

Um método de fuga da contradição no *Fédon* de Platão.

A method to avoid contradiction on Plato's *Pheado*.

Gabriel Ribeiro Delgado
Mestrando em Filosofia/PPGF-UFRJ
Bolsista CAPES

RESUMO: Na última prova da imortalidade da alma do *Fédon* vemos a aplicação de um método raro nos diálogos platônicos, a saber, um método que cria a necessidade de um juízo através da procura de um objeto que impossibilite o contrário desse juízo. Esse método alcança verdades impressionantes, e iremos expô-lo como possível chave interpretativa para solucionar algumas questões platônicas importantes.

PALAVRAS-CHAVE: VERDADE; CONTRADIÇÃO; FORMAS; ANTILOGIA; ENTE.

ABSTRACT: On *Pheado*'s last argument to prove the immortality of the soul, we can see a rare method on Plato's dialogues being used: to search something that is named by a contrary, and it's impossible to be named by the other contrary. This method achieves some very secure knowledge, and we want to expose it as an interpretation key to solve some important platonic questions.

KEY-WORDS: TRUTH; CONTRADICTION; FORMS; ANTILOGY; BEING.

Introdução

No diálogo *Fédon* de Platão, na última prova da imortalidade da alma¹ - em que se deseja provar que a alma existe não apenas antes do nascimento, mas também que é necessariamente viva² - podemos

¹ PLATÃO. *Fédon*. O argumento inicia-se em 95b.

² Cf. PLATÃO. *Fédon*, 95c.

observar um método aparentemente ímpar de investigação realizado por Sócrates, a saber, procurar partindo de certos nomes as coisas que devem ser nomeadas com eles necessariamente, e que não podem absolutamente serem nomeadas com seus contrários.

Esse método é realizado após Sócrates nos prevenir contra a misologia criada pela refutação contínua dos juízos³ e também contra as dificuldades no conhecimento da natureza⁴, afirmando então, como possível solução dessas questões, uma Segunda Navegação⁵. Essa Segunda Navegação consistiria em abandonar as coisas visíveis e procurar a verdade dos entes no próprio *logos*⁶. Sendo assim, Sócrates começa a exemplificar como isso seria feito, alcançando no diálogo o método que nos referimos e queremos abordar a seguir.

Apresentação do argumento socrático

Em seu primeiro passo, o método realizado consistiria em perceber a diferença entre as coisas grandes e a grandeza em si⁷, distinção essencial da filosofia platônica. Portanto, seria pela participação (*metalambanein*) nessas formas (*eide*) que as coisas são nomeadas⁸; e essa seria uma causalidade muito mais segura que as outras causalidades da investigação natural⁹, pois parece indubitável a afirmação de que é pela grandeza que algo é grande ou que é pela beleza que algo é belo. Desse modo, após se afirmar sobre essas palavras puras, abstraídas de conteúdo particular, Sócrates avança para investigar algumas características dessas palavras, a saber, elas não recebem de modo algum seus contrários, o grande em si não pode aceitar a pequenez de modo algum, e vice-versa; além disso, os contrários também não podem aparecer simultaneamente nas mesmas coisas e no mesmo sentido, pois, diz Sócrates, a grandeza foge e sai do caminho quando seu contrário, a pequenez, se aproxima¹⁰. No entanto, as coisas visíveis podem receber sim tanto a pequenez, quanto a grandeza, mas

³ Cf. PLATÃO. *Fédon*, 89d

⁴ Cf. PLATÃO. *Fédon*, 96a.

⁵ Cf. PLATÃO. *Fédon*, 99d.

⁶ Cf. PLATÃO. *Fédon*, 99e.

⁷ Cf. PLATÃO. *Fédon*, 100b.

⁸ Cf. PLATÃO. *Fédon*, 102b.

⁹ Cf. PLATÃO. *Fédon*, 100c.

¹⁰ Cf. PLATÃO. *Fédon*, 102de.

sempre em sentidos diferentes, Símiás é grande em relação a Sócrates, mas pequeno em relação a Fédon¹¹; mas nem o pequeno e o grande se misturam entre si, e nem Símiás pode ser simultaneamente grande e pequeno de altura em relação a Sócrates ou a qualquer um.

