

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
Programa de Pós-graduação em Filosofia

A apologia de Sócrates no *Fédon*:
a filosofia como exercício de morte

Vitor de Simoni Milione

Orientador:
Marcus Reis Pinheiro



uff Universidade
Federal
Fluminense

Vitor de Simoni Milione

A apologia de Sócrates no *Fédon*:

A filosofia como exercício de morte

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFF como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Orientador:
Marcus Reis Pinheiro

Rio de Janeiro
Julho de 2015

A deus, pela oportunidade da vida, dos novos
encontros e, sobretudo, dos novos aprendizados.

Agradecimentos

À Universidade Federal Fluminense, que me proporcionou um ambiente acolhedor e onde tive a oportunidade de aprender. À CAPES, com cuja bolsa pude enriquecer enormemente esta pesquisa.

Ao meu orientador, professor Marcus Reis, que acompanha meu percurso desde o início e colabora enormemente para a minha formação filosófica; agradeço, sobretudo, por ter me “arrebanhado” para os estudos em filosofia antiga. Ao professor Remo Manarinno Filho pelas conversas frutíferas, pela generosidade nas sugestões e nos empréstimos de material bibliográfico, e cujo auxílio contribuiu muito na minha preparação para o mestrado. À professora Maria Inês Anachoreta pela leitura deste texto, pelas ótimas aulas e por ter me proporcionado um ambiente acolhedor em sala de aula. Ao professor Luís Felipe Bellintani Ribeiro, cujas aulas me ensinaram a apreciar muito Aristóteles. Ao professor Alexandre Costa, com quem pude conviver no último ano, e cujas aulas influenciaram bastante a composição deste texto. À professora Luisa Buarque pela participação na banca e pelas ótimas aulas na PUC-Rio. Ao professor Antônio Mattoso, com quem convivi de modo amigável e enriquecedor nos últimos 3 anos, e a quem devo tudo o que sei sobre as línguas grega e latina; que as traduções que pude fazer para esta dissertação não sejam uma decepção muito grande.

E a todos os demais professores com os quais pude aprimorar meu conhecimento.

Aos meus colegas de classe, com quem convivi com muita alegria nos e cujas conversas foram bastante importantes para mim.

Ao meu amigo de longuíssima data, Sergio Villela Filho, por ter suportado, às vezes silenciosamente, às vezes com provocações, os inúmeros devaneios e reflexões sobre as questões da minha pesquisa.

Agradeço aos meus demais amigos e à minha família que sempre me deram muita força sobretudo nas horas de dificuldades.

SUMÁRIO

Introdução.....	8
1. Os <i>Skopoi</i> do <i>Fédon</i> : uma análise do prólogo	13
1.1. Entre prazer e dor e <i>lógos</i> e <i>mythos</i>	14
1.2. O sonho de Sócrates, as duas <i>mousikaí</i> e o comando divino	20
1.3. Vigilância vigiada: a interdição ao suicídio e o enigma da <i>phourá</i>	27
1.3.1. A <i>aporia</i> entre desejo de morte e interdição ao suicídio.....	27
1.3.2. A interdição ao suicídio e a questão da <i>phourá</i>	30
1.3.3. A leitura de Olimpiodoro e Damascio.....	36
1.3.4. O enigma da <i>phourá</i> : seu campo semântico e seus usos na literatura grega.....	46
2. A concepção de alma no <i>Fédon</i>	64
2.1. O horizonte do discurso sobre a alma	65
2.2. O Argumento da Gênese dos Contrários (<i>antapódosis</i>).....	72
2.3. O Argumento da Anamnese (<i>anámnēsis</i>).....	83
2.4. O Argumento da Afinidade e a alma-camaleão.....	97
3. A apologia de Sócrates no <i>Fédon</i> : o exercício de morte.....	115
3.1. A filosofia como desejo de morte.....	115
3.2. As múltiplas concepções da morte.....	125

3.3. A <i>meléte thanátou</i> : o modo de vida do filósofo genuíno.....	145
Considerações Finais	170
Referências Bibliográficas.....	174

“E a filosofia sempre me auxilia a viver indiferente; assim, nesta prontidão sem fim, vou fingindo que sou rico pra ninguém zombar de mim”

(Noel Rosa)

Introdução

No *Fédon*, Platão retrata o último dia da vida de Sócrates com um misto inconfundível de solenidade e leveza. Somos conduzidos, do início ao fim do diálogo, por caminhos que, se num primeiro momento parecem fáceis de serem percorridos, na medida em que (re)lemos o diálogo vemos o quanto eles podem ser tortuosos. É frequente alguns dos temas que surgem no debate não serem abordados com o relevo necessário, ou melhor, que nós leitores julgamos ser necessário. Nesse sentido, não é fortuito o *Fédon* ser considerado o diálogo por excelência acerca da alma: afinal, quase um terço dele é constituído pelos célebres “argumentos em prol da imortalidade da alma”; e aqui já se pode mencionar o nosso primeiro esforço: mostrar que não há nada mais anti-socrático ou anti-platônico do que a pretensão de expor “provas” ou “argumentos definitivos” acerca de tal ou tal assunto; os que concebem um Platão doutrinário ou dogmático ficariam certamente surpresos com o fato de, por exemplo, a hipótese das Ideias ser posta em xeque (107b); ou então, com o uso quase excessivo de palavras e expressões que fazem parte da semântica da opinião e da crença, da verossimilhança e da probabilidade.

Seja como for, considerando o *Fédon* como um todo, por mais “superficiais” e passageiros que alguns temas possam nos parecer, se eles estão presentes é porque eles são plenos de significado e exercem uma função na economia do diálogo. Para esclarecer esses pontos, basta lembrarmos que dois temas brevemente discutidos por Sócrates, uma vez cruzados, vão descortinar o restante do debate: trata-se da proibição do suicídio (62a-d) e do desejo de morte (64a-b). Para sermos mais precisos, ao combinar esses dois temas, Sócrates causa um espanto tão grande em sua audiência (dir-se-ia até uma certa revolta ou mágoa) que ele se vê compelido a realizar uma segunda apologia¹; desta vez, não perante ao tribunal ateniense, mas perante aos seus companheiros. Nessa ἀπολογία, Sócrates vai realizar, a um tempo, uma defesa da vida e da morte filosóficas; além disso, ele vai definir a filosofia como uma μελέτη θανάτου, um ‘exercício de morte’; isto é, fazer filosofia não é nada além do que exercitar-se na morte ou para a morte. Nosso objetivo principal é realizar uma análise da ἀπολογία, entender o que significa esse ‘exercício de morte’ e quais elementos estão em jogo nessa definição de

¹ Para não confundir o leitor de qual apologia estamos nos referindo, usaremos o itálico para referências ao diálogo *Apologia de Sócrates* e os caracteres gregos para a apologia do *Fédon*.

filosofia. Por outras palavras, como entender um modo de *vida* que é pautado num exercício de *morte*?

Com efeito, para nós contemporâneos, a discussão acerca da morte parece estar fora de pauta. É claro que nos esbarramos com a morte a todo tempo, seja quando recebemos notícias do falecimento de pessoas que nos são caras, ou ainda quando somos expostos pela mídia às desgraças e tragédias que acometem indivíduos ou comunidades. Defrontamo-nos com ela até mesmo para dizer que não queremos discuti-la. Um dos tabus de nossa época, evitamos enveredar por este assunto, porquanto dotamo-lo de matizes extremamente negativos, como a dor, o sofrimento e o revés. Nessa medida, poderíamos afirmar sem titubeios que temos consciência da morte. Assim, não se trata apenas de apontar os holofotes para o advento da morte em si mesmo. O ponto nevrálgico de um debate desse teor deve ser a maneira pela qual o homem lida com isso. Nessa perspectiva, o discurso da ἀπολογία não só é um debate sobre o enfrentamento da morte, mas também, e antes de tudo, a construção de um paradigma mediante a postura e o comportamento do próprio Sócrates.

Uma vez definido o escopo desta pesquisa, que o leitor não se espante com o fato de alguns temas do *Fédon* – ainda que igualmente interessantes –, não serem abordados com profundidade neste texto; vale ressaltar, contudo, que sempre onde for pertinente, faremos alusões e chamaremos atenção não só para passagens que estão “fora” da ἀπολογία, mas também para trechos de outros diálogos platônicos, na certeza de que isso enriquecerá nossa pesquisa.

A estrutura do *Fédon*, melhor dizendo, da parte em que se situa a ἀπολογία (63e-69e; 80d-84b), é interessante e, por isso, digna de nota. Temos o prólogo (57a-63e), onde Platão introduz de modo “despretensioso” vários temas que serão trabalhados ao longo de diálogo. Parece haver ainda em nós uma certa tendência em passar com rapidez pelo prólogo. Todavia, essas seis páginas riquíssimas merecem uma atenção especial; e não apenas porque elas antecedem à ἀπολογία, isto é, dão o piparote no belo discurso de defesa da vida filosófica, mas também porque nesse introito Sócrates estabelece o registro de toda a sua fala: examinar (διασκοπεῖν) e também “mitologar” (μυθολογεῖν); portanto, todos os assuntos que surgirem nesse último encontro obedecerão, grosso modo, esse duplo registro. Contudo, é no final do prólogo (61d ss.) que Sócrates apresenta um tema fundamental para a nossa pesquisa: a

interdição ao suicídio. Nos debruçaremos com muito afinco nessa questão porque além de ser muito fértil em termos de reflexão filosófica e religiosa, ela tem sido objeto de querela. Uma vertente hermenêutica que chamaremos de modo bastante geral de “tradição hegemônica”, tem atribuído a esse passo o célebre (e como veremos, controverso) tema do corpo-prisão da alma; tema que, supostamente, vai sendo progressivamente reforçado ao longo da *ἀπολογία*; daí decorre um lugar-comum na filosofia: o Platão do *Fédon* despreza, odeia, demoniza o corpo.

Mencionemos, pois, nosso segundo esforço: mostrar uma outra alternativa a essa interpretação hegemônica que, com efeito, tem uma enorme envergadura tanto do ponto de vista histórico quanto religioso e filosófico. Pretendemos mostrar que Sócrates não está afirmando que não se pode cometer suicídio porque nossas almas foram colocadas pelos deuses na prisão do corpo. Parece-nos que, nessa fala, Sócrates está afirmando que não se pode tirar a própria vida porque todos os homens estão numa espécie de “posto de guarda”, isto é, prestando um serviço aos deuses; e é ilícito escapar sem que esse serviço tenha chegado ao fim; é preciso aguardar o consentimento dos deuses para a liberação desse serviço. Essa leitura parece-nos muito mais rica, complexa e consoante com a proposta do diálogo; e, por conseguinte, com um discurso que defende toda vida verdadeiramente filosófica como um exercício de morte.

Encerrado o prólogo, Sócrates dá início a sua *ἀπολογία*, composta por mais ou menos dez páginas; curiosamente, ela é interrompida por uma inquietação de Cebes: ele teme que sua alma se dissolva como fumaça e pede que Sócrates demonstre que esse não é o caso. Então, Sócrates vai elaborar três argumentos: o argumento da Gênese dos Contrários (69e-72e), o argumento da Anamnese (72e-77d) e o argumento da Afinidade (77d-80d). Do ponto de vista dramático, o que nos parece uma longa digressão é, com efeito, a oportunidade criada por um dos ouvintes para que Sócrates discuta sobre a alma; a imortalidade da alma é realmente uma questão fundamental que, na primeira parte da *ἀπολογία* (63e-69e), não tinha sido trabalhada, mas apenas subentendida. A impressão que temos é que, ao compor o diálogo dessa maneira, Platão quer que tenhamos em mente esses três argumentos antes que a *ἀπολογία* seja retomada. Por isso, nos propomos a discuti-los no segundo capítulo, mantendo sempre o esforço de nos afastarmos do “Platão dogmático” e, por extensão, de certas noções cristalizadas como, por exemplo, de que no *Fédon* há uma dicotomia radical entre alma e corpo, e de que neste diálogo a alma é una, imaterial, simples e puramente racional. Que o leitor não estranhe o fato de termos

posto de lado o quarto e último argumento em prol da imortalidade da alma, isto é, aquele em que Sócrates associa a alma à Ideia de Vida. Para discuti-la, seria necessário comentar as objeções de Símiias e Cebes aos três primeiros argumentos, o tema da misologia, a crítica aos pré-socráticos e a arte do discurso. Portanto, esse enorme debate pareceu-nos um desvio muito grande do nosso escopo.

Uma vez discutidos os temas da proibição do suicídio e a concepção de alma veiculada por esses três argumentos, estaremos preparados para discutir a fundo a *ἀπολογία*. Primeiro, será preciso discutir a questão do desejo de morte. Numa leitura superficial, esse tema poderia servir como justificativa para aqueles que defendem que o filósofo do *Fédon* despreza a vida e o corpo. Todavia, olhando mais atentamente perceberemos que neste diálogo o desejo de morte é reflexo de um outro desejo, esse sim não só mais conhecido e familiar a nós, como também está figurado no próprio nome “filosofia”: trata-se do desejo de conhecimento. Na realidade, não se trata de dois desejos diferentes; mostraremos que o filósofo do *Fédon* deseja a morte porque deseja conhecer e *vice versa*. Mas o que isso significa? Neste diálogo, Platão concebe um *post-mortem* em que a alma é capaz de conhecer plenamente as Ideias; por outras palavras, é preciso estar morto para que se conheça por completo. Daí decorre que enquanto a alma estiver em um corpo, seu conhecimento será sempre parcial. Em suma, é precisamente esse desejo de morte-conhecimento que move “aqueles que praticam corretamente a filosofia”.

É fundamental sublinhar – e essa é uma das grandes lições da *ἀπολογία* –, que para atingir esse conhecimento no *post-mortem*, não basta apenas morrer. É preciso viver uma vida filosófica pautada no exercício de morte, visto que não é qualquer alma que alcança a condição para esse conhecimento pleno; é preciso que ela esteja em posse de toda a sua potência e pensamento. Assim, exercitar-se na morte significa, ainda em vida, buscar refletir, na medida do possível, sem o uso dos sentidos corporais. É um treino – simultaneamente ético e gnosiológico – no qual a alma do filósofo se acostuma a refletir e racionar independente do corpo. Pode-se adiantar desde já que isso não significa desprezar o corpo; trata-se, de modo geral, da constatação de que a investigação por meio das sensações corpóreas não é o melhor meio para atingir o conhecimento das Ideias inteligíveis. Ora, como iremos notar, o exercício de morte se deixa circunscrever como um ‘modo de vida’ porque torna inalienáveis os campos da ética e do conhecimento. Poder-se-ia inclusive pensá-lo como a resposta de Platão ao mote socrático “virtude é conhecimento”.

Depois desse panorama, é necessário tecermos algumas observações de ordem técnica e metodológica. Para esta pesquisa, isto é, para os assuntos e questões sobre os quais nos debruçamos, a língua grega mostrou-se imprescindível. O leitor irá notar, por exemplo, que muitos argumentos e reflexões aqui apresentados foram baseados sobremaneira no texto original, isto é, a partir de um estudo filológico; isto porque estamos confiantes que um texto desse calibre, mais de dois milênios depois, ainda é capaz de nos afetar e dialogar diretamente conosco. Além disso, muitas citações de textos clássicos serão colocadas no corpo do texto com a respectiva tradução em nota de rodapé. Assim, o leitor mais versado em grego poderá acompanhar também o original, verificando termos e expressões de maior importância. As citações do *Fédon* foram extraídas da tradução portuguesa de Schiappa de Azevedo, exceto quando indicado o contrário. Os textos em línguas estrangeiras foram traduzidos por nós, tentando manter a maior fidelidade possível ao original. Evidentemente, esse mesmo critério vale para as traduções de algumas passagens do *Fédon* que julgamos mais cruciais; e dada sua importância, achamos mais fértil e interessante fazer uma tradução integral.

Por fim, vale sublinhar que não se tem a pretensão de reivindicar um “Platão original” (ou originário), e nem mesmo de persuadir ou convencer o leitor de tudo o que será aqui apresentado. Se se trata de persuasão, a leitura direta do *Fédon* é muitíssimo mais eficaz. Contudo, se os argumentos e reflexões expostos se mostrarem firmes, bem fundamentados e – para usar a semântica do diálogo – razoáveis e verossímeis, então, que esta dissertação possa proporcionar uma paralaxe diferenciada desta belíssima obra, e também oferecer uma pequena contribuição para os estudos platônicos.

Capítulo 1 – os *Skopoi* do *Fédon*: uma análise do prólogo

Em sentido metafórico, o termo σκοπός possui a acepção que utilizamos nos dias de hoje; ele diz respeito a um objetivo, a um fim, a uma certa visada. O vocábulo implica também, em seu aspecto mais originário, uma contemplação privilegiada, uma visão do ponto mais alto, seja de uma torre de vigia, de uma montanha ou de um promontório; por outras palavras, o campo semântico do σκοπός gira em torno da consideração ou do exame de uma vastidão cujo limite é o horizonte.

É precisamente sob essa perspectiva que nos propomos não só pesquisar a questão do ‘exercício de morte’ (μελέτη θανάτου), mas também considerá-la na economia do diálogo platônico como um todo. Não se trata evidentemente de dizer – com a licença do jargão aristotélico - se o tema principal do *Fédon* é um ou mais de um e, sendo mais de um, que temas seriam esses. Sendo assim, não se pretende tampouco dar a última palavra acerca da primazia de tal ou tal tema como pretenderam alguns comentadores na antiguidade². Com efeito, quanto mais σκοποί formos capazes de sinalizar, mais enriquecedor se tornará o debate; e talvez percebamos que o que faz de Platão um pensador tão complexo e original seja justamente sua habilidade em trabalhar suas questões filosóficas com equilíbrio e harmonia, de modo que nenhuma delas se sobreponha às outras.

Ademais, estamos persuadidos de que no prólogo do *Fédon* encontram-se, entremeados de drama e fortíssimas emoções, os elementos que serão trabalhados ao longo de todo o diálogo, sobretudo – e é isso que mais nos interessa -, aqueles que, ousaríamos dizer, têm importância capital para uma pesquisa acerca da μελέτη θανάτου. Adotamos, portanto, como primeira postura metodológica a valorização dos aspectos dramáticos, na convicção de que a discussão filosófica do *Fédon* começa desde a primeira palavra e não, como querem alguns dos mais ilustres estudiosos, com aquilo que convencionou-se chamar de λόγος, pensado univocamente como proposição lógica; estes encaram o aspecto dramático como um véu de Maia que, uma vez

² Uma discussão interessante sobre o σκοπός do *Fédon* é proposta por GERTZ (**Death and Immortality in Ancient Neoplatonism**: Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo. Boston, USA: Brill, 2011, pp. 14-25). O autor analisa as semelhanças e as discrepâncias entre as leituras de autores neoplatônicos como Olimpíodoro e Damascio. Por exemplo, as opiniões variavam desde aquela em que se afirmava que o *Fédon* só possuía um objetivo, o bem, até outras em que se defendia um tríplice propósito: a demonstração da imortalidade da alma, os paradigmas da morte do homem sábio e a vida filosófica.

retirado, expõe em todo o seu esplendor os “argumentos genuinamente filosóficos”³; essa atitude constrange ocasionalmente esses estudiosos a afirmar que Platão em diversos momentos - seja no *Fédon* seja em qualquer outra obra - é inconsistente e até mesmo ingênuo; isso porque subestimaram desde o início a via pela qual o filósofo ateniense escolheu expor seu pensamento, qual seja, a via dialógica.

Atentos para não cedermos à síndrome do reducionismo, sejamos fiéis à vocação e à personalidade de Platão que, na condição de exímio filósofo e escritor, soube apreciar os discursos (λόγοι) tanto quanto o contar histórias (μυθολογείν)⁴; e, acima de tudo, soube mesclá-los de maneira inalienável, tal como o deus que uniu prazer e sofrimento pela cabeça, de modo que, antes sendo dois, tornaram-se um (cf. p.6 *infra*).

1.1) Entre prazer e dor e *lógos* e *mythos*.

Αὐτὸς ὃ Φαίδων, παρεγένου Σωκράτει ἐκείνη τῇ ἡμέρᾳ ἣ τὸ φάρμακον ἔπιεν ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ, ἢ ἄλλου τοῦ ἠκουσασα;⁵

O *Fédon* tem início com uma pergunta que, num primeiro momento, parece bastante despreziosa. Porém, se olharmos com atenção, é possível depreender ao menos três elementos que, ao nosso ver, são indicadores de questões que farão parte do repertório da discussão: salienta-se primeiro o termo αὐτὸς que, a despeito de suas muitas acepções em grego, foi utilizado por Platão em sentido filosófico na composição da famosa expressão αὐτὸ καθ' αὐτό, designando não só as Ideias transcendentais, mas também, o modo de ser da alma desencarnada

³ Como Dorter (**Plato's Phaedo: An Interpretation**. Toronto, Canadá: University of Toronto Press, 1982, p.4) aponta – e com muita correção –, “ignorar de saída os elementos literários seria tão arbitrário e unilateral quanto ignorar as proposições em favor da literatura”.

⁴ Cf. *Fédon*, 61b. Sobre a importância do aspecto dramático no *Fédon* vale ressaltar, dentre outros autores, Dorter (op.cit.), Gertz (op.cit.), Gallop (**Phaedo**. Tradução, introdução e notas: David Gallop. Nova Iorque: Oxford University Press Inc., 2009 [1993].), Dixsaut (**Phédon**. Tradução, apresentação e notas: Monique Dixsaut. Paris: GF Flammarion, 1991), Burger (**The Phaedo: A Platonic Labyrinth**. Estados Unidos: Yale University Press, 1984) e Di Giuseppe (**La Teoria della Morte nel Fedone Platónico**. Nápoles, Itália: Società Editrice il Mulino, 1993).

⁵ *Fédon*, 57a1-3. “Tu mesmo, ó Fédon, estiveste junto a Sócrates no dia em que ele tomou veneno na prisão, ou ouviste de outro? (Observa-se que, exceto quando indicado, todas as passagens citadas são retiradas da tradução de Schiappa de Azevedo (1988) e serão modificadas quando necessário).

que, tendo levado a cabo um modo de vida filosófico, fica em si mesma e consigo mesma (αὐτὴν καθ'αὐτήν – 64c7) e, nesse estado, é capaz de contemplar livremente as Ideias. Poder-se-ia pensar também, naquilo que é *próprio* (αὐτό) do filósofo, isto é, uma vida integralmente dedicada à busca da sabedoria. Segundo, o φάρμακον, a cicuta usada na execução de Sócrates que, segundo Dixsaut, é sempre utilizada no *Fédon* de modo ambíguo, mostrando que o veneno é também o remédio e instrumento de libertação por meio da morte⁶. Terceiro, a menção ao δεσμωτήριον parece sugerir-nos desde o início um tema tanto célebre quanto delicado: o encarceramento da alma no corpo⁷. Pode-se extrair, portanto, já na primeira frase do diálogo, temas como ontologia, morte e relação alma-corpo; questões centrais do *Fédon* que normalmente disputam entre os comentadores a hegemonia de σκοπός do diálogo.

Em resposta, Fédon diz que “ele mesmo” (αὐτό) estivera presente no dia da morte de Sócrates. Em seguida, Equécrates revela sua verdadeira motivação: ele deseja saber sobre os discursos (λόγοι) que foram ditos, as coisas que foram feitas e de que maneira Sócrates enfrentou seu fim⁸. O desenrolar do prólogo sugere que a comunidade pitagórica da cidade de *Phlius* está desatualizada sobre os detalhes da morte de Sócrates e que, entre o dia fatídico e o momento da conversa, passou-se certo tempo⁹. Equécrates e os demais sabiam apenas que Sócrates bebera o veneno e que o intervalo entre o seu julgamento e a sua morte tinha sido bastante longo; curioso, ele pergunta a Fédon o porquê do atraso.

Nesse ponto, mais um elemento importante nos é fornecido por Platão: Fédon diz que, por uma questão de sorte (τύχη – 58a6), os sacerdotes de Apolo – cumprindo um rito anual - enviaram uma nau sagrada em missão à Delos em homenagem aos feitos de Teseu -, um dia

⁶ DIXSAUT, *op.cit.*, p.314. A autora aponta também que, curiosamente, Platão omite os efeitos desagradáveis da cicuta, tais como náusea, vômito e convulsão. Quanto ao tema da libertação pela morte, parece haver também outra alusão em 59e6 no momento em que o porteiro diz que os Onze estão liberando (λύουσι) os grilhões de Sócrates. Ademais, fica claro em 82e-83a que é a própria filosofia a maior responsável por libertar (λύειν – 83a3) a alma dos homens de sua dependência ético-epistemológica em relação ao corpo.

⁷ Sobre esse ponto, é preciso mencionar a possível, hodierna e, aliás, quase predominante “moralização” do discurso socrático do *Fédon* e, sobretudo, de termos como “libertação”, associados automaticamente ao famoso tema do “corpo-prisão”. No item 1.3 (*infra*) procuraremos estabelecer um primeiro confronto com essa linha interpretativa.

⁸ *Fédon*, 57b; 58c.

⁹ Sobre a escolha dessa cidade de como cenário do diálogo, Hackforth (**Plato's Phaedo**. Tradução do diálogo, introdução e comentário: R. Hackforth. Inglaterra: Cambridge University Press, 2001 [1955], p.29) diz: “Levando-nos para a cidade de *Phlius*, Platão sugere logo de início uma conexão entre Sócrates, do modo como ele é retratado no diálogo, e o âmbito religioso do pitagorismo [...]”.

antes do julgamento de Sócrates; e visto que a cidade encontrava-se em processo de purificação (κάθαρσις) perante o deus, nenhum condenado poderia ser executado enquanto a nau não retornasse¹⁰. É muito natural que Fédon dê uma explicação completa sobre os motivos do atraso já que seu interlocutor e os demais ouvintes não são atenienses. Porém, essa explicação “também serve para conectar Sócrates, desde o início, a Apolo, o deus a cujo *serviço* (διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν; *Apol.*, 23c) sua vida foi dedicada”¹¹. Temos, pois, além da κάθαρσις – tema muito caro para todos aqueles que se dedicam a esse diálogo - a menção a Apolo, cuja filiação Sócrates confirma não só na *Apologia*¹², mas também, como veremos, no próprio *Fédon* em três momentos bem específicos: em 61a-b Sócrates afirma que compôs um hino em homenagem e obediência, ao que tudo indica, a Apolo; em 85b, no belíssimo mito acerca do canto dos cisnes, Sócrates se reconhece como consagrado ao deus e, munido por ele com o dom da mântica, é capaz de prever seu belo destino após a morte; finalmente em 118a, pode-se notar uma menção indireta à Apolo mediada pelo seu filho Asclépio, o deus da cura e patrono divino da medicina.

Tendo explicado o motivo pelo qual Sócrates ficara tanto tempo encarcerado, Fédon prossegue afirmando que tentará narrar o acontecimento da melhor maneira possível já que, em sua opinião, é sempre o maior dos prazeres lembrar-se de Sócrates, seja como narrador ou como ouvinte (58d4-7). Contudo, o prazer que ele sentiu naquele último encontro não era o mesmo prazer que ele sentia nos costumeiros debates filosóficos com seu mestre; ao mesmo tempo, ele também não sofreu como normalmente se sofria quando se presenciava a morte iminente de um ente querido; porquanto mesmo na situação em que se encontrava, Sócrates mostrava-se um homem feliz (εὐδαίμων), tanto em termos de comportamento quanto em termos de discurso, tão nobre e destemido ele ia de encontro ao seu fim. Por isso, Fédon sentia-se seguro de que

¹⁰ Para um bom resumo do mito de Teseu e suas implicações no *Fédon*, ver BURGER, *op.cit.*, pp.17-18 e DORTER, *op.cit.*, p.4-5. Vale sublinhar o simbolismo entre o diálogo e esse mito (alterado deliberadamente por Platão ao excluir Teseu do grupo de 14 jovens enviados a Creta, e assim estabelecer uma comparação mais precisa entre o herói e Sócrates. Com efeito, 14 ouvintes é o número que Platão nos fornece no *Fédon*; mas não há garantias de que Platão não tenha alterado também o número ouvintes para favorecer sua comparação); Teseu, por um lado, enfrenta o perigoso e letal Minotauro; Sócrates, por outro, enfrenta a assustadora morte ela mesma. Ambos empreendem uma viagem ao termo da qual salvam a si mesmos e os catorze indivíduos que os acompanham; no caso de Sócrates, trata-se especialmente de salvar sua audiência do medo da morte (Cf. DIXSAUT, *op. cit.*, p.318). Sublinha-se ainda que o vocabulário naval será repetido em dois momentos importantes: em 85c Símiias menciona a necessidade de uma jangada segura para fazer a travessia da vida; e em 99c na célebre passagem da segunda navegação.

¹¹ HACKFORTH, *op. cit.*, pp.29-30.

¹² *Apol.*, 28e-29d, 30a. Em 30d, Sócrates afirma que ele é um presente, ou ainda, uma dádiva (τὸ δῶρον) de Apolo para a cidade.

Sócrates, mesmo indo para o Hades, não estava carente da estima divina (θείας μοίρας) e que também no mundo inferior ele ficaria bem¹³. Com tudo isso em vista, seu sentimento era, na verdade, uma estranha, ou ainda, extraordinária (ἄτοπον) mistura de prazer e dor (58e-59a).

Após a saída da escandalosa Xantipa¹⁴, Sócrates senta-se no catre, dobra e fricciona as pernas e assume como tema do primeiro debate o prazer que estava sentindo devido à liberação das correntes. Nessa medida, poder-se-ia dizer que o diálogo como um todo desdobra-se a partir de uma rápida discussão sobre a natureza de duas πάθη, prazer e dor, afecções previamente descritas por Fédon e suscitadas por sua presença no dia fatídico. Vejamos o comentário de Sócrates.

Que coisa estranha, ó homens, esta sensação a que os homens chamam prazer! É espantoso como naturalmente se associa ao que passa por ser o seu contrário, a dor! Ambos se recusam a estar presentes no homem; e todavia, se alguém persegue e alcança um deles, é quase certo e sabido que acaba por alcançar o outro, como dois seres ligados pela cabeça¹⁵.

Por um lado, prazer e dor apresentam-se a Fédon como dois elementos completamente dissociados um do outro; na sua visão, o prazer era algo que poderia ser associado unicamente à filosofia, e o sofrimento à perda de um grande amigo; por isso, a combinação (κρῶσις) de ambos naquela peculiar situação – que constituiu-se como um debate filosófico na iminência de uma terrível execução - era motivo de enorme estranheza (ἄτοπία). Como aponta Dixsaut as afecções de Fédon só se misturam porque há alternância entre elas, mas cada uma permanece “pura”, já que elas ocorrem toda vez que Fédon *reflete* sobre a morte inevitável de Sócrates¹⁶.

Por outro lado, o que Sócrates acha extraordinário (ἄτοπος)¹⁷ é justamente o oposto do que causou estranheza à Fédon: a união inseparável entre o que “os homens chamam de prazeroso” e o que “parece” ser o seu contrário, o doloroso. Assim, o que para Fédon são

¹³ Termo de difícil tradução. Pode ser traduzido também por ‘privilégio’, ‘prestígio’, ou ‘determinação’ divina

¹⁴ Dixsaut (*op.cit.*, pp.14-15) afirma que a saída de Xantipa e a curiosa experiência afetiva de Fédon marcam a ausência deliberada dos aspectos patético e trágico. Dorter (*op.cit.*, p.8) por sua vez, admite que o *páthos* está muito presente no diálogo, aparecendo, sobretudo, no momento que os ouvintes chegam na prisão, quando Sócrates bebe o veneno, e também no Mito da Terra, como uma ferramenta de persuasão. Seja como for, é interessante notar que a ausência dessa personagem e seu posterior aparecimento no final do diálogo podem ser indicadores do início e do fim do debate, assim como quando Sócrates baixa suas pernas.

¹⁵ *Fédon*, 60b4-9. (ligeiramente modificada).

¹⁶ DIXSAUT, *op.cit.*, p.72. Sobre o tema dos prazeres puros, ver *Filebo* 49e-52c.

¹⁷ Burger (*op.cit.*, p.225, n.8) nos lembra que Sócrates expressa o mesmo espanto toda vez que ele se depara com o problema da relação entre os contrários (cf. *Fédon*, 60b, 62a, 97a).

afecções autônomas e indiferentes, para Sócrates elas têm uma ligação natural. Ora, se pensarmos a partir do argumento da gênese dos opostos (69e-72e), não havendo reciprocidade entre esses estados afetivos, o homem viveria seja em perpétuo estado de prazer seja em perpétuo estado de dor, o que tornaria a vida impraticável. Justifica-se, pois, o alívio que Sócrates sentiu imediatamente após ser liberado dos grilhões; porém, ele só pôde percebê-lo porque antes ele encontrava-se numa condição dolorosa que precisou ausentar-se para dar lugar ao seu oposto.

Sócrates prossegue dizendo que se Esopo fizesse um mito a partir dessa curiosa relação entre prazer e dor, ele diria que deus, desejando (βουλόμενος) reconciliá-los e encerrar o combate entre eles, mas ao mesmo tempo vendo-se incapaz de fazê-lo, decidiu uni-los em duas cabeças, de modo que quando um estivesse presente o outro seguisse seu rastro. Entre o λόγος de Sócrates e o suposto μῦθος de Esopo, nota-se uma confluência: ambos pretendem dar conta – cada um de acordo com seus próprios termos – da relação entre duas afecções. O λόγος ele mesmo contém um elemento mitológico na medida em que a descrição de prazer e dor “desejando” não coexistir é, diríamos, uma personificação: é a projeção nas afecções elas mesmas do desejo humano de separá-las; além disso, o λόγος explica a dualidade entre prazer e dor por meio da divisão e o μῦθος, por sua vez, explica sua unidade por meio da adição¹⁸.

Além de constituir-se como um prenúncio do tema da gênese dos opostos e da hipótese das Ideias como solução para o problema do devir, a justaposição entre λόγος e μῦθος ressalta a complementariedade desses modos discursivos. No *Fédon*, o mito mostra-se claramente relevante em pelo menos três momentos em que se tem um problema em mãos: (1) como um recurso para esclarecer uma postura filosófica, no caso a interdição ao suicídio (62b-63e); (2) como postulado para o primeiro argumento em prol da imortalidade da alma, ou seja, o argumento da gênese dos opostos (69e-72e); finalmente, (3) no Mito da Terra, como uma espécie de encantamento ou, se quisermos, encorajamento (ἐπαδείν, 114d7) que – mesclando ontologia e escatologia – torna o invisível visível, exorta os ouvintes ao cuidado da alma (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς – 107c) e, não menos importante, figura-se como a última tentativa de curá-los do temor

¹⁸ Cf. BURGER, *op. cit.*, p.27. A autora nos lembra ainda que será justamente a perplexidade entre adição e divisão que levará Sócrates a redirecionar sua investigação postulando uma hipótese mais segura: a causa de qualquer coisa ser dois é sua participação na díade e a causa de algo ser um é sua participação na mônada (Cf. *Fédon*, 96e-97b, 101c).

da morte, esse bicho papão que tanto os assusta¹⁹. Sob essa perspectiva, Dorter reconhece que o mito insere-se dentro da necessidade de persuasão explicitamente apontada em algumas partes do diálogo (notadamente em 69e3, 70b2, 73b3-10, 88c1-8 e 107a2-b6), visto que estimula a imaginação dos ouvintes e lhes causa um verdadeiro impacto emocional, auxiliando, portanto, no processo de convencimento²⁰.

Em suma, para alguém que admite não ser versado em contar histórias (μυθολογικός – 61b5), o Sócrates do *Fédon* parece se sair tão bem quanto Esopo; talvez isso se dê somente na medida em que ele entrelaça-os com o λόγος, procurando explicá-los, justificá-los, torná-los claros, enfim, colocá-los sob o escrutínio da reflexão filosófica. Poder-se-ia dizer, nessa perspectiva, que Platão coloca-se entre dois extremos: o mito não é ficção enganadora mas também não é o lugar próprio dos discursos verdadeiros; ele é a justa medida entre ambos, ou seja, o mito é da ordem do verossímil²¹.

Há ainda um aspecto - mencionado acima - que nos interessa particularmente: encontra-se, nesse binômio, a presença da vontade (βουλή). De um lado, o desejo humano de separar afecções que em sua origem são uma unidade e, de outro, o desejo da divindade em unificar afecções que estão em combate. Essa tensão entre as βουλαί humana e divina, como veremos mais adiante, é fundamental para se compreender a visão de mundo veiculada no *Fédon* e sua relação com a *meléte thanátou*. Nesse sentido, não é meramente acidental que Sócrates transponha essa tensão para o paradoxo aparente entre *desejo de morte* – traduzido pelo esforço que o filósofo empreende na separação entre corpo e alma -, e *interdição ao suicídio* – figurada

¹⁹ Cf. o excelente artigo de Cobb-Stevens (“Mythos and Logos in Plato’s *Phaedo*” In: Tymieniecka, A-T. (ed.), **The Philosophical Reflection of Man in Literature**. Selected Papers from Several Conferences Held by the International Society of Phenomenology and Literature in Cambridge, Massachusetts, Dordrecht/Boston/London. Reidel Publishing Company, 1982, pp. 391-405): o autor aponta e desenvolve com profundidade as imbricações entre *mýthos* e *lógos* no *Fédon*, mostrando-nos o quão difícil, se não impossível, é separá-los sem que haja uma perda na riqueza do diálogo. Além disso, a tentativa que Sócrates empreende de salvar do bicho papão “a criança” que existe em cada ouvinte reforça a comparação implícita estabelecida com Teseu no começo do diálogo que, por sua vez, salvou os catorze infantes de um outro tipo de monstro, o Minotauro, associado ao devoramento de crianças.

²⁰ DORTER, *op.cit.* pp.7-9; pp.193-95.

²¹ Cf. por exemplo, εἰκότα μῦθον em *Timeu*, 29d; cf. também *Fédon*, 70b; em meio a uma discussão “lógica”, Sócrates pergunta se eles devem *especular, contar uma história* (διαμυθολογείν) sobre o assunto (para outra leitura dessa passagem ver HACKFORTH, *op.cit.*, pp.58-59, que opta por “discutir”); o uso desse verbo, longe de ser gratuito, indica que o discurso que se seguirá deve ser considerado provisório e plausível.

na lei divina²². Antes, todavia, de abordar essa controvérsia, prossigamos com a análise do prólogo.

1.2) O sonho de Sócrates, as duas *mousikaí* e o comando divino

A menção de Sócrates a Esopo fez Cebes recordar-se de certos rumores sobre a recente produção poética de Sócrates durante seu tempo na prisão. Tendo ouvido esses rumores, o poeta e filósofo Eveno²³ interpelou Cebes poucos dias antes pedindo que ele perguntasse a Sócrates o motivo dessa repentina atividade (60d). Sócrates responde, em tom provocativo, que ele não desejava concorrer com os poemas de Eveno, mas que na realidade, ele estava tentando decifrar o significado de certos sonhos que o visitaram ao longo de sua vida²⁴. A despeito dos múltiplos aspectos pelos quais eles se mostravam, sempre diziam a mesma coisa: “ὦ, Σώκρατες, [...] μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου”²⁵.

É preciso nos determos um instante nessa curta, porém fundamental passagem. Não há, em português – e quiçá em nenhuma língua ocidental - nenhuma palavra que corresponda perfeitamente ao termo μουσική, que em sentido mais genérico significa “arte das Musas”; em outras palavras, a μουσική está ligada a qualquer tipo de saber, ou ainda, qualquer tipo de fazer, presidido pelas filhas de Zeus (seguidoras, aliás, de Apolo); diz respeito, portanto, a qualquer expressão cultural no âmbito do *savoir-faire*, o que coloca medida, ordem e proporção. Além disso, a μουσική era vista como uma arte própria para a alma, em oposição, por exemplo, à

²² Burger (*op.cit.*, p.28) acrescenta que essa tensão já é um anúncio de uma segunda tensão: a apologia do desejo de morte e o fato de a vida, como Sócrates ele mesmo admite, é uma responsabilidade oferecida por deus.

²³ Em *Apologia* 20a-b e *Fedro* 267a, Platão refere-se a Eveno de Paros como poeta e sofista. Poucas linhas à frente (61c7), Sócrates pergunta, com ar de ironia, se Eveno é filósofo. Um dos objetivos de Platão - que se reforça nessa passagem - é, sem dúvida, delinear seu próprio paradigma do filósofo em detrimento da imagem “demótica”, isto é, popular, da filosofia.

²⁴ Cf. o estudo de Dodds (**Os Gregos e o Irracional**. Tradução: Paulo Domenech Oneto. São Paulo, SP: Editora Escuta, 2002, pp.107-139) acerca do importante *status* da experiência onírica na cultura greco-latina. Vale ressaltar que n’*O Sofista* (266b-c), o sonho é colocado no grupo das imagens (εἰδωλα) que surgem por artifício divino; não são consideradas, portanto, simulacros, ilusões ou mentiras; são, ao contrário, da ordem do simbólico, do oracular, da visão. “Os gregos nunca falavam como nós, de *ter* um sonho, mas de *ver* um sonho” (DODDS, *op.cit.*, p.110).

²⁵ “Ὁ Σώκρατες, [...] faz música e pratica” (60e6-7; tradução nossa).

γύμνασις, arte própria para o corpo²⁶. Com tudo isso em mente, é impossível traduzi-la – a menos que façamos uso de uma enorme e desajeitada perífrase - sem que haja necessariamente uma grande perda de seu extenso significado.

No que diz respeito à semelhança entre *mousiké* e *philosophía*, vale notar que no *Fedro* (259d) é dito que Calíope, a mais veneranda das Musas, e sua irmã Urânia, presidem àqueles que filosofam, indicando com isso a filiação do filósofo ao aedo. Apesar do grande esforço, por exemplo, da *República*, em demarcar com rigor os territórios de ambos, a herança que a poesia deixa para sua filha é inegável e é reconhecida não só pelo próprio Platão, mas também por outros filósofos, tal como Parmênides, que escreve seu poema na métrica homérica. Finalmente, há ainda uma relação fundamental entre *mousiké* e *philosophía*: ambas figuram-se como saberes relacionados à alma, responsáveis por forjá-la, modelá-la, instaurar ordem e justa medida (lembramos, *p.ex.*, que o livro III da República aponta os perigos que uma má *mousiké* pode causar na alma do jovem guardião; além disso, tanto a harmonia quanto a filosofia são capazes de direcionar a alma para o inteligível). No caso específico do *Fédon*, esse “plasmar anímico” é realizado mediante a *meléte thanátou*.

A guisa de exemplo, vejamos como alguns autores lidam com essa frase. Hackforth (*op. cit.*, p.34) traduz: “*Socrates, be diligent and make music*”; Dixsaut (*op. cit.*, p.206), na tentativa de contornar esse problemático termo opta: “*Socrate, fait une oeuvre d’art et travaille*”; Grube (2001, p.98) parece adotar um meio termo: “*Socrates [...] practice and cultivate the arts*”; também Gallop (2009, p.5): “*Socrates, [...] make art and practise it*”. Assim, a μουσική é traduzida amiúde por “música” apenas porque mantém a sonoridade da palavra; deve-se sempre ter em vista, contudo, seu amplo e peculiar significado.

Quanto ao verbo ἐργάζομαι, não menos fácil de traduzir, teçamos algumas palavras. Antes de mais, parece-nos que sua tradução depende do modo como se compreende o verbo ποιέω. De fato, ambos os verbos partilham certos aspectos semânticos. Por exemplo, o verbo ποιέω, normalmente traduzido por ‘fazer’, ‘compor’, ‘criar’ ou ‘produzir’, implica a ideia de ação manual, de modo que tanto a ação em si quanto seu resultado cumprem sua perfeição na medida em que se repete e se treina inúmeras vezes essa mesma ação. O verbo ἐργάζομαι, por

²⁶ Cf. DIXSAUT, *op.cit.*, p. 324. Nota-se, ademais, que a poesia na Grécia era tradicionalmente acompanhada de um instrumento musical, constituindo o que hoje chamamos de música

sua vez, também implica a acepção de ‘perfeccionar’ e ‘cumprir’. Contudo, sua tradução canônica é ‘trabalho’ ou ‘labor’; é preciso ressaltar, sobretudo, a noção de que esse trabalho é da ordem da τέχνη e que, portanto, envolve instrumentos (ἐργάλεια), instruções, materiais e objetivos (Como esquecer dos *Érga* de Hesíodo, poema cujo trabalho exaltado não é outro senão a arte penosa da agricultura?). Além disso, esse trabalho envolve – assim como o ποιεῖν – repetição constante e diuturna, daí o aspecto da prática e do exercício. Considerando todos esses fatores, optamos por traduzir o imperativo ἐργάζου por ‘pratica’²⁷.

Essa tradução – em conjunto com o que virá logo adiante, *i.e.*, o fato de Sócrates entender que é a própria filosofia a maior das músicas (μεγίστης μουσικῆς) – não só está em total consonância com o próprio conceito de filosofia veiculado no *Fédon*, mas também parece ser uma indicação, já no prólogo, daquilo que será desenvolvido e aprofundado: o filósofo cumpre seu ofício somente na medida em que *pratica* (ou *exercita*) a morte²⁸.

Ora, se trocássemos o termo μουσικήν por φιλοσοφίαν – procedimento que o próprio texto platônico nos autoriza fazer – eis que teríamos a ordem do deus: “Ó Sócrates, faz filosofia e pratica”. E por extensão poderíamos entender: “Ó Sócrates, faz filosofia, pratica a morte”. Deve-se notar que não é a primeira vez que o termo ἔργον aparece ligado a um comando divino. Na *Ilíada* (II, 436), uma vez terminado o banquete, Nestor convoca os aqueus a cumprirem o ἔργον (‘tarefa’, ‘trabalho’, e até mesmo ‘missão’, como optam alguns tradutores) imposto por um dos deuses, qual seja, *mobilizarem-se para a batalha*. Ademais, que o verbo esteja relacionado não só ao ‘praticar’ ou ‘exercitar’, mas também ao ‘cumprir’ ou ‘realizar’, também nos atesta a *Ilíada* (II, 270).

Somemos a isso o fato de – nos dias atuais - a palavra ‘ordem’ possuir não só a conotação de ‘organização’, mas também de ‘comando’ (isto é uma ordem!!). A conotação imperativa é, com efeito, herança de seu sentido originário (*i.e.* antes de ser utilizada pela cosmologia pré-socrática para designar a boa ordem do universo): os κοσμητοί eram os comandantes e generais

²⁷ Nossa opção é favorecida pelo verbete de ἐργάζομαι no léxico de Liddell-Scott: ele aponta que os latinos o traduziram por *exercere*.

²⁸ A diferença - como veremos em momento oportuno, mas que já se pode compreender pelo uso de dois verbos distintos, ἐργάζομαι e μελετάω – está no fato de a μελέτη θανάτου alcançar efetivamente sua perfeição apenas no θάνατος, ou seja, no evento pontual da morte.

que lideravam, dispunham, ou se quisermos, ordenavam os soldados em campo de batalha²⁹. Com essa observação, desejamos ressaltar a semelhança entre a relação de um general para com sua tropa e a dos deuses para com os homens. Isso não implica, evidentemente, que generais e deuses se comunicam ou transmitam suas vontades apenas por meio de comandos; a tradição mítico-religiosa grega mostra-nos a variedade das formas de interação entre o divino e o humano. Seja como for, tenhamos em mente a analogia deus/homem - general/guerreiro, porquanto ela será crucial para compreendermos com mais lucidez o tema polêmico da interdição ao suicídio, tema da próxima seção (cf. *infra*, p.15).

Estabelece-se com isso, um vasto campo semântico do vocábulo *érgon* envolvendo aspectos como “cumprimento”, “obra”, “realização”, “tarefa”, “ofício”, “labor”, “trabalho”, “missão” e “função”. Além disso, diferenças morfológicas à parte, se o *érgon* é pensado como “prática” ou “exercício” (como é o caso do sonho de Sócrates), sua semântica mescla-se com a semântica da *meléte* (*thanátou*); esta por sua vez, é caracterizada no *Fédon* como a filosofia ela mesma, e na passagem que estamos tratando ela é chamada de “a maior das músicas”³⁰. Tudo isso nos mostra que, na visão platônica, não há poção mágica que torne alguém filósofo. Essa é também a lição da *República*: ninguém nasce filósofo, ele é resultado de uma educação rigorosa, de exercícios e treinamentos (físicos e mentais) que o preparam simultaneamente para fazer filosofia e governar a cidade.

Digressão feita, no que concerne ao gênero do sonho, ele parece ser o que Macróbio chamou de *χρηματισμός* e Calcídio – comentador do *Timeu* do século V d.C – de *admonitio*; ambos os termos significam “oráculo” ou “aviso divino”. Esse gênero de sonho pode ser reconhecido “quando, durante o sono, o pai do sonhador ou algum outro impressionante e respeitado personagem, talvez um sacerdote ou mesmo um deus, revela, sem simbolismo, o que acontecerá ou não acontecerá, ou ainda o que deve ou não deve ser feito”³¹. Claramente, o sonho mencionado por Sócrates é do gênero da admonição. De fato, Sócrates não especifica com

²⁹ Notemos que o uso do tempo imperativo (*ergázou*) exprime de modo cabal que o deus não está *pedindo*, mas *dando uma ordem* a Sócrates. Cf. *infra* o comentário acerca do verbo *προστάτω*.

³⁰ Ainda sobre a íntima relação entre *mousiké* e *philosophía*, Detienne, no seu maravilhoso livro “Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica (*The Masters of Truth in Archaic Greece*. Tradução: Janet Lloyd. Estados Unidos: Zone Books, 1999, p.41), observa que *Meléte* era o nome de uma das Musas na cultura grega arcaica e que sua importância era evidente: essa Musa concedia a *concentração* e a *disciplina* necessárias ao laborioso ofício do poeta.

³¹ Citamos a tradução de DODDS, *op.cit.*, p.112.

clareza se a imagem (εἰδωλον) que lhe visita no sonho é divina ou humana³². Pode-se supor, todavia, que a figura do sonho seja um deus, se lembrarmos de *Apologia* 33c: “ Para fazer isso, foi a mim outorgado por deus por meio de oráculos, sonhos e todos os demais meios empregados pela providência divina para ordenar (προστέτακται) ao homem fazer qualquer coisa³³ .

Sócrates mostra evidentemente um sinal de piedade visto que obedece (como, aliás, lhe é costumeiro nos diálogos platônicos) à ordem imposta pela figura do sonho (60e2-4). Ele não estava tentando apenas perscrutar o significado dos sonhos, mas, sobretudo, estava se purificando de uma (possível) negligência (ἀφοσιούμενος). Os comentadores divergem quanto à tradução desse participio. O verbo em suas múltiplas acepções pode significar “cumprir uma obrigação” “estar quite com a ordem de um oráculo divino”; na voz média, “purificar-se de uma poluição, falta ou negligência cometida”. Independentemente de como queiramos traduzir esse nome verbal, a noção por ele implicada é a da necessidade e obrigação de saldar uma dívida para com deus. Por isso, Sócrates experimenta esse escrúpulo religioso composto por uma mistura de “cumprimento do dever”³⁴ e “catarse de um erro pretérito”. Até então, Sócrates estava convencido de que esses sonhos lhe ordenavam que fizesse o que vinha fazendo ao longo de toda sua vida, isto é, filosofar, por considerar a filosofia a maior de todas as músicas (61a).

No entanto, durante seu período no cárcere e a persistência do sonho, ele começou a se perguntar se o sonho se referia de fato à filosofia, ou se, ao contrário, estava instigando-o a fazer música demótica (δημόδη μουσικήν ποιῆν), ou seja, a fazer poesia propriamente dita. Julgando mais seguro (ἀσφαλέστερον) não morrer em débito com o divino, decidiu, por via das dúvidas, compor um hino a Apolo. Em seguida, considerando que quem deseja ser poeta (ποιητής) deve necessariamente compor mitos e não argumentos (ποιῆν μῦθους ἄλλ οὐ

³² Em *Críton*, 44d, Sócrates diz que sonhara com uma bela e graciosa mulher vestida de branco que cita um verso da *Ilíada* (IX, 363); a sua interpretação é de que ele morrerá no dia seguinte após a chegada da comitiva que foi para Delos; trata-se, nesse caso, de uma previsão objetiva do futuro.

³³ Tradução a partir de Grube (**Five Dialogues** – Euthyphro, Apology, Crito, Meno, Phaedo. 2ª ed. Tradução e introdução. G.M.A. Grube. Estados Unidos: Hackett Publishing Company, 2002), ligeiramente modificada.

³⁴ Nessa acepção, o verbo ἀφοσιώω remete-nos à supramencionada semântica do ἔργον. Dixsaut (*op.cit.*, p.324, n.42) aponta que a imagem que se mostra a Sócrates é irrelevante. Importante é a mensagem dos sonhos que são de ordem oracular e que, portanto, podem vir em forma de *prescrições*. A autora aponta ainda que o verbo ἀφοσιώω(ουμαι) significa literalmente “retornar ao estado profano” (ἄπο + ὄσιος), ou seja, estado daquele sobre o qual os deuses não têm mais nenhum direito porque sua dívida foi paga; opõe-se ao “ser sagrado” (ἱερός): estar ligado a um deus que está no direito de reclamar sua dívida.

λόγους, 61b4)³⁵, passou a versificar as fábulas de Esopo e, com isso, purificar-se da possível negligência oriunda de uma má interpretação de seus sonhos. Sócrates sentiu-se compelido a testar esses sonhos da mesma forma que ele sentiu-se obrigado a por à prova o oráculo de Apolo, deus que declarara não existir homem mais sábio do que ele (*Apologia*, 23a-b). Sócrates compõe um hino para esse deus que, além de ter afirmado sua superlativa sabedoria, foi responsável pelo adiamento da sua execução (proporcionando-lhe mais algumas semanas em companhia de seus familiares e amigos). Mas, sobretudo, e não nos esqueçamos, foi Apolo a quem Sócrates serviu toda sua vida.

Tendo estabelecido, portanto, que Sócrates entende ser a música demótica a poesia ela mesma, as relações entre μουσική e φιλοσοφία tornam-se ainda mais patentes. Segundo Hackforth (*op.cit.* pp.37-38), não se deve ver aqui uma alusão à célebre fórmula pitagórica da κάθαρσις – purificação da alma – por meio da música; essa relação pode ser vista de modo mais simples e natural: como afirmamos acima, a μουσική é, por essência, o cultivo ou o cuidado com a alma (θεραπεία ou επιμέλεια τῆς ψυχῆς; cf. *Apologia*, 30b) e para Sócrates, esse é precisamente o significado da φιλοσοφία³⁶. Por isso, é muito relevante que Sócrates, até agora, tenha interpretado seu sonho conectando esses termos, ou seja, precisamente aquilo que ele concebeu na *Apologia* como sua missão divina: “[...] deus me ordenava (ἔταπτον), assim pensei e acreditei, a viver a vida de um filósofo, examinando a mim mesmo e os outros”³⁷.

³⁵ Apesar das diferenças de escolha lexical, seguimos a sugestão de Gallop (*op.cit.*, p.84) que aponta nesse passo uma contraposição entre μῦθοι - contos, narrativas, histórias, enfim, ficções -, e λόγοι – argumentos, proposições, fatos, enfim, discursos que são verdadeiros porque passaram pelo crivo de uma racionalidade lógico-dedutiva (cf. também Hackforth, *op.cit.*, p.34). Essa oposição não nega o que afirmamos *supra* acerca desse binômio; pelo contrário, esse passo reforça seu *entrelaçamento*, ainda que, não só no *Fédon* como também em outros diálogos, Platão estabeleça ocasionalmente uma oposição entre ambos (Cf. Gallop, *op.cit.*, p.XXI).

³⁶ Cf. *Crátilo*, 406a, a etimologia dos termos Música e Musa: “Quanto ao nome das Musas e da música em geral, ao que parece, vem de μῶσθαι, perquirir, denominação derivada de pesquisa e do amor da sabedoria”. Com efeito, μῶσθαι significa desejar, perseguir, buscar ansiar etc. Daí a possibilidade de Platão aproximar, no seu jogo etimológico, Musa, música e filosofia

³⁷ 28e5-6 (Tradução a partir de Grube, *op.cit.*, p.37, ligeiramente modificada). Hadot enfatiza o aspecto da “missão socrática” em seu ensaio sobre Sócrates (**O que é a Filosofia Antiga?**. 5ªEd. São Paulo, Sp: Edições Loyola, 2011 [1999], p.51; p.63.

É preciso ressaltar que nos passos da *Apologia* supracitados (28e; 33c), Platão utiliza o verbo *τάττω* e sua forma composta (*προστάττω*), típicos do léxico militar³⁸, para retratar a interessante relação de Sócrates com a divindade (muito semelhante à relação dos heróis da *Iliada* com os deuses, conforme o verso 436 do canto II). Dentre a vasta gama de acepções podemos destacar algumas possibilidades de tradução que, em grande medida, possuem convergências significativas, mesmo se estiverem situadas em contextos gramaticais e narrativos diferenciados. Eis alguns exemplos: “colocar ou designar um posto”, “atribuir um dever”, “designar um serviço (militar ou civil)”, “posicionar”, “assentar”, “unir”, “vincular”, “impor”, “prescrever”, “dar um comando”, “ordenar”, “receber um comando (na voz passiva)”, “cumprir uma obrigação”, “colocar em ordem”. Mais curioso ainda, é o fato de esse verbo vir acompanhado por vezes de termos como *πόνος* e o já mencionado *ἔργον*. Deve-se insistir arduamente no fato de a filosofia, tal como foi entendida por Platão, possuir uma íntima afinidade semântica com vocábulos como *ἔργον*, *μουσική*, *πόνος*, *μελέτη*, *ἀφοσιώω* e (*προσ*)*τάττω*. Se eles são colocados próximos ou até mesmo juntos, é preciso aguçar nossa sensibilidade e procurar entender que mensagem eles nos passam e qual sua função e relação no contexto em que aparecem.

Finalmente, como se pode perceber, temos nessa curta, porém importantíssima passagem acerca do sonho de Sócrates e das duas *μουσικαί* uma indicação do tema da filosofia como *meléte thanátou*, e também uma espécie de resumo de tudo o que foi dito anteriormente: a tensão entre o desejo do filósofo de praticar “a maior das músicas” e o comando divino para produzir a música demótica reflete precisamente a tensão entre o desejo humano de perseguir o prazer sem a dor e a vontade divina de uni-los; e, de modo análogo, como veremos a seguir, reflete a tensão entre desejo humano de buscar a morte enquanto separação entre alma e corpo e a vontade divina em mantê-los unidos até que a divindade, e somente a divindade, conceda essa separação. Sócrates pede que transmita sua resposta a Eveno e que se ele for de fato filósofo, ele não hesitará em segui-lo em direção à morte.

³⁸ Cf. no léxico de Liddell-Scott o verbete de *τάττω* e também sua forma composta. Há muitas referências a Heródoto, Tucídides e Xenofonte, figuras que, como se sabe, narraram inúmeros episódios de guerra em suas obras.

1.3) Vigilância vigiada: a interdição ao suicídio e o enigma da φρουρά

1.3.1) A *aporia* entre desejo de morte e interdição ao suicídio

Chegamos na última e talvez mais significativa parte do prólogo do *Fédon*. Neste momento aparece, de fato, explicitamente o que se deve considerar – na perspectiva da *meléte thanátou* – um ponto nevrálgico do diálogo: mostrar não só porque não se deve temer a morte (e Sócrates se esforçará ao máximo para purgar esse temor), mas, sobretudo, os motivos para desejá-la. Assim como uma locomotiva que puxa consigo o restante dos vagões, esse tema traz consigo as demais questões do diálogo, como por exemplo, a imortalidade e o cuidado com a alma, a teoria das Ideias, a catarse e as relações alma-corpo; não no sentido de que ele tenha preponderância em relação aos demais temas, mas apenas pelo fato de ele ser o disparador que vai encadear o restante do debate. Na certeza da magnitude dessa temática, é preciso adotar uma posição que, a um só tempo, privilegie o pensamento de Platão no *Fédon* e procure evitar ao máximo certos preconceitos e lugares-comuns.

É curioso que um diálogo visto pela tradição como o texto por excelência sobre a imortalidade da alma, tenha por abertura propriamente dita do debate³⁹ a afirmação de que todos os que se dedicam valorosamente (*axiós*) à filosofia *desejam* morrer. É um tema importante inclusive se se considera o diálogo em sua inteireza, se é verdade que, ao menos formalmente, toda a argumentação sobre a imortalidade surge de uma objeção à “apologia do desejo de morte”⁴⁰. Vejamos a passagem em que Sócrates afirma esse desejo:

SOC.: “Aí tens pois, Cebes, o que explicarás a Eveno. Diz-lhe ainda que passe bem e que, se tiver juízo, me seguirá o mais breve possível. Por mim, será hoje mesmo, segundo tudo leva a crer, o dia da partida: assim o determinam os Atenenses”.

³⁹ Esse momento do diálogo é marcado pela observação de Fédon de que Sócrates “baixou as pernas até tocar com os pés no chão; e assim sentado permaneceu até ao final da conversa”. Com efeito, Sócrates só levantará as pernas novamente em 116a, após o Mito da Terra e pouco antes de tomar a cicuta. Ressalta-se aqui o fato de Platão utilizar um recurso dramático para delinear o “início” e o “fim” do debate. Sobre outras leituras simbólicas desse gestual, cf. DIXSAUT, *op.cit.*, p.184, n.41.

⁴⁰ Cf., *Fédon*, 69e6-70b4. Conquanto o tema do “desejo de morte” seja introduzido no prólogo, e se relacione fortemente com a questão do suicídio, ele será tratado no capítulo final, dedicado propriamente à *meléte thanátou*, já que a justificativa desse desejo extrapola a sua rápida menção em 61b. Por enquanto, Sócrates está assumindo esse desejo como premissa. Sobre o tema do desejo de morte, cf. DI GIUSEPPE, *op.cit.*, pp.72-77.

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

SOC.: “Ora essa! Eveno não é um filósofo??”

SIM.: “Nessa conta, pelo menos, o tenho.”

SOC.: “Então acatá-los-á por certo, ele ou qualquer outro que se empenhe valorosamente nesta atividade. Apesar disso, que ele não vá, razoavelmente, exercer violência sobre si próprio; com efeito, afirmam não ser permitido pela lei divina (οὐ θεμιτόν).”⁴¹

A obscuridade da questão se nos apresenta mediante alguns sinais: por exemplo, no momento em que Cebes diz que ouviu algo semelhante de Filolau e outras pessoas, mas nada definido; e também quando Sócrates afirma que ele próprio está falando por “ouvir dizer” e que, em casos semelhantes, nada é mais apropriado para alguém que vai fazer a “viagem para o outro mundo” do que investigar (διασκοπεῖν) e especular, contar mitos (μῦθολογεῖν); por outras palavras, Sócrates apelará tanto para a razão quanto para a persuasão e encantamento. Sendo assim, parece-nos que Platão está advertindo seu leitor para a necessidade de lançar mão da trama de *mythos* e *lógos* na tentativa de dar conta de um tema polêmico. Devemos com isso, se quisermos vislumbrar alguma coisa do que será dito nas páginas seguintes, abandonar o já mencionado escrutínio reducionista (p.2), e seguir os fios desse entrelaçamento que caracteriza o *Fédon* como um todo⁴².

