

# OUSIA NO FÉDON DE PLATÃO<sup>1</sup>

Anderson de Paula Borges

## OUSIA E REQUERIMENTOS DE DEFINIÇÃO

O uso do termo *ousia*<sup>2</sup> por Platão ocorre em alguns dos diálogos que se costuma reconhecer como sendo anteriores ao *Fédon*. O termo é empregado no *Eutífron* (11a), no *Crítion* (44e; 53b), no *Hípias Maior* (301b-c; 301e, 302c), no *Cármides* (168d), no *Protágoras* (349b), no *Górgias* (472b; 486c) e no *Mênnon* (72b).

Neste capítulo vou me concentrar nas ocorrências de *ousia* no *Fédon* e tomarei apenas dois dos casos acima para sugerir que Sócrates,<sup>3</sup> antes do *Fédon*, já via as *ousiai* como noções ontológicas,<sup>4</sup> perspectiva que será ampliada e aprofundada no *Fédon*.

<sup>1</sup> Este capítulo recebeu apoio do projeto Procad (UFRJ-UFG-UFRGS, 2015-2019) e do edital Universal MCTIC/CNPQ N° 28/2018. Agradeço a Carolina Araújo pelas valiosas sugestões que fez a uma versão prévia deste trabalho.

<sup>2</sup> O termo *ousia* tem dois usos básicos que podem ser encontrados tanto na literatura anterior a Platão como nos textos platônicos e posteriores. O termo pode ter (i) um uso material e significar as posses/bens de alguém ou (ii) um uso ontológico e significar: essência, modo de ser, existência, realidade ou substância. Há 201 ocorrências de *ousia* na literatura pré-filosófica, entre poetas (Sófocles, Aristófanes, Eurípedes, outros), historiadores (Heródoto, Tucídides, Xenofonte) e oradores (Antífon, Lísias, Isócrates, outros). Na maior parte dessas ocorrências, predomina o sentido econômico de bens materiais, mas há também emprego do sentido ontológico (cf. MOTTE; SOMVILLE, 2008, p. 5-20). Em Aristóteles, a identificação de quais são os sentidos relevantes de *ousia* no âmbito de sua metafísica passa a ser central, sobretudo em *Metafísica VII*. Para *ousia* em Aristóteles, ver a contribuição de Raphael Zillig a este volume (capítulo 4). Para um mapeamento completo de todas as ocorrências de *ousia*, da literatura pré-filosófica até Aristóteles, ver Motte e Somville (2008). Para a ocorrência mais remota de *ousia* no sentido de “substância”, ver a contribuição de Carolina Araújo a esta coletânea (capítulo 2).

<sup>3</sup> Entre os intérpretes, há uma tendência em supor que o Sócrates personagem de textos como *Eutífron*, *Laques*, *Cármides*, entre outros diálogos iniciais, é um Sócrates não metafísico, voltado a questões definicionais no campo da moral, ao passo que o Sócrates dos textos da maturidade de Platão (*Fédon*, *Banquete*, *República*, outros) é um personagem cujas ideias exprimem um platonismo metafísico (ver DANCY, 2011). Mas não há consenso sobre isso. Para argumentos em favor e contra ver, respectivamente, Vlastos (1991) e Kahn (1996). Ver também Aristóteles, *Metafísica I*, 6; I, 9; XIII, 4.

Em vários diálogos Sócrates desenvolve investigações discursivas para certo *definiendum* que surge no curso da conversa. No *Eutífron* o *definiendum* é a piedade (*hosiotēs*):

T1. E até parece, Eutífron, que te havendo eu pedido que me disseses o que é [*hote pot' estin*] em si o piedoso, não quiseste declarar-me a sua natureza [*ousia*], limitando-te a apontar apenas uma qualidade [*pathos*] que lhe é própria, a de ser amado por todos os deuses. Sobre a sua verdadeira essência até agora nada disseste. Se for, portanto, do teu agrado, peço-te que não me escondas a explicação pedida e retorna ao começo para dizer qual seja a verdadeira essência do piedoso, pouco importando que o piedoso seja ou não amado pelos deuses ou que revele qualquer outra propriedade, pois não é sobre esses pontos que estávamos em desacordo. Explica-me, portanto, sem maiores rodeios, o que é piedoso e o que é ímpio. (*Eutífron*, 11a6-b5).<sup>5</sup>

No trecho, temos um episódio comum nos textos socráticos. Como ocorre com vários interlocutores, Eutífron malogra em fornecer o que Sócrates quer. Para Sócrates, Eutífron não ofereceu à piedade uma característica essencial, mas uma afecção (*pathos*). O trecho indica que Sócrates toma a resposta “ser amado pelos deuses” – uma relação entre as coisas pias/atos pios e o afeto que os deuses oferecem a tais coisas – como uma proposta que não exprime a *ousia* da piedade. Em *Eutífron* 10d-11b Sócrates argumenta que os deuses amam as coisas ou atos pios pelo fato de tais coisas e ações serem genuinamente pias e não, como pensa Eutífron, por exibirem a afecção “ser amado pelos deuses”. Assim, Sócrates nega a identidade entre esta afecção e a piedade, mas não nega a coextensividade entre ambas, pois mantém que qualquer membro do conjunto de atos pios será, necessariamente, objeto do amor dos deuses.<sup>6</sup>

Alguns supõem que Sócrates está sugerindo que o contraste *ousia-pathos* deve ser observado no momento de se decidir entre respostas adequadas e respostas malogradas à pergunta socrática “o que é...?” (HERRMANN, 2007, p. 190). Concordo que

---

<sup>4</sup>Prefiro o termo “ontologia” ao termo “metafísica” para me referir às entidades explicativas propostas por Platão. O primeiro tem um escopo mais estreito do que o segundo, sendo, por isso, mais adequado para abrigar os itens da ontologia platônica. São basicamente entes de dois tipos: Formas e Objetos Sensíveis (ver HARTE, 2019).

<sup>5</sup> Tradução tirada de Platão - Critão, Menão, Hípias Maior e outros. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, 2007.

<sup>6</sup> Não desenvolvo aqui os detalhes do argumento. Para análises aprofundadas, ver Wolfsdorf (2005a), Irwin (2006) e Judson (2010).

Sócrates sugere isso no *Eutífron*, mas em outros diálogos o contraste é diferente deste. No *Mênon*, no contexto do mesmo tipo de questão definicional sobre a *ousia* de algo – a *ousia* da virtude –, o contraste não é entre uma propriedade necessária à virtude e sua *ousia*, mas entre uma resposta que oferece uma lista de tipos de virtude (cf. *Mênon*, 71e-72a) e o propósito que Sócrates relata ser central em sua questão: achar uma definição unitária (cf. *Mênon*, 72a7).<sup>7</sup> Vejamos a passagem na qual este contraste é apresentado, único trecho do *Mênon* no qual encontramos o termo *ousia*:

T2. Sócrates – Uma sorte bem grande parece que tive, Mênon, se, procurando uma só virtude, encontrei um enxame delas pousado junto a ti. Entretanto, Mênon, a propósito dessa imagem, essa sobre o enxame, se, perguntando eu, sobre o *ser* [*ousia*] da abelha, o *que ela é* [*hoti pot' estin*], disseses que elas são muitas e assumem toda variedade de formas, o que me responderias se te perguntasse: “dizes serem elas muitas e de toda variedade de formas e diferentes umas das outra quanto ao serem abelhas? Ou quanto a isso elas não diferem nada, mas sim quanto a outra coisa, por exemplo, quanto à beleza, ou ao tamanho, ou quanto a qualquer outra coisa desse tipo? Dize: que responderias, sendo interrogado assim? Mênon – Eu, de minha parte, diria que, quanto a serem abelhas, não diferem nada umas das outras. (*Mênon*, 72a6-72b9).<sup>8</sup>

Se pode notar aqui como Sócrates espera encontrar, encapsulada na definição de algo, certa *ousia* que corresponderia à descrição adequada do que é essencial na virtude. Aqui o termo *ousia* é usado com um complemento nominal no genitivo: refere-se à *ousia* de x. Sócrates apresenta uma relação entre uma pergunta hipotética sobre a *ousia* das abelhas e a *ousia* da virtude. Ele argumenta que, assim como uma pergunta sobre o que define as abelhas não deve elencar a variedade de abelhas que há, mas oferecer uma ou mais características que distinguem sua *ousia* (ser, essência), paralelamente, no caso da virtude, uma resposta adequada em termos definicionais não deve enumerar os tipos de virtude, mas exprimir sua *ousia*. Olhando para este paralelo, temos boas razões para acreditar que Sócrates assume no *Mênon* que o objeto da busca definicional deve exprimir uma *ousia* do *definiendum*.