Desse modo, analisando essa nomeação, Sócrates afirma que não é simplesmente Símiás que supera (*hyperekhein*) em altura Sócrates, mas sim o supera também pela pequenez de Sócrates, porque a pequenez de Sócrates também contribui para essa superação, não sendo propriamente Símiás em si que o supera¹²; desse modo, não é pela natureza de Símiás que ele supera Sócrates, mas sim pela grandeza que Símiás acontece ter (*to megethei ho tykhanei ekhon*) diante da pequenez de Sócrates. Desta maneira, ao que se interpreta, não seria possível dizer que Símiás seria grande, mas que apenas possuiria a grandeza (*to megethos ekhon*) naquela situação¹³. Assim, se afirma que ele, Sócrates, não deixa de ser Sócrates quando recebe a pequenez¹⁴, podendo-a possuir ou não, mas muito diferente seria se a própria grandeza recebesse a pequenez, pois deixaria de ser o que ela é¹⁵. Desse modo, “o contrário nele mesmo, seu contrário não se torna.” (PLATÃO. *Fédon*, 103b)

Tendo estabelecido essas distinções primárias, Sócrates avança em suas elucidações para alcançar sua prova da imortalidade da alma, a saber, ele afirma um par, o quente e o frio, e depois afirma outro par, a neve e o fogo; em seguida diz que nem a neve é o mesmo que o frio, nem o quente é o mesmo que o fogo¹⁶. Contudo, nem a neve pode ser quente e continuar a ser neve, nem o fogo poderia ser frio e continuar a ser fogo, isto é, todo fogo existindo enquanto tal é quente, e toda a neve, sendo o que ela é, é fria. Por conseguinte, continua Sócrates, se é assim, não apenas forma em si (*auto to eidos*) tem a dignidade de ter o mesmo nome para todo o sempre, mas também coisas diferentes dela se apresentariam, durante toda sua existência, com aquela forma. Para esclarecer ele dá um novo exemplo, afirmando que o ímpar em si tem que ser sempre ímpar, mas não apenas o ímpar em si é necessariamente ímpar, também o número três é necessariamente ímpar por sê-lo por sua

¹¹ Cf. PLATÃO. *Fédon*, 102b.

¹² Cf. PLATÃO. *Fédon*, 102b.

¹³ Cf. PLATÃO. *Fédon*, 102b.

¹⁴ Cf. PLATÃO. *Fédon*, 102e.

¹⁵ Cf. PLATÃO. *Fédon*, 102d.

¹⁶ Cf. PLATÃO. *Fédon*, 103d.

natureza¹⁷, mesmo sendo o três diferente da imparidade em si. O mesmo aconteceria também com os números pares, que necessariamente serão pares e nunca ímpares, assim como a paridade em si. Desse modo, não são apenas os contrários (*ta enantia*) que não recebem seu outro, mas também existem outras coisas que, não sendo contrárias, também não recebem um contrário nunca, pois o três não é contrário do par, mas mesmo assim nunca o receberá¹⁸. Assim, para que algo receba o par, o três precisa ser destruído, pois o par é incompatível com a natureza do três.

Na continuação o argumento afirma que essas coisas, quando tomam algo, forcem também a sua forma necessária nesse algo¹⁹. Portanto, o que receber o três receberá forçosamente também o ímpar. Desse modo, Sócrates afirma que assim como é seguro afirmar que é pela quentura que o quente é quente, também seria seguro dizer que se algo recebe o fogo ele apresenta a forma quente²⁰, ou se algo recebe a unidade, também recebe a imparidade, etc. Tendo então conquistado todas essas distinções, Sócrates avança para o passo final de seu argumento, a saber, o que precisa haver no corpo para que ele viva²¹? Por um lado, poderia se dizer a vida, mas também poderia se responder a alma. Tudo que a alma se apodera recebe a vida²², de modo que é impossível a alma tomar algo e trazer o contrário, a morte, ela sempre animará o que tocar. Por conseguinte, se a alma está sempre com a forma da vida, ela nunca aceitará seu contrário, a morte, logo ela é imortal²³.