Neste ponto, pode-se esclarecer que a tensão que se estabelece é a de um desejo humano em confronto não com um capricho divino, mas com a própria *thémis* a que tanto deuses quanto homens estão vinculados; na realidade, o que antes foi mostrado como uma simples βουλή, agora figura-se em termos de lei. Portanto, não se pode pensar num conflito cego de vontades, e no qual os homens são joguetes dos deuses. Trata-se, em contrapartida, de uma *aporia* que só pode ser resolvida, ou pelo menos conciliada, uma vez que se reconheça e se aceite essa lei, que, de resto, pode ser pensada como o limite estabelecido pelo divino à ação do homem em relação a si mesmo⁴³. Além disso, a passagem nos dá uma informação relevante: o desejo de morte não é

⁴¹ 61b7-c10 (ligeiramente modificado).

⁴² De fato, não seria exagero afirmar que retirar um dos elementos dessa trama significa precisamente *retalhar* a filosofia de Platão.

⁴³ Gertz (*op.cit.*, p.27) situa bem essa *aporia*: “Há, portanto, um primeiro quebra-cabeças: como a ideia de filosofia enquanto busca da morte pode ser compatível com a proibição do suicídio exposta por Sócrates. Uma segunda dificuldade consiste em *definir o escopo da proibição ela mesma*” (grifo nosso). A esse respeito, cf. também ROBIN, L.: **Platon, Oeuvres Complètes, tome IV, 1ère Partie – Phédon**. 4ªEd. Estabelecimento de texto, tradução e comentário: Léon Robin. Paris, França: Editora *Les Belles Lettres*, 1949, p.XXIII.

universal nos homens, mas apenas nos filósofos⁴⁴; e precisamente porque é uma interdição, a *thémis* contra o suicídio pressupõe a possibilidade do desejo humano pela morte. Quando Cebes pergunta como Sócrates concilia a proibição do suicídio com o desejo de morte do filósofo, Sócrates responde de modo a reforçar a obscuridade do comentário anterior:

SOC: “Bem, tu precisas manter a coragem e, talvez, agora, tu escutes. É possível, todavia, que te espantes se te disser que esta única coisa, entre as demais convicções humanas, seja positivamente simples, que não varia de homem para homem como as outras, que às vezes e para algumas pessoas, é melhor estar morto do que vivo. E quanto a esses para quem é melhor estar morto, talvez te pareça espantoso que lhes seja vedado procurarem por si mesmos esse benefício, mas precisem aguardar um estranho benfeitor (εὐεργετήν).”⁴⁵

Esse passo pode ser interpretado de diversas maneiras e, em verdade, gera muitas discussões entre os comentadores⁴⁶. Talvez, porém, o modo mais interessante de compreendê-lo seja fazer ressaltar uma ambiguidade que parece lhe ser própria. Grosso modo, há pelo menos três pontos que poderiam causar espanto em Cebes: (1) Diante do fato de a vida – segundo a opinião das massas – ser sempre preferível em detrimento da morte, há um conjunto de pessoas, os filósofos, para quem é melhor estar morto do que viver; (2) mesmo para essas pessoas que preferem estar mortas, é ilícito cometer suicídio; (3) e, por extensão, essa ser a *única* coisa (ou seja, o fato de – uma vez que existem aqueles que preferem a morte – eles não poderem dar cabo de suas próprias vidas) que escapa da ambiguidade, da dúvida e da incerteza próprias a acontecimentos tipicamente humanos. De fato, Sócrates não considera essa postura filosófica nem um pouco obscura; ao contrário, ela é absoluta, natural, ou ainda, *positivamente simples*. Como bem aponta Dixsaut, “ ‘estar morto é melhor que viver’ é uma verdade absoluta que não é universal, mas excepcional: ela é verdadeira apenas para o filósofo, e quando ele deseja pensar

⁴⁴ O leitor poderia achar a afirmação “*apenas* os filósofos desejam a morte” muito categórica. Poder-se-ia pensar, por exemplo, nos casos de doentes terminais que desejam a eutanásia ou ainda pessoas em outras situações de agonia que clamam pelo cessar do sofrimento. Contudo, a objeção só seria válida se pudéssemos afirmar com certeza que *todas* essas pessoas sem exceção desejam morrer. Essa radicalidade parece se confirmar apenas no caso dos filósofos que desejam a morte independentemente de mazelas físicas. O que está em jogo aqui é, com efeito, o fato de o desejo de morte ser, pelo menos no que diz respeito ao *Fédon*, pré-requisito para *todos* aqueles com pretensão de serem filósofos (Cf. a ironia de Sócrates contra Eveno em 61c). Sublinha-se, contudo, que não se deve ver nisso uma espécie de mortificação ou negação da vida. Discutiremos abundantemente a questão do desejo de morte no último capítulo.

⁴⁵ 62a1-7 (modificada). Chama-se atenção para o termo ‘benfeitor’, que partilha sua raiz com o substantivo *érgon*. O benfeitor é, portanto, aquele que age gentilmente ou que presta um bom serviço a alguém.

⁴⁶ Para um debate mais aprofundado e diferentes pontos de vista, recomenda-se, BURGER (*op.cit.*, pp.30-32). Recomenda-se também a análise acurada de DORTER (*op.cit.*, p.11 ss.). O autor se debruça sobre certas dificuldades gramaticais que, com efeito, estão fora de nosso escopo.

[...]”⁴⁷. De resto, chama a atenção o fato de a interdição ao suicídio se aplicar a *todos* os seres humanos, tanto àqueles que preferem viver, quanto aqueles que preferem estar mortos.

1.3.2) A interdição ao suicídio e a questão da *phourá*

Como Sócrates previu, Cebes se surpreende com a última afirmação. E então, como se não bastasse a obscuridade dos dois últimos comentários, Sócrates expõe uma fórmula religiosa, cuja profundidade e difícil compreensão é explicitamente declarada:

Καὶ γὰρ ἄν δόξειεν [...], οὕτω γ' εἶναι ἄλογον: οὐ μέντοι ἀλλ' ἴσως γ' ἔχει τινὰ λόγον. ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, μέγας τέ τις μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥάδιος διδεῖν· οὐ μέντοι ἀλλὰ τόδε γέ μοι δοκεῖ, ὦ Κέβης, εὐ λέγεσθαι, τὸ θεοῦς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἐν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι, ἢ σοι δοκεῖ οὕτως;⁴⁸

A compreensão do tema do suicídio depende sobremaneira do modo como articulamos o argumento que defende sua proibição com uma palavra em especial: φρουρά. Não seria exagero afirmar – como se pretende tornar claro ao longo deste capítulo – que sua interpretação não apenas tem ressonância no restante do *Fédon*, como também é capaz de alterar o modo como se enxerga o diálogo. Com efeito, “se trata de um ponto de grande importância não apenas para a *visão de mundo* que Sócrates está para expor, mas também, e sobretudo, para a história do

⁴⁷ DIXSAUT, op.cit., p.327. Uma questão crucial nesse passo é saber o que se está entendendo por morte. Sócrates antecipa essa questão em 64b-c: “pois eles [os compatriotas] é que ignoram efetivamente, em que sentido os verdadeiros filósofos padecem do mal da morte e a merece - e, mais ainda, a *espécie de morte* que merecem”. Aqui fica claro, que já no prólogo (62a), Sócrates não está se referindo à concepção corriqueira da morte, isto é, a morte biológica.

⁴⁸ *Fédon*, 62b1-9: “E, com efeito [...], pode parecer dessa maneira irracional; no entanto, tem possivelmente alguma razão. Pois, então, o que se diz nos Mistérios em relação a eles há uma razão: que nós humanos estamos numa certa φρουρά, e não é lícito liberar-se a si mesmo nem escapar; <isso> me parece algo grande e não fácil de alcançar; no entanto, ó Cebes, isto me parece bem dito: os deuses são os que cuidam de nós e nós humanos somos um de seus pertences; não te parece assim?” (tradução nossa). Observa-se que essa passagem esclarece a afirmação anterior acerca do caráter universal da interdição ao suicídio, ainda que o desejo de morte seja particular. Uma das razões da interdição é o fato de *todos* os homens, filósofos ou não, serem *ktémata* dos deuses, e por isso não podem evadir-se da vida sem a permissão deles. Cf. *Fédon*, 62c1-4. Além disso, Sócrates espera que a afirmação de que os deuses são nossos guardiões e os homens os seus pertences esclareça o dito dos Mistérios.

platonismo europeu”⁴⁹. Por outras palavras, o modo de compreensão dessa visão de mundo depende sobremaneira de como se interpreta a interdição ao suicídio em conjunto com a tradução e a exegese da palavra φρουρά.

É muito comum que estudos e análises acerca dessa passagem e dessa palavra desdobrem-se imediatamente na temática do corpo como cárcere (ou prisão) da alma. Ora, carregando conosco mais de vinte e cinco séculos de tradição filosófica e dois milênios de tradição cristã - que, em larga medida, contribuiu para a consolidação dessa vertente hermenêutica -, parece estar “na medula” de nós ocidentais a associação e referência quase automática da φρουρά a essa célebre discussão. Courcelle⁵⁰ – num texto que infelizmente não pudemos ter acesso - fez uma detalhada pesquisa e demonstrou a existência de uma verdadeira tradição da φρουρά ligada ao tema do corpo-prisão. Contudo, num pequeno artigo chamado “*Tradition platonicienne et tradition chrétienne du corps-prison*” ele faz uma síntese extraordinária de autores cristãos que se ocuparam dessa metáfora. A fim de não parecer que se está colocando todo o cristianismo no mesmo balaio, é preciso citar uma pequena passagem deste texto:

Uma nova tradição cristã se elaborou, **hostil** à doutrina do corpo-prisão. Epifânio de Chipre e Teófilo de Alexandria no Oriente, Jerônimo e Agostinho no Ocidente, negam que o corpo seja uma prisão atribuída à alma como punição de um pecado anterior à sua encarnação. Pois a geração não é nem um castigo nem uma falta, já que o Deus do *Gênese* abençoa a procriação. O pecado de Adão não teve como efeito fazer a alma cair no corpo⁵¹.

Ressalva feita, não se pode negar a enorme influência que o cristianismo exerceu sobre esse assunto; fato perceptível quando se constata a relutância de muitos estudiosos em aceitar leituras mais heterodoxas, seja porque adotam o cristianismo como religião, seja porque são influenciados pela tradição cristã a tal ponto que nem percebem essa influência (há também casos em que intérpretes baseiam sua interpretação no *argumentum autoritatis* de outros autores). Com efeito, a discussão acerca desse vocábulo é sempre mencionada e até mesmo considerada; todavia, ela é rapidamente posta de lado (e com pouca cerimônia) uma vez evocado o peso da tradição.

⁴⁹ DI GIUSEPPE, *op.cit.*, p.2 (grifo nosso).

⁵⁰ 1974, *apud* DI GIUSEPPE *ad. loc.*

⁵¹ COURCELLE, P.: “Tradition platonicienne et tradition chrétienne du corps-prison” In: **Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belle-Lettres**, 109e année, N.2, 1965, p.342. (grifo nosso).

Nessa perspectiva, alguns dos comentadores consultados adotam uma das seguintes posturas, ambas igualmente problemáticas: ou desvalorizam o prólogo como um todo (Bostock (2002), *p.ex.*, dedica-lhe uma ínfima parte de seu comentário, concentrando-se especialmente nos argumentos da imortalidade da alma), ou quando se propõem a analisá-lo, não se debruçam sobre esse ponto nevrálgico. Na melhor das hipóteses analisam-no *en passant*, ignorando a possibilidade de ele ter uma enorme reverberação no restante do diálogo. À guisa de exemplo, esse parece ser o caso de Hackforth e Robin⁵². O primeiro traduz a *φρουρά* como prisão, usando como justificativa a comparação com duas passagens famosas: *Górgias* (525a) e *Crátilo* (400c)⁵³. O segundo, ainda que não siga a ortodoxia ao traduzir por ‘*garderie*’, exclui outras possibilidades de tradução pelo fato de “não se encaixar no contexto”. Curiosamente, ambos têm em comum o fato de acrescentarem às suas breves justificativas o famoso argumento do “ambiente órfico-pitagórico do *Fédon*”. Ora, que o contexto do *Fédon* seja órfico-pitagórico é evidente, e seria fútil negá-lo. Porém, seria muito precipitado pensar que Platão reproduz *ipsis litteris* o pensamento de seus antecessores, sobretudo quando o próprio texto afirma o caráter estranho, profundo, difícil e até mesmo irracional desse tema⁵⁴. Logo, é provável que tenhamos de entender isso como um alerta de Platão contra o perigo da univocidade.

Antes de prosseguirmos, é necessário fazer uma breve consideração acerca de como a *φρουρά* aparece no dicionário e, em seguida, posicionarmo-nos de pronto no que concerne nossa opção de tradução-exegese da palavra. Com isso, esperamos situar adequadamente o leitor nesta problemática e prepará-lo para a discussão que se seguirá. Seguindo o verbete de Liddell-Scott, as traduções mais imediatas são: guarda, vigia e guarnição. Há também sentidos, digamos, mais específicos como ‘posto de fronteira’, ‘posto de observação’ e ‘corpo de homens destinados ao serviço’ (uso do vocábulo em Esparta). Há finalmente, uma entrada um tanto lacônica que indica o sentido de ‘prisão’, referindo-se a Platão. É interessante notar o quanto a palavra da prisão destoa dos demais sentidos; nota-se ademais que em nenhuma das palavras derivadas de

⁵² HACKFORTH, *op.cit.*, p.38; ROBIN, *op.cit.*, pp.8-9.

⁵³ Mostraremos *infra* (p.35ss) que essas passagens não contribuem de fato para o tema do corpo-cárcere.

⁵⁴ Burnet aponta: “Como nós podemos ver a partir do *Fédon* e do *Górgias*, Platão era íntimo desses homens (pitagóricos) e ficou profundamente impressionado pelo pensamento religioso deles, embora esteja igualmente claro que ele não o adotou como sua própria crença” (**Early Greek Philosophy**. Inglaterra: Forgotten Books, 2012 [1892]., p.321).

φρουρά a semântica da prisão aparece; o que predomina é a semântica militar; há, com efeito, a voz passiva do verbo φρουρέω, comumente vertido por ‘ser observado’ ou ‘ser guardado’. Burnet⁵⁵, na sua edição do *Fédon*, acrescenta que a φρουρά é a palavra usada no Peloponeso para στρατεία que, por sua vez, possui as acepções de expedição, campanha, ou serviço militar. Por isso, ele concorda com a tradução de Archer-Hind (“*in Ward*”) visto que ela preserva a ambiguidade que caracteriza essa palavra.

Contudo, parece-nos – e tentaremos mostrar isso ao longo das próximas seções – que há uma diferença importante entre prisão e guarda/vigia. Esperamos também fundamentar paulatinamente dois pontos complementares: (1) a razão pela qual privilegiamos a semântica da guarda e (2) o fato de a passagem 62b do *Fédon* não se referir ao tema do corpo-prisão, mas à condição do homem no mundo. Enfim, acreditamos alcançar com essa análise uma perspectiva que nos proporcione maior clareza e definição do quadro geral do diálogo.

Seja como for, poder-se-ia dividir didaticamente as múltiplas interpretações em dois grandes blocos⁵⁶: o primeiro, composto por aqueles que defendem a exegese tradicional, e entendem a φρουρά como prisão ou cárcere *em conexão* com o tema do corpo-prisão. Um segundo bloco é representado por aqueles que rejeitam a leitura tradicional em favor de hipóteses alternativas. Uns interpretam a palavra de modo eminentemente ativo, optando por “serviço de guarnição”; outros veem-na de modo ambíguo, traduzindo por “custódia” ou “posto de guarda” na tentativa de trazer à luz a ideia de que se desenvolve uma atividade de custódia ao mesmo tempo em que se reside passivamente num lugar estabelecido; há, enfim, aqueles que optam pelo sentido unicamente passivo, optando por “cercado”, “recinto” ou “jaula”⁵⁷.

⁵⁵ BURNET, J.: *Plato's Phaedo*. Inglaterra: Oxford University Press, 1925, p.23.

⁵⁶ Cf. DI GIUSEPPE, *op.cit.*, pp.3-4.

⁵⁷ Robin, como vimos, não cede ao sentido negativo de prisão ou cárcere. Conserva, contudo, o que se chama de aspecto “passivo” do vocábulo ao traduzir por *garderie* cujo significado primeiro, por mais estranho que possa parecer, é “berçário”. Talvez ele tenha em mente a ideia veiculada no *Banquete*, da importância da procriação: (1) seria a única forma de participar na imortalidade e (2) de prover aos deuses *servos* que nos substituam (Cf. também, *Leis X*, 9062b-906a). Há ainda a ideia de *garderie* como um lugar delimitado onde se cria animais. A escolha desse ou de termos semelhantes também costuma levar em conta o sentido que se atribui ao termo κτήματα que, para seguir a metáfora, é vertido por “escravos”, ‘gado’ ou ‘rebanho’. Cf. DI GIUSEPPE, *op.cit.*, p.4, n.11, para referências a traduções que enveredam pela semântica da “natureza”.

No primeiro bloco, por exemplo, temos - além de Hackforth - Dorter (*op.cit.*), Gallop (*op.cit.*), Grube (*op.cit.*), Guthrie, Bernabé, Bostock, Nunes e Schiappa de Azevedo⁵⁸. Todos eles contribuem, em maior ou menor grau, para a formação de uma verdadeira *vulgata* da φρουρά. O segundo bloco, sendo radicalmente menos unívoco que o primeiro, apresenta traduções mais variadas. Além de Robin, há também Archer-Hind⁵⁹ que, visando manter a ambiguidade considerada inerente à palavra, traduz por “*in Ward*”, e é seguido por Burnet (*Plato's Phaedo*, *ed.cit.*) e Taylor⁶⁰. Dixsaut (*op.cit.*) traduz por “*résidence surveillé*” (residência vigiada), seguindo provavelmente a leitura de Boyancé⁶¹. Burger declara que tanto ‘prisão’ quanto ‘serviço de guarda’ são viáveis⁶². Três autores alemães enfatizam o aspecto ativo da palavra. Dirlmeier (1949) traduz “*Wartturm*” (torre de guarda); Kassner (1959) opta por “*Watchpost*” (posto de guarda) e Friedlander (1979) por “*Warte*” (guarda)⁶³.

Diante dessa miríade de exegeses que compõem o segundo bloco em comparação com a unanimidade e univocidade do primeiro, seria lícito refletir sobre o que está em jogo quando se propõe uma visão do corpo (e talvez, por extensão, do mundo) tão negativa e pessimista figurada na metáfora do corpo-prisão; e a partir daí ponderar também sobre a sua reverberação na história do Ocidente e seus efeitos ainda presentes no imaginário do homem contemporâneo. Se, de fato, Platão pretendeu veicular a semântica do cárcere é algo que ainda precisa ser demonstrado. Além disso, é muito provável que ao identificar a tradução ‘cárcere/prisão’ com o tema “cárcere-do-corpo” estejamos adotando uma solução muito rápida e precipitada; porém, também não seria correto contestar essa identificação só porque isso significaria aceitar a interpretação

⁵⁸ GUTHRIE, W.K.C.: **A History of Greek Philosophy IV**. Plato: The man and his dialogues: earlier period. Inglaterra: Cambridge University Press, 1975; BERNABÉ, Alberto: **Platão e o orfismo**: diálogos entre religião e filosofia. Tradução: Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume Clássica, 2011; BOSTOCK, D.: **Plato's Phaedo**. Nova Iorque, Oxford University Press, 2002 [1986]; NUNES, C.A.: **Fédon**. Tradução e introdução: Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2011; SCHIAPPA DE AZEVEDO, M.T.: **Fédon**. Tradução, introdução e notas: Maria Teresa Schiappa de Azevedo. 2ªed. Coimbra, Portugal: Livraria Minerva, 1988

⁵⁹ ARCHER-HIND, R.D.: **The Phaedo of Plato**. 2a ed. Inglaterra: MacMillan and CO, 1894 [1883]

⁶⁰ TAYLOR, A.E.: **Plato: The Man and His Work**. 4ªed. Nova Iorque: Dover Publications Inc., 2001 [1926].

⁶¹ *Apud* Courcelle, *op.cit.*, p.341. Courcelle parece adotar a mesma tradução de Boyancé e afirma ainda: “Platão, por sua vez, não menciona a φρουρά a título de castigo cruel [...]”.

⁶² Cf. pp.29-33. O comentário seguinte resume a posição neutra da autora: “o *lógos* secreto que Sócrates acha “grande e não fácil de alcançar” diz ou que a vida é uma prisão sem revelar a culpa pela qual estamos encarcerados, ou que nós mesmo somos guardiões, sem revelar aquilo pelo qual nós somos responsáveis, nem porque somos compelidos a manter essa posição.”

⁶³ Todos eles são elencados por Di Giuseppe (*op.cit.*).

hegemônica; trocando em miúdos, como se a reflexão filosófica só tivesse valor na medida em que se refuta a tradição⁶⁴.

Nessa medida, sem uma análise cuidadosa e livre de preconceções, corremos o risco de, sem nos darmos conta, já termos resolvido *a priori* que o passo 62b refere-se ao tema do corpo-prisão; com efeito, ainda que o passo se refira a esse famoso binômio, o problema não é decidir *a priori* que se trata dessa questão; o problema é também decidir antecipadamente que tipo de relação corpo e alma estabelecem; dessa maneira, corre-se o risco da petição de princípio, comprometendo a interpretação do passo; ademais, essa petição de princípio influenciará, sem dúvida alguma, a tradução da *φρουρά*. E, por conseguinte, se continuássemos nossas indagações sobre a base dessas premissas, seria irrelevante e não nos auxiliaria em nada encontrar outros empregos da *φρουρά* correspondentes aos requisitos desejados; isso faria somente com que se confirmasse a *petitio principii* inicial, isto é, seja a obscuridade da palavra, seja a clareza do contexto interpretativo tacitamente pressuposto⁶⁵.

Por fim, é muito curioso que Sócrates - para esclarecer a tensão entre desejo de morte e interdição ao suicídio, que *per se* já soa como alguma coisa irracional (*álogon*) - utilize um *lógos* secreto para solucioná-la. Com esse dito dos Mistérios, Sócrates transforma a significância da sua discussão com Críton acerca da responsabilidade de não fugir da prisão ateniense (*Críton*, 51b-c). Ao mesmo tempo, ele também transforma a significância de sua defesa perante os juízes atenienses no que concerne sua responsabilidade de não fugir do posto onde ele acreditava que deus o havia colocado (engajando-se na atividade de examinar), assim como ele não fugiria de seu posto de batalha onde seus comandantes atenienses o haviam colocado (*Apologia*, 28d-29a). Mas o discurso secreto que Sócrates agora divulga, que apresenta a própria vida como a verdadeira prisão ou o verdadeiro serviço de guarda, coloca essas afirmações anteriores em xeque: se, por um lado, a maior das responsabilidades fosse a obrigação de não escapar da *prisão* do corpo, Sócrates teria que fugir da prisão ateniense como Críton planejou (e, com isso, manter a sua vida às custas de não poder nunca mais fazer filosofia em Atenas); se, por outro lado, fosse a obrigação de não escapar da *guarda* da vida, Sócrates teria que abandonar o dever da filosofia

⁶⁴ Platão, no livro VII da *República*, alerta-nos para o perigo de que filosofia se torne mera contravenção e antilogia. Por isso, os jovens filósofos devem aprender a dialética em idade madura, para que não usem suas habilidades discursivas com o fim de refutar os ensinamentos dos pais e avós.

⁶⁵ Essas cautelosas e acuradas observações foram feitas por Di Giuseppe (*op.cit.* p.5).

(ou seja, o posto de batalha, como ele admitiu aos juízes atenienses). Nesse sentido, uma primeira pista para a solução do enigma da φρουρά figura-se na própria decisão de Sócrates: diante das duas opções, ele prefere a segunda: escapar da guarda da vida, isto é, morrer, mesmo que isso signifique filosofar apenas até seu último suspiro de vida.

Seja como for, quando nos propomos a nos engajar nesse tema, algumas perguntas circulam insistentemente em nossas cabeças: o que pretendia Platão com a fórmula “nós homens estamos numa certa φρουρά”? O que significa essa palavra literalmente? Qual sua relação com a proibição do suicídio? E, afinal, por onde começar essa investigação?

1.3.3) A leitura de Olimpiodoro e Damascio

Podemos encontrar um excelente ponto de partida nos comentadores neoplatônicos, sobretudo Damascio e Olimpiodoro, possivelmente as melhores fontes que temos na Antiguidade não só acerca do *Fédon*, mas também da problemática que o passo 62b gerou entre os comentadores de Platão. Como se verá, eles se basearam em procedimentos e pontos de vista diferenciados e, conseqüentemente, seus argumentos e justificativas não coincidem. Por um lado, Damascio procura entender o passo à luz da φρουρά; Olimpiodoro, por outro lado, mesmo não se debruçando sobre essa palavra para auxiliar em sua análise, adota um procedimento não menos interessante; ele enfrenta a questão mediante argumentos “próprios”, quer dizer, de sua própria autoria, antes de discutir a passagem do *Fédon*⁶⁶. Ambos, contudo, tinham o mesmo objetivo: elucidar a questão do suicídio. No que concerne a Olimpiodoro, vamos enumerar seus argumentos “pessoais” e derivar algumas conclusões que sejam relevantes para nossa proposta hermenêutica⁶⁷.

⁶⁶ Οἰκειότις ἐπιχειρήμασι (Olimpiodoro, 1.2.1; *apud* GERTZ, *op.cit.*, p.33). Evidentemente, Olimpiodoro não retira seus argumentos pessoais *ex nihilo*. Baseia-os, pelo contrário, em noções-chave da filosofia neoplatônica como, *p.ex.*, a noção de *mimesis do divino*; ou seja, que a tarefa ética do filósofo é *imitar* o divino, tornar-se um deus. O uso dessa noção é claro em seu primeiro argumento.

⁶⁷ Visto que não tivemos acesso direto ao comentário ao *Fédon* de Olimpiodoro, nos fiamos principalmente em Gertz (*op.cit.*, pp.33-50). O autor oferece uma discussão consideravelmente mais detalhada do que a que nos propusemos aqui. Os três argumentos situam-se respectivamente em Olimpiodoro, 1.2.3-10; 1.2.11-14; 1.2.17-20

- (I) Deus tem a dupla capacidade (δύναμις) de contemplar a si mesmo e cuidar dos seres inferiores a ele (providência). Da mesma forma, o filósofo – enquanto imitador de deus deve ter a potência de, a um tempo, engajar-se no mundo do devir e levar uma vida de purificação, sem que um impeça o exercício do outro. Com esse argumento, Olimpíodoro tenta reconciliar os deveres da *uita contemplatiua* com a atenção e o cuidado (ἐπιμέλεια) exigidos pelo corpo.
- (II) Assim como deus está sempre presente nos seres inferiores a ele, a alma (segundo o princípio da *mimesis* do divino) deve também estar sempre presente para o corpo até que ele não esteja mais *apto* (ἐπιτηδειότης) para manter a ligação. A ideia de aptidão mostra que, enquanto o corpo for capaz de ter participação nas atividades da alma, ele não deve ser privado desse vínculo (sobretudo mediante o suicídio).
- (III) Somente o laço voluntário (τὸν μὲν ἐκούσιον δεσμόν) estabelecido pela alma (isto é, aquele que é da ordem do prazer, da dor, e de outras afecções) pode ser desfeito voluntariamente. O laço involuntário (τὸν δὲ ἀκούσιον), aquele em que deus estabeleceu entre a alma e o corpo, só deve ser desfeito involuntariamente, ou seja, de acordo com o curso natural da vida. Por outras palavras, a única vida da qual nos é lícito abandonar é a aquela das afecções (τὴν δὲ μετ’ἐμπαθείας ζωὴν), cujo grau de aderência e medida é livremente escolhido e decidido por nós.

Analisando os três argumentos de Olimpíodoro, alguns pontos saltam aos olhos. Constata-se primeiramente que o corpo não é visto de modo negativo, ou seja, como obstáculo às atividades da alma e muito menos um empecílio à vida filosófica; além disso, o suicídio é proibido porque dentre outras consequências ele *prejudica* o corpo (por que o destrói). Nessa perspectiva, quando se usa o termo τὸ δεσμόν, não se deve entendê-lo em sentido pejorativo, o que traduções como “cadeia”, “grilhão” ou “algema” nos sugerem. O δεσμόν é, num aspecto radicalmente oposto, a ligação necessária e *providencial* arranjada pela divindade para unir alma e corpo, e não, como pretendem alguns estudiosos, a punição e castigo por crimes pretéritos que devem ser suportados⁶⁸. Nota-se, aliás, que a referência de Platão à ἐπιμέλεια dos deuses em relação aos homens, é entendida pelos neoplatônicos como πρόνοια, providência.

Cf. WESTERINK, L.G.: **Damascius Commentary on Plato’s Phaedo**. 2ªEd. Edição de texto, tradução e notas: L.G. Westerink. Inglaterra: The Prometheus Trust, 2009 [1977].

⁶⁸ Olimpíodoro (1.3.11 *ss.*, In: Gertz, *op.cit.*, p.41, n.37) afirma que essa visão é por demasiado óbvia para ser um argumento “esotérico”, isto é um argumento que circulava no interior da escola de Platão, mas que não consta em sua obra. Ainda que Olimpíodoro não justifique a “obviedade”, há de se notar que esse é um dos critérios que constitui o método de Proclo (e adotado por Damascio) para refutar as leituras do passo 62b feitas pelos seus antecessores.

Ora, sem a premissa de uma providência divina que vela pelos nossos interesses, como o fato de estar atado a um corpo por natureza seria diferente de, por exemplo, ser feito escravo numa guerra?⁶⁹ Com efeito, soa muitíssimo estranho que nós, objetos de atenção, cuidado e providência dos deuses, mantenhamos com eles uma relação literal de senhor e escravo, como querem alguns comentadores. Com efeito, esse é o caso de Taylor ⁷⁰, que apesar de não entender a φρουρά como cárcere, adota – de modo paradoxal ao nosso ver - a ideia de que κτήματα de Fédon 62b8, refere-se claramente a δοῦλος ⁷¹, escravo, pelo fato de aparecer no texto a palavra δεσπότης (62e1; 63a6; 85b7). Pretendemos mostrar mais adiante que essa relação é aquela já mencionada no item 1.2, ou seja, uma relação entre general e soldado⁷². Logo, ainda que se reconheça pontos em comum entre essas duas relações, acreditamos que suas nuances devem ser fortemente marcadas.

Sobre a interessante distinção entre laço involuntário e laço voluntário, Gertz ⁷³ aponta que Amônio – citando uma doutrina de Porfírio – já havia pensado dessa forma. Sendo o homem um composto de alma e corpo, existem duas maneiras possíveis de ligá-los: (1a) a ligação natural na qual a alma dá vida ao corpo e (2a) a ligação voluntária em que a alma se deixa governar pelo corpo. Analogamente, há dois modos de desligamento: (1b) a morte natural e (2b) a morte voluntária, *i.e.*, a morte filosófica na qual o filósofo ainda em vida “separa” alma e corpo; ou seja, a *meléte thanátou* propriamente dita. Significa dizer que nem a morte natural e nem a morte filosófica implicam necessariamente a separação completa da alma do corpo e *vice versa*. Por

⁶⁹ Cf. GERTZ, *op.cit.* p.37. Gertz *ad loc.* acrescenta que o uso de τὸ δεσμόν por Olimpiodoro foi estratégico para remeter o leitor ao passo 42c-43a do *Timeu*. A referência explícita a esse passo foi feita também por Damascio (I.16) para justificar a interdição ao suicídio. Nesse passo, o demiurgo encarrega os deuses celestes de forjar e unir a alma e o corpo dos homens. É fundamental observar que Platão utiliza no *Timeu* termos derivados do δεσμόν, e não da φρουρά, para descrever a atividade divina e providencial de união entre alma e corpo.

⁷⁰ TAYLOR, *op.cit.*, pp.178-179.

⁷¹ Com efeito, em *Fédon* 85b5, Sócrates refere-se a ele como um ὁμόδουλος dos cisnes; no entanto, o sentido mais apropriado – como bem observou Schiappa de Azevedo -, é ‘companheiro de servidão’ dos cisnes, que por sua vez, são servidores de Apolo.

⁷² Damascio (II, 32) interpreta da seguinte maneira: deus exerce simultaneamente a função de δεσπότης e ἄρχων, isto é, de senhor e governante. Na condição de senhor, ele busca apenas o bem para si mesmo. Mas enquanto governante busca o bem do governado (Westerink observa que Damascio se inspirou em *República I* na elaboração desse argumento). Isso implica na distinção entre δοῦλος (servo ou escravo) e ἄρχόμενος (súdito). Ainda que ἄρχων não apareça no passo do *Fédon* em questão, nota-se que Damascio não encara a relação δεσπότης–δοῦλος de modo literal e por isso se esforça para dar uma explicação que lhe pareça mais razoável.

⁷³ GERTZ, *op.cit.*, p.28.

outras palavras, dizer que o corpo separou-se da alma não significa o mesmo que dizer que a alma separou-se do corpo. Amônio cita o exemplo de almas desencarnadas que ainda possuem características corpóreas e, por isso, pairam ao redor de tumbas como fantasmas sombrios. Da mesma forma, uma alma pode perfeitamente se desvincular do corpo mediante a filosofia, sem que deva necessariamente sofrer a morte biológica⁷⁴.

Além disso, o terceiro argumento mostra-nos o valor inestimável que Olimpiodoro (assim como Platão) atribuía à *vida* do homem, valor muito difícil de ser justificado segundo a interpretação hegemônica do corpo-prisão. Aliás, que a união entre alma e corpo jamais poderia ser vinculada a uma visão negativa da vida, atesta-nos o comentário de Damascio (I.17) sobre a linha 62b7 do *Fédon*: “Cuidado (ἐπιμέλεια) é a providência (πρόνοια) direta que concede, de acordo com as circunstâncias e colocando limites, o que é melhor a cada um”⁷⁵. Nesse sentido, parece-nos, muito claro que noções como a de ἐπιμέλεια, e ‘corpo-prisão e vida-castigo’ são mutuamente excludentes. Vejamos, pois, o excelente resumo de Gertz acerca dos três argumentos pessoais de Olimpiodoro:

Filosoficamente, Olimpiodoro estabeleceu que não há nenhum conflito entre a contemplação de si mesma da alma a seus cuidados com o corpo. É a responsabilidade do filósofo enquanto imitador do divino deixar o corpo participar na alma na medida do possível. Já que a relação entre corpo e alma foi estabelecida involuntariamente, *i.e.*, pelo demiurgo, não cabe a nós desuni-los. A separação da alma do corpo, entretanto, pode ser alcançada nessa vida, de modo que a morte física não é o único caminho para atingir a completa purificação e contemplação.⁷⁶

Gertz *ad loc.* afirma que não devemos nos surpreender com o fato de Olimpiodoro - depois de fornecer seus próprios argumentos - não se debruçar com afincamento no texto do *Fédon* propriamente dito. Há, porém, uma passagem que resume um comentário feito a partir da leitura direta do texto platônico.

Se os deuses estão tomando conta de nós e nós somos seus pertences, não devemos nos matar, mas deixar a critério deles. Se apenas uma dessas duas suposições não fosse

⁷⁴ A título de observação, o ponto de vista de Plotino acerca do suicídio (Enéadas, I, 9, 11-14) é baseado na questão do “grau” de (des)vínculo que a alma estabelece com o corpo. Por outras palavras, sua preocupação envolve o estado em que a alma deixa a Terra. Plotino entende que o suicídio não deve ser levado a cabo, pois as *emoções* envolvidas em tal ato levariam a alma para uma situação pior *no post mortem*. Afirma Gertz *ad loc.*: “Enquanto houver qualquer esperança de melhoramento neste mundo, o suicídio deve ser evitado porque a posição da alma na próxima vida depende do estado no qual ela deixou a vida presente”.

⁷⁵ Cf. Westerink, *op.cit.*, p.36.

⁷⁶ Gertz, *op.cit.*, p.40.

verdadeira, e nós fôssemos os pertences deles, mas eles não cuidassem de nós, ou *vice versa*, haveria uma base razoável (εὐλογος) para nos suicidarmos. Mas da forma em que está posto, nós não devemos afrouxar os laços por essas duas razões.⁷⁷

Ao considerar hipoteticamente a validade do suicídio caso um dos termos fosse falso (*i.e.*, que os deuses *não* cuidassem de nós, ou que nós *não* fôssemos seus pertences), Olimpiodoro parece disposto a considerar um meio termo, ou seja, abrir espaço para situações em que o suicídio seria justificado (o que não significa que seja uma exceção). É possível que Olimpiodoro estivesse pensando no passo em que Sócrates afirma que ninguém pode suicidar-se a menos que deus envie alguma necessidade (ἀνάγκην τινὰ θεὸς ἐπιπέμψῃ; *Fédon*, 62c7); de fato, Sócrates parece sugerir que o suicídio não é totalmente ilícito (inclusive, a própria morte de Sócrates pode ser vista como um suicídio autorizado pela divindade)⁷⁸. Contudo, pelo menos nessa passagem, Olimpiodoro mantém-se fiel ao texto, de modo que o suicídio não pode derivar da relação entre homens e deuses, pois eles são capazes de combinar sua autoridade com um cuidado providencial; dessa forma, Olimpiodoro parece captar com acuidade uma ideia muito típica do Sócrates platônico, ou seja, de que o cosmo é plenamente ordenado e que os deuses são bons. Numa visão de mundo desse tipo, na qual, aliás, o divino vela por nós, não há, de fato, base racional para o suicídio.

Em suma, nota-se que mesmo não se envolvendo na querela da φρουρά, Olimpiodoro tem muito a contribuir para a questão do suicídio. Em primeiro lugar, sua posição vai contra a noção tradicional do corpo-prisão. Como se pode facilmente perceber, as tarefas que as almas devem cumprir no mundo da geração são compatíveis com as aspirações da alma por si mesma. Com efeito, não se pode negar a possibilidade um conflito ético, qual seja, o cuidado com o corpo de um lado, e a atenção com a alma do outro (essa questão não só está bastante presente no *Fédon*, como também ocupou as mentes dos neoplatônicos); contudo, é dever do filósofo assumir uma posição de cautela e de vigilância, de modo que um dos aspectos não se sobreponha ao outro. Em segundo lugar, concordemos ou não com Olimpiodoro, é preciso reconhecer que seus argumentos contemplam um ponto crucial: o passo 62b do *Fédon* não concerne diretamente às relações corpo-alma; trata-se, sobretudo, de um *juízo sobre a vida humana* e sobre a *relação*

⁷⁷ Olimpiodoro, 1.7.2-6, In: Gertz, *op.cit.*, p.44.

⁷⁸ Em dado momento de seu *Comentário*, Olimpiodoro enumera situações em que o suicídio seria justificado; por exemplo, num cenário de guerra, um soldado sacrificar a própria vida para salvar um compatriota. Cf. Gertz, *op.cit.* p.46, para outros exemplos.

entre os homens e o divino⁷⁹. Basta notarmos que Olimpiodoro só fala de corpo e alma no seus argumentos pessoais; porém, no momento em que ele finalmente aborda o texto, nada disso é mencionado; suas observações giram em torno de considerações sobre a dependência do ser humano em relação aos deuses pautada sobretudo pela noção de ἐπιμέλεια, cuja relevância, aliás, é sublinhada por Olimpiodoro para a compreensão da mensagem de Sócrates.

A respeito da leitura de Damascio, o que nos restou do seu *Comentário ao Fédon de Platão* começa justamente com a discussão acerca da φρουρά, e sua posição acerca do suicídio depende da exegese dessa palavra(I, 1)⁸⁰. Apesar de o texto estar fragmentado, vê-se claramente que Damascio dispunha de um método composto de dez procedimentos a fim de analisar a passagem. Segundo Westerink (*op.cit.* pp.26-27), esse método teria sido inspirado no próprio comentário de Proclo, antecessor de Damascio na direção da Academia. Ainda segundo Westerink *ad locum*, essa lista de princípios teria sido formulada por Proclo para, simultaneamente, dar suporte à sua interpretação da φρουρά como “custódia”, e refutar as interpretações prévias. Ora, essa informação tem valor inestimável se pretendemos confrontar a interpretação hegemônica do corpo-cárcere; nem mesmo esse eminente escolarca entendia o passo da forma como a tradição o fez e muitos atualmente ainda o fazem. Acrescente-se a isso a seguinte observação de Damascio que também pretende refutar as leituras de seus antecessores.

Guiados por esses princípios, nós não teremos nenhuma dificuldade em provar que a ‘custódia’ não é nem o Bem, como pensam alguns, nem o prazer, como diz Numênio, nem o demiurgo – tal é a opinião de Patério; mas nós precisamos sustentar junto a Xenócrates que ela é de ordem titânica e culmina em Dioniso, Porfírio já o havia indicado em seu comentário⁸¹.

⁷⁹ Carlini é ainda mais radical: “No *Fédon*, há um eco da imagem pitagórica da alma prisioneira do corpo [...]. Mas a contraposição decisiva entre alma e corpo que é naturalmente pressuposta na metáfora do corpo-prisão é introduzida por Platão somente em 64c ss. [...]. No lugar que estamos examinando (62b), **ainda não foi introduzido nenhum sinal que preanuncie essa contraposição** [...]; os homens são considerados simplesmente como seres vivos que estão sob a tutela divina e a quem não é concedido sair da vida segundo vontade própria” (CARLINI, 1968, *apud* Di Giuseppe, *op.cit.* pp.6-7; grifo nosso).

⁸⁰ Recomenda-se o excelente artigo de Kalogiratou, The Portrayal of Socrates by Damascius. In: **Phronimon: Journal of the South African Society for Greek Philosophy and the Humanities** 7 (1) 2006, pp.45-54. O autor faz um panorama da obra de Damascio, além de esclarecer seu tratamento em relação a Sócrates (inclusive numa comparação com outros neoplatônicos).

⁸¹ Damascio, I, 2. Gertz (*op.cit.*, p.42) faz uma observação importante: “Apenas Numênio parece fazer uso da conotação da φρουρά como ‘prisão’, identificando-a com os prazeres que enredam e escravizam as almas no mundo da geração. Patério e outros que pensam que a φρουρά é o Bem, jogam no sentido da palavra que inclui ‘guarda’ e ‘proteção’, de modo que eles possam referir o argumento esotérico à nossa dependência em relação aos poderes divinos”. Cf. também DIXSAUT, *op.cit.*, p.185, n.53.

O que se vê aqui é uma linha hermenêutica que começa em Xenócrates (segundo sucessor de Platão na Academia por nove anos, logo após a morte de Espeusipo), passando por Porfírio, Proclo e chegando até Damascio. Kalogiratou observa que a tradição órfica era um dos recursos exegéticos fartamente usados por Damascio, cujo pensamento era caracterizado por uma fortíssima vocação metafísica e religiosa que influencia sua abordagem da obra de Platão. A partir disso, pode-se concluir que Damascio tenha ficado muito estimulado ao encontrar em Xenócrates uma interpretação consonante aos seus interesses filosóficos⁸².

Segundo o que se sabe acerca da leitura desses autores, boa parte da explicação do passo 62b é dada a partir do célebre mito órfico da morte de Dioniso, independentemente da maneira que cada um deles o utiliza. Tendo sido coroado por Zeus o soberano de todos os deuses, Dioniso causa inveja a Hera, compelindo-a a conspirar com os titãs; disfarçados de bacantes, os titãs entregam um espelho a Dioniso que, distraído pelo seu reflexo, é morto, esquartejado e devorado por eles. Zeus vingá-se deles fulminando-os com seu raio; das cinzas dos titãs imbuídas da carne devorada de Dioniso, os deuses criam a matéria que constitui o corpo humano⁸³.

Na perspectiva mito de Dioniso, o suicídio seria, antes de mais, uma ofensa ao próprio Dioniso, deus sem cuja morte a vida humana não seria possível. Livres da pretensão de enveredar pelas diversas nuances e variantes do mito – o que por si só já seria tema de outra pesquisa – precisamos entender em que medida esse mito, que serviu de base para muitos comentadores antigos, se relaciona com a questão do suicídio e o enigma da φρουρά.

No que concerne a Damascio, o mito veicula a seguinte significação⁸⁴: há um modo de existência (ou estado da alma) que é perverso e equivocado, portanto, de ordem titânica. Ele vem à tona quando a alma pensa a si mesma como completamente independente e isolada do restante do cosmo; é uma postura que, segundo a filosofia neoplatônica chama-se ἀντεξουσία (I.9.3),

⁸² KALOGIRATOU, *op.cit.*, p.48. O autor complementa: “Seguindo a longa tradição que começou com Plotino, os filósofos neoplatônicos dão a si próprios o papel de exegetas, comentadores de Platão, ao passo que nesse processo, eles desenvolvem e expandem suas próprias ideias”.

⁸³ O mito é narrado mais detalhadamente por Westerink, *op.cit.*, p.26, e Bernabé, *op.cit.*, pp.231-34. Há uma variante do mito em que as cinzas dos Titãs compõem não só o corpo humano, mas todo o universo. De fato, Damascio (I.2.129) confirma essa versão ao dizer que Dioniso, enquanto olhava distraído para o espelho, “espalhou-se pelo universo”. Dioniso seria, então, a causa de tudo o que é material.

⁸⁴ Cf. GERTZ, *op.cit.*, pp.43-44. O autor faz um sumário extremamente didático da posição de Damascio.

autodeterminação; trocando em miúdos, trata-se do modo de existência do homem ordinário e não iniciado, caracterizado por uma atenção dispersa, uma visão difusa do mundo e das coisas, que tem como consequência *o sentimento ilusório de total independência em relação aos deuses* e a falsa sensação de não pertencimento ao cosmo⁸⁵. Esse mesmo estado psíquico é responsável pela encarnação, que é o resultado do desejo da alma de expressar-se através da individualidade (τὸ ἴδιον). Damascio prossegue com um comentário de valor inestimável para nossa proposta de rastreamento da φρουρά.

O que é ‘uma certa custódia’ [τις φρουρά]? – Por um lado, vista como aquele que vigia [τὸ φρουροῦν], é o próprio Dioniso, que afrouxa o laço [τὸν δεσμόν] de quem ele deseja, já que ele é também a causa da vida individual. Por outro lado, vista como aquilo que é vigiado [τὸ φρουρούμενον], é a própria experiência [αὐτὸ τὸ πάθος] de ser ligada no corpo [τοῦ ἐν σώματι δεσμοῦ], que recaiu sobre nós necessariamente como um ato de justiça; pois atualizando sua própria existência separada, a alma foi ligada num corpo que, embora pertencente a ela, possui também muitos desejos, para fazê-la sentir sua dependência em relação à forma comum [κοινοῦ εἶδος, ou seja, o cosmo e o próprio Dioniso], e ensiná-la [μάθη] o que é ser individualidade [τὸ ἴδιον]⁸⁶.

Em primeiro lugar, é preciso chamar atenção para o duplo aspecto (ativo e passivo) da φρουρά, colocado de modo pertinente por Damascio: ela envolve ao mesmo tempo vigilante e vigiado. Em segundo lugar, não podemos ignorar a precisão cirúrgica da linguagem de Damascio; o filósofo não confunde φρουρά, δεσμόν e seus respectivos termos variantes. No primeiro caso, a palavra é sempre utilizada com o sentido de ‘guarda’ ou ‘vigia’; no segundo caso, a semântica é da ordem da ‘ligação’, ‘atadura’ e do ‘vínculo’. Ora, não se trata de negar as semelhanças entre os vocábulos; seria de fato uma postura leviana, uma vez que eles são por vezes usados em conjunto; trata-se apenas de marcar as diferenças porque, afinal, a relação entre esses termos é de afinidade e não de identidade.

Em terceiro lugar, sublinha-se que essa custódia da vida humana não tem como propósito o castigo e a punição (como também não tinha em Olimpíodoro), mas o *aprendizado* (μάθησις). Poder-se-ia objetar, e talvez com razão, que aprende-se por meio do castigo. De fato, isso é verdade; porém, esse suposto contraditor anônimo teria de concordar conosco que o aprendizado não se reduz ao castigo; caso contrário, seria o mesmo que dizer que a vida é

⁸⁵ Interessante notar como a noção de κτήμα (*Fédon*, 62b6-8) - portanto, não só de ‘pertença’, mas também de ‘dependência’ – ecoa nessa teoria neoplatônica, ainda que ela não seja explicitamente mencionada.

⁸⁶ Damascio I, 10 (Vertido para o português a partir de Westerink, p.34. ligeiramente modificado).

composta apenas de sofrimentos e dores, o que é simplesmente falso⁸⁷. Esse aprendizado envolve, na realidade, a autoconsciência do homem de que ele é, como os demais entes, elemento constitutivo e integrante do cosmo. E o vigilante Dioniso é aquele que, conhecendo a medida (μέτρον), sabe exatamente aqueles que podem morrer, ou seja, liberar-se desse período “escolar” que configura a custódia.

São os deuses que apontam o termo da custódia, contanto que seja melhor para as almas encarnadas estar sob tutela, em vista da meta final, que é a liberação por Dioniso. Essa medida e esse termo, nós nunca poderemos saber; portanto, se nós nos libertarmos [ou seja, nos suicidarmos], tal maneira de conseguir liberdade não é dispensa (οὐκ ἄφεσις ἐστίν), mas deserção (ἀπόδρασις), porque nós ainda precisamos ficar sob custódia.⁸⁸

Segundo a leitura neoplatônica do mito de Dioniso, ao cometermos suicídio estamos, não apenas violando nossos corpos (dionisiacos), seguindo nossa natureza titânica, como também estamos exercitando a autodeterminação; e, portanto, confirmando aos deuses que ainda precisamos ser mantidos na custódia até aprendermos que fazemos parte de uma *koinonía* (portanto pertença e interdependência) cósmico-divina; dessa forma, “estar numa certa φρουρά” é de sumo interesse para o homem; e, por sua vez, o suicídio figura-se como uma atitude prejudicial tanto para a divindade⁸⁹ quanto para o próprio homem que ao desobedecer a *thémis*, deverá reencarnar para cumprir o aprendizado interrompido. Do ponto de vista do suicídio, tanto Olimpiodoro quanto Damascio, por vias diferentes, chegam a mesma conclusão: ele é proibido porque é οὐ θεμιτόν.

De resto, é comum alguns estudiosos contemporâneos serem reticentes sobre o uso de comentadores neoplatônicos com o fim de compreender os diálogos platônicos. De fato, é necessário reconhecer que o universo cultural e filosófico desses autores lhes é muito peculiar, e

⁸⁷ Neste ponto, é interessante mencionar a observação de Dodds (*op.cit.*, p.154) que relaciona (mas não reduz) castigo e educação: “No que concerne à ideia de punição *post-mortem*, ela vinha explicar porque os deuses pareciam tolerar o sucesso terreno dos perversos (...). Mas a punição *post-mortem* não explicava porque os deuses toleravam tanto sofrimento humano, especialmente o sofrimento imerecido dos inocentes. A reencarnação, porém, explicava. Segundo ela, nenhuma alma humana era inocente – todas pagavam, em graus variados, por crimes atroz de vidas passadas. **Toda a massa equálida de sofrimento ocorrida neste mundo ou em outro, não seria, enfim, senão um capítulo da longa educação das almas – educação que culminaria na redenção do ciclo de nascimento e no retorno à sua origem divina**” (grifo nosso).

⁸⁸ Damascio, I.12. Cf. *Fédon*, 62b5, “οὐδ’ ἀποδιδράσκειν”; esse verbo, que dá origem ao substantivo ἀπόδρασις, significa tanto ‘fugir’, ‘escapar’, ‘abandonar’ quanto ‘desertar’. Junto com ἄφεσις, faz parte da semântica militar que, aos poucos, estamos tentando delinear. Cf. o item 1.3.4 *infra*.

⁸⁹ Pois se lembrarmos do *Banquete*, perde seus servidores quando estes morrem. Ou ainda, segundo a explicação de Damascio, os deuses, na condição de governantes, ficam privados de seus governados

por esse motivo, utilizam muitas vezes conceitos próprios de sua época para comentar Platão (*p.ex.*, as noções de *mímesis* do divino e de autodeterminação); acrescenta-se a isso o fato de ter sido um verdadeiro “mote intelectual” não só o fato de boa parte da filosofia neoplatônica se constituir de comentários a Platão, mas também o curioso fato de esses comentários se basearem não tanto no texto direto quanto nos comentários dos antecessores (lembramos que o mito de Dioniso foi paulatinamente usado por sucessivos comentadores); em outras palavras, eles elaboravam muitas vezes uma espécie de comentário do comentário.

Seja como for, isso não os desqualifica como fontes confiáveis de estudo. Primeiro, porque todos eles – apesar de serem muito menos literais do que os estudiosos contemporâneos – estão igualmente tentando interpretar e compreender Platão. Segundo, uma vez precavidos das peculiaridades desses autores, é possível identificar observações deveras pertinentes e consonantes com o pensamento de Platão em seus diálogos. E, por último, como se pôde perceber a partir de Olimpiodoro e Damascio, eles não subestimaram a trama de *μῦθος* e *λόγος*; e, conseqüentemente, não tolheram o aspecto religioso da filosofia platônica.

Isso posto, observa-se que nenhum dos nossos dois filósofos neoplatônicos ignoram que a questão do suicídio está eminentemente arraigada no entendimento da relação entre homem e deus e, por extensão, da condição humana no mundo; por exemplo, para Olimpiodoro a *ἐπιμέλεια* e a noção de *κτίμα* exprimem a postura de um deus *benfeitor* que não pune nem castiga; quanto a Damascio, além de reconhecer na noção de cuidado a *πρόνοια* divina, utiliza o mito de Dioniso para expressar a *necessidade e a obrigação da vida*. Além disso, ambos renegam a tradição do corpo-cárcere, já que para Olimpiodoro a vida contemplativa e a atenção ao corpo são complementares, e para Damascio a vida corporal é *conditio sine qua non* de aprendizado. Notemos ainda a precisão linguística de Damascio que, da mesma forma que Platão, mantém a distinção entre *φρουρά* e *δεσμοτέριον*. Esses e outros pontos enumerados ao longo deste tópico são fundamentais para que nossa lida com o *Fédon* seja posta numa paralaxe diferenciada e, quem sabe, mais enriquecedora.

Em suma, tudo o que se apresentou até este ponto prepara-nos melhor para atacarmos com mais vigor o enigma da *φρουρά* e depois articulá-la com a proibição do suicídio. Uma vez apresentada a tradição posterior a Platão, é necessário realizar o movimento reverso e tentar resolver esse enigma mediante a tradição que precedeu o fundador da Academia.

1.3.4) O enigma da *phrouṛá*: seu campo semântico e seus usos na literatura grega

No item (1.3.2) iniciamos um debate sobre a questão da φρουρά por meio da enumeração dos seus sentidos num famoso léxico de grego e de uma exposição panorâmica dos dois principais blocos hermenêuticos e alguns dos seus defensores. Agora, para que tenhamos algum êxito em desvendar esse enigma, devemos, antes de tudo, perguntar-nos o que significa comumente essa palavra na língua grega. Sendo assim, é necessário buscar o significado literal da palavra – sem excluir, é claro, a hipótese da ‘prisão’ – e, em seguida, delinear seu campo semântico.

Segundo Chantraine⁹⁰, no seu *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, a palavra φρουρά é formada a partir da preposição πρό (‘antes’, ‘à frente’, ‘de antemão’, etc.) e o verbo ὀράω (‘eu vejo’). Trata-se, portanto, de um substantivo situado etimologicamente no âmbito do “ver antes”, do “ver primeiro”, enfim, do “vigiar”. Sobre as ocorrências literárias mais antigas que mencionam essa palavra e confirmam essa interpretação, observa Di Giuseppe (*ad. loc.*):

φρουρά se revela como um *terminus technicus* da linguagem militar, usado principalmente: a) como *nomen actionis*, com o valor geral de ‘guarda’, no sentido de ‘serviço’ ou ‘turno’ de guarda; b) por meio de metonímia, como *nomen agentis*, e significa ‘guarda’ no sentido da pessoa ou do grupo de pessoas a serviço de guarda.

Para sustentar melhor essa hipótese devemos apresentar alguns trechos de obras nas quais o termo aparece com esses significados. Vejamos o verso que abre a tragédia *Agamêmnon*:

Θεοὺς μὲν αἰτῶ τῶνδ' ἀπαλλαγὴν πόνων, φρουρᾶς ἑτείας μῆκος⁹¹.

Nesse verso de Ésquilo, a palavra é claramente usada no sentido ativo de ‘serviço de guarda’. Além disso, a cena inicial e seu contexto são reveladores: Clitemnestra ordena que se monte uma guarda no alto do palácio de Argos até que seu marido regresse de Troia. Ora, a guerra durou dez anos, sugerindo que o guarda presta esse serviço há muito tempo. Depreende-se

⁹⁰ 1980, p.1229 *apud* Di Giuseppe, *op.cit.*, p.9.

⁹¹ Ésquilo, *Agamêmnon*, 1-2: “Aos deuses suplico a libertação das labutas, da guarda anual duradoura” (tradução nossa).

ainda o fato de essa longa vigilância ser fatigante e laboriosa para quem é submetido a ela; por esse motivo, pede-se a liberação do serviço. Essa mesma aceção é encontrada em Heródoto:

Τοὺς ὧν δὴ Αἴγυπτιοὺς τρία ἔτεα φρουρήσαντας ἀπέλυε οὐδεις τῆς φρουρῆς⁹².

Como se vê, o aspecto desagradável do serviço de guarda também é representado nessa passagem de Heródoto. Não é fortuito que na frase seguinte, Heródoto conte que os egípcios desertaram (ἀπόσαντες) e passaram para o lado inimigo. Como observou com precisão Di Giuseppe, nessa passagem há um paralelo ainda mais impressionante com o *Fédon*: a correspondência entre a expressão de Heródoto, “τοὺς Αἴγυπτιοὺς ἀπέλυε τῆς φρουρῆς”, e a usada por Platão no *Fédon* (62b4-5): “ἐαυτὸν ἐκ τῆς φρουράς λύειν”. Pode-se deduzir que essa é uma expressão idiomática, usada para indicar que alguém se subtraiu de seu dever e abandonou seu posto⁹³.

No que concerne ao segundo significado, isto é, nome de agente, o *Agamêmnon* também nos fornece ótimas referências. Clitemnestra diz:

Φάος δὲ τηλέπομπον οὐκ ἠναιέτο φρουρά⁹⁴.

Como se vê, nos usos mais antigos do termo, a φρουρά conserva, em consonância com sua própria etimologia, o âmbito semântico da ‘guarda’ e da ‘vigia’⁹⁵. Ésquilo – desta vez no *Prometeu Agrilhoado* - oferece-nos outro verso em que as nuances já mencionadas da palavra aparecem sintetizadas.

Σκοπέλοις ἐν ἄκροις φρουράν ἄζηλον ὀχήσω⁹⁶.

⁹² Heródoto, *Histórias*, II.30.3: “Esses egípcios, prestando serviço de guarda por três anos sem que viessem rendê-los [...]” (tradução: Mário da Gama Kury, ligeiramente modificada)

⁹³ DI GIUSEPPE, *op.cit.*, p.10. O autor sublinha ainda que Ésquilo usa uma expressão equivalente, φρουρᾶς ἀπαλλαγῆς, remetendo a ‘φουρᾶς ἀπολύειν’. Cf. também *Fédon*, 70a2 e 84b6, a expressão ἀπαλλαγῆ τοῦ σώματος; Em ambos os casos pode-se traduzir ἀπαλλαγῆ por ‘retirada’ ou ‘separada’ (referindo-se, é claro, à alma).

⁹⁴ Ésquilo, *Agamêmnon*, 300-1 “E a luz longínqua a guarda não ignorou” (tradução nossa).

⁹⁵ Nas *Traquíncias* (225-6), Sófocles fala em ὄμματος φρουράν, ‘a vigia dos olhos’, ou ainda, segundo a tradução de Trajano Vieira, ‘a atenção da vista’. E nas *Nuvens* (721-22), Aristófanes diz: “E ainda, além desses males, com as vigílias (φρουρᾶς) já cantadas, eu mesmo estou quase partindo”.

⁹⁶ Ésquilo, *Prometeu Agrilhoado*, 142-3: “Nos cimos mais altos, a guarda não invejável suportarei” (tradução nossa).

Considerando o contexto da tragédia, talvez essa seja a frase – das que foram mencionadas até agora – que mais aproxima as semânticas da φρουρά e do δεσμοτήριον⁹⁷. Contudo, seguindo a premissa de que as diferenças, uma vez encontradas, devem ser marcadas, precisamos tecer uma palavra sobre esse trecho.

Essa fala de Prometeu ao coro, indica-nos como serão as *condições de sua vida*; ele deve suportar sua guarda sem esperanças de que essa tarefa chegue a um termo. Nota-se que, assim como no *Agamêmnon*, a guarda é algo fatigante, desprazeroso e de longa duração. Além disso, é importante observar que Prometeu não está preso (ou encarcerado) no sentido que hoje concebemos. Ele está no alto de uma montanha, num local completamente aberto e propício para o seu trabalho de vigia; portanto, o grilhão denota a ideia de imobilidade e não de confinamento⁹⁸; Logo, parece-nos que Prometeu é constringido a correntes não para evitar a fuga de uma prisão, mas para que não abandone seu posto e sua tarefa.

A propósito, é interessante notar o paralelo entre o *érgon* de Prometeu e a própria etimologia do seu nome, Προμηθεύς: ele é composto da preposição πρό e o verbo μανθάνω, que pode significar tanto ‘aprender’, ‘conhecer’ e ‘compreender’, quanto ‘notar’, ‘ver’, ou ainda, ‘aprender pelos sentidos’; significa exatamente o que o latim denomina *prudens*, de *prouidens*, o prudente, o “previdente”, o que percebe de antemão. Prometeu seria, portanto, (ao contrário do seu irmão Epimeteu) aquele que conhece e que *vê* antes.⁹⁹ O paralelo estende-se não só ao parentesco morfológico e semântico com a φρούρα, mas, sobretudo, ao fato de o herói cumprir na tragédia a sina imposta, antes de mais nada, pelo seu próprio nome: a (indefinida e fatigante) vigilância¹⁰⁰. Até este ponto, como se pode perceber, não se falou ainda de ‘cárcere’. Nos exemplos mencionados acima, retirados da literatura anterior a Platão, φρούρα tem sempre o significado usual de ‘guarda’.

