sócrates só pode ter aqui em vista os objectos particulares e não as Formas desses objectos (que, obviamente, não poderiam perecer). Este, um dos argumentos que leva O'Brien a aceitar apenas a distinção entre Forma e particularização da Forma (cf. *art. cit.* I, p. 217).

¹¹³ A demonstração da alma como *athanatos* é em grande parte sustida pela analogia linguística: o que é em si portador de vida é sempre «não-mortal» (conceito negativo) = «imortal» (conceito positivo). Nesta indução desempenha ainda papel importante o adv. *aei* «sempre» que, ao longo do argumento, ora surge com valor temporal absoluto, relativamente às Formas (*e.g.* conservam *sempre* o nome a que têm direito), ora ligado à atribuição essencial dos particulares: o Fogo é *sempre* quente enquanto existe (vide Dorter, pp. 154 e 156). Para idêntica inferência na concepção da alma como um *aeikineton*, algo «que se move *sempre*», cf. *Fedro* 245c e Richard Bett, «The Immortality and the Nature of Soul in the *Phaedrus*», *Phronesis* 31 (1986) 1-25. A falácia foi já notada desde a Antiguidade: provar que a alma traz *sempre* a vida enquanto existe não é o mesmo que provar que ela existe *sempre* (assim Estratão, fr. 123 Wehrli, apud H. Erbse, «Philologische Anmerkungen zu Platons *Phaedo* 102a-107a», *Phronesis* 14 [1969] p. 365).

No entanto, Platão vai além da falácia: a alma é um caso diferente da neve, do dois e do três. A desanalogia está, segundo a observação curiosa de Dorter (pp. 152-4), em que, ao contrário de «Vida», não há nenhum portador de «Morte» (implicitamente, nenhuma Forma de Morte). Daí que, diferentemente do corpo, jamais a alma possa ser «uma coisa morta».

¹¹⁴ Esta demonstração adicional de imperecibilidade não é mera redundância, como pretendem alguns autores (Bostock fala mesmo de

«anticlímax», p. 192). Ambos os termos representam, por assim dizer, duas faces do mesmo conceito. Para falar de «imperecível», Sócrates terá agora de efectuar a transição do plano meramente lógico ao religioso. A definição de imortal como eterno (*aidion* = *aei on* «que existe sempre», cf. 79d) e como isento de destruição (*adiaphthoron*, sinónimo de *anolethron*) conota agora a realidade da alma com o divino e com as Formas: isto é, remete-nos, como lembra Erbse, «para a pureza dos conceitos absolutos» que a prova da afinidade não conseguira estabelecer em definitivo (veja-se *art. cit.*, p. 372 e cf. D. Frede, *art. cit.*, pp. 32-33).

¹¹⁵ *legetai houtos*, lit. «assim se diz»: as narrativas míticas em Platão são geralmente introduzidas por fórmulas desta natureza, que remetem, pelo menos em parte, para concepções tradicionais. Sobre o aproveitamento destas concepções nos chamados mitos escatológicos, vide M. H. Rocha Pereira, *Concepções helénicas de felicidade no Além*, pp. 77-93.

¹¹⁶ *Daimon*, que aparece no sentido genérico de «divindade», designa especificamente, na linguagem cultual, um intermediário entre deuses e homens, de certo modo equivalente aos «génios» da tradição folclórica ou aos «anjos» da tradição cristã. A concepção aqui expressa é levemente alterada na *República*, onde são as próprias almas que escolhem os seus *daimones* (617e). No *Banquete*, *eros* é metaforicamente assimilado a um *daimon* (202d-e).

¹¹⁷ Fr. 409 Mette. Trata-se de uma peça perdida.

¹¹⁸ Provável alusão ao costume de se oferecerem sacrifícios a Hécate (deusa dos mortos) nas encruzilhadas.

¹¹⁹ Não há necessidade de identificar esse alguém: nos diálogos platónicos, Sócrates frequentemente se esconde sob a capa de «um outro», a quem atribui as suas convicções pessoais (de acordo, aliás, com a costumada profissão de ignorância — cf. *Banquete* 201d, 212b). O carácter original da teoria, tal como aqui se apresenta, não significa, naturalmente, ausência de outros elementos da tradição religiosa e científica, que anotaremos.