Por fim termina-se o argumento sobre a imortalidade da alma, todavia, desejamos reforçar que o escopo deste trabalho não é discutir sobre a validade do mesmo, tema que vários outros autores já investigaram; nosso desejo sim é analisar a estrutura do pensamento apresentada e perceber como talvez ele possa nos esclarecer algo sobre o pensamento platônico em geral.

¹⁷ Cf. PLATÃO. *Fédon*, 104a.

¹⁸ Cf. PLATÃO. *Fédon*, 104e.

¹⁹ Cf. PLATÃO. *Fédon*, 104d.

²⁰ Cf. PLATÃO. *Fédon*, 105b.

²¹ Cf. PLATÃO. *Fédon*, 105c.

²² Cf. PLATÃO. *Fédon*, 105d.

²³ Cf. PLATÃO. *Fédon*, 105e.

Análise do método

A primeira questão que desejamos salientar é a seguinte: as coisas sensíveis, em geral, podem ser nomeadas com ambos os contrários, e nisso temos uma fenomenologia socrática. Vemos essa fenomenologia em outros diálogos também, como, por exemplo, na *República*²⁴, ou no *Hípias Maior*²⁵. Desse modo, se todas as coisas sensíveis podem aparecer com ambos os contrários, como fazer juízos verdadeiros sobre elas? Se todas as coisas que são nomeadas de grandes, em relação a coisas maiores são consideradas pequenas, ou se as coisas que achamos belas podem ser igualmente feias também, como poderíamos ter um juízo verdadeiro, absoluto, necessário sobre as mesmas? Se considerarmos que as mesmas coisas podem ser tanto belas, quanto feias, tanto justas, quanto injustas, recairíamos na concepção dos refutadores, na concepção antilógica de tudo, isto é, que sempre são possíveis discursos contrários sobre as mesmas coisas, e que não existe qualquer discurso seguro sobre nada. Ora, Sócrates, antes de entrar nesse argumento, nos havia alertado contra o perigo da misologia e da visão dos disputadores, nos estimulando a superar estas visões²⁶ e,

²⁴ PLATÃO. *República V*, 479b. “Não, mas necessário também que as coisas belas de algum modo também pareçam feias, e o mesmo com tudo perguntado. – E as quantidades duplas podem parecer não ser metades de outras? – De forma alguma. – Afirmo o mesmo a respeito das coisas que se dizem grandes ou pequenas, pesadas ou leves. Cada uma destas qualificações convém-lhes mais que a qualificação oposta? – Não, participam sempre de uma e de outra.”

²⁵ PLATÃO. *Hípias Maior*, 289c -“Sócrates: Se concordarmos com isso ele rirá e responderá: “Ó Sócrates, te lembra da pergunta que lhe foi feita?”. “Sim”, responderei, “a pergunta era: o que é o belo ele mesmo?”. “Então”, ele dirá, “quando foste perguntado pelo belo respondeste com algo que se revela ser não mais belo que feio, como tu mesmo dizes?”. “Assim parece”, eu direi, ou o que tu me aconselhas que diga? - É o que eu aconselharia; pois, é claro, ao dizer que a raça humana não é bela comparativamente aos deuses, estarás declarando a verdade. - “Mas se eu houvesse te perguntado”, ele dirá, “no começo o que é belo e feio, se tivesse respondido como respondes agora, não terias respondido corretamente?”.

²⁶ Cf. PLATÃO. *Fédon*, 90d.

para isso, ele revela uma segunda compreensão que nos salvará desse relativismo absoluto.

Se foi dito anteriormente que as coisas sensíveis parecem sempre aceitar ambos os contrários, Sócrates então vem nos falar das coisas invisíveis, pois a grandeza em si tem de ser grande e não pode ser pequena, e a beleza em si tem de ser bela e não pode ser feia²⁷, isto é, os contrários em si mesmo nunca se mesclam. Sendo assim, parece que finalmente encontramos algo que podemos afirmar absolutamente, necessariamente, o grande é sempre grande e não pequeno, o belo é sempre belo e não feio, o contrário é sempre ele mesmo e nunca o outro.