Mas dizer que o objeto das definições socráticas, tal como vemos nestes dois diálogos, é a *ousia* de algumas virtudes – como a piedade, ou a *ousia* da virtude enquanto

---

<sup>7</sup> Esta exigência de unidade também aparece em *Eutífron* 5d1-5. Para outros requerimentos, ver Dancy (2011). Uma lista mais completa, com excelente análise, está em Politis (2015, p. 44-72).

<sup>8</sup> Tradução tirada de *Mênon-Platão*. Texto estabelecido e anotado por J. Burnet. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Puc-Rio/Loyola, 2001.

gênero – nos coloca diante do seguinte problema: afinal, o que Sócrates entende por “ousia”? Não é fácil encontrar uma resposta para esta pergunta, pois Sócrates não diz nestes textos como entende o sentido do termo. Essa dificuldade espreita as apostas que fazemos em português na tradução do termo. Tome-se, por exemplo, as sugestões apresentadas anteriormente. Mesmo que saibamos de antemão que em T1 e T2 temos um uso filosófico e não um uso material de *ousia* – trata-se, portanto, da *ousia* como o ser ou a essência de algo e não da *ousia* como bens e posses materiais de alguém –, os termos “ser” e “natureza”, usados pelos tradutores citados, são pouco elucidativos. Podemos apostar no termo “essência”, como fazem vários intérpretes, mas mesmo com essa opção nosso entendimento do papel desta noção para Sócrates não avança o quanto gostaríamos.

Vasilis Politis (2015) sugere que temos alguma chance de avançar neste aspecto se começarmos a corrigir a visão, equivocada, de que a pergunta “*ti esti*,” (o que é?) é nova e estranha aos interlocutores. Para este comentador, é bem o contrário: trata-se de uma pergunta trivial no cotidiano dos atenienses, podendo ser aplicada a qualquer objeto ou tema e respondida por qualquer interlocutor de Sócrates. Questões como “o que é virtude?”, “o que é piedade?”, “o que é beleza?”, *inter alia*, são questões que Eutífron e Mênon sabem responder, pois, nos diálogos que levam seus nomes, as respondem e apontam para alguns usos dignos de uma apreciação inicial.<sup>9</sup> Mas, se tal é o caso, qual a razão de tantos fracassos de interlocutores nas discussões definicionais? Dancy (2011) nota que Sócrates introduz requerimentos sofisticados, no mais das vezes nas seções em que critica as respostas. Em alguns contextos, Sócrates argumenta que há casos do *definiendum* que não são compreendidos pelo *definiens*. Em outros, o oposto: há casos do *definiens* que não são casos do *definiendum*. Em outros ainda, Sócrates explora o aspecto em que o *definiens* proposto pelo interlocutor, seja um objeto particular ou um universal de menor extensão, não conserva a qualidade alegada quando comparado a outros itens que exibem a mesma qualidade, mas em maior intensidade.<sup>10</sup> Não pretendo

---

<sup>9</sup> Nehamas (1975) mostrou que várias respostas dos interlocutores de Sócrates não são, como David Ross (1951) e outros tinham pensado, particulares em contraste com universais. Boa parte das respostas dadas pelos interlocutores são universais. O autor argumenta que tais respostas não são rejeitadas por não possuírem generalidade, mas por não a possuírem no modo como Sócrates entende ser correto. Algumas respostas são universais estreitos demais para compreenderem todos os casos do *definiendum*, outras possuem o defeito oposto: são universais amplos demais. Há também, nos diálogos, respostas que são listas de universais, como em *Mênon* 71e-72a e *Teeteto* 146c-d, e respostas que são meros exemplos-modelo, como “Helena”, paradigma da beleza no *Hípias Maior*.

<sup>10</sup> Para este último caso, ver a argumentação em *Hípias Maior* em 287dss. Os dois primeiros casos podem ser encontrados na *Laques* e no *Mênon*.

me alongar numa análise de tais desdobramentos das conversas socráticas<sup>11</sup> e, felizmente, nem é necessário fazê-lo. Limito-me a enfatizar que antes do *Fédon* a demanda pela identificação de quais são as *ousiai* características de alguns *definienda* é marcada pela imposição de requerimentos que visam bloquear as deficiências das respostas. Politis identifica três em particular: generalidade, unidade e explicação (cf. POLITIS, 2015, p. 60-67). Para este comentador, Platão, como autor dos diálogos socráticos, está sugerindo uma concepção de conhecimento segundo a qual conhecer o “*ti esti*,” (o que é?) de uma coisa e fazê-lo de uma forma geral, unitária e explanatória é condição necessária e suficiente para se *conhecer* qualquer outro aspecto ou verdade geral sobre a coisa (cf. POLITIS, 2015, p. 67).

Considerando a definição de conhecimento apresentada e o que vimos em T1 e T2, podemos sugerir que a *ousia*, enquanto objeto das buscas definicionais, é certa propriedade real ou modo de ser objetivo do *definiendum* que possui, em termos ontológicos, uma relação causal explicativa com suas várias instâncias. De outro lado, apesar de buscar tais *ousiai* na esfera moral, a pouca fé que Sócrates tinha na capacidade humana, incluindo sua própria, de obter um saber moral seguro o fazia sempre recuar para a tese com a qual se sentia mais confortável: a ignorância dos temas morais. No *Fédon*, contudo, Platão apresenta o que poderia ter sido o progresso de Sócrates não fosse o impacto desse ceticismo epistêmico, retratado na *Apologia de Sócrates*.<sup>12</sup> O *Fédon*, assim, explora e desenvolve o projeto socrático no ponto em que os diálogos socráticos deixaram a pergunta “*ti esti*,” isto é, tomando a concepção de conhecimento sintetizada anteriormente como ponto de partida. Tal saber não se dá por visão ou intuição, mas por uma busca nos moldes das que são exemplificadas nas investigações discursivas dos diálogos, as quais indicam a necessidade de expressar um

---

<sup>11</sup> Ver Politis, (2015) e Wolfsdorf (2005a). Eu comentei as definições socráticas em Borges (2018), no âmbito da interpretação de Peter Geach. Neste artigo faço um comentário crítico a dois tópicos centrais na leitura de Geach: (i) sua análise da prioridade da definição e (ii) sua tese de que Sócrates descarta exemplos.

<sup>12</sup> Segundo Forster (2006), uma concepção délfica de saber, que nega a capacidade humana de obter conhecimento ético substantivo, está operativa em Sócrates como personagem na *Apologia*, *Eutífron* e em outros textos iniciais de Platão. Para Forster, a visão délfica é uma crença do Sócrates histórico. Mesmo que a leitura de Forster esteja correta e haja, portanto, uma distinção entre o Sócrates histórico e o Sócrates do *Fédon*, isso não afeta minha sugestão de que os diálogos definicionais focam no papel epistêmico da *oúσία* dos *definienda*. Por outro lado, não concordo com a leitura de Matthews e Blackson (1989), segundo a qual Platão teria abandonado o projeto definicional no *Fédon*. Como os próprios autores reconhecem, as evidências colhidas no *Fédon* para tal leitura podem ser interpretadas de outra maneira.

*logos da ousia* de *x* segundo os critérios de unidade, generalidade e explicação que Sócrates apresenta como necessários.

