

UM SOFISMA PLATÔNICO

Flávio Ribeiro de Oliveira
[IEL-UNICAMP]

I

No trecho do *Fêdon* situado entre 102a e 107a, Platão, por intermédio da personagem de Sócrates, demonstra a imortalidade da alma. Sócrates responde às objeções apresentadas por Cebes à doutrina da imperecibilidade da alma. Sem refutar completamente as demonstrações anteriores de Sócrates, Cebes admitia que a alma poderia durar mais do que o corpo, mas hesitava em aceitar que ela não se dissolvesse após ter vivido em muitos corpos.

Antes de proceder à demonstração, Sócrates e Cebes põem-se de acordo quanto a alguns princípios da teoria das formas: existe, por exemplo, o belo em si, e as belas coisas são belas por dele participarem. Isso admitido, Sócrates inicia a demonstração. Podemos dividi-la em quatro partes.

1) 102a – 103a. Sócrates procura demonstrar a incompatibilidade das formas contrárias. Se Símiás é maior do que Sócrates, porém menor do que Fêdon, podemos dizer que é ao mesmo tempo grande e pequeno; participa da grandeza (*tò mégēthos*) e da pequenez (*he smikrôtes*). A grandeza em si (*autò tò mégēthos*), contudo, nunca consente em ser pequena ao mesmo tempo em que é grande: ou foge quando se aproxima seu contrário, a pequenez, ou aniquila-se (*apolólēnai*). O grande em si nunca será pequeno. Isso não impede, todavia, que alguma coisa grande seja pequena com relação a outra: Símiás, por exemplo, é grande com relação a Sócrates e pequeno com relação a Fêdon, o que é possível porque “ser grande” não pertence à natureza de Símiás: ele é grande por participar da grandeza, e não por ser Símiás. Assim, pode ser grande em comparação com alguém e pequeno em comparação com outrem sem, por isso, deixar de ser Símiás; por outro lado, a grandeza em si jamais será pequena sem deixar de ser grandeza.

II) 103a – 103c. Alguém objeta que o que se disse contraria aquilo que fora afirmado antes (70d e 71b). De fato, conviera-se que o que constitui a geração para os contrários é provir dos contrários: o maior, por exemplo, proviria do menor; o menor, do maior. Sócrates responde: naquela ocasião afirmava que uma coisa vem a ser (*gígnetai*) a partir de seu contrário (*ek tou enantiou*) – o homem grande vem a ser a partir da criança pequena (exemplo meu); agora está a dizer que o contrário em si (*autò tò enantíon*) jamais viria a ser (*ouk án pote génoito*) a ser a partir de seu contrário (a pequenez em si nunca viria a ser a partir da grandeza). Antes, referia-se a uma característica marginal das coisas, que poderiam perder sem deixar de ser o que são (Símias pode ser grande ou pequeno sem deixar de ser Símias); agora, trata-se de coisas em si (a grandeza em si, por exemplo, não se poderia transformar em seu oposto sem deixar de ser aquilo que é).

III) 103c – 105b. Sócrates prossegue. Não é apenas o contrário em si (*autò tò enantíon*) que foge ou se aniquila à aproximação de seu contrário. Toma-se como primeiro exemplo o fogo e a neve. O fogo é distinto do calor em si; a neve, do frio em si. O frio em si foge ou cessa de existir quando se aproxima seu contrário, o calor. Todavia, sempre que o calor em si se aproxima da neve, ela ou fugirá ou deixará de existir: jamais poderia aceitar o calor e continuar a ser neve. Inversamente, o fogo nunca continuaria a ser o que é se recebesse o frio. Conclui-se que há coisas que, mesmo não sendo uma forma em si (*autò tò eídos*), possuem o caráter daquela forma como qualidade essencial, sem a qual deixariam de ser o que são. O fogo, por exemplo, não é o calor em si, mas tem direito a seu nome (*tò ónoma*) tanto quanto a forma em si do calor. Portanto, também o fogo fugirá ou deixará de existir sempre que dele se aproximar o contrário do calor.