Para entendermos melhor a importância desse conhecimento, façamos a reflexão epistêmica a seguir: como seria possível saber que se alcançou um juízo verdadeiro quando se alcança ele? Afinal, se nosso único parâmetro para afirmar que algo é verdade é o juízo aparentemente se ajustar com o ser - criando uma aparência de verdade -, nós nos tornaremos os misólogos afirmados por Sócrates, pois provavelmente veremos esses juízos que acreditávamos como verdade sendo refutados sucessivamente em pouco tempo²⁸. Nesse caso o verdadeiro parece apenas o que está sobrevivendo à crítica, criando a impressão de que nenhum juízo é seguro, pois eles são verdadeiros apenas enquanto ainda não foram refutados, a saber, os juízos em si não possuiriam nada que os caracterizasse como realmente verdades, sendo impossível de identificar no juízo mesmo a irrefutabilidade que garantiria a ele ser realmente, e não apenas parecer verdadeiro.

Desse modo, é necessário encarar também o verdadeiro como o discurso que não pode ser negado, ou seja, o incontestável, o irrefutável. Uma verdade para ser verdade, caso seja encontrada, além de se ajustar com o ser, tem que sobreviver a todas as refutações; mas como saber imediatamente se um argumento resistirá a todas as refutações? Pois a irrefutabilidade não parece uma característica diretamente perceptível no argumento, mas geralmente apenas percebida após uma história desse argumento. Sendo assim, vendo a grande dificuldade que é conseguir criar juízos verdadeiros sobre as coisas, Sócrates resolve fazer uma segunda navegação, a saber, investigando não mais a natureza diretamente como os fisiólogos faziam, mas sim migrar para o discurso e nele procurar a verdade dos entes. Desse modo ele descobre que, afinal, é possível sim o discurso

²⁷ Cf. PLATÃO. *Hípias Maior*, 292e.

²⁸ Cf. PLATÃO. *Fédon*, 90c.

incontradizível, a saber, a grandeza em si é grande e não pode não sê-lo, pois é grande por natureza, a pequenez vai embora caso a grandeza chegue; beleza em si é bela e não pode não sê-lo, etc.

Isso parece auto-evidentemente algo impossível de ser negado, o pequeno em si e o grande em si são impossíveis de se misturar, pois são contraditórios, isto é, a natureza do grande em si, além de fazê-lo necessariamente grande, impede, em absoluto, que não o seja. Portanto, nesse caso, a incontradizibilidade, a irrefutabilidade da grandeza do grande parece realmente ocorrer, pelo fato de sua negação ser impossível, pelo contrário ser impossível. Vemos aqui, portanto, algo com força de verdade muito maior que o mero parecer verdade, pois além do grande parecer necessariamente grande, a negação disso é impossível, logo esse juízo tem uma força necessária imensa, parecendo realmente irrefutável. Sendo assim, poderíamos dizer que talvez um método mais seguro para conseguir juízos verdadeiros seria criar juízos que eliminem seus contrários, pois juízos que fazem eles parecem ter uma força de irrefutabilidade bastante notável. Sobre esse tipo de juízo não parece haver então antilogia possível, restando contra ele apenas o silêncio, sendo impossível contrapô-lo.

Continuando o método, aparece o último passo, que é perceber que, para além dos nomes em si, algumas coisas também carregam esses nomes necessariamente e impossibilitam absolutamente sua negação, seu contrário. Como por exemplo o três, que, sendo diferente da imparidade em si, a recebe e nunca recebe seu contrário, a paridade. A conclusão disso é afirmar que o três é necessariamente ímpar, e que isso parece uma verdade absoluta; pensar em coisas que excluem absolutamente um contrário é um método de conseguir, ao que parece, necessidades absolutas para o outro contrário. Essa exclusão do contrário acontece pelo fato da natureza mesma da coisa impedi-lo; o três não é ímpar apenas em comparação a outra coisa, ele não é ímpar apenas por ocasião, ele é ímpar pela sua natureza, de modo que se deixar de ser ímpar também deixará de ser três. A definição mesma do três carrega a imparidade, e por isso afirmar que três é ímpar parece um juízo absoluto.