⁹⁷ De fato, essa passagem de Ésquilo remete-nos a *Fédon*, 67d1-2.

⁹⁸ Da mesma forma, não se poderia afirmar que os prisioneiros da *Alegoria da Caverna* estão confinados; eles estão completamente imóveis nos braços, nas pernas, no tronco e no pescoço, impedidos de olhar até mesmo para os lados e, conseqüentemente, constringidos a olhar sempre em direção à parede. Na *Alegoria*, essa imobilidade gera certo ângulo de visão, uma espécie paralaxe unilateral, pois os prisioneiros possuem apenas um critério de verdade, que são as sombras projetadas na parede.

⁹⁹ Cf. BRANDÃO, Junito de S.: **Mitologia Grega, volume I**. 22ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010, p.175.

¹⁰⁰ Não podemos nos furtar à tentação, nem que seja de apenas mencionar, um terceiro paralelo igualmente interessante e sugestivo: a semelhança entre os termos πρόνοια, φρούρα, e Προμηθεύς, compostos pelas mesmas partículas e indicando – cada um a seu modo - gêneros específicos de *visão*.

E no que diz respeito ao contexto filosófico? Seria o *Fédon* o primeiro texto em que aparece esse termo? Com efeito, há uma belíssimo fragmento de Antifonte, o orador, advogado e filósofo coetâneo de Sócrates, em que a φρουρά aparece na semântica que estamos traçando.

Τὸ ζῆν ἔοικε φρουρᾷ ἐφημέρω, [τό τε μῆκος τοῦ βιοῦ ἡμερᾷ μιᾷ ὥς ἔπος εἰπεῖν,] ἦν ἀναβλέψαντες πρὸς τὸ φῶς παρεγγυῶμεν τοῖς ἐπιγιγνομένοις ἑτέροις ¹⁰¹.

O fragmento de Antifonte confirma de modo cristalino que até mesmo num contexto considerado filosófico, o significado originário de ‘guarda’ se mantém. No que concerne à obra de Platão, a palavra também é usada dentro da semântica militar, seja como nome de ação, seja como nome de agente. Vejamos primeiro o *Crítias*:

Τοῖς δὲ ποστειτέροις ἐν τῷ μικροτέρῳ τροχῷ καὶ πρὸς τῆς ἀκροπόλεως μᾶλλον ὄντι διετέτακτο ἢ φρουρά ¹⁰².

Aqui, a palavra aparece no sentido de ‘serviço’. Nas duas passagens seguintes das *Leis*, ela aparece no sentido de ‘turno’ e ‘posto’ de guarda respectivamente.

Δύο δ’ ἔτη ἀρχὴν καὶ τὴν φρουρὰν γίνεσθαι φρουροῖς τε καὶ ἄρχουσιν ¹⁰³,

[...] καὶ γράψαντες θῶσιν ἐν ἀγορᾷ καταλελυκότα τὴν φρουρὰν ¹⁰⁴.

No mesmo diálogo, a φρουρά aparece com todas as nuances de ‘guarda’ já mencionadas.

ἀφρούρητον δὲ δὴ μηδὲν εἰς δύναμιν ἔστω. Πόλεως μὲν οὖν αἱ φρουραὶ πέρι ταύτη γινέσθωσαν, στρατηγῶν ἐπιμελουμένων καὶ ταξιαρχῶν καὶ ἰππάρχων καὶ φυλάρχων καὶ πρυτάνεων, καὶ δὴ καὶ ἀστυνόμων καὶ ἀγορανόμων ¹⁰⁵.

Nesse passo, cada um dos cargos públicos assinalados são responsáveis por *cuidar* de uma guarda. Nos passos seguintes fica claro que esses magistrados devem preocupar-se com

¹⁰¹ Antifonte, *Acerca do Consenso* (B.50 DK. In: RIBEIRO, L.F.B.: **Antifonte**: testemunhos, fragmentos, discursos. Prefácio e Tradução: Luís Felipe Bellintani Ribeiro. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2008, p.89): “O viver se parece com uma vigília efêmera e a longitude da vida com um dia, no qual, por assim dizer, lançando os olhos na direção da luz, entregamos o posto aos outros que nos sucedem”.

¹⁰² *Crítias*, 117d1-3: “Aos soldados mais confiáveis era atribuída a vigia da torre mais estreita e próxima à Acrópole” (vertido para o português a partir de Di Giuseppe, *op.cit.*, p.12).

¹⁰³ *Leis*, VI, 760c5-6: “Por dois anos o comando e a guarda pertencem aos guardas e aos comandantes da guarda” (tradução nossa).

¹⁰⁴ *Leis*, VI, 762c5: “[...] e expõem por escrito na ágora que abandonou o seu posto” (vertido para o português a partir de Di Giuseppe, *op.cit.*, p.13). A passagem seguinte, informa que esse desertor deve ser punido por ter falhado com seu dever público. Analogamente, no *Fédon* (62c1-4) Sócrates informa que deus ficaria irritado e, se possível, puniria, aqueles que não cumprissem com a obrigação imposta por *thémis*.

¹⁰⁵ *Leis*, VI, 760a6-b1: “Nada, tanto quanto possível, fica sem vigilância. No que concerne à cidade, as guardas ficam sob os cuidados dos generais, taxiarcas, hiparcas, filarcas, pritâneos, e também dos administradores da cidade e da ágora” (vertido para o português a partir de Di Giuseppe, *op.cit.*, p.13; ligeiramente modificado).

tudo o que concerne suas respectivas guardas: os tipos de pessoas que vão prestar o serviço, as durações dos turnos, os postos a serem ocupados e as regiões onde o serviço de guarda será prestado; além disso, serão escolhidos cinco φρουράρχοι (capitães da guarda) para auxiliar os magistrados e servir de mediadores entre eles e os distritos da cidade. O aspecto etimológico, o uso na literatura, na história e na própria filosofia de Platão indicam claramente o campo semântico militar da palavra φρουρά. Ela denota, com efeito, uma atividade; atividade, é importante lembrar, da ordem da ambivalência, porque ela é penosa, difícil, sofrida, e muitas vezes desprazerosa (como no *Prometeu* e no *Agamêmnon*); sendo assim, até este momento, Platão tem utilizado a palavra dentro dessa semântica.

Todavia, para justificar o tema do corpo-prisão, é comum que alguns estudiosos lancem mão de uma passagem do *Crátilo* em que se apresenta o binômio σῶμα-σῆμα (corpo-tumba):

A meu ver, é passível de várias interpretações se o modificarmos um tantinho. Uns afirmam que o corpo é sepultura (σῆμα), da alma por estar a alma em vida sepultada no corpo, ou então, por ser pelo intermédio do corpo que a alma dá expressão ao que quer significar (σημαίνειν), é muito apropriado esse mesmo nome com o significado de sinal (σῆμα), que lhe foi dado. Porém o que me parece mais provável é que foram os órficos que assim o denominaram, por acreditarem que a alma sofre castigo pelas faltas cometidas, sendo o corpo uma espécie de receptáculo ou cárcere (δεσμοτήριον), onde ela se preserva [σῶζεται: se mantém a salvo, se protege] até que pague aquilo que lhe é devido; por isso, esse “corpo” seria ao pé da letra “proteção” da alma até que pague aquilo que deve; nessa hipótese não será preciso alterar uma letra¹⁰⁶.

Como se pode perceber, nesse passo Sócrates procura traçar a etimologia da palavra corpo (σῶμα) e o faz basicamente de três maneiras: (1) alguns afirmam que o corpo é a tumba (σῆμα) da alma, aproveitando a grande semelhança entre as duas palavras (doutrina cuja paternidade é geralmente conferida aos órficos; o pronome ‘τινες’ (alguns) parece ser justamente uma alusão que Sócrates tornará explícita logo em seguida). (2) Acrescenta ao binômio σῶμα-σῆμα a correspondência entre σῆμα–σημαίνειν; concebe-se, pois, a ideia de que o corpo não é o σῆμα da alma na perspectiva em que normalmente se pensa, isto é, tumba; ele é lugar de significação, o instrumento de que a alma se utiliza para se manifestar e dar sentido ao mundo¹⁰⁷. (3) A última proposta etimológica – seguindo a leitura de Bernabé¹⁰⁸ - deve ser atribuída não

¹⁰⁶ *Crátilo*, 400c (tradução: Carlos Alberto Nunes, ligeiramente modificada). Para uma leitura minuciosa deste passo e uma grande oferta bibliográfica, recomenda-se Bernabé, 2011, pp.185-229.

¹⁰⁷ De fato, o primeiro sentido de ‘σῆμα’ é precisamente ‘sinal funerário’, ou seja, a marca colocada na terra para conservar a memória do morto; daí a ambivalência semântica da palavra. Bernabé (*op.cit.*, pp.206-213), aponta que

a Orfeu e seus seguidores, mas ao próprio Sócrates. Para justificar sua interpretação, o autor baseia-se em duas expressões do texto: o verbo “parece-me” (δοκοῦσι...μοι), indicando que o que se seguirá é a visão de Sócrates sobre o assunto; e a frase “nessa hipótese não será preciso alterar uma letra”, que mostra a enorme satisfação de Sócrates em ter encontrado uma etimologia que ele considera mais adequada que a dos órficos. Segundo a etimologia socrática o corpo é um lugar de proteção (σῶζεται) da alma; isto é, um recinto do qual a alma nem pensa em fugir porque lá ela está preservada, protegida, mantida a salvo. Ora, na perspectiva da terceira etimologia, já se observa que o *Crátilo* se situa num contexto diferente do *Fédon*, em que, sempre de acordo com a interpretação hegemônica, a alma deseja fugir da prisão do corpo por não suportar os perigos (*i.e.*, dores, sofrimentos, prazeres, etc) que ele constantemente a submete.

Fizemos um recorte da longa análise de Bernabé para captarmos com mais objetividade o que Platão tentou fazer nesse passo do *Crátilo*.

Em outras palavras: Sócrates diz que aceita que o σῶμα se chame assim porque pode-se considerar um σῆμα (em seu duplo sentido), mas, sobretudo, porque σῶζει à alma [...]. **O que Sócrates toma dos órficos são determinadas doutrinas sobre a alma que favorecem a nova interpretação que agora oferece ele mesmo [...].** Platão, através da nova etimologia que propõe que σῶμα é um nome de resultado de σῶζω, reinterpreta o papel do corpo em um sentido mais positivo, como proteção da alma, utilizando como intermédio a ideia de prisão [...]. O ponto de vista de Platão está centrado no aspecto político e na moral; o mito é um preventivo para a correta atuação do homem como cidadão; esta vida tem valor e a alma está ‘sob custódia’ do corpo, mas viva e atuante [...]. **Platão, pela boca de Sócrates, analisa a etimologia de σῶμα e reivindica uma nova interpretação a partir de σῶζειν “salvar”, que explica para ele a condição do corpo melhor do que o faz a identificação com σῆμα [...].** A melhora etimológica é, por um lado, linguística, porque não obriga a mudar nenhuma letra [isto é, ω por η], mas por outro, afeta a questões mais profundas ¹⁰⁹.

Platão aceita a fórmula órfica na medida em que ela serve de disparador para a elaboração de sua própria visão; em contrapartida, Platão declara explicitamente a preferência pela sua etimologia: afinal, não é necessário alterar-lhe nenhuma letra. O que se vê nessa passagem do *Crátilo* é um movimento tipicamente filosófico: aceita-se a tradição para em seguida confrontá-la e, quando necessário, refutá-la (nesse sentido, há de se questionar se a

o deslizamento de ‘tumba’ para ‘sinal’ teria feito parte de uma leitura alegórica por parte de autores não órficos (e provavelmente pitagóricos) na tentativa de suavizar a crueza da fórmula órfica.

¹⁰⁸ BERNABÉ, *op.cit.*, pp.200-202.

¹⁰⁹ *Id.*, *ibid.*, pp.207-27 (grifo nosso).

filosofia sobreviveria sem “parricídios”). Platão realiza uma mudança substancial da interpretação do papel do corpo, sem dúvida, menos pessimista que a fórmula órfica.

Estamos convencidos, junto a Bernabé¹¹⁰, de que é precisamente com o intento de alterar essa visão que Platão corrige a etimologia de σῶμα e, com isso, nega a interpretação do corpo-tumba. Contudo, parece-nos que a mudança mais substancial, diríamos ainda, radical, que Platão realiza, está no próprio valor do termo τὸ δεσμωτήριον (nota-se, aliás, que Platão não usa a φρουρά para exprimir a ideia de cárcere): mesmo usando o termo clássico para ‘prisão’, a ideia evocada é a da ‘custódia’, um recinto no qual a alma mantém-se sã e salva. Importante observar ainda que Bernabé – conquanto adote a tradução ‘custódia’ – reconheceu dois pontos que reforçam bastante nossa hipótese hermenêutica: (1) a φρουρά, sendo uma palavra do dialeto ático, não poderia constar em nenhum texto órfico; (2) essa palavra de fato tem o sentido de uma ‘atividade de vigilância’ (informação verbal)¹¹¹.

Em suma, esse trecho do *Crátilo* parece não ser adequado para dar suporte à leitura hegemônica da φρουρά, pois o corpo é visto como *conditio sine qua non* no que concerne às atividades da alma, ou ainda, à sua manifestação no mundo. E, além de figurar-se como instrumento de significação e uma espécie de refúgio, em nenhum momento uma relação negativa entre corpo e alma é mencionada¹¹².

Além do *Crátilo*, há uma passagem célebre do *Górgias* (diálogo normalmente situado antes do *Fédon*) que alguns estudiosos também utilizam para justificar o tema do corpo-prisão; aqui, ao contrário do *Crátilo*, a φρουρά aparece:

ὁ Ῥαδάμανθυς [...] ἰδὼν δὲ ἀτίμων ταύτην ἀπέπεμψεν εὐθύ τῆς φρουρᾶς, οἷ μέλλει ἐλθοῦσα ἀνατλήναι τὰ προσήκοντα πάθη¹¹³.

¹¹⁰ *Id. Ibid.*, p.228. A única crítica que poder-se-ia fazer à leitura de Bernabé, é a identificação muitíssimo apressada (como fazem também boa parte dos estudiosos), da φρουρά ao tema do corpo-prisão (p.221), e a redução semântica dessa palavra com o δεσμωτήριον.

¹¹¹ Notícia fornecida no XII Simpósio Internacional da Sociedade Brasileira de Platonistas, em Uberlândia, em abril de 2015. Ora, caberia então a seguinte pergunta: por que Platão utiliza uma palavra da semântica guerreira para referir-se a um dito dos Mistérios, resignificando-o?

¹¹² Para uma leitura semelhante à nossa do passo 400c do *Crátilo* e sua insuficiência como justificativa da interpretação da φρουρά segundo a metáfora do corpo-cárcere, cf. DI GIUSEPPE, *op.cit.*, pp. 121-124.

¹¹³ *Górgias*, 524e1-525a7: “vendo isto, Radamanto envia-a, despojada de todas as honras, diretamente para a custódia, onde, aquando de sua chegada, suportará os padecimentos adequados” (tradução: Pulquério, 1973; ligeiramente modificada). Ainda que ‘cárcere’ seja uma tradução possível (Di Giuseppe, *p.ex.*, traduz por ‘solitária’), parece-nos que traduzir πάθη por ‘castigo’ é um exagero que, em conjunto com o termo ‘culpa’ (que

Essa passagem não só nos remete ao mito do *Fédon*, como também alude ao passo 762c das *Leis*, sobre o tratamento que o soldado desertor deve suportar. Com efeito, a φρουρά sofre um deslocamento de sentido. Não se refere nem a uma atividade nem a um posto de vigilância; por metonímia, assume-se o aspecto passivo do “lugar vigiado” ele mesmo, visto que nesse passo do *Górgias*, o lugar é vigiado porque circunscrito nele está alguém que não pode escapar. Contudo, observa-se que nem mesmo no *Górgias* a palavra aparece ligada ao tema do corpo-prisão; afinal, trata-se do mito acerca do destino das almas desencarnadas e, por esse motivo, não pode servir como argumento em prol da interpretação hegemônica¹¹⁴. Ora, a mesma observação de Burnet valeria para o passo 114c1 do *Fédon* (muito usado também como justificativa da interpretação do corpo-cárcere) em que Platão refere-se a uma prisão. Contudo, nesse passo Platão está se referindo à prisão da Terra, ou melhor, àquilo que os homens *pensam* ser a verdadeira Terra; e para isso ele utiliza o termo δεσμοτήριον e não φρουρά.

Ademais, agora é possível compreender melhor como uma palavra podia significar tanto ‘serviço/posto de guarda’ quanto ‘custódia’, ‘cárcere’, ‘residência vigiada’ e até mesmo ‘jaula para animais’. Nessa perspectiva, Di Giuseppe (*op.cit.*, p.14) conclui:

É notável [...] o uso da palavra num contexto filosófico com o desaparecimento da referência militar. Como a residência numa solitária, o estar em custódia refere-se ainda menos diretamente ao serviço de guarda, restando o sentido de lugares *guardados*. Com o desaparecimento progressivo do contexto militar, também o significado ativo da palavra aparece menos, a favor do êxito da noção passiva de ‘guarda’, que se afirma pouco a pouco.

Uma vez recolhido e avaliado todo esse material – passando pelos comentadores contemporâneos e neoplatônicos, além das etimologias e usos literários e filosóficos - como nos posicionar diante disso tudo, e oferecer uma tradução e interpretação que nos pareça razoável e mais consonante com o passo 62b do *Fédon*?

não consta nem no texto e nem na cultura grega clássica) desvirtua a passagem. Optamos por ‘padecimentos’, porque num contexto como o do mito, ‘sofrimentos’ é uma palavra cuja semântica está muito gasta em nossa língua.

¹¹⁴ Burnet (*Plato's Phaedo, ed.cit.*, p.23) confirma: “A φρουρά em *Górgias* 525a7 é a **prisão do mundo e não do corpo**” (grifo nosso).

1.3.5) O significado de φρουρά em *Fédon* 62b4 e a interdição ao suicídio

Significado geral:	Guarda
Significados particulares:	
(1) como nome de ação:	Serviço/Turno de guarda
(2) como nome de agente:	Guarda
(3) como nome de lugar:	
3.1) com significado ativo (lugar <i>que se guarda</i>)	Posto de Guarda
3.2) com significado passivo (lugar <i>guardado</i>)	
3.2.1) em sentido positivo ou neutro (proteção ou circunscrição)	Custódia
3.2.2) em sentido negativo (detenção)	Cárcere/Prisão

Para facilitar uma visão geral da questão da φρουρά e desnudar a palavra de uma vez por todas, propõe-se o quadro acima em que decompomos e sintetizamos todos os aspectos semânticos identificados nos tópicos anteriores ¹¹⁵.

Uma vez destrinchada toda a semântica da palavra, podemos considerar, dentre as suas múltiplas acepções, a que melhor se encaixa no passo 62b. A expressão “ἐκ τῆς φρουρᾶς λύειν” sugere-nos que as acepções (1) e (2) não são adequadas porque, apesar de denotarem o aspecto da ação, nenhuma delas implica a ideia de *lugar*. Avançando um pouco no texto, em 62d4 há uma referência explícita a um ‘serviço prestado aos deuses’ (θεραπείας); exclui-se, portanto, as acepções passivas de custódia e cárcere, restando-nos apenas a acepção (3.1).

Também podemos reforçar essa escolha se compararmos a atitude dos deuses no *Fédon* que – da mesma forma que os magistrados das *Leis* (760a7-8: στρατηγῶν ἐπιμελουμένων) – cuidam dos homens (62b7: ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους). Confirmado o contexto ativo do serviço militar, vê-se que ele é totalmente compatível com o significado (3.1). Sendo assim, seguimos a sugestão de Di Giuseppe *ad locum* e traduzimos por “corpo de guarda”, já que se diz

¹¹⁵ Modificamos ligeiramente o quadro proposto por Di Giuseppe (*op.cit.*, p.15), cuja essência, contudo, procuramos manter.

que *todos* os homens estão nesse posto. A princípio, pode parecer problemático o uso da palavra ‘corpo’ quando se considera o contexto do *Fédon* (em que o termo ‘corpo’ (*sôma*) aparece várias vezes) e o fato de estarmos muito acostumados a associar esse vocábulo ao seu aspecto fisiológico. Contudo, pensemos no termo ‘corporação’, muito presente no léxico militar contemporâneo (daí dizermos, *p.ex.*, ‘corpo de bombeiros’); consideremos ainda que *custodia* (termo que os latinos escolheram para traduzir a *φρουρά*) possui como uma de suas acepções primeiras o sentido de ‘*corps de garde*’¹¹⁶; imaginemos, enfim, uma guarda completa de uma fortaleza, sendo a fortaleza a própria Terra, e sua guarnição a humanidade inteira.

Observação feita, vejamos novamente o passo com a tradução proposta:

E, com efeito [...], pode parecer dessa maneira irracional; no entanto, tem possivelmente alguma razão. Pois, então, o que se diz nos Mistérios em relação a eles há uma razão: que nós humanos estamos num certo corpo de guarda, e não é lícito liberar-se a si mesmo nem desertar; <isso> me parece algo grande e não fácil de alcançar, entretanto, ó Cebes, isto me parece bem enunciado: os deuses são os que cuidam de nós e nós humanos somos um de seus pertences; não te parece assim?

Sob essa perspectiva, conseguimos enxergar através da trama de *mythos* e *lógos* de Sócrates e compreender a sua fala. Se os homens vivem num ‘corpo de guarda’, os deuses tomam conta deles e os supervisionam, da mesma forma que um comandante supervisiona e se (pre)ocupa com a sua própria guarda; entende-se também porque os homens são pertences (*κτήματα*; 62b8) dos deuses; não porque estejam circunscritos num recinto, como um rebanho que está impedido pela cerca; mas porque na condição de ‘servidores’ ou, se quisermos, de ‘guerreiros’, realizam para os deuses certo *érgon*¹¹⁷. Além disso, sendo nossos mestres (*δεσπότες*) e superiores, é preciso esperar que eles autorizem nossa retirada, *i.e.*, nossa morte. Não se deve levar ao pé da letra a passagem em que se diz que os deuses ficariam furiosos e nos puniriam. O fato de a divindade ser boa e cuidar dos homens, e Sócrates enxergar o mundo como um cosmo moralmente organizado, torna paradoxal o fato de essa mesma divindade *aprisionar* (sem motivo) aqueles por quem ela vela.

Precavidos contra a possibilidade de abordar o texto com concepções e opiniões formadas de antemão – e também contra a possibilidade de que estivéssemos recusando a interpretação hegemônica por uma rebelde “aversão à ortodoxia” - aceitamos em nossa análise

¹¹⁶ Segundo o léxico latim-francês de Félix Gaffiot.

¹¹⁷ Lembremos do passo da *Ilíada* citado *supra*, em que Nestor assente ao comando dos deuses.

a hipótese da ‘prisão’ e verificamos paulatinamente que ela não se confirma como uma tradução plausível (nem mesmo nos casos de Olimpíodoro e Damascio)¹¹⁸. Refletindo um pouco mais acerca dessa metáfora, conclui-se que ela não se encaixa bem ao *Fédon*.

Supostamente, o prisioneiro não tem motivo algum para suportar a dura pena; pode simplesmente encurtar seu período de encarceramento e se autoproclamar livre mediante o suicídio¹¹⁹. Além disso, não se identifica nenhum vínculo entre ele e seu carcereiro; o prisioneiro é puramente passivo em sua condição de penitente, ou seja, não presta serviço a ninguém, ao passo que o guarda está vinculado por um compromisso (*i.e.*, a *θεραπεία*) com a divindade. Na imagem do corpo de guarda, o que mantém (ou deveria manter) o homem atrelado à vida não é um lugar no qual ele está detido, e sim, esse vínculo estabelecido pelo *serviço* assumido perante os deuses. Podemos, se quisermos, prescindir da *Apologia* (28e; 33c) para encontrar evidências desse vínculo. Sócrates diz explicitamente no *Fédon* – na célebre passagem sobre os cisnes (84e-85a) – que ele e essas aves são servidores (*θεράποντες*) de Apolo¹²⁰. Dentro da metáfora do corpo de guarda, ao cometer suicídio, o homem priva os deuses de “soldados” ao seu serviço. Enfim, mesmo Xenócrates, que interpreta o passo 62b à luz do mito da morte de Dioniso, refere-se a *φρουρά* como ‘custódia’, e não como ‘prisão’¹²¹.

Parece-nos também que não faz sentido ligar a *φρουρά* ao tema do corpo-cárcere. Primeiro, em nenhum lugar do *Fédon* se diz que estamos no corpo pagando a pena de um crime pretérito ou de uma culpa originária¹²². Além disso, Sócrates diz que essa fórmula não é clara de se compreender. Segundo Dixsaut – esse não seria o caso se a *φρουρά* tivesse o sentido unívoco

¹¹⁸ Dixsaut (*op.cit.*, p.48), por exemplo, traduz a *φρουρά* em Damascio por *résidence*.

¹¹⁹ Como aponta Gertz (*op.cit.*, p.37) com acuidade: “Se eu fui escravizado e preso por um inimigo, não deveria eu aguardar o momento adequado para escapar?”

¹²⁰ Em 85b5-6, Sócrates lança mão novamente da analogia senhor-escravo: “Ora, pelo que me toca, também eu me julgo um companheiro de servidão (*ὁμοδοῦλος*) dos cisnes: consagrado, como eles, ao mesmo deus, possuidor de dons divinatórios, de meu amo (*δεσπότης*) recebidos [...]”. Nessa altura, já comentamos exaustivamente sobre o fato de que não se deve entender essa imagem literalmente.

¹²¹ Perguntemos aos defensores da interpretação hegemônica o porquê de Platão utilizar na frase que abre o *Fédon* (57a2; cf. p.2 *supra*) o vocábulo *τὸ δεσμοτέρειον* para referir-se à prisão onde estava Sócrates, e em 62b, onde supostamente ele também se refere à prisão, ele não repetir o mesmo vocábulo.

¹²² Assim como não há referência alguma ao mito de Dioniso no *Fédon*. Essa foi a solução de Xenócrates em sua tentativa de solucionar o enigma da *φρουρά* e que, como vimos, deu origem a uma vasta tradição hermenêutica que perdurou até Damascio. Fundamental lembrar que Damascio, ao discutir este ponto, faz um juízo sobre a vida e a condição humana na Terra.

de prisão; univocidade, aliás, que não faz parte da ambiguidade semântica que, conforme mostramos, *lhe* é inerente (ignora-se seu aspecto ativo). Segundo, basta compreender que o suicídio, *per se*, (e pensado como libertação) está disponível a todos; o que o impede não é um espaço fechado (o corpo) em que se está detido, mas o imperativo da *thémis* divina; ademais, não faria sentido proibir algo que não fosse possível de ser levado a cabo. Ora, nessa perspectiva, questionar-se-ia a fragilidade desse suposto cárcere que, na realidade, não prende ninguém (já que bastaria se suicidar para se libertar e fugir dele). Dito de outro modo, uma vez aceita a *possibilidade* do suicídio, e o cárcere sendo, por definição, um lugar que *impossibilita* ao cativo qualquer chance de fuga, as duas coisas não se encaixam; vê-se, pois, que não há uma correspondência entre corpo-prisão, e libertação pelo suicídio/fuga da prisão.

Todavia, há aqueles que – mesmo diante de tais evidências - preferem manter a tradução por “cárcere” ligando-a ao tema do corpo-prisão, mas ao mesmo tempo fornecendo inúmeras explicações e justificativas de que não estão entendendo a palavra (e, por extensão, nem o corpo) em sentido negativo. Ora, pode-se evitar não só todos esses circunlóquios, mas também evitar que o leitor, desde o prólogo, cristalice uma imagem do *Fédon* e de seu conteúdo: basta alterar a tradução de *uma* palavra e o sotaque da fala de Sócrates já sofre grandes mudanças. Perguntemos, pois, o motivo de perseverar no uso de uma palavra cuja semântica sofreu tamanho desgaste, e induz o leitor a uma univocidade que não é o que se pretende veicular no texto. Ora, que o corpo ou a vida de modo geral sejam prisões, é uma coisa que apenas narrativas religiosas podem dar-nos suporte; por outro lado, que a vida é uma batalha constante, qualquer um pode com facilidade verificar e experimentar cotidianamente. Em última instância, se a *φρουρά* é uma prisão ou um corpo de guarda, qualquer que seja o caminho que decidamos tomar, ele está diretamente relacionado ao modo pelo qual desejamos (cientes ou não) interpretar a visão socrática da vida: como um castigo, uma penalidade, ou como uma prova, uma missão, ou um serviço a ser cumprido.

Evidentemente, isso não significa dizer que – uma vez excluído o tema do corpo-prisão - se exclui de maneira absoluta o caráter passivo e até mesmo negativo da palavra, visto que também no corpo de guarda, se é constrangido a uma *résidence surveillé*. Nessa medida, entende-se não apenas a obrigação do serviço e do lugar em que se reside para a sua realização, mas também seu aspecto fatigante e desagradável (como nos mostrou Heródoto e Ésquilo, sobretudo no *Prometeu*). Em contrapartida, a tradução “cárcere/prisão” acentua de tal maneira o

aspecto negativo da palavra que anula seu outro aspecto que é o da responsabilidade no cumprimento do serviço.

Nessa perspectiva, é preciso fazer mais um pequeno comentário sobre a letra platônica. Segundo o passo 62b, “nós homens estamos numa certa *phrouá*”, e não a alma, como deveria ser caso se tratasse do cárcere do corpo. Evidentemente não é lícito dizer que “nós homens estamos no cárcere do corpo”, porque ‘homem’ já é o nome dessa combinação de alma e corpo, como nos diz Sócrates de modo cristalino no passo 79b1-2: “Ora vê, no homem há duas coisas distintas a considerar: por um lado, o corpo, por outro, a alma?” (Ver também *Fédon*, 80b3 e 80c2-4). Então, se a frase em 62b4 for interpretada à luz da metáfora do corpo-cárcere ficaria com um sentido deveras absurdo: significaria que alma e corpo estão na prisão do corpo¹²³. Para que a metáfora do corpo-prisão funcione, seria necessário identificar ἄνθρωπος e ψυχή, o que o texto do *Fédon* não nos autoriza a fazer (seria preciso lidar também com os passos 130b-e do *Alcíbiades I* e 365e do *Axioco*).

Na imagem do corpo de guarda, contudo, e talvez a diferença mais relevante esteja neste ponto - o filósofo figura-se como um hoplita e de acordo com essa imagem, pode-se dizer seguramente que a *areté* “filosófico-guerreira” cumpre-se em uma morte enfrentada com intrepidez. Segundo Di Giuseppe, é exatamente isso que Sócrates faz: “A morte de Sócrates como realização de sua *areté*. Isso significa que para Platão, só com a morte se atinge a virtude buscada em vida; ele encontra a excelência humana na provação da morte corajosamente enfrentada”¹²⁴. Essa virtude é, sem dúvida, o traço mais marcante do Sócrates do *Fédon*; é precisamente sua postura austera que serve de inspiração e encorajamento para seus companheiros. Que essa virtude, aliás, seja também a maior virtude guerreira, prova-nos a *Ilíada*; Aquiles não é o melhor dos Aqueus (ἄριστον Ἀχαιῶν; I, 244) porque ele é o mais forte (esse é Ájax), ou o mais sagaz (esse é Odisseu); ele é o melhor dos melhores precisamente porque ele é o único dentre todos os aqueus que não *teme a morte e marcha em direção a ela sem hesitação*

¹²³ Assim, não nos parece suficiente o comentário de Bernabé (*op.cit.*, p.215): “A razão de utilizar “homens em vez de “almas” pode ser que para Platão o homem é, sobretudo, sua alma, enquanto que o corpo tem uma importância muito secundária”.

¹²⁴ DI GIUSEPPE, *op.cit.*, p.94.

¹²⁵. Ora, não nos esqueçamos que Sócrates foi realmente um soldado a serviço de Atenas que realizou um sem número de proezas militares¹²⁶.

Torna-se patente, então, que ao combinar a proibição do suicídio com o enigma da *φρουρά*, Sócrates está convidando seus interlocutores a refletir sobre a relação entre vida e morte e deuses e homens. E a metáfora do ‘corpo de guarda’ nos mostra, justamente, um juízo sobre a vida e a situação dos homens na Terra. Como aponta Di Giuseppe,

a vida é vista por Sócrates como uma obrigação na qual o homem empenha a própria responsabilidade, isto é, **como um serviço a cumprir até o fim**. Não nos é dado o porquê desse serviço, mas para isso também há uma explicação; porque a interdição ao suicídio é apresentada como um imperativo e não como um raciocínio persuasivo¹²⁷.

Com efeito, poder-se-ia afirmar que a maioria dos homens, desconhecendo essa curiosa relação com o divino (não é fortuito que Sócrates fala de um *lógos* secreto, ou seja, inacessível às massas), desconhece também esse serviço que deve ser prestado aos deuses. Nesse sentido, Sócrates seria um privilegiado, já que mantém com os deuses uma relação muito próxima e consciente; ou seja, a despeito da acusação de impiedade, Sócrates reconhece o divino como ninguém, mediante *daímones*, sonhos, ou quaisquer outros sinais; tudo isso o levou a descobrir o *seu próprio* serviço.

No que concerne essa ideia de “serviço a cumprir-se até o fim”, não podemos nos furtar à tentação de comentar o exemplo eloquente do *Somnium Scipionis* de Cícero. Essa obra, de teor claramente platônico (remetendo-nos, sobretudo, a diálogos como o *Fédon*, a *República* e o *Timeu*), é, na verdade, o último livro do *De Re Publica*. Assim, de modo muito semelhante ao Mito de Er n’A *República* de Platão, o discurso expõe uma espécie de escatologia cósmica. Cipião Emiliano conta a experiência onírica que teve quando jovem, em visita à África na função de tribuno militar. No sonho, duas personagens assumem papéis de *ἄγγελοί*: o pai de Emiliano, Paulo, e seu avô, o célebre Cipião Africano, general romano que derrotou Aníbal de Cartago na

¹²⁵ Cf. a menção de Sócrates a Aquiles na *Apologia*, 28c-d, e a comparação entre ambos feita por Alcibíades no *Banquete*, 221c.

¹²⁶ Cf. Diógenes Laércio, II, 22. Cf. também a descrição feita por Alcibíades do comportamento de Sócrates em guerra no *Banquete*, 220d-221c, sobretudo a última parte: “com a mesma calma, avistava amigos e inimigos, e qualquer um, por mais longe que estivesse, notaria claramente que, se alguém lhe pusesse as mãos em cima, era homem para se defender com unhas e dentes; daí, a segurança com que se retiravam, ele e o companheiro; àqueles que assim se comportam na guerra não há ninguém que tente sequer tocar-lhes, e só os que fogem em debandada são perseguidos”.

¹²⁷ DI GIUSEPPE, *op.cit.*, p.37 (grifo nosso). Cf. também BURGER, *op.cit.*, p.28.

segunda guerra púnica. Emiliano fica completamente maravilhado com o lugar no qual se encontra (na escatologia do *Somnium*, o local para onde migram as almas mais virtuosas é a própria Via Láctea) e emocionado com a presença de seu avô e de seu pai Paulo (a ponto de chorar copiosamente ao vê-los).

Emiliano pergunta se ele pode cometer suicídio para juntar-se a eles o mais rápido possível. Seu pai responde peremptoriamente que esse ato é proibido; apenas o deus que permeia e ordena o espaço celeste (*templum*) pode permitir que os homens sejam liberados da vida; aliás, esse mesmo deus gerou as almas com o objetivo de habitarem a Terra (Cf. *Timeu*, 42c ss.). Paulo responde:

Então, tu também, ó Públio, como todos os homens pios, deve manter a alma sob a vigilância do corpo (*animus est in custodia corporis*), nem podes migrar da vida dos homens sem o consentimento do deus de quem tu a recebeste, porque não lhe é permitido isentar-se da tarefa humana designada pela divindade (*munus humanum adsignatum a deo*)¹²⁸.

Ora, a semelhança com o *Fédon* é patente; a interdição ao suicídio no *Somnium* parte da mesma relação entre o humano e o divino. Porquanto Sócrates estava igualmente “convencido de que o homem estivesse a serviço da divindade, árbitra suprema do nosso destino. A recusa do suicídio [...] parte do pressuposto da vida concebida como *munus humanum adsignatum a deo*: o homem deve realizar até o fim o dever que lhe foi designado pela divindade e não pode reivindicar um direito que ultrapassa os seus limites”¹²⁹. Parece claro, portanto, a íntima relação entre essa passagem de Cícero com o passo 62b do *Fédon*.

Antes de encerrar essa pequena digressão, devemos tecer um comentário acerca da postura que Emiliano pretende adotar. Depois de ser suficientemente encorajado por Paulo e Africano, o rapaz sente-se totalmente disposto a renunciar as ilusões e frivolidades geradas pelo consórcio intenso com o corpo. Por isso, tendo em vista a bem aventurança e os prêmios reservados aos virtuosos (*beati* e *pii* no léxico de Cícero), ele afirma de maneira categórica: “*enitar multo vigilantius*” (me empenharei com vigilância muito maior)¹³⁰. O verbo simples *nitir* significa primeiramente ‘esforçar-se’; portanto, é um verbo que evoca a semântica do *πóνοϋς*; por

¹²⁸ Cícero, *Somn. Scip.*, III, 15 (vertido para o português a partir da tradução de Barabino). Cf. essa passagem com a interpretação de Damascio acerca do suicídio *supra*, p.28 ss.

¹²⁹ BARABINO, A: *Il sogno de Scipione; Il fato*. 5ªEd. Introdução, tradução e notas: Andrea Barabino. Milão, Itália: Garzanti Editore, 2008 [1995], p.70.

¹³⁰ Cícero, *Somn. Scip.*, VIII, 26.

sua vez, a partícula ‘e-’ que está compondo o verbo indica um movimento de ascensão, de elevação, que representa o *leitmotiv* do *Somnium*. Mais relevante ainda para os nossos propósitos é a escolha do termo *vigilantius*, que nos remete à linguagem militar. A esse respeito observa Barabino: “Emiliano, como verdadeiro soldado que era, interpreta a vida como *militia*, e é a encarnação de um ideal caro a Cícero: do homem político que deve dedicar-se a servir o Estado, anulando-se e ao mesmo tempo concentrando-se na missão que executa”¹³¹. Portanto, o comportamento de Emiliano mostra claramente que a tarefa que ele tem pela frente é difícil e penosa; por esse motivo, ela exige atenção, cautela e vigilância constantes.

Ora, é extremamente provável que Cícero tenha se inspirado na mesma interpretação do passo 62b que estamos propondo para construir alguns dos conceitos veiculados no *Somnium*. Não é fortuito que o filósofo e político romano tenha sido o principal representante da vertente que lê a φρουρά na semântica da guarda ¹³². Isso se verifica também mediante a precisão linguística de Cícero. Quando se trata do *vulgus* e da sua relação com os assuntos de ordem profana, ele se refere à vida e ao vínculo da alma com o corpo através da expressão *corporum carcere*. Em contrapartida, ao falar da proibição do suicídio, e da missão que os homens realizam para deus, ele usa a expressão *custodia corporis*. Ao nosso ver, parece claro que Cícero está frisando muito bem a condição do humano no mundo e o teor da relação entre os homens e deus; relação que – tal qual no *Fédon* - é da ordem da ambivalência. Conquanto os homens sejam ativos na sua tarefa, eles não são totalmente livres para fazerem o que bem entendem; deus observa e impõe pelo menos um limite à ação humana: subtrair-se da vida por meio do suicídio.

Retornemos, pois, a Platão. Assim como no *Crítias* e nas *Leis*, no passo 62b do *Fédon*, o aspecto ambivalente da φρουρά pode ser resumido na expressão de Dixsaut – aliás, muito pertinente – *Surveillance-Surveillé*, isto é, *Vigilância-Vigiada*¹³³. E é justamente a divindade que faz a vigilância do homem. Suicidar-se não significa, portanto, fugir da prisão; significa abster-se da missão divina, desertar do posto e, conseqüentemente, a liberação de um compromisso

¹³¹ BARABINO, *op.cit.*, p.74, n.63.

¹³² Cf. Cícero, *Cato Maior*, 20 *apud* Archer-Hind, *op.cit.*, p.11, n.8. Além disso, Burnet (*Plato's Phaedo*, *ed.cit.*, p.23) afirma que em *Somnium* (III, 10) Cícero usa claramente o termo *custodia* como tradução latina da φρουρά. Ademais, segundo o dicionário *Thesaurus Graecae Linguae* a φρουρά pode ser traduzida tanto como *praesidium* quanto *custodia*.

¹³³ DIXASAUT, *op.cit.*, p.49.

assumido, sem que esse compromisso tenha de fato chegado ao fim ¹³⁴. É preciso, como diz o próprio Sócrates, esperar que deus envie um *sinal* claro de que o homem está liberado do serviço. Há duas belíssimas passagens nos *Discursos* de Epiteto que nos remetem ao *Fédon* e nos ajudam a fundamentar nossa posição:

E de minha parte eu diria: amigos, esperem por Deus: quando ele der o sinal (σημήνη) e liberá-los (ἀπολύσει) de seu serviço (ὑπηρεσία), então vão até ele; mas por enquanto suportem a morada nesse lugar onde ele vos colocou; curto, de fato, é o tempo de vossa morada aqui, e fácil de suportar para aqueles assim dispostos. [...] Esperem então, não partam sem um motivo.

Só não podemos fazê-lo [o suicídio] inconsideradamente, nem fracamente, nem por qualquer outro motivo; pois, por outro lado, Deus não quer que isso seja feito, e ele tem necessidade de tal mundo e de tais habitantes vivendo nele. **Mas se ele der o sinal para a retirada (σημήνη τὸ ἀνακλιτικόν), como ele fez com Sócrates, nós precisamos obedecer aquele que deu o sinal, como se ele fosse um general (στρατηγῶ)** ¹³⁵.

Em primeiro lugar, é preciso sublinhar a presença do vocabulário militar em ambos os trechos. Isso mostra-nos que Epiteto captou com maestria a relação deus/general-homem/soldado que procuramos trazer à luz ao longo deste capítulo. Segundo, conquanto Epiteto não utilize o mesmo termo de Platão, ele fala de um ‘lugar’ em que os homens foram colocados. Ora, interessante notar que a φρουρά também possui essa acepção (3.1); e foi precisamente esse aspecto que verificamos ser o mais adequado para o passo 62b. Assim como os deuses fizeram com Prometeu, os homens foram colocados em uma morada difícil de lidar, com percalços a serem suportados; na perspectiva de Epiteto, a morte é o “bater em retirada” em resposta ao comando da divindade. E esse comando é dado por um ‘sinal’, como o próprio Epiteto faz questão de frisar, remetendo o leitor à importância de se reconhecer o divino tal como fez Sócrates. Portanto, a visão estoica acerca do suicídio – pelo menos em Epiteto – sofre grande influência do passo 62b do *Fédon*.

Mas não é apenas no prólogo que metáforas militares estão presentes. Com efeito, elas permeiam o *Fédon* como um todo. Dixsaut ¹³⁶ observa com acuidade que essas metáforas são amplamente utilizadas por Fédon no interlúdio (88c-89c). Chama nossa atenção sobretudo o seguinte passo: “Foi como se, derrotados (ἡττημένους) e postos em fuga (πεφευγότας), a sua

¹³⁴ Da mesma forma, o suicídio segundo a leitura de Damascio, seria a *comprovação* de que a alma ainda precisa ligar-se novamente a um corpo para continuar seu aprendizado que ela própria interrompeu.

¹³⁵ Epiteto, *Discursos*, I.9; 29 (vertido para o português a partir da tradução de A.A. Long in: Perseus (Grifo nosso). Nota-se que no parágrafo anterior, Epiteto refere-se à ‘prisão’ com o clássico vocábulo τὸ δεσμοπήριον.

¹³⁶ DIXSAUT, *op.cit.*, p.122.

voz nos exortasse de novo a regressar às fileiras (ἀνεκαλέσατο καὶ προύτρεψεν), a fim de prosseguirmos em conjunto com o exame do argumento” (89a5-7). Logo em seguida, Sócrates diz que ele e Fédon deverão cortar os cabelos se ele não retornar à peleja e derrotar o discurso de Símiias e também de Cebes (πρίν ἄν νικήσω ἀναμαχόμενος τὸν Σιμμίου τε καὶ Κέβητος λόγον)¹³⁷. Ora, que a semântica militar permeia todo o diálogo, mostra-nos também os passos 103d8 e 104b11, nos quais Sócrates diz que, num embate entre contrários (*p.ex.*, neve e fogo), um deles terá que bater em retirada (ὑπεκχωρήσειν) ou perecer (ἀπολεῖσθαι)¹³⁸.

Em suma, Sócrates parece aceitar em alguma medida o suicídio, mas em casos muito excepcionais, por exemplo, o seu próprio. Parece que ele vê na decisão dos atenienses a vontade dos deuses, ou melhor, um sinal claro de liberação do serviço. A pena de morte imposta pelo tribunal ateniense é vista por Sócrates como a ocasião de cumprir seu desejo de morrer. Sócrates, portanto, não sustenta a teoria de uma interdição absoluta ao suicídio; ao contrário, seu raciocínio parece implicar que sua própria morte será um suicídio, mas justificado, porque balizado na vontade divina. Nesse sentido, Sócrates talvez não queira condenar *simpliciter* o suicídio, mas tentar explicar por que o desejo de morte do filósofo não pode justificar o ato de encurtar a existência ao morrer pelas próprias mãos. Ora, se lembrarmos da *Apologia*, entre ser privado da atividade filosófica e da própria vida, Sócrates prefere morrer, porque “uma vida sem investigação não vale a pena ser vivida”. É justamente nessa encruzilhada imposta pelos atenienses que Sócrates enxerga o sinal divino anunciando sua morte.

¹³⁷ *Fédon*, 89c2-5. É preciso frisar, contudo, que a vitória que Sócrates busca não é a mesma da dos erísticos (que amam vencer debates a qualquer custo). A vitória de Sócrates tem uma finalidade de máxima importância: eliminar o medo da morte de seus ouvintes.

¹³⁸ Não podemos nos esquecer do célebre dito de Heráclito: “de todos a guerra (πόλεμος) é pai, de todos é rei [...]” (B53 DK – In: COSTA, A.: **Heráclito**: Fragmentos contextualizados. Tradução, notas e comentário: Alexandre Costa. São Paulo, SP: Editora Odysseus, 2012).

Capítulo 2 – A concepção de alma no *Fédon*

No capítulo anterior, propomos um debate acerca da pluralidade temática do *Fédon*, e do modo como Platão introduz e articula as questões que ele pretende abordar ao longo do diálogo. Analisamos as questões que emergem do prólogo (na medida, é claro, em que fomos capazes de identificá-las) e discutimos sobremaneira a proibição do suicídio e o enigma da φρουρά. Sugerimos uma proposta exegética que, se bem compreendida, fornece-nos uma perspectiva diferenciada do quadro geral do diálogo. De um lado, a bifurcação semântica entre ‘corpo de guarda’ e ‘cárcere’ sobre a qual nos debruçamos, trazendo à tona não apenas um ponto filosoficamente muito sensível, mas também com um sotaque religioso muito forte. De outro lado, a interdição ao suicídio como um imperativo divino que marca a *necessidade* e a *importância* da vida para os homens.

Neste capítulo, será preciso abordar um tema não menos importante; aliás, segundo alguns estudiosos, trata-se do tema principal do *Fédon*: a imortalidade da ψυχή. Em contrapartida, outros estudiosos defendem que – no que diz respeito aos propósitos do diálogo – Platão ocupa-se com esse tema tão somente para provar que o verdadeiro filósofo não teme a morte ¹³⁹. De fato, é digno de nota que nos momentos em que Sócrates demonstra (ou parece demonstrar) a imortalidade da alma, ele imediatamente deriva uma gama de profundas consequências éticas (*p.ex.*, em *Fédon*, 81a ss. e 107c ss.). Seja como for, o tema da imortalidade é muito especial já que ele consiste em quase um terço do diálogo; a questão da alma não só desenvolve alguns assuntos do prólogo, mas também acrescenta novos ingredientes ao caldo filosófico do *Fédon*.

¹³⁹ Cf. por exemplo, ARCHER-HIND, *op.cit.*, p. XI.

2.1) O horizonte do discurso sobre a alma

Com efeito, é preciso esclarecer de antemão que não pretendemos enveredar tanto pela questão da imortalidade quanto pela concepção de alma propriamente dita. Isso não significa evidentemente que a imortalidade da alma seja irrelevante; porém, curiosamente, no que concerne ao nosso objeto, isto é, a ἀπολογία da vida filosófica figurada na μελέτη θανάτου, a *prova* da imortalidade da alma não se mostra necessária; na realidade, ela é um axioma e, talvez, o mais fundamental. Sócrates ele mesmo não tem necessidade alguma de quaisquer demonstrações a esse respeito; exibindo mais uma vez um fortíssimo escrúpulo religioso, sua crença na imortalidade da alma é da ordem da πίστις, ou seja, da *confiança* e da *crença*. Sem dúvida, isso pode causar um grande espanto ao leitor moderno. Primeiro porque, de modo geral, estamos acostumados a provas contundentes e evidências irrefutáveis de qualquer que seja a teoria em questão; nessa esteira, argumentos de caráter mítico-teológico são encarados com muita desconfiança ou não são nem mesmo considerados. Segundo, é muito difícil imaginar Sócrates, cuja imagem comumente evocada é a do filósofo inquisidor (no sentido não pejorativo do termo), aceitando de modo tão “acrítico” a imortalidade da alma.

Não é fortuito que o *discurso persuasivo* seja, no *Fédon*, a justa medida entre a impossibilidade de se demonstrar a imortalidade da *psykhé*, a urgência de tal demonstração, e a impossibilidade de Sócrates incutir em seus ouvintes seus pensamentos e convicções¹⁴⁰. Portanto, o discurso sobre a alma deve seguir o padrão adotado desde o prólogo; deve ser da ordem da παραμυθία, isto é, um discurso de exortação, encorajamento, consolação e alívio¹⁴¹. Por isso, os argumentos em prol da imortalidade da alma são balizados na possibilidade e na verossimilhança; nesse sentido, tampouco é fortuito que possuam um teor mitológico. Caso não se mostre pelo menos a (forte) plausibilidade de que a alma é indestrutível, nenhum dos ouvintes

¹⁴⁰ Essa impossibilidade é belamente retratada no início do *Banquete* (175e): “Bom era, ó Ágaton, que a sabedoria fosse qualquer coisa assim, capaz de transbordar do mais cheio para o mais vazio pelo simples contato de uns com os outros – tal como nas taças a água desliza, através de fiozinhos de lã, da mais cheia para a mais vazia. (Tradução: Schiappa de Azevedo).

¹⁴¹ A παραμυθία é um termo que comumente é traduzido por ‘persuasão’; contudo há uma nuance fundamental: ele indica que o mito é o recurso por excelência do convencimento. Poder-se-ia encarar esse e outros termos encontrados no *Fédon* (p.ex., μῦθος e μυθολογεῖν) como um aviso de Platão para nos “purificarmos” da arrogância do *lógos*.

aceitará de bom grado a postura de Sócrates perante a morte. Isto posto, não devemos esperar de Sócrates uma precisão lógico-argumentativa muito grande¹⁴².

Dentro da perspectiva proposta neste capítulo, isto é, a de analisar a concepção da alma no *Fédon*, pretendemos nos concentrar nos três primeiros argumentos de Sócrates. São eles: o Argumento da Gênese dos Contrários, o Argumento da Anamnese e o Argumento da Afinidade. Vamos deixar de lado a análise do último argumento, aquele em que Sócrates, grosso modo, associa a *psykhé* à Ideia de Vida (102b-107b), ou seja, algo que não pode receber a morte por ser contrária à sua própria essência. Isso implicaria uma análise cuidadosa das objeções de Símiias e Cebes aos três primeiros argumentos de Sócrates, além de nos exigir, por exemplo, uma discussão sobre a misologia, a crítica aos pré-socráticos, a teoria das Ideias e a arte do discurso no *Fédon*; essa miríade de questões desviaria a atenção do nosso escopo.

Poderíamos dizer seguramente que a ἀπολογία de Sócrates acerca do modo de vida do filósofo genuíno (63e-69d) é o discurso que dá o piparote inicial ao debate sobre a alma. Com efeito, sua imortalidade foi até então apenas pressuposta. Cebes e Símiias, contudo - seja porque o aspecto científico do pitagorismo lhes fala mais alto do que o religioso, seja porque pensam que a imortalidade da alma não pode ser considerada um axioma - sentem a necessidade de uma ‘psicologia’ no sentido etimológico do termo.

Na generalidade, Sócrates, a tua argumentação pareceu-me boa; mas, pelo que toca à alma, julgo que os teus pontos de vista estão longe de suscitar a confiança [ἀπιστίαν] dos homens. Quem nos garante, de fato, que, ao separar-se do corpo [ἀπαλλαγῆ τοῦ σώματος], a alma subsiste algures, e não fica destruída e aniquilada no mesmo dia em que o homem morre? Quem sabe se, logo que dele se liberta e sai, não se desvanece como sopro [πνεῦμα] ou fumaça, evoluindo-se para não mais deixar rastro de existência? Claro que, a verificar-se a hipótese de ela subsistir algures, concentrada em si mesma [αὐτὴ καθ'αυτήν] e livre desses males [ἀπηλλαγμένη τούτων τῶν κακῶν] que mesmo há pouco enumeravas, então sim, haveria fortes e boas razões para esperar o que dizes, Sócrates, fosse verdade! Porém, aí está uma coisa que requer talvez não pequeno esforço de persuasão [παραμυθία]: demonstrar, nada mais nada menos, que a alma é o que subsiste depois da morte do homem e mantém alguma potência e pensamento [τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρονήσιν]¹⁴³.

¹⁴² Dentre todos os comentadores consultados, Bostock (*op.cit.*) – no rompante analítico que lhe é próprio – parece ser o único que não considerou esses aspectos. Contudo, ele tem o mérito de ter identificado os impasses lógicos dos argumentos de Sócrates; impasses que evidentemente têm o seu valor.

¹⁴³ *Fédon*, 69e7-70b4 (tradução Schiappa de Azevedo, ligeiramente modificada). Vale observar que o conceito de morte subjacente é o da separação entre alma e corpo.

De pronto, nota-se que um dos pontos nevrálgicos dessa é passagem é a *ἀπιστία*, isto é, a desconfiança ou, se quisermos, a descrença; aliás, essa desconfiança é um elemento muito característico do *Fédon* e parece pairar insistentemente em torno das personagens. De modo geral, ela é sempre verbalizada pelos interlocutores quando a discussão precisa ser aprofundada, redirecionada com novos argumentos, ou simplesmente para atestar que o assunto em questão não se esgota ali. Além do passo supracitado, poderíamos mencionar resumidamente, à guisa de exemplo, cinco passos bastante relevantes nesse sentido:

- A. 77a5-9: no final do argumento da Anamnese, Símiás diz que Cebes está persuadido (*πεπεισθαι*) de que a alma existe antes de encarnar, mas não que necessariamente resista à morte.
- B. 85c-d: a belíssima passagem da jangada e da travessia da vida.
- C. 86a-88b: momento em que Símiás e Cebes fazem suas objeções aos três primeiros argumentos em prol da imortalidade da alma.
- D. O célebre interlúdio de 88c-89c: Fédon interrompe a narrativa para contar a Equécrates que após as objeções de Símiás e Cebes, os ouvintes, que até então estavam firmemente convencidos (*πεπεισμένους*), foram arrebatados pela desconfiança. Igualmente arrebatado, Equécrates pergunta: “Afiml em que teoria confiaremos (*πιστεύομεν*)? Por muito convincentes (*πιθάνος*) que fossem os argumentos de Sócrates, ei-los neste momento caídos no descrédito (*ἀπισθίαν*)”.
- E. 107a8-107b4: depois de Sócrates expõe o último argumento em prol da imortalidade da alma, Símiás diz o seguinte: “Com franqueza, também daquilo que ouvi não encontro motivo para os pôr em dúvida [*ἀπιστῶ*]. Contudo, a complexidade do assunto, bem como a pouca conta em que tenho a debilidade humana, obrigam-me ainda a guardar de mim para mim algumas dúvidas [*ἀπιστίαν*] ao que foi dito”.

Além desses exemplos, devemos ressaltar também que Sócrates ele mesmo expressa certa desconfiança em pelo menos duas passagens dignas de nota. O primeiro comentário precede imediatamente o tema da misologia, isto é, o perigo de que se venha a odiar os discursos; o segundo comentário é, na realidade, o assentimento de Sócrates às reservas de Símiás quanto à última demonstração da imortalidade da alma. Vejamos as passagens:

(1) [...] é que meu empenho não será tanto convencer-vos, a vocês que me escutam (a não ser por acréscimo), de que digo a verdade, como dizer-vos aquilo que, em minha plena convicção, assim é de facto [...]: se calha de

ser verdadeiro as coisas que digo [εἰ μὲν τυγχάνει ἀληθῆ ὄντα ἃ λέγω], então é um bem estar disso convencido (τὸ πεισθῆναι); se, pelo, contrário, nada mais há para além da morte, em todo o caso nestes momentos, os últimos da minha vida, terei pelo menos poupado os que me acompanham ao incômodo das minhas lamentações (91a-b; trad. ligeiramente modificada).

- (2) Dizes bem, Símiias, e não apenas neste particular: mesmo as hipóteses de que partimos, por muito convincentes que vos pareçam, não deixem de as examinar com maior rigor. Desde que as analiseis como deve ser, podereis então, segundo julgo, acompanhar o argumento até onde for humanamente possível; e, se este se tornar por si mesmo claro, não tendes que ir mais além (107b5-10; trad. ligeiramente modificada).

A passagem (1) mostra-nos que Sócrates, nesse momento singular que está vivendo, quer agir como filósofo, um amante do saber (91a2); dizendo de outro modo, ele deseja agir diferentemente dos erísticos, “aqueles absolutamente privados de educação e que amam a vitória” (οἱ πάνυ ἀπαιδέυτοι φιλονίκως – 91a2-3), ou seja, que desejam apenas vencer os debates¹⁴⁴. Por esse motivo, Sócrates não se preocupa em convencer, custe o que custar, a sua audiência acerca da verdade da sua fala. Pelo contrário, ele quer mostrar apenas aquilo em que ele acredita com firmeza e, mediante a exposição da sua crença, reforçá-la ainda mais no seu íntimo (veremos no capítulo seguinte que esse é um dos aspectos da μελέτη). Vale ressaltar que o passo 91a-b é o único em todo o *Fédon* em que Platão alude a uma postura similar ao agnosticismo do Sócrates da *Apologia*, uma postura que possivelmente é mais próxima do Sócrates histórico. A ideia é que caso não haja nada para além da morte, a crença de Sócrates deverá ser entendida como algo da ordem da ἄνοια (91b5), isto é, da desrazão, da falta de senso, da demência, da ignorância.

É curioso Sócrates dizer nas entrelinhas que prefere viver a vida sob a égide de uma possível ilusão (*i.e.*, a crença no *post-mortem* e o discurso em prol da imortalidade da alma), do que não acreditar em nada (melhor dizendo, acreditar que não há nada após a morte); pelo menos, no momento da morte, ele não terá perturbado seus amigos e familiares com escândalos e lamentações excessivas. Ora, sabe-se o quanto Platão reprovava esse tipo de excesso, muito comum, aliás, no protocolo fúnebre da Atenas de seu tempo. Não é fortuito que o passo 91a-b evidencie a pouca importância que Sócrates dá à possibilidade de suas crenças se mostrarem falsas; porém, tanto melhor se ele tiver a *sorte* de que elas venham a se mostrar verdadeiras. Contudo, essa pouca importância não deve ser entendida como algo inferior e desprezível. Na verdade, parece a Sócrates que seus discursos acerca de suas crenças ficam completamente

¹⁴⁴ A tensão entre φιλόσοφος e φιλόνομος foi apontada com acuidade por CASERTANO, **Os Paradigmas da Verdade em Platão**. Tradução: Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2010, p.47.

ofuscados diante de algo que, para ele, é motivo de um temor infinitamente maior do que o temor da morte; e, em última instância, que se figura como um fracasso muito pior do que o fracasso na demonstração da imortalidade da alma: o fato de eles deixarem o argumento morrer e não serem capazes de revivê-lo (ἐάνπερ γε ἡμῖν ὁ λόγος τελευτήσῃ καὶ μὴ δυνώμεθα αὐτὸν ἀναβιώσασθαι – 89b9-10)¹⁴⁵.

Além disso, Sócrates parece estar ciente de algo que é percebido e verbalizado por Símiás no exemplo (B), possivelmente um dos comentários mais lúcidos e eloquentes do *Fédon* e, quiçá, da obra platônica como um todo: na ausência de uma embarcação mais segura, isto é, a aquisição do saber mediante algum discurso revelado (λόγου θείου τινός – 85d4-5) – de fato, são pouquíssimos aqueles que têm o privilégio de acessá-lo – resta ao homem comum agarrar-se ao melhor dentre os discursos humanos (βέλτιστον τῶν ἀνθρωπίνων λόγων λαβόντα – 85d1)¹⁴⁶; e, como numa jangada, realizar a travessia da vida. Estendendo um pouco a interpretação, poderíamos afirmar que tanto Sócrates quanto Símiás – ainda que por vias diferentes - estão reconhecendo que não se pode ter a pretensão de acessar um discurso absoluto, completamente seguro porque inatingível pelo fluxo da cultura e do tempo. Ele parece sugerir ainda que é próprio do humano tomar para si o dizer que lhe pareça mais razoável e com o qual ele faz ressonância, seja um dizer mítico, opinativo, filosófico ou científico; pois o que também está em questão no passo da jangada é o reconhecimento de que os homens não podem não ser atravessados por discursos. Ora, no *Fédon*, Sócrates aposta na trama de *mythos* e *lógos* para atravessar seus interlocutores com a exortação e a persuasão não só acerca da imortalidade da alma, mas também do modo de vida do filósofo genuíno.

No que concerne à passagem (2), gostaríamos de frisar dois pontos que nos parecem mais relevantes: primeiro, deve-se observar que a hipótese inicial, isto é, o postulado das Ideias (τὰ

¹⁴⁵ Nesse sentido, seria legítimo perguntar: será que Platão está mais preocupado com a imortalidade do *lógos* do que com a imortalidade da alma? Se a pergunta for legítima, então poderíamos supor que Platão tem uma motivação “aristocrática”, na medida em que ele desejaria imortalizar seu próprio discurso.