Poder-se-ia objetar que a vinculação entre uma concepção socrática de saber e o *Fédon* é problemática, pois este último contém temas e argumentos platônicos que talvez não tenham integrado o repertório filosófico de Sócrates. Entre os temas que Sócrates não teria discutido estão a reminiscência, a teoria das Formas e o método das hipóteses. De um lado, é evidente que o *Fédon* contém tópicos que nunca foram tratados anteriormente. Este aspecto, aliás, é típico dos diálogos da maturidade e está em contraste com a predominância, nos diálogos socráticos, de questões definicionais. Mas penso que temos aqui dois níveis: de um lado, o nível dos temas que Platão, nos textos intermediários, adiciona ao repertório de questões desenvolvidas pelo personagem Sócrates e, de outro, o nível de desenvolvimento de temas já pertencentes a tal repertório desde os textos iniciais. A ênfase na *ousia* situa-se neste segundo nível. Meu objetivo nas linhas que seguem é enfatizar que a forma como o *Fédon* explora o alargamento semântico do termo, com vistas a sugerir que as *ousiai* são propriedades causais relevantes na explicação de objetos e fatos, é convergente com a exploração e desenvolvimento do projeto de conhecimento socrático.<sup>13</sup>

## O CONTEXTO DO FÉDON

A narrativa do *Fédon* se passa na cidade de Fliunte, no Peloponeso. O diálogo retrata uma conversa entre Equécrates, um pitagórico, e *Fédon*, um membro do círculo íntimo de Sócrates.<sup>14</sup> Em dado momento, o discípulo de Sócrates de nome Fédon, um dos que assistiram Sócrates no *desmotério*<sup>15</sup> – local no qual este permaneceu por um mês até tomar o veneno que lhe tirou a vida –, passa a narrar para Equécrates outra cena: a conversa que presenciou entre Sócrates, Cebes e Símiias, travada nos momentos que antecederam o episódio derradeiro. Assim, no *Fédon* Platão recria os acontecimentos do dia da morte de Sócrates, valendo-se de seu método habitual de composição de cenas

---

<sup>13</sup> Para a continuidade entre o socratismo e o platonismo, ver Irwin (1995) e Prior (1985). Para argumentos que, de outro lado, enfatizam a separação temática e doutrinal entre textos socráticos e textos platônicos, ver Vlastos (1991).

<sup>14</sup> Segundo Rowe (1993, p. 1), Platão teria composto o *Fédon* em torno de 379 a.C., cerca de 20 anos após os acontecimentos narrados.

<sup>15</sup> Fernando Muniz, no excelente “A potência da aparência” (MUNIZ, 2011), prefere “desmotério” ao termo “prisão” (ver *República* 515b). O sentido do primeiro termo é “o lugar onde permanecem os acorrentados” (MUNIZ, 2011, p. 216). O autor explora o significado filosófico deste cenário, sobretudo o quanto é um local propício à discussão do aprisionamento da alma ao corpo, condição que a morte iminente de Sócrates irá desfazer.

dramáticas que encapsulam outras cenas dramáticas. Esse método lhe permite criar conversas entre interlocutores que se situam em diferentes tempos, sem colapsar, porém, a unidade temática da conversa. No caso do *Fédon*, o método permite falar sobre os últimos momentos da vida de Sócrates e narrar quais ideias desenvolveu.

Platão parece ter concebido o *Fédon* como uma *Segunda Defesa* (cf. ROWE, 2007, p. 99) de Sócrates frente aos eventos que se sucederam no julgamento de 399 a.C. A primeira defesa, naturalmente, é a que foi conduzida pelo próprio Sócrates no dia do julgamento, recriada por Platão em sua *Apologia de Sócrates*. No *Fédon*, Platão cria uma argumentação que redimensiona as razões do comportamento de Sócrates em 399, quando, deliberadamente, este último seguiu uma linha de defesa que não fez concessões às regras e práticas do tribunal que o condenou. Uma ideia expressa por Sócrates no *Fédon* talvez explique essa atitude. Sócrates se compromete com a crença de que há um paralelo entre certa concepção de separação da alma do corpo, concepção que no diálogo é o *definiens* da morte, e a filosofia. Essa concepção é exposta em 63e-69e. Sócrates expõe ali a visão de que a filosofia é uma preparação para a morte. A tese soa menos surpreendente quando compreendida sob a perspectiva do *definiens* de morte proposto em 64c e 67d: “morte” é a *separação* que a alma obtém do corpo. Com foco nesta definição, Sócrates desenvolve a ideia de que o filósofo genuíno pratica o distanciamento da corporeidade ao treinar sua alma à reflexão em condições absolutamente apartadas dos aspectos sensíveis dessa corporeidade. Há, portanto, uma similaridade entre a concepção de morte e a concepção de filosofia, pois ambas implicam a separação da alma do corpo. Essa conclusão é arrojada, mas apropriada à audiência de amigos que está prestes a ver o fim “físico” de Sócrates, mas não se está propondo – como certa leitura superficial poderia supor – que filósofos são seres moribundos à espera da morte. A tese de Sócrates aqui não implica negação da vida e da concepção de felicidade que o filósofo sustenta. Sócrates recomenda, no entanto, uma purificação (*katharsis*, *Fédon* 67b-d, 69b-c) dos prazeres corporais. Trata-se de um autocontrole das funções e apelos do corpo com vistas a preservar as condições ideais nas quais a alma deve exercitar sua função cognitiva, particularmente no tempo em que estiver encarnada. Comparando tais ideias com a estrutura da *Apologia*, parece que estas duas obras de Platão detalham as razões da relativa tranquilidade com que Sócrates encarou o processo de condenação e agora, no *Fédon*, encara a iminência da morte, mesmo sabendo que será seu último dia com vida.

## AS OCORRÊNCIAS DE OUSIA NO FÉDON E SEUS CONTEXTOS

O diálogo apresenta seis ocorrências diretas de *ousia* (65d, 76d, 77a, 78d, 92d e 101c) e uma indireta (64c). Pela ordem em que aparecem, a primeira ocorrência é indireta.

Podemos identificá-la na discussão sobre o *definiens* de “morte”, no contexto que detalhamos anteriormente. Especificar qual é essa *ousia* é relevante, pois os interlocutores estão às voltas com a tarefa de mostrar que a alma é imortal. Assim, uma convergência preliminar acerca do que entendem por morte torna-se necessária. Sócrates desenvolve, com Símiias, a seguinte proposta:

T3. Sócrates – *Acreditamos que a morte é algo? [hegoumetha ti ton thanaton einai;]* Símiias – Com certeza! (...) Sócrates – E acreditamos que ela não é nada mais do que a separação da alma do corpo? E que estar morto é isso: para o corpo é o vir a ser ele mesmo de acordo com si mesmo, à parte e separado da alma, e para a alma o vir a ser ela mesma de acordo com si mesma, à parte e separada do corpo? Pode a morte ser algo distinto disso? Símiias – Não. A morte é isso! (*Fédon*, 64c2-8).<sup>16</sup>

Algumas considerações sobre o fraseado de Sócrates nas primeiras duas linhas do trecho nos permitem sugerir que ele está propondo uma descrição da *ousia* da morte. Ele usa o termo “algo” [*ti*] na primeira linha e pergunta: “acreditamos que a morte é algo?”.<sup>17</sup> Ao usar esse termo em perguntas como “chamas X de algo?”, Sócrates se vale de um recurso comum em suas buscas definicionais, das quais T1 e T2 são exemplos.<sup>18</sup> Em T3 Sócrates e Símiias acordam que a morte é algo no sentido de que o “evento morte” tem um modo de ser, uma característica que se repete em vários contextos. No caso, nos contextos humanos. Assim, pode-se ler a pergunta neste sentido: há uma *ousia* da morte? Se estou correto em adotar esta linha de leitura,<sup>19</sup> podemos afirmar que, embora o termo “*ousia*” não ocorra em T3, é o referente implícito da pergunta de Sócrates e poderia, enquanto tal, ser traduzido como “essência” ou “ser”. Trata-se de perguntar se há certa constância de características na morte que a tornam algo ou, se não há, se não seria melhor supor que é uma ficção ou um nada.<sup>20</sup> Após<sup>21</sup> o aceite de Símiias de que há, nos

---

<sup>16</sup> Todas as versões em português de trechos ou expressões do *Fédon* que cito aqui são minhas. O texto grego que utilizo é STRACHAN, J. C. G. In: DUKE, E. A.; HICKEN, W. F.; NICOLL, W. S. M.; ROBINSON, D. B.; STRACHAN, J. C. G. (ed.). *Platonis Opera*: v. I. Oxford-New York: OUP, 1995.

<sup>17</sup> cf. Gallop (1975, p. 86).

<sup>18</sup> Ver Rowe (1993, p. 136); Burnet (1911, p. 29).

<sup>19</sup> Para defesa dessa leitura, ver Politis (2010, p. 94-97).

<sup>20</sup> Cf. a alternativa na primeira sentença de T4.

<sup>21</sup> Sócrates repete o procedimento de obter assentimento do interlocutor para a pergunta preliminar “X é algo?” em outros textos. A pergunta é preliminar: espera-se que o interlocutor dê assentimento à sugestão de que X é algo. Tendo feito isso, Sócrates passa à pergunta sobre o que é X. Ver, em especial, *Hípias Maior* 287b-c (cf. ANGIONI, 2019, p. 14, n. 15).



contextos humanos, uma realidade como referente do termo morte, Sócrates introduz uma definição: a morte é “separação” [*apallagē*, cf. *Fédon*, 64c5] da alma do corpo.