Portanto, talvez devamos seguir esse conselho de Platão, isto é, ao invés de tentar adequar as palavras as coisas, deveríamos sim tentar procurar coisas que se adequam às palavras. Queremos sugerir que Platão no método exposto pensa de maneira oposta o paradigma da verdade como adequação, ao invés de ele tentar ajuizar sobre as coisas, ele procura as coisas que se adequam a certos juízos. Ao invés de tentar

ajuizar sobre a natureza, sobre as coisas sensíveis, ele procura com a alma a coisa que possui aquele predicado em sua natureza.

Utilizemos o método a fim de testá-lo e expô-lo: ao invés de ficarmos discutindo sobre se algo que está diante de nós é grande ou pequeno, a disposição platônica parece ser abstrair-se do visível e procurar qual coisa pode realmente ser chamada de grande, a saber, a coisa que nega completamente o contrário pequeno, que tem a grandeza em sua natureza, ora, essa coisa tem o nome de “todo”. O todo é aquilo necessariamente grande e impossivelmente pequeno, todas as coisas diante do todo são mínimas, e nada, diante do todo, é grande, assim ele é só grande e nunca pequeno. O todo parece ser a única coisa grande e que nunca é pequena, a única coisa, além da grandeza em si, sem qualquer possibilidade de pequenez, de negar sua grandeza. Assim afirmar que o todo é grande parece ser uma verdade absoluta, irrefutável; ao contrário, ao falarmos que outras coisas são grandes, estamos falando de coisas que são grandes e pequenas, desse modo não estamos utilizando a expressão “ser grande” com propriedade, pois não estamos falando de algo que é realmente grande, mas sim que é grande apenas pela circunstância, que parece grande, mas que não tem a grandeza em seu ser; por conseguinte, grande realmente é o todo, as outras coisas sendo apenas grandes e pequenas, parecendo um ou outro pela circunstância, não estando nelas realmente a grandeza. Portanto, quando procuramos intencionalmente algo que não possui o oposto em si, como sugere o método, estamos procurando, no fim, relações necessárias entre os dois termos do juízo, procurando verdades absolutas com um método bastante interessante e pouco ressaltado por comentadores de Platão. Desse modo, o que não é nunca pequeno é a coisa cuja essência implica grandeza, que caso o pequeno se aproxime, essa coisa se afasta, que não aceita o pequeno sem desfazer sua própria natureza; e esse é o todo, porque o todo é a união de todas as coisas existentes, logo ele precisa ser maior que todas elas; a definição do todo, portanto, implica a grandeza, pois caso ele não seja a maior das coisas, ele deixa de ser o que é, assim como a grandeza em si, que não pode deixar de ser grande.

Portanto, vemos um modelo puramente abstrato sendo aplicado, posteriormente, às coisas sensíveis, a saber, as coisas que se comportarem assim como os nomes em si, sem contrariedade nenhuma, essas que são nomeadas verdadeiramente com eles; são essas coisas puras do contrário que são a imagem real das formas invisíveis no visível, que tomam esses nomes em toda a perfeição que eles possuem

e que mais parecem com esses entes eternos. Queremos dizer que é olhando para essas coisas que podemos alcançar sensivelmente de maneira mais próxima aquilo que os entes eternos da alma são em sua essência invisível; contemplar a grandeza do todo é o máximo sensível que se pode alcançar em semelhança da grandeza em si, pois tanto o todo, quanto a grandeza em si são o perfeitamente grande; é olhando para a coisa mais bela do mundo que podemos ter o mais próximo vislumbre sensível do que o belo em si é²⁹. Queremos dizer que, em certo sentido, tanto o todo, quanto a grandeza em si, são o mesmo, a saber, o perfeitamente grande; a grandeza em si parece ser o par invisível do todo, e o todo a imagem espelhada do modelo invisível da grandeza; o todo parece o mais perfeito ícone da grandeza em si, sua imagem e perfeição, pois o todo não apenas tem a grandeza, mas sim é estruturado pela mesma, sendo corporificado a seu molde.