¹⁴⁶ No *Íon* (532e1), Sócrates usa a expressão ἰδιώτην ἄνθρωπον (homem comum, vulgar, leigo, simples, ignorante, ou até mesmo ‘sem educação’) para atestar sua posição de desvantagem em relação à sabedoria dos poetas. Se essa afirmação tem ou não um sotaque irônico, o fato é que ao longo do diálogo essa oposição se faz mais forte. Pois um dos grandes temas deste diálogo é mostrar a diferença entre o filósofo, isto é, um homem ordinário que necessita construir seu próprio conhecimento, e os poetas, cujo saber lhes é inspirado pelos deuses ou, nas palavras do próprio Íon (535a4), mediante concessão divina (θεῖα μοῖρα). No *Fédon*, Sócrates talvez não seja tão ordinário; em 58e Fédon afirma que sua impressão era a de que um homem como Sócrates não descia ao Hades senão por uma concessão divina (θεῖα μοῖρα).

εἶδη) como causa do ser e da verdade dos *prágmata* aparece, com efeito, pela primeira vez em 65d4¹⁴⁷. Ora, curiosamente, essa hipótese vai sendo lembrada e reutilizada ao longo do diálogo de maneira, digamos, homeopática; porquanto Sócrates adiciona novas camadas conceituais à sua hipótese a cada vez que ela é mencionada. Contudo, o filósofo vai expor com todas as letras o que são as Ideias apenas no passo 100b - que antecede precisamente o último argumento em prol da imortalidade da alma e, de qualquer forma, somente depois de ter preparado seus ouvintes, oferecendo paulatinamente algumas elucidações acerca de sua hipótese¹⁴⁸. Segundo, deve-se notar a autoconsciência de Sócrates de que as suas ὑποθέσεις, por mais convincentes que elas sejam, devem ser melhor avaliadas. Por extensão, o último argumento, que associa a alma à Ideia de Vida (ζωῆς εἶδος), não deve ser visto como a última palavra no assunto, mas como algo provisório ou, para usar o termo do próprio Sócrates, *suficientemente analisado* (ἰκονώς διέλητε). Sobre o uso desse termo, Trabattoni faz uma observação de enorme valia:

Com efeito, a filosofia [...] constitui-se numa contínua e reiterada resposta relativamente ‘suficiente’ (ἰκονώς) às perguntas que são formuladas. Sócrates não responde *a nós* [leitores] não porque *não quer* responder (como se quisesse manter para si os conhecimentos mais profundos), mas porque *não pode*. Essa impossibilidade é, de qualquer forma, óbvia, e não há nada de inefável ou de particularmente complexo: para responder é preciso, antes de tudo, que se tenha ouvido as perguntas. Ele responde aos próprios interlocutores nos limites e na medida em que eles têm dúvidas, considerando tais respostas plenamente suficientes¹⁴⁹.

Os argumentos de Sócrates em prol da imortalidade da alma revelam-se suficientes não apenas porque eles estão sujeitos ao contexto dramático (isto é, dependem do *background* dos interlocutores e dos questionamentos que eles fazem), mas também porque estão limitados pela capacidade cognitiva da qual os homens dispõem. Todavia, continua Trabattoni, o reconhecimento da precariedade cognitiva humana não prejudica necessariamente a

¹⁴⁷ Está fora de nosso escopo uma discussão acerca da noção de ‘causa’ (em grego, αἰτία), porquanto nos desviaríamos sobremaneira do nosso escopo. Contudo, recomendamos SCHIAPPA DE AZEVEDO, op.cit., pp.158-59, n.82 e o excelente artigo de Vlastos, “Reasons and Causes in the Phaedo” In: **The Philosophical Review**, Vol.78, No.3 (Jul., 1969): Duke University Press. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2183829>.

¹⁴⁸ Eis o passo 100b na íntegra: “Não, porém (...), que estas afirmações sejam novidade. É, em fim de contas, o mesmo que sempre tenho dito e repetido em ocasiões diversas, inclusive no argumento de há pouco. Vou então tentar explicar-te a espécie de causa (τῆς αἰτίας τὸ εἶδος) a que me tenho aplicado. Para tanto, há que voltar a essas noções em que já por demais se insistiu: por aí começarei, pois, tomando por pressuposto (ὑποθέμενος) a realidade de um Belo, que existe em si e por si mesmo (αὐτὸ καθ’ αὐτό), de um Bem, de um Grande e assim por diante. Se neste ponto me dás razão e aceitas a existência de coisas como estas, espero bem, a partir delas, explicar-te qual seja essa causa e descobrir o que faz que a alma seja imortal”.

¹⁴⁹ TRABATTONI, F.: “**Scrivere nell’anima**: verità, persuasione e dialettica in Platone. Florença, Itália: La Nuova Italia Editrice, 1993. Edição digital por: Simona Chiodo. Disponível em: <http://www.unimi.it/ateneo/filarete/>, p.118.

possibilidade de se responder aos questionamentos. Ela prejudica, de fato, a possibilidade de se encontrar modos de responder que sejam imunes ao tempo e à diversidade dos indivíduos; portanto, compromete a possibilidade de edificar uma doutrina inabalável, isto é, completamente isenta de reparos e reestruturações a partir de questionamentos ulteriores. “É possível condensar essa intuição platônica refletindo sobre o valor médio, relativo, também do ponto de vista sintático, da palavra ἱκάνως. Com esse adjetivo, Platão qualifica a resposta *circunstanciada* [...]”¹⁵⁰.

Vemos, portanto, um Sócrates que se distancia habilmente, e a um só tempo, seja de uma postura cética (que não admite nem mesmo uma resposta suficiente), seja de uma atitude dogmática (que pretende e deseja fixar de uma vez por todas a verdade numa teoria ou doutrina): o argumento suficiente é aquele que abarca, mas também extrapola todas as dúvidas e perguntas, na medida em que ele nos convida a persistir com nossas investigações acerca da alma (e, na realidade, com tudo o que se deseja investigar).

Mediante os exemplos citados (e, com efeito, outros tantos espalhados pelo *Fédon*), observa-se a abundância de expressões que enfatizam a *verossimilhança* do discurso socrático. O que está em jogo, portanto, não é a *prova cabal* da imortalidade da alma, mas uma investigação acerca da possibilidade de se sustentar racionalmente essa crença de cunho religioso¹⁵¹. Além disso, compreendemos melhor que a passagem inaugural dos argumentos a favor da imortalidade da alma reforça ainda mais o embate entre *παραμυθία* e *ἀπίστια*. Sendo assim, a série argumentativa que começa em 69e não é apresentada nem como algo definitivo, nem como algo que tem um fim em si mesmo; pelo contrário, ela tem em vista extirpar o medo da morte por meio da *πειθώ* e da *πίστις*, da persuasão e da crença; esse é, talvez, o maior desafio do Sócrates

¹⁵⁰ *Idem*, p.120. Trabattoni *ad. loc.* lembra-nos do *Fedro*, onde Sócrates defende que só existe um discurso com potência verdadeiramente persuasiva: é o discurso de um sábio que, de modo singular e individual, dirige-se a uma alma singular e individual que lhe é conhecida; e com isso ele é capaz de confeccionar discursos específicos que atendam aos anseios e às necessidades daquela alma. Um discurso *πρός πολλούς*, seja ele oral ou escrito, é incapaz de ser ‘suficiente’. O autor completa: “pode ser perfeitamente ἱκάνως, ao contrário, o discurso que Sócrates trava singularmente (*πρός ἕνα*) com personagens tais como Símiás e Cebes no *Fédon*”.

¹⁵¹ Como bem aponta Taylor (*op.cit.*, p.207): “A simples admissão de que a imortalidade da alma é possível, portanto, não é irracional, é suficiente para que se reflita sobre nosso **modo de vida**. Ora, se for muitíssimo provável que a alma é imortal, então os cuidados com a alma ganham uma importância e uma força muito maior. Do contrário, se tudo acaba com a morte, pode não ser tão relevante que modo de vida um homem adota; já que, em alguns anos, sua perversidade terá um fim junto com a sua vida” (grifo nosso). Vê-se, assim, que a imortalidade da alma para Platão tem, antes de mais, consequências éticas de suma gravidade.

do *Fédon*. Em suma, pode parecer espantoso – e para alguns, talvez, um escândalo - o fato de Platão reconhecer, a um tempo, a ἀπίστια e a πίστις como motores necessários para o pensamento filosófico.

2.2) O Argumento da Gênese dos Contrários (*antapódosis*)

Depois de levantar a questão da ἀπίστια (70a1), Cebes expõe o que parece ser uma preocupação de todos os presentes: a possibilidade de, uma vez separada do corpo, a alma evoluar-se e dissipar-se como um sopro (πνεῦμα)¹⁵². Com efeito, fazia parte do folclore grego a crença de que a alma que se separasse do corpo em dias de tempestade corria o risco de misturar-se aos fortes ventos; era normal, portanto, que um grego comum admitisse algum tipo de existência após a morte. Havia ainda uma outra crença igualmente muito difundida na Hélade: as almas dos homens migravam para o Hades e lá viviam na condição de εἶδολα, simulacros fantasmagóricos, sombras intangíveis, meros duplos cuja única similitude com o corpo está na aparência. Na concepção religiosa tradicional, a alma no Hades não tinha nenhum tipo de consistência ou φρήν (termo muito difícil de traduzir, mas normalmente vertido por, ânimo, senso ou pensamento)¹⁵³; e de fato, o termo ψυχή possui o mesmo radical do verbo ‘soprar’ (ψυχείν). Contudo, ainda que o sopro seja algo que pode ser levado pelo vento, parte da tarefa de Sócrates será mostrar que a alma não é o tipo de coisa que se comporta dessa maneira, isto é, que se dissolve com a morte.

Em Homero, com efeito, pouquíssimos homens mantinham seu φρήν no Hades (o adivinho Tirésias, por exemplo). Na *Odisseia*, até mesmo o poderoso Aquiles se mostra impotente diante da sua condição no Hades; ele afirma inclusive que preferiria ser um escravo

¹⁵² Cf. *Iliada*, XXIII, 100, onde a alma de Pátroclo desaparece na terra como fumaça. N’A *República* (387c), Sócrates critica essa crença (referindo-se a esse mesmo verso) dizendo que ela não pode fazer parte da educação poética dos jovens guardiões porquanto ela inspira e estimula o temor da morte. Ora, na condição de guerreiros, eles precisam ser corajosos em batalha e, sobretudo, na iminência da morte.

¹⁵³ Cf. VERNANT, J.P.: “*Psykhé*: duplo do corpo ou reflexo divino?” In: **Entre Mito e Política**. Tradução: Cristina Machado. 2ª Ed. São Paulo, SP: Editora da Universidade de São Paulo, 2002, p.431.

entre os homens do que um senhor entre os mortos. É preciso ressaltar que as visões tradicionais (portanto homéricas) evidenciam uma concepção material da *psykhé* e de constituição muito próxima a do ar. Não é fortuito Cebes evocar, no passo 70a5, a imagem do *πνεῦμα* (sopro) e do *καπνός* (fumaça). Hackforth reconhece que esse comentário de Cebes pode ser uma referência direta a *Ilíada* (XXIII, 100)¹⁵⁴. Mas o autor enfatiza que o fato de a alma virar sopro ou fumaça não implica, para Homero, uma espécie de aniquilação total. Se podemos acreditar no que Sócrates diz mais à frente (80d10), esse tipo de aniquilação era aceito por muitos gregos na Atenas dos séculos V-IV a.C, período em que formas radicais de ceticismo e ateísmo tornaram-se mais presentes.

Logo, é possível imaginar o quanto essa visão tradicional devia causar temor e inquietação em muitos gregos. Por isso, um dos grandes méritos de Platão no *Fédon* consiste precisamente em – ao operar uma subversão radical da concepção de alma – alterar profundamente a concepção hodierna do *post-mortem*. Parece-nos importante sublinhar que a existência da alma nunca é posta em xeque no *Fédon*; aliás, vale reforçar que a dissolução da alma no nada, no não-ser, ou como quer que queiramos chamar, é sugerida superficialmente em 80d10 e, mesmo assim, parece ser colocada no âmbito das crenças vãs da maioria dos homens (οἱ πολλοὶ ἄνθρωποι). Nesse sentido, segundo certos autores, o propósito do argumento da gênese dos contrários é mostrar que nada vem do não-ser¹⁵⁵.

Por aniquilação, ou dissolução total deve-se entender, portanto, a decomposição dos elementos que constituem a alma¹⁵⁶. Assim, o que causa medo em Cebes – e isso se reflete no pedido que ele faz a Sócrates - não é o fato de a alma existir ou não após a morte, mas *como* ela existe¹⁵⁷. Por outras palavras, Cebes quer ser convencido de que sua alma terá um tipo de existência igual, ou pelo menos semelhante, àquela que ele tem enquanto está vivo. Sendo assim, *δύναμις* e *φρονήσις* (70b3-4) parecem abarcar as faculdades necessárias para que a alma

¹⁵⁴ HACKFORTH, *op.cit.*, p.63. Para uma análise basilar acerca da concepção de alma em Homero, recomenda-se SNELL, B.: **The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature**. Tradução: T.G. Rosenmeyer. Nova Iorque: Dover Publications Inc., 1982 [1953], pp. 1-23

¹⁵⁵ ARCHER-HIND, *op.cit.*, p.XII (Cf. também Aristóteles, *Física*, 187a27-30). Por sua vez, Bostock (*op.cit.*, p.116) resume sua visão do argumento da seguinte maneira: “O argumento cíclico é uma tentativa de mostrar que nenhuma alma tem começo ou fim, mas nada nos diz acerca de sua natureza”.

¹⁵⁶ Cf. CASERTANO, *Paradigmas da Verdade em Platão*, *ed.cit.*, p.46.

¹⁵⁷ Cf. BURGER, *op.cit.*, p.183.

desencarnada tenha uma existência minimamente efetiva no *post-mortem*. No fundo, ele deseja que Sócrates faça uma reestruturação da alma homérica em dois níveis correlatos: (a) a alma subsiste algures depois da morte; (b) ela mantém suas faculdades¹⁵⁸. Por conseguinte, a persuasão de Sócrates também deve operar a partir desses dois pontos.

O item (a) é contemplado no argumento da gênese dos contrários (69e-72e). Fiel à trama de *mythos* e *lógos* anunciada no prólogo, é interessante notar que Platão faz uso dos verbos *διαμυθολογείν* (70b6) e *σκέψομαι* (70c4); reforça-se, pois, um tema que viemos frisando desde o primeiro capítulo: o fato de o discurso do *Fédon* (e por conseguinte o discurso acerca da alma) estar no duplo registro da especulação e da investigação; com efeito, ambos os registros são indiscerníveis em vários momentos do diálogo, e não apenas quando Sócrates diz explicitamente que vai contar um mito. Além disso, “o fato de Cebes sentir a necessidade de uma afirmação “não-racional” mostra a importância que Platão atribuía a esses dispositivos suplementares [o mito, a persuasão, o encorajamento, etc]. Sócrates não é aqui um investigador desinteressado, mas um defensor de uma causa”¹⁵⁹. Para sermos mais precisos, Sócrates é o defensor de uma atitude e disposição (*ἦθος*) perante a morte, o que implica uma certa visão de mundo e, por extensão, uma certa concepção de *ψυχή*.

O aspecto mítico do argumento dos contrários é tão patente que Sócrates reformula a pergunta de Cebes (se a alma encontra-se algures depois da morte) ao introduzir um discurso antigo (*παλαιὸς λόγος*)¹⁶⁰. O filósofo pergunta “se as almas dos mortos estão ou não no Hades” (*ἐν Ἄιδου εἰσιν* – 70c4-5). Parece-nos, junto a Schiappa de Azevedo¹⁶¹, que essa “frase apela para um conceito trivial de subsistência da alma, que o grego sugere de forma estativa, mas que preferimos exprimir em termos de locação [...]”; por isso, a autora traduz “se as almas dos mortos *vão* para o Hades”. Visto que a expressão *ἐν Ἄιδου εἰσιν* possui um sentido locativo, traduzir o verbo ser por ‘existem’ não nos parece muito adequado, porque como vimos *supra*, a

¹⁵⁸ É digno de nota que a *φρονήσις* não é mencionada aqui gratuitamente. Ela é uma palavra derivada do *φρήν* homérico e, por essa razão, elas partilham seus campos semânticos.

¹⁵⁹ DORTER, *op.cit.*, p.8.

¹⁶⁰ Segundo Gallop (*op.cit.*, p.87), é uma referência explícita a doutrinas religiosas defendidas especialmente pelos órficos, pelos pitagóricos e por Empédocles.

¹⁶¹ SCHIAPPA DE AZEVEDO, *op.cit.*, p.144.

existência da alma só é posta em questão no diálogo (mas nunca efetivamente negada) em raros momentos de exasperação (como em 80d10) ¹⁶².

Seja como for, Sócrates está se referindo a uma doutrina antiga que defende o processo recíproco de entrada e saída das almas do Hades. Essa doutrina diz mais especificamente que, ao morrerem, as almas dos homens ($\psi\upsilon\chi\alpha\acute{\iota}\ \tau\omega\acute{\nu}\ \alpha\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\nu$ – 70c5) partem para o Hades, e de lá retornam para a Terra, renascendo dos que estão mortos ($\gamma\acute{\iota}\gamma\nu\omicron\nu\tau\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\kappa\ \tau\omega\acute{\nu}\ \tau\epsilon\theta\nu\epsilon\acute{\omega}\tau\omega\nu$ – 70c8). Neste ponto, é preciso chamar a atenção para algo muito importante: Sócrates amplia de modo quase imperceptível (e, de fato, praticamente na mesma frase) o objeto de seu discurso, isto é, das almas dos homens, para as almas dos seres vivos ($\pi\acute{\alpha}\lambda\lambda\iota\nu\ \gamma\acute{\iota}\gamma\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \epsilon\kappa\ \tau\omega\acute{\nu}\ \acute{\alpha}\pi\omicron\theta\alpha\nu\acute{\omicron}\nu\omicron\tau\omega\nu\ \tau\acute{\omicron}\acute{\upsilon}\varsigma\ \zeta\omega\acute{\nu}\tau\alpha\varsigma$ – 70c9).

Logo, poder-se-ia conjecturar que Sócrates aumentou deliberadamente a população do Hades. Mas por que ele fez isso? Porque, quando olhamos de modo mais detido este argumento, percebemos que ele concerne mais diretamente ao problema da geração e da corrupção. Dizendo de outro modo, trata-se da exposição de uma lei de alternância ou de reciprocidade na natureza que remete-nos, por exemplo, à cosmologia de filósofos como Anaximandro, Heráclito e Anaxágoras. Na perspectiva dessa temática, é significativo este ser o único argumento em que Sócrates nunca menciona as Ideias. Por isso, estão ausentes questões cruciais como, por exemplo, a relação entre alma e corpo e a relação da alma com os objetos do conhecimento ¹⁶³. Ora, não é fortuito que no final do diálogo (96a ss.), Sócrates retome o problema da geração e da corrupção considerando, dessa vez, a hipótese das Ideias ¹⁶⁴.

Além disso, é importante observar que nesse argumento o verbo $\gamma\acute{\iota}\gamma\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ e seus cognatos são traduzidos amiúde por ‘nascido’ ou ‘gerar’, e não por ‘vir-a-ser’. Com efeito, essa dupla possibilidade de tradução é oriunda de uma ambiguidade semântica deveras interessante:

¹⁶² Nunes, numa linha parecida, traduz “*encontram-se* no Hades”. Em contrapartida, Dixsaut, Gallop, Hackforth e Grube optam por “existir”. A frase é, de resto, uma referência explícita aos versos 103-104 do canto XXIII da *Ilíada*: “É então verdade que existe (*estí*) na mansão do Hades uma imagem e uma alma, que não tem, contudo, espírito algum!”. Gostaríamos de observar ainda que Cícero, ao referir-se ao movimento da alma em direção ao além, utiliza sempre o verbo *migrare* que, evidentemente, também possui o aspecto locativo (Cf. *Somn. Scip.* III, 15).

¹⁶³ Cf. BURGER, *op.cit.*, p.54.

¹⁶⁴ Cf. *Fédon*, 95e9: “Não é insignificante, Cebes, a questão que levantas. Efetivamente exige, nem mais nem menos, que examinemos a fundo a causa da geração e da corrupção ($\pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}\varsigma\ \tau\eta\nu\ \alpha\acute{\iota}\tau\acute{\iota}\alpha\nu$)”.

γένεσθαι pode significar tanto vir a existência algo que não existia anteriormente, quanto o processo pelo qual um objeto existente *torna-se* algo que antes não era, *i.e.*, ele sofre mudança¹⁶⁵. Com efeito, em se tratando da ψυχή, o termo deve ser traduzido por ‘nascer’ – no sentido de nascer em um corpo, encarnar-se – já que, como mencionamos acima, um dos propósitos do argumento é precisamente negar um dos aspectos semânticos de γένεσθαι, qual seja, o devir a partir do não-ser¹⁶⁶. Não é fortuito, pois, que o argumento tenha um sotaque pré-socrático e elimine a γένεσις em sentido estrito: porquanto para esses primeiros filósofos, grosso modo, todas as coisas que estão no *kósmos* sofrem mudanças, compõem-se e decompõe-se, vão de um contrário a outro, retornam a uma espécie de todo indeterminado; contudo, jamais desaparecem em sentido existencial.

De fato, os seres vivos não renasceriam se não existissem em algum lugar (οὐ γάρ ὄν που πόλιν ἐγγιγοντο μή οὔσαι – 70d1-2). Por outras palavras, o argumento pretende mostrar também que a ψυχή (dos ζῶντες – 70d4) é *conditio sine qua non* para o (re)nascimento dos entes no cosmo e, a rigor, para a manutenção da *phýsis* e do próprio cosmo¹⁶⁷; assim, a concepção aqui implícita parece ser a da alma como princípio de movimento e, portanto, de vida. Ademais, a alma é aquilo que persiste e subjaz no constante fluxo de mudanças (Sócrates antecipa esse ponto na apresentação do argumento, em 70c-e)¹⁶⁸. Vale observar que no *Crátilo* Sócrates descreve à alma precisamente não só como aquilo que movimenta os corpo, mas também como aquilo que regula e movimenta a *phýsis*:

Sócrates: Segundo tua maneira de pensar, que é o que mantém e movimenta a natureza de todo o corpo, para que este viva e se mova, se não for exclusivamente a alma?

Hermógenes: Apenas ela.

Sócrates: E então? E não estás com Anaxágoras quando afirma que é a alma ou o entendimento o primeiro mantenedor [ἔχουσαν] e ordenador [διακομοῦσαν] da natureza?

Hermógenes: Perfeitamente.

¹⁶⁵ Cf. GALLOP, *op.cit.*, p.87. O autor aponta ainda que quando esse termo é usado para seres vivos, traduz-se normalmente por ‘nascer’. Esse é precisamente o caso do argumento de Sócrates. É por isso, diga-se de passagem, que no passo 70d9, onde aparece o termo γένεσθαι, opta-se por ‘nascimento’, já que Sócrates está se referindo aos homens, às plantas, aos animais, enfim, a todos os seres vivos (ζῶων πάντων – 70d8).

¹⁶⁶ Cf. BURGER, *op.cit.*, pp.233-234, n.10.

¹⁶⁷ BOSTOCK, *op.cit.*, p.116.

¹⁶⁸ Sobre a alma como “substrato” da mudança, cf. a leitura de Damascio (*Phd.*, I, 190).

Sócrates: Poderias, então, designar admiravelmente como “*physékhen*” essa potência [δύναμις] que movimenta e mantém [ἔχειν] a natureza [φύσις], denominação que pode muito bem ser arredondada para *psykhé*.¹⁶⁹

Parece-nos que há uma semelhança bastante grande entre o argumento da gênese dos contrários e esse passo do *Crátilo*. O ponto de inflexão é precisamente a relação estabelecida entre alma e natureza/corpo; no *Crátilo*, mediante o jogo etimológico entre *psykhé* e *phýsis*; no *Fédon*, colocando a alma como aquilo sem o que a vida, o movimento, portanto, o *kósmos*, não seriam possíveis. E essa relação implica também uma reciprocidade: da mesma forma que sem a alma nem natureza e nem corpo seriam capazes de viver, é apenas porque existem corpos e natureza que a alma é capaz de se expressar no mundo. Tanto no *Crátilo* quanto no passo do *Fédon* em questão, a alma é o que faz o cosmo (e todas as coisas vivas) ser o que é: um todo ordenado e em perene movimento. Não é fortuito, aliás, que para Platão, a ausência do ciclo de geração e corrupção ou, se quisermos, do ciclo de nascimentos e mortes, o cosmo deixaria de ser cosmo para se tornar algo caótico.

Voltando para o argumento do *Fédon*, se for possível tornar manifesto que os seres vivos não nascem senão a partir dos mortos, logo, essa será a prova suficiente (ἰκονόν τεκμήριον) de que as almas encontram-se no Hades; e assim, Sócrates terá sido bem sucedido em responder à primeira exigência de Cebes. Grosso modo, a perspectiva na qual Sócrates aposta é a seguinte: um dos processos é uma questão de empiria; trata-se do *processo de morrer*, o ἀποθνήσκειν (71e5); de fato, observa-se com facilidade o lento processo de corrupção e definhamento ao qual toda a natureza está submetida, seja os animais, as plantas ou o próprio homem; e já que esse processo é manifesto a todos, ele é isento de dúvidas; logo o processo contrário, isto é, o retorno à vida (ἀναβιώσκεισθαι – 71e13) também deve ser indubitável¹⁷⁰. Tomando como referência esse binômio, parece-nos que um dos grandes méritos desse argumento é mostrar que não se

¹⁶⁹ *Crátilo*, 399e-400b.

¹⁷⁰ Schopenhauer tece belíssimo um comentário que, conquanto não seja uma referência a este argumento, possui com ele alguma ressonância, sobretudo o apelo à empiria e a analogia com o sono (que Sócrates também fará mais adiante): “De resto, o fato de que, de algum modo, deveríamos sobreviver à morte não é milagre maior do que aquele da procriação, que diariamente se dá diante de nossos olhos. O que morre vai para o mesmo lugar onde toda vida tem origem, inclusive a sua. A partir desse ponto de vista nossa vida deveria ser considerada um empréstimo recebido da morte; o sono seria, então, o juro diário desse empréstimo”. (SCHOPENHAUER, A.: **Sobre a morte**: Pensamentos e conclusões sobre as últimas coisas. Org.: Ernst Ziegler. Tradução: Karina Jannini. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2013, p.35).

pode pensar termos contrários como *absolutos*; sua existência é *sempre* relativa, ou se quisermos, em relação ao outro. Nesse sentido, Dixsaut comenta:

A geração dos contrários implica que todos os termos sejam analisados como relativos: grande significa maior, forte, mais forte, etc. Essa é uma das dificuldades, e não a menor, deste raciocínio; o binômio estar vivo-estar morto deve ser assimilado ao binômio de relativos ‘mais vivo’ e ‘mais morto’ [...]. É preciso suprimir a fixidez dos termos [vida e morte] para poder inseri-los num ciclo onde cada um não é senão o movimento inverso do outro¹⁷¹.

Já que há dois extremos – o estar vivo (τὸ ζῆν) e o estar morto (τὸ τεθνάναι) – há também um duplo processo de devir (71d4-7). Do estar vivo ao estar morto é morrer (ἀποθνήσκειν); por sua vez, do estar morto ao estar vivo é reviver (ἀναβιώσκεισθαι). De fato, esse duplo devir parece acarretar uma certa assimetria entre os extremos. Por um lado, é muito estranho pensar que uma alma que está morta é “mais morta” em relação a outras almas ou até mesmo em relação a si própria; mas talvez possamos pensar uma alma “mais viva” na medida em que ela vai se aproximando do momento de reviver, ou seja, de habitar novamente um corpo. Por outro lado, compreende-se facilmente que um ser vivo, pelo próprio fato de estar vivo, está automática e inevitavelmente “morrendo” (*i.e.* definhando e se corrompendo), mais ou menos rápido segundo, digamos, sua idade ou, no caso do homem, seu regime de vida.

‘Estar vivo’ e ‘estar morto’ não devem ser pensados como estados absolutos, mas como momentos de um ciclo ao qual eles são inteiramente relativos. No curso de sua vida, todo ser vivente caminha em direção ao estado de morte e, nesse sentido, ele se torna mais e mais morto, portanto, menos e menos vivo. Reciprocamente toda a alma que está morta retoma a vida, torna-se mais e mais viva, portanto, menos e menos morta¹⁷².

Seja como for, para dar respaldo a essa perspectiva de relatividade, Sócrates utiliza como exemplos paradigmáticos certos grupos de opostos como, por exemplo, frio/quente, maior/menor e estar acordado/ estar dormindo. Mediante analogia, ele infere que os vivos provém dos mortos e *vice-versa* (essa série de exemplos é exposta com mais detalhe no passo 70e-71e); ademais, nesse intervalo entre nascimento e morte as almas dos homens encontram-se no Hades. Burger aponta com acuidade que Sócrates não insiste que todos os opostos necessariamente vêm-a-ser, nem que tudo o que devém possui um contrário; seu objetivo é mostrar apenas que qualquer oposto que sofra o processo de gênese precisa fazê-lo a partir do seu oposto¹⁷³. Nesse sentido, só

¹⁷¹ DIXSAUT, *op.cit.*, p.341, n.118.

¹⁷² *Idem*, p.92.

¹⁷³ BURGER, *op.cit.*, p.57.

se pode pensar coisas contrárias de modo complementar; ou seja, uma condição (ou estado) anterior torna-se o que é apenas *em relação* a uma condição (ou estado) posterior (lembramos do passo 60b: o prazer sentido por Sócrates pelo afrouxamento dos grilhões se deu relativamente à dor que ele antes sentia). Assim, o argumento nos mostra que, assim como os demais opostos, a morte ganha seu sentido apenas em relação à vida; e a vida, por sua vez, tem significado relativamente à morte.

Todavia, mesmo apelando para inferências extraídas a partir da empiria, o argumento envolve algumas problemáticas¹⁷⁴; a mais imediata é a tentativa de aplicar o modelo do frio/quente (por exemplo, uma barra de metal que torna-se fria, depois quente, de novo fria, etc) ao caso do morrer/viver; se é possível afirmar que, no modelo, é sempre o mesmo “sujeito” que vai de um contrário a outro, “dizer que o mesmo sujeito está vivo, depois morto, depois vivo de novo parece constituir uma extrapolação descomunal do uso das palavras vivo e morto, e, no caso presente, uma suposição do próprio ponto que precisa ser provado”¹⁷⁵. A mesma dificuldade aparece no segundo modelo. Sócrates sugere que assim como o ‘estar acordado’ está para o ‘estar vivo’, também o ‘estar dormindo’ está para o ‘estar morto’; Sócrates reforça sua argumentação dizendo que os *processos de gênese* envolvidos em ambos os casos são recíprocos (71c6-7). Para o dormindo/acordado tem-se respectivamente “dormir” e “acordar” e para o estar vivo/estar morto tem-se “morrer” (ἀποθνήσκειν) e “reviver” (ἀναβιώσκεισθαι, 72e13)¹⁷⁶. Robinson observa que o paralelismo desse último processo de gênese está longe de ser perfeito¹⁷⁷; ‘acordar’ envolve apenas uma via de mão dupla, ou seja, ‘estar dormindo’ e ‘estar acordado’, ao passo que ‘reviver’ envolve viver, morrer e voltar a viver. Novamente, Sócrates pressupõe o ponto que ele deseja demonstrar. Nessa medida, parece claro que circularidade e petição de princípio estão, de fato, presentes no argumento.

¹⁷⁴ Para uma análise mais minuciosa tanto do argumento como de suas aporias, ver BURGER, *op.cit.*, p.51 ss.; ROBINSON, T.M.: **As origens da alma**: Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles. Tradução: Alaya Dullius *et.al.* São Paulo: Annablume, 2010, p. 113 ss; e BOSTOCK, *op.cit.*, pp.42-59.

¹⁷⁵ ROBINSON., *op.cit.*, p.114.

¹⁷⁶ Sobre o uso desse vocábulo, Dixsaut (*op.cit.*, pp.91-92) faz uma observação importante: “reviver não significa viver novamente (a partícula grega aqui é ἀνα e não πάλιν); significa, pois, tornar-se vivo depois de ter estado morto, e não um retornar no sentido de uma repetição: trata-se de voltar a vida à partir de um estado contrário”. Trata-se justamente do processo recíproco de geração dos que estão mortos em direção aos vivos.

¹⁷⁷ ROBINSON., *op.cit.*, pp.116-117.

Seja como for, não se pode ignorar a possibilidade de um pano fundo ético neste argumento. Nenhum dos interlocutores questiona o motivo pelo qual a natureza deve ser sempre simétrica (aqui, no caso, que a morte deva ser sempre compensada e complementada pela vida) e aceitam sem críticas o retorno à vida como o oposto da morte. Todavia a necessidade desse ciclo (e mais, a necessidade de ser o mesmo “sujeito” a sofrê-lo) e a ressignificação do nascimento (agora visto como renascimento), parecem se referir à célebre doutrina do ciclo das reencarnações ao qual todas as almas estão submetidas ¹⁷⁸. Evidentemente, Sócrates desconsidera neste argumento dois tipos de almas que escapam desse ciclo e, portanto, que prescindem de corpos: as almas dos “incuráveis” que, devido a grandeza de seus crimes, são lançadas ao Tártaro e de lá nunca mais retornam, e as almas dos que “levaram uma vida eminentemente divina” (τὸ ὀσίως βιῶναι – 114b7), atingindo domínios puros e habitando sobre a Terra (καθαρὰν οἴκησιν ἀφικνουμένοι καὶ ἐπὶ γῆς οἰκίζόμενοι – 114c1-2). Enfim, não é fortuito Sócrates dizer que o argumento foi apresentado “não injustamente” (οὐδ’ ἀδίκως); logo, poder-se-ia afirmar que Sócrates está sendo movido por uma preocupação ética ao projetar a noção de justiça na natureza ¹⁷⁹.

A despeito das dificuldades e da obscuridade do argumento, se aceitarmos o raciocínio como um todo e considerarmos também sua motivação ética, veremos que, a respeito do item (a) Sócrates cumpriu seu objetivo, a saber, ofereceu uma *prova suficiente* (72a6) de que as almas dos mortos estão no Hades, de onde nascem de novo (τάς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναι που, ὅθεν δὴ πάλιν γίνεσθαι – 72a7-8). Mas se um vai-e-vem desse tipo é concebível, ele prepara um duplo questionamento que deixa Cebes deveras angustiado: quantas vezes esse ciclo é capaz de recomeçar? Como saber se, desta vez, ou seja, na presente encarnação, a partida não será sem retorno (Cf. a objeção de Cebes em 88a ss.)? A dúvida é pertinente já que em nenhum momento Sócrates explica porquê essa migração das almas é constante e ininterrupta. De qualquer forma, o

¹⁷⁸ Ou pelo menos, segundo o mito final do *Fédon* (114c3-4), até que elas se purifiquem suficientemente pela filosofia (οἱ φιλοσοφίᾳ ἱκανῶς καθηρόμενοι). Talvez devamos entender ‘todas as almas’ em sentido literal pois, como se sabe, a tradição da metempsicose incluía também animais. Inclusive, parece mais claro o motivo de Sócrates falar não só das almas dos homens, mas incluir também os demais seres vivos (o que tacitamente incluiria também as plantas; mas em nenhum momento do diálogo Sócrates afirma explicitamente que os homens reencarnam em vegetais). Sobre o κύκλος γενέσεως e sua importância para Platão, cf. VERNANT, J.P.: “O rio *Améles* e a *meléte thanátou*” In: **Mito e pensamento entre os Gregos**: Estudos de psicologia histórica. 2ª Ed. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 2008 [1973]., pp.146-48 e p.163.

¹⁷⁹ Cf. BURGER, *op.cit.*, p.62.

argumento da gênese dos contrários representa uma espécie de teleologia cósmica que agrada a Platão; ao contrário do caos que, para o filósofo ateniense, representaria o tempo linear da vida para a morte.

Neste ponto, é preciso fazer uma breve observação: afirmar que o argumento concerne ao problema do devir não contraria o fato de autores como, *p.ex.*, Archer-Hind interpretarem o argumento à luz do ser. “Pois já que almas encarnadas estão nascendo continuamente no mundo, e já que elas não podem vir do nada, claramente elas devem provir de almas que já partiram deste mundo [...]. Se as almas deixassem de ser, elas não poderiam vir a ser novamente”¹⁸⁰. Com efeito, no argumento da gênese dos contrários, Sócrates parece indicar que a impossibilidade do não-ser é pré-condição para o devir. Isso se confirma na precisão linguística de Platão que, em 70c4, contrasta os participios οἱ ζῶντες (literalmente, os que *são* vivos) e τεθνεώτων (dos que *são* ou *estão* mortos)¹⁸¹. Trocando em miúdos, não apenas a vida, mas também a morte, é sempre da ordem do ser, e nunca do não-ser¹⁸². A mudança que ocorre é, portanto, uma mudança de *estado* (do estar morto para o estar vivo); no mito, ela é figurada como uma mudança de lugar¹⁸³. Nesse sentido, poder-se-ia afirmar que no presente argumento, Sócrates descreve a alma como sendo capaz de ser viva e morta alternadamente¹⁸⁴. De fato, ao utilizar o verbo τεθνάσθαι e seus cognatos, Platão começa a reconfigurar as concepções tradicionais da alma e, por extensão, da morte ela mesma; visto que de modo (aparentemente) paradoxal, a morte torna-se um tipo de viver; ou, se quisermos, a morte passar a significar ‘viver noutra lugar e sob outras condições’.

Ademais, se não houvesse sempre (ὄει) a reciprocidade entre coisas contrárias ou, mais especificamente, se a morte não fosse complementada pelo processo do nascimento, tudo na natureza teria apenas uma única possibilidade de movimento: da vida para a morte. Como bem

¹⁸⁰ ARCHER-HIND, *op.cit.*, p.XII. Cf. também BURGER, *op.cit.*, p.60.

¹⁸¹ Cf. também *Fédon*, 71c5, 71d10-15, 72a4-8, 72d8-9

¹⁸² Sobre o valor e a importância do verbo τεθνάσθαι (‘estar morto’) no *Fédon*, cf. DI GIUSEPPE, *op.cit.*, pp.94-102. Cf. também capítulo 3, item 3.2, *infra*.

¹⁸³ Cf. *Timeu*, 52a, passo em que Platão descreve o sensível como aquilo que devém num lugar (τόπος).

¹⁸⁴ É precisamente este ponto que será negado no último argumento: pois ao associar a alma com a Ideia de Vida, Sócrates é forçado a concluir que a alma retira-se do corpo com a aproximação da morte (*Fédon*, 106e; Cf. BURGER, *op.cit.*, p.67 e AZEVEDO, *op.cit.*, p.168, n.113). Sendo assim, o que antes era visto como contrário (e complementar), no último argumento passar a ser contraditório (e excludente).

observa Hackforth¹⁸⁵, o advérbio ‘sempre’ é usado pela primeira vez no final do argumento (72a12), porque é apenas neste ponto que Sócrates tenta demonstrar, ou melhor, afirmar, a *perenidade* do ciclo de opostos. Essa afirmação também é uma premissa porque, ainda segundo Hackforth, Sócrates não teria sucesso em demonstrar a necessidade de tudo o que morre retornar à vida, do mesmo modo que ele tampouco conseguiria demonstrar que algo que ficou maior deveria necessariamente ficar menor de novo. Mas se assim não fosse, tudo teria a mesma configuração (τὸ αὐτὸ σχῆμα – 72b4) e permaneceria no mesmo estado (τὸ αὐτὸ πάθος – 72b5)¹⁸⁶; com efeito, de que outro mecanismo ou instrumento (τις μηχανή – 72d2) a natureza poderia se servir para fazer sua manutenção, sua “reciclagem”, senão do processo de gênese dos opostos? Um movimento de mão única em direção à permanente unidade e indistinção de todas as coisas faria cessar a geração acarretando, portanto, a destruição do cosmo. Sócrates ilustra essa situação mencionando brevemente o mito de Endimião (tudo terminaria numa espécie de sono universal) e também a descrição de Anaxágoras acerca do estado originário do cosmo: “todas as coisas estão juntas” (Ὅμοῦ πάντα χρήματα – 72c4-5)¹⁸⁷.

Em suma, agora entende-se melhor o porquê de Sócrates abrir e fechar seu argumento com a doutrina antiga acerca da migração das almas para o Hades e de lá para os corpos de seres vivos. Sócrates diz precisamente “αἱ ψυχὰὶ ἡμῶν ἐν Ἅιδου” (“Nossas almas estão no Hades – 71e2). “A conclusão de Sócrates no presente argumento parece descrever não o destino da alma após a morte, mas a natureza da alma como algo que está sempre “no invisível”¹⁸⁸. É precisamente o fato de ser invisível que o argumento da Afinidade vai explorar para aproximar

¹⁸⁵ HACKFORTH, *op.cit.*, p.64

¹⁸⁶ Havíamos sublinhado anteriormente que Sócrates atribui as mudanças dos seres a um devir pensado não como passagem do ser ao não-ser e *vice-versa*, mas como alteração; agora, ele nos esclarece que essas alterações são da ordem de σχήματα e πάθη. Parece-nos, junto à Burger (*op.cit.*, p.63) que ao lançar mão desse comentário, Sócrates faz um último apelo não à verdade do seu argumento, mas à sua justiça. Lembremos que, na visão de Anaximandro, a alternância entre contrários era uma reparação à injustiça cometida por um dos contrários.

¹⁸⁷ Para Anaxágoras, apenas o Intelecto (*noûs*) é o princípio que inicia o movimento no cosmo; portanto, é o responsável pela separação, descontinuidade de todas as coisas e, em última instância, é a causa do surgimento de seres distintos entre si (Cf. BURGER, *op.cit.*, p.64). Vale sublinhar a crítica que Sócrates faz a Anaxágoras (99c ss.) por não reputar às operações do Intelecto o bem; para Sócrates é o bem que mantém o cosmo tal qual ele é. Nesse passo, entende-se melhor a visão de mundo de Sócrates.

¹⁸⁸ Cf. BURGER, *op.cit.*, p.61. Hackforth (*op.cit.*, p.65) acrescenta que essa frase, em conjunto com a afirmação de 77c (a alma existe antes e depois da morte), torna evidente que Platão pretende demonstrar a imortalidade *pessoal*, a eterna existência de almas individuais que retém para sempre sua identidade. Contudo, o autor reconhece que o argumento dos contrários é insuficiente para sustentar essa pretensão, já que a própria afirmação de que a alma é aquilo que subjaz na gênese e na morte dos seres vivos é tacitamente pressuposta.

alma e Ideia. Por sua vez, o argumento da Anamnese vai mostrar que a alma, em seu estado de invisibilidade, *i.e.*, separada do corpo, é capaz de apreender as Ideias.

2.3) O Argumento da Anamnese (*anámnēsis*)

No que concerne ao argumento da Anamnese, sublinha-se que ele se tornou um passo muitíssimo célebre na tradição filosófica não só como uma das provas da imortalidade da alma, mas também como uma importante teoria acerca da (im)possibilidade do conhecimento. Como afirmamos acima, Sócrates realiza essa empreitada a pedido de Cebes. O rapaz mostra-se muito temeroso com o destino da alma no *post mortem*. Cebes aponta (70b) que seria necessário muito poder de persuasão e bons argumentos para demonstrar que a alma, ao deixar o corpo, conserva sua capacidade (*dýnamis*) e pensamento (*phrónēsin*) ao invés de dissipar-se como um sopro. Sob essa perspectiva, Sócrates introduz o argumento da Anamnese que figura-se, de fato, como um dos pontos de virada na concepção platônica da alma: nesse argumento Platão transfere explicitamente para a alma faculdades que em Homero eram eminentemente fenômenos físicos e que, por não pertencerem à alma, não se manifestavam quando ela estava separada do corpo¹⁸⁹.

Há de se notar pelo menos dois pontos extremamente relevantes: a Anamnese, antes de mais, insere-se no contexto de uma concepção bem definida de aprendizado e conhecimento: aprender (*manthánein*) significa rememorar os universais inteligíveis apreendidos pela alma desencarnada; por sua vez, o conhecimento (*epistémē*) nada mais é do que conservar aquilo que foi aprendido. Além disso, os órgãos sensíveis (portanto o corpo) assumem um papel preponderante na medida em que é por meio da percepção que o homem – ou se quisermos, a alma - recorda-se das Formas inteligíveis (73e-75a). A noção de *psykhé*, ademais, difere de outras abordagens apresentadas no mesmo diálogo; aqui, ela aparece como princípio cognitivo capaz de apreender as Formas, além de partilhar com elas certas semelhanças. Nessa medida, procuraremos fazer uma análise do argumento da Anamnese tendo em vista este duplo registro:

¹⁸⁹ Cf. *supra*, p.60.

a elaboração de uma teoria do conhecimento inalienável de uma concepção de alma que - apesar de ser apresentada de forma difusa e frequentemente pouco aprofundada - faz ressaltar sobremaneira a estreita relação corpo/alma e sensível/inteligível.

Assim como no argumento da gênese dos contrários, percebe-se que a necessidade do argumento da anamnese surge devido à insuficiência da defesa que Sócrates faz de sua crença pessoal (64a-69e); sua audiência ainda não estava *persuadida* de que a alma viria a subsistir algures ao invés de simplesmente dispersar-se como um sopro (*pneûma*) assim que ela se separasse do corpo. Nesse sentido, Burger aponta com acuidade que, conquanto Sócrates tenha sido muito persuasivo em sua defesa, ele assumiu tacitamente uma certa concepção da alma que perduraria a morte¹⁹⁰. Com efeito, para que se consiga persuadir os ouvintes de que – uma vez liberados do consórcio com o corpo - vamos nos relacionar com os deuses e os homens de virtude num *post-mortem* auspicioso (63b-c), é preciso que (a) a alma desencarnada vá para algum lugar e (b) que ela conserve suas capacidades e seu pensamento¹⁹¹.

Se por um lado o item (a) é contemplado por Sócrates no argumento da gênese dos contrários, por outro lado, o item (b) fica à cargo do argumento da anamnese; somente então Sócrates será bem sucedido em persuadir sua audiência acerca de seu destino no *post-mortem*. O argumento da Anamnese (72e3-77a5) figura-se, nessa perspectiva, como uma segunda parte do argumento anterior¹⁹². Vale ressaltar que é precisamente nessa passagem em que Platão expõe abertamente a teoria das Ideias e sua estreita relação com a alma e os entes sensíveis. Parece-nos, nessa medida, que a opção de discuti-la neste argumento não é gratuita; ao contrário, ela insere-se numa proposta epistemológica bem definida. Todavia, Platão ultrapassa os limites de uma

¹⁹⁰ BURGER, *op.cit.*, p. 51.

¹⁹¹ Neste contexto, talvez a melhor tradução para *phronêsis* seja ‘pensamento’ e não ‘sabedoria’. A *phronêsis* é o pensamento que se movimenta (procurando soluções, respostas, questões, etc), que sai a procura de algo. Preferimos vertê-la por ‘sabedoria’ quando Sócrates se refere a ela como o ‘estado’ (*páthema*) próprio da alma purificada. De resto, se a *phronêsis*, seja como faculdade seja como *páthos*, é a característica própria da alma, então mesmo desligada do corpo e livre para conhecer as ideias, ela continua sendo puro movimento de busca pelo saber.

¹⁹² Seguimos aqui a leitura de Archer-Hind (*op.cit.*) e Robinson (*op.cit.*). Os autores concluem que ambos os argumentos figuram-se como um único, baseando-se na recomendação do próprio Sócrates ao encerrar o debate sobre a Anamnese: “basta juntar o presente argumento ao que admitimos antes, de que tudo o que vive só nasce do que é morto” (77c7-8). Acrescenta-se a isso o fato de o argumento da Anamnese seguir-se imediatamente após o argumento anterior, não havendo uma pausa para objeções dos interlocutores; tais pausas ocorrem quando Sócrates termina de defender sua crença pessoal e também ao fim da exposição dos demais argumentos a favor da imortalidade da alma.

simples concepção de teoria do conhecimento, porquanto a Anamnese, como veremos, constitui-se igualmente como um amálgama ético e ontológico.

Tendo em vista os leitores que por ventura conheçam apenas de modo superficial esse importante momento do *Fédon*, seria interessante procedermos didática e cautelosamente; e para inseri-los nesse debate, comecemos com duas definições fornecidas pelo *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*; com efeito, os termos a que se referem essas definições podem ser encarados como sinônimos:

- Anamnese: “rememoração gradativa através da qual o filósofo redescobre dentro de si as verdades essenciais e latentes que remontam a um tempo anterior ao de sua existência empírica”.
- Reminiscência: “lembrança de uma verdade que, contemplada pela alma no período de desencarnação (o entremeio que separa suas existências materiais), ao tornar à consciência se evidencia como o fundamento de todo o conhecimento humano”.

De maneira deveras concisa, ambos os verbetes extraídos do dicionário nos proporcionam um bom resumo de todo o argumento que será desenvolvido por Sócrates em 72e-77d. Com efeito, a ἀνάμνησις é uma hipótese levantada por Platão para fundamentar as possibilidades de aquisição do conhecimento. Em linhas gerais, Platão atribui à alma uma existência pré-nascimento na qual, sem o intermédio do corpo, ela é capaz de conhecer as Ideias. Em seguida, também na tentativa de orientar os leitores, é preciso nos posicionarmos de pronto acerca da linha hermenêutica que será adotada. A interpretação hegemônica do argumento¹⁹³ defende, em linhas gerais, que a Anamnese em Platão é uma experiência comum a *todos* os homens, isto é, que todo homem sem exceção – quando entra em contato com objetos sensíveis particulares - rememora as Ideias apreendidas pela alma antes do nascimento; o entendimento humano seria, então, o produto de uma espécie de cruzamento entre as informações fornecidas pelos sentidos e pelos conceitos, como por exemplo, igualdade e beleza. Essa leitura fornece à Anamnese platônica um sabor kantiano; já que também Kant fez das intuições e dos conceitos duas fontes essenciais do conhecimento empírico (e que são partilhadas por todos os homens); dizendo de

¹⁹³ Da qual fazem parte, *p.ex.*, autores importantes como Cornford (**Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist**. Introdução, tradução e comentário: F.M. Cornford. Nova Iorque, EUA: Dover Publications Inc., 2003 [1957]), Ackrill ('Anámnesis in the Phaedo: Remarks on 73c-75c' In: **Essays on Plato and Aristotle**. Oxford, Inglaterra: *Oxford University Press*, 2001 [1997], pp.13-33) e Bostock (*op.cit.*, p. 60 *ss.*).

outro modo, o inato e o empírico cooperam para dar conta das explicações hodiernas acerca das coisas¹⁹⁴.

Em contrapartida, vamos adotar um outro ponto de vista. A reminiscência platônica não é algo ordinário no sentido de que basta realizar uma apreensão sensível para suscitá-la. Parece-nos, junto à Scott¹⁹⁵ que a reminiscência para Platão é da ordem do extraordinário, porque, na realidade, poucos homens são capazes de realizá-la; e esses homens são justamente os filósofos. Nessa interpretação, o fato de alguém ter derivado algum conhecimento a partir da empiria não significa necessariamente que houve reminiscência; ao contrário, as fontes externas podem ocasionalmente nos desviar do conhecimento de como as coisas realmente são. Ao nosso ver, um dos grandes trunfos dessa proposta hermenêutica é conceder a Platão não só o reconhecimento de que a *epistémē* não se esgota no sensível, mas sobretudo a intuição de que uma ocupação excessiva com os fenômenos acarreta graves consequências epistemológicas e éticas¹⁹⁶. Além disso, deriva-se dessa interpretação o fato de, tendo levado à cabo processo de reminiscência, o filósofo ser compelido a revisar tudo aquilo que antes fundamentava seu saber e suas ações; por outras palavras, aquele que rememora não pode não reformular a sua visão do mundo e das coisas. De fato, a interpretação proposta por Scott tem um teor que alguns chamariam de pessimista já que, ao restringir a anamnese a um grupo muito pequeno de pessoas, ela automaticamente exclui um grande número de pessoas (o que não significa que a possibilidade da anamnese esteja *a priori* interdita para a maioria). Mas é preciso ter em mente que o Sócrates do *Fédon* está ocupado em descrever, sobretudo, a vida e a tarefa do filósofo genuíno (64a5-6). Considerações feitas, esperamos que ao longo deste tópico nossa opção interpretativa fique cada vez mais clara e se mostre plausível e fértil.

Cebes introduz o argumento¹⁹⁷ (72e3-73c10) com uma referência explícita ao famoso passo do *Mênon* em que Sócrates faz uma demonstração da anamnese interrogando um jovem

¹⁹⁴ Para uma descrição mais acurada da leitura hegemônica deste argumento, cf. o excelente artigo de Dominic Scott, "Platonic Recollection". In: FINE, G. (org.): **Plato I Metaphysics and Epistemology**. Oxford, Nova Iorque: Oxford University Press, 1999, pp.93-98.

¹⁹⁵ *Idem*, p.96.

¹⁹⁶ Antecipando em parte o tema do nosso terceiro e último capítulo, vale observar que todo o discurso da ἀπολογία (e, portanto, da μελέτη θανάτου) é também um grande sinal de alerta acerca das seduções e encantamentos que os fenômenos causam na alma dos homens. E o argumento da Anamnese reforça em grande medida esse alerta.

¹⁹⁷ Baseamos a divisão e a organização do argumento da Anamnese de acordo com SCOTT, *op.cit.*, pp. 93-125.

escravo. Em seguida, Sócrates lança as bases de sua análise estabelecendo quatro condições para que ocorra a reminiscência (73c1-74a8). Se nos recordamos de x através de y, então:

- (a) Precisamos ter conhecido x anteriormente¹⁹⁸,
- (b) Precisamos não só reconhecer y, mas também pensar em x¹⁹⁹,
- (c) x deve ser objeto de um tipo de conhecimento diferente de y²⁰⁰,
- (d) quando x assemelha-se a y, é preciso considerar se y carece de algo em relação a x²⁰¹.

Tendo estabelecido as condições gerais para a reminiscência, Sócrates fornece um exemplo paradigmático (74a9-d3):

“Afirmamos que há alguma coisa a que damos o nome de igual; não imagino a hipótese de um pedaço de pau ser igual ao outro, nem uma pedra a outra pedra, nem nada parecido; refiro-me ao que se acha acima de tudo isso; a igualdade em si [αὐτὸ τὸ ἴσον]. Diremos que existe ou que não existe?”

“Existe, por Zeus”, exclamou Símiias; “à maravilha [θαυμαστώς γε]”.

“E que também saberemos o que seja?”

“Sem dúvida”, respondeu.

Neste passo, Sócrates está chamando atenção para um ponto extremamente relevante: o foco de interesse não são entes ordinários, como gravetos ou pedras, os quais podemos eventualmente chamá-los de iguais (74b); ao contrário, o objeto de conhecimento a que Sócrates se refere é fonte de θάύμα, porque é *sempre* igual e está para além da experiência empírica comum: trata-se do igual em si mesmo ou, se quisermos, a Ideia de igual²⁰²; “por conseguinte [...], não são a mesma coisa esses objetos iguais e a igualdade em si” (74c5-6).

¹⁹⁸ 73c1-3. “Num ponto estamos de acordo: que para recordar-se alguém de alguma coisa, é preciso de ter tido antes o conhecimento dessa coisa”.

¹⁹⁹ 73c6-8. “[...] quando alguém vê ou ouve alguma coisa, ou percebe de outra maneira, e não apenas adquire o conhecimento dessa coisa [...]”.

²⁰⁰ 73c8-9. “[...] como lhe ocorre a ideia de outra que não é objeto do mesmo conhecimento, porém de outro [...]”.

²⁰¹ 73a5-7. “E no caso de lembrar-se alguém de alguma coisa à vista de seu semelhante, não será forçoso perceber essa pessoa se a semelhança é perfeita ou se apresenta alguma falha?”. Segundo Iglésias (Platão: a descoberta da alma. **Boletim do CPA**, Campinas, n.5/6, jan/dez, 1998, p.44) Platão se filia às teorias antigas defensoras do conhecimento como resultado ou da semelhança ou do contraste entre cognoscente e cognoscível; ou bem conhecimento do semelhante pelo semelhante ou do dessemelhante pelo dessemelhante. Ora, o argumento da Anamnese explora precisamente esse ponto de vista. Cf. *Fédon*, 74a2-3: “Ora, de todos estes exemplos não decorrer justamente que, nuns, casos a reminiscência se produz a partir de objetos semelhantes, e noutros, a partir de objetos dissemelhantes?”.

²⁰² Cf. SCOTT, D., *op.cit.*, p. 104.

No que concerne a importância dessa passagem, Scott enfatiza que, em se tratando do igual apreendido pela experiência sensível, a *rememoração não vem à tona*²⁰³; por outras palavras, quando dizemos “estes gravetos são iguais”, os conceitos que utilizamos são derivados exclusivamente da *percepção, e não da lembrança do igual em si mesmo*; significa dizer que Platão não está expondo o argumento da Anamnese para explicar o igual apreendido hodiernamente (ou quaisquer outras experiências empíricas) por meio dos órgãos sensíveis, mas sim, um “tipo de igual” que não se pode apreender diretamente nas coisas (ainda que esteja de alguma forma relacionado com ela, como ficará claro ao longo do debate). Não obstante, é a partir das coisas que ora mostram-se iguais, ora desiguais, que nos lembramos, *i.e.*, recuperamos o conhecimento daquela igualdade que nunca se mostra como desigualdade (74c6-8); nessa medida, pode-se dizer que uma das relações mais imediatas entre objetos de ordem tão distinta é estabelecida pela *rememoração*²⁰⁴.

Em suma, no que concerne a leitura que estamos propondo para o argumento da ἀνάμνησις, deve-se ter em mente dois pontos fundamentais: (I) podemos nos recordar de x (o igual em si mesmo) através de y (gravetos iguais) conquanto nem toda apreensão de y envolve necessariamente a recordação de x²⁰⁵; (II) além disso, Sócrates está buscando o acordo de seus interlocutores para seu postulado de que *nós sabemos o que o igual é*; o pronome ‘nós’ refere-se não aos homens em geral, mas àqueles que se dedicam à filosofia. A passagem que se segue acrescenta novos elementos importantes para a compreensão da Anamnese. Vejamos como ela se desenvolve:

“E então?” [...]: “que se passa conosco, com relação aos pedaços de pau iguais e a tudo o mais a que nos referimos há pouco? Afiguram-se nos iguais à igualdade em si, ou lhes falta alguma coisa para serem como a igualdade? Ou não falta nada?”

“Falta muito” [...].

“Estamos, por conseguinte, de acordo que quando alguém vê determinado objeto e declara: “O objeto que tenho neste momento diante dos olhos aspira a ser como outro objeto real porém fica muito aquém dele, sem conseguir alcançá-lo, visto lhe ser inferior”, essa pessoa, dizia, ao fazer

²⁰³ *Idem*, p.105. Cf. também BURGER, *op.cit.* p.71.

²⁰⁴ A distinção ontológica que começa a ser esboçada aqui será esmiuçada sobremaneira no argumento da Afinidade.

²⁰⁵ Seguindo a leitura de Scott, isso reforça o fato de que Platão está falando de uma espécie muito mais sutil de conhecimento que nem todos acessarão; possivelmente a maioria dos homens viverá sua vida e construirá seus axiomas baseando-se em consensos e opiniões formadas a partir de apreensões sensíveis, jamais remetendo-as às Formas. Ademais, a passagem acima parece satisfazer claramente as condições (b) e (c).

semelhante observação, necessariamente tinha o conhecimento do objeto com o qual ela disse que o outro se assemelhava, porém era inferior”.

“Forçosamente”

“E então? Não se passará a mesma coisa conosco, em relação as coisas iguais e à igualdade em si mesma?”

“Sem dúvida nenhuma”.

“É preciso, portanto, que tenhamos conhecido a igualdade antes do tempo em que, vindo pela primeira vez objetos iguais, observamos que todos eles esforçavam por alcançá-la porém lhe eram inferiores”. (74d4 – 75a4)

Nessa passagem, o que está em evidência é precisamente o *juízo comparativo entre Forma e particulares*. Dessa comparação, segue-se por concomitância que os particulares apreendidos pela sensação *carecem* de algo, são de alguma forma inferiores em relação à forma (d); assim, qualquer coisa apreendida pelos órgãos sensíveis servirá, a um tempo, como catalisador da reminiscência e como objeto de comparação cujos paradigmas são as Formas. Afirmando a inferioridade dos particulares em relação a elas, Sócrates reforça não só sua distinção ontológica, mas também a maneira de conhecê-las, *i.e.*, os particulares mediante a sensação e as Formas por meio da rememoração auxiliada pela sensação²⁰⁶. Na conclusão do passo, Sócrates diz que essa comparação só pode acontecer se tivermos conhecido a Forma de antemão (a); satisfaz-se, dessa forma, as quatro condições para a anamnese.

Resta, porém, uma pergunta: qual seria esse momento anterior referido por Sócrates? A pista localiza-se na passagem supracitada e constitui-se, em verdade, como uma premissa: o conhecimento do igual em si mesmo deu-se antes que víssemos pela primeira vez objetos iguais e afirmássemos que os últimos apresentam certas deficiências em comparação com o primeiro. Sendo assim, no passo seguinte (74e9–75c6), Sócrates apresenta os desdobramentos dessa premissa.

O filósofo afirma que não poderíamos ter comparado pela primeira vez objetos iguais com o igual em si mesmo sem o concurso dos sentidos (75a5-8); é por meio deles que se pode pensar que todas as coisas sensíveis que afirmamos serem iguais “esforçam-se” por atingir seu

²⁰⁶ Scott (*op.cit.*, p.107) chama nossa atenção para o fato de que essa passagem corrobora a ideia de que somente as pessoas com pendor para a filosofia realizarão o processo da reminiscência ao passo que grande parte das pessoas permanecerá “no domínio” do sensível sem nunca remetê-lo ao paradigma. Nota-se, nesse sentido, que o argumento da Anamnese tem ressonância numa passagem ulterior muito significativa, na qual se diz que a alma que conviveu exclusivamente na companhia do corpo passa a acreditar que somente o visível e o corpóreo são reais, nutrindo, com isso, ódio de tudo aquilo que é invisível (81b4-5).

paradigma, jamais, porém, alcançando-o (75b1-2); vemos, ouvimos e usamos todos os nossos sentidos logo após nosso nascimento (75b10-11). No entanto, foi estabelecido que a apreensão desse universal aconteceu antes de começarmos a usar nossos sentidos (75c1-2). Ora, a conclusão necessária desses desdobramentos é que nós adquirimos o conhecimento do igual em si mesmo (ou de quaisquer Formas) antes de nascermos.