O segundo exemplo, do par e do ímpar, esclarece definitivamente o problema. Há elementos que não são o ímpar em si, mas que devem ser chamados de ímpares enquanto continuarem a ser o que são: o número três, por exemplo, não é o ímpar em si, mas tem tal natureza que, além de “três”, recebe sempre o nome de “ímpar”. Não é *tò perittón*, mas é sempre *perittós*. Do mesmo modo o número dois será sempre *ártios*, sem ser *tò ártion*. Ora, o par em si é contrário do ímpar e jamais consentiria em se tornar ímpar: ou fugiria à aproximação do ímpar ou aniquilar-se-ia. Por outro lado, mesmo não havendo oposição entre a idéia de três e a idéia de dois, o três jamais se poderia tornar dois ou par sem fugir ou ser destruído, pois contém necessariamente não apenas sua própria *idéa* (a idéia de três), mas também a *idéa* de ímpar, que é contrária àquela de par. Não são apenas as próprias formas que não aceitam a aproximação de seus contrários: tudo aquilo que possui necessariamente, além da própria *idéa*, alguma outra *idéa*, evitará também o con-

trário desta. Por isso o número três, sem ser o contrário do par, nunca poderia aceitá-lo, pois tem em si necessariamente o ímpar, que é o contrário do par.

IV) 105b – 107a. Sócrates remata a demonstração. Se lhe perguntassem o que, entrando em um corpo, o torna quente, responderia que não é o calor, mas o fogo. Se lhe perguntassem o que, ao entrar em um corpo, fá-lo doente, responderia que é a febre, não a doença. Do mesmo modo, um número faz-se ímpar não pela imparidade, mas pela unidade. Pergunta a Cebes, então, o que, entrando num corpo, torna-o vivo; ele responde que é a alma (*psyché*). O final da demonstração já se prefigura: admitimos que a alma sempre e necessariamente traz consigo a vida (*he zoé*) e a transmite a todo objeto que adentre. Ora, a vida tem um contrário; é a morte (*ho thánatos*). A alma jamais receberá o que é contrário àquilo que traz sempre e necessariamente consigo: jamais receberá a morte, contrária à vida. Aquilo que jamais recebe a morte é imortal (*athánton*, não mortal).

Ora, quando aproximamos o calor do não-calor (*tò áthermon*), este ou fuge ou é destruído. Mas se o não-calor fosse necessariamente indestrutível (*anólethron*), sempre que aproximássemos da neve o calor, ela se afastaria e conservaria sua natureza, sem se dissolver. O mesmo raciocínio pode-se aplicar ao *athánton*, ao não-mortal. Mas nesse caso o raciocínio não é apenas hipotético: o *athánton* é realmente *anólethron* (ao contrário do *áthermon*, que não é necessariamente *anólethron*). Portanto, a *psyché* não pode deixar de existir quando encontrar a morte.

No caso do par e do ímpar, por exemplo, sempre que aproximamos o par do ímpar, este, em vez de fugir, é destruído em sua imparidade para dar lugar ao par. Isso ocorre porque o ímpar não é indestrutível (não me refiro à forma do ímpar em si: esta é uma espécie de alma imperecível de todos os ímpares particulares). No caso da alma, por outro lado, tal alternativa é inviável: ela não pode ser destruída, pois a destruição é o próprio oposto daquela vida que a alma contém em si; a alma nunca a aceitará. Só lhe resta a outra alternativa: esquivar-se à morte, fugir. Então, quanto a morte alcança um homem, o que morre é sua parte mortal; a imortal fuge, sem se aniquilar, escapando à morte.

II

São admiráveis a simplicidade e a nitidez da demonstração de Platão. Contudo examinemo-la mais atentamente. Como se trata de imortalidade, investiguemos o significado do conceito de morte no *Fédon*.

Encontramos, em 64c e 67d, a seguinte definição: a morte (*ho thánatos*) é a separação entre corpo (*sôma*) e alma (*psyché*). Definida assim a morte, a

demonstração de 102a – 107a seria irrepreensível, senão por um aspecto. Vejamos.