Aplicação do método como chave interpretativa em algumas questões platônicas

Nesta seção desejamos expor como esse método, o da exclusão do contrário, facilita a interpretação de alguns momentos dos diálogos platônicos, podendo nos dar uma visão distinta e rica sobre os mesmos.

É frequente em diversos textos platônicos a afirmação de que o ente (*to on*) são as coisas invisíveis e eternas, e não as coisas sensíveis, sendo dado a estas últimas muitas vezes apenas o nome de deventes, ou de fenômenos, mas dificilmente de ente; isso à primeira vista parece absurdo, pois as coisas visíveis parecem sim ter ser, a entidade não poderia ser exclusiva das coisas invisíveis, desse modo as coisas sensíveis poderiam sim ser chamadas de entes. Contudo, Platão chama apenas as coisas invisíveis e eternas de ente, ou até de outra expressão ainda mais enfática, a expressão *ontos on*, o entemente ente, o realmente ente, o que realmente é. Desse modo, há uma frequente dificuldade interpretativa nesse ponto, pois parece contraditório Platão afirmar que as coisas sensíveis não são, não são entes.

Utilizemos então nosso método como chave interpretativa para elucidar essa dificuldade: o mundo sensível é o mundo da geração e corrupção, isto é, das coisas que existem apenas durante algum tempo, das coisas que são hoje, mas amanhã podem não ser. Se é assim, as

²⁹ Cf. PLATÃO. *Fedro*, 250e.

coisas particulares e sensíveis que vemos podem tanto ser, quanto não ser. Bem diferente são as coisas eternas, que não podem não ser, isto é, que são, mas que não não são de modo algum. Apenas o que é eterno é e não não é, apenas isso verdadeiramente, inegavelmente, absolutamente é, pois é purificado de todo o não-ser, não existindo apenas relativamente a um momento. Parece claro então, pois diante das coisas eternas, as coisas sensíveis não são nada, são puro pó, vêm do não-ser para voltar para ele após um mero momento sendo. As coisas eternas que realmente são, apenas elas têm que ser, enquanto as coisas particulares apenas ficam se movendo do ser ao não-ser através dos tempos. Apenas o eterno tem em sua essência a existência, tem que, por natureza, existir; enquanto todas as outras coisas apenas recebem o ser sem nunca possuí-lo realmente; Todas as outras coisas diante do eterno parecem nada, apenas as coisas eternas realizam o que realmente é ser; o resto é pó, tem muito pouco ser, o resto possui apenas o ser ilusório dos mortais, a ilusão de ser.

Desse modo, as coisas visíveis estão entre o ser e o não-ser, e apenas as coisas eternas que podem receber o nome ente no sentido real, verdadeiro, absoluto do termo. As coisas particulares recebem esse nome apenas em um sentido mais fraco, ou seja, é pouco preciso dizer que elas são, que são entes, mais próprio é chamá-las de deventes, passeantes entre o ser e o não-ser. Apenas o que é eterno recebe esse termo no sentido puro e perfeito do mesmo, todas as outras coisas apenas parecem ser, mas estão realmente entre ser e não-ser, possuem um ser apenas relativo a esse momento, e não um ser absoluto, um ser de fato, real.

Caminhemos a outro exemplo, como no *Filebo*. Vemos nesse diálogo uma teoria da verdade muito parecida com essa que descrevemos logo acima, a teoria de que apenas aquilo que é puro de contrariedade que pode receber um nome no sentido verdadeiro³⁰. Afirma-se ali que o verdadeiramente branco o é não pela quantidade de tinta, mas sim por sua não-mistura com qualquer outra cor, por estar completamente puro de sua negação; chamamos algo de verdadeiramente branco não apenas por apresentar a brancura, mas sim também por não apresentar nada de não-branco. Assim, “todo o prazer – pequeno ou raro - desde que puro de dor, será mais prazeroso, mais verdadeiro e mais belo que o [prazer] maior ou mais frequente.” (PLATÃO. *Filebo*, 53b) Apenas prazeres sem dor nenhuma são

³⁰ Cf. PLATÃO. *Filebo*, 53a.

realmente, univocamente, absolutamente agradáveis, isto é, não têm um pingo, um nada de desagradável, não são também dores. Pois se é e não é agradável, não é totalmente prazeroso; não sendo totalmente prazeroso, não é totalmente prazer e, portanto, não é realmente um prazer mais que um prazer-dor, prazer-não-prazer³¹, um prazer que também não é prazer, não sendo correto chamá-lo de prazer no sentido preciso.