Ao nosso ver, essa sequência de desdobramentos revela dois pontos importantes para a questão epistemológica e, por conseguinte, para a concepção de alma envolvida no argumento da Anamnese: Sócrates está afirmando (ainda que sob a égide de alguns pressupostos) que é a *mesma* percepção que remete-nos simultaneamente ao universal, e incita-nos a compará-lo com o objeto percebido. Ademais, em consonância com o argumento do ciclo dos opostos, reafirma-se a *preexistência* da alma em relação ao nascimento. Burger²⁰⁷ ressalta que nessa altura do argumento, Sócrates poderia declarar que, concomitantemente a sua preexistência, a alma também é dotada de *dýnamis* e *phrónesis*; contudo, ele opta primeiro por analisar duas possibilidades e fazer com que Símiias escolha uma delas:

“Desse modo, como disse, uma de duas há de ser, por força: ou nascemos com esse conhecimento [das Formas] e o conservamos durante toda a vida, ou então as pessoas das quais dizemos que aprendem posteriormente, o que fazem é recordar, vindo a ser o conhecimento reminiscência” (76a4-7).

Há de se notar nesse passo algo que procuramos enfatizar ao longo deste tópico: o processo da Anamnese diz respeito a uma espécie de conhecimento especial, extraordinário, fonte de *thaúma*, e que, por essa razão, não é alcançado por todos os indivíduos. No que concerne à natureza da reminiscência e àqueles que conseguem operá-la, a passagem acima é crucial; Sócrates faz um contraponto entre a primeira pessoa do plural (nascemos com esse conhecimento e o conservamos) e a sentença “as pessoas das quais dizemos que aprendem posteriormente”.

Na visão de Scott²⁰⁸, esse contraponto é deliberado; Símiias não deve escolher entre (1a) “*todas* as pessoas retém seu conhecimento ao longo de suas encarnações” e (2a) “*todas* as pessoas o rememoram”, mas, ao contrário, entre (1b) “*todas* as pessoas retém seu conhecimento ao longo de suas encarnações” e (2b) “*algumas* pessoas rememoram-no”. Com efeito, a composição de (1b) e (2b) parece sugerir que – conquanto poucos passarão pelo processo da

²⁰⁷ BURGER, *op.cit.*, p.78.

²⁰⁸ SCOTT, *op.cit.*, pp.110-111.

anamnese – todos nascem com esse conhecimento, embora ele permaneça latente até que, por ventura, a percepção do igual em si mesmo, ou qualquer outro universal, desencadeie o processo de reminiscência. Bostock ²⁰⁹ ressalta que “Platão *não* supõe que as almas têm sempre acesso livre e irrestrito às Formas. “No que concerne à maioria de nós, ligados ao ciclo do renascimento, não conheceremos as Formas após a morte, assim como não conhecemos em vida”. O autor está se referindo ao fato de as almas contemplarem as Formas de maneira diferente, isto é, segundo o grau de purificação que cada uma delas alcançou em sua vida encarnada. Além disso, Bostock parece ter em mente o fato de que apenas as almas daqueles praticaram a filosofia terão condições de contemplar irrestritamente as Formas antes do nascimento e após a morte. Por outras palavras, os modos de vida levados à cabo pela alma influenciam diretamente na sua capacidade (*dýnamis*) de conhecer as Formas

A princípio, Símiias mostra-se confuso e não consegue fazer sua escolha. Sócrates auxilia o rapaz fornecendo uma nova premissa: quem conhece é capaz de proferir um *lógos*. O filósofo prossegue:

“E és de parecer que todo o mundo possa dar razões [διδόναι λόγον] das questões que acabamos de tratar?”

“Tomara que pudessem! Porém receio muito que amanhã a estas horas não haja aqui uma só pessoa em condições de fazê-lo.”

“Decerto Símiias [...], não és de opinião que todos os homens entendem dessas questões.”

“De forma alguma.”

“Nesse caso, recordam do que aprenderam antes?”

“Necessariamente.”²¹⁰

Símiias, por fim, faz sua escolha: ninguém conserva *de modo ativo* o conhecimento adquirido antes do nascimento; ele deve, portanto, ser buscado por meio de todo o processo da anamnese. Além disso, nem todos serão capazes de fazê-lo, porquanto a reminiscência envolve também a (rara) habilidade de compor argumentos, fazer discursos, enfim, oferecer um *lógos*

²⁰⁹ BOSTOCK, *op.cit.* p.117.

²¹⁰ 76b3-76c5. Segundo Liddell-Scott, o verbo *dídōmi* (ou *dídonai*) pode ser traduzido precisamente por “dar”, “oferecer”, “providenciar”, “conceder”. Assim, o termo *lógon* parece, nesse contexto, aceitar uma acepção ampla que abrange, p.ex., discurso racional, argumentação concatenada, asserção lógica etc.

daquilo que se conhece²¹¹. Tendo conseguido o assentimento de Símiias, Sócrates pode concluir o argumento da Anamnese:

Nossa situação, Símiias, não será a seguinte? Se existe, realmente, tudo isso com que vivemos a encher a boca: o belo, o bem e todas as essências [καλόν τε τι καὶ ἀγαθόν καὶ πᾶσα ἢ τοιαύτη οὐσία], e se **a elas referimos tudo o que nos chega por intermédio dos sentidos, como a algo preexistente que encontramos em nós mesmos e com que o comparamos: será forçoso que, assim como elas, exista nossa alma antes de nascermos**. Se não for como disse, terá sido inútil toda nossa argumentação. Porém, não será desse modo mesmo e não é de igual necessidade que essas coisas [*i.e.* as Formas] existam e que nossas almas também existam antes de nascermos, e que sem aquelas estas não existiriam?²¹²

Temos nessa longa passagem um breve resumo do argumento: a latência do conhecimento das Formas na alma encarnada, a necessidade de sua preexistência - porquanto a obtenção desse conhecimento se dá antes da encarnação -, o uso dos sentidos para a rememoração dos universais e sua comparação com os objetos sensíveis; mas mais do que isso, temos também a forte afirmação da enorme proximidade ou - como ficará ainda mais claro no argumento seguinte (77d-81b) - da *afinidade* entre a alma e as Ideias²¹³. O argumento da anamnese é posto de tal maneira que a preexistência da alma e a existência das Ideias ou bem sustentam-se ou bem caem juntas (76d7-e7)²¹⁴. Ademais, sobre a questão da “deficiência” das coisas sensíveis e sua relação com a epistemologia platônica, Hackforth afirma de maneira contundente:

Poderia parecer que - insistindo que nós conhecemos as Ideias como resultado de nossa percepção da falha dos sensíveis em ser completamente aquilo que eles se propõem a ser - Platão está voltando para o que dissera anteriormente acerca da radical separação do corpo e do mundo da experiência sensível [63e-69e]. Eu não acho que seja assim. O ideal de separação deixa espaço para a atenção *necessária* ao corpo, e convidando-nos a atribuir pouco ou nenhum valor ao que os sentidos nos dizem, **Platão não nos convida a tentar a tarefa impossível de erradicar nossas percepções. Por mais sem valor que elas sejam em si mesmas, não se segue daí que elas não possam ter valor na medida em que elas apontam para além de si mesmas; e isso é tudo o que a doutrina da anamnese afirma**²¹⁵.

²¹¹ Vale a pena notar os ecos dessa passagem com o *Mênon* (97d4-98a8) - no passo em que se diz que o conhecimento deve ser acompanhado de um “cálculo de causa” (αἰτίας λογισμῶ) - e com o livro VII da *República* que - dedicado à educação do filósofo - aponta para sua capacidade de - por meio da dialética - fornecer explicações acerca do mundo dos fatos e suas relações com as Formas eternas.

²¹² 76d6-76e7; grifo nosso.

²¹³ Vê-se de maneira patente que o argumento da Anamnese lida com um problema que Burger reconhece como um dos temas fundamentais do *Fêdon*, qual seja, *as relações da alma com o corpo e com os objetos de conhecimento*.

²¹⁴ Cf. HACKFORTH, *op.cit.*, p.74. O autor lembra-nos que apesar de ambas as doutrinas estarem interligadas, a Anamnese não é exposta visando provar a existência das Ideias; Platão estaria sustentando apenas que a recusa da preexistência da alma implicaria a recusa das Ideias, doutrina da qual ele não pode abrir mão.

²¹⁵ *Idem.*, p.74 (grifo nosso).

Parece evidente – ao contrário do que poderiam julgar certas leituras superficiais da relação de Platão com os fenômenos – que um dos grandes trunfos da Anamnese é justamente a tentativa de estabelecer uma conexão onto-epistemológica inextricável entre sensível e inteligível; e a alma é, com efeito, a ponte entre ambos os domínios e responsável também pelos desdobramentos éticos dessa conexão.

Sobre esse ponto, Iglésias, em seu excelente artigo, entende que a alma em Platão obedece indiretamente a uma economia de princípios que abarca as três esferas com as quais o ateniense se preocupou ao longo de sua carreira filosófica: a ética, a epistemologia e a ontologia²¹⁶. Sobre a correlação necessária entre sensível/inteligível e alma/Ideia, a autora diz que sem a primeira, “as Ideias, postuladas para explicar, nada explicariam, uma vez que é na alma que se dá a compreensão da ligação entre Ideias e mundo fenomênico”. Ora, Sócrates insiste em sublinhar ao longo de todo argumento da Anamnese precisamente essa ligação operada pela alma que, enquanto encarnada, é capaz de rememorar os universais e compará-los com os particulares sensíveis.

Propomo-nos, neste tópico, a falar sobre a Anamnese e a maneira como a alma é concebida nesta parte do diálogo. Com efeito, ao discorrer sobre a reminiscência, muitas coisas foram ditas acerca do estatuto da alma visto que ambos os temas estão necessariamente imbricados. Lembremos que Sócrates – visando persuadir seus interlocutores acerca de sua crença pessoal num *post mortem* auspicioso - precisava dar conta de dois quesitos: o primeiro dizia respeito a necessidade de a alma dirigir-se para outro local aquando de sua separação com o corpo; o segundo foi levado a cabo precisamente pelo argumento da Anamnese.

O filósofo demonstra que a alma dos homens já existia antes de seu nascimento e que, nesse estado, ela já possuía *dýnamis* e *phrónesis* porquanto a alma não só tem a capacidade de conhecer os universais bem como possui a potência de conservar esse conhecimento na memória e levá-lo consigo para a Terra. Se se quer demonstrar que tudo isso ocorre também após a morte

²¹⁶ IGLÉSIAS, *op.cit.*, pp.21-22 (A autora baseia-se sobremaneira no célebre texto de Cherniss, “*The Philosophical Economy of the Theory of Ideas*”). Cf. também, ARCHER-HIND, *op.cit.*, p.XXIII.

– como Símiat e Cebes afirmam ser impreterível em 77b – basta que se junte a Anamnese ao argumento do ciclo dos opostos²¹⁷.

O que podemos, por fim, depreender desta pequena parte do diálogo que aborda sobremaneira o binômio conhecimento/alma? Em primeiro lugar parece evidente que Platão quer objetivar a possibilidade de (algum) conhecimento ainda em vida (compreendida aqui como alma encarnada) e não somente após a morte, em (aparente) contraste com o que ele havia posto na boca de Sócrates na *ἀπολογία* de sua crença pessoal²¹⁸. Ora, conhecer em vida requer necessariamente o consórcio com o corpo e os sentidos; vimos que somente através de seu intermédio a reminiscência torna-se possível; percebe-se, assim, a íntima relação entre corpo e alma que, nos planos ontológico e epistemológico, representa a íntima relação entre Formas e perceptos sensíveis. Além disso, este argumento nos mostra que é sempre a alma que conhece, tanto o sensível quanto o inteligível. Mais precisamente, afirma-se a relação inextricável entre corpo e alma na apreensão do sensível²¹⁹. Ademais, a Anamnese constitui-se sobre a tensão entre a necessidade do corpo e dos sentidos e o fato de serem potenciais fontes de prejuízo para a alma; evidentemente esse argumento ressalta uma questão que perpassa todo o diálogo e é uma das razões pelas quais ele tornou-se tão célebre na tradição filosófica: o corpo e o sensível são fontes de imprecisões e obscuridades e distrações para a alma que deseja conhecer.

Contudo, não significa dizer que as apreensões sensíveis são falsas; afinal, não obstante o plano sensível ser local de esquecimento, ele figura-se igualmente – na perspectiva da anamnese - como condição *necessária* para o conhecimento. Sendo assim, Platão parece somente apontar para o perigo de tomar essas apreensões como as únicas coisas reais e verdadeiras. O que se torna fundamental para que qualquer investigação filosófica seja bem-sucedida é precisamente a urgência do afastamento de uma perspectiva unilateral fornecida pela sensação²²⁰ (poderíamos

²¹⁷ 77c-d. Curiosamente, Sócrates não permite que seus interlocutores manifestem suas impressões acerca dessa composição de argumentos sugerida pelo filósofo; ele imediatamente dá prosseguimento à discussão fornecendo novos argumentos em prol da imortalidade da alma.

²¹⁸ “Por outro lado, ensina-nos a experiência que, se quisermos alcançar o conhecimento puro de alguma coisa, teremos de nos separar do corpo e considerar apenas com a alma como as coisas são em si mesmas. Só nessas condições, ao que parece, é que alcançaremos o que desejamos e do que nos declaramos amorosos, a sabedoria, isto é, depois de mortos, conforme nosso argumento e nunca enquanto vivemos” (66d7-66e4; trad. C.A. Nunes). Discutiremos com mais profundidade a apologia da vida filosófica no capítulo 3.

²¹⁹ CF. IGLÉSIAS, *op.cit.*, p.39.

²²⁰ Cf. SCOTT, *op.cit.*, pp.117-118.

dizer que no contexto da anamnese a “não-unilateralidade” é fornecida pela comparação dos objetos sensíveis com as Formas). Sob a perspectiva dessa tensão – que poderia ser traduzida ontologicamente na tensão entre o fluxo incessante do devir e a imutabilidade e eternidade das Formas - Scott aponta para a esfera ética que está implícita no argumento: primeiro, o fato de que podemos derivar opiniões errôneas do sensível e com isso sermos “ludibriados”²²¹; segundo, a anamnese impulsiona o indivíduo a revisitar suas crenças anteriores e o sistema axiológico sobre o qual ele apoiou-se até então.

O argumento da Anamnese apresenta decerto algumas aporias. À guisa de exemplo, há de se mencionar a dificuldade do argumento em demonstrar que a alma sobrevivente é uma alma individual cujas múltiplas encarnações são ligadas por um fio de memória *individual*, pois, afinal, o que se retém na memória não são eventos particulares de existências anteriores; o que a alma conserva é o conhecimento dos universais²²². Se, de fato, duas almas diferentes contemplam e guardam na memória os universais, o que significa o pronome possessivo quando se diz, p.ex., “minha memória”? Por outras palavras, se a memória retida por uma alma é a mesma de outrem, o que então nos individualizaria em relação às demais almas? Hackforth aponta com acuidade:

Esse argumento aproxima-se mais do que o anterior no que concerne à prova de uma imortalidade individual: é a *minha* alma que se recorda do que *eu* sabia antes de encarnar num corpo. Contudo, na falta da rememoração de experiências pessoais é difícil ver como pode haver consciência de identidade preservada numa série de encarnações sem a qual não podemos falar propriamente de imortalidade individual. Como diz Cornford, “a memória implícita na doutrina da Anamnese é uma memória impessoal: seus conteúdos são os mesmos em todos os seres humanos”²²³.

Novamente, Platão não nos fornece informações suficientes para que possamos sair dessa aporia. Na realidade, parece-nos que Platão ele mesmo encontra-se numa séria aporia a respeito da imortalidade da alma individual: por um lado, ele parece acreditar que as almas individuais são imortais; por outro lado ele não consegue justificar essa crença senão por meio do discurso

²²¹ *Id. Ibid*, p.96. Cf. *Fédon*, 83b.

²²² Cf. Robinson, *op.cit.*, pp.119ss. Com efeito, se por um lado a anamnese do *Fédon* tem por função trazer à tona o momento “inter-encarnação” em que a alma contemplou os universais, por outro, sua concepção tradicional, aquela defendida pelos pitagóricos e por Empédocles, diz respeito à rememoração dos particulares. Acerca da anamnese no pitagorismo e em Empédocles, cf. VERNANT, *op.cit.*, pp.149-156.

²²³ HACKFORTH, *op.cit.*, p.76. Cf. também VERNANT, *op.cit.*, pp.161-166.

mítico (*Fédon*, 107c ss.). Segundo Archer-Hind ²²⁴, Platão tinha consciência de que não conseguiria demonstrar cabalmente a imortalidade da alma individual. Contudo, no *Fédon* ele parece apostar que a alma individual não só é imortal, mas também que ela não se mistura a uma espécie de “todo universal”, mantendo sua individualidade consciente.

Nessa medida, podemos afirmar com alguma segurança que, também no argumento da anamnese, estamos lidando com a imortalidade da alma individual. Além disso, se por um lado o argumento é eficaz em demonstrar a preexistência da alma e a posse de *dýnamis* e *phrónesis*, por outro, ele depende do argumento precedente para que as mesmas condições sejam aplicadas após a morte. Por fim, se a Anamnese constitui-se como prova da imortalidade da alma, mas nem todos são capazes de realizá-la, como afirmar que toda alma é imortal? Seja como for, o argumento defende a relação inseparável entre Formas inteligíveis e o âmbito sensível; ele faz-nos vislumbrar que Platão recusa a cisão absoluta entre os dois planos:

a essa dupla cisão, aparentemente corresponderia uma cisão no interior do homem – corpo e alma -, que, pelo menos na questão do conhecimento, permaneceriam dissociados: a alma estando **em contato** apenas com o inteligível, sem aparentemente exercer um papel na percepção sensorial, e essa sendo produto **do contato** com o corpo, através das sensações, com o devir²²⁵.

Parece claro que, para Platão, o conhecimento e a cognição são sempre fatos da alma; a alma deseja e busca o conhecimento, possuindo os meios para alcançá-lo; no intervalo das encarnações, estando em si mesma e consigo mesma, ela o faz através do pensamento; inserida no mundo dos fatos ela o faz através do corpo, da apreensão do sensível e da composição de *lógoi*, discursos, explicações, argumentos etc. “Em resumo, toda a cognição, mesmo a cognição do sensível, é feita pela alma, e é resultado de uma atividade da alma; no caso da cognição sensível, uma atividade de subsunção de perceptos a Ideias” ²²⁶. No caso da Anamnese, essa subsunção é feita pelo movimento simultâneo de apreensão do objeto sensível, lembrança do universal e a comparação entre ambos.

Em suma, pode-se ver com extrema clareza a relevância do argumento da Anamnese para a concepção da alma no *Fédon*. Como afirmamos algures, nesse argumento Platão articula com

²²⁴ ARCHER-HIND, *op.cit.*, p.XXXII.

²²⁵ IGLÉSIAS, *op.cit.*, p.38 (grifo nosso). É preciso chamar atenção para essa ideia de “contato”, porquanto ela será importante para entender o argumento da Afinidade, e também para compreendermos como a alma conhece os universais por si mesma.

²²⁶ *Idem*, p.44.

maestria três pilares da reflexão filosófica que lhe eram muito caros: a ontologia e a epistemologia e a ética. O filósofo ateniense lança mão das Ideias como hipótese explicativa dos fenômenos e, baseando-se nelas para fundamentar sua teoria do conhecimento, repensa o campo das ações humanas. Além disso, a despeito de suas aporias, o argumento é fértil para o perfil da *ψυχή* que estamos traçando neste capítulo. Ao atribuir-lhe *δύναμις* e *φρόνησις*, Platão delineia com mais clareza a sua concepção de alma. Nesse sentido, pelo menos no que concerne a este argumento, poder-se-ia afirmar que a memória tem papel preponderante nessa nova alma que está sendo constituída; graças a esse fundamental atributo, o filósofo genuíno tem a chance de, ainda em vida, construir conhecimento. É relevante sublinhar que na transposição de *μνημοσύνη* do plano mítico ao plano filosófico, Platão defende à sua maneira o aspecto divino da alma; esse aspecto será abordado no próximo argumento de Sócrates.

2.4) O Argumento da Afinidade e a alma-camaleão

Até este ponto, Sócrates apresentou dois argumentos (complementares) a favor da imortalidade da alma. O argumento da Gênese dos Contrários foi uma tentativa de mostrar que as almas dos seres vivos não têm começo nem fim; contudo, nada nos é dito acerca da constituição dessas almas. Por sua vez, o argumento da Anamnese visa explicar a possibilidade de aquisição do conhecimento e, portanto, parece dizer respeito especificamente às almas dos homens. Nessa perspectiva, Sócrates acredita ser necessário mostrar que as almas possuem *dýnamis* e *phrónesis* não só quando estão ligadas a um corpo, mas, sobretudo, no seu estado de pré-nascimento.

Com efeito, o argumento da Anamnese aponta tão somente para a pré-existência da alma, não nos dando nenhum motivo para concluir que ela continuará existindo após a morte (e essa é exatamente a preocupação dos interlocutores). Quando Símiias e Cebes chamam a atenção para esse fato (77b1-c5), Sócrates responde que basta juntar os dois argumentos (77c6-9) para que a existência *post-mortem* da alma seja demonstrada. Como bem observou Bostock²²⁷, esse é um

²²⁷ BOSTOCK, *op.cit.*, p.116.

comentário deveras estranho, já que o argumento dos contrários, por se tratar de um *ciclo* de geração e corrupção, indica a um só tempo a existência passada e futura da alma. Na realidade, Sócrates diz que é preciso combinar o argumento da Anamnese ao que foi admitido antes, a saber, que “tudo o que vive nasce do que está morto” (τὸ γίνεσθαι πᾶν τὸ ζῶν ἐκ τοῦ τεθνεῶτος – 77c9). Sem dúvida, poder-se-ia afirmar que essa é a parte fundamental do argumento dos contrários; talvez, por esse motivo, Sócrates tenha escolhido essa frase como uma espécie de resumo do primeiro argumento.

Seja como for, é muito curioso Sócrates não dar espaço para os rapazes expressarem seu assentimento ou recusa acerca da proposta de combinação dos dois argumentos (77d5). Ele imediatamente lembra-os de um dos motores do debate: o medo que os rapazes, assim como as crianças (τῶν παιδῶν – 77d7), têm de a alma ser arrastada pelo vento e se dispersar, assim que ela deixar o corpo. Esse lembrete é muito importante porque logo em seguida, Sócrates vai tentar mostrar que a alma não é o tipo de coisa que sofre dispersão. Cebes acha melhor dizer que não são eles que estão com medo, mas sim “a criança em nós” (ἐν ἡμῖν παῖς – 77e5). Cebes diz que é preciso persuadi-la a não temer a morte como se ela fosse um bicho-papão (πειθεῖν μὴ δεδιέναι τὸν θάνατον ὥσπερ τὰ μορμολύκεια – 77e6-7). Na realidade, as μορμολύκεια eram criaturas infernais que, segundo a mitologia grega, eram servas da deusa Hécate (conclui-se a partir da etimologia da palavra, que elas eram uma mistura de lobo e vampiro); fazia parte das narrativas contadas pelos pais para que seus filhos os obedecessem; segundo a fábula, as crianças más seriam mordidas por esses monstros.

Parece-nos que essa passagem representa um reconhecimento sincero da parte de Platão de que existem certas forças e tendências imponderáveis que atuam sobre nós e que nem mesmo a razão consegue superar, pois impõem-lhe limites e resistência²²⁸. Ora, é por isso que Platão não trata o medo da morte com arrogância intelectual, *p.ex.*, relegando-a à ordem do irracional; e nem devemos entender a referência às crianças como uma espécie de deboche ou ironia. Devemos, em contrapartida, compreendê-la como mais um testemunho de Platão acerca das limitações dos *lógoi*. O medo da morte é infantil justamente porque ele não pode ser curado (ou, na semântica dessa passagem, exorcizado) mediante argumentos nem proposições; isso seria tão

²²⁸ Cf. SCHIAPPA DE AZEVEDO, *op.cit.*, p.150, n.47.

ineficaz quanto a tentativa de explicar logicamente para uma criança porque ela deve se comportar.

Isso fica muito claro no comentário seguinte de Sócrates. Com o objetivo de curar essa criança que existe no íntimo de cada homem, Sócrates diz que é preciso fazer encantamentos (ἐπάρδειν) diários até o temor ser totalmente extirpado²²⁹. Ora, não é fortuito o uso desse termo logo após a referência às crianças. Sócrates sabe que os λόγοι não surtirão o efeito desejado; ele reconhece seus limites e sabe que, no que concerne o medo da morte, é necessário apelar para a “persuasão encantatória”; de fato, ainda que se possa observar diferenças entre λόγος e ἐπωδόν, eles se identificam num ponto crucial: ambos são capazes de transformar a visão de mundo dos interlocutores. Em seguida, Cebes pergunta – com um ar de tristeza – onde encontrarão um bom encantador (ἀγαθὸν ἐπωδόν – 78a1) depois que Sócrates morrer. Então, Sócrates responde que talvez não seja fácil encontrar alguém melhor do que eles mesmos para realizar a empresa; por outras palavras, talvez seja necessário encontrar no íntimo de cada um a capacidade de produzir os próprios encantamentos, repeti-los diariamente e, com isso, modificar as próprias crenças (78a3-9). Essa questão parece-nos interessante porque, como veremos adiante, um dos aspectos da μελέτη grega consiste na repetição de discursos ou pensamentos que se julga verdadeiros até que se esteja profundamente persuadido da sua veracidade; e a partir disso é possível elaborar princípios de ação de acordo com essa verdade.

Seja como for, enquanto Sócrates estiver vivo ele usará o recurso do encantamento na tentativa de substituir uma descrença inquietante – ou ainda, uma crença que causa medo – por uma outra crença que reconforte e dê esperança²³⁰; é válido frisar que a composição dessa nova crença é balizada naquilo que for considerado mais verossímil (μάλιστα εἰκός – 78c7). Sem dúvida, isso reforça os registros mítico e persuasivo do discurso do *Fédon*; mas, especialmente, Sócrates está elucidando de antemão o *status* – decerto limitado - do terceiro argumento em prol da imortalidade da alma: ele nada mais é do que um novo aspecto da παραμυθία, a exortação

²²⁹ *Fédon*, 77e8-9. Cf. *Cármides*, 156d-157b e 158c. Sócrates se dispõe a curar as dores de cabeça de Cármides graças a um ‘encantamento’ que ele aprendeu com o médico trácio Zalmóxis; esse encantamento nada mais é do que a cura mediante a palavra. Sobre os significados das μορμολύκεια e dos encantamentos, recomenda-se DIXSAUT, *op.cit.*, pp.350-51, n.154 e n.155.

²³⁰ Cf. ROBIN *op.cit.*, p.XXXII

direcionada àqueles que padecem de ἀπιστία²³¹. Para mostrar que alma não é algo que se sofre dispersão, Sócrates lança mão de duas analogias que, com efeito, constituem as duas partes do argumento: uma entre almas e Ideias (78b-79c) e outra entre almas e deuses (80a)²³². Finalmente, Sócrates inicia o argumento retomando o tema da dispersão da alma:

Ora bem [...], comecemos por fazer a nós próprios uma pergunta como esta: qual a espécie de coisas que está em princípio sujeita a sofrer tal estado de dispersão? Quais as coisas que nos levam a recear esse processo, e em relação a quais o receamos nós? Posto isto, analisemos as alternativas que há quanto à alma, e se é caso para nos encorajarmos ou para nos afligirmos por ela [...]. Ora vejamos, não é o ser composto, aquele cuja natureza é compósita, que em princípio está sujeito a este processo, de se decompor exatamente nos elementos que o compunham? E, se por acaso algum ente for incompósito [εἰ δέ τι τυχλάνει ὄν ἀσύνητον] , não é apenas esse, mais do que qualquer outro, que está em princípio isento de sofrer tal processo?²³³

Como se vê nessa passagem, Sócrates parte precisamente do ponto que causa medo a Cebes: a possível dispersão da alma. Caberia, então, investigar se a alma sofre ou não esse processo; dessa forma será possível concluir se devemos nos encorajar ou temer (θαρρεῖν ἢ δεδιέναι – 78b9) o destino de nossas almas²³⁴. Em seguida, Sócrates lança sua premissa: apenas as coisas compostas estão sujeitas a dispersão, ao passo que as não compostas – se por acaso elas existirem - não podem se dispersar (exatamente pelo fato de não possuírem elementos que as constituam).

É interessante notar que Sócrates não está completamente seguro se algum ente (ou “algo que é” - τι ὄν) pode ser de fato incompósito; mas se o for, ele seria – a princípio – imune à dispersão. Como veremos adiante, em nenhum momento Sócrates afirma ou situa a alma no âmbito dos incompósitos; na realidade, como nos lembra Bostock²³⁵, Sócrates é cuidadoso na sua fala: em nenhum momento ele pergunta a que classe de coisas as almas *pertencem*, mas com qual

²³¹ Cf. BURGER, *op.cit.*, p.86; ROBIN, *op.cit.*, p.XXXII. Ver também item 2.1 deste capítulo.

²³² Bostock (*op.cit.*, p.120) afirma que, se por um lado, analogias não servem como provas contundentes (mas vimos, de fato, que essa não é a meta do argumento), elas tem um valor de persuasão, sobretudo, se forem completas e detalhadas. Com efeito, Platão economiza muito no terceiro argumento, possivelmente porque logo em seguida, Símiás e Cebes apresentarão suas próprias analogias (diga-se de passagem, tão persuasivas quanto a de Sócrates). Gostaríamos de observar, por fim, que o argumento da Afinidade pode ser encarado como um preâmbulo à retomada do tema da *meléte thanátou* em 80d5. Por isso, o leitor irá notar que muito do que foi dito neste tópico será retomado e aprofundado no capítulo seguinte.

²³³ *Fédon*, 78b4-c4 (ligeiramente modificado)

²³⁴ Uma palavra acerca desses dois verbos. O verbo δεδιέναι pode significar ‘temer’, ‘apavorar-se’, ‘ficar alarmado’, ‘ficar ansioso’. Por sua vez, o verbo θαρρεῖν – muito comum na semântica guerreira – pode ser traduzido por ‘ter coragem’, ‘ser audacioso’, ‘aventurar-se’, ‘acreditar com confiança’ etc.

²³⁵ BOSTOCK, *op.cit.*, p.118.

elas possuem mais *semelhança* e *afinidade*. Ainda segundo o autor, isso se dá porque Platão não acredita que *todas* as coisas estejam necessariamente em uma dessas duas classes (os deuses, *p.ex.*, poderiam ser considerados seres compostos, porém eternos). Principalmente porque, como o próprio Sócrates reconhece no final do argumento, as almas se diferenciam das Ideias em muitos aspectos. Além disso, causa enorme estranheza o fato de Sócrates praticamente abandonar a discussão acerca da (in)composição da alma. De fato, “a indissolubilidade da *psykhé* – a questão crucial que está em jogo – seria derivada apenas de uma natureza incompósita que Sócrates nunca estabelece”²³⁶. Na realidade, a única coisa que Sócrates realmente diz sobre essa questão é que *se* existir algo não composto este algo seria, com toda a probabilidade, algo que é sempre o mesmo e imutável. Seja como for, prossigamos na argumentação com as novas informações que Sócrates nos oferece.

Muito verossímil (μάλιστα εἰκός), portanto, que as coisas que se mantêm sempre idênticas a si mesmas (ἅει κατὰ ταὐτὰ) e constantes (ὡσαύτως) sejam as não compostas (ἄσύνθετα), e aquelas que são inconstantes (ἄλλως) e nunca se mantêm idênticas a si mesmas (μηδέποτε κατὰ ταὐτά), sejam as compostas (σύνθετα)?²³⁷

É interessante notar que Platão – para transmitir a ideia de constância e inconstância – utiliza os advérbios ὡσαύτως (‘do mesmo modo’ ou ‘de maneira semelhante’) e ἄλλως (‘de outro modo’, ‘diferentemente’). Significa dizer que aos incompósitos e aos compósitos são atribuídos, respectivamente, as características da identidade e da alteridade. Ressalta-se ainda que o termo εἰκός não está no passo de maneira gratuita. Ele indica que “Sócrates não está apresentando essa divisão como uma descoberta da natureza das coisas, mas como uma hipótese que Cebes talvez queira postular junto a ele, um instrumento útil para os propósitos do argumento”²³⁸. Em seguida, Sócrates acrescenta novas camadas de sentido aos incompósitos:

Ora, voltemos justamente ao objeto da nossa argumentação anterior: a essência em si (αὐτὴ ἢ οὐσία), da qual nós fornecemos uma definição do ser nas nossas perguntas e respostas, mantêm-se sempre constante e idêntica a si mesma (ὡσαύτως ἅει ἔχει κατὰ ταὐτά), ou pelo contrário, é inconstante (ἄλλως)? O igual em si, o belo em si, todas as coisas que são em si mesmas, o ente, não admitem de modo algum mudança? (αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἐστίν, τὸ ὄν, μή ποτε μεταβολήν ἦντινοῦν ἐνδέχεται;) Ou todas essas coisas que são sempre – sendo uniformes, em si mesmas e por si mesmas – mantêm-se constantemente idênticas, e nunca, jamais, de modo algum, admitem a menor alteração? (ἦ ἅει αὐτῶν ἕκαστον ὃ ἐστίν, μονοειδὲς

²³⁶ Cf. BURGER, *op.cit.*, p.92.

²³⁷ *Fédon*, 78c6-8 (ligeiramente modificado).

²³⁸ BURGER, *op.cit.*, p.89.

ὄν αὐτὸ καθ'αὐτό, ὡσάυτως κατὰ ταῦτά ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῆ
οὐδαμῶς ἀλλοιώσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται;²³⁹

Nessa passagem, fica explícito que os incompósitos que Sócrates têm em mente são as Ideias. Ademais, ela é muito elucidativa do ponto de vista da ontologia platônica, sobretudo, das características essenciais que se costuma distinguir nas Ideias: além de serem constantes e idênticas, agora nos é dito que elas são imutáveis, eternas, livres de geração e corrupção, uniformes, em si e por si, e - Sócrates faz questão de insistir - não admitem de modo algum nenhuma alteração²⁴⁰. Nota-se ainda que Platão concebe as Ideias a partir das coisas de que nós homens temos experiência, *i.e.*, da impermanência, da mutabilidade, da finitude e do multiforme. Daí é possível afirmar que as Ideias são pensadas a partir da negação da empiria (não-mutáveis, não-geradas, não-alteráveis, etc).

Em relação aos compósitos, Sócrates é, num primeiro momento mais econômico na sua descrição. Tomando como exemplo a multiplicidade das coisas belas (τῶν πολλῶν καλῶν – 78d10), o filósofo pergunta se elas se conservam idênticas a si mesmas (κατὰ ταῦτά ἔχει – 78e2) ou se, diferentemente dos universais, nunca são idênticas a si mesmas (οὐδαμῶς κατὰ αὐτά – 78e3). Cebes, que ainda tem em mente a distinção feita no início do debate (65c-66e), afirma: os múltiplos “nunca mantêm-se constantes” (οὐδέποτε ὡσάυτως ἔχει – 78e5). Se até este ponto os comentários eram de ordem ontológica, agora Sócrates prioriza o âmbito epistemológico:

Ora bem, essas são justamente as que tu podes tocar (ᾄψαισι), ver (ἰδῶσις) e perceber pelos outros sentidos (ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσιν αἰσθησι); as outras, pelo contrário, que mantêm a sua identidade própria, jamais terias meios de captá-las a não ser pelo raciocínio (τῷ λογισμῷ) e pelo pensamento (τῆς διανοίας), pois que se trata de coisas invisíveis (αἰδῆ), que a nossa vista não capta (οὐχ ὁρατά)?²⁴¹

Na perspectiva do conhecimento, Sócrates acrescenta dois modos de apreensão (ou alcance ou captação: ἐπιλαμβάνω – 79a3) que varia segundo aquilo que se apreende: a

²³⁹ Fédon, 78c10-78d7 (modificado). Essa passagem é difícil de ser traduzida ainda que Platão repita vários termos. Procuramos manter a maior fidelidade possível com o texto grego; em especial na última frase, em que Platão usa o advérbio ‘nunca’ (οὐδαμῶς) e mais três cognatos. Acharmos importante transmitir a ênfase de Platão na inalterabilidade das Ideias.

²⁴⁰ Cf. SCHIAPPA DE AZEVEDO, *op.cit.*, p.151, n.50. Dizer que uma Ideia é ‘em si mesma por si mesma’ (αὐτὸ καθ'αὐτό) significa que ela é *ante rem*, isto é, ela não depende de nada para ser e antecede aquilo de que é causa (por isso Hackforth (*op.cit.*, p.82) traduz essa fórmula platônica por ‘independente’). Conclui-se daí que as Ideias platônicas não são mera abstração mental.

²⁴¹ Fédon, 79a1-4 (ligeiramente modificado)

“multiplicidade inconstante” é tangível, visível, e sempre diferente de si mesma; portanto, é apreendida pela visão e os demais sentidos. As Ideias, por sua vez, sendo invisíveis, intangíveis e sempre idênticas a si mesmas, são captadas pelo *logismós* e pela *diánoia*. No ponto em que estamos, Sócrates finaliza a distinção e a descrição dos âmbitos sensível e inteligível, tendo iniciado, lembremos, com a premissa do binômio composto/não composto.

Curiosamente, Sócrates parece substituir esse primeiro binômio pelo binômio visível/invisível: “Podemos, então, admitir duas espécies de entes, por um lado os visíveis, por outro os invisíveis? (79a8-9)”. Da distinção entre visível e invisível, Sócrates realiza uma distinção no próprio humano²⁴²: “uma parte de nós mesmos não é, por um lado, o corpo e, por outro, a alma? (ἄλλο τι ἡμῶν αὐτῶν τὸ μὲν σῶμα ἐστὶ, τὸ δὲ ψυχὴ; – 79b1-2). Com o assentimento de Cebes, Sócrates pergunta ainda (79b4-5): “e com qual daquelas espécies diremos que o corpo é mais semelhante (ὁμοιότερον) e mais congênere (συγγενέστερον)?” Cebes responde, sem nenhuma hesitação, que é evidente para todos (παντί) que ele se afiniza com as coisas visíveis.

Contudo, é interessante notar que ao ser perguntado sobre a alma, Cebes já não demonstra tanta certeza. Ele afirma que, pelo menos para o homem, a alma não é visível. Cebes só afirma a invisibilidade da alma de modo mais categórico no momento em que Sócrates esclarece que eles estão se referindo precisamente à natureza dos homens (ἀνθρώπων φύσει – 79b10). De qualquer forma, é interessante ressaltar o fato de Cebes oferecer uma resposta menos enfática no que concerne à alma. Talvez porque ele tenha em mente a crença popular que algumas almas podiam ser vistas perambulando nos cemitérios como fantasmas²⁴³; ou talvez ele pense que outros seres vivos possam enxergar as almas.

Seja como for, o ponto mais relevante é o fato de, nessa passagem, Platão reconhecer que a alma não é *totalmente* invisível, assim como o corpo não é *totalmente* visível. Nesse sentido,

²⁴² Evitamos utilizar o termo ‘cisão’ porque ele transmite uma certa radicalidade que não é, parece-nos, o que Sócrates está buscando no argumento; ele quer apenas distinguir aquilo que ele acredita ser o constituinte do ἀνθρώπος. Para uma breve discussão desse tema, Cf. GALLOP, *op.cit.*, p.XVI-XVIII.

²⁴³ Com efeito, Sócrates apropria-se e reconfigura essa crença no passo 81c-d. É interessante pontuar a saída engenhosa de Damascio, que enumera quatro razões para que a alma possa ser vista pelos homens (I, 333): (1) percepção ordinária; (2) disposição natural especial (talvez poucas pessoas possam enxergar as almas por si mesmas, ou seja, sem o auxílio de fármacos); (3) disposição trazida à tona artificialmente através de meios naturais (possivelmente Damascio esteja se referindo ao uso de fármacos); (4) finalmente, mediante entusiasmo.

Sócrates afirma o seguinte: “Sendo assim, a alma é mais semelhante (ὁμοιότερον) ao invisível do que o corpo, e este mais à visível (79b16-17)”. Ora, nessa afirmação fica patente que *ambos* são semelhantes tanto ao invisível quanto ao visível; a diferença está apenas no grau de semelhança e de afinidade que eles estabelecem com esses dois “domínios”. Essa observação é de máxima importância porquanto grande parte dos comentadores costuma enfatizar apenas a afinidade da alma com o invisível (e, portanto, com as Ideias) e a afinidade do corpo com o visível, estabelecendo com isso uma dicotomia radical entre alma e corpo que o texto platônico não nos autoriza a fazer; na realidade, ambos partilham as propriedades do visível e do invisível, só que em gradações diferentes. Nesse sentido, Burger ressalta que

ao contrastar os objetos noéticos e monoideéticos e os *prágmata* visíveis e multiformes [πολυειδεῖ – 80b4], Sócrates foi capaz de caracterizar o invisível como sempre auto-idêntico e o visível como sempre mutável. Ele não defendeu o pressuposto de que tudo o que é invisível é necessariamente auto-idêntico e tudo o que é visível é necessariamente mutável. **A concordância na mera semelhança da alma com o invisível e do corpo com o visível não é suficiente, portanto, para atribuir a cada um deles as propriedades ligadas a esses dois princípios [...].**²⁴⁴

Com efeito, a ausência de uma dicotomia radical torna-se ainda mais patente nos parágrafos seguintes que, ao nosso ver, constituem o ponto culminante do argumento. Vejamos como Sócrates prossegue na sua argumentação.

Cá estamos então no que dizíamos há pouco: sempre que a alma se serve do corpo para investigar algo, ou através do ver, ou através do ouvir ou através de algum outro sentido (εἰς τὸ σκοπεῖν τι ἢ διὰ τοῦ ὁρᾶν ἢ διὰ τοῦ ἀκούειν ἢ δι’ ἄλλης τινὸς αἰσθήσεως) – com efeito, isso é [investigar] através do corpo: o investigar algo através do sentido (τοῦτο γὰρ ἐστὶν τὸ διὰ τοῦ σώματος, τό δι’ αἰσθήσεως σκοπεῖν τι) – é arrastada pelo corpo em direção ao que nunca se mantém idêntico a si mesmo (τὰ οὐδέποτε κατὰ ταῦτὰ ἔχοντα); passando a divagar e a perturbar-se (πλανᾶται καὶ ταραττεται), e ficando tomada de vertigens, como se estivesse embriagada, pelo fato de entrar em contato com tais coisas?²⁴⁵

Nota-se, de imediato, que essa passagem diz respeito à questão epistemológica. Mais precisamente, trata-se da descrição do estado ou da condição (πάθημα – 79d6) da alma que se utiliza do sentidos para realizar suas investigações. Errância, vertigem, confusão e embriaguez são as metáforas escolhidas por Platão para ilustrar a extrema dificuldade que a alma encontra quando ela tentar investigar mediante o corpo (Platão utiliza os mesmos termos na *República* (IV, 444b7) para designar a alma cujas partes estão em desarmonia). Não nos esqueçamos que no célebre passo 96a-99d do *Fédon* – conhecido por ser um comentário e uma crítica aos filósofos

²⁴⁴ BURGER, *op.cit.*, p.90 (grifo nosso).

²⁴⁵ *Fédon*, 79c2-8 (trad. C.A. Nunes modificada)

naturais – Sócrates afirma que, durante sua mocidade, ele se sentia como um cego e um inapto diante das inúmeras e controversas teorias oriundas das investigações acerca da natureza e dos fenômenos (96c3-8); ele também se sentia muito confuso com o fato de uma mesma coisa viabilizar explicações as mais diversas. Se, por um lado, o passo 96c nos mostra a enorme dificuldade que o homem encontra quando ele decide tomar o sensível como objeto de sua investigação, por outro lado, o passo 79c questiona a confiabilidade do corpo (portanto, dos sentidos) como a ferramenta mais adequada que a alma possui na sua busca pelo conhecimento. No passo seguinte, Sócrates apresenta uma alternativa.

E o contrário disso: quando ela investiga em si mesma e por si mesma (αὐτὴν καθ' αὐτὴν σκοπῆ), volta-se em direção ao que é puro, ao que sempre é, imortal, que se mantém constante (τὸ καθαρόν τε καὶ αἰεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον) fica, por lhe ser congênere (συγγενῆς), para sempre em sua companhia, precisamente quando vem a ser em si e por si (αὐτὴν καθ' αὐτὴν γένηται), e tal lhe é permitido; é então que cessa sua errância; ela se coloca em relação com o que se mantém sempre idêntico a si mesmo e constante (καὶ περὶ ἐκεῖνα αἰεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχει) por estar em contato com ele. E esse estado (πάθημα) de alma não é o que designamos por sabedoria (φρόνησις)?²⁴⁶

A alternativa ao corpo é clara e nos é dada pela mesma expressão que Platão utiliza para referir-se às Ideias: αὐτό καθ' αὐτό. Afirmar que a alma investiga “em si mesma por si mesma” significa atribuir-lhe a capacidade de adquirir conhecimento de modo isolado ou, melhor dizendo, independente do corpo. Com efeito, isso não é nenhuma novidade visto que o argumento da Anamnese já havia mostrado que a alma é capaz de conhecer os universais antes de encarnar em um corpo.

Isso não significa que devemos moralizar o discurso de Sócrates, isto é, creditar-lhe uma espécie de demonização do corpo. Nesse sentido, é preciso concordar com a afirmação de Burger: “Sócrates não realiza a esperada tentativa de caracterizar a *psykhé* em contraste com o corpo; ele tenta, em vez disso, estabelecer caracterizações opostas na própria *psykhé*, determinada pela sua independência ou dependência do corpo”²⁴⁷. Trocando em miúdos, Sócrates está dizendo apenas que, na busca pelo conhecimento, olhos, ouvidos, enfim, os sentidos corporais, não são os instrumentos mais adequados. Mais do que isso - se lembrarmos das passagens anteriores, nas quais Sócrates estabelece os dois modos de apreensão segundo sua

²⁴⁶ Fédon, 79d1-7 (trad. modificada). Cf. *República*, VI, 511d, para o uso da expressão πάθημα ψυχῆς.

²⁴⁷ BURGER, *op.cit.* p.90.

distinção ontológica entre compostos-invisíveis e compostos-visíveis (79a) – é simplesmente impossível que se conheça ‘as coisas que se mantêm sempre idênticas e constantes’, ou seja, as Ideias, mediante aparatos corporais; sua apreensão cognitiva é sempre da ordem do λογισμός e da διάνοια.

Além disso, não é mera coincidência Platão predicar a alma e as Ideias com os mesmos termos; para ele, elas são congêneres, isto é, estabelecem uma relação de parentesco e afinidade. Com efeito, Cebes diz que – seguindo o método de Sócrates (μεθόδου –79e3) – há de se concordar que a alma é mais semelhante (ομοιότερον) e mais congênere (συγγενέστερον) com aquilo que ‘sempre se mantêm constante’ (τῷ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντι – 79e4), ou seja, as Ideias, do que com aquilo que sempre se altera. Nunca será um exagero frisar que, ao afirmar a semelhança e a afinidade da alma com as Ideias e do corpo com as coisas visíveis, Sócrates não exclui o fato de o corpo ter um grau de afinidade com as Ideias (conquanto bem menor do que a alma), e a alma ter um grau de afinidade com as coisas visíveis. É precisamente essa nuance e essas gradações que causam muito espanto para quem está acostumado à uma leitura “binária” da filosofia platônica.

Se combinarmos os dois parágrafos supramencionados, damo-nos conta do ponto culminante do argumento: a alma é dotada de uma *plasticidade* deveras impressionante. Ela se comporta, se conforma, ou melhor, se *molda*, de acordo com a ferramenta que ela utiliza em suas investigações (portanto, com sua participação ou distanciamento do corpo) e, por extensão, de acordo com os objetos aos quais ela se dirige. Nessa perspectiva, Bostock observa com muita argúcia:

ainda que nós possamos dizer que a alma é invisível (mesmo não podendo acrescentar que ela é imaterial), nós evidentemente não podemos dizer que a alma nunca muda. Em vez disso, o que Platão nos oferece é a ideia de que a alma está sujeita à mudança quando ela apreende o mundo físico – de fato ela ‘erra’ como as coisas que ela apreende, e fica confusa e tonta, como se estivesse bêbada –, mas ela encontra paz e tranquilidade quando se isola do corpo e contempla as Ideias imutáveis. **Diante disso, atribui-se à alma um caráter símile ao de um camaleão – ela simplesmente assume a natureza daquilo em que ela está pensando – e, portanto, não há muito embasamento para afirmar que ela é mais parecida com o que é imutável do que com o que é mutável.** De fato, é lícito imaginar porque Platão ousou fazer essa

comparação, pois é óbvio que a alma é algo mutável e, nesse quesito, ela é semelhante ao corpo e não às Ideias²⁴⁸.

Essa “alma-camaleão” apresenta uma grande complexidade (e não simplicidade, como normalmente se costuma reputar à alma neste argumento). Suas qualidades psíquicas variam segundo seu objeto de exame; por outras palavras, poder-se-ia afirmar que sua semelhança e afinidade é estabelecida com os dois gêneros (εἶδη): o visível e o invisível.

Com efeito, Sócrates reconhece a *semelhança* da alma com as coisas que possuem uma forma única (μονοειδής – 78d5). Mas isso não significa que Sócrates esteja afirmando a simplicidade ou a unidade da alma e, por extensão, atribuindo ao corpo os impulsos e desejos de ordem “não intelectual”. Isso já nos permite questionar se o *Fédon* está realmente em contradição com outros diálogos como a *República*, o *Fedro* e o *Timeu*, que afirmam a natureza composta (portanto múltipla) da alma. No *Fedro*, por exemplo, a alma é dita tripartida antes de adotar um corpo; logo, ele não é o responsável pela composição da alma. No *Timeu*, Sócrates descreve a alma do mundo como uma *mistura* e, entretanto, ela possui uma existência perpétua e plena de pensamento por toda a duração do tempo (36e); o mesmo vale para os deuses celestes criados pelo demiurgo e também para o próprio cosmo. Já n’A *República*, a alma se divide quando ela entre em conflito consigo mesma; é precisamente o reconhecimento da experiência de conflitos no interior da própria alma que leva Sócrates a identificar suas três partes (τὰ μέρη) ou seus três aspectos (τὰ εἶδη)²⁴⁹.

Segundo Dixsaut, “todo o mal entendido é oriundo do fato de que não se costuma perceber que, para Platão, a alma não é uma *coisa*, composta ou não composta, mas um movimento”²⁵⁰. Retomando o passo 79c-d do *Fédon*, está dito claramente que a alma é tão capaz de se agitar, de se dividir, portanto, de ser polieidética, quanto é capaz de se unificar e tornar-se o mais semelhante possível às Ideias monoeidéticas. Portanto, ao que parece, a mortalidade não está ligada ao fato da composição, mas a um certo modo de composição. Esses diálogos seriam

²⁴⁸ BOSTOCK, *op.cit.*, p.119. Na mesma perspectiva de Bostock, Burger (*op.cit.*, p.91) afirma: “a alma parece não ter uma natureza própria, mas apenas assimila a si mesma no seu objeto”.

²⁴⁹ Cf. *República*, IV, 439a-441d. Sobre a polêmica da tripartição da alma recomendamos o excelente e conciso artigo de J.L. Stocks, “Plato and the Tripartite Soul” In: *Mind, New Series*, Vol. 24, No.94 (Apr., 1915): Oxford University Press, 1915. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2249191>, pp.207-221.

²⁵⁰ DIXSAUT, *op.cit.*, p.352. Devemos à autora (que desenvolve esses temas com mais detalhes na nota 160 da sua tradução do *Fédon*) a comparação do argumento da Afinidade com a *República*, o *Fedro* e o *Timeu*.

contraditórios com o presente argumento do *Fédon* se Platão tivesse atribuído à alma a unidade indivisível e eterna das Ideias. Porém, e nunca será um exagero sublinhar este ponto, Platão afirma meramente a *afinidade com o modo de ser* das Ideias.

De fato, tudo depende da orientação que a alma dá ao seu movimento, para quais objetos ela dirige seu desejo de conhecer, e que meios ela emprega para adquirir o conhecimento. Nessa medida, convém não tomarmos o problema pelo avesso: a unidade da alma não é algo dado, *i.e.*, não é uma propriedade inerente à alma, mas é algo que ela *conquista* através da vida filosófica e pelo frequente contato com as Ideias. Sendo assim, a unidade ou a multiplicidade da alma depende de como ela levou à cabo sua existência, ou ainda, com o que (com qual dos dois gêneros, visível ou invisível) ela mais se ocupou ao longo de sua vida. Em suma, parece-nos que não há, no *Fédon*, nenhum argumento que conecte a imortalidade da alma à uma suposta “simplicidade”. Ora, nem mesmo semelhança e a afinidade (συγγένεια) são coisas fixas e cristalizadas.

De fato, elas são características prévias e inerentes à alma. Porém, essas características variam segundo o modo de investigação que ela adota; por um lado, se a alma se volta para as coisas visíveis, ela se torna quase tão múltipla e mutável quanto elas; por outro lado, se a alma se volta para as Ideias ela se torna quase tão una e imutável quanto elas. O verbo “tornar-se” aqui não é gratuito. No *Fédon* (cf. 79d3), Platão, curiosamente, utiliza o verbo γένηται para referir-se à alma mesmo quando ela está em companhia das Ideias; portanto, é lícito afirmar que a alma não é (em sentido absoluto), ela devém. Nessa perspectiva, não podemos nos furtar à tentação de mencionar outra passagem do livro IV da *República* na qual os temas do ‘devir’ e da ‘unidade-multiplicidade’ da alma também estão imbricados. Trata-se do passo 443d-e, em que Sócrates afirma que o homem tem o dever de *tornar* sua alma una à partir dos múltiplos (ἕνα γινόμενον ἐκ πολλῶν – 443e1-2). Somente após a conquista dessa “unidade psíquica” o homem deve agir em qualquer âmbito, seja na política, seja no cuidado com o corpo (σώματος θεραπείαν – 443e4).

Percebemos com isso que a alma, por mais congênere que seja em relação às Ideias, nunca assumirá todas as características do inteligível (sobretudo no que concerne à questão do ser/devir). Seja como for, não se pode negar que esteja implícita a noção de que quando a alma fica em constante relação com as coisas visíveis e mortais ela está “degradando sua natureza”;

assim como está implícita a noção de que a alma se realiza plenamente quando ela está em contato com o inteligível e eterno²⁵¹.

Ademais, como bem notou Hackforth, é preciso chamar atenção para o acréscimo de *συγγενέστερον* ao lado de *ὁμοιότερον* em 79e1: “a alma não era meramente similar às Ideias; ao conhecê-la ela estabelece uma relação prazerosa de ‘afinidade’, com toda a coloração afetiva ligada à essa palavra. O amor pela *φρόνησις* (*ἡρώων τῆς φρονήσεως*; amante da sabedoria - 68a2) é a união da alma com aquilo que lhe é caro é próximo”²⁵²; ou, nas palavras do próprio Sócrates, é o estado alcançado pela alma quando ela apreende as Ideias.

Uma vez encerrada a analogia entre a alma e as Ideias, Platão prossegue para a analogia entre a alma e o divino. Não é fortuito que ele utilize as noções de comando e obediência como fundamento de sua analogia. Ao fazer isso, ele nos remete, pelo menos, a três passos importantes: o passo 62b do *Fédon* em que argumentamos e defendemos a semântica da guerra; e os passos ‘28e’ e ‘33c’ da *Apologia*, discutidos brevemente no primeiro capítulo (cf. *supra*, seção 1.2) e em que também rastreamos a semântica militar, sobretudo a partir do verbo (*προσ*)τάττω, utilizado por Platão para designar a relação entre Sócrates e Apolo.

Ora, não podemos achar que o uso desse mesmo verbo na analogia entre a alma e o divino é impensado. Vejamos a passagem na íntegra:

“Ορα δὴ καὶ τῆδε ὅτι ἐπειδὴν ἐν τῷ αὐτῷ ὧσι ψυχὴ καὶ σῶμα, τῷ μὲν δουλεύειν καὶ ἄρχεσθαι ἢ φύσις προστάττει, τῇ δὲ ἄρχειν καὶ δεσπόζειν· καὶ κατὰ ταῦτα αὐτότερον σοι δοκεῖ ὁμοίον τῷ θεῷ εἶναι καὶ πότερον τῷ θνητῷ; ἢ οὐ δοκεῖ σοι τὸ μὲν θεῶν οἷον ἄρχειν τε καὶ ἡγεμονεύειν πεφυκέναι, τὸ δὲ θνητὸν ἄρχεσθαί τε καὶ δουλεύειν;”²⁵³

²⁵¹ Nesse sentido, cf. por exemplo, *Timeu*, 90d: “[a alma] que reflete torna-se muito semelhante (*ἐξομοιωσά*) ao seu objeto de reflexão, segundo sua natureza original (*κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν*). E tendo alcançado essa semelhança (*ὁμοιώσαντα*), ela atinge o objetivo da melhor vida (*τέλος τοῦ ἀρίστου βίου*) estabelecida para os homens pelos deuses para o presente e para o tempo futuro”.

²⁵² HACKFORTH, *op.cit.*, p.85. A *φρόνησις* é um daqueles termos gregos cuja tradução será sempre uma traição de sua complexidade semântica. Para uma breve discussão acerca desse termo, cf. DIXSAUT, *op.cit.*, p.353, n.165, e SCHIAPPA DE AZEVEDO, *op.cit.*, p.141, n.20; p.152, n.52. A estranheza na atribuição da *φρόνησις* como uma espécie de *páthos* da alma foi notada por Damascio, que nos oferece, como de costume, uma explicação engenhosa (I, 334): “Por que a *φρόνησις* é uma afecção, já que ela é o que nos une ao inteligível (*τὰ νοητά*)? Porque ela não é apenas uma atividade (*ἐνέργεια*) da alma, mas também está sujeita à influência assimiladora do intelecto (*τὸν νοῦν*)” (trad. ligeiramente modificada).

²⁵³ *Fédon*, 79e9-80a5: “Ora, vê ainda isto: quando o corpo e a alma estão juntos, a natureza impõe àquele servir e ser governado, e a essa, governar e ser mestre; nesta ordem de ideias, qual dos dois, uma vez mais, te parece ser

O que se vê nessa passagem é a transposição platônica da relação entre humano e divino para a relação corpo e alma. Ao realizar esse movimento, Platão traz novamente a semântica da guerra (e também da política), ressignificando e tornando mais complexa não só a concepção de alma corrente em seu tempo mas, sobretudo, a interação entre corpo e alma. Há de se notar que vocábulos como, por exemplo, ἄρχειν (governar), ἡγεμονεύειν (ser soberano), ἄρχεσθαι (ser governado), δουλεύειν (servir) também são fartamente utilizados no livro IV da República para descrever as interações entre as partes da alma (e suas consequências na ação e no comportamento humanos)²⁵⁴. O caso da República é ainda mais evidente porque Sócrates aponta repetidas vezes sobre o constante perigo de guerra (πόλεμος – 440a8; 442b5) e sedição (στάσις – 440b3; 440e4; 444b3) no interior da própria alma (daí Platão insistir na necessidade de o aspecto irascível aliar-se, lutar junto (συμμάχειν – 440b3; 440c8; 441e5) com o aspecto intelectualivo).

Conquanto existam muitas diferenças entre os textos do *Fédon* e da *República*, em ambos Platão reconhece pelo menos dois pontos fundamentais: (1) que há uma relação natural (φύσει – *Fédon* 80a1; *República* 444b5; 444d6) entre alma e corpo e que essa relação deve ser mantida²⁵⁵; no *Fédon*, Platão acrescenta um tempero religioso ao afirmar que da mesma forma que o divino é naturalmente mais apto (πεφυκέναι – *Fédon*, 80a5) para governar o mortal, é natural que a alma, sendo divina, governe o corpo, que é mortal (80a8-9). (2) Ele reconhece que há uma tensão constante, seja entre as partes da alma (*República*), seja entre alma e corpo (*Fédon*); contudo, afirmar uma tensão (e os possíveis conflitos, lutas, rebeliões ou guerras que possam eclodir) não significa privilegiar um em detrimento do outro, e nem assumir uma postura dicotômica radical; porquanto nem no livro IV da *República* e nem no *Fédon* (sobretudo neste ponto, no argumento da Afinidade) ele condena o “corpóreo” .

semelhante ao divino e qual dos dois ao mortal? Ou não te parece, por um lado, o divino ser naturalmente mais apto a governar e também ser soberano [e], por outro lado, o mortal ser governado e também servir?” (tradução nossa).

²⁵⁴ Ver, por exemplo, δουλεύειν (444b5-6), ἄρχειν (441e3; 442b8; 442d1; 442e5; 444b4), ἄρχεσθαι (442d1; 444d6).

²⁵⁵ Na *República* (444d) Sócrates afirma que a justiça ocorre quando todos os aspectos da alma governam e são governados conforme a natureza (κατὰ φύσιν); por sua vez, a injustiça ocorre quando há sedição e desarmonia nesses aspectos, gerando uma relação não natural (παρά φύσιν). No *Fédon*, Sócrates diz que a natureza impõe (ἡ φύσις προστάττει) que a alma governe o corpo. Grosso modo, a diferença é que na *República* Platão atribui aos aspectos irascível e apetitivo da alma o que no *Fédon* ele atribui de modo bastante geral ao corpo; ou melhor, ao contato da alma com o corpo (cf. *infra*, capítulo 3, item 3.2).

Talvez seja necessário adotar a perspectiva de Heráclito, que soube enxergar na “guerra a mais bela harmonia”. Ora, mas toda guerra pressupõe um equilíbrio dinâmico de forças; do contrário, não se trata de guerra, e sim de massacre. Por outras palavras, para que esse conjunto de alma e corpo chamado “homem” (ἄνθρωπος) seja minimamente funcional, é preciso que as forças e os elementos que o compõem estejam em harmonia e equilíbrio ²⁵⁶. Nesse sentido, perguntemo-nos: será que é mero acaso Platão colocar na boca de Símiias a metáfora da lira (85e-86d), tão cara a Heráclito? Evidentemente, a objeção do jovem pitagórico passa não apenas pelo fato de ele achar a afinidade da alma com o invisível um argumento insuficiente para demonstrar sua imortalidade (o som de uma lira é tão invisível e divino quanto a alma, mas ele desaparece quando a lira quebra), mas também porque ele leva muito a sério o tema da tensão e do equilíbrio de forças.

Sendo assim, nem na *República* e tampouco no *Fédon* Platão pode sequer sugerir um “massacre” do corpo. Ele apenas chama nossa atenção para o fato de – na tarefa filosófica da busca pelo conhecimento – sua função é servir e ser orientado pela alma, e não o contrário. Nesse sentido, é interessante notar que no passo 444b4-7 da *República* Platão repete alguns termos do *Fédon*: Sócrates afirma que toda a alma se perturba e divaga (ταραχὴν καὶ πλάνην) sempre que alguma de suas partes se insurge (ἐπαναστάσιν) e tenta assumir o governo (ἄρχη), ao passo que, por natureza (φύσει), ela deveria manter sua função de servir e ser governada (δουλεύειν ἀρχικοῦ γένους). Ora, como vimos no argumento da Anamnese, o corpo é um aliado valiosíssimo para a alma.