¹²⁰ Expressão proverbial para designar uma coisa difícil de fazer. Segundo uma tradição referida por Heródoto (I, 25), Glauco foi o inventor do processo de soldar o ferro.

¹²¹ Assim já também Anaximandro explicara a estabilidade da Terra, embora atribuindo-lhe forma cilíndrica — veja-se Aristóteles, *De caelo* 295b e cf. supra n. 89. Quanto à esfericidade da Terra, aliás

professada pelos Pitagóricos, referem Teofrasto e Diógenes Laércio que foi Parménides o primeiro a concebê-la. Se assim é, Parménides terá sido levado mais por argumentos metafísicos do que científicos. Veja-se discussão em Friedlländer, *Plato* I, p. 386.

¹²² Ou seja, a região em volta do mar Negro e do Mediterrâneo. O Fásis era um rio da Cólquida (Ásia Menor) e as Colunas de Hércules, a designação correspondente ao actual estreito de Gibraltar.

¹²³ O contraste que aqui se exprime entre a Terra aparente e a verdadeira Terra explica-se em função da Alegoria da Caverna, em *República* 514a-517b: o homem que, chegando ao cimo, veja a «Terra verdadeira» é o mesmo prisioneiro que, libertando-se das cadeias que o prendem à caverna, se eleva à esfera do inteligível. Cf. adiante o passo 114c.

¹²⁴ As bolas (esferas) de pele de couro a que se alude eram feitas de doze peças, sendo cada uma delas um pentágono regular. Os dodecaedros assim constituídos, se o material fosse flexível, davam origem, uma vez cheios de ar, às referidas esferas (*sphairai*). Segundo os Pitagóricos, o dodecaedro era o sólido mais próximo da esfera (vide Burnet *ad loc.*).

¹²⁵ A descrição da verdadeira Terra surge-nos como uma imagem idealizada de uma paisagem terrena. O processo é típico nas tradicionais descrições das Ilhas dos Bem-Aventurados (e.g. Hesíodo, *Trabalhos e Dias* 167-173 e Píndaro, *Olímpica II*, vv. 70-75). Para uma análise dos elementos aqui contidos, vide M. H. Rocha Pereira, *Concepções Helénicas...*, pp. 173-175. Note-se o traço de misticismo, presente mais adiante, na ideia de que deuses e homens comunicam directamente.

¹²⁶ Se o diálogo foi de facto escrito após a primeira viagem à Sicília, é provável, como sugere Haekforth, que a referência suponha alguma visão directa do Etna em erupção.

¹²⁷ *Ilíada* VIII, 14.

¹²⁸ Segundo Damásio, «a Terra é uma criatura viva e, como tal, respira e causa certos refluxos com as suas inalações e exalações». Em termos semelhantes às correntes de água explicará Platão no *Timeu* a circulação sanguínea, que diz «imitar o movimento do Universo» (81a-b). Esta correlação entre macrocosmos e microcosmos, particularmente entre respiração, circulação sanguínea e correntes de água (já presente em Empédocles, fr. 100 Diels), teve reflexos importantes na Antiguidade e influenciou ainda cientistas como Leonardo da Vinci. Veja-se análise mais pormenorizada em Cornford, *Plato's Cosmology*, Cambridge, 1977, pp. 330-331.

¹²⁹ Isto é, em cada um dos hemisférios a água «sobre» quando se encaminha em direcção aos antípodas (pólos) da Terra. Nesta perspectiva, a designação de «inferior» ou de «superior» deixa de ter razão de ser, como um pouco antes Sócrates insinua ao referir-se à «chamada parte inferior».

¹³⁰ Os quatro rios aqui citados — Oceano, Aqueronte, Piriflegeton e Cocito — aparecem já em Homero (vide, e.g., *Odisseia* X, 513 e XI, 157). Os três últimos são tradicionalmente localizados no Hades, bem como o lago Estige, que adiante se mencionará. Virgílio refere-os também na sua descrição do Hades, no livro VI da *Eneida*. Saliente-se que, embora Platão se socorra aqui destes elementos tradicionais, na *República* condena-os pelo que evocam de «terrível» e «medonho» (387b-c).