Portanto, através de uma chave interpretativa como essa conseguimos compreender o que é o “prazer falso” tão defendido nesse diálogo; pois a primeira vista um prazer falso seria impossível, pois o prazer parece uma pura sensação sem qualquer tipo de compromisso objetivo, logo ele, enquanto tal, como poderia ser falso? Se ele existe apenas enquanto sensação, como seria passível de verdade ou falsidade? Investiguemos: se podemos definir prazer como algo agradável, diríamos que uma bota apertada no pé é agradável? Não, é desagradável, mas mesmo assim, quando a retiramos, sentimos um agrado. E se boa parte dos prazeres não fosse apenas isso, dores em que conseguimos um relaxamento momentâneo? Não diríamos que um prazer sem dores envolvidas não seriam mais propriamente prazer que esse “prazer” que citamos anteriormente? O prazer puro não estaria se realizando mais enquanto prazer por ser puramente agradável que um prazer que é também desagradável? Um prazer misturado com dores é, mas também não é prazer, isto é, não é verdadeiramente um prazer, um prazer no sentido absoluto, pois só é agradável relativamente a alguns momentos. Retirar uma bota apertada parece ser ter prazer a partir de uma dor, só é prazer por aliviar uma tensão, assim como beber quando se está com sede ou comer quando se está com fome. É em sentido bem diferente que nomeamos esses prazeres misturados e os prazeres puros, esses últimos que podemos chamar melhor de prazeres e não apenas de dores parcialmente agradáveis.

É preciso perceber, portanto, que não é apenas por ter alguma quentura, por aparecer quente, que podemos chamar algo de fato de quente; que não é apenas por aparecer com algum agrado, que podemos chamar de prazer; que não é simplesmente porque algo existe hoje, que realiza o que é ser. Desse modo, se as formas são aquilo que, por um lado, fazem as coisas aparecerem em um certo sentido, por outro,

³¹ Cf. PLATÃO. *Filebo*. Esta discussão de prazeres falsos como prazeres misturados e prazeres verdadeiros como prazeres puros começará em 36c.

apenas algumas coisas podem receber essas formas em um sentido forte, verdadeiro. É verdade que as coisas grandes dão a entrever a grandeza, mas grandes mesmo são apenas as que tem a grandeza em si, e não as que a recebem somente como acidente. Portanto, o método exposto por Platão, mesmo que de maneira sutil, é para que possamos sair do parecer para o ser nos juízos; e é por isso que nesse método esquecemos as coisas que estão em nossa frente e vamos procurar apenas com o pensamento o que pode realmente ser ajuizado com tal nome. Desse modo, as coisas que comumente recebem algum nome, acabam não recebendo ele pela boca de Sócrates, porque aquela palavra está sendo vista por Sócrates em seu sentido perfeito, e não no sentido relativo corriqueiro.

Sendo assim, se observarmos que um dos argumentos centrais do *Filebo* - o argumento do prazer falso - está nominalmente apoiado na concepção de verdade como pureza (como ausência de contrariedade), poderemos pensar que o método descrito no *Fédon* possa ser um plano de fundo pressuposto a muitos diálogos platônicos, tendo em vista que essas duas obras mencionadas estariam frequentemente classificadas em momentos bem distintos da escrita e do pensamento platônico: o *Fédon* entre os diálogos iniciais e o *Filebo* comumente entre os diálogos finais de Platão.

Análise do método em comparação ao método definitório

Portanto, se dissemos que o método analisado nos retira do parecer para o ser através da negação absoluta do contrário, comparemos agora este com outro método mais comum na obra platônica, o da definição. Na *República*, por exemplo, encontra-se a definição do que o justo é para se encontrar o que seria justo por natureza. Descobre-se então na natureza de cada indivíduo o que é devido a ele em termos de ação na cidade, o que seria devido à natureza de cada tipo de cidadão.