Sócrates conclui o argumento da Afinidade de modo bastante surpreendente: “Vejamos, nestas condições, não é, em princípio, o corpo que se dissolve (διαλύεσθαι) depressa e alma que, ao invés, conserva totalmente indissolúvel (ἀδιαλύτω), ou algo próximo disso (ἢ ἕγγυς τι τούτου;)”²⁵⁷. É precisamente nessa frase, que autores de abordagem mais analítica (como Bostock), ficam muito incomodados. Como é possível a alma ser quase (ἕγγυς) indissolúvel?

²⁵⁶ Ademais, Sócrates sabe que a objeção de Símiias (a alma é uma harmonia oriunda das cordas de uma lira) é irrefutável a não ser que ele se valha de um argumento *ad hominem* que resumimos na seguinte paráfrase: “ora, Símiias, nós já não havíamos concordado que a alma *antecede* o corpo e que, portanto, ela não pode *derivar* dele da mesma forma que o som deriva da lira? (92a-b)”. Sobre as objeções de Símiias e Cebes, cf. BOSTOCK, *op.cit.*, pp.119-121 e BURGER, *op.cit.*, pp.101-112.

²⁵⁷ *Fédon*, 80b8-10 (tradução modificada).

Seria o mesmo que dizer que ela é quase imortal. Muitos não se conformam com o fato de Platão – que supostamente deseja provar a imortalidade da alma - dizer que ela é “quase imortal” ou “quase invisível”; por isso, é comum afirmarem que o argumento da afinidade é o mais fraco do ponto de vista lógico-argumentativo²⁵⁸. Mas como vimos tanto no início deste capítulo quanto no início deste tópico, o rigor lógico não uma preocupação fundamental do argumento.

Além disso, não podemos deixar de frisar que o mesmo advérbio (ἐγγυς) também é aplicável ao corpo: ele não é nem totalmente visível (por exemplo, poder-se-ia dizer que seus elementos constituintes são tão pequenos a ponto de serem invisíveis) e nem totalmente mortal. No passo 80c-d, Sócrates enumera uma série de situações em que o corpo mostra sua imortalidade: por exemplo, mesmo se deixado ao relento ele demora para se dissolver e se desagregar, sobretudo se o corpo estiver em boas condições no momento da morte, e se o clima for favorável à conservação do cadáver; ou então, se o corpo for embalsamado – como fazem o egípcios – ele permanece praticamente inteiro por tempo incalculável; ou ainda, mesmo quando grande parte do cadáver já se decompôs, os ossos e os tendões permanecem, por assim dizer, imortais (ἀθάνατα).

A partir desse adendo (e considerando o argumento como um todo) que aponta para a imortalidade não só da alma, mas também do corpo, uma das poucas coisas que se pode saber com uma certeza firme e dogmática acerca desses assuntos é: o homem morre (ἀποθάνη ὁ ἄνθρωπος – 80c2). E o homem – esse ser irremediavelmente mortal - é, não só no *Fédon*, como em outros diálogos, essa junção entre corpo e alma (Ver *p.ex. Crátilo*, 399d1). Interessante notar, aliás, o fato de algo mortal ser composto por dois elementos, a princípio, imortais; e, a rigor, esses elementos só poderiam ser pensados de modo dicotômico depois da morte desse fenômeno fugaz que é o homem. Di Giuseppe esclarece-nos essa perspectiva.

Assim como para a mentalidade tradicional [*i.e.*, homérica], também para a filosofia de Platão a morte é uma coisa real, que, com a separação da alma do corpo, põe um fim irrevogável ao fenômeno ‘homem’. E essa é uma banalidade que poderia se tornar uma primeira surpresa: Platão não nega a morte, e sim, a afirma; diz que é alguma coisa e, assim como nos poemas homéricos, ela é indiscutivelmente o fim do homem [...]. A

²⁵⁸ Segundo Burger (*op.cit.*, pp.92-93) é exatamente o advérbio ‘próximo’ que vai causar a insatisfação de Cebes, que deixará isso claro na sua objeção (87d-88b).

morte é, então, o fim do homem, cuja sobrevivência nem o “verdadeiro filósofo” pode esperar²⁵⁹.

Há uma bela passagem em Schopenhauer complementa a observação de Di Giuseppe.

Como fenômeno no tempo, o conceito de cessação por certo é aplicável ao homem, e o conhecimento empírico apresenta abertamente a morte como o fim dessa existência temporal. O fim da pessoa é tão real quanto o era seu início, e justamente no sentido de que, assim como não existíamos [enquanto homens] antes do nascimento, já não existiremos após a morte²⁶⁰.

Guardadas as devidas proporções entre a filosofia de Platão e a de Schopenhauer, é interessante notar que há uma consonância enorme entre suas respectivas concepções de ‘homem’. Para ambos, o fato de o homem ser da ordem do tempo implica que, da mesma forma que ele teve um começo, ele terá um fim. Assim, do ponto de vista da morte, estabelece-se, por um lado, a descontinuidade do homem e, por outro, a continuidade daquilo mesmo que torna possível o surgimento não só do homem, mas de todos os viventes (e que, por ser atemporal, é estreme de toda condição e afecção determinada pelo tempo); se Schopenhauer chama esse algo de ‘essência-em-si’ ou ‘vontade-de-viver’, Platão chama de alma; e atribui a essa alma todas as características que tentamos elucidar ao longo deste capítulo.

Grosso modo, o argumento dos contrários defendeu a alma como princípio da vida em geral; o argumento da Anamnese defendeu que a alma existe antes do nascimento do homem e que ela possui *dýnamis* e *phrónesis*. O argumento da Afinidade acrescenta que a alma toma *mais ou menos* parte tanto dos atributos das Ideias quanto dos atributos das coisas sensíveis (e com isso ser mais ou menos semelhante e aparentada a um desses domínios); tudo depende do modo como ela se relaciona com o corpo, isto é, na medida em que ela obedece sua natureza e consegue governá-lo, orientá-lo e servir-se adequadamente dele; daí a “plasticidade camaleônica” que lhe é inerente. Ademais, a metáfora do comando/obediência aplicada à relação corpo e alma impede-nos de entender expressões como “arrastada pelo corpo” em sentido literal. O corpo não tem autonomia alguma sobre a alma. Segundo Sócrates, seria o mesmo que dizer que ele está sentado porque seus ossos e músculos assim determinam devido a sua composição e

²⁵⁹ DI GIUSEPPE, *op.cit.*, p.97.

²⁶⁰ SCHOPENHAUER, *op.cit.*, p.23. Vale observar que Casertano (**Paradigmas da Verdade em Platão**, *ed.cit.*, p.46) também entende a morte como o fim do homem. Brisson, na sua introdução à tradução do *Timeu*, afirma: “O homem é, em Platão, uma alma temporariamente encarnada em um corpo” (BRISSON, L.: **Timée/Critias**. Tradução: Luc Brisson e Michel Patillon; Introdução e notas: Luc Brisson. 5ªEd. Paris, França: Editora GF Flammarion, 2001 [1992], p.48.

posicionamento, ou ainda, atribuir a causa do debate ao ar e aos sons emitidos através da boca, e não porque ele acha melhor ficar sentado conversando com seus amigos (97c-99d). Ora, da mesma forma que a alma é a sede cognitiva do homem, ela também é a sede, das afecções, das emoções, da ação e da deliberação, portanto, da ética. O corpo é o que este argumento mostra: instrumento e servo da alma²⁶¹.

Por fim, não se pode deixar de notar a estranheza do argumento da Afinidade. Platão se dá ao trabalho de enumerar o maior número de características para o inteligível para, no final, dizer que a alma é apenas *próxima* de tudo isso; ou seja, ela não é plenamente invisível, nem totalmente uniforme, isenta de corrupção ou imutável. Seja como for, como tentaremos mostrar no próximo capítulo, todas essas características devem ser conquistadas mediante o exercício de morte (μελέτη θανάτου).

²⁶¹ Sobre o tema da heteronomia do corpo em relação à alma, recomenda-se o excelente artigo de Araújo Júnior, “Corpo obstáculo e corpo possibilidade: um comentário sobre o *Fédon* de Platão”, Disponível em: <http://www.ufpe.br/ppgfilosofia/images/pdf/corpo%20obstculo%20e%20corpo%20possibilidade.pdf>

Capítulo 3 – A apologia de Sócrates no *Fédon*: o exercício de morte

3.1) A filosofia como desejo de morte

No primeiro capítulo, dedicamo-nos sobremaneira à hermenêutica do passo 62b, aquele em que Sócrates apresenta a interdição ao suicídio. Para isso, foi necessário enfrentar o enigma da φρουρά convictos de que essa questão nos ajudaria a entender a fala de Sócrates. Propomos no lugar a interpretação hegemônica, que enxerga nessa passagem a metáfora do corpo-prisão, a interpretação militar, que aponta para um juízo sobre a vida humana mediante a metáfora do ‘serviço de guarda’. Contudo, havíamos observado que esse enigma da é inserido no *Fédon* dentro de uma tensão que abrange todo o diálogo: essa tensão é exposta por Sócrates no prólogo e é formada a partir da justaposição de duas fórmulas igualmente desconcertantes: que quem se aplica dignamente (ἀξιῶς – 61c8) deseja morrer, e quem deseja morrer não pode dar cabo da própria vida.

De fato, discutimos acima (cf. item 1.3.1) se o desejo de morte é algo que só os filósofos sentem, ou se ele é universal a todos os homens, mas apenas os filósofos se dão conta disso. Seja como for, o raciocínio de Sócrates se desdobra de modo que (a) uma vez que se percebe que é melhor estar morto do que vivo (βέλτιον τεθνάναι ἢ ζῆν – 62a4–5), (b) imediatamente se impõe a lei divina (*thémis*) que proíbe o “atalho” do suicídio, isto é, que força o homem a aceitar a vida, mesmo sabendo o que é melhor para ele do ponto de vista pessoal; já que esse atalho é ilícito, é preciso esperar que a “divindade ela mesma nos libere” (ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσει – 67a6). Então, a pergunta que paira no ar é: que sentido tem o desejo de morte, se nós homens estamos realizando um serviço para os deuses? Sendo assim, a elucidação do μέγας λόγος da φρουρά é apenas um aspecto da tensão entre proibição do suicídio e desejo de morte. Agora, é preciso abordar o segundo aspecto dessa tensão; do contrário, nos encontraremos na mesma situação de Cebes:

Ἄλλ' εἰκός ἔφη ὁ Κέβης, τοῦτό γε φαίνεται. ὁ μὲντοι νῦν δὴ ἐλεγε, τὸ τοὺς φιλοσόφους ῥαδίως ἄν ἐθέλειν ἀποθνήσκειν, ἔοικεν τοῦτο, ὃ Σώκρατης, ἀτόπῳ [...]²⁶²

Sócrates havia reconhecido que a fórmula da φρουρά poderia parecer, num primeiro momento, irracional (ἄλογον). Contudo, Cebes aceita a justificativa da proibição do suicídio, pois, do contrário, ele não diria que ela lhe parece verossímil (εἰκός). O que Cebes agora acha estranho, extraordinário ou absurdo, é exatamente o segundo elemento da tensão, isto é, o fato de os filósofos desejarem a morte de bom grado. É preciso sublinhar que o verbo que traduzimos por ‘desejar’, ἐθέλειν, guarda não só a ideia de um querer e de um consentir, mas também a ideia de um objetivo, de um propósito, portanto, de algo que se almeja para o futuro. Por outras palavras, a expressão ἐθέλειν ἀποθνήσκειν transmite-nos de modo bastante conciso não só o tema do desejo de morte, mas também, e sobretudo, a ideia de que o objetivo, o fim (τέλος) de todo aquele que se afirma filósofo é morrer (e, como veremos em seguida, “praticar o morrer”); com efeito, veremos no tópico seguinte que uma das grandes novidades introduzidas por Platão no *Fédon* consiste em discernir e explicar algumas concepções de morte. De todo modo, o que sempre devemos ter em mente é o fato de a postura de Sócrates em relação à morte ser o acme da sua vida filosófica; e diga-se de passagem, é “extraordinariamente consonante com os próprios primórdios da especulação grega sobre a ὄρετή. A raiz originária, aristocrática e homérica, da virtude grega, é a excelência militar, que se demonstra, em primeiro lugar, perante à morte”²⁶³.

Com efeito, Cebes não está errado em achar absurdo o desejo de morte dos filósofos. Ora, se ficou estabelecido que deus cuida de nós e nós somos os pertences dele (τὸ θεόν τε εἶναι τὸν ἐπιμελούμενον ἡμῶν καὶ ἡμᾶς ἐκείνου κτήματα εἶναι – 62d2-3), como explicar que os mais sábios não ficariam aflitos com as perspectiva de ter que abandonar esse serviço (θεραπείας)? Afinal, eles prestam serviço aos deuses, os melhores dirigentes que existem; evidentemente, ninguém jamais pensaria que se é capaz de cuidar de si mesmo tão bem quanto os deuses cuidam de nós. Apenas um homem insensato fugiria do seu mestre, e não refletiria porque não se deve fugir do bem, mas porque deve manter-se firme o máximo possível (ἀνόητος ἄνθρωπος [...]) φευκτέον εἶναι ἀπὸ τοῦ δεσπότη, καὶ οὐκ ἄν λογιζοίτο ὅτι οὐ

²⁶² *Fédon*, 62c9-d1: “Isso pelo menos, disse Cebes, parece verossímil. Mas, o que dizias antes, que os filósofos facilmente desejariam morrer, isso parece, ó Sócrates, estranho” (tradução modificada).

²⁶³ DI GIUSEPPE, *op.cit.*, pp.94-95. Interessante observar que, em seguida, o autor compara a postura de Sócrates com um fragmento do poeta Tirteu acerca da bravura com que os espartanos caminhavam em direção à morte.

δεῑ ἀπό γε τοῦ ἀγάρθου φεύγειν ἀλλ' ὅτι μάλιστα παραμένειν – 62d8-e2)²⁶⁴. Símiat concorda inteiramente com Cebes e, de fato, sua fala revela certo ressentimento em relação a Sócrates:

Contudo, ó Sócrates, parece-me francamente que, pelo menos neste caso, a objeção que Cebes levanta tem alguma pertinência: que motivo haveria, de facto, para que homens verdadeiramente sábios (τὶ γὰρ ἄν βουλόμενοι ἄνδρες σοφοὶ ἀληθῶς) desejassem fugir à tutela desses mestres que lhes são superiores, e encarassem facilmente essa libertação? E mais: parece-me que o discurso de Cebes te visa diretamente, porque é com a mesma facilidade que intentas nos abandonar, e não só a nós como também a esses bons governantes (ἄρχοντα) que são, conforme tu mesmo concordas, os deuses...²⁶⁵

Símiat parece dar voz à inquietude da audiência: por que abandonar o serviço prestado aos deuses, mas, sobretudo, por que Sócrates deseja abandonar seus próprios amigos e companheiros de filosofia? Neste ponto, inicia-se a ἀπολογία de Sócrates; mas em vez de se defender perante o tribunal ateniense, ele terá que se defender perante os seus amigos. Ora, a defesa da proibição do suicídio já foi feita, e não foram necessários muitos argumentos para obter o assentimento da audiência; agora, Sócrates terá que defender o desejo de morte dos filósofos; trata-se, na realidade, da ἀπολογία da vida filosófica figurada no tema do exercício de morte; para sermos mais precisos, Sócrates faz uma ἀπολογία do *modo de vida do filósofo genuíno* a partir do reconhecimento de que a vida nunca pode estar alienada da morte, porque, justamente, vida e morte são inseparáveis, ou seja, uma só é possível *em relação* à outra; por outras palavras, a defesa da vida implica necessariamente a defesa da morte e *vice versa*. Enfim, abordar uma em detrimento da outra significa, se pensarmos no argumento da gênese dos contrários, que não se conhece o funcionamento do κόσμος.

Além disso, vale notar que, desta vez, Sócrates necessitará de todo o restante do diálogo para (tentar) persuadir seus ouvintes acerca de suas crenças, já que esse tema é muito mais difícil de “digerir”, para quem, como é o caso de Símiat e Cebes, se apega (excessivamente ou não) à vida. E esse apego à vida é natural para quem está sob a égide da mentalidade tradicional (portanto homérica) que vê na morte a perda de toda potência, cognição e vitalidade humanas. É frequente ficarmos com a impressão de que em várias passagens Sócrates está se confrontando

²⁶⁴ Não podemos nos furtar à tentação de sublinhar o uso de φεύγειν e παραμένειν, verbos que fazem parte da semântica guerreira.

²⁶⁵ *Fédon*, 63a4-9.

com a visão homérica acerca, por exemplo, da alma e da morte. Isso fica claro sobretudo nas passagens em que Cebes apresenta a visão da alma como um sopro, ou quando Cebes pede que Sócrates demonstre que a alma possui *dýnamis* e *phrónesis*²⁶⁶.

Sócrates afirma que haveria bons motivos para se revoltar contra a morte caso ele não acreditasse que ele ficaria na presença, primeiro, de outros deuses sábios e bons (παρά θεούς ἄλλους σοφούς τε καὶ ἀγαθούς – 63b7) e, depois, para junto de homens falecidos melhores do que os que estão neste mundo. A convicção de Sócrates reside não tanto na companhia desses homens quanto na companhia desses deuses que também são bons mestres (θεούς δεσπότας πάνυ ἀγαθούς – 63c2-3). Por isso ele não se ressentia com a morte; pelo contrário, ele tem uma boa esperança (εὐελπίς) de que há algo reservado para os mortos e, segundo um dizer antigo (πάλαι λέγεται), algo muito melhor para os bons do que para os maus (63c7-8). No passo que se segue, Sócrates inicia propriamente a sua ἀπολογία:

Com efeito, correm o risco (κινδυνεύουσιν) – quantos os que se engajam corretamente na filosofia (ὄσοι ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας) – de encontrar por acaso outros (ἄλλο) que ignoram porque eles não praticam nada mais do que morrer e estar morto (ὅτι οὐδέν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι). Se isso é verdadeiro, com certeza seria estranho (ἄτοπον) se não aspirassem (προθυμεῖσθαι) nada mais do que isso em toda a sua vida, para depois se revoltarem justamente na iminência dessa realidade, que há muito tempo aspiravam e também praticavam (προθυμοῦντό τε καὶ ἐπετήδευον)²⁶⁷.

Essa passagem pode nos ajudar a entender alguns pontos que serão desenvolvidos ao longo do *Fédon*. Primeiro, Platão parece utilizar o advérbio ὀρθῶς para discernir o que ele acredita ser a tarefa própria do filósofo da visão hodierna dos “outros”; e quem seriam esses “outros”? Ora, tanto pessoas de modo geral, com quem o filósofo ocasionalmente esbarra na cidade, ou até mesmo outros que se dizem filósofos, mas na verdade não o são, como por exemplo, Eveno; nesse sentido, poder-se-ia compreender o *Fédon*, e sobretudo a parte da ἀπολογία (64c-69e), como um enorme esforço de construção do *paradigma* do ‘filósofo genuíno’ e, conseqüentemente, do abismo que o separa dos demais homens (e filósofos).

Em seguida, é preciso chamar atenção para o verbo προθυμεῖσθαι, aqui traduzido por ‘aspirar’, mas que pode significar também ‘esforçar-se’, ‘empenhar-se’, ‘desejar ardentemente’,

²⁶⁶ Cf, DI GIUSEPPE, *op.cit.*, p.71; p.78.

²⁶⁷ *Fédon*, 64a4-9 (tradução nossa).

‘mostrar entusiasmo’, ‘vigor’, energia’ ou ‘fervor’²⁶⁸. Já o verbo ἐπιτηδεύειν significa tanto ‘praticar’ quanto ‘treinar’, ‘buscar’ ou ‘perseguir’. Ou seja, aquilo que o filósofo busca e se empenha com todas as suas forças para alcançar é, ao mesmo tempo, aquilo que ele pratica: o morrer e o estar morto; e, como o passo deixa claro, essa é a única coisa com o que o verdadeiro filósofo se ocupa: treinar vigorosamente para a morte é, no *Fédon*, sinônimo da própria atividade filosófica. Não podemos deixar de sublinhar que já se pode vislumbrar aqui o tema da filosofia como ‘exercício de morte’, embora ele apareça com outros termos. Por exemplo, no passo 67e4-5, Sócrates diz: “Τῷ ὄντι ἄρα [...], ὃ Σιμμία, οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκειν μελετῶσι, καὶ τὸ τεθνάναι ἥκιστα αὐτοῖς ἀνθρώπων φοβερόν.”²⁶⁹. Aqui Platão utiliza a expressão ἀποθνήσκειν μελετῶσι, uma referência direta não só ao ἀποθνήσκειν ἐπιτηδεύουσιν de 64a6, mas também à expressão μελέτη θανάτου de 81a2.

De qualquer modo, antes de comentar o motivo de Platão utilizar dois verbos e um substantivo para indicar a morte (ἀποθνήσκειν; τεθνάναι; θάνατος), tecemos algumas palavras acerca do espanto que essa fala de Sócrates causa em Símiias.

Símiias largou a rir: - Por Zeus, Sócrates – exclamou -, nada me poderia fazer rir senão isso! Estou mesmo a imaginar os comentários que o vulgo (τοὺς πολλοὺς) faria, se te ouvisse agora, como acharia (δοκεῖν) essas palavras a respeito dos filósofos mesmo a calhar – e a apoiá-los em peso lá estariam, pela certa, nossos compatriotas: “É um facto que aqueles que se dedicam à filosofia, na realidade desejam a morte (ὅτι τῷ ὄντι φιλοσοφοῦντες θανατῶσι), e não ignora, pelo menos, que é esse o destino que merecem...”²⁷⁰

Dessa passagem, gostaríamos de destacar a expressão ὅτι τῷ φιλοσοφοῦντες θανατῶσι, já que ela tem causado algumas discrepâncias de tradução que, com efeito, alteram o sentido da fala de Símiias. Por exemplo, Burnet traduz θανατῶσι por “*are moribund*” (são

²⁶⁸ Por exemplo, em *Fédon* 115c2, Críton promete em nome de todos os ouvintes: “Assim nós nos *empenharemos* em proceder”; isto é, ele vai ser esforçar ao máximo para viver segundo o que Sócrates expôs tanto no passo quanto ali na prisão.

²⁶⁹ “Então, na realidade, Símiias, os que praticam corretamente a filosofia exercitam o morrer e, dentre os homens, o estar morto é para eles o menos temível” (tradução nossa).

²⁷⁰ *Fédon*, 64a10-b6 (trad. ligeiramente modificada). Interessante observar que no prólogo o que *sempre* causa espanto nos interlocutores é ou o desejo de morte ou a proibição do suicídio. Cf. 62c2-5 (Símiias se espanta com a proibição de dar cabo da própria vida); 61d3-5 (Cebes pergunta como conciliar o desejo de morte e a interdição ao suicídio); 62a8-9 (Cebes se espanta pela segunda vez, utilizando seu próprio dialeto: *ἴτο Ζεὺς!*); 64a10-b6 (Símiias se espanta novamente, desta vez com a afirmação de que quem é filósofo verdadeiro, pratica apenas o morrer e o estar morto (ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι)). Sobre a importância do *thaúma* para a filosofia cf. o célebre passo 155d2-4 do *Teeteto*.

moribundos) e Schiappa de Azevedo, seguindo a mesma linha, traduz por “padecem do mal da morte”. Contudo, preferimos a leitura de autores como Hackforth, Dixsaut, Gallop e Di Giuseppe que, com pequenas variações, optam por “desejam a morte”²⁷¹. Hackforth faz uma observação de grande valia:

Eu não entendo porque Burnet diz ‘este não é o sentido que deve ser usado aqui’ e verte θανατῶσι por ‘são moribundos’. Certamente, θανατῶσι ecoa o προθυμειῖσθαι μηδέν ἄλλο ἢ τοῦτο (i.e., ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι) [...]. Mas eu concordo com a explicação de Burnet acerca da atitude dos tebanos: ‘nós temos aqui uma reflexão sobre a impressão que os *bons vivants* de Tebas causaram nos refugiados pitagóricos. Os φιλόσοφοι não apreciariam enguias nem patos’²⁷²

Com efeito, “o povo da Beócia era notório por ser rude, e os Tebanos, conterrâneos de Símiias, teriam encarado a vida dos filósofos com desprezo”²⁷³. Todavia, isso não implica que os filósofos padeçam da “doença da morte”; sobretudo porque a morte não é uma doença; na pior das hipóteses ela é o desdobramento final de alguma doença grave. Ademais, “ser moribundo” implica a noção de uma falta de vigor e energia, típicos de quem está com a vida por um fio; mas, como vimos acima, o filósofo é alguém que direciona toda a sua potência e vigor na busca e na prática/exercício de morte. Assim, se há algo que o vulgo acha mórbido não é decerto uma espécie de “doença dos filósofos”; o que para a maioria das pessoas é mórbido, e essa é a verdadeira acusação que eles dirigem aos filósofos, é o anseio pela morte. Nessa perspectiva, Di Giuseppe comenta com precisão:

Para o vulgo, “a doença” dos filósofos está exatamente na direção que eles dão à própria vida: em vez de se entregarem ao gozo dos prazeres, essa gente exerce a renúncia como uma busca pela morte. O âmago da questão não está, portanto, em recordar o evidente ascetismo dos filósofos, mas é outro, e se baseia do desmascaramento do desejo secreto que os anima²⁷⁴.

Interpretado desta maneira, i.e., como “desejo de morte”, o termo θανατῶσι (64b5) tem ressonância ao longo de toda a primeira parte do *Fédon*, ou seja, até o argumento da gênese dos contrários. O desejo, em θανατῶσι, remete-nos a ἐπιτηδεύουσιν e ἐπετήδευον (‘aplicar-se’, ‘buscar’, ‘praticar’, ‘treinar’ para morrer e estar morto – 64a6-9), a προθυμειῖσθαι e

²⁷¹ Dixsaut (*op.cit.*) traduz “*réclament la mort*” (conclamam a morte); Gallop (*op.cit.*) “*longing for death*” (desejosos de morte); Di Giuseppe é literal: “*desiderano la morte*” (desejam a morte).

²⁷² HACKFORTH, *op.cit.*, p.41. Para uma explicação mais detalhada desse tema, cf. DI GIUSEPPE, *op.cit.*, pp.78-82

²⁷³ Gallop, *op.cit.*, p.85.

²⁷⁴ DI GIUSEPPE, *op.cit.*, pp.80-81.

προθυμοῦντο (‘empenhar-se com energia’, ‘aspirar ardentemente’ a morte – 64a7; 9); e também à locução ἐθέλειν ἀποθνήσκειν, (consentir/desejar/querer a morte – 62d1). O desejo também aparece em 68c1-2, no momento em que Sócrates contrapõe, de um lado, o φιλόσοφος e, de outro, o φιλοσώματος (amante do corpo), o φιλοχρήματος (amante da riqueza) e o φιλότιμος (amante da honra); a diferença está naquilo que é amado. A conotação do desejo também aparece na recomendação de Sócrates a Eveno; passo que, a rigor, dá o piparote inicial na discussão do *Fédon*²⁷⁵; nesse sentido, poder-se-ia dizer, junto a Dixsaut²⁷⁶, que o desejo é uma das marcas distintivas do filósofo; Sócrates afirma que se Eveno for de fato um filósofo ele ‘consentirá’ (ἐθελήσει – 61c8) em segui-lo em direção à morte (ver também ἐθέλειν, no passos 61d4 e 62c10; nesses casos o verbo pode ser vertido por ‘desejar’ ou ‘seguir’); finalmente, a conotação do desejo também está presente na ‘vontade’ (βουλόμενοι – 63a5).

A noção de ‘desejo’ encontra-se, portanto, no significado da própria palavra φιλοσοφία, definida de modo conciso por Sócrates logo no início da ἀπολογία como “praticar o morrer e o estar morto”; não nos esqueçamos que Platão refere-se a palavra φιλοσοφία também na forma composta; por exemplo, em expressões como οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι (‘para os que são verdadeiramente filósofos’), πάντας τοὺς ὀρθῶς φιλομαθεῖς (‘todos que são corretamente amantes do aprender’), ambas em 67b4.

Além disso, que o desejo, sobretudo o desejo de morte, seja o pano de fundo de toda a ἀπολογία de Sócrates, nos confirmam as inúmeras e pertinentes referências ao desejo e ao amor no corolário desse discurso (66a-69e)²⁷⁷: οὗ ἐπιθυμοῦμεν, φαμέν δὲ τοῦτο εἶναι τὸ ἀληθές (“isso que aspiramos, e dizemos ser o verdadeiro”, 66b-7); οὗ ἐπιθυμοῦμεν τε καὶ φαμεν ἐρασταὶ εἶναι, [φρονήσεως] (“isso que aspiramos e também dizemos ser amantes, [a sabedoria]” – 66e2-3); οὗ διὰ βίου ἤρων τυχεῖν, ἤρων δὲ φρονήσεως (“encontrar aquilo que amavam ardentemente durante a vida, e amavam a sabedoria” – 68a1-2); φρονήσεως δὲ ἄρα τις τῷ ὄντι ἐρῶν (“então, alguém que ame realmente a sabedoria” – 68a7). É importante frisar que nos dois últimos exemplos, Platão substitui o termo canônico φιλόσοφος por ἤρων τῆς

²⁷⁵ Ademais, o enorme espanto experimentado pelos companheiros de Sócrates quando ele lhes comunica seu desejo de morrer poderia ser interpretado como um temor velado em relação à morte e ao destino da alma; tal temor só será revelado, contudo, no final da ἀπολογία (69e).

²⁷⁶ DIXSAUT, *op.cit.*, p.76.

²⁷⁷ Cf. DI GIUSEPPE, *op.cit.*, p.82.

φρονήσεως: tanto ἕρος quanto φρόνησις são termos que fazem um apelo à “carne” ou, se quisermos, ao corpo. O mais curioso é que Platão utiliza essa expressão no acme de um discurso em que suspostamente se está desprezando e demonizando a vida e corpo, em detrimento de uma alma completamente purificada da prisão corporal. Por isso, parece-nos que esses são ótimos exemplos de como é preciso ter muito cuidado ao imputar a Platão certas visões ou doutrinas. Ademais, todas essas expressões em que aparece a conotação do ‘desejo’, indicam, como veremos adiante, *a morte como uma aspiração de natureza epistemológica*.

Retomando o passo em que Símiias demonstra o seu espanto, parece-nos claro que tanto o vulgo quanto os beócios, ao se depararem com um filósofo renunciando “às enguias e aos patos” diriam algo do tipo: “não nos deixemos enganar, se o que esses homens estão chamando de filosofia é, de fato, aplicar-se a morrer e a estar morto – então, *na realidade* (τῷ ὄντι), no fundo, escondido sob essa renúncia dos prazeres - eles não fazem outra coisa exceto *desejar* o própria morte”. Sócrates toma da boca vulgo o termo θανατῶσι para definir a filosofia. Com efeito ele não se defende, mas diz de modo bastante provocador o seguinte:

Καὶ ἀληθῆ γ' ἂν λέγομεν, ὃ Σιμμία, πλὴν γε τοῦ σφᾶς μὴ λεληθέναι. Λέληθεν γὰρ αὐτοὺς ἢ τε θανατῶσι καὶ ἢ ἄξιόι εἰσι θανάτου καὶ οἴου θανάτου οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι.²⁷⁸

Sócrates é econômico, porém bastante duro na crítica ao vulgo. De fato, Sócrates admite que a maioria das pessoas têm razão em dizer que o segredo da filosofia é o desejo de morte. Contudo, como aponta Dixsaut “o verbo θανάτω [...] possui um duplo sentido: ele evidentemente não significa a mesma coisa na boca dos beócios e na de Sócrates”²⁷⁹. De fato, tanto os beócios quanto o vulgo estão muito longe de compreender as implicações e desdobramentos desse desejo: porque da morte, eles sentem apenas medo. Mais à frente, Sócrates esclarece a posição dessas pessoas: “E parece, possivelmente, ó Símiias, à maioria dos homens, não merecer estar vivo (οὐκ ἄξιον εἶναι ζῆν) aquele para quem nenhuma dessas coisas é prazerosa e não toma parte (μετέχει) de nenhuma delas; são eles que pensam: o que é

²⁷⁸ Fédon, 64b7-9: “E diriam a verdade, ó Símiias, exceto no que diz respeito a isso de ‘não ignorar’. Pois eles ignoram de que modo os verdadeiros filósofos desejam a morte, de que modo são dignos da morte, e de que tipo de morte [se trata]” (tradução nossa)

²⁷⁹ DIXSAUT, *op.cit.*, p.330, n.8.

isso de rejeitar os prazeres que o corpo nos proporciona, senão ficar muito próximo do estar morto (ἀλλ' ἐγγυς τι τείνειν τοῦ τεθνάναι)?”²⁸⁰.

Sem dúvida, a disposição de Sócrates perante à morte causa, por si só, um enorme fascínio. Mas no *Fédon*, Platão vai muito além do retrato de um homem que enfrenta a morte com uma coragem que só pode ser qualificada como heroica, e introduz o elemento do desejo. Segundo Hadot, “a sedução exercida por Sócrates sobre toda a posteridade proviria de sua atitude diante da morte, mais especialmente ainda do caráter quase voluntário de sua morte”²⁸¹. Há um belo trecho d’*O nascimento da tragédia*, que é muito eloquente nesse sentido. Nessa obra de juventude, Nietzsche dá um testemunho acerca do impulso socrático em direção à morte, por meio de uma síntese brilhante do final do *Fédon* e do *Banquete*.

Mas o fato de ter sido pronunciado contra ele a sentença de morte, e não apenas a de banimento, parece algo que o próprio Sócrates levou a cabo, com plena lucidez e sem qualquer temor da morte: ele caminhou para a morte com aquela calma com que, na descrição de Platão, deixa o simpósio como o último dos bebedores a fazê-lo, nos primeiros albos da manhã, a fim de começar um novo dia; enquanto atrás dele, nos bancos ou no chão, jazem seus adormecidos comensais a sonhar com Sócrates, o verdadeiro erótico. O Sócrates moribundo tornou-se o novo e jamais visto ideal da nobre mocidade grega: mais do que todos, o típico jovem heleno, Platão, prostrou-se diante dessa imagem com toda fervorosa entrega de sua alma apaixonada²⁸².

Nessa passagem, Nietzsche reconhece que o Sócrates na iminência da morte foi aquele que marcou definitivamente a posteridade grega, mas, sobretudo, Platão. Não é fortuito que Nietzsche tenha feito uma referência intercalada entre dois diálogos platônicos: no *Banquete* nós vemos um Sócrates amante da vida, da convivialidade e dos prazeres gastronômicos; no *Fédon*, vemos um Sócrates que não apenas deseja a morte, mas realiza uma ἀπολογία dela e convida duas vezes seus amigos a segui-lo (61c; 115a). Ora, talvez seja esse o enigma que Sócrates coloca a Nietzsche: “Por que Sócrates, amante da vida, parece, em sua vontade de morte, detestar a existência?”²⁸³.

²⁸⁰ *Fédon*, 65a4-7 (trad. modificada).

²⁸¹ HADOT, P.: **Elogio da Filosofia Antiga**. Tradução: Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p.40.

²⁸² NIETZSCHE, F.: **O nascimento da tragédia**. Tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.83.

²⁸³ HADOT, Elogio da Filosofia Antiga, *ed.cit.*, p.42.

Com efeito, está fora do nosso escopo enumerar e relacionar os elementos dionisíacos do *Banquete* e do *Fédon*. Mas é possível encontrar uma indicação de resposta para esse enigma precisamente na imagem do deus Dioniso. Porquanto sua figura representa uma marca indelével da ambiguidade entre morte e vida. Não nos esqueçamos que nas narrativas órficas, o que está em jogo não é meramente uma tensão entre alma-divina e corpo-profano, mas sobretudo, a relação entre a vida e a morte de Dioniso. Como vimos anteriormente, é com a morte de Dioniso que surge o homem e o ciclo dos (re)nascimentos. E segundo Damascio (I, 10-14), Dioniso é o responsável por liberar os homens da vida (daí a proibição do suicídio), e receber as almas dos mortos no Hades. Ademais, o deus também está ligado à vida na medida em que ele é o patrono da fertilidade dos campos e dos lares e, portanto, da renovação periódica de toda a vida; em contrapartida, Dioniso também é o deus que faz seus seguidores, no acme do delírio e do entusiasmo, dilacerarem e devorarem animais; é um deus que consegue reunir em sua figura o erotismo e a fecundidade, mas também as experiências extáticas que, em última instância, levam a (encen)ações que simbolizam a morte e a destruição. Brandão conclui de modo conciso: “O seu modo de ser exprime a unidade paradoxal da vida e da morte”²⁸⁴. Em suma, parece ser impossível pensar Dioniso sem pensar na ambiguidade vida-morte. Nesse sentido, Hadot se pergunta: “e a ambiguidade da figura de Sócrates em Nietzsche não está fundada, finalmente, sobre a ambiguidade da figura central da mitologia nietzschiana, a de Dioniso, o deus da morte e da vida?”²⁸⁵.

Agora é possível entender melhor em que medida a ἀπολογία de Sócrates no *Fédon* pode ser, a um só tempo, uma defesa do desejo de *morte* e do modo de *vida* do filósofo; não há contradição, porque se trata da lógica da ambiguidade. Talvez seja à luz dessa ambiguidade que também devemos entender a referência a Dioniso no final da ἀπολογία: “muitos são os portadores de tirso, mas poucos os Bacantes”²⁸⁶. Parece-nos que os bacantes, são aqueles que compreenderam a inseparabilidade entre morte e vida, isto é, que não se pode abraçar uma e negligenciar a outra; e por conseguinte, são aqueles que conseguiram se purificar, ou seja,

²⁸⁴ BRANDÃO, J.S.: **Mitologia Grega, volume II**. 21ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p.144. Recomenda-se sobremaneira o capítulo sobre Dioniso para uma série de referências à tensão entre vida e morte ligadas ao deus.

²⁸⁵ HADOT, Elogio da Filosofia Antiga, *ed.cit.*, p.46. Talvez seja esse enigma insuperável da figura de Sócrates que faz com que Nietzsche estabeleça com ele uma relação de amor e ódio: às vezes elogiando-o e às vezes criticando-o acidamente.

²⁸⁶ *Fédon*, 69d. Sobre as possíveis interpretações dessa frase, cf. SCHIAPPA DE AZEVEDO, *op.cit.*, p.142, n.26.

distanciar a alma do corpo, sem menosprezar um em detrimento do outro. Na frase seguinte, Sócrates deixa claro que esses poucos indivíduos são os que filosofaram corretamente (οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς – 69d2); afirma ainda que ele mesmo se empenhou (προουθυμήθην) em toda a sua vida (ἐν τῷ βίῳ παντί) - na medida do possível e sem negligenciar nada - a se tornar um bacante; por outras palavras, que construiu para si uma vida cuja meta é a morte e cujo esforço maior é preparar-se para ela. Ademais, Sócrates reconhece que o fulcro do modo como ele viveu é a crença de que, por um lado, o homem morre e, por outro, a existência da alma continua. Por fim, de modo totalmente não dogmático, ele afirma: “se esses esforços foram válidos e algum resultado obtive com ele, eis o que, segundo julgo, muito em breve ficarei a saber ao certo, se deus quiser, quando ali chegar” (69d5-7).

Nesse sentido, é preciso refletir sobre o grau de coragem necessário para “fazer a travessia” de uma vida inteira, pautando-se numa crença que não pode ser verificada, mas sobre qual se empenhou toda a energia disponível. E como se isso não bastasse, o Sócrates do *Fédon* não vacila em nenhum momento no que diz respeito ao destemor perante à morte. Ora, o que é o humano que não teme a morte? Parece-nos que essa é a “arte” socrática por excelência (e que é partilhada, por exemplo, com Aquiles). Assim, poder-se-ia dizer que o destemor e o desejo de morte são, em alguma medida, uma “aberração”, porque sobre-humanos. E é exatamente nessa extrapolação do humano em direção ao heroico que Sócrates torna-se um paradigma, ainda que inalcançável. E Platão está ciente de que apenas postulando um paradigma impossível, o homem é capaz de empenhar-se no máximo do seu possível.

3.2) As múltiplas concepções da morte

No tópico anterior vimos que Platão estabelece como escopo da filosofia o desejo de morte e, por conseguinte, o empenho e a prática do morrer. Como afirmamos acima, uma das grandes novidades introduzidas no *Fédon* é o delineamento de um tipo ou, melhor dizendo, de uma concepção de morte deveras peculiar: trata-se da noção do ‘estar morto’ (τεθνόναι). Com efeito, o filósofo deseja a morte porque deseja, antes de tudo, o conhecimento e a sabedoria; ele é

amante da sabedoria (ἤρων τῆς φρονήσεως). Não é fortuito que dois dos argumentos em prol da imortalidade da alma (*i.e.*, Anamnese e Afinidade) abordem a visão de uma alma como potência de conhecimento; e agora começamos a ver com mais clareza que ela não é apenas um ser cognoscente, mas, antes de tudo, *desejo* de conhecimento. No entanto, e essa é uma das maiores lições da ἀπολογία, conhecimento e sabedoria só podem ser alcançados com plenitude após a morte, isto é, quando se “está morto”. Enquanto estiverem vivos, os filósofos praticam o morrer (ἐπιτηδεύουσιν ἀποθνήσκειν), e colocam todo o seu empenho nessa tarefa, porque, como veremos adiante, ela é pré-condição para a conquista da sabedoria e do conhecimento.

De fato, poderemos compreender com mais exatidão o tópico anterior, isto é, porquê o filósofos desejam a morte (θανατώσι), se o relacionarmos com outra afirmação: “é melhor estar morto do que vivo” (βέλτιον τεθνάναι ἢ ζῆν – 62a5). Nós havíamos observado acima que não se pode reduzir o tema do desejo de morte (e, por extensão, a ἀπολογία de Sócrates) a um mero desprezo pela vida e pela existência humanas; não se trata, de fato, de estabelecer uma dicotomia banal entre morte e vida e escolher uma em detrimento da outra. Parece-nos, pois, que uma das chaves de compreensão da fala de Sócrates encontra-se precisamente na interpretação do verbo τεθνάναι. Para nos auxiliar nessa análise, será necessário identificar as demais concepções de morte apresentadas no *Fédon*; só assim seremos capazes de ter uma ideia mais clara da complexidade com que Platão enxerga a morte.

Não é fortuito o fato de Platão ele mesmo reconhecer que a maioria das pessoas ignora completamente “de que modo os verdadeiros filósofos desejam a morte, de que modo são dignos da morte, e de que tipo de morte se trata”. O vulgo, grosso modo, enxerga apenas uma única faceta da morte; e essa faceta é precisamente a visão homérica tradicional do θάνατος. Por isso, Sócrates começa didaticamente com uma concepção de morte que seja familiar aos seus interlocutores, ainda que não seja nessa concepção que descobriremos “de que modo” Platão pensa filosoficamente a morte: Sócrates pergunta: “Acreditamos que a morte (θάνατον) é alguma coisa? – Sem dúvida – atalhou Símiias. – Que outra coisa, pois, senão a separação da alma e do corpo? (Ἄρα μὴ ἄλλο τι ἢ τὴν τῆς ψυχῆς τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν;)”²⁸⁷.

²⁸⁷ *Fédon*, 64c2-5. Não nos esqueçamos que Ésquilo usa a expressão, φρουρᾶς ἀπαλλαγῆς (que nos remete a ‘φρουρᾶς ἀπολύειν’ de *Fédon* 62b4-6), para referir-se à ‘liberação do serviço’. Cf. também *Fédon*, 70a2 e 84b6, a expressão ἀπαλλαγῆ τοῦ σώματος que concerne à ‘separação’, ‘retirada’ ou ‘liberação’ da alma do corpo.

Como se vê, essa é a concepção homérica da morte, precisamente aquele momento derradeiro em que o homem morre porque sua alma deixa o corpo. “Com a separação da alma do corpo, cessa também todo conhecimento do mundo, toda imaginação, todo desejo, que tinham no corpo seu pressuposto essencial; a morte permanece aquela “perda dos sentidos” da imagem homérica”²⁸⁸. De fato, há certos pensamentos, saberes e desejos que derivam apenas da experiência de ser homem, isto é, de ser esse agregado de alma e corpo. Nessa perspectiva, Bostock faz um comentário de grande valia:

Um segundo ponto que merece ser notado é que Platão não está dizendo, como uma primeira leitura poderia sugerir, que enquanto é a alma que se engaja no pensamento, é o corpo que percebe, deseja, sente medo e assim por diante. Se essa fosse a sua visão, seria difícil explicar como essas ações do corpo poderiam afetar a alma, ou por que livrar-se desses desejos e emoções deveria contar como purificação da alma [...]. Em vez disso, é a alma que na realidade faz essas coisas, mas apenas quando ela está num corpo, e por causa do corpo no qual ela está. Então, quando ela vê, ela vê através dos olhos do corpo, e não vai mais enxergar quando não houver mais um corpo para lhe fornecer os olhos. Do mesmo modo, quando ela quer comida, a sensação de fome é oriunda do estômago vazio, o que, novamente, é uma sensação da qual ela será liberada quando ela não tiver mais um corpo. De modo geral, enquanto ela estiver num corpo, ela será sensível ao que acontece no corpo, e essa sensibilidade vai inevitavelmente gerar percepções, desejos e emoções de todos os tipos. Elas acontecem na alma, mas elas não aconteceriam se não houvesse um corpo para interagir com a alma.

Ora, essa passagem tonar claro o fato não existir um homem sem empiria; ser homem é, antes de mais, ser atravessado pelas sensações corporais. Sendo assim, uma alma que não está num corpo não sente fome, sede, desejo de sexo e, no sentido gnosiológico, não conhece através da visão, audição, e dos demais sentidos (conquanto Sócrates afirme por volta de 81b-e que as almas que viveram muito ligadas aos seus corpos, uma vez separadas deles, pensam e agem como se estivessem vivas pois retêm alguns desejos corporais).

É por isso que o filósofo do *Fédon* é descrito como aquele que concentra todos os seus esforços no pensamento “puro”, ou seja, no pensamento que não está *misturado* nem com as sensações, nem com desejos, medos ou dores porque, enfim, tudo isso só vem à tona porque sua alma está num corpo. E aqui já se pode fazer uma importantíssima observação: sabe-se o quão difícil é pensar a pureza sem conotações morais ou religiosas; mas, talvez, seja necessário um maior empenho para pensar a pureza como, por exemplo, um químico pensaria: o puro simplesmente como aquilo que não está misturado a outros elementos (imaginemos um copo d’água em que não há a presença de nenhum outro elemento exceto àqueles que constituem a

²⁸⁸ DI GIUSEPPE, *op.cit.*, p.97.

água). Contudo, é evidente que a purificação envolve uma perspectiva ética que diz respeito ao “expurgar”, isto é, “diluir”, “diminuir”, “pôr para fora” certas disposições e comportamentos que prejudicam a busca pelo conhecimento e sabedoria. Ademais, como veremos mais adiante, a purificação possui também um aspecto gnosiológico fundamental que não se pode perder de vista.

Seja como for, no que concerne à morte, o que mudou radicalmente em relação à visão homérica tradicional foi a postura frente a ela: não mais algo a ser temido, mas, ao contrário, a ser aspirado. É preciso frisar, contudo, que a postura frente a morte só se alterou porque, primeiro, se alterou a concepção de alma. De uma alma que era apenas uma sombra, um simulacro fantasmagórico de um homem que já não é mais, Platão concebe uma alma que é pura potência de pensamento e conhecimento (questionar-se-ia, inclusive, se o filósofo seria tão intrépido em relação à morte se a visão da alma e do *post-mortem* tal como é encontrada em Homero tivesse se mantido). O filósofo quer essa separação entre alma e corpo, porque a realidade que a alma conhece por meio dele é fonte profícua de enganos:

E que dizer acerca da aquisição da sabedoria ela mesma (περί αὐτὴν τὴν τῆς φρονήσεως κτῆσιν): o corpo é ou não é um obstáculo (ἐμπόδιον) na investigação se o incluímos como assistente (κοινώνον συμπαραλαμβόνη)? Mais correctamente: há alguma verdade (ἀληθείαν τινα) naquilo que os homens apreendem, por exemplo, através da visão e do ouvido ou (como até os poetas por aí repetem à saciedade...) nada do que vemos e ouvimos é exato? E refiro-me apenas aos sentidos da vista e do ouvido, porque, se estes não são exatos nem claros (μὴ ἀκριβεῖς εἴσιν μὴδε σαφεῖς), os outros muito menos o são, dado serem, suponha, ainda mais falíveis²⁸⁹.

Essa passagem expõe de modo mais detalhado um tema que também aparece no argumento da *Afinidade*. Se o filósofo pretende adquirir a “sabedoria ela mesma”, então, a comunhão (κοινωνία) com o corpo se torna um impedimento. É importante frisar que Sócrates não está excluindo de modo absoluto a verdade das coisas sensíveis (cf. *infra*, o passo em que Sócrates afirma que é possível contemplar “o mais verdadeiro” desde que a alma se *distancie* do corpo). Ele insiste apenas no fato de que visão, audição e a αἴσθησις de modo geral não são fontes seguras e precisas na busca pela verdade. No que concerne à referência à poesia, Gallop observa que possivelmente Platão não esteja se referindo a nenhum poeta específico; “ele estaria aludindo a uma tendência geral a denegrir os sentidos em favor do intelecto, que marcou a filosofia grega desde os seus primórdios [...]; ela não consiste meramente nas bem conhecidas

²⁸⁹ Fédon, 65a9-b8 (trad. modificada).

ilusões e fraquezas dos sentidos, mas na possibilidade de exclusão das demais realidades em detrimento do sensível”²⁹⁰. Segundo Casertano (*Paradigmas da Verdade em Platão, ed.cit.*) em nenhum lugar é dito que os sentidos *per se* são enganosos, mas é o ‘contato da alma com os sentidos’ que a induzem ao engano.

Então, se por um lado o corpo é o território do que não é exato (ἀκριβεῖς) nem claro (σαφεῖς), por outro lado, a alma “há de ser compreendida por sua relação com a verdade [...], como se fosse a um só tempo o instrumento, o sujeito e o território de nossa aquisição da sabedoria, onde o conhecimento da verdade se dá em seu mais alto grau”²⁹¹. Nesse sentido, pode-se afirmar com bastante segurança que a alma do filósofo não está inexoravelmente ligada ao corpo no que diz respeito à aquisição de sabedoria e conhecimento: é possível racionar de modo independente do corpo:

quando, então, a alma atinge a verdade (ἀληθείας ἄπτεται)? Pois quando tenta examinar algo com o auxílio do corpo, é evidente que ela é enganada por ele. – Dizes a verdade. – Então, certamente, não é no raciocínio (λογίζεσθαι), donde mais, que se torna manifesto algo das coisas que são? (κατάδηλον αὐτῇ γίνεται τι τῶν ὄντων;)
²⁹²

Mas o raciocínio com o qual a alma obtém a verdade nas suas investigações diz respeito a alma ela mesma. Por outras palavras, para conquistar a sabedoria em si mesma (e, por conseguinte, o conhecimento e a verdade), a alma do filósofo também deve ficar em si e por si (αὐτὴν καθ’ αὐτήν). O passo seguinte nos mostra que ainda em vida, o filósofo pode conhecer “algo das coisas que são”; mas é preciso que ele raciocine com a mínima interferência possível das afecções corporais, ou seja, que ele se esforce para tornar a sua alma em si e por si.

Mas então, creio, ela raciocina mais belamente (λογίζεσθαι κάλλιστα) quando nenhuma dessas coisas a perturba – nem a audição, nem a visão, nem dor nem algum prazer – **mas torna-se o máximo possível em si mesma e por si mesma** (ἀλλ’ ὅτι μάλιστα αὐτὴ καθ’ αὐτήν γίνεται), **deixando o corpo de lado e, na medida do possível** (καθ’ ὅσον δύναται), não fazendo comércio nem entrando em contato com ele, [a alma] alcança aquilo que é (μὴ κοινωνοῦσα αὐτῷ μηδ’ ἄπτομένη ὀρέγεται τοῦ ὄντος). [...] **E, certamente, não é apenas a esse respeito que a alma do filósofo mais desmerece o corpo, procura evitá-lo, e busca tornar-se em si mesma e por si**

²⁹⁰ GALLOP, *op.cit.*, p.85. Sobre o perigo que os homens correm em tomar a realidade sensível como a única verdadeira (passando, inclusive, a odiar tudo o que é inteligível), cf. *Fédon*, 83a-b.

²⁹¹ TORRANO, J.A.A.: **O pensamento mítico no horizonte de Platão**. São Paulo, SP: Annablume Clássica, 2013, p.77.

²⁹² *Fédon*, 65b9-c4 (tradução nossa).

mesma? (οὐκοῦν καὶ ἐνταῦθα ἡ τοῦ φιλοσόφου ψυχὴ μάλιστα ἀτιμάζει τὸ σῶμα καὶ φεύγει ἀπ' αὐτοῦ, ζητεῖ δὲ αὐτὴ καθ' αὐτὴν γίνεσθαι;) ²⁹³.

No seu raciocínio mais belo, a alma se distancia, o quanto lhe é possível, de cada estímulo corporal. Ela faz pouco caso de cada prazer, dor, afecção externa, enfim, do corpo ele mesmo, para tornar-se tanto quanto possível em si e por si e, conseqüentemente, ser capaz voltar-se sobre si mesma e sobre seu próprio raciocínio. Vale observar fato de o estado αὐτό καθ' αὐτό não estar dado, mas precisar ser conquistado pelo filósofo, conquanto ele só seja perfeccionado após a morte; enquanto estiver vivo, sua alma estará sempre *em vias de* tornar-se em si e por si. Trocando em miúdos, a alma pensa melhor quando ela consegue manter a menor comunhão possível com o corpo. E a última frase não poderia deixar mais evidente em que sentido devemos entender essa comunhão: o filósofo (ou melhor, sua alma) deve evitar o corpo *somente* no que concerne à busca por sabedoria e conhecimento.

Ora, como bem colocou Casertano, “é completamente pacífico afirmar que na busca da verdade o corpo é um obstáculo; não é necessário fazer muita metafísica em cima disso” (informação verbal) ²⁹⁴. Essa é uma das passagens que costumam sofrer uma leitura de cunho excessivamente moral, resultando com muita frequência na obliteração do problema epistemológico com que Platão está (pre)ocupado; o que está sendo dito é simplesmente que o modo mais eficaz para a alma conhecer os universais ocorre quando ela fica em si e por si ou, na falta disso, investiga e examina fazendo o mínimo uso possível do corpo. Na passagem seguinte, Platão apresenta *o melhor* modo de investigação: precisamente aquele em que a alma “está morta”, isto é, quando ela não faz uso nenhum do corpo, porque já não está mais ligada a ele:

Καὶ εἶναι τοῦτο τεθνάναι, χωρὶς μὲν ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀπαλλαγὸν αὐτό καθ' αὐτό τὸ σῶμα γεγονέναι, χωρὶς δὲ τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος ἀναλλαγεῖσθαι αὐτὴ καθ' αὐτὴν εἶναι; ἄρα μὴ ἄλλο τι ἢ ὁ θάνατος ἀλλὰ τοῦτο; ²⁹⁵

Em primeiro lugar, é interessante notar que essa é uma das poucas passagens em que Platão atribui o verbo εἶναι à alma. Talvez isso se dê porque a alma que atingiu a condição de

²⁹³ *Fédon*, 65c5-d2 (tradução e grifo nossos). É interessante notar, ademais, que Platão usa novamente o verbo γίνομαι para referir-se à alma.

²⁹⁴ Notícia fornecida no XII Simpósio Internacional da Sociedade Brasileira de Platonistas, em Uberlândia, em abril de 2015, cujo tema foi o *Fédon*.

²⁹⁵ *Fédon*, 64c5-9: “E [não] é isso o estar morto: separadamente, por um lado, o corpo tornar-se em si e por si, libertando-se da alma; separadamente, por outro, a alma ser em si e por si, tendo sido libertada do corpo? Então, a morte não seria nada além disso?” (tradução nossa).

αὐτό καθ' αὐτό é uma alma que já (quase) não devém, *i.e.*, que escapou do ciclo da geração e que não assume mais a condição de errância e perturbação característica de almas em contato com o sensível e o corpóreo (cf. item 2.4 *supra*); veremos em seguida que é precisamente o modo de vida que o filósofo levou à cabo – colocado por Platão sob o signo de μελέτη θανάτου – que torna sua alma capaz de alcançar essa condição. Ademais, essa passagem torna mais explícita a noção do ‘estar morto’, a hipótese que mencionamos acima, e que agora gostaríamos de explorar mais profundamente: essa hipótese propõe que existe uma segunda acepção de morte no *Fédon* e que ela seria de natureza epistemológica. Di Giuseppe explica com mais detalhes essa hipótese:

Como categoria de pensamento, ela indica o conhecimento da verdade por parte da alma separada do corpo [e não apenas distanciada]. Nessa morte, isto é, exatamente no fim de cada percepção e cada consciência (exceto a consciência que a alma tem de si mesma), a alma descobre a verdade sobre si e sobre as outras coisas. Além disso, este conceito, pela característica particular da teoria que Platão está expondo, indica, antes mesmo de uma modalidade cognitiva, uma realidade efetiva. É um estado de ser, que Platão dá o nome de “em si mesmo por si mesmo”. Antes mesmo de conhecer, a alma torna-se “em si e por si”: **a sua busca, pois, é identificação, que significa dizer literalmente procedimento em direção à própria identidade**. Nesse processo, o raciocínio perde todo vínculo [visão, audição, etc.] porque não há nada para conhecer exceto a própria simplicidade e a própria pureza ²⁹⁶.

Por mais estranho e paradoxal que possa parecer, o ‘estar morto’, esse estado “em si e por si”, faz com que a alma - não sendo nada além do que si mesma – caminhe em direção à sua própria identidade; e conhecendo a si mesma ela é capaz de conhecer *outros*, ou seja, os entes em si e por si mesmos. Vamos repetir a passagem na íntegra para que, com uma visão do todo, consigamos entender melhor como Platão concebe essa morte que é, em última instância, um modo de ser/conhecer.

–Acreditamos que a morte (θάνατον) é alguma coisa?

– Sem dúvida – atalhou Símias.

– Que outra coisa, pois, senão a separação da alma e do corpo? “E não é isso o estar morto (τεθνόσαι): separadamente, por um lado, o corpo tornar-se em si e por si, libertando-se da alma; separadamente, por outro, a alma ser em si e por si, tendo sido liberada do corpo? Então, a morte (θάνατος) não seria nada além disso?”

Como se vê, num espaço de poucas linhas, Sócrates repete duas vezes a palavra θάνατος na sua definição de morte; contudo, seu significado já não é o mesmo no final do passo. Quando Sócrates afirma ser a morte a separação entre alma e corpo, ele está propondo uma acepção de

²⁹⁶ DI GIUSEPPE, *op.cit.*, pp.99-100 (grifo nosso).

morte que um grego comum aceitaria sem grandes dificuldades. Mas, quando Sócrates conclui dizendo “a morte não seria nada além disso?”, a palavra assume a nova dimensão semântica trazida pelo verbo τεθνάνοι que, de fato, não pode ser encontrada em Homero: a noção do ‘estar morto’ é a nova concepção de morte introduzida por Platão. Τεθνάνοι “não indica mais a simples existência separada de *sôma* e *psykhé*, mas a qualidade do ser (εἶναι), ou seja, daquilo que verdadeiramente é (τὸ ὄν)”²⁹⁷. Curiosamente, Símiās, ainda que não conheça essa nova concepção, não oferece resistência à definição de Sócrates que, com efeito, precisa que os interlocutores concordem com essa premissa porque ela é um dos fundamentos da sua ἀπολογία. Símiās, enfim, concede a Sócrates o ‘estar morto’ (τεθνάνοι), isto é, o estado em si por si da alma (αὐτὸ καθ’ αὐτό); assim, poder-se-ia falar numa “morte da alma” que é, de fato, uma ressignificação e um acréscimo à concepção de morte tradicional.

Parece claro, portanto, que a noção geral de morte (θάνατος), comporta, no *Fédon*, duas concepções bem distintas. De um lado, há o θάνατος, que pode ser entendido simplesmente como o momento da separação entre alma e corpo. Por outro lado, há o τεθνάνοι, literalmente o ‘estar morto’, e que, no que concerne à alma, confere-lhe um modo de ser αὐτήν καθ’ αὐτήν; como veremos mais claramente logo em seguida, esse é o único modo em que a alma é capaz de conhecer plenamente “as coisas que são” (ou os “entes” – τὰ ὄντα). Para fundamentar a diferença entre essas duas concepções de morte, será preciso nos basearmos num argumento filológico. Di Giuseppe delinea as diferenças com precisão cirúrgica.

O substantivo θάνατος é derivado da raiz *θαν- do aoristo do verbo (ἀπο)θνήσκω, e o seu significado mantém o valor aspectual do tema de aoristo. Com efeito, o tema de aoristo indica a instantaneidade e a ação pontual no tempo; logo, esse tema está desvinculado de quaisquer considerações diacrônicas. É por esse motivo que Platão emprega esse substantivo para indicar o *momento preciso* de separação da alma do corpo, ou seja, o *limite* da morte é o evento instantâneo e imediato do “expirar” do homem. Em contrapartida, o τεθνάνοι é um verbo, precisamente o infinitivo perfeito do mesmo (ἀπο)θνήσκω. Em oposição a θάνατος, portanto, τεθνάνοι conserva a característica aspectual do tema de *perfectum*, que, como ensinam os gramáticos, indica um estado que se cumpriu, instaurado a partir de um evento precedente. Assim, o perfeito do verbo τίκτω [“eu gero”, “dou à luz”], τέτοκα, não significa, como o nosso pretérito perfeito, “eu dei à luz”, fazendo referência ao passado; mas indica um estado presente e é traduzido: “estou em resguardo” [que a medicina moderna chama de ‘estado puerperal’]²⁹⁸.

²⁹⁷ *Id.*, *ibid.*, p.100.

²⁹⁸ *Id.*, *ibid.*, p.101.