¹³¹ Como nota Robin (*ad. loc.*), «ce purgatoire n'est donc pas uniquement un lieu d'expiation». Na *República*, o castigo das faltas, bem como a recompensa das boas acções, são decuplicados (615b).

¹³² A noção de «pecadores incuráveis», ausente no *Fedro*, aparece tanto no *Górgias* como na *República*. Exemplos tradicionais destes pecadores são Tântalo, Ixíon e Sísifo, cujos suplícios vêm descritos na «descida aos Infernos» da *Odisseia* (XI, 570-600).

¹³³ Cf. 113a: é no lago Aquerúsíade que «a maior parte das almas» (identificáveis com as «medianas» ou «mediócras») se concentra, aguardando o seu destino comum, ou seja, reencarnar.

¹³⁴ O passo parece subentender que, mesmo entre os bons, só os filósofos escapam definitivamente ao ciclo das reencarnações. Cf. *República* 615a: no prado onde as almas se juntam para escolherem o seu novo destino, há, a par das que vêm da terra (isto é, do Hades), as que vêm do céu e «contam as suas deliciosas experiências e visões de uma beleza indescritível».

¹³⁵ O adj. *kalos* «belo» tem frequentemente um valor ético. Não se trata aqui de um risco gratuito mas «vantajoso», como demonstra J. Saviat em «*Kalos gar ho kindynos*» *REG* 78 (1965) 23-39. O que está em causa não é tanto a imortalidade da alma, como o destino bom ou mau que a aguarda depois da morte. O passo parece estar na base da conhecida aposta de Pascal e é também recordado por Unamuno em *Del sentimiento trágico de la vida* (vide *Obras completas*, vol. VII, Madrid, 1967, pp. 131 sqq.).

¹³⁶ A hipótese mais provável, segundo Burnet, é que Críton tenha intercedido para que Sócrates aguardasse em liberdade a vinda do navio de Delos, oferecendo-se como fiador de que ele «permaneceria», isto é, não fugiria (cf. *Críton* 44e e nota *ad loc.* de Burnet in: Plato, *Euthyphro*).

Apology of Socrates. Crito, ed. with notes by J. Burnet, Oxford, reimpr. 1977). A proposta não terá sido aceite por Sócrates.

¹³⁷ O passo mostra que as leis atenienses não eram cumpridas com excessivo rigor. No *Críton* alude-se à relativa facilidade de fuga, sugestão que Sócrates rejeitou.

¹³⁸ Lit. «poupando (a taça) quando já nada há lá dentro». A expressão é proverbial e encontra-se em Hesíodo, *Trabalhos e Dias*, v. 367.

¹³⁹ O «olhar de touro» pode não significar violência ou agressividade. Como nota Burnet, o sentido banal é já o de «olhar de revés» ou «de soslaio». Robin (*ad loc.*) associa a expressão, em Sócrates, à natureza saliente dos olhos, bem como à sua condição de «questionneur ironique». Para esta atribuição tradicional do «olhar de touro» a Sócrates cf. *e.g. Banquete* 221d, que parafraseia as *Nuvens* de Aristófanes, v. 362.

¹⁴⁰ A alusão tem provavelmente valor simbólico: Sócrates teria prometido a Asclépio, deus da saúde, um galo, em reconhecimento por se ver livre do «mal do corpo». Nem todos os autores aceitam, contudo, esta interpretação, defendendo antes o sentido literal destas palavras e até a sua provável historicidade (assim Hackforth *ad loc.*).