A morte seria a separação entre corpo e alma; um homem (entendido como um conjunto de corpo e alma) morre quando sua alma se separa de seu corpo. Mas o que dizer, então, da alma já livre do corpo? É evidente que não morreria jamais, pois a alma em tal situação já não tem corpo: não faria sentido falar em sua morte (a morte foi definida como a separação entre alma e corpo). Todavia depara-se-nos um problema: já não podemos identificar *athánton* com *anólethron*. Tal identificação era fundamental na estrutura da argumentação platônica (veja-se a parte IV da demonstração, 106b: *tò athánton kai anólethron estin*). Se morte é separação entre corpo e alma, o fato de ser a alma imortal não implica mais sua indestrutibilidade: da alma já separada do corpo pode-se dizer que é imortal – ou seja, que não mais sofrerá o processo de separação do corpo, uma vez que já está separada dele – mas não se pode daí inferir que seja também indestrutível. Podemos conceder que seja imortal (a alma já separada do corpo não mais se separará de um corpo), mas não se provou que não se possa destruí-la: nada impede que seja aniquilada, uma vez que a destruição, o aniquilamento, *ho ólethros*, é diferente da morte. Se *thánatos* significar separação entre alma e corpo, Platão terá demonstrado que a alma não morre, mas daí não se pode deduzir que também não desapareça, que continue sempre a existir. Tal definição de *thánatos* arruína a demonstração.

Poderíamos, por outro lado, propor um segunda definição e identificar morte com aniquilamento. A morte seria o aniquilar-se, o perecer, o deixar de existir. O *athánton* seria, portanto, também *anólethron*, como afirma Platão em 106a-b. Diríamos, assim, que morre tudo aquilo que se decompõe, que se aniquila, que é destruído, que se dissipa: um corpo, uma chama que se extingue etc. Tal definição parece aceitável – contudo não dá conta de outra passagem crucial da argumentação: afirmou-se (105c-d) que é a alma (*psyché*) que traz vida a um corpo (*sôma*). Assim, sempre que uma alma passasse a estar presente em um corpo, dar-lhe-ia vida. Porém a morte a que se opõe essa vida só pode ser aquela de nossa primeira definição – ou seja, a separação entre corpo e alma, oposta à junção entre corpo e alma. Se definíssemos *thánatos* como aniquilamento, destruição, desaparecimento, seríamos forçados a admitir que um corpo não aniquilado – um corpo existente, um corpo presente, um corpo que é – estaria vivo, mesmo sem a alma: portanto, não seria ela que lhe daria a vida¹. A demonstração seria truncada neste ponto: não poderíamos mais afir-

1. A não ser que se alegue que é a alma que lhe dá o verdadeiro Ser, verdadeiro porque eterno e oposto ao mundo material, impuro e corruptível, que não é verdadeiramente... Mas tal alegação já seria petição de princípio (dá-se por demonstrado justamente aquilo que se pretendia demonstrar), inadequada em uma demonstração rigorosa.

mar que a vida é um atributo necessário da alma, já que não seria esta a dar vida a um corpo (como é o fogo, por exemplo, que lhe dá calor).

III

Platão emprega, na demonstração, dois conceitos diferentes de morte. Um deles diz respeito à morte do homem compreendido como um conjunto de corpo e alma, e define-se como separação entre alma e corpo; o outro é o conceito de morte como aniquilamento, dissipação, destruição. O argumento pretenderia demonstrar que a alma é imortal neste segundo sentido. Contudo, num ponto fundamental da argumentação (quando afirma que a alma insufla vida no corpo e que a essa vida opõe-se a morte), o filósofo serve-se do primeiro conceito de morte. Tal dubiedade conceitual, característica do modo de argumentar dos sofistas, debilita a argumentação do ponto de vista do rigor lógico – ainda que não lhe diminua o poder persuasivo. Esse sofisma platônico não se enquadra entre aqueles que Crombie chama *gross fallacies*²: é sutilíssimo.

2. *An Examination of Plato's Doctrines*; London, Routledge & Kegan Paul, 1962, p. 23.