O que significa, portanto, uma ‘alma morta’, ou melhor, uma ‘alma que está morta’? Ora, vimos no capítulo anterior que a alma é vista, a um tempo, como princípio de vida e princípio de pensamento. Por isso, é preciso entender o *τεθνάναι* como uma modalidade gnosiológica; se quisermos, como o *modo de ser* próprio da alma que viveu filosoficamente. *Τεθνάναι* é, portanto, a qualidade do estado sucessivo ao evento, ou momento da morte (*θάνατος*). Nessa perspectiva, nunca será um exagero repetir: o fato de que com *θάνατος* o fenômeno homem chegue a um termo, não significa que com isso a alma também tenha um termo. Temos, pois, a concepção da morte como um ‘estado’; e assim como a *psykhé* homérica, a alma em si e por si surge apenas depois da morte; a grande diferença é que a alma platônica não é “empobrecida” como na sua visão tradicional (que separando-se do corpo perde toda vitalidade e capacidade cognitiva e perceptiva), mas, ao contrário, ela é potencializada com uma qualidade oriunda do estado *αὐτὸ καθ’ αὐτό*. “Somente neste modo ela conhece a si mesma, porque, acima de tudo, ela é ela mesma; e é si mesma exatamente porque, através da separação do corpo, deixou de estar em relação com outro, e é ‘simples’ [‘pura’, ou ainda, ‘sem mistura’ - *εἰλικρινεῖ τῆ διανοίᾳ* – 66a2]”²⁹⁹. Poder-se-ia afirmar, portanto, que além da noção usual da morte como oposto da vida, Platão faz uma cisão na morte ela mesma, reconhecendo a morte como evento pontual e como um modo de ser da alma³⁰⁰.

Cabe agora explicarmos com mais precisão esse ‘estado de morte’, isto é, a modalidade gnoseológica do *αὐτὸ καθ’ αὐτό*. Esse modo de conhecer diz respeito às coisas que a alma contempla uma vez separada completamente do corpo.

- Passemos a outro ponto, Símiat: afirmamos que o justo em si mesmo é alguma coisa ou nada? (*φαμέν τι εἶναι δίκαιον αὐτὸ ἢ οὐδέν;*)
- Por Zeus, claro que sim.
- E o mesmo em relação ao belo e ao bom?
- Sem dúvida!
- Contudo, já alguma vez os viste com os teus próprios olhos (*ὀφθαλμοῖς*)?
- Não, de modo algum.

²⁹⁹ DI GIUSEPPE, *op.cit.*, p.105.

³⁰⁰ É muito interessante observar que a morte no *Fédon*, seja ela pontual (*θάνατος*) ou um estado (*τεθνάναι*), está *vinculada ao ser*. Essa observação é crucial porque nos mostra que para Platão a sobrevivência da alma é, antes de tudo, uma exigência lógica; ela é sempre uma passagem de um modo de ser a outro modo de ser; é a tentativa platônica de respeitar (até onde seus interesses filosóficos o permitem) a lição de Parmênides. Não é fortuito, portanto, que depois de introduzir esse conceito, o medo da morte enquanto total aniquilação da alma só possa ser referido como um medo que as crianças têm do bicho papão, *i.e.*, algo irracional, sem fundamento, no qual o *páthos* se sobre põe ao *lógos*.

- Porém, já os alcançaste (ἐφήψω) com alguma outra sensação através do corpo?³⁰¹

Este passo é, com efeito, o primeiro lugar do diálogo em que aparece uma referência às Ideias (e que serão mais profundamente trabalhadas por Sócrates quando apresentar a “arte do discurso; 95b ss.). Afirmar um justo em si significa afirmar alguma coisa que não pode ser empiricamente captada. Eis então a resposta de Platão à busca socrática: as coisas que são objetos da pesquisa de Sócrates existem de fato, e separadas da realidade empírica³⁰²: são os entes (τὰ ὄντα) que a alma toca, alcança (ἐφήψω) quando ela ‘está morta’, ou seja, separada do corpo pela morte. Sócrates continua:

Falo em geral, incluindo, por exemplo, a grandeza, a saúde, a força e, em resumo, da essência de todas as outras coisas (καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων τῆς οὐσίας), aquilo que cada uma delas precisamente é (ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν). E, ou através do corpo contempla-se o mais verdadeiro delas (διὰ τοῦ σώματος αὐτῶν τὸ ἀληθέστατον θεωρεῖται), ou então o processo é outro; e aquele de nós, que com mais profundidade e mais exatidão se dispuser a refletir (διανοηθῆναι) acerca da essência mesma das coisas que examina (σκοπεῖ), é quem está mais próximo de conhecer (γῶναι) cada uma delas?³⁰³

Num primeiro momento, pode parecer-nos extremamente cansativo (porque se repete em vários momentos do diálogo) o fato de Platão insistir na imprecisão, fraqueza e falibilidade do corpo e dos sentidos corporais. Na verdade, como bem apontou Bostock, a reclamação de Sócrates sobre os sentidos “não é o fato de o que eles nos informam ser impreciso, mas o fato de o que eles nos informam – o mundo físico – não ser de nenhum interesse para o filósofo. Pois o que interessa ao filósofo são as Ideias, e as Ideias não são apreendidas pelos sentidos, mas pelo intelecto puro”. Importante sublinhar, ademais, que ao falar de coisas como saúde, força e justiça Platão nos remete aos objetos que eram verdadeiramente o escopo da investigação socrática. Nesse ponto, portanto, ainda não está colocada de maneira explícita a teoria das Ideias³⁰⁴; esse passo indica apenas a assunção da *ousía*, isto é, do elemento comum à tudo aquilo que se chama

³⁰¹ Fédon, 65d4-9 (trad. modificada).

³⁰² Sobre o conceito de ‘separação’, recomenda-se o excelente artigo de VLASTOS, G.: “Separation”. In: ANNAS, J.(org): **Oxford Studies in Ancient Philosophy, Volume V**. Oxford; Nova Iorque: *Oxford University Press*, 1987.

³⁰³ Fédon, 65d12-e4 (trad. modificada).

³⁰⁴ Nesse sentido, Schiappa de Azevedo (*op.cit.*, p.140, n.17) afirma: “A contiguidade entre a linguagem dos conceitos e a linguagem das Formas nem sempre torna fácil a distinção, como sucede aqui. Efectivamente, o passo prepara a introdução da chamada “teoria das Ideias” ou Formas, que só gradualmente virá a afirmar-se neste diálogo; a primeira implicação da teoria é a noção de qualquer coisa “que existe em si” (*autó*); o passo seguinte será a definição da realidade em si mesma (*autó kath’hautó*): o belo em si, o justo em si, etc; Só no argumento final da Imortalidade Platão recorrerá à designação plena de *eîdos* ou *idéa*”.

de justo, belo, bom, etc. E “essa essência é simplesmente negada às sensações. A realidade, o que todas as coisas precisamente são, são o justo, o belo e o bom em si mesmos. Logo, Platão distingue entre a justiça e o *ser* da justiça: e a essa diferença ele dá o nome de οὐσία”³⁰⁵.

As condições que a alma deve criar para conhecer a essência dos entes são esclarecidas na passagem que conclui a parte propriamente epistemológica da ἀπολογία. Nota-se que para contemplar “o mais verdadeiro” (τὸ ἀληθέστατον) das οὐσίαι não se pode investigar através do corpo, mas também não é preciso que o filósofo morra; é necessário, em contrapartida, que ele abandone *na medida do possível* os sentidos e utilize apenas a reflexão em seu exame. Sócrates prossegue da seguinte maneira:

Ora, isto não seria feito do modo mais puro (καθαρώτατα) por aquele que, **na medida das suas forças**, for ao encontro de cada coisa com o pensamento em si mesmo (αὐτῆ τῆ διανοίᾳ), não empregando a visão no pensar (μήτε τιν’ ὄψιν παρατιθέμενος ἐν τῷ διανοεῖσθαι), nem qualquer outro dos sentidos, e sem arrastar nenhum deles atrás do raciocínio, mas utilizando apenas o pensamento em si mesmo, sem mistura (ἀλλ’ αὐτῆ καθ’ αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῆ διανοίᾳ χρώμενος), se lançar na caça de cada um dos entes que são sem mistura, em si e por si mesmos (αὐτό καθ’ αὐτό εἰλικρινές ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεύειν τῶν ὄντων), **liberto até onde lhe for possível dos olhos e dos ouvidos** (ἀπαλλαγείς ὅτι μάλιστα ὀφθαλμῶν τε καὶ ὠτῶν), numa palavra, de todo o corpo – porque perturba e **não permite a alma adquirir a verdade e a sabedoria sempre que ficar em comunhão com ele?** (ὡς ταράττοντος καὶ οὐκ ἔωντος τὴν ψυχὴν κτήσασθαι ἀλήθειάν τε καὶ φρόνησιν ὅταν κοινωνῆ;) Não será, Símiās, esse [homem], se alguém outro, que atingirá aquilo que é (τευξόμενος τοῦ ὄντος)?³⁰⁶

Essa passagem reforça alguns pontos delicados: vimos acima que a alma precisa estar em si e por si para conhecer os entes em si mesmos; mas se a alma só atinge esse estado efetivamente após a morte (θάνατος), então ela só poderá conhecer esses entes de modo *pleno* depois que ela “morrer”. Enquanto estiver em um corpo, a alma nunca poderá ficar *completamente* ‘em si e por si mesma’, apenas “o máximo possível”. Portanto, só será capaz de “contemplar o mais verdadeiro das coisas”, na medida do possível, isto é, considerando os limites insuperáveis que o corpo lhe impõe; já a verdade e a sabedoria (ἀληθειάν τε καὶ φρόνησιν) poderão ser adquiridas apenas quando a alma se tornar em si e por si. O passo 65c5-d2 nos mostrou que esse estado αὐτὴν καθ’ αὐτὴν da alma pode ser alcançado em vida (ainda que de modo imperfeito e incompleto) quando ela, *tanto quanto possível*, não entra em comunhão (μή κοινωνοῦσα – 65c8) nem em contato (μηδ’ ἄπτομένη – 65c9) com o corpo; e

³⁰⁵ DI GIUSEPPE, *op.cit.*, p. 104.

³⁰⁶ Fédon, 65e6-66a10 (tradução modificada; grifo nosso).

agora Sócrates afirma que somente nessas condições a alma atinge o que é (τευξόμενος τοῦ ὄντος).

Nesse ponto, nunca será demais insistir no fato de que a separação propriamente dita da alma só se dá com o θάνατος; logo, não é por acaso Platão usar termos como μάλιστα (“o máximo”) e καθ’ ὅσον δύνατον (“na medida do possível”) quando se refere ao *esforço* do filósofo em fazer com que sua alma se torne em si e por si; isso significa que, a rigor, o máximo, o possível que o filósofo pode realizar em vida é *distar* do corpo, mas nunca separar-se dele. Por sua vez, a separação plena só se dá no ‘estar morto’ (τεθνάναι) e, mesmo assim, *apenas* para aqueles que praticaram o morrer (ἀποθνήσκειν ἐπιτηδεύουσιν), ou seja, que viveram filosoficamente. Daí, por exemplo, Platão discernir o ‘pensamento’ do ‘pensamento em si mesmo’ (αὐτῆ τῆ διανοίᾳ); o primeiro concerne à alma que usa os sentidos junto à reflexão; já o segundo concerne tanto à alma que, se distanciando do corpo, procura pensar, na medida do possível, sem a sua interferência (mas visto que ainda está num corpo, não conhecerá de modo pleno os entes em si mesmos), quanto à alma que se separou do corpo e conseguiu tornar-se completamente αὐτὴν καθ’ αὐτήν.

Do ponto de vista epistemológico, Sócrates estabelece, como pré-requisito para o conhecer de modo puro (καθαρῶς γινῶναι – 66e5) – que até então temos chamado de conhecimento ‘pleno’, ‘perfeito’, ‘completo’- uma relação de identidade entre o cognoscente e cognoscível. Só se pode conhecer perfeitamente as coisas em si mesmas com o pensamento em si mesmo e, por extensão, com a alma em si mesma. Com efeito, “como seria possível que algo fosse conhecido por si mesmo, se fosse conhecido através da διάνοια? Somente se [...] a διάνοια é em si mesma e por si mesma, ela pode conhecer [algo] em si mesmo e por si mesmo”³⁰⁷. Essa relação de identidade é explicitamente afirmada numa breve fórmula de sotaque religioso:

Μὴ καθαρῶ γάρ καθαρῶ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ἦ.³⁰⁸

³⁰⁷ DI GIUSEPPE, *op.cit.*, p.106. É interessante notar, do ponto de vista linguístico, que Platão utiliza os superlativos “mais verdadeiro” e “mais puro” apenas para se referir à alma distanciada do corpo. Quando ele fala da alma separada do corpo (*i.e.*, morta), ele se refere a um “conhecer puramente” (καθαρῶς γινῶναι); por outras palavras, um conhecimento sem gradações (ou que atingiu o mais alto grau), porque completo e perfeito.

³⁰⁸ Fédon, 67b2: “Com efeito, não é lícito ao impuro tocar no puro” (tradução nossa).

Em primeiro lugar, é preciso sublinhar que a semântica do verbo ἐφάπτεσθαι gira em torno do ‘ligar-se a’, ‘segurar’, ‘agarrar’, ‘imiscuir’, ‘interferir’. Obtém-se, portanto, a noção de ‘contato’ como possibilidade de aquisição da verdade e do conhecimento plenos das Ideias e, conseqüentemente, da conquista da sabedoria (cf., *p.ex.*, 65b9, onde Sócrates diz que a alma *toca* a verdade: τῆς ἀληθείας ἄπτεται). Ora, da mesma forma que apenas o puro entra em contato com o puro, também o impuro só pode entrar em contato com o impuro; trocando em miúdos, essa lei divina estabelece que somente a δίανοια (e a ψυχή) em si e por si mesma é capaz de conhecer uma Ideia em si e por si mesma, digamos, o ἀὐτὸ τὸ δικαίον; assim como qualquer objeto sensível, só pode ser conhecido por meio das sensações corpóreas. Além disso, a alma que é capaz de *tocar* a verdade e as Ideias também *toca* o corpo; portanto, parece claro que isso indica os caminhos que a alma pode trilhar, segundo uma disposição ou atitude frente ao mundo e às coisas que é, a um tempo, prática e teórica: se a alma se dirige para o pensamento puro, em si e por si, ela alcança as Ideias, se ela se dirige ao corpo, não. Em suma, essa regra de identidade vale tanto para o “puro” quanto para o “impuro”³⁰⁹.

Em segundo lugar, é comum toda a passagem na qual essa frase está inserida ser interpretada pela via da moral em detrimento do fulcro epistemológico que está claramente em questão. À guisa de exemplo, Bostock enxerga nesse passo a formulação de uma moral filosófica egocêntrica, em que o filósofo, na sua ânsia avassaladora pelo conhecimento, é capaz de subordinar todo o resto, “não apenas as demandas do seu próprio corpo, mas também toda simpatia pelos outros, toda a preocupação com justiça e, em resumo, praticamente tudo que consideraríamos importante para a moralidade”³¹⁰. Com efeito, Bostock está correto em identificar o afã pelo conhecer próprio do filósofo; não nos esqueçamos, *p.ex.*, que ele transforma a *philia* em *eros*, e que se o desejo de morte é sobre-humano isso se dá porque o próprio desejo de conhecimento que move o filósofo também é sobre-humano. Contudo, talvez seja um exagero chamar de ‘egoísta’ ou ‘egocêntrica’ a moral do filósofo só porque o foco da ἀπολογία é a atitude do filósofo em relação a si e ao seu desejo de conhecimento. Contra essa visão um tanto restrita da moral proposta na ἀπολογία, basta lembrarmos, por enquanto, que o filósofo,

³⁰⁹ CF. DI GIUSEPPE, *op.cit.*, p.105 *ss.*

³¹⁰ BOSTOCK, *op.cit.*, p.35.

prestando o mínimo de atenção aos apetites (ἐπιθυμῖαι) do corpo, não contribui para as inúmeras guerras, dissensões e batalhas oriundas do excesso desses apetites (66c5-7).

Seja como for, essa lei divina da qual Sócrates lança mão deve ser vista, antes de mais, como uma regra epistemológica que, aliás, está presente em alguma medida nos argumentos da Anamnese e da Afinidade. Sócrates afirma mais de uma vez que a alma é semelhante e congênere às Ideias. Isso está implícito neste passo já que, ao modo de ser próprio da alma pura, é atribuída a mesma característica de cada um dos objetos que ela deseja e é capaz de conhecer: ser αὐτὴ καθ' αὐτήν. Na realidade, seguindo a argumentação de Sócrates, para conhecer com pureza alguma coisa (καθαρῶς τι εἶσεσθαι) é preciso contemplar com a alma ela mesma as coisas elas mesmas (αὐτὴ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα – 66e1-2).

Considerando tudo o que foi dito até este ponto, parece-nos claro que parte da ἀπολογία constitui-se como um grande movimento gnosiológico no qual Sócrates marca paulatinamente uma relação entre os objetos de conhecimento, a alma que conhece, e o πάθημα, isto é, o estado (ou condição) da alma. Vamos tentar enumerar didaticamente essas “fases” epistemológicas³¹¹.

(Ia) Aqui se fala da alma examinando as coisas sensíveis em busca de conhecimento: “há alguma verdade naquilo que os homens apreendem, por exemplo, através da visão e do ouvido ou (como até os poetas por aí repetem à saciedade...) nada do que vemos e ouvimos é exato?” (65b1-6).

(Ib) Mas para examinar o sensível, a alma precisa fazer comunhão com o corpo e utilizar os sentidos corporais: “o corpo é ou não ou obstáculo (ἐμπόδιον) na investigação se o incluímos como assistente (κοινώνον συμπαρολαμβάνη)? (65a9-b1)

(Ic) Eis o estado que corresponde à constante interação entre alma e corpo na busca pelo conhecimento através do sensível: “[a alma] é arrastada pelo corpo em direção ao que nunca se mantém idêntico a si, passando a divagar e a perturbar-se (πλανᾶται καὶ ταραττεται), e ficando tomada de vertigens, como se estivesse embriagada, pelo fato de entrar em contato com tais coisas?” (79c5-8. Cf. também, 65d2-8)

(IIa) O segundo passo ocorre quando a alma procura investigar não mais através dos sentidos, mas mediante o raciocínio independente da sensibilidade, isto é, investigar a *ousía* dos entes: “Então, certamente, não é no raciocinar (λογίζεσθαι), donde mais, que se torna manifesto algo dos entes?” (65c2-3)

(IIb) Mas para raciocinar com alguma liberdade, a alma tem que *distar* do corpo, isto é, tornar-se *independente* dele na medida do possível, não fazendo uso dos sentidos sobretudo porque o objeto de sua investigação não é da ordem do sensível: “quando, então, a alma atinge a verdade (ἀληθείας ᾗπτεται)? Pois quando tenta examinar algo com o auxílio do corpo, é evidente que ela é enganada por ele. – Dizes a

³¹¹ Baseamo-nos, em parte, na acurada análise de DI GIUSEPPE, *op.cit.*, pp.107-110.

verdade. – Então, certamente, não é no raciocinar, donde mais, que se torna manifesto algo dos entes?” (65b9-11)

(IIc) Nesse segundo movimento epistemológico, o estado da alma não é nem o da sabedoria, mas também não é o da confusão, perturbação e vertigem; seria, digamos, um “estado de tensão”: visto que a alma, conquanto esteja independente do corpo, ainda não está *separada* dele (*i.e.*, morta), ela deve se *esforçar* para fazer com que as demandas do corpo a perturbem o mínimo possível, e com isso, conseguir raciocinar: “Sendo assim, enquanto nós vivermos (ζῶμεν), ao que parece, estaremos o mais próximo possível do conhecer (ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι) se nos afastarmos ao máximo da companhia (ὀμιλῶμεν) e da comunhão (κοινωνῶμεν) com o corpo, exceto no que for absolutamente necessário, sem nos infectarmos de sua natureza, mas nos mantivermos puros (καθαρεύομεν) dele, até que deus ele mesmo nos libere” (67a2-7 – trad. modificada)

(IIIa) No último nível do movimento gnosiológico, a alma conhece os entes que são puros, sem mistura, numa palavra, que são em si e por si mesmos. “Passamos a outro ponto, Símiat: afirmamos que o justo em si mesmo é alguma coisa ou nada?” (65d4-5).

(IIIb) Para isso, ela própria (e, por conseguinte, suas faculdades de pensar e racionar) precisa tornar-se em si e por si mesma: “Ora, isto não seria feito do modo mais puro por aquele que, na medida das suas forças, for ao encontro de cada coisa com o pensamento em si mesmo (αὐτῇ τῇ διανοίᾳ), não empregando a visão no pensar (ἐν τῷ διανοεῖσθαι), nem qualquer outro dos sentidos, e sem arrastar nenhum deles atrás do raciocínio (λογισμοῦ), mas utilizando apenas o pensamento em si mesmo, sem mistura (ὄλλ’ αὐτῇ καθ’ αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος), se lançar na caça de cada um dos entes que são puros, em si e por si mesmos? Não será, Símiat, esse [homem], se alguém outro, que atingirá aquilo que é?” (65e6-66a10). Como vimos acima, esse tipo de conhecimento só é possível de modo pleno e perfeito com o ‘estar morto’ (τεθνάναι).

(IIIc) A esse modo de conhecer mediante uma relação de identidade entre cognoscível e cognoscente, segue-se o πάθημα mais desejado pelo filósofo: a sabedoria (φρόνησις): “quando ela investiga em si mesma e por si mesma, volta-se em direção ao que é puro, ao que sempre é, imortal, que se mantém constante, fica, por lhe ser congênere, para sempre em sua companhia, precisamente quando vem a ser em si e por si, e tal lhe é permitido; é então que cessa sua errância; ela se coloca em relação com o que se mantém sempre idêntico a si mesmo e constante por estar em contato com ele. E esse estado (πάθημα) de alma não é o que designamos por sabedoria (φρόνησις)? (79d1-7)

Por meio desse esquema, podemos perceber que para cada modalidade gnoseológica corresponde um modo de ser da alma; quanto a isso, não há motivo para surpresa pois, como vimos no capítulo anterior, a alma no *Fédon* é dotada de uma característica “camaleônica”, ela é plástica, porquanto se altera segundo seu objeto de conhecimento. No primeiro nível (Ia, Ib, Ic), a alma busca conhecer abordando diretamente o sensível através dos olhos, ouvidos e outros sentidos; e isso não pode ser feito sem que ela interaja fortemente com o corpo; o problema é que esse contato prolongado causa perturbações, vertigem e errância (não nos esqueçamos que a

crítica aos *physiólogoi* envereda por esse caminho; Sócrates afirma que ficava cego toda vez que examinava a natureza diretamente; por isso, decidiu refugiar-se no *lógos*). Ademais, e essa é outra lição da ἀπολογία, o conhecimento das Ideias não há de ser encontrado na realidade empírica.

Esse último ponto fica claro no segundo nível epistemológico (IIa, IIb, IIc); Sócrates está mostrando que esse conhecimento é algo da ordem do pensamento e do raciocínio *independentes* da sensibilidade. Nunca será um exagero frisar que para Platão o que é inaceitável é a pretensão de construir conhecimento a partir das sensações; “o verdadeiro conhecimento é um fato do pensamento e não dos sentidos”³¹²; mas isso é, sem dúvida, muito diferente de renegá-los. Nessa medida, Cornford acrescenta:

As Ideias são mencionadas pela primeira vez como objetos do raciocínio da alma, quando destacadas dos sentidos. Tudo o que é apontado aqui (65d) é que esses objetos que eram os tópicos corriqueiros dos debates de Sócrates são percebidos por meio do pensamento e não pelos sentidos. Quando Sócrates e seus companheiros consideravam, ‘o que é a Justiça?’, eles estavam tentando definir o Justo em si mesmo (αὐτό), e descobrir ‘o que é’ (ὅ ἐστι) ou a sua ‘essência’ (οὐσία)”³¹³.

Nesse segundo nível, portanto, ainda não se trata da separação (χωρισμός) entre alma e corpo, mas apenas do distanciamento do raciocínio em relação à sensibilidade.

Contudo, Platão ainda não chama esse estado de sabedoria, mesmo que se possa extrair algum conhecimento a partir da reflexão independente da sensação. Ele postula o terceiro nível gnosiológico, no qual, esse sim, diz respeito à separação entre alma e corpo, isto é, à morte (θάνατος) e ao estar morto (τεθνόναι). “Por outras palavras, a ‘separação’ das Ideias platônicas de toda a dependência das coisas materiais, implica a separação da alma que as conhece de toda a dependência do organismo físico”³¹⁴. Com tudo o que foi dito até aqui, não podemos nos furtar à tentação de citar uma passagem célebre da ἀπολογία que costuma causar alguma confusão, sobretudo quando se aborda o diálogo pela primeira vez.

Com efeito se, associados ao corpo, nada podemos conhecer com pureza (καθαρῶς γῶναι), das duas uma: ou ninguém é capaz de adquirir o conhecimento (ἢ οὐδαμοῦ ἐστιν κτήσασθαι τὸ εἰδέναι), ou apenas se concretiza após a morte; pois só

³¹² CASERTANO, *Paradigmas da Verdade em Platão*, ed.cit., p.38.

³¹³ CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, ed.cit., p.5.

³¹⁴ *Id.*, *ibid.*, p.4.

então a alma estará em si e por si mesma separadamente do corpo, mas não antes (τὸτε γὰρ αὐτὴν καθ' αὐτὴν ἢ ψυχὴ ἔσται χωρὶς τοῦ σώματος, πρότερον δ' οὐ).³¹⁵

É preciso deixar claro, em primeiro lugar, que Platão não está negando *simpliciter* a possibilidade de quaisquer formas de conhecimento em vida. O que está em jogo, contudo, é o ato de conhecer puramente, isto é, o conhecimento das coisas sem mistura, sempre idênticas, constantes, em si e por si mesmas: em uma palavra, o conhecimento das Ideias (aliás, não é mera coincidência Platão utilizar o verbo εἰδέναι para se referir à apreensão cognitiva das Ideias; mas, como lembramos algures, o termo εἶδος aparecerá pela primeira vez apenas no último argumento em prol da imortalidade da alma). Dessa forma, compreende-se o que é dito logo em seguida: (IIc) enquanto o filósofo estiver vivo, ele chegará o mais próximo possível do conhecer (τοῦ εἰδέναι) se ele se afastar da companhia e comunhão com o corpo – exceto no que for necessário – mantendo-se puro até o dia que deus liberá-lo de seu serviço (67a2-7). Trocando em miúdos, a pureza que se obteve em vida é *conditio sine qua non* para o conhecimento puro, que só ocorrerá após a morte.

Evidentemente, não se pode negar um sabor pessimista na ἀπολογία ao se afirmar a interdição do conhecimento eidético (de modo pleno) ainda em vida; e, conseqüentemente, a impossibilidade de realização e satisfação do desejo de conhecer; e é exatamente sobre essa base que Platão edifica o desejo de morrer que caracteriza a filosofia do *Fédon*. Com efeito, não é por nenhum outro motivo que o desejo de conhecimento transforma-se em desejo de morte; é o mesmo desejo (de conhecer/morrer) que faz o filósofo levar à cabo um modo de vida filosófico e que também o impulsiona em direção à morte. Sendo assim, parece-nos que a vida inteira do filósofo é de antemão um “fracasso” no sentido de que será sempre um trabalho incompleto e imperfeito; essa perfeição e completude do conhecimento só se dá após o θάνατος e quando a alma está morta, ou seja, plenamente e efetivamente em si e por si mesma. A aquisição do belo, do bom, da justiça, da φρονήσις, e tudo o mais que constitui objeto de desejo e de conhecimento para o filósofo, só se cumprirá com a morte. Em suma, poder-se-ia afirmar que a realização mais plena do *éros tês phronéseos* se dá na perfeição da morte, ou seja, no τεθνάναι. Nessa medida, Torrano interpretou com muita acuidade a morte em Platão como uma metáfora do conhecimento.

³¹⁵ *Fédon* 66e6-67a2 (trad. modificada).

Nessa vastidão em que se confundem e se distinguem os territórios do corpo e da alma, chama-se “morte” a libertação e separação da alma desde o corpo (*Fédon*, 67d). As palavras “morte” (*thánatos*) e “morrer” (*apothnéiskein*) tornam-se, pois, metáforas do processo do conhecimento e, por conseguinte, “**estar morto**” (*tethneskénai*) **designa o estado perfectivo de contemplação da verdade em seu mais alto grau**. Nesse sentido, a filosofia se deixa descrever como “purificação” (*kátharsis*, *Fédon*, 67c). Se a filosofia consiste no constante exercício que a antiga tradição denomina “purificação”, o filósofo é o verdadeiro iniciado, consistindo a sua verdadeira iniciação na purificação pela qual se eliminam do pensamento todos os elementos sensíveis, operando-se a completa separação entre o sensível (*i.e.*, o corpo) e o inteligível (*i.e.*, a alma): **ao chegar ao palácio de Hades, que não é senão o lugar inteligível, ao termo de sua iniciação, que não é senão a perfeição do processo do conhecimento**, o filósofo conviverá com os Deuses (*Fédon*, 69c)³¹⁶.

Essa passagem sintetiza de modo brilhante os grandes temas da *ἀπολογία*, porquanto ela relaciona as concepções de morte com o tema da *kátharsis*, culminando na própria ressignificação do Hades; pois uma vez que a alma foi imbuída com uma suprema potência de conhecimento que se manifesta livremente apenas no *post-mortem*, o Hades homérico já não faz mais sentido: ele torna-se o local e o momento (se é que se pode atribuir-lhe essas categorias) em que a alma realiza e perfecciona o seu maior desejo. Com efeito, é essa visão do Hades que Sócrates afirma de modo eloquente no passo 67a8-68b4:

φρονήσεως δὲ ἄρα τις τῶ ὄντι ἐρῶν, καὶ λαβὼν σφόδρα τὴν αὐτὴν ταύτην ἐλπίδα, μηδαμοῦ ἄλλοθι ἐντεύξεσθαι αὐτῇ ἀξίως λόγου ἢ ἐν Ἄιδου, ἀγανακτήσει τε ἀποθνήσκων καὶ οὐχ ἄσμενος εἶσιν αὐτόσε; οἴεσθαι γε χρή, ἐὰν τῶ ὄντι γε ἦ, ὃ ἔταίρε, φιλόσοφος· σφόδρα γὰρ αὐτῶ ταῦτα δόξει, μηδαμοῦ ἄλλοθι καθαρῶς ἐντεύξεσθαι φρονήσει ἄλλ’ ἢ ἐκεῖ.³¹⁷

Considerando essa passagem, não é fortuito Torrano afirmar que “o nome de Hades passa a designar não mais – ou não somente – os inferos, mas também, e sobretudo, o lugar inteligível onde a contemplação da verdade em seu grau supremo consuma o processo do conhecimento”³¹⁸. Ora, é também no Hades que a alma alcança o estado de sabedoria em seu mais alto grau, ou seja, com pureza.

³¹⁶ TORRANO, *op.cit.*, p.77 (grifo nosso). É interessante notar que Torrano relaciona “exercício constante”, “purificação” e “iniciação”. Segundo Guthrie (*A History of Greek Philosophy IV. Plato: The man and his dialogues: earlier period*. Inglaterra: Cambridge University Press, 1975), o termo “*teleta*” (iniciações) não deve ser entendido como algo que se realiza apenas uma vez, mas que deve ser feito repetidas vezes.

³¹⁷ “E então, alguém que realmente ama a sabedoria, e tendo agarrado firmemente essa mesma esperança - de que só no Hades, e em nenhum outro lugar, irá encontrá-la de um modo que valha a pena falar - ficará irritado no momento de morrer e não irá de bom grado para esse mesmo lugar? É necessário [isso] supor, ó companheiro, se realmente for filósofo; pois ele acreditará firmemente que apenas lá, no mundo dos mortos, e em nenhum outro lugar, ele atingirá a sabedoria de modo puro” (tradução nossa).

³¹⁸ *Id. Ibid.*, p.78.

Ademais, é fundamental notar que Torrano, mencionando expressões tais como ‘processo do conhecimento’ e ‘processo de morrer’, associa essa noção de ‘processo’ ao verbo ἀποθνήσκειν. Sendo assim, antes de concluir este tópico com a enumeração das concepções de morte que aparecem no *Fédon*, é preciso falar um pouco mais sobre esse ponto, ao qual, até agora, apenas aludimos. Com efeito, na noção do ἀποθνήσκειν encontramos o que consiste o viver do filósofo; já que a vida lhe nega verdade e sabedoria em sua plenitude, ele não tem outra alternativa senão perseguir a morte ela mesma: “com efeito, correm o risco – quantos os que se engajam corretamente na filosofia – de encontrar por acaso outros que ignoram porque eles não praticam nada mais do que morrer e estar morto” (ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι – 64a). Para esclarecer essa questão, uma observação de cunho filológico é de enorme valia.

Como no caso da “morte”, também para a definição da ‘verdadeira’ filosofia, somos reconduzidos a uma oposição gramatical entre dois aspectos. Para definir a vida filosófica do ponto de vista do desejo de morte, o *estado* αὐτὸ καθ’ αὐτό da morte (τεθνάναι) não se opõe mais ao *evento* da morte (θάνατος), mas sim ao *processo indeterminado do morrer* (ἀποθνήσκειν), desenvolvendo uma nova oposição com a qualidade progressiva da categoria do presente (“aplicar-se” ao ἀποθνήσκειν em vista do τεθνάναι, isto é, ἀποθνήσκειν ἐπιτεδεύειν). Para definir essa nova oposição entre a qualidade e a ação, os gramáticos falam do contraste entre *infectum* (o processo) e *perfectum* (o estado)³¹⁹.

Se Di Giuseppe está certo em sua análise, então o obtém-se um trinômio que caracteriza, a um tempo, conduta de vida do filósofo genuíno e a progressão existencial da alma: ἀποθνήσκειν – θάνατος – τεθνάναι, sendo a morte (θάνατος) o limite entre o ‘processo de morrer’ e o ‘estar morto’. Daí afirmarmos que a tarefa filosófica é incompleta: é um processo em vias de se realizar e que se cumpre finalmente com o ‘estar morto’. Com efeito, já havíamos discutido no tópico sobre o argumento da gênese dos contrários o tema da morte como processo e como estado; ali Sócrates defende que o morrer (ἀποθνήσκειν) é o processo natural de todo o ser vivo e que culmina no estado de morte. Aqui mantém-se a mesma relação, porém numa perspectiva diferente: passamos do ponto de vista da *phýsis*, para o ponto de vista ético e gnosiológico; com a expressão ἀποθνήσκειν ἐπιτεδεύειν, o foco passa a ser a *conduta* do filósofo, que treina e pratica o morrer para que ele alcance o grau supremo de conhecimento. Numa linha interpretativa muito semelhante a que estamos propondo, Olimpodoro também

³¹⁹ DI GIUSEPPE, *op.cit.*, p. 112. Essa entre distinção “processo de morrer” e “estado de morte” também foi identificada por GALLOP, *op.cit.*, p.85. Cf. também nossa breve discussão no capítulo 2, item 2.2 *supra*.

aduz uma interessante distinção entre “morrer” e “estar morto”: segundo ele, “exercitar-se em morrer” [ὄποθνήσκειν ἐπιτεδεύειν] não constitui um fim em si mesmo, mas apenas o meio de chegar a esse fim, que é o “estar morto” [τεθνώναι]. E explica adiante: “o homem em vias de purificação, que se está treinando em morrer, libertando-se das próprias emoções, é o que “morre”; o homem contemplativo, que atingiu já a libertação dessas emoções, é o que ‘está morto’³²⁰.

Parece claro que Platão não pensa a morte de maneira simples; pelo contrário, ele procura discernir as suas nuances e incorporá-las à própria definição de filosofia. Nesse sentido, parece igualmente claro que a discussão da ἀπολογία é muito mais rica e profunda do que dicotomias banais e cristalizadas entre, por exemplo, vida/morte e corpo/alma. Essa riqueza – e, conseqüentemente, a impossibilidade de reduzir a discussão a um esquema binário supostamente radical e incomunicável entre si – é oriunda da própria pluralidade de “mortes” que estão presentes na ἀπολογία, mas que reverberam em todo o diálogo. Vejamos, finalmente, as concepções de morte com as quais Platão opera no *Fédon*:

- (1) A noção homérica da morte: a separação dos elementos que constituem o homem, ou seja, alma e corpo, o acontecimento pontual que marca o limite entre o estar vivo e o estar morto (θάνατος).
- (2) A morte enquanto a tarefa daquele que se dedica verdadeiramente à filosofia, é o ὄποθνήσκειν (o processo de morrer), ou ainda, o ὄποθνήσκειν ἐπιτεδεύειν (praticar o morrer). Poderíamos chamar de morte metafórica ou ética, porque é uma espécie de “morte do corpo” que visa alcançar o conhecimento e viver sabiamente. É o esforço em distar o máximo possível do contato com o corpo, figurado no *Fédon* como ‘exercício de morte’ e purificação.
- (3) A morte onto-epistemológica: o ‘estar morto’ (τεθνώναι) como o estado perfectivo de apreensão da verdade e do conhecimento das Ideias por meio da alma em si e por si, e no qual culmina todo o empenho do filósofo; é o modo de ser-conhecer próprio da alma que viveu filosoficamente.
- (4) A morte em sentido “comum” que faz parte da crença (e dos temores) da maioria dos homens (οἱ πολλοὶ ἄνθρωποι). Essa concepção aparece em 80d10 e corresponde à dissolução (διαπεφύσηται) e destruição total (ἀπόλωλεν) da alma.

É preciso compreender e saber articular essas concepções de morte porque, caso contrário, não só não conseguiremos entender com clareza a ἀπολογία, mas também teremos uma visão muito limitada do *Fédon* como um todo. Além disso, será difícil alcançar a dimensão da μελέτη θανάτου, o modo de vida filosófico proposto por Sócrates, e para onde confluem os

³²⁰ Olimpiodoro, *Comment. Phd.*, 11, 4-8, *apud* SCHIAPPA DE AZEVEDO, *op.cit.*, p.139, n.13.

temas que discutimos até aqui. Agora é possível compreender melhor porque, anteriormente, nos concentramos mais na questão das ‘concepções da alma’ do que nas demonstrações da sua imortalidade. E agora, com as concepções da morte elucidadas, podemos ver com mais clareza o esforço de Platão em sondar a “natureza” da alma. Nesse sentido, “não se deveria nunca esquecer que no caso da “demonstração” de Platão, trata-se de um mero estágio da exposição dialógica, a qual mais profundamente concerne não à imortalidade, absolutamente, mas mais ao que constitui o verdadeiro ser da alma – não a respeito de sua imortalidade ou mortalidade -, *mas à sua vigilante compreensão de si mesma e da realidade*”³²¹.

3.3) A *meléte thanátou*: o modo de vida do filósofo genuíno

No tópico anterior, procuramos identificar e discernir as concepções de morte que aparecem no *Fédon*. A partir do texto grego e com o auxílio de instrumentos filológicos, notamos claramente que o tema é muito mais complexo do que aparentar ser numa primeira leitura. Além disso – a julgar pelos textos que nos sobraram – Platão parece ter sido o primeiro a trabalhar a morte de modo literalmente distinto, ou seja, examinando as nuances de algo que, até então, era pensado meramente como a separação entre alma e corpo (θάνατος). No τεθνάναι vimos a grande contribuição de Platão para o tema: o estar morto e a perfeição do conhecimento; então, morte passa a ser desejável como possibilidade de “participar inteiramente” do conhecimento (interessante notar, nesse sentido, que o próprio uso do termo μέθεξις já é o reconhecimento da parte de Platão acerca da impossibilidade de conhecer por inteiro, por completo, isto é, de modo perfeito); a alma, uma vez livre da mistura com o corpo (portanto, do raciocínio misturado aos fenômenos), torna-se pura, *i.e.*, em si e por si mesma, operando seu pensamento com a máxima potência.

³²¹ GADAMER, H.G.: The proofs of immortality in Plato’s *Phaedo*. In: GADAMER, Hans Georg. **Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato** New Haven/London: Yale University, 1980, p.29, apud VELLA, G.: “Vida Filosófica e Morte Metafórica no *Fédon*” In: **HYPNOS. Revista do Centro de Estudos da Antiguidade**. São Paulo, volume 32, número 1, ano 2014, p.164 (grifo nosso).

“Daí a tensão ininterrupta, o trabalho e a fadiga sem fim que acompanham o filósofo e que levam Platão a definir a vida “*apothnéiskein epitedeúein*”, agonia lenta. A busca de liberação do corpo pela alma é destinada a permanecer incompleta enquanto durar o curso da vida [...]”³²². Em suma, a única concepção de morte que, no *Fédon*, Sócrates recusa, é a morte como a destruição total da alma; diga-se de passagem, o diálogo como um todo poderia ser visto como uma tentativa de refutação dessa visão de morte que causa pavor nos interlocutores.

Agora, gostaríamos de dissecar com mais precisão a questão da *meléte thanátou* a qual até aqui apenas aludimos; vimos que ela está implicada na concepção do *ἀποθνήσκειν*, do processo de morrer, o aspecto propriamente ético da morte. Com efeito, se estamos corretos em abordá-la como a vida eminentemente filosófica, e também em afirmar que a *ἀπολογία* é o discurso acerca do *modo de morrer* do filósofo - que, por sua vez, é inalienável do *modo de vida* que ele levou à cabo - então a *ἀπολογία* como um todo pode ser vista sob a égide da *meléte thanátou*. Por outras palavras, sob o signo do ‘exercício de morte’ encontramos a síntese entre ética e gnosiologia. Nessa perspectiva, afirma Casertano:

É por demais conhecida a dicotomia entre alma e corpo construída por Platão no *Fédon*, oposição que reflete também uma precisa escala de valores: o corpo é sede das paixões, das perturbações, do ofuscamento da alma, e apenas se se desfizer das cadeias a ele ligadas poderá a alma ter a esperança de colher a verdade e a sabedoria. Esta perspectiva, que naturalmente foi realçada por séculos de tradição cristã, espiritualista ou idealista, pelo contrário, tem em Platão uma **conotação especificamente gnoseológica, mas também ética, no sentido em que é funcional a uma precisa escolha de vida, a uma práxis que conjuga intimamente verdade e virtude**³²³.

Casertano reconhece que o discurso do *Fédon* – e sobretudo a parte da *ἀπολογία* – é um entrelaçamento entre gnosiologia e ética; são temas imbricados a tal ponto que em alguns momentos do diálogo é impossível discernir qual dos dois temas está sendo discutido; decerto isso também se deve à incrível habilidade literária de Platão, que sabe transitar entre as questões filosóficas que o motivam de modo quase imperceptível. Seja como for, é preciso um grande esforço para não se perder de vista esse duplo registro.

No que concerne ao tema da *μελέτη θανάτου*, o arranjo do diálogo é ainda mais intrigante: Sócrates começa a discuti-lo mais ou menos no passo 64a (considerando, é claro, a proibição do suicídio e o desejo de morte como a pederneira que acende a faísca a partir

³²² DI GIUSEPPE, *op.cit.*, p.116.

³²³ CASERTANO, *Paradigmas da Verdade em Platão*, *ed.cit.*, p.35, grifo nosso.

a ἀπολογία se desenrola); por volta do passo 69e, Sócrates se vê forçado a fazer uma digressão porque Cebes não está convencido de que a alma é imortal (daí ele apresenta os três primeiros argumentos em prol da imortalidade da alma); digressão feita, ele retoma a ἀπολογία (e, por conseguinte, a μελέτη θανάτου, até o passo 84b. Nesse intervalo de quase vinte páginas, Sócrates elabora o tema do ‘exercício de morte’ em todas as suas nuances. Contudo, para usar uma expressão popular, ele dá “nomes aos bois” apenas no passo 81a; é como se até então Sócrates estivesse preparando o terreno para poder revelar com todas as letras como chamar toda a descrição da vida e da morte do filósofo genuíno. Sendo assim, é interessante apresentar a passagem na íntegra porque, de certa forma, ela apresenta a um só tempo a definição propriamente dita da μελέτη θανάτου e um resumo do que da ἀπολογία.

ἐὰν μὲν καθαρὰ ἀπαλλάττηται, μηδὲν τοῦ σώματος συνεφέλκουσα, ἅτε οὐδὲν κοινωνοῦσα αὐτῷ ἐν τῷ βίῳ ἔκουσα εἶναι, ἀλλὰ φεύγουσα αὐτὸ καὶ συνηθροισμένη αὐτῇ εἰς ἑαυτήν, ἅτε μελετῶσα ἀεὶ τοῦτο – τὸ δὲ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ὀρθῶς φιλοσοφοῦσα καὶ τῷ ὄντι τεθνάναι μελετῶσα ῥαδίως· ἢ οὐ τοῦτ’ ἂν εἶν μελέτη θανάτου;³²⁴

Esse passo é deveras pequeno, mas contém em si quase todos os elementos trabalhados até então. Observa-se, por exemplo, o tema da κάθαρσις, isto é, o estado de “não mistura” que torna possível à alma recolher-se em si mesma, e que lhe permite alcançar e conhecer plenamente as Ideias; para isso ela deve, voluntariamente (ἔκουσα) manter a menor comunhão possível com o corpo (lembramos do conceito caro aos neoplatônicos dos laços voluntários/involuntários que, segundo Olimpiodoro (cf. item 1.3.3. *supra*), o filósofo deve ser capaz de administrar). Tudo isso é encarado como um exercitar-se para a morte, ou seja, como uma preparação para o modo de ser/conhecer αὐτό καθ’ αὐτό; e o filósofo se ocupa disso facilmente (ou prontamente – ῥαδίως); não significa que o exercício em si seja algo fácil, mas sim que o filósofo o realiza de bom grado³²⁵. E, em última instância, tudo isso é definido como um “exercício de morte” (μελέτη θανάτου).

³²⁴ Fédon, 80e2-81a2: “se, por um lado, [a alma] é liberada pura, nada carregando do corpo, por nada ter compartilhado voluntariamente com ele em vida, mas evitando-o e tendo se recolhido em si mesma - porque esse sempre foi seu objeto de exercício – por outro lado, [isso] nada é exceto filosofar corretamente e, na realidade, exercitar-se prontamente a estar morta; ou não seria isso um exercício de morte?” (tradução nossa).

³²⁵ Nesse sentido, Dixsaut (*op.cit.*, p.354, n.169) afirma: “os advérbios ‘facilmente’ (ῥαδίως), ‘tranquilamente’ (εὐκόλως) determinam ao longo de todo o diálogo a atitude do filósofo não frente à morte, mas ao morrer, e é de modo tranquilo que Sócrates beberá a cicuta. O filósofo não se enraivece nem se revolta”.

Para prosseguir com a discussão, talvez seja interessante procedermos da mesma forma que fizemos com a φρουρά, ou seja, apresentando os sentidos de μελέτη que aparecem no dicionário; assim, ficará mais fácil situar o leitor nas razões pelas quais não só optamos por verter ‘exercício de morte’, mas também oferecer uma dimensão mais profunda da semântica da μελέτη que, diga-se de passagem, resvala na semântica do ‘corpo de guarda’. E a partir das definições do léxico grego esperamos também derivar algumas reflexões que sejam pertinentes à ἀπολογία.

O verbo μελετάω tem acepção ampla, mas os sentidos mais imediatos são: ‘cuidar’, ‘prestar atenção’, ‘frequentar’, ‘estudar’, ‘exercitar(-se)’ e ‘praticar’. Em Xenofonte, por exemplo, o verbo aparece com o sentido de ‘querer praticar’ e ‘exercitar ou treinar pessoas’; já em Tucídides, ele aparece em expressões como ‘disciplina adquirida pela *prática* no campo de batalha’, ou ainda, ‘*ensaiar* um discurso’; em Platão o verbo também aparece no sentido de ‘praticar ou ensaiar uma fala’; mas chama atenção, sobretudo, a entrada μελετῶσι ἀποθνήσκειν, emprego já mencionado acima (usado em 67e5). O substantivo μελέτη segue, evidentemente, o mesmo campo semântico: ‘cuidado’, ‘atenção’, ‘(pre)ocupação’, ‘prática’, ‘exercício’, ‘ensaio’ (do orador), ‘perseguição’. A partir disso, entende-se, por exemplo, porque Gallop traduz μελέτη θανάτου por ‘*cultivation of death*’; a noção de cultivo transmite a ideia de algo que precisa de cuidado, atenção e dedicação para que ocorra o florescimento.

Além disso, não podemos deixar de notar que a semântica da μελέτη nos remete, *p.ex.*, à fadiga, à dificuldade, ao suor e à repetição. É interessante notar, por exemplo, que ‘ensaio’ em francês significa precisamente ‘*répétition*’; logo, não é fortuito o fato de autores como Taylor (2001) e Cornford (2003) verterem o termo por ‘ensaio’. Pensar a μελέτη θανάτου como um ‘ensaio para a morte’ é também deveras interessante visto que transmite a ideia de um treino constante e de uma repetição exaustiva; e tudo isso visa a preparação para o “espetáculo” da morte, ou seja, o momento derradeiro da vida no qual o filósofo tem um “papel” a cumprir. Seja como for, a semântica da μελέτη envolve as conotações de hábito, treinamento, repetição, prática, dor, suor, determinação feroz, teste dos próprios limites, etc; isso porque, evidentemente, não é algo que se faz da noite pro dia. Ora, e a prova cabal de que a μελέτη θανάτου é eficaz

está na figura do próprio Sócrates que caminha para a morte com uma coragem não inferior à de Aquiles.

Ainda nessa linha de significado, outro sentido que verdadeiramente nos salta aos olhos é aquele utilizado por Tucídides (*História da Guerra do Peloponeso*, II, 39) para se referir aos exercícios que faziam parte do treinamento de guerra, portanto, da *educação* dos espartanos: *πόνων μελέται*. Todo o treinamento ao qual os guerreiros eram submetidos também possuía uma finalidade: prepará-los para a guerra e, em última instância, para a iminência da morte. Ao nosso ver, essa menção aos ‘exercícios penosos’ merece um breve comentário acerca pedagogia espartana (*ἀγωγή*), porque dela podemos extrair algumas semelhanças com a *ἀπολογία*.

Quando completavam sete anos de idade, os jovens espartanos eram retirados de suas famílias para viverem com seus pares da mesma idade. Eram então submetidos não apenas às *πόνων μελέται*, mas também a ritos iniciáticos rigorosos até se tornarem adultos, casarem, e serem inseridos na sociedade na condição de plenos cidadãos. Ao longo dos anos os jovens aprendiam que a verdadeira excelência (*ἀρετή*) do guerreiro não era da ordem do *θυμός*³²⁶, que deveria ser submetido a uma prudência e a um cálculo racionais; a excelência do espartano é baseada na *σωφροσύνη* (temperança, moderação, comedimento). Vernant a descreve tal como foi elaborada na *ἀγωγή*.

É um comportamento imposto, regulamentado, marcado pelo ‘comedimento’ que o jovem deve observar em todas as circunstâncias: comedimento em seu andar, em seu olhar, em suas expressões, comedimento diante das mulheres, em face do mais velhos, na ágora, comedimento com respeito aos prazeres, à bebida [...]. A dignidade do comportamento tem uma significação institucional; exterioriza uma atitude moral, uma forma psicológica, que se impõem como obrigações: o futuro cidadão deve ser exercitado em dominar suas paixões, suas emoções e seus instintos (a *agogé* lacedemônia é precisamente destinada a experimentar esse poder de domínio sobre si)³²⁷.

Em oposição ao herói homérico – que buscava a glória através de combates singulares, gestas extraordinárias e proezas individuais, quase sempre movido por um furor beligerante e pela *ὔβρις* – o guerreiro espartano é um hoplita; sua glória se afirmava na medida em que lutava

³²⁶ O *θυμός* é um termo que possui diversas acepções. Em Homero, é comumente traduzido por “coração”. Ademais, os desejos, as paixões e o temperamento eram frequentemente atribuídos a ele. Assim, eram igualmente oriundos do *θυμός* por exemplo, a raiva, a fúria, o ímpeto na batalha e alguns pensamentos, digamos, mais “viscerais”.

³²⁷ VERNANT, J.P.: “A Organização do Cosmos Humano” In: *As Origens do Pensamento Grego*. 20ª ed. Trad.: Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro, RJ: Difel, 2003, pp. 96-97.

ao lado de seus pares com prudência e recusava a façanha puramente individual. Foi treinado de acordo com as exigências da ἀγωγή para manter a coesão e a ordem da falange em meio à peleja. “A intenção é canalizar a lealdade do espartano para os seus camaradas e inculcar-lhes a obediência aos seus maiores”³²⁸. Imbuído, portanto, do ideal da σωφροσύνη o modelo educacional espartano - através do comedimento e da ordem tanto do exército como do meio social – orientava seus cidadãos para um fim último: a concórdia e a sobrevivência do próprio Estado.

Sob essa égide, Esparta pretendia desvincular-se de uma série de comportamentos corriqueiros em outras sociedades e que representavam sinais de decadência e ruína. O fausto, o hedonismo, a indolência, o luxo das habitações e das vestimentas, a desmedida nas refeições, a suntuosidade dos ritos fúnebres, as manifestações exageradas de dor e lamúria no período do luto e os abusos de poder dos aristocratas, são, em conjunto com a ἀρετή heroica, algumas condutas do âmbito da ἀφροσύνη, ou seja, da loucura, da irreflexão, da insensatez (lembramos que no final do *Fédon*, Sócrates demonstra pouco caso com o destino do seu cadáver e reprova acidamente as lamentações excessivas dos seus companheiros no momento em que ele está para tomar o veneno – 115c; 117c-e). Essas e outras práticas foram proscritas pelos espartanos, devido ao perigo que representavam à harmonia da cidade; podiam suscitar dissensões entre os cidadãos colocando em xeque os ideais de reserva e temperança e também seu estilo de vida austero. Vernant reitera o papel crucial da σωφροσύνη em Esparta.

Por seu comedimento, o comportamento do cidadão afasta-se tanto da negligência, das trivialidades grotescas próprias do vulgo quanto da condescendência, da arrogância altiva dos aristocratas. O novo estilo das relações humanas obedece às mesmas normas de controle, de equilíbrio, de moderação que traduzem as sentenças como “conhece-te a ti mesmo”, “nada em excesso”, “a justa medida é a melhor”³²⁹

Vemos ressurgir no contexto da cultura espartana algumas expressões da sabedoria grega arcaica como o “nada em demasia” (μὴδεν ἄγαν) e também o “conhece-te a ti mesmo” (γνῶθι σαυτόν). Nessa semântica, conhecer-se a si mesmo passa a significar a consciência dos próprios limites em relação a si, a outrem, e a função de cada indivíduo no corpo social. Na mesma linha, o “nada em excesso” faz com que o cidadão nunca se deixe dominar pela ἄτη (cegueira da razão) perdendo-se nos descomedimentos da cólera, da riqueza, dos alimentos, das bebidas, do

³²⁸ VIDAL-NAQUET, P.; AUSTIN, M.: **Economia e Sociedade na Grécia Antiga**. Lisboa, Edições 70, 1985, p.87.

³²⁹ VERNANT, J.P.: “A Organização do Cosmos Humano” In: **As Origens do Pensamento Grego**. ed. cit., p.97.

sexo, etc (Cf. *Fédon*, 66c, em que Sócrates diz que a desmedida em relação aos apetites causa guerras, dissensões e batalhas). São fórmulas que, enfim, verbalizam condutas altamente severas, além de lembrar aos homens de que devem pautar suas vidas no modelo da σωφροσύνη; modelo que Vernant resume da seguinte forma: “um domínio completo de si, um constante controle para submeter-se a uma disciplina comum, o sangue frio necessário para refrear os impulsos instintivos [...]”³³⁰. Em Esparta, esse modelo simbolizava, sobretudo, a própria visão do ‘homem político’. Vernant, na sua célebre obra, *Mito e Pensamento entre os Gregos*, faz uma aproximação entre as μελέται guerreira e filosófica.

Nesse novo meio [*i.e.* na filosofia] ela adquiriu um valor mais amplo: não está limitada à conquista de um saber particular, mas forma a excelência humana em geral, a *areté*. Assumiu um duplice caráter: no plano individual é uma *áskesis* que confere a salvação pela purificação da alma; no plano da cidade, uma *paideía* que forma a juventude na virtude e prepara os mais dignos ao exercício de uma soberania conforme à justiça. Essa orientação dupla aproxima, por um lado, a “disciplina” filosófica da regra de vida religiosa preconizada nas seitas místicas, que só se preocupam com a salvação individual, e ignoram o domínio político, e, por outro, a adestragem coletiva, baseada essencialmente nas provas e nos exercícios militares, οί τῶν πολεμικῶν μελέται, que nas sociedades guerreiras da Grécia, constituíram um primeiro sistema de educação, visando selecionar os jovens em vista da sua habilitação ao poder (Platão, *Leis*, IX, 865a) [...]. Virtude viril, a *meléte* filosófica, como a *meléte* guerreira, implica uma energia intensa, atenção constante, *epiméleia*, duro esforço, *pónos* [...]; ela se opõe ao afrouxamento, à falta de treinamento, *ameleia* e *ameletesía*, à preguiça, *argía*, à moleza *malakía*, ao prazer, *hedoné* [Cf. “όμελιτε” em *Fédon*, 115b8].³³¹

É importante sublinhar a maestria com que Vernant compreende a μελέτη filosófica, situando-a num meio termo entre o plano religioso e o plano político; talvez seja precisamente pelo fato de tomar parte nesses dois planos que o exercício filosófico adquira a sua singularidade; a partir disso é possível entender, por um lado, o fato de a questão política não estar muito presente no *Fédon* e, por outro, o fato a vida do filósofo genuíno não se reduzir a um simples ascetismo religioso. Além disso, considerando esse comentário de Vernant, parece ser possível estabelecer alguns paralelos entre os modos de vida do espartano, ou do hoplita de modo geral, e do filósofo genuíno. Primeiro há de se notar, evidentemente, que a vida do filósofo também é pautada por uma μελέτη; e essa prática, exercício ou treinamento também envolve certa resistência e domínio sobre o θυμός ou, para usar o termo platônico, ἐπιθυμία (que pode ser traduzido de muitas maneiras: ‘impulso’, ‘ímpeto’, ‘desejo’, ‘apetite’, ‘paixão’, ‘relação sexual’ (cf. *Fédon*, 116e), etc).

³³⁰ *Id. Ibid.*, p. 67.

³³¹ VERNANT, *Mito e Pensamento entre os Gregos*, *ed.cit.*, pp.169-170.

São muitas as passagens em que Platão atribui ao descontrole das ἐπιθυμίας uma série de prejuízos ao filósofo ³³²; muitas dessas referências, aliás, encontram-se precisamente na ἀπολογία; e, com bastante frequência ao longo do diálogo, Platão associa às ἐπιθυμίας termos como prazer (ἡδονή), dor (λύπη), medo (φοβός), ilusão ou simulacro (εἶδολον); mais do que isso, afirma que o homem que experimenta constantemente essas afecções está no âmbito da ἀφροσύνη (67a7). A diferença crucial é o fato de que, se por um lado, a μελέτη do guerreiro concerne sobremaneira à superação física, portanto ao corpo, por outro lado, a μελέτη do filósofo genuíno é, eminentemente, um fato da alma. Seja como for, termos como ‘fadiga’, ‘esforço’, ‘atenção’, ‘cuidado’, etc, denotam claramente que a tarefa do filósofo é bastante árdua, ou seja, não é fácil estabelecer o controle das ἐπιθυμίας. Mas assim como o cidadão-guerreiro espartano, o filósofo, mediante a μελέτη, aprende a reconhecer o seu μέτρον, isto é, a medida de suas ações e comportamentos.

Além disso, há uma passagem em que Sócrates define de modo muito eloquente e conciso a σωφροσύνη, não só como o domínio sobre as ἐπιθυμίας, mas também como a característica fundamental do filósofo: “Οὐκοῦν καὶ ἡ σωφροσύνη, ἣν καὶ οἱ πολλοὶ ὀνομάζουσι σωφροσύνην, τὸ περὶ τὰς ἐπιθυμίας μὴ ἐπτοῆσθαι ἀλλ’ ὀλιγώρως ἔχειν καὶ κοσμίως, ἃρ’ οὐ τούτοις μόνοις προσήκει, τοῖς μάλιστα τοῦ σώματος ὀλιγοροῦσίν τε καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ ζῶσιν;”³³³. Ora, pode-se perceber com bastante clareza o eco dessa fala de Sócrates com o modelo do cidadão-guerreiro de Esparta; semelhança que vai além das palavras para confluir numa postura, num comportamento, numa disposição, enfim, num ἦθος rigoroso que, evidentemente, tem implicações tanto no âmbito público quanto no privado; ou seja, diz respeito às relações humanas na ordem do social e também do político. Nesse sentido, duas afirmações são bastante comuns no que concerne ao *Fédon*: Primeiro, o fato de uma questão mais diretamente política estar ausente do diálogo; segundo, o fato de o *Fédon* professar uma ética egocêntrica ou egoísta (apontamos *supra* que essa é a leitura de Bostock).

³³² Cf. 66b-67b, 67e-68e, 81b-84d. No passo 96a, contudo, Platão utiliza um termo cognato para referir-se a uma experiência da juventude de Sócrates na qual ele foi tomado pelo enorme desejo (ἐπεθύμησα) de adquirir a sabedoria acerca da investigação da natureza (περὶ φύσεως ἱστορίαν).

³³³ *Fédon*, 68c10-d1: “E então, a temperança, aquilo que a maioria chama de temperança, o não se deixar excitar pelo ímpeto, mas suportá-lo ordenadamente e com pouca estima, não pertence apenas àqueles que menos estimam o corpo e também vivem na filosofia?” (trad. nossa). Vale observar que logo em seguida Sócrates critica a concepção vulgar (*i.e.* dos οἱ πολλοί) da temperança e de outras virtudes, diga-se de passagem, virtudes típicas dos guerreiros.

Todavia, olhando por essa ótica, isto é, pensando nas semelhanças entre a formação do espartano e as características do filósofo genuíno, parece-nos que o *Fédon* possui um sotaque político forte porque, com efeito, leva em consideração o ‘outro’³³⁴. Então, quanto ao âmbito público (para nós modernos, político), há de se notar primeiramente que Sócrates afirma de modo cabal que as guerras, as dissensões e as batalhas não tem outra fonte a não ser “os amores, os apetites, os medos, as ilusões de todas as sortes e as tolices que inundam muitos de nós” (ἐρώτων δὲ καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φόβων καὶ εἰδώλων παντοδαπῶν καὶ φλυαρίας ἐμπύμπλησιν ἡμᾶς πολλῆς – 66c2-4; trad. nossa); a causa de todas as guerras é o amor pelo dinheiro e pela posse dos bens que os homens se veem compelidos a adquirir por causa do corpo, “quando eles são escravizados ao serviço dele” (δουλεύοντες τῇ τούτο θεραπείᾳ – 66c6-d1). Ora, o filósofo, porque se mantém constantemente vigilante em relação a tudo isso, e exercitando-se em distar do corpo e da sua ἀφροσύνη em potencial, faz a sua parte para evitar conflitos tanto internos (*i.e.* na cidade) quanto externos. Ademais, a única batalha que o filósofo trava é consigo mesmo, devido ao esforço hercúleo de se manter o mais distante possível das loucuras produzidas pelo contato excessivo da alma com o corpo; ou se quisermos, o empenho em administrar a tensão entre as necessidades da alma e as urgências do corpo.