A segunda ocorrência de *ousia* é a que segue.

T4. Sócrates – E quanto a isto que segue, Símiás? Afirmamos que o justo em si é algo ou é nada? [*phamen ti einai dikaion auto ē ouden;*]<sup>22</sup> – Símiás – Sem dúvida que sim, por Zeus! Sócrates – Sim,<sup>23</sup> e algo belo, e bom? Símiás – Como não o haveria? Sócrates – E por acaso já viste qualquer destas coisas com teus olhos? Símiás – De modo algum (...). Sócrates – Ou as apreendeste com algum outro sentido dentre os que operam pelo corpo? Estou me referindo a todas: grandeza, saúde, força e, numa palavra, sobre a *essência* [*ousia*] destas e de todas as demais, o que cada uma realmente é. É por meio do corpo que o que é mais verdadeiro é observado nelas? Ou, antes, se dá desta forma: quem entre nós treinar a si mesmo muitíssimo, e com grande precisão, no pensar sobre cada item de sua investigação como um objeto em si, tal pessoa não chegará muito perto de conhecer cada um? Símiás – Com toda certeza! (*Fédon*, 65d4-e5).

A sentença “*phamen ti einai dikaion auto ē ouden;*” (afirmamos que o justo em si é algo ou é nada?) tem, aparentemente, a mesma sintaxe que a sentença que introduz a pergunta sobre a *ousia* da morte em T3. Esta sentença, porém, diferentemente daquela de T3, costuma ser tomada como indicação de que Platão está introduzindo aqui, pela primeira vez, sua tese das *Formas* [*eidē*].<sup>24</sup> A leitura segundo a qual se trataria de uma teoria nova, distinta dos compromissos ontológicos assumidos por Platão nos textos iniciais, é controversa, pois, em leitura alternativa, pode-se sugerir que, nesta passagem, Platão está apenas aumentando a lista de itens sobre os quais admite possuírem uma realidade própria passível de ser expressa numa definição. Para propor isso, ele não precisa introduzir uma metafísica para além da ontologia sugerida pelo uso do termo *ousia*. Seja como for, a passagem indica que se pode admitir que alguns temas possuem uma identidade em si: Justiça, Saúde e Força. No que diz respeito a nosso tópico, três aspectos são dignos de nota nesse passo dado no *Fédon*. Primeiro, enquanto nos

---

<sup>22</sup> Na tradução de “*φᾰμέν τι εἶναι δῖκαιον αὐτό*” tomo “*τι εἶναι*” como complemento de “*δῖκαιον αὐτό*”. Assim, Sócrates está perguntando se o justo em si ou o próprio justo é algo. Interpreto esta pergunta no sentido de saber se o justo possui uma identidade própria, independente de qualquer instância de aplicação do predicado *justo*. Para alternativa de tradução, ver Gallop (1975, p. 10 e 226).

<sup>23</sup> Cf. Rowe (1993, p. 141).

<sup>24</sup> Há uma defesa dessa linha em Gallop (1975, p. 93-94).

diálogos socráticos há concentração num só tema (piedade, virtude, outros), nesta passagem do *Fédon* o objeto de interesse do filósofo passa a ser a *ousia* de tópicos numa lista aberta. O segundo aspecto é a ênfase na inabilidade dos sentidos e do corpo em apreender a *ousia*. Como nota Kahn (1996, p. 355), “corpo” aqui corresponde ao aspecto cognitivo da percepção, posto em contraste com o alcance cognitivo da alma na apreensão das *ousiai*. Sócrates defende que a capacidade cognitiva do corpo, nesta disputa com a alma, é nula. O terceiro aspecto a ser destacado é uma consideração sobre a tradução de *ousia* neste contexto. A expressão “o que cada uma realmente é”<sup>25</sup> tem como referente a *ousia* como ser ou como o que algo é. Supondo que “ser” e “essência” não são sempre intercambiáveis e que o último termo pode ser usado como sinônimo de Formas para Platão, ao passo que o primeiro, às vezes, tem sentido mais geral, podendo ser usado para itens distintos das Formas, podemos sugerir que “essência” é preferível na tradução (cf. POLITIS, 2010, p. 92, n. 31). Reservaríamos, assim, “ser” para outras expressões derivadas do verbo, como “*to on*” (65c9) e “*ta onta*” (65c3). Seguindo a sugestão de Gail Fine (2016, p. 560), interpreto *to on* e *ta onta* como expressões que se referem a qualquer tipo de ser e, assim, como não limitadas ao ser das Formas. Elas podem estar se referindo ao que “existe” ou ao que pode ser descoberto.<sup>26</sup> É preferível considerar que ambos os casos estão no campo de investigação do filósofo, cujo trabalho, conforme *Fédon* 66a3, é estar na “caça” dos seres.

As duas próximas ocorrências, contidas no trecho a seguir, referem-se às Formas em sentido geral.

T5. Sócrates – Então é assim que tais tópicos se apresentam a nós, Símiias? (...) Se os itens sobre os quais estamos sempre conversando existem – algo belo, algo bom e *todo ser desse tipo [pasa he toiautē ousia]* – e se remetemos a este ser tudo o que se origina dos nossos sentidos,

---

<sup>25</sup> cf. 65d13-14: ὃ τυχάνει ἕκαστον ὄν. Interpreto essa expressão com referência à questão definicional: o que uma definição expressa é o *que realmente é F*. Para comentário nesse sentido e para outras possibilidades de interpretação desta sentença, ver Ademollo (2013, p. 56-65).

<sup>26</sup> Há um debate entre os intérpretes sobre estas duas últimas opções. A primeira destaca que o objeto de entendimento para a alma são “coisas” ou “itens existentes” e a segunda que são “verdades” ou “fatos”. Concordo com Gallop (1975, p. 92-93), para quem Platão não reconhece uma distinção entre atividade pensante como formulação de verdades e atividade pensante que visa diretamente os objetos, sejam físicos ou teóricos. Para Platão, a tarefa do filósofo (cf. *Fédon* 66a, 66b e 66e adiante) envolve ambas as alternativas, pois seu trabalho é descobrir o que pode ser dito de verdadeiro sobre os seres, sejam “objetos”, sejam “temas”.

redescobrimo o que estava lá antes e nos pertencia,<sup>27</sup> e se comparamos tais sensações àquele ser, é necessário que, assim como esses itens<sup>28</sup> existem, também nossa alma exista antes mesmo de nascermos. Mas se esses não existem, não teria sido expresso em vão este nosso argumento? É este o ponto? É igualmente necessário que esses itens existam e que nossas almas tenham existido antes de nascermos, mas se os primeiros não são necessários, também não o é o último? Símiat – Tenho forte impressão de que é a mesma necessidade nos dois casos, Sócrates. (...) E é de fato oportuno que o argumento se refugie na igual necessidade de existência, tanto de nossa alma antes do nascimento quanto *deste ser [ousia]* que tu mencionas agora. Pois, de minha parte, não tenho nada que me seja mais claro do que isso, que todas as coisas desse tipo existem no mais alto nível possível: o belo, o bem e todas as outras sobre as quais falavas há pouco. Tal como me parece, pelo menos, isso foi suficientemente demonstrado. (*Fédon*, 76d7-77a5).

Importante notar a diferença entre as duas ocorrências de *ousia* em T5 e a ocorrência no genitivo em T4. Neste último, a referência é à *ousia* de X, um uso do termo para um ser particular. Já as duas ocorrências de T5 referem-se ao ser de Formas em sentido geral. Pode-se adotar, na tradução, “ser” para os dois últimos casos e “essência” para T4, mas se poderia igualmente optar pelo plural “essências” para os casos de T5. Assim, a diferença das ocorrências de T5 não altera o sentido do termo, apenas o escopo. Em T4 são mencionadas *ousiai* específicas, que podem então ser interpretadas como essências, mas em T5 a frase “todo ser desse tipo” refere-se a todas as Formas (cf. HERRMANN, 2007, p. 191-192). O contexto da passagem é o chamado “argumento da reminiscência” (72e-77a). Sócrates defende neste argumento que, no momento que encarna, a alma traz consigo conhecimentos prévios, o que seria suficiente para mostrar que ela possui uma existência separada. Para justificar que a alma tem conhecimentos prévios, Sócrates elabora outro argumento, desta vez sobre a diferença entre o nível de entendimento de “Formas” como Igualdade, Justiça, Beleza, de um lado, e as instâncias sensíveis nas quais se nota o emprego ou a ocorrência das Formas, de outro. O objetivo é mostrar que as Formas possuem uma identidade não gerada nas experiências, o que implica, segundo o argumento, que tal identidade foi conhecida previamente pela alma

---

<sup>27</sup> O que é redescoberto aqui não é a ούσία enquanto tal, como o texto parece sugerir, mas o conhecimento da ούσία (cf. ROWE, 1993, p. 17).