Portanto, vemos que ambos os métodos têm termos bastante similares, pois os dois encontram aquilo que tem o predicado em sua natureza, um pela pesquisa a partir da contradição, e outro pela pesquisa através das informações que a definição carrega. Ora, se algo tem a sua própria natureza moldada àquele predicado, ele não pode ser nomeado do contrário, afinal, o fato da justiça em si ser puramente justa, e nada injusta, transmitiria silogisticamente essa pureza do contrário para aquilo que tem em sua natureza o molde da justiça.

Além disso, vemos outra característica comum entre estes métodos no fato deles abdicarem das coisas que estão diante deles, as coisas sensíveis, e irem procurar puramente na alma e na reflexão aquilo que pode ser nomeado de maneira correta. Desejar uma definição da justiça em si como condição para descobrir o que é justo, é abandonar as disputas particulares e se lançar às longas especulações em que o raciocínio enfrenta a si mesmo para encontrar o perfeitamente ajustado à definição. Do mesmo modo são os investigadores da contradição, que procuram apenas o puro e a perfeição, e não a mistura em que quase todas as coisas comuns estão imersas; ao invés de disputarem sobre algo, procuram com seus intelectos o indisputável; ou, como diz Sócrates, a maioria das coisas estão apenas no meio³², nem possuem muito um, nem outro dos contrários, sendo o perfeito frequentemente encontrado apenas após uma investigação do intelecto.

Sobre que método seria melhor ou qual deveria ser escolhido, entendemos que talvez dependendo da questão a ser analisada um deles seria mais apropriado, ou talvez até ambos pudessem ser utilizados. Queremos dizer que no tema da justiça parece mais difícil pensar no que é absolutamente não-injusto sem que, antes, tenhamos esclarecido um pouco o tema através de uma definição de justiça. Ao contrário, o grande ou o ímpar parecem mais fáceis de investigar sem uma definição prévia.

Conclusão

Concluimos então este artigo afirmando um método eficiente para a verdade, pois poucas verdades o são como as afirmações irrefutáveis de que o todo é grande, ou o três é ímpar. Sendo assim, Platão nos mostra um caminho para criar afirmações cuja negação são contradições; um caminho que tem poder suficiente para calar os refutadores e antilógicos, pois condiciona a nomeação ao que perfeitamente pode recebê-la.

Desse modo, poderíamos nos arriscar em uma afirmação geral, a saber, afirmar que Platão parece possuir uma concepção mais próxima de verdade como pureza que como adequação, isto é, ele não parece querer tentar adequar palavras às coisas, mas sim procurar coisas que se adequam às palavras, procurar coisas que podem ser nomeadas com apenas um dos contrários. E essa concepção de verdade parece ser

³² Cf. PLATÃO. *Fédon*, 90a.

visível tanto através do método que expusemos, quanto no método definitório comum; pois o método definitório parece desejar encontrar algo que se ajuste perfeitamente à essência de um dos contrários. Assim, ao se encontrar esse algo, ele recebe silogisticamente a pureza de um dos contrários em si, se tornando completamente puro do outro contrário.

Portanto, este trabalho abre uma chave interpretativa que pode ajudar na interpretação platônica em geral, pois alguns trechos da obra platônica podem ser de difícil compreensão exatamente porque pressupõe uma nomeação condicionada ao método descrito; método que pode estar sendo tratado como óbvio por Platão, mas que nós podemos não estar preparados para compreendê-lo sem explicações diretas nos trechos analisados.

Referências bibliográficas

- PLATÃO. *A República*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.
- PLATÃO. *Diálogos II: Górgias, Eutidemo, Hípias Maior, Hípias Menor*. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2007.
- PLATÃO. *Fédon*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3ªed. Belém: ed.ufpa, 2011.
- PLATÃO. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3ªed. Belém: ed.ufpa, 2011.
- PLATÃO. *Filebo*. Trad. Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.