BIBLIOGRAFIA

EDIÇÕES, TRADUÇÕES, ESCÓLIOS E COMENTÁRIOS

- The Phaedo of Plato*, ed. with introduction, notes and appendices by ARCHER-HIND, London, MacMillan, 21894.
- Plato's Phaedo*, ed. with introduction and notes by J. BURNET, Oxford, Clarendon Press, 1972 (reimpr.).
- Plato, *Phaedo*, translated with introduction and commentary by R. HACKFORTH, Cambridge, University Press, 1972 (reimpr.).
- Plato, *Phaedo*, translated with notes by D. GALLOP, Oxford, Clarendon Press, 31983.
- Platon, *Phédon*, texte établi et traduit par L. ROBIN, Paris, Les Belles-Lettres, 81966.
- Platão, *Fédon*, traduzido do grego por P.º DIAS PALMEIRA e precedido de uma notícia histórico-filosófica por Joaquim de CARVALHO, Coimbra, Atlântida, 31962.
- FRIDERICI ASTI *Adnotationes in Platonis Opera. Tomus secundus*, Lipsiae, Libraria Weidmaniana, MDCCCXXXII.
- G. C. GREEN, ed. *Scholía platonica*, Haverfordiae, Societas Philologica Americana, MDCCCXXXVIII.
- L. G. WESTERINK, ed. *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*; t. I *Olympiodorus*; t. II *Damascius*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1976 e 1977.
- D. BOSTOCK, *Plato's Phaedo*, Oxford University Press, 1986.
- R. BURGER, *The Phaedo. A Platonic Labyrinth*, Yale University Press, New Haven and London, 1984.
- K. DORTER, *Plato's Phaedo. An Interpretation*, Toronto, University Press, 1986.

LÉXICOS

- D. F. ASTIUS, *Lexicum Platonicum*, published by B. Franklin, New York, 1969.
- H. PERLS, *Lexikon der platonischen Begriffe*, Bern, Francke, 1973.
- F. E. PETERS, *Greek Philosophical terms. A Historical Lexikon*, New York, University Press, 1967 (trad. portuguesa: *Termos filosóficos. Um léxico histórico*, Lisboa, Fundação Gulbenkian, 1977).
- E. des PLACES, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, 2 vols. (= PLATON, *Oeuvres complètes*, Paris, Les Belles-Lettres, 1970).

ESTUDOS DE CARÁCTER GERAL

- Y. BRÈS, *La psychologie de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 21973.
- J. BERNHARDT, *Platon et le matérialisme ancien*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974.
- W. BRÖCKER, «Platons ontologischer Komparativ», *Hermes*, 84 (1959) 415-425.
- F. M. CORNFORD, *Principium sapientiae* (trad. portuguesa), Lisboa, Fundação Gulbenkian, 1975.
- I. M. CROMBIE, *An Examination of Plato's Doctrines*: t. I *Plato on Man and Society*; t. II *Plato on Knowledge and Reality*, London, Routledge and Kegan Paul, 31969 e 31971.
- R. E. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Sather Classical Lectures, University of California Press, 1963 (reimpr.).
- G. EGGERS LAN, *Las nociones de tiempo y eternidade de Homero a Platón*, Universidade Nacional Autónoma do México, México, 1984.
- A. FESTUGIERE, *Les trois protréptiques de Platon. Euthydème, Phédon, Epinomis*, Paris, Vrin, 1973.
- P. FRIEDLÄNDER, *Plato*. t. I *An Introduction*; t. III *The Dialogues, Second and Third Periods* (trad. inglesa), London, Routledge and Kegan Paul, 1969.
- P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, Paris, Alcan, 1930 (reimpr.).
- E. GANGUTIA ELICEGUI, *Vida/Muerte de Homero a Platón*, Madrid, Instituto António de Nebrija, 1977.
- V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 21963.
- G. M. A. GRUBE, *Plato's Thought*, London, University Press, 1970 (reimpr.).
- W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*: t. I *The Earlier Presocratics and Pythagoreans*; t. III *The Fifth-Century Enlightenment*; t. IV *Plato. The Man and his Dialogues, Earlier Period*, Cambridge, University Press, 1962, 1969 e 1975.
- W. JAEGER, *Paideia* (trad. portuguesa), Lisboa, Aster, 1969.
- F. V. JORDÃO, «A compreensão do Ser contra o seu esquecimento: Heidegger e Platão», *Biblos* 55 (1979) 403-424.
- Ch. KAHN, *The Verb 'to Be' and its Synonyms. Part 6*, Boston, Dordrecht, 1973.
- G. KIRK — J. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 31983.
- L. ROBIN, *Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- M. T. ROBINSON, *Plato's Psychology*, Phoenix Suppl. 8, Toronto, University Press, 1970.
- M. H. ROCHA PEREIRA, *Concepções helénicas de felicidade no Além, de Homero a Platão*, Coimbra, Atlântida, 1955.
— *Estudos de história da cultura clássica*, vol. I. *Cultura grega*, Lisboa, Fundação Gulbenkian, 51980.
— *Platão. A República*, Lisboa, Fundação Gulbenkian, 51986.
- J. TRINDADE SANTOS, *Antes de Sócrates. Introdução ao estudo da filosofia grega*, Lisboa, Gradiva, 1985.
- J. B. SKEMP, *Plato*, Oxford, Clarendon Press, 1976.
- N. WHITE, *Plato on Knowledge and Reality*, Indianapolis, Hackett, 1976.