<sup>28</sup> O ταύτα da linha e3 refere-se às noções mencionadas anteriormente: algo belo, algo bom, etc.

antes da encarnação. Os detalhes do texto que expõe esse argumento são objeto de vários comentários na literatura secundária.<sup>29</sup>

A próxima ocorrência põe em destaque a estabilidade ontológica da *ousia* e a prática investigativa que busca exprimir as propriedades da *ousia* na definição.

T6. Sócrates. Passemos, agora, aos mesmos itens sobre as quais nos detemos no argumento anterior.<sup>30</sup> Está a *própria essência* [*autē hē ousia*] – cuja definição *sobre o que é* [*tou einaī*] estamos oferecendo em nossas questões e respostas – identicamente sempre no mesmo estado? Ou ora de um jeito, ora de outro? O igual em si, o belo em si, *cada ‘o que é’* [*hekaston ho estin*] em si, o ser [*to on*]: será que tais itens admitem qualquer forma de mudança? Ou *cada ‘o que é’* [*hekaston ho estin*] deles, sendo uniforme e isolado por si, mantém-se na mesma condição e estado, jamais admitindo qualquer tipo de alteração, em qualquer aspecto ou modo? Cebes – Deve, Sócrates, necessariamente estar sempre na mesma condição e estado. (*Fédon*, 78c10-d9).

A expressão “*ho estin*” refere-se à prática socrática de busca pela definição,<sup>31</sup> cujo foco é a objetividade das *ousiai*, conforme defendemos na primeira seção. Esta expressão foi introduzida no *Fédon* em 75d3, no momento em que Sócrates amplia a lista de Formas. Por meio do artigo “*to*”, Sócrates faz a passagem dos casos individuais de Formas, cuja lista começa com “o igual” (74a11), para um modo de se referir às Formas em geral (cf. ROWE, 1993, p. 183). Já a expressão “*hekaston ho estin*”, repetida duas vezes em T6, refere-se a cada uma das *ousiai* que se torna objeto destas investigações. Nota-se, assim, que o sentido de *ousia* em T6 é o mesmo de T5: referência às Formas em sentido coletivo. A particularidade de T6 é o destaque à estabilidade (não mudança) das *ousiai* em comparação a itens que não são ontologicamente comparáveis a ela. Esse ponto está sendo discutido no contexto do chamado “argumento da afinidade” (78b-84b). Sócrates sustenta que a alma tem afinidade ontológica com as Formas, o que conta em favor de sua imortalidade.

O caso a seguir mantém-se ainda no escopo de T5 e T6:

---

<sup>29</sup> Para algumas análises, ver Sedley (2007), Svavarsson (2009) e Gallop (1975, p. 113-137).

<sup>30</sup> Cf. *Fédon* 74a-77a.

<sup>31</sup> Ver Burnet (1911, p. 66): ele toma “λόγον τοῦ εἶναι” (o enunciado do ser) em 78d1 como “λόγον τῆς οὐσίας” (o enunciado da essência). Ver *Fédon*, 76b; *República* 534b-c; Gallop (1973, p. 138-139); Ademollo (2013, p. 59-60).

T7. Símiat – O argumento sobre a reminiscência e o aprendizado, por outro lado, tem sido expresso por uma hipótese digna de ser aceita. Pois foi dito,<sup>32</sup> presumo, como segue: que nossa alma existe antes mesmo de entrar no corpo, da mesma forma que *existe por si a essência* [*autē estin hē ousia*], recebendo o nome de ‘o que é’ [*ho estin*]. (*Fédon*, 92d6e1).

As palavras são de Símiat. Este personagem e Cebes são responsáveis pelas objeções apresentadas em 85e-88b. Símiat diz em 86b que “nós” (Pitagóricos?!) concebemos a alma como harmonia. Ele formula então a seguinte objeção: tal como as harmonias, que consistem em articulações de sons produzidos pelos instrumentos em suas funções, a alma é uma harmonia de elementos físicos do corpo. Nessa condição, se o corpo morre, ela morre junto, assim como uma harmonia também se destrói quando o instrumento é destruído.<sup>33</sup> O comentário que Símiat faz em T7 é uma resposta à primeira argumentação que Sócrates dirige contra essa objeção. Sócrates primeiro obtém de Símiat e Cebes o assentimento de que o argumento da reminiscência é aceito por ambos. Tendo obtido esse aceite (cf. *Fédon*, 92a). Sócrates argumenta então que a tese da alma como harmonia, defendida por Símiat, é incompatível com esse argumento, pois na teoria da reminiscência a alma é independente do corpo e existe antes da encarnação. O tebanu Símiat precisa então escolher entre a tese da harmonia e a tese da reminiscência e em T7 vemos que ele aposta suas fichas nesta última.<sup>34</sup> Este contexto explica, assim, seu entusiasmo na conexão entre a reminiscência da alma e as Formas, conexão que constitui o ponto central daquele argumento. Do ponto de vista semântico, não há em T7 mudança em relação ao que vimos nos dois textos anteriores: é uma referência à *ousia* como um “singular genérico” (HERRMANN, 2007, p. 194).

Passemos agora à última ocorrência de *ousia* no *Fédon*. Em termos semânticos, esta ocorrência tem o registro do uso particular de *ousia*, tal como vimos em T1, T2, T3 e T4. Interpretar essa ocorrência, contudo, é difícil, pois seu sentido é dado no contexto de uma das seções mais controversas do *Fédon*: a seção 95-107. Não pretendo examinar aqui todas as dificuldades que rondam essa seção na literatura. Concentrar-me-ei no relato que o trecho traz acerca do progresso de Sócrates na busca das causas (*aitiai*) adequadas. Essa busca se encerra, no *Fédon*, com a proposta de que, considerando os limites dentro dos quais Sócrates e seus amigos estão confinados em termos de

---

<sup>32</sup> 76e-77a.

<sup>33</sup> Estou resumindo de forma muito precária a objeção de Símiat, pois ela não é meu foco aqui. A proposta é bem mais interessante, visto que sugere que a alma é uma função do corpo. Ver Bostock (1986, p. 122-125), para comentário nessa linha.

<sup>34</sup> Em 92e-95a Sócrates continua a análise e refutação da tese da alma como harmonia, mesmo depois que Símiat a abandonou.

capacidade de produção de provas,<sup>35</sup> as melhores candidatas às causas que Sócrates recomenda são as *ousiai*. Numa passagem que está na parte final de sua “segunda navegação”, ele diz o seguinte:

T8. Sócrates. E sobre o que segue? Não evitarias dizer que, quando uma unidade é adicionada a outra, *a adição foi a causa* [*aitia*] do tornar-se dois - ou que, sendo a unidade fracionada, o fracionamento foi a causa? De fato, bradarias alto que não conheces outra forma pela qual cada coisa vem a ser exceto participando *na essência específica de cada uma das coisas* [*tēs idias ousias hekastou*] *de que toma parte* e que, nos casos presentes, tu não dispões de outra causa do tornar-se dois *que não seja a participação na dualidade*, sendo necessário participar na dualidade tudo o que pretenda ser dois, assim como participar na unidade tudo o que pretenda ser um. Assim, darias adeus a tais divisões, adições e outras respostas refinadas, permitindo que as usem como resposta os que são mais sábios do que tu. (*Fédon*, 101b10-c9)

O entendimento do que Sócrates está propondo aqui depende, em parte, de considerarmos alguns detalhes do contexto da passagem, sobretudo o que é dito antes deste trecho. O contexto imediato é a longa seção de 95e-107b. Esta seção pode ser dividida em duas partes. Na primeira parte (95e-102a), Sócrates se concentra na discussão das causas (*aitiai*). Podemos identificar nesta parte dois momentos distintos: (i) o relato de Sócrates sobre sua insatisfação com a forma como alguns predecessores *concebem e usam* a noção de *aitia* (cf. 95e-99c) e (ii) o momento no qual Sócrates relata a concepção que acabou adotando como hipótese para essa noção (cf. 99c-102a). Neste último Sócrates desenvolve uma opção alternativa às explicações causais fornecidas pelos predecessores, entre os quais Anaxágoras. Sócrates nomeia essa tentativa de “segunda navegação” [*deuteros plous*, 99d1].<sup>36</sup> Já a segunda parte da seção principal

---

<sup>35</sup> Ver as sugestivas palavras de Símiias em 85c-d sobre a forma como encara o aprendizado na filosofia e as “proposições humanas” [*ἀνθρωπίνων λόγων*].