ESTUDOS ESPECIALIZADOS

- P.^o Manuel ANTUNES, «Nota sobre o carácter dramático do *Fédon*», *Euphrosyne* N. S. 1 (1968) 161-168.

- M. T. SCHIAPPA DE AZEVEDO, recensão a R. Burger, *A Platonic Jabyrinth*, in: *Humanitas* 37-38 (1986) 332-336.
- D. L. BLANK, «Socrates' Instructions to Cebes: Plato, *Phaedo* 101d-e», *Hermes* 114 (1986) 146-163.
- J. BRETlinger, «Incomplete Predicates and the Two-World Theory of the *Phaedo*», *Phronesis* 17 (1972) 61-79.
- E. L. BURGE, «The Ideas as *Aitai* in the *Phaedo*», *Phronesis* 16 (1971) 1-13.
- D. FREDDE, «The Final Proof of Immortality of Soul in Plato's *Phaedo*», *Phronesis* 23 (1978) 27-41.
- H.-G. GADAMER, «The Proofs of Immortality in Plato's *Phaedo*», in: *Dialogue and Dialectic* (trad. inglesa), New Haven and London, Yale University Press, 1980.
- Ch. GILL, «The Death of Socrates», *Classical Quarterly* 23 (1973) 25-28.
- H. ERBSE, «Philologische Anmerkungen zu Platons *Phaedo*; 102a-107a», *Phronesis* 14 (1969) 97-106.
- N. FUJISAWA, «*Echein, metechein* and Idioms of Paradigmatism in Plato's Theory of Forms», *Phronesis* 19 (1974) 30-57.
- Ch. KAHN, «Some philosophical Uses of 'to Be' in Plato», *Phronesis* 26 (1981) 105-134.
- D. KEYT, «The Fallacies in the *Phaedo* 102a-107b», *Phronesis* 8 (1963) 167-173.
- Antônio MARTINS, «Sobre a reminiscência em Platão», *Biblos* 61 (1985, ed. 1987) 508-531.
- D. O'BRIEN, «The Last Argument of the *Phaedo*», *Classical Quarterly* 17 (1967) 198-231; 18 (1968) 95-106.
- D. ROSS, «The *deuteros plous*. Simmias' Speech and Socrates' Answer to Cebes in Plato's *Phaedo*», *Hermes* 110 (1982) 19-25.
- J. SALVIAT, «*Kalos gar ho kindynos*», *Revue des études grecques* 78 (1965) 23-29.
- J. TRINDADE SANTOS, «Existência e Sabedoria no *Fédon*», *Análise* 2 (1984) 297-285.
- J. S. SCHILLER, «*Phaedo* 104-105: Is the Soul a Form?», *Phronesis* 12 (1967) 50-58.
- K. M. W. SHIPTON, «A Good Second-best: *Phaedo* 99b», *Phronesis* 24 (1979) 33-53.
- G. VLASTOS, «Reasons and Causes in the *Phaedo*», in: *Platonic Studies*, Princeton, University Press, 1973, pp. 76-110 (= *Philosophical Review* 78 [1969] 319-349 e *Plato I*, ed. by G. Vlastos, New York, Doubleday, 1971, pp. 76-110).
— «A Note on 'Pauline Predications' in Plato», *Phronesis* 19 (1974) 95-101.
- M. V. WEDIN, «*Auta ta isa* and the Argument at *Phaedo* 74b-c5», *Phronesis* 22 (1977) 191-205.
- F. C. WHITE, «Particulars in the *Phaedo* 95a-107a» in: *New Essays on Plato and the Pre-socratics*, eds. by R. Shiner, Ontário, 1976, pp. 129-147.
— «The *Phaedo* and Republic V on Essences», *Journal of Hellenic Studies* 98 (1978) 142-155.