<sup>36</sup> “*δεύτερος πλοῦς*” é uma metáfora náutica. A expressão era usada no recurso aos remos quando a condução pelos ventos não estava disponível. O ponto da metáfora tem pelo menos dois sentidos: (i) pode ser uma navegação para outro destino, o que sugere que Sócrates abandona completamente as ideias da primeira navegação (as *aitiai* físicas e o tipo de proposta teleológica de Anaxágoras). Mas, atendo-se ao sentido original da metáfora, pode ser também (ii) uma navegação para o mesmo destino com os recursos disponíveis, uma vez que a primeira via não está disponível. Não há espaço para desenvolver minha opção, mas sou favorável à segunda alternativa. Nesta, a relação de Sócrates com as *aitiai* físicas e com a teleologia de Anaxágoras não é de rejeição total. Para defesa deste ponto, ver Fine (2003).

desenvolve-se no chamado “argumento final”, em 102a-107b, onde Sócrates introduz algumas sofisticações à tese que está usando como hipótese: a tese das Formas. É nesta segunda parte que ele aplica a concepção sofisticada de *aitia* à prova da imortalidade da alma.

Antes de me voltar à noção de *aitia*, sem dúvida crucial neste contexto, quero destacar um aspecto muitas vezes negligenciado na leitura de *Fédon* 95e-107b. Esta seção, em seu conjunto, tem um contexto remoto: a objeção de Cebes à argumentação sobre a imortalidade da alma, formulada em 87b-88b. Em síntese, a objeção é a seguinte: mesmo que concordemos que a alma é mais duradoura que os corpos particulares nos quais encarna, não se provou ainda que ela não possa vir a ser aniquilada, após sucessivas encarnações, em razão de ser afetada pelas propriedades sensíveis dos corpos que habita. Quando retoma essa objeção e a sintetiza, Sócrates diz que Cebes não encontrou, nas conversas que tiveram até ali, argumentos convincentes para afastar essa possibilidade e provar que a alma é “indestrutível e imortal” (95c1). O trecho em T8 tem, assim, um contexto remoto nesta objeção de Cebes e um contexto imediato nas ideias sobre *aitia* que Sócrates desenvolve na longa seção de 95e-107b. Quando começa a desenvolver essa resposta, Sócrates diz algo que se conecta com o contexto remoto e com um aspecto central da objeção, formulada por Cebes, neste contexto: Sócrates diz que é preciso empenhar-se num estudo minucioso sobre a “causa [*aitia*] da geração e da destruição em geral” (95e10-11).

O que detalhamos anteriormente nos permite afirmar que a discussão sobre as *aitiai*, delineada nas páginas 95e-107b, não é uma discussão epistemológica independente do tema da imortalidade da alma e tampouco é – como talvez possa parecer, dada a crítica de certas concepções de *aitia* de predecessores – uma discussão sobre noções metafísicas abstratas como alternativa às investigações no âmbito da natureza. Trata-se, antes, de uma resposta a Cebes que opta por elaborar uma teoria ontológica sobre as causas da destruição e geração “das coisas” [*ta onta*, 99d5] deste mundo (cf. ROWE, 1992, p. 98). O objetivo de Sócrates é mostrar ao tebano como essa teoria dá conta da natureza imortal da alma e, simultaneamente, oferece uma resposta à sua objeção.

Volto-me agora para uma das dificuldades centrais de 95e-107b: o escopo semântico de *aitia*. Vou ignorar alguns detalhes polêmicos das discussões na literatura secundária para me concentrar no que me parece essencial: o autor do *Fédon* sugere que Sócrates está em busca de uma noção de *aitia* como fator responsável ou causa explicativa (HANKINSON, 1998, p. 86). Dizer que *F* é o fator responsável ou a causa explicativa de um fato, objeto ou fenômeno não implica afastar outros fatores constitutivos dos mesmos (FINE, 2003, p. 371ss). Assim, a segunda navegação é o relato de Sócrates

sobre uma proposta de teoria explicativa que ele adotou em razão de esta ter, segundo ele, mais poder explanatório do que as outras, ainda que alguns fatores descartados nos exemplos discutidos, como coisas físicas, também possam constar como fatores explicativos em certos casos.

No que se refere à tradução do termo, usamos “causa” *faute de mieux*, pois não há em português – tampouco em outra língua – uma palavra cujo uso corresponda a “*aitia*”<sup>37</sup> na acepção citada. De um lado, o uso platônico não é incompatível com causalidade em sentido estrito – um evento tomado como “efeito” tem conexão com outro evento tomado como “causa”. No *Fédon*, porém, o termo *aitia* é usado no sentido amplo destacado anteriormente. Pode-se ver esse uso em 96a8-9, onde “por causa de” (*dia ti*) e *aitia* são intercambiáveis. Um pouco mais à frente, vemos a *aitia* de algo sendo respondida com um “porque” de resposta (*di hoti*, cf. *Fédon*, 97b3-5). Pode-se entender essa última expressão como uma “razão” ou uma “explicação” de fatos ou objetos. Com efeito, um dos exemplos discutidos no texto é a explicação de um fato particular: a diferença de estatura entre duas pessoas. Trata-se de saber por que o sujeito A é maior do que o sujeito B. Segundo Sócrates, uma resposta comum a esta pergunta diria que A é maior “pela cabeça” (96e10). Essa resposta propõe que a *aitia* é uma parte do corpo de A que seria *responsável* por este ter maior extensão do que B.<sup>38</sup> Mas Sócrates considera a resposta inadequada pelo fato de que esta parte física não explicaria apenas a extensão *maior* de A em relação a B, mas também o caso oposto: a ocorrência do predicado “menor” (cf. 100e9). Vários comentadores notam que Sócrates parece sugerir aqui um critério formal de explicação. Ele estaria propondo que se uma dada explicação tem poder explanatório sobre fenômenos ou efeitos contrários, não é uma explicação adequada. De minha parte, penso que Sócrates, sob o controle artístico de Platão, está apenas explorando um desdobramento do mesmo requerimento de explicação que encontramos nos diálogos socráticos: um dado *explanans* precisa ser genuíno no sentido de explicar apenas os

---

<sup>37</sup> Michael Frede (1987, p. 128-130) sugeriu que no *Fédon* Platão mantém ‘*aitia*’ para itens proposicionais e ‘*aition*’ para itens não proposicionais. Embora a sugestão tenha recebido adesão de outros comentadores, como Politis (2010), as evidências colhidas por Frede foram contestadas, com alguma plausibilidade, por Ledbetter (1999). Ver também Wolfsdorf (2005b).

<sup>38</sup> David Gallop (1975) traduz “*τῆ κεφαλῆ*” (pela cabeça), em 96e10, como um dativo de medida, o que sugere que “cabeça” está sendo usado como noção métrica, tal como se usa na geometria “pé”. Contudo, não é evidente que “cabeça” se refere à medida em geral, pois Sócrates parece estar se referindo, no contexto da passagem, a uma causa específica: a cabeça de A como causa da extensão maior de A em relação a B. Neste caso, *τῆ κεφαλῆ* poderia ser um dativo de grau de diferença. Ver a respeito Van Eck (1994, 27-29).



*explananda* que possuem conexão com ele.<sup>39</sup> Assim, se um dado *explanans* também tem poder explanatório sobre efeitos distintos e contrários, ainda que ele possa ser aceito em alguns contextos em que não se exige muita precisão nas causas alegadas, Sócrates considera que esse tipo de *explanans* não exhibe a *aitia*. Antes de enfatizarmos o tipo de *aitia* que ele reconhece como adequada no contexto da “segunda navegação”, será útil explorarmos o que Sócrates diz antes deste contexto, no comentário sobre a teleologia de Anaxágoras, em 98c-99c. Ali ele identifica o que seria uma *aitia* aceitável para o seguinte fato: explicar por que ele ainda está na prisão e não fugiu. Sócrates sugere que *aitia* deste fato está no nível de suas crenças morais: é sua decisão de agir de forma justa, obedecendo ao resultado do julgamento. Como sabemos pelo diálogo *Críton*, Sócrates poderia ter seguido o plano de fuga de Críton e seus amigos, mas não foram bem-sucedidos os argumentos que este último formulou para convencer Sócrates.<sup>40</sup> No *Críton*, Sócrates refuta as razões de Críton ponto por ponto, mantendo sua decisão de permanecer na prisão. No *Fédon* (98c-99c), Sócrates reconhece que outros fatores, como músculos, tendões e ligamentos, também ajudam a compor o quadro explicativo do fato em questão, pois sem eles não se dariam as condições físicas necessárias à decisão que tomou. Ele nota, contudo, que não se pode confundir tais fatores com a *aitia*.<sup>41</sup> Este caso mostra que Sócrates usa o termo *aitia* para atribuir causalidade a uma decisão moral e que, portanto, ele não limita o sentido do termo à teoria das Formas e às *ousíai*. Quando ele diz, em T8, que não se deve aceitar outra *aitia* que não seja a que decorre das Formas, ele não está descartando a resposta que deu em 98c-99c, mas enfatizando o poder explanatório de uma hipótese que ela adota ali, naquele contexto, como solução para a questão colocada na objeção de Cebes.

De volta a T8, notamos que Sócrates diz que a explicação de um fato aritmético como “tornar-se dois” não é a adição, a subtração ou qualquer outra causa que se poderia oferecer, ainda que tais respostas sejam comumente oferecidas como causas. A explicação causal que ele adota em T8 foi introduzida antes como sendo um exemplo de “refúgio” nas “proposições” [*logoi* cf. 99e5]. Sócrates tem em mente o uso de proposições como metodologia de descoberta de razões.<sup>42</sup> O “refúgio” refere-se a sentir-se mais

---

<sup>39</sup> Para a sugestão de conexão entre as buscas socráticas dos primeiros diálogos e o que está sendo proposto no *Fédon* como critério formal de explicação, ver Ferejohn (2011), especialmente páginas 148-156. Para comentários mais detalhados sobre como ler esse critério no *Fédon*, ver Hankinson (1998), Kanayama (2000), Fine (2003) e Politis (2010).

<sup>40</sup> Ver *Críton*, 44b-50c.

<sup>41</sup> Para a seção sobre Anaxágoras, ver Ledbetter (1999, p. 260-264).

<sup>42</sup> Em 100a3-4 Sócrates refere-se ao procedimento de examinar, entre as propostas que se apresentam numa discussão, aquele *logos* (singular) que tem mais solidez. Algumas linhas

seguro no estudo das causas por meio das proposições do que por meio de outros métodos de investigação. Um exemplo de método menos seguro seria o método relatado em 96a-b: oferecer *causas* a partir da observância direta de objetos e fenômenos físicos. Penso que a noção de proposição que Sócrates tem em mente aqui é de uma sentença completa como hipótese. Sócrates sugere que os argumentos podem “supor” certas proposições como pontos de partida para a solução de um dado problema<sup>43</sup>. Ele “supõe” então uma teoria sobre Formas, que em T8 é aplicada à explicação do “tornar-se dois”: a *causa* é a participação na Forma “dualidade”. Sócrates se refere à dualidade como a essência própria (*idia ousia*). Em 100c-d Sócrates já usara o mesmo esquema para argumentar que itens belos possuem uma explicação adequada de sua beleza unicamente pela Forma do Belo. Tal como em 98c-99c, podemos supor que, neste caso, certos aspectos estéticos e certas condições físicas, tomados como fatores constitutivos, não são descartados das explicações da beleza de um dado *x*, mas a *aitia* adequada é a participação de *x* na Forma. Em 100d essa participação é expressa pelo dativo “*tō(i) kalō(i)*” (pelo belo). A tese apresentada por Sócrates tem dois aspectos. O primeiro é a suposição de que as Formas são “algo” no sentido de que noções como “beleza” e outras Formas possuem uma realidade própria. Vimos, no comentário a T3, como isso pode ser compreendido. Com a aceitação deste ponto – isto é, com a aceitação da realidade desta Forma específica –, Sócrates propõe que a Forma é *causa* na medida em que, posta em relação com itens distintos dela, é o fator predominantemente *responsável* pelas características desses itens. Os detalhes dessa relação, nomeada por vários intérpretes de “participação”, não são explicitados no texto. É dito apenas que o tipo de relação pode ser “presença, “associação” ou outra forma de se fazer a participação do item particular na Forma (100d). Em 100d6-7, Sócrates diz que não vai insistir muito no tema, o que talvez signifique que o autor do *Fédon* está sugerindo que Sócrates não quer se comprometer com detalhes sobre a relação entre as Formas e suas instâncias. Sócrates mantém sua confiança, porém, nesta fórmula: “*tō(i) kalō(i) ta kala gignetai kala*” (belo as coisas belas se tornam belas) (100e2).

---

adiante, em 100b4-5, vemos um exemplo de *logos* no sentido de proposição: “As Formas são causas das qualidades dos objetos”. Outra opção para traduzir *logos* aqui seria “argumento” (cf. SEDLEY; LONG, 2010). A opção que adotei está de acordo com Rowe (1992).

<sup>43</sup> Há forte influência da matemática no método de hipóteses que Platão atribui ao personagem Sócrates aqui. Para detalhes sobre o conceito de análise empregado neste método, ver Mueller (2013, p. 201-235).

## CONCLUSÃO

Após termos identificado os textos e os contextos das ocorrências de *ousia* no *Fédon*, não encontramos elementos para afirmar que há distinções importantes no núcleo semântico destas ocorrências. Notamos variações na extensão do termo, mas Platão não parece modificar, no *Fédon*, o aspecto intensivo da *ousia*. Assim, o termo tem uma unidade semântica quando usado em sentido ontológico: é a essência ou modo de ser particular de X. Também observamos certa evolução no entendimento de Sócrates acerca do papel explicativo das *ousiai*. Em textos como *Eutifron* e *Mênon*, ele já supunha que esta noção tem conexão ontológica com os *definienda* que busca e que, por isso, tem um papel epistêmico relevante. Mas falta àquelas investigações uma compreensão geral de como esse papel pode ser articulado em diferentes casos. Em *Fédon*, 95-107, Platão relata os esforços de Sócrates na busca dessa concepção geral. Há, contudo, muitos detalhes que omitimos em nosso comentário. Por exemplo: não avançamos até a segunda parte da resposta de Sócrates a Cebes (102-107), cujos desdobramentos concluem a investigação sobre a nova *aitia*. Embora o termo *ousia* não ocorra neste contexto, os termos "*eidos*", "*idea*" e "*morphē*" são usados ali e Platão parece tomar os dois primeiros como intercambiáveis com *ousia*.

Espero que o leitor possa suprir as lacunas deste comentário mediante consulta às referências.<sup>44</sup> Recomendo, em especial, a leitura do texto de Carolina Araújo, publicado neste volume, que faz uma análise das concepções de *ousiai* presentes no *Sofista* de Platão.

## REFERÊNCIAS

- ADEMOLLO, F. Plato's conception of the forms: some remarks. In: CHIARADONNA, R; GALLUZO, G. *Universals in Ancient Philosophy*. Pisa: Edizione Della Normale, 2013. p. 41-85.
- ANGIONI, L. Platão: *Hípias Maior*. *Revista Archai*, n. 26, p. 1-51, 2019.
- BURNET, J. *Plato's Phaedo*. Londres: OUP, 1911.
- BOLTON, R. 1998. Plato's discovery of metaphysics. In: GENTZLER, G. *Method in Ancient Philosophy*. Oxford-New York: OUP, 1998. p. 91-111.
- BORGES, A. P. Definição em Sócrates e a Crítica de Geach. *Dissertatio*, v. 48, p. 3-25, 2018.
- BOSTOCK, D. *Plato's Phaedo*. Oxford: OUP, 1986.

---

<sup>44</sup> Para *Fédon* 95-107, ver Vlastos (1970), Hankinson (1998), Ledbetter (1999), Kanayama (2000), Fine (2003), Sharma (2009), Politis (2010) e Sedley (2021).

- COLLETE-DUCIC, B. *Phédon*. In: MOTTE, A.; SOMVILLE, P. *Ousia dans la Philosophie Grecque des Origines à Aristote*. Louvain-La-Neuve-Paris-Dudley, MA: Peeters, 2008. p. 69-75.
- DANCY, R. Definições platônicas e formas. In: BENSON, H. H. (org.). *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011. p. 79-91.
- FEREJOHN, M. O conhecimento e as formas em Platão. In: BENSON, H. H. (org.). *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011. p. 145-158.
- FINE, G. The 'Two Worlds' Theory in the *Phaedo*. *British Journal for the History of Philosophy*, v.24, n. 4, p. 557-572, 2016.
- FINE, G. Forms as causes: Plato and Aristotle. In: FINE, G. *Plato on knowledge and forms*. Oxford, OUP, 2003. p. 350-396.
- FREDE, M. *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: UMP, 1987.
- FORSTER, M. Socrates' demand for definitions. *OSAP*, v. 31, p. 1-47, 2006.
- GALLOP, D. *Plato Phaedo*. Translated with notes by David Gallop. Oxford: OUP, 1975.
- HANKINSON, R. J. *Cause and explanation in Ancient Greek thought*. Oxford-New York: OUP, 1998.
- HARTE, V. *Plato's Metaphysics*. In: FINE, G. (ed.). *The Oxford handbook of Plato*. 2. ed. Oxford: OUP, 2019. p. 455-480.
- HERRMANN, F.-G. *Words & ideas: The Roots of Plato's Philosophy*. Swansea: CPS, 2007.
- IRWIN, T. *Plato's Ethics*. Oxford, OUP, 1995.
- IRWIN, T. Socrates and Euthyphro: the argument and its revival. In: JUDSON, L.; KARASMANIS, V. *Remembering Socrates: philosophical essays*. Oxford: OUP, 2006. p. 58-71.
- JUDSON, L. Carried away in the Euthyphro. In: CHARLES, D. (ed.). *Definition in Greek Philosophy*. Oxford-New York, 2010. p. 31-61.
- KAHN, C. *Plato and The Socratic Dialogue*. Cambridge: CUP, 1996.
- KANAYAMA, Y. The methodology of the second voyage and the proof of the soul's indestructibility in Plato's *Phaedo*. *OSAP*, v. 18, p. 41-100, 2000.
- LEDBETTER, G. Reasons and causes in Plato: the distinction between αἰτία and αἰτίον. *Ancient Philosophy*, v. 19, p. 255-265, 1999.
- MATTHEWS, G. B; BLACKSON, T.A. Causes in the *Phaedo*. In: SMITH, N. (ed.). *Plato critical assessments*. London-New York: Routledge, 1998. v. II, p. 45-54.
- MUELLER, I. Método matemático e verdade filosófica. In: KRAUT, R. (org.). *Platão*. Aparecida: Ideias & Letras, 2013, p. 201-235.

- MOTTE, A.; SOMVILLE, P. *Ousia dans la Philosophie Grecque des Origènes à Aristote*. Louvain-La-Neuve-Paris-Dudley, MA: Peeters, 2008.
- MUNIZ, F. *A potência da aparência: um estudo sobre o prazer e a sensação nos diálogos de Platão*. São Paulo: Anablume-Clássica, 2011.
- NEHAMAS, A. Confusing universals and particulars in Plato's early dialogues. *The Review of Metaphysics*, v. 29, n. 2, p. 287-306, 1975.
- POLITIS, V. *The structure of enquiry in Plato's early dialogues*. Cambridge: CUP, 2015.
- POLITIS, V. Explanation and essence in Plato's *Phaedo*. In: CHARLES, D. (ed.). *Definition in Greek Philosophy*. Oxford-New York, 2010. p. 62-114.
- PRIOR, W. *Unity and development in Plato's Metaphysics*. London: RLE, 1985.
- ROWE, C. J. *Plato and the art of philosophical writing*. Cambridge: CUP, 2007.
- ROWE, C. J. *Plato: Phaedo*. Cambridge: CUP, 1993.
- ROWE, C. J. Reflections of the sun: explanation in the *Phaedo*. *Apeiron*, v. 25, p. 89-102, 1992.
- ROSS, D. *Plato's theory of ideas*. Oxford: OUP, 1951.
- SEDLEY, D. Equal sticks and stones. In: SCOTT, D. (ed.). *Maieusis: essays in Ancient Philosophy in honour of Myles Burnyeat*. Oxford: OUP, 2007. p. 68-85.
- SEDLEY, D. Socrates' 'Second Voyage' (Plato, *Phaedo* 99d-102a). In: LEIGH, F. (ed.). *Themes in Plato, Aristotle, and Hellenistic Philosophy: keeling lectures 2011-18*. London: University of London Press, 2021. p. 47-62.
- SEDLEY, D.; LONG, A. *Meno and Phaedo*. Cambridge-New York: CUP, 2010.
- SHARMA, R. Socrates' New *Aitia*: causal and metaphysical explanations in Plato's *Phaedo*. *OSAP*, v. 36, p. 137-177, 2009.
- SVAVARSSON, S. H. Plato on forms and conflicting appearances: the argument of *Phaedo* 74A9-C6. *The Classical Quarterly*, v. 59, issue 01, p. 60-74, 2009.
- VAN ECK, J. Σκοπεῖν ἐν λόγοις: on *Phaedo* 99d-103c. *Ancient Philosophy*, v. 14, p. 21-40, 1994.
- VLASTOS, G. *Socrates: ironist and moral philosopher*. Cambridge: CUP, 1991.
- VLASTOS, G. Reasons and causes in the *Phaedo*. In: VLASTOS, G. (ed.). *Plato: metaphysics and epistemology*. New York: Anchor Books, 1970. p. 132-166.
- WOLFSDORF, D. Euthyphro 10a2–11b1: a study in platonic metaphysics and its reception since 1969. *Apeiron*, v. 38, p. 1-72, 2005a.
- WOLFSDORF, D. *Αἰτία and αἴτιον* in Plato. *Ancient Philosophy*, v. 25, p. 341-348, 2005b.

## SUGESTÕES DE LEITURA DISPONÍVEIS EM PORTUGUÊS:

Para versões do *Fédon*, pode-se consultar as seguintes:

AZEVEDO, M. T. S. *Platão: Fédon*. Tradução, introdução e notas de Maria Tereza Schiappa de Azevedo. Brasília-São Paulo: Editora da UNB-Imprensa Oficial de São Paulo, 2000.

BORGES, A. P. *Fédon*. Tradução, introdução e notas de Anderson de Paula Borges. Petrópolis: Vozes, 2022.

PALEIKAT, J.; COSTA, J. C. *Fédon*. In: PLATÃO. *Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Seleção de textos de José A. M. Pessanha. Tradução e notas de José C. de Souza, Jorge Paleikat e João C. Costa. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

O leitor que desejar se informar sobre a biografia intelectual de Platão ou saber um pouco mais sobre aspectos centrais de sua obra, pode consultar os seguintes estudos:

IRWIN, T. Platão: o pano de fundo intelectual. In: KRAUT, R. (org.). *Platão*. Aparecida: Ideias & Letras, 2013. p. 69-112.

MORAVCSIK, J. 2006. *Platão e platonismo: aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética*. São Paulo: Loyola, 2006.

Para um comentário sobre os critérios de definição propostos nos diálogos iniciais de Platão, ver:

DANCY, R. Definições platônicas e formas. In: BENSON, H. H. *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011. p. 79-91.

Para comentário a algumas críticas que foram dirigidas aos requerimentos socráticos da definição, sobretudo por Peter Geach, ver:

BORGES, A. P. Definição em Sócrates e a crítica de Geach. *Dissertatio*, v. 48, p. 3-25, 2018.

Para excelentes análises sobre como as ideias epistêmicas de Sócrates são transformadas por Platão numa teoria articulada sobre o conhecimento, ver sobretudo estes dois estudos:

FEREJOHN, M. O conhecimento e as formas em Platão. In: BENSON, H. H (org.). *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011. p. 145-158.

WHITE, N. A epistemologia metafísica de Platão. In: KRAUT, R. (org.). *Platão*. Aparecida: Ideias & Letras, 2013. p. 327-365.

Uma síntese enxuta dos principais aspectos e discussões suscitadas pela Teoria das Formas de Platão está em:

FERRARI, F. Teoria das ideias. *In*: CORNELLI, G.; LOPES, R. *Platão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra/Paulus, 2018. p. 213-228.

Um comentário geral sobre o Fédon pode ser encontrado em:

NUNES-SOBRINHO, R. G. *Platão e a imortalidade: mito e argumentação no Fédon*. Uberlândia: EDUFU, 2007.