Há uma passagem no epílogo que também possui um sotaque político, na medida de que concerne ao âmbito público; pouco antes de tomar a cicuta, Sócrates exorta seus companheiros a cuidarem de si:

não deixem de cuidar de vós mesmos (ὕμῶν αὐτῶν ἐπιμελούμενοι), e tudo o que fizerem será feito, não só por mim como pelos meus e por vós mesmos, ainda que nada agora me prometam; se, porém, não tiverem cuidado convosco mesmos (ὕμῶν αὐτῶν ἀμελήτε), renunciando a seguir na vida o trilho que, por assim dizer, traçamos com as nossas palavras de agora e com as do passado, por muito que agora me prometam, de nada servirá o que fizerem.³³⁵

Ainda que de modo superficial, Sócrates aponta que o cuidado consigo mesmo tem efeitos positivos não só para aqueles que o praticam, mas também para os que lhe são próximos. De fato, esse passo remete-nos ao *Alcibíades I*, diálogo no qual praticamente todo o debate é um desdobramento da afirmação socrática de que primeiro é preciso cuidar/governar a si mesmo

³³⁴ Não nos esqueçamos que o diálogo também pode ser considerado uma crítica mordaz à política corrupta e decadente de Atenas, que condenou injustamente, dentre todos os homens, “o melhor, o mais sábio e o mais justo” (118a).

³³⁵ *Fédon*, 115b-c. Interessante notar que o uso dos termos μελέτη e da ἐπιμήλεια indicam sua proximidade semântica.

antes que se tenha a pretensão de cuidar/governar o outro. Além disso, parece claro que o discurso ἀπολογία é o paradigma a partir do qual todos eles devem fundar suas vidas e direcionar todo o seu *esforço* (cf. προθυμησόμεθα – 115c2).

Quanto ao âmbito privado, basta mencionar outra passagem do comovente epílogo: uma vez banhado e poucos momentos antes de tomar a cicuta, Críton recorda Sócrates de que é lícito aos condenados à morte fazerem banquetes e terem relações sexuais. O fato de Sócrates recusar comidas e bebidas à farta e também o sexo não significa que ele está desprezando a vida e seus prazeres corriqueiros (afinal, Sócrates era casado e tinha filhos); significa apenas que, se todas essas coisas não o dominaram ao longo de sua vida e não o desviaram da sua meta, não seria neste momento derradeiro que ele se entregaria a elas (116e-117a). Ora, parece evidente que, assim como para o guerreiro espartano, o domínio sobre si no *Fédon* envolve também (mas não apenas) o controle sobre os prazeres da comida, da bebida e do sexo.

Esse aspecto do discurso de Sócrates, que poderíamos chamar sem hesitação de aspecto ético, é tão importante que ele inicia a ἀπολογία por ele, e logo em seguida o imiscui com o problema da aquisição do conhecimento (é possível notar, aliás, o seguinte movimento de 64a até 67b: as concepções de morte – discussão ética – questão gnoseológica). Sócrates defende com ardor que o descontrole em relação aos cuidados, ou ainda, ao serviço que se presta ao corpo (σῶμα θεραπείας – 64d8), afasta o filósofo do conhecimento e da sabedoria. Sócrates discorre um pouco sobre esses prazeres no início da ἀπολογία: “φαίνεται σοι φιλοσόφου ἀνδρὸς εἶναι ἐσπουδακέναι περὶ τὰς ἡδονὰς καλουμένας τὰς τοιάσδε, οἷον σιτιῶν τε καὶ ποτῶν;”³³⁶.

Não se pode deixar de notar o tom jocoso de Sócrates ao se referir aos ‘assim chamados prazeres’; como se nas entrelinhas ele estivesse criticando uma certa concepção de prazer banal e vulgar. Dentre esses prazeres que concernem ao ‘serviço ao corpo’ está incluído, os prazeres do sexo (τῶν ἀφροδισίων – 64d6), a posse de vestimentas requintadas e outros ornamentos para o corpo (64d9-11); tudo isso o verdadeiro filósofo “desonra” (ἀτιμάζειν); contudo – e nunca será

³³⁶ *Fédon*, 64d2-3: “Te parece que o filósofo está disposto a se dedicar aos assim chamados ‘prazeres’, por exemplo, das comidas e também das bebidas?” (trad. nossa). Ficaria muito estranho nesta frase traduzir o termo ἀνδρός que, com efeito, é comumente usado na língua grega ao lado de nomes de profissões e por isso não costuma ser traduzido. Mas é digno de nota, segundo o interesse em rastrear a semântica da guerra no diálogo, que esse termo significa tanto ‘homem viril’, quanto ‘herói’. Em Homero, ele aparece na referência a praticamente todos os guerreiros (pelo menos os mais valorosos) que foram à Troia.

um exagero enfatizar – ele os honra “na medida em que for necessário tomar parte deles” (καθ’ ὅσον μὴ ἀνάγκη μετέχειν αὐτῶν – 64e1). Sendo assim, a ocupação (ἡ πραγματεία) do filósofo não diz respeito ao corpo, “mas na medida do possível afasta-se dele e vira em direção à alma” (καθ’ ὅσον δύναται ἀφεστάναι αὐτοῦ, πρὸς τῆν ψυχὴν τετράφθαι – 64e5-6).

Em seguida, Sócrates afirma: “ἄρ’ οὖν πρῶτον μὲν ἐν τοῖς τοιούτοις δῆλός ἐστιν ὁ φιλόσοφος ἀπολύων ὅτι μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας διαφερόντως τῶν ἄλλων ἀνθρώπων;”³³⁷. Temos aqui uma das tarefas do filósofo sob o signo do ‘exercício de morte’, e que, como já vimos, é a um tempo ética e gnoseológica: liberar tanto quanto possível a alma do jugo dos impulsos e apetites. Ademais, é interessante notar que Sócrates não critica as “opiniões vulgares” apenas no início da ἀπολογία (isto é, afirmando a ignorância dos beócios e dos demais homens – 64a4-b6): por exemplo, ele finaliza a primeira parte do que chamamos aqui de ‘discussão ética’ com o seguinte comentário: “Καὶ δοκεῖ γέ που, ὦ Σιμμία, τοῖς πολλοῖς ἀνθρώποις ᾧ μηδὲν ἡδὺ τῶν τοιούτων μηδὲ μετέχει αὐτῶν οὐκ ἄξιον εἶναι ζῆν”³³⁸. Por outras palavras, Sócrates está denunciando a visão tacanha daqueles que reduzem toda a experiência vital do humano aos gozos obtidos através do corpo (διὰ τοῦ σώματος – 65a7). Eles que não compreendem o ofício do filósofo genuíno e julgam que a abdicação dos prazeres corpóreos significa “estar próximo da morte”; portanto, os οἱ πολλοί associam a vida à fruição hedonista ao passo que o filósofo entende a vida como a busca por sabedoria, conhecimento e verdade.

Nessa perspectiva, outro ensinamento da μελέτη θανάτου é o de que cada um deve tratar da sua própria disciplina, sendo o vigia atento de sua existência. E isso inclui manter o corpo e suas necessidades no lugar que lhes cabe. Porque a consequência derradeira da ἀφροσύνη – e portanto a mais funesta – é o ódio em relação ao inteligível e a crença de que toda a verdade reside no visível e corpóreo.

Ἐὰν δέ γε οἶμαι μεμιασμένη καὶ ἀκάθαρτος τοῦ σώματος ἀπαλλάττηται, ἄτε τῷ σώματι ἀεὶ συνοῦσα καὶ τοῦτο θεραπεύουσα καὶ ἐρῶσα καὶ γοητευομένη ὑπ’ αὐτοῦ ὑπὸ τε τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ ἡδονῶν, ὥστε μηδὲν ἄλλο δοκεῖν εἶναι ἀληθὲς ἄλλ’ ἢ τὸ σωματοειδές, οὗ τις ἂν ἄψαιτο καὶ ἴδιοι καὶ πόιοι καὶ φάγοι καὶ πρὸς τὰ ἀφροδίσια

³³⁷ Fédon, 65e8-65a2: “Então, certamente, em primeiro lugar, é manifesto que nesses assuntos o filósofo – diferentemente dos outros homens – libera ao máximo a alma da comunhão com o corpo?” (tradução nossa).

³³⁸ Fédon, 65a4-6: “E parece, possivelmente, ó Símmias, à maioria dos homens, não merecer estar vivo aquele para quem nenhuma dessas coisas é prazerosa e não toma parte de nenhuma delas [...]” (tradução nossa).

χρήσαιτο, τὸ δὲ τοῖς ὄμμασι σκοτῶδες καὶ αἰδέες, νοητὸν δὲ καὶ φιλοσοφία αἰρετόν, τοῦτο δὲ εἰθισμένη μισεῖν τε καὶ τρέμειν καὶ φεύγειν, οὕτω δὴ ἔχουσιν οἷε ψυχὴν αὐτὴν καθ' αὐτὴν εἰλικρινῆ ἀπαλλάξεσθαι;³³⁹

Esse passo, além de articular muito bem gnosiologia e ética, nos mostra que tudo o que diz respeito ao corpo se resume no uso que se faz dele; portanto, diz respeito à (des)medida em relação às suas demandas (o que nos remete novamente ao tema da ὕβρις, também uma preocupação da cultura hoplítica). De um lado, o contato (e o cuidado) excessivo com o corpo gera um problema gnose lógico que para Platão é muito grave: a crença de que só há verdade naquilo que pode ser percebido pelos sentidos. Em seguida, nos é dito que uma alma que está sempre (αἰ) em companhia (ὄμιλία) e associação (συνουσία) com o corpo é “perpassada por elementos corpóreos” (δειλημμένην ὑπὸ τοῦ σωματοειδοῦς – 81c2-4); e esses elementos são pesados, terrenos e visíveis (βαρὺ καὶ γεῶδες καὶ ὄρατόν – 81c9). E do ponto de vista ético, o afã pelo corpóreo produz, opiniões, crenças e ações que tem como fundamento apenas o que é visível, tangível, mutável e perecível.

A alma torna-se, então, sobrecarregada (βαρύνεται), e esse enorme peso arrasta-a de novo ao lugar visível (ἔλκεται πάλιν εἰς τὸν ὄρατόν τόπον) sob a forma de fantasmas sombrios (σκιοειδῆ φαντάσματα); “tais espectros são produzidos por essas almas, que não foram liberadas em estado puro, mas que, participando do visível, tornam-se, portanto, visíveis (οἷα παρέχονται αἰ τοιαῦται ψυχὰ εἰδολα, αἰ μὴ καθαρῶς ἀπολυθεῖσαι ἀλλὰ τοῦ ὄρατοῦ μετέχουσαι, διὸ καὶ ὀρῶνται – 81d2-4; trad. nossa). Essas, segundo Sócrates, são as almas dos pusilânimes (τῶν φαύλων) que, pagando o preço da justiça (δίκην τίνουσαι), são compelidas a errar por esses lugares devido ao seu “anterior regime de vida pernicioso” (τῆς προτέρως τροφῆς κακῆς οὔσης – 81d8-9). Dizendo de modo literal, são almas que alimentaram sua própria essência com alimentos ruins. Nesse sentido, não é fortuito Sócrates reiterar no epílogo que os homens devem ocupar-se seriamente com o aprender (τὸ μαθάνειν),

³³⁹ *Fédon*, 81b1-82c2: “Porém, se, conforme eu creio, ela é liberada do corpo estando manchada e impura, porque sempre estando associada ao corpo, a ele servindo, amando, seduzida por ele e por seus apetites e prazeres, de modo que nada mais parece ser verdadeiro exceto o corpóreo, que alguém pudesse tocar, ver, beber, comer, e [ser] usado para deleite sexual; e tendo sido acostuada a isso - a odiar e também a tremer de medo e fugir do invisível e obscuro para os olhos, mas inteligível e conquistável por meio da filosofia -, tu crês que uma alma, estando nessa condição, será liberada sem mistura, em si e por si mesma?” (tradução nossa).

ardonando a alma (κοσμήσας τὴν ψυχὴν) com as joias da temperança, da justiça, da coragem, da liberdade e da verdade (114e).

Logo em seguida, Sócrates tece um comentário que, de fato, coloca em xeque mais uma vez a interpretação hegemônica que entende φρουρά como a prisão do corpo imposta por deus: ele afirma que as almas desses homens pusilânimes ficam vagando até que “por meio do apetite elas sejam atadas novamente em um corpo; mas são vinculadas, como é verossímil, a esses tipos de caracteres para os quais se voltavam, e que possam ter calhado de exercitar em vida” (ἐπιθυμῖα πάλιν ἐνδεθῶσιν εἰς σῶμα· ἐνδοῦνται δέ, ὥσπερ εἰκὸς, εἰς τοιαῦτα ἤθη ὅποι’ ἄττ’ ἂν καὶ μεμελετηκυῖαι τύγχωσιν ἐν τῷ βίῳ – 81d9-82e3).

Como aponta Dixsaut³⁴⁰, esse passo indica claramente que a alma desencarnada possui ἐπιθυμῖα, mas alguns autores forçam a tradução para esconder esse fato, sob o pretexto de que a alma do *Fédon*, sendo una, só poderia possuir o elemento racional; com efeito, essa é a visão de Robinson (*op.cit.*): o autor defende que a alma no *Fédon* deseja apenas conhecimento e inteligência; por conseguinte, os desejos materiais seriam oriundos do corpo. Ora, mostramos alhures que mesmo no *Fédon* é sempre a alma que deseja, que padece, que conhece e que sente, seja em si e por si, seja quando ela “toca” o corpo. De resto, é absolutamente plausível, no contexto do *Fédon*, afirmar que a alma que conviveu sempre na companhia do corpo traz consigo alguns apetites que, a princípio, ela só sentiria quando estivesse em contato com ele. Como acabamos de ver, não são apenas os apetites que ela conserva; ela conserva também uma das principais características das coisas corpóreas: a visibilidade (os fantasmas que perambulam ao redor das tumbas e dos cemitérios).

Esses caracteres mencionados por Sócrates são, na realidade, gêneros (γέννη) de animais que correspondem ao exercício (τῆς μελετῆς – 82a8) predominante em cada homem. Por exemplo, homens injustos ou tiranos são vinculados a corpos de lobos ou abutres. Já aqueles que, “tendo praticado - a partir do hábito e do exercício” (ἐπιτετηδευκότες [...] ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης) – a virtude popular e política, denominadas temperança e justiça, vinculam-se a corpos de formigas e de abelhas: podem vincular-se até mesmo a corpos humanos, “e gerar a partir deles homens moderados” (καὶ γίνεσθαι ἀνθρώπων ἄνδρας μετρίουσ – 82b8); por outras

³⁴⁰ DIXSAUT, *op.cit.*, p.355, n.173.

palavras, esse gênero de homens é responsável por gerar outros homens que reconheçam a *medida* de suas ações e comportamentos e, portanto, não cometem ὕβρεις.

Além disso, esse passo torna claro de uma vez por todas que não são os deuses que fazem os homens retornarem à Terra “presos” a corpos, mas é o seu próprio modo de vida “corpóreo” que tornou suas almas espessas e pesadas a ponto de terem que necessariamente retornar e vincular-se a outro corpo (a lei “o impuro não pode entrar em contato com o puro” parece aplicar-se também neste contexto). Não é, portanto, deus quem “aprisiona” o homem arbitrariamente em um corpo; mas o próprio homem é o responsável por se “prender” ao corpo, qualquer que ele seja; na metáfora do corpo de guarda, é como se o vigia se tornasse prisioneiro. Ademais, é preciso sublinhar novamente que o vínculo ao gênero animal é diretamente proporcional ao *modo de vida*, isto é, aos hábitos, práticas e exercícios que predominaram ao longo da existência do homem. Poucos passos adiante, Sócrates não só reitera essa visão como acrescenta outros elementos interessantes.

Γιγνώσκουσι γάρ [...], οἱ φιλομαθεῖς ὅτι παραλαβοῦσα αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἢ φιλοσοφία ἀτεχνῶς διαδεδεμένην ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένην, ἀναγκαζομένην δὲ ὥσπερ διὰ εἴργμοῦ διὰ τοῦτο σκοπεῖσθαι τὰ ὄντα ἀλλὰ μὴ αὐτὴν δι' αὐτῆς, καὶ ἐν πάσῃ ἀμαθίᾳ κυλινδουμένην, καὶ τοῦ εἴργμοῦ τὴν δεινότητα κατιδοῦσα ὅτι δι' ἐπιθυμίας ἐστίν, ὡς ἂν μάλιστα αὐτὸς ὁ δεδεμένος συλλήπτωρ εἴη τοῦ δεδέσθαι [...]³⁴¹.

Primeiro, é interessante observar que logo depois de ter falado em “gêneros de animais”, Platão utiliza o termo “jaula” (εἴργμός: que a maior parte dos tradutores convenientemente verte por ‘prisão’) para se referir a uma espécie de restrição, impedimento, entrave (δεδέσθαι) levado à cabo pelo próprio homem. Ora, se quisermos compreender o significado dessa “restrição” não podemos esquecer que também nesta passagem Sócrates imiscui os planos ético e gnosiológico. Trata-se, com efeito, de uma restrição que o homem experimentava toda vez que usava os sentidos para examinar; até que a filosofia mostra que essa constante “parceria gnoseológica” estava fazendo com que o filósofo se tornasse “refém” de si mesmo, isto é, que ficasse refém desse único modo de exame. Ela lhe mostra, portanto, uma outra perspectiva, ou seja, mostra que a alma é capaz de examinar de modo independente, através de si mesma. É por isso que, logo

³⁴¹ Fédon, 82d9-83a1: “Com efeito, os amigos do aprendizado reconhecem que, quando a filosofia toma para si a alma deles, tendo estado, até então, simplesmente atada e colada no corpo compelindo-a a examinar os entes através dele, como que através de uma jaula, mas não ela mesma através de si mesma, chafurdando-se numa ignorância total; e a filosofia percebe a astúcia dessa jaula, que é através dos apetites, de modo que seja o **próprio enjaulado o maior cúmplice de ter se deixado restringir**” (tradução e grifo nossos).

adiante, Sócrates diz que quando a filosofia toma posse da alma ela procura encorajá-la suavemente (ἡρέμα παραμυθεῖται), mostrando-lhe que a investigação através dos olhos e dos outros sentidos corporais é cheia de engano (ἀπάτης); então, a filosofia aconselha a alma a abandonar esse tipo de investigação e fazer uso dos sentidos apenas na medida do necessário; além disso, a alma não deve confiar em nada além de si mesma, e no intelecto em si e por si que apreende os entes em si e por si mesmos (83b). Nesse sentido, Dixsaut aponta com acuidade:

a reserva [em relação às sensações] se impõe, já que só pode haver recordação, portanto, o aprender, a partir de uma percepção [cf. argumento da Anamnese]. Mas uma vez que a alma passou do perceber ao conceber (cf. 73c ss.), ela não precisa mais recorrer aos sentidos [...]; para o pensamento, a “purificação” consiste, pois, a se desvencilhar de todo recurso à sensação: método, ou exigência epistemológica³⁴².

Ademais, a cautela em relação aos sentidos tem decerto efeitos no campo ético: distar na medida do possível (καθ’ ὅσον δύναται) dos sentidos corporais significa pôr sob controle prazeres, dores e medos. Contudo, aqui é preciso sublinhar um ponto extremamente importante: não são essas afecções *per se* que são prejudiciais, mas a desmedida ou, se quisermos, seu excesso e a sua intensidade; “o mal que daí advém supera ainda o que qualquer um possa imaginar: a doença, por exemplo, ou a ruína que os apetites instigam” (83c2-3; trad. nossa). Sócrates repete o que ele já havia afirmado acima: o pior dos males é que a alma de todos os homens, no caso de qualquer afecção *extrema* (σφόδρα), é compelida a acreditar que aquilo que causou essa afecção é o que há de mais verdadeiro, quando, de fato, não é assim.

E ao sofrer intensamente essas afecções, a alma fica ainda mais arraigada (μάλιστα καταδεῖται) no corpo (83d1-2). Porquanto, segundo Sócrates, prazeres e dores são como um cravo (ἥλον) que fixam (προσηλοῖ) a alma no corpo, tornando-a corpórea (σωματοειδῆ) e formando a opinião (δοξάζουσιν) de que tudo o que o corpo diz é verdadeiro (83d4-6). De fato, visto que partilha opinião (ὁμοδοξεῖν) e com ele se compraz, a alma é compelida a tornar-se semelhante a ele em hábitos e alimentos (ὁμότροπός τε καὶ ὁμότροφος γίνεσθαι); assim, não conseguirá chegar ao Hades de modo puro, porque está sempre saturada dele no momento em que o deixa; ela acaba caindo em outro corpo e nele se enraíza como uma semente que é plantada (σπειρομένη ἐμφύεσθαι); por fim, fica ausente da companhia do divino, puro e uniforme (83d7-83e3). É interessante notar que, num intervalo de apenas uma página, Platão utiliza duas metáforas complementares: a metáfora da cola (representada pelo verbo προσκολλᾶν em 82e2) e do cravo (prego, rebite, etc, em 83d3). Courcelle, num artigo

³⁴² DIXSAUT, *op.cit.*, p.357, n.184.

riquíssimo³⁴³, aborda a recepção e a ressignificação de ambas as metáforas pelas tradições neoplatônicas e cristãs. Com efeito, está fora de nosso escopo enveredar por esse caminho; mas vale a pena observar que se, por um lado, essas tradições reconhecem a origem e o contexto platônico dessas metáforas, por outro, se concentram sobremaneira no aspecto moral.

Todavia, não se pode perder de vista o sotaque gnosiológico não só da passagem em questão, mas também de toda a ἀπολογία. Sócrates deixa claro que o pior prejuízo de uma alma que está colada, aglutinada em um corpo³⁴⁴ é a crença de que só o visível e corpóreo comporta a verdade. E é precisamente a ἐπιθυμία, ou melhor seu excesso e sua intensidade, produzida pelo contato da alma com o corpo, a responsável por “grudar” a alma no corpo. Nesse sentido, a metáfora da jaula representa exatamente isso: a confiança (*pístis*) da pessoa não instruída em suas reações intuitivas à aparência superficial dos objetos, que ela trata, equivocadamente, como informativos acerca da realidade das coisas; um homem que só busca conhecer pelos sentidos é, a um tempo, o “encarcerado” e o “carcereiro”.

Por isso, o ‘exercício de morte’ se faz necessário; pois dentre outras coisas, ele mantém a determinação do sensível, portanto, do corpo, em seu devido lugar, isto é, como servo e governado (80a6). Ele impede, aliás, que a alma seja cravejada de elementos corpóreos e, com isso, passe a odiar tudo o que for invisível; esse ódio impede o conhecimento pleno das Ideias, e por extensão, a realização da própria filosofia. Nessa perspectiva, nunca será demais insistir que não se trata tanto de uma tensão entre alma e corpo, mas de uma tensão dentro da própria alma que, segundo sua própria natureza, toma parte tanto do sensível quanto do inteligível. Ora, sendo assim, afirmar que a alma está numa jaula refere-se tão somente ao estado *restrito* do seu pensamento e da sua potência cognitiva, ao passo que se ela abandona o corpo estando pura, ela é livre para conhecer os seres eternos o que, no plano mítico, é figurado pelo gozo da companhia dos deuses. O aspecto desprazeroso da vida do filósofo (e por extensão, da φρουρά) é elucidado quando, na ἀπολογία, Sócrates afirma que sua alma não consegue exercer todo o seu potencial devido aos obstáculos oriundos do contato com o corpo. Contudo, “a alma que se dispusesse a dominar o corpo estaria, de todo modo, caindo numa armadilha, e se tornaria mais difícil

³⁴³ COURCELLE, Pierre: “Le colle et le clou de l’âme dans la tradition néo-platonicienne et chrétienne (Phédon 82e;83d)” In: **Revue Belge de Philologie et d’Histoire**. Tome 36 fasc. 1, 1958. Antiquité – Oudheid, pp. 72-95.

³⁴⁴ Courcelle (*Id, ibid*, p.75) aponta uma interessante informação de cunho linguístico: “a língua latina dispunha de duas palavras equivalentes à kólla: *glutem* e *uiscum*”.

enxergar seu verdadeiro dever [...]. A única coisa a fazer, mostra a ἀπολογία, é fugir da realidade material, do uso da percepção como fonte de conhecimento, e não fugir do corpo”³⁴⁵.

Não é de outra maneira que deveríamos entender o “laço” (τὸ δεσμὸν) e seus cognatos (ἐγκαταδεῖν, καταδεῖται, δεδεμένος, δεδέσθαι, διαδεδεμένην, etc). O fulcro conceitual é o da ‘imobilidade gnoseológica’, análogo à imagem dos prisioneiros na caverna que, imóveis devido às correntes, não conseguem nem mesmo virar a cabeça para os lados. Essa imobilidade gera um ângulo de visão único ou, se quisermos, uma perspectiva unilateral do mundo e das coisas. Ora, o humano está decerto fadado a apenas tomar parte no conhecimento; por outras palavras, sua *moira* é a perspectiva; o ponto crucial é descobrir qual perspectiva é a melhor; para Platão, a que for ética e gnoseologicamente mais eficaz.

É interessante notar que a partir do passo 82d, Sócrates fala da filosofia como que por metonímia. Ela “traz para si” a alma do filósofo, “encoraja-o docemente”, “aconselha”, “mostra” o melhor meio de investigação, etc. A impressão que se tem é que a filosofia, e por que não dizer o *lógos* filosófico, é uma pessoa; uma espécie, enfim, com a licença da expressão popular, de “mãe-coruja” da alma que se dispõe a filosofar (agora entende-se melhor a preocupação de Sócrates em não deixar o *lógos* morrer e fazer de tudo para trazê-lo de volta à vida; 89b-d)³⁴⁶. Nesse sentido, não é fortuito Sócrates afirmar, em 84a-b, que a filosofia é uma tecelã que faz o trabalho oposto ao de Penélope³⁴⁷: durante o dia, ela se esforça para desmanchar os laços da alma com o corpo; contudo, o filósofo deve estar atento para que, à noite, ele não costure de novo a alma no seu corpo, desfazendo o trabalho que a filosofia realizou tão arduamente. Ao menos é isso que se pode depreender dessa analogia:

Ὁὐ γὰρ ἄλλ’ οὕτω λογίσαιτ’ ἂν ψυχὴ ἀνδρὸς φιλοσόφου, καὶ οὐκ ἂν οἰηθεῖη τὴν μὲν φιλοσοφίαν χρῆναι αὐτὴν λύειν, λυούσης δὲ ἐκείνης, αὐτὴν παραδιδόναι ταῖς ἡδοναῖς καὶ λύπαις ἑαυτὴν πάλιν αὖτ’ ἐγκαταδεῖν καὶ ἀνήνυτον ἔργον πράττειν Πηνελόπης τινὰ ἐναντίως ἰστὸν μεταχειριζομένης [...]³⁴⁸.

³⁴⁵ DI GIUSEPPE, *op.cit.*, p.116.

³⁴⁶ Cf. SCHIAPPA DE AZEVEDO, *op.cit.*, p.153, n.58.

³⁴⁷ Na *Odisseia*, Penélope tecia um tapete durante o dia perante os pretendentes, mas a noite desfazia as tramas. Com esse ardil, ela foi capaz de evitar outro casamento até o retorno de Odisseu.

³⁴⁸ *Fédon*, 84a2-6: “Não, de fato; mas a alma do filósofo não raciocinaria dessa maneira, e não suporia, por um lado, ser necessário a filosofia libertá-la, por outro, tendo sido libertada, ela entregar-se aos prazeres e dores, atando a si mesma de novo, repetidamente, e realizar a tarefa interminável de Penélope, lidando em reverso com um certo tear”. (tradução nossa).

Nessa tarefa de descosturar a alma do corpo, a filosofia lhe proporciona o alimento (τροφή) adequado: a alma, com o raciocínio, contempla e se nutre do que é verdadeiro, divino e que não é objeto de opinião (τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀδόξαστον θεωμένη καὶ ὑπ’ ἐκείνου τρεφομένη – 84b1). Além disso, a alma sabe que é preciso viver dessa forma ao longo de toda a sua vida para que, depois da morte, ela possa se unir ao que lhe é congênere (συγγενὲς), livre das mazelas humanas (ἀνθρωπίνων κακῶν). Uma alma nutrida dessa maneira não teme se desmembrar (διασπασθεῖσα) nem se dispersar (διαφυσηθεῖσα) no momento em que se retirar (ἀπαλλαγῆ) do corpo; não teme tampouco a pobreza, a perda de sua propriedade (οὐ τι οἰκοφθορίαν τε καὶ πενίαν – 82c5), a desonra nem a má reputação (ἀτιμίαν τε καὶ ἀδοξίαν – 82c6).

Nessa altura do diálogo, está claro que essa “união ao congênere” diz respeito ao “gênero dos deuses (θεῶν γένος – 82b10) que, no plano onto-epistemológico, corresponde ao conhecimento das Ideias. Também está claro que a pré-condição desse “encontro” com o divino é o estado de pureza da alma, alcançado mediante o exercício de morte. Com efeito, há uma polêmica entre os comentadores no que concerne ao tema da reencarnação, isto é, se Platão realmente acreditava que o modo de vida dos homens acarretava futuras encarnações em corpos de animais; ou se tudo isso seria apenas uma metáfora para dizer que, na realidade, um tirano já é um lobo naquele momento mesmo em que pratica a tirania. Seja como for, uma coisa parece estar acima dessa polêmica: o objetivo do filósofo é escapar da necessidade do ciclo de geração e corrupção, e levar uma existência em que não há entraves para a realização do seu desejo pelo conhecimento; por outras palavras, se se pode falar em “prêmio” (ᾗθλον – 144c8), esse seria o maior dos prêmios para o filósofo. Pelo menos, é o que se pode depreender da parte final do Mito da Terra (114a ss.).

Uma análise minuciosa de todo o mito, conquanto seja muito interessante, escaparia dos nossos propósitos. Contudo, não podemos nos furtar à tentação de comentar brevemente a última página, talvez, a parte mais delicada de toda essa narrativa mítica. De fato, no passo 81d-82d, Sócrates afirma que as únicas almas isentas da necessidade de ocupar outro corpo são as almas daqueles homens que praticaram a filosofia; essas almas vão para a companhia dos deuses, conforme as sucessivas declarações de Sócrates ao longo do diálogo (63b-c, 69c-e, 81a, 84b, 85a-b, 115a). As almas dos filósofos que, no julgamento no Hades, são algumas daquelas que

são reconhecidas por terem levado à cabo uma “vida excepcionalmente divina” (ὁσίως βιῶναι – 114b7). Elas não ficam, portanto, na porção subterrânea da Terra:

[...] οὗτοί εἰσιν οἱ τῶνδε μὲν τῶν τόπων τῶν ἐν τῇ γῆ ἐλευθερούμενοί τε καὶ ἀπαλλαττόμενοι ὥσπερ δεσμοτηρίων, ἄνω δὲ εἰς τὴν καθρὰν οἴκησιν ἀφικνούμενοι καὶ ἐπι γῆς οἰκίζόμενοι· τούτων δὲ αὐτῶν οἱ φιλοσοφία ἱκανῶς καθηράμενοι ἄνευ τε σωμάτων ζῶσι τὸ παράπαν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον, καὶ εἰς οἰκίσεις ἔτι τούτων καλλίους ἀφικνοῦνται [...].³⁴⁹

Essa passagem, além de bela, guarda algumas informações bastante relevantes. Em primeiro lugar, é o único lugar em todo o *Fédon* em que aparece o termo “prisão” (com exceção de quatro ocorrências no prólogo (57a; 58c; 59d-e) referindo-se ao local em que Sócrates foi mantido do dia da sua condenação até o dia da sua morte). E, curiosamente, ele não aparece à propósito do corpo (afinal, trata-se de almas que estão mortas, portanto, que não possuem corpo), e sim ao local subterrâneo onde ocorrem os julgamentos das almas; de fato, olhando mais detidamente, não se poderia dizer nem mesmo que a Terra como um todo é considerada uma prisão, mas apenas o seu interior (tem-se aqui, pois, mais um argumento contra a leitura hegemônica do ‘corpo-cárcere’). Novamente, podemos nos abster de juízos morais na interpretação dessa passagem; porquanto seu fulcro é eminentemente cosmológico; trata-se da noção de “cosmo fechado”; uma concepção largamente difundida na Antiguidade, que atribuía ao cosmo um limite³⁵⁰; nessa perspectiva, o máximo que se poderia dizer é que o cosmo é uma prisão e os homens (e não as almas) estão presos nela, mas não por causa de algum pecado ou crime capital cometido em algum tempo pretérito, mas simplesmente porque esse cosmo é *circunscrito*. No mito do *Fédon*, é a Terra que possui esse limite, ultrapassado apenas pelas almas mais excelentes, que passam a residir num lugar maravilhoso para além, ou melhor, na superfície dela.

Em segundo lugar, para compreendermos a expressão ἐπι γῆς οἰκίζόμενοι é preciso ter em mente que neste mito a Terra é uma espécie de globo repleto de cavidades (de fato, em 109b-110b, Sócrates com os homens aos peixes, pois pensam que habitam a superfície da Terra, mas,

³⁴⁹ *Fédon*, 114b7c-5. “Esses são, por um lado, os que são liberados e dispensados destes lugares no interior da terra - de prisões por assim dizer - alcançando, por outro, a morada pura lá em cima, e passando a residir sobre a Terra. Dentre eles, os que se purificaram suficientemente pela filosofia vivem absolutamente sem corpos por todo o tempo vindouro, e alcançam moradas ainda mais belas do que essas [...]” (tradução nossa).

³⁵⁰ Para uma discussão aprofundada acerca deste tema, recomenda-se DI GIUSEPPE, *op.cit.*, pp.18-37.

na realidade, habitam nessas cavidades); sendo assim, as almas excepcionalmente divinas habitam a superfície do globo. Essa região, ao contrário da região que os homens pensam ser a verdadeira Terra, possui uma gama muito maior de cores, todas elas mais puras e brilhantes; por isso, as árvores, flores, frutos, animais e montanhas que lá existem são extremamente belos; o clima é de tal maneira temperado que nenhum dos habitantes fica doente; inclusive suas faculdades (visão, audição, pensamento) são mais aguçadas (e por isso, conseguem ver o Sol, a Lua e os outros astros como eles realmente são); por fim, lá existem templos e bosques sagrados habitados por deuses que interagem frente à frente com os habitantes (110d-111c). É interessante notar que termos como “doença”, “putrefação”, “corrosão” são abundantes na descrição dessa morada nas alturas; e isso parece indicar que neste local não há nenhum tipo de corrupção, e sim pura prodigalidade. Seja como for, um ponto é deveras surpreendente: as almas dos filósofos “alcançam moradas ainda mais belas do que essas”, as quais, segundo Sócrates, não há tempo suficiente para serem descritas (114c6); nota-se, enfim, que dentre esses habitantes, as almas dos filósofos estão *perpetuamente* isentas de residirem outra vez em um corpo; isso implicaria que os demais, em algum momento, voltariam para a Terra: melhor dizendo para suas concavidades.

Ora, não mencionamos o mito final do *Fédon* gratuitamente. A partir dele, pode-se entender um outro aspecto da μελέτη θανάτου, portanto, do discurso da ἀπολογία. Vernant apresenta esse outro aspecto.

Está claro que, na perspectiva de Platão, esse exercício de morte é, na verdade, uma disciplina de imortalidade: ao se libertar de um corpo ao qual Platão aplica as mesmas imagens de fluxo e de corrente que ao devir, a alma emerge do rio do tempo para conquistar uma existência imutável e permanente, próxima do divino tanto quanto é permitido ao homem.³⁵¹

Temos aqui o exercício de morte como um exercício de evasão do fluxo temporal e em direção ao acesso perfectivo e estável da verdade (τεθνόναι). Subtrair-se desse fluxo significa, no plano mítico mas também cosmológico, escapar do κύκλος τῆς γενέσεως, isto é, do ciclo de geração e corrupção e, portanto, do ciclo de nascimentos e mortes. Levar uma existência “absolutamente sem corpos por todo o tempo vindouro”, significa uma existência para alma em que δύναμις e φρόνησις operam em toda a sua plenitude³⁵². Enquanto disciplina de

³⁵¹ VERNANT, *Mito e Pensamento entre os Gregos*, ed.cit., p.175.

³⁵² A título de adendo, vale mencionar a observação de Dodds (*op.cit.*, p.146) acerca da contribuição do xamanismo para isso que chamamos de “potencialização da alma”: “Creio que estes novos elementos [do xamanismo] eram

imortalidade, o exercício de morte faz com que a alma se purifiquei, isto é, se recolha, se concentre em si mesma, para que nenhum elemento corpóreo (σωματειδοῦς) se fixe nela, tornando-a espessa e pesada e fazendo com que ela se mantenha no fluxo do tempo, portanto, da geração e da corrupção.

Antes de encerrar este capítulo, gostaríamos de comentar um outro aspecto da μελέτη que, frequentemente passa despercebido por grande parte dos comentadores e que, com efeito tem uma grande envergadura filosófica. Foucault explica com maestria este outro aspecto.

A palavra latina *meditatio* (ou o verbo *meditari*) traduz o substantivo grego *meléte*, o verbo grego *meletân*. E *meléte*, *meletân* não têm de modo alguma a mesma significação daquilo que chamamos, ao menos hoje, isto é, nos séculos XIX e XX, “meditação”. *Meléte* é exercício. *Meletân* está muito próximo, por exemplo, de *gymnázein*, que [significa] “exercitar-se”, “treinar” [...]; é uma espécie de exercício de pensamento, exercício “em pensamento”, mas que, repito, é muito diferente do que entendemos por meditação [...]; *meletân* consiste em fazer um exercício de apropriação, apropriação de um pensamento [...], **de dele persuadir-se tão profundamente que, por um lado, acreditamos que ele seja verdadeiro e, por outro, podemos constantemente redizê-lo, redizê-lo tão logo a necessidade se imponha ou a ocasião se apresente. Trata-se, portanto, de fazer com que a verdade seja gravada no espírito de maneira que dela nos lembramos tão logo haja necessidade [...]** e, por conseguinte, fazer dela imediatamente um princípio de ação. Apropriação que consiste em fazer com que, da coisa verdadeira, tornemo-nos o sujeito que pensa com a verdade e, desse sujeito que pensa com a verdade, tornemo-nos um sujeito que age como se deve.³⁵³

Foucault, ainda que não se referindo ao *Fédon*, chama atenção para um ponto crucial acerca da μελέτη muitíssimo presente no discurso de Sócrates, sobretudo, na ἀπολογία. O filósofo deve se exercitar também em cima dos próprios λόγοι (pensamentos, discursos...), isto é, na medida em que os elabora e os expõe, eles vão sendo “gravados” na sua alma até que ele possa lançar mão deles sempre que for preciso. Esse aspecto da μελέτη aparece claramente no passo 91a-c, em que Sócrates diz que “se o discurso calhar de ser verdadeiro”, então ele deseja ser o primeiro a ser persuadido por ele tanto quanto possível; e se, nesse processo, ele conseguir persuadir seus ouvintes, isso será apenas um (excelente) bônus. Nesse “exercício em pensamento” a μελετή θανάτου faz com que o filósofo esteja sempre “em dia” com as suas

dignos de aceitação para a mentalidade grega por responderem às necessidades da época, assim como a religião dionisíaca havia feito anteriormente. A experiência de tipo xamanístico é individual e não coletiva e precisou do individualismo crescente de uma era para a qual os êxtases coletivos de Dioniso não bastavam completamente. A experiência xamanística sem dúvida contribuiu para as noções de individualidade e separabilidade da alma do corpo e, conseqüentemente, **para a ideia de que a alma por si mesma era capaz de coisas que, enquanto encarnada, ela não podia fazer**” (grifo nosso).

³⁵³ FOUCAULT, M.: “Aula de 3 de março de 1982”. In: **A Hermenêutica do Sujeito**. Tradução: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, pp.318-19.

convicções; portanto, ele nunca as esquece pois nesse constante “redizer” elas se mantêm sempre presentes em sua mente. É nessa perspectiva que Vernant aponta o seguinte: “O que caracteriza [...] a *meléte* filosófica é que à observância ritual e ao exercício militar ela substitui um treinamento propriamente intelectual, uma adestragem mental que acentua antes de tudo [...] uma disciplina de memória”³⁵⁴.

O exercício envolve, portanto, a lembrança permanente de que o fundamental – mais do que a aquisição da verdade - *é a firme convicção de que ela existe* e pode ser alcançada. “É necessário, pois, acreditar, acima de tudo, na verdade. E dar testemunho da verdade no encontro com os amigos que procuram também a verdade. Este é o sentido do passo 91a-c”³⁵⁵. Há de se notar que essa crença na verdade é igualmente o motor da própria tarefa filosófica. Num primeiro momento, causa-nos muita estranheza o fato de toda a *ἀπολογία* estar fundada em crenças e opiniões. É possível estar na verdade, acreditar nela, sem que de fato a conheçamos, isto é, tenhamos ciência dela (vale notar que aqui se vê um dos temas do *Mênon*, isto é, a relação entre ‘opinião verdadeira’ e ‘ciência’). Por outras palavras, é possível que estejamos na verdade, emitindo discursos verdadeiros (“se calhar de ser verdadeiro o que eu digo(...)” – 91b2), sem que necessariamente tenhamos chegado neles mediante um raciocínio causal. Sobre essa questão, Casertano comenta com muita acuidade.

Por outro lado, e contradizendo também aqui uma interpretação “radicalizante” da doutrina platônica, a opinião aparece como um estado necessário na vida do homem, de todos os homens. Daria um sentido forte àquele οἶμαι de 97b6, no sentido pleno do verbo: não só opinar, [supor], presumir genericamente, mas também entender, querer; “acreditar” em sentido pregnante, confiar, estar convencido e, por conseguinte, apropriar-se de. **Por outras palavras, não basta conhecer e pensar uma verdade, é necessário apropriar-se dela, interiorizá-la, para que ela possa ter um efeito prático, isto é, possa ser concretamente um guia para o agir**³⁵⁶.

Em primeiro lugar, vale observar que o verbo οἶμαι aparece 57 vezes em todo o *Fédon* e por volta de 20 vezes na *ἀπολογία*. Isso sem dúvida reforça não apenas o não-dogmatismo da filosofia de Platão, mas também aponta para a inexorabilidade das crenças, opiniões e suposições, inclusive para o filósofo. Se por acaso tivermos alguma dúvida acerca disso, basta constatar também as 18 ocorrências do termo “δόξα” e seus cognatos ao longo do diálogo. O

³⁵⁴ VERNANT, *Mito de Pensamento entre os Gregos*, ed.cit., p.169

³⁵⁵ CASERTANO, *Paradigmas da Verdade em Platão*, ed.cit., p.47.

³⁵⁶ *Id. Ibid.*, p.44 (grifo nosso).

exemplo mais patente é a fala de Sócrates no passo 66b: “Οὐκοῦν ἀνάγκη, [...] ἐκ πάντων τούτων παρίστασθαι δόξαν τοιάνδε τινὰ τοῖς γησιῶς φιλοσόφοις, ὥστε καὶ πρὸς ἀλλήλους τοιαῦτα ἅττα λέγειν, ὅτι “Κινδυνεύει τοι ὥσπερ ἀτραπὸς [τις] ἐκφέρειν ἡμᾶς μετὰ τοῦ λόγου ἐν τῇ σκέψει [...]”³⁵⁷. Por outras palavras, é precisamente uma opinião formada pelos filósofos genuínos (isto é, que simplesmente ‘ocorre’, ‘acontece’, ‘se apresenta’) que os levam a concluir que, na investigação, o corpo é um obstáculo na aquisição “daquilo que desejamos e afirmamos ser o verdadeiro” (66b7-8). No entanto, é preciso sublinhar que não se trata de uma opinião qualquer (por exemplo, suscitada por um fenómeno, e que a maioria aceita pela sua boa aparência, sem precisar de demonstração – 92c-d). A opinião dos filósofos genuínos é balizada no desejo pela verdade e pela sabedoria, que antecede toda investigação; há opinião, sobretudo, porque a realização desse desejo é um “risco” (κινδυνεύει), ou seja, é da ordem do provável e do possível.

Em segundo lugar, há uma grande ressonância entre os apontamentos de Casertano e a definição de μελέτη proposta por Foucault, na medida em que ambos reconhecem na fala de Sócrates a “apropriação” e a “interiorização” de um pensamento que se acredita e se supõe verdadeiro; e, a partir dele, elabora-se princípios de ação e de comportamento; e ao “redizê-lo tão logo a necessidade se imponha” ou ao “dar testemunho dele no encontro com os amigos”, o filósofo reforça suas convicções. Ora, no que diz respeito à μελέτη θανάτου, trata-se do exercício de apropriação do melhor pensamento (e, por extensão, do melhor discurso) acerca da alma, do corpo, da vida, da morte (e do *post-mortem*), e das (im)possibilidades de aquisição da sabedoria e do conhecimento; e partir dele, o filósofo estabelece o seu *modus uiuendi* e realiza a travessia da vida (85c-d). Ora, se esse discurso é de fato verdadeiro, só haveríamos de saber mediante alguma palavra divina (λόγου θείου τινός – 85d4. Cf. também, *Timeu*, 72d5).

Ademais, também não podemos esquecer o uso constante de expressões que indicam que o discurso do *Fédon* está no registro da crença e da verossimilhança: “assim parece” (ὡς ἔοικεν – 61c1; 66e2; 67a2; 75c4; 84e3; 87b4; 92e2; 95a1; 106e6, etc), “como é verossímil” (ὡς τὸ εἰκός – 67a7-8), “suponho” (οἶμαι – 64b1; 64d1; 67b3; 81b1; 81c3; 83d8, etc), “acreditar” ou

³⁵⁷ “Portanto, a partir de tudo isso, é necessário vir à tona na mente dos filósofos genuínos alguma opinião como esta, para que digam entre si essas coisas: ‘Deixe-me lhe falar, corre o risco de um certo caminho nos guiar (junto com o nosso discurso) na investigação [...]’” (tradução nossa).

“imaginar” (δοξάζειν – 67b4, 83d6; δόξωσιν – 113d4, 113e1; 114b6). Sobre o uso dessas expressões, Casertano comenta:

O que me parece pouco notado pelos defensores da “metafísica” platônica em passos como este é, por um lado, a quantidade de expressões que dão ênfase à verossimilhança deste discurso, que exprime, entre outras coisas, a perene fidelidade platônica a Sócrates, que afirma saber que nada sabe, mas que sabe também que o homem deve sempre aspirar ao saber e à verdade, porque só assim pode viver bem e com justiça. E, por outro lado, o fato de que por esse motivo os amantes do saber, isto é, os filósofos que aspiram à verdade, precisam de uma boa opinião [Cf. *Mênon*, 99a11], que seja para eles como um caminho [ὡσπερ ἀτραπὸς τις – *Fédon*, 66b3-4] na vida [...].³⁵⁸

Nesse sentido, nós leitores não devemos ficar chocados com o fato de o filósofo estar igualmente submetido a crenças e opiniões nem com o fato de Sócrates basear o discurso da ἀπολογία na verossimilhança. Afinal, o filósofo também está imerso na realidade empírica e é a partir da experimentação e interação com a empiria que ele elabora seus discursos. Por exemplo, é somente através da experiência de uma afecção intensa que o filósofo pode depreender a noção de que ela “crava” sua alma ao corpo e, assim, é uma oportunidade de exercitar o controle dos impulsos³⁵⁹; assim como é partir da experiência da finitude e do fluxo inconstante do devir que ele consegue pensar acerca da imortalidade, da eternidade, enfim, daquilo que sempre é o mesmo que si mesmo.

A μελέτη θανάτου figura-se como um *exercício crítico* na medida em que fornece os instrumentos para o filósofo, uma vez reconhecendo as diferenças entre os prazeres, discernir e estabelecer prioridades entre eles; além de distinguir o melhor caminho (ἀτραπός) e o método (μέθοδος) mais seguro para a aquisição do conhecimento. Nessa perspectiva, praticar o morrer (ἀποθνήσκειν ἐπιτηδεύουσιν – 64a6) ou exercitar-se no morrer (ἀποθνήσκειν μελετῶσαι – 67e5) concerne a um modo de exercício do pensamento e do raciocínio, e não à supressão do corpo. Como indicamos algures, não significa que os objetos de prazer sensível sejam maus em si mesmos; o que está em jogo para o filósofo que se exercita na morte é o uso que se faz deles. Lançando mão novamente de uma noção cara à disciplina espartana, trata-se de descobrir a *medida* dos apetites ou impulsos (ἐπιθυμία).

³⁵⁸ CASERTANO, *Paradigmas da Verdade em Platão*, ed.cit., p.47.

³⁵⁹ Há um belo fragmento de Antifonte (B.59 DK), que mostra a necessidade de interagir com impulsos e desejos para treinar a σωφροσύνη, e cuja semântica, aliás, nos remete ao *Fédon*: “De Antifonte. Aquele que nem desejou (ἐπεθύμησε) nem tocou (ἤψασατο) as coisas vergonhosas ou ruins, esse não é prudente (σώφρων), pois não teve de se assenhorar de si (κρατήσας αὐτὸς) para conseguir por si fazer-se belo e ordenado (κόσμιον)”.

Não é fortuito o fato de, no corolário da ἀπολογία (68c-69d), Platão utilizar a metáfora da “moeda” (portanto, dos pesos e das medidas), ou se quisermos, do “comércio das virtudes”, para discernir a virtude filosófica da virtude ordinária. Nesse passo, trata-se de ressignificar as virtudes. Sócrates critica uma prática comum das pessoas em calcular os prazeres sem refletir sobre o que eles significam. O vulgo as trata como um comércio banal e servil: confunde-se saúde e doença, prazer e dor, puro e impuro. No que concerne à virtude – e aqui o texto enfatiza especialmente o âmbito da πρόξις – não é uma troca correta (μὴ ὀρθὴ πρὸς ἀρετὴν ἀλλαγὴ – 69a6–7), trocar um prazer por outro (o que for mais imediato), ou uma dor por outra (a que estiver mais distante), como se fossem moedas (ὥσπερ νομίσματα – 69a-9). A única moeda adequada é a φρόνησις, e a verdadeira virtude é sempre acompanhada por ela; segundo Sócrates, a φρόνησις é um tipo de temperança (σωφροσύνη). Por outras palavras, além da dimensão gnoseológica da φρόνησις (como o ‘estado’ próprio da alma que se purificou, permitindo o acesso pleno às Ideias), seu aspecto ético consiste na capacidade de redimensionar temporalmente os prazeres (curto, médio, longo prazo ou até mesmo eterno). Daí entende-se melhor a razão pela qual o exercício de morte figura-se como uma dimensão crítica de reflexão acerca da diferença (aqui, no caso, das diferenças entre prazeres e dores).

Retomando a metáfora do instrumento, o exercício de morte atua como uma “navalha” que permite ao filósofo fazer uma cisão no turbilhão de confusões, perturbações e loucuras, ilusões, más opiniões, falsas crenças, saberes inseguros, produzidos pelo contato excessivo com sensível, e assim, abster-se, *na medida do possível*, de todas essas coisas que impedem a aquisição da verdade, da sabedoria e do conhecimento. Daí o exercício de morte figurar-se também como um modo de vida que auxilia o filósofo a manter constante vigilância e atenção no que concerne a intensidade dessas afecções, os objetivos da filosofia, e o melhor caminho (ἀτραπός) para realizá-la. Do contrário, o filósofo passa a vagar, perdido na miríades prazeres e dores que o afastam da sua meta. Em suma, há uma enorme diferença epistemológica entre aquele que vive “colado” no corpo e aquele que tenta raciocinar por si mesmo; dessa diferença decorre evidentemente uma diferença e, por conseguinte, uma mudança nas disposições, comportamentos, ações, enfim, em todo o sistema axiológico do homem.

Considerações Finais

Vós dois, Símiias e Cebes, e bem assim todos os outros, lá ireis ter depois, cada um a seu tempo. Por mim, eis já chegada a minha hora, como diria um herói trágico, e pouco mais me resta do que ir para o banho: julgo, com efeito, preferível fazê-lo antes de beber o veneno e poupar assim as mulheres ao incômodo de lavarem um cadáver (115a3-8).

Essa é a primeira fala de Sócrates depois de ter contado o mito da Terra; desse passo em diante, cada comentário de Sócrates soa a nós leitores como uma despedida. Nessa passagem ele relembra a sua audiência da inexorabilidade do θάνατος. A tranquilidade e o rigor com que Sócrates enfrenta este momento derradeiro são tão incríveis que ele é capaz de pensar nas pessoas que terão de lavar o seu cadáver; e não querendo dar trabalho e nem aumentar a dor das mulheres encarregadas desta tarefa mórbida, ele prefere banhar-se por conta própria. Ora, cenas como esta, em que transparecem não só tranquilidade, mas também leveza e paciência (lembramos também dos breves, porém amigáveis diálogos com o carcereiro e com o administrador do veneno) são estrategicamente colocadas por Platão para mostrar que um filósofo que pautou sua vida na μελέτη θανάτου não teme a morte.

Ademais, essas cenas tem o poder de “encantar” (ἐπαδείν) o leitor. Sem dúvida, considerando o *Fédon*, é lícito dizer que na filosofia reside o mais potente e soberano encantamento contra o temor da morte. Com efeito, como imprimir esse destemor na alma de pessoas que não se exercitaram na morte (e sobretudo em tão pouco tempo)? Não apenas mediante encantamentos, mas também por meio do encorajamento (παράμυθία), de mitos que comovem e de argumentos que persuadem. Sócrates, portanto, apela tanto para o intelecto, pela sutileza da sua argumentação, quanto para a imaginação e a emoção mediante os mitos e os “discursos antigos”. E ele não poupa esforços, porque está ciente de que sua morte será um grande baque para todos os seus companheiros; como mostra o epílogo, todos se sentiam como órfãos desamparados; outros, como Apolodoro, se desesperam. Parece-nos que Sócrates foi bem sucedido em convencer seus ouvintes a viver a vida filosófica proposta na ὀπολογία. Mas a curto prazo seu discurso parece ter sido insuficiente para aliviá-los da dor da sua morte.

Outro ponto que vale a pena mencionar é o seguinte: aquele que filosofa de modo correto reconhece a impossibilidade de conhecer plenamente em vida; por outras palavras, a μελέτη θανάτου se deixa entrever como uma experiência de desconhecimento; é o dar-se conta de que

o saber por inteiro nunca poderá ser alcançado em vida. Sendo assim, o filósofo sabe que, do ponto de vista gnosiológico, a experiência humana, isto é, essa junção entre alma e corpo, é uma experiência de desconhecimento. Se, por um lado, a aquisição da sabedoria lhe é interdita, por outro lado, é possível manter a gana pelo conhecer. Além disso, se é lícito afirmar que o foco da palavra “φιλοσοφία” nunca foi a σοφία, isso parece ficar ainda mais claro quando Sócrates chama o filósofo de ἥρων τῆς φρονήσεως; isto é, o foco está no amor e no desejo.

No *Fédon*, concluímos que esse desejo é, a um tempo, desejo de morte/conhecimento. Na concepção do ‘estar morto’ (τεθνάναι) encontra-se a possibilidade do conhecer perfeito, portanto, da realização mais plena do desejo que movimenta a alma do filósofo; compreende-se, pois, o desejo de morte como desejo de realização perfeita do conhecimento e da aquisição da sabedoria (φρόνησις). Além disso, o desejo de morte platônico provavelmente tem pouco a ver com a nostalgia de uma unidade perdida, com a aspiração à reunificação e a absorção das coisas particulares numa espécie de uno primordial: é, ao contrário, desejo de separação, de destaque da alma de qualquer outra coisa. Este é o sentido do estado em si e por si da alma que “está morta”; alcançando a separação do corpo, e tendo se livrado da mistura com elementos corpóreos, isto é, se purificado, a alma é capaz de se voltar para si mesma; nesse movimento em direção à própria identidade, ela conhece plenamente a si mesma e as Ideias. Nessa medida, mostramos ser possível compreender as noções de ‘pureza’ e ‘impureza’ por um viés mais gnosiológico e menos moralizante: dizer que um pensamento ou um raciocínio (e também a alma) são impuros, significa dizer apenas que eles estão atrelados à empiria; ou seja, que realizam suas atividades “misturados” à sensibilidade. Por isso, o exercício de morte consiste também em treinar o filósofo numa investigação em que se faça o mínimo uso possível dos sentidos corporais.

Quanto à proibição do suicídio, lei divina (*thémis*) que estabelece um limite rigoroso para o desejo de morte, mostramos que ela se refere a uma visão de mundo; melhor dizendo, diz respeito a um juízo sobre a condição humana no mundo e a relação dos homens com a divindade. Argumentou-se em exaustão que a leitura hegemônica do “corpo-prisão” não favorece a complexidade semântica da φρουρά e, por conseguinte, torna por demais restrita a compreensão do passo. Na metáfora do ‘corpo de guarda’, é possível harmonizar os aspectos negativos e positivos desse termo; portanto, depreende-se a um tempo a fadiga e a dificuldade do serviço, e também a responsabilidade e a necessidade de sua realização. Analogamente, o desejo de

liberação desse serviço prestado aos deuses equivale ao desejo de morte do filósofo. Dentro dessa perspectiva, nunca será um exagero ressaltar, seguindo a sóbria observação de Dorter (*op.cit.*), que a crença de que a morte é preferível à vida – e o suicídio sendo impróprio –, não implica nem exige que se viva de maneira melancólica num mundo de dor e sofrimento.

No discurso da ἀπολογία, percebemos que Sócrates não oferece aos seus companheiros uma fórmula pronta nem um saber constituído, mas um método e um caminho para a realização da tarefa filosófica; dizendo de outro modo, se da vida não se pode desertar, a questão, portanto, é saber qual a melhor nau para realizar essa travessia. E o exercício de morte figura-se como um desses caminhos. Mediante a μελέτη θανάτου o filósofo aprende a discernir e hierarquizar os prazeres, a distinguir quais são os melhores instrumentos de investigação, aprende a distar do corpo, isto é, a não deixar que as afecções atinjam grandes intensidades a ponto de causar grandes perturbações, não só do ponto de vista gnosiológico, mas também ético; aquele que não exercita a morte corre um grande risco de acreditar que apenas o corpóreo é verdadeiro e, com isso, restringir sua perspectiva do mundo (daí a metáfora da ‘jaula’); conseqüentemente essa crença absoluta produz comportamentos e atitudes consoantes a fugacidade das coisas sensíveis: gera no homem, por assim dizer, um “*éthos* do efêmero” em que se privilegia muitas vezes, seja a desmedida, seja o imediatismo dos prazeres “corporais”.

E então entende-se com mais clareza a semântica da μελέτη, que inclui também palavras como πόνος, ἔργον, ἐπιμέλεια, παιδεία, θεραπεία, e tantas outras. E Platão valoriza muito toda essa semântica porque, por um lado, está ciente de que o contato com o corpo e com a cultura na qual o homem está inserido tem efeitos profundos e diretos na alma que, como vimos, tem uma natureza mutável e plástica. Por outro lado, como Di Giuseppe (*op.cit.*) bem observou, ele também está ciente de que somente vivendo a vida de união com o corpo, o filósofo genuíno descobre a importante ligação entre os âmbitos sensível e inteligível, as relações entre corpo e alma e também a aceitação da realidade empírica. Contudo, o filósofo continua desejando a morte porque sabe que a aquisição perfeita do conhecimento só acontece após a morte, por meio da alma em si e por si mesma. Procuramos enfatizar a semântica da guerra ao longo deste texto porque parece claro que o filósofo do *Fédon* caminha para a morte (θάνατος) como um guerreiro e se prepara para o estar morto por meio da μελέτη e toda a significação que lhe própria.

No que concerne à alma, pode-se concluir que Sócrates nunca pretendeu provar de modo cabal a sua imortalidade. Sócrates quis tão somente mostrar que é razoável e verossímil que a alma seja imortal. Não se pode negar o fulcro ético da imortalidade; afinal, poder-se-ia questionar seriamente a razão de ser justo, bom cidadão, enfim, virtuoso, se com a morte tudo termina. Ademais, olhando com atenção os três argumentos analisados, a alma figura-se, a um tempo, como princípio de cognição, de vida e também de ação (pois os hábitos e as práticas que as almas levaram à cabo enquanto habitantes de um corpo, influenciam a sua existência no *post-mortem*); dois outros pontos parecem certos no que diz respeito à alma do *Fédon*: ela se identifica com o “eu” (Sócrates afirma em 115d que não é ele quem será enterrado, mas um cadáver) e tem preponderância sobre o corpo (apesar de outras leituras defenderem que a alma é vítima do corpo); daí, por exemplo, a distinção muito presente neste diálogo (e didaticamente exposta no *Alcibíades I*) entre o cuidado da alma e o cuidado do corpo.

Em 114d6, quando Sócrates fala do ‘belo risco’ (ὁ καλὸς κίνδυνος) ele não está se referindo apenas ao mito da Terra, mas também à “arquitetura” da alma, ao discurso da ἀπολογία, enfim, a toda a discussão que se deu ao longo daquele dia. Sócrates acredita que se o risco é belo, então vale a pena arriscar. Afinal, não é pouca coisa que está em jogo...

Por fim, há uma belíssima passagem em Schopenhauer que resvala em muito do que procuramos abordar e discutir neste texto.

Por conseguinte, todo homem pode ser considerado a partir de dois pontos de vista opostos: em um, ele é o indivíduo que tem um início e um fim no tempo e que passa de maneira fugaz, *skías aner* (o sonho de uma sombra é o homem), além de ser marcado por graves erros e dores; em outro, ele é o ser primordial e indestrutível, que se objetiva em todo existente e, como tal, pode dizer, como a imagem de Ísis a Sais: *egò eimi pan tò gegónos, kai on, kai esómenon* (sou tudo o que foi, é e será). Certamente, esse ser poderia fazer algo melhor do que se apresentar em um mundo como este. Pois este é o mundo da finitude, do sofrimento e da morte. O que está dentro dele e vem dele tem de terminar e morrer. Porém, o que não é nem quer ser deste mundo atravessa-o com onipotência, fazendo estremecer, como um raio que explode para cima e não conhece tempo nem morte. Unificar todos esses contrastes é o verdadeiro tema da filosofia.³⁶⁰

³⁶⁰ SCHOPENHAUER, *op.cit.*, p.36.

Referências Bibliográficas

Bibliografia primária:

ARCHER-HIND, R.D.: **The Phaedo of Plato**. 2a ed. Inglaterra: MacMillan and CO, 1894 [1883]

BOSTOCK, D.: **Plato's Phaedo**. Nova Iorque, Oxford University Press, 2002 [1986].

BURGER, R.: **The Phaedo: A Platonic Labyrinth**. Estados Unidos: Yale University Press, 1984.

BURNET, J.: **Plato's Phaedo**. Inglaterra: Oxford University Press, 1925.

Cícero: **Il sogno de Scipione; Il fato**. 5ªEd. Introdução, tradução e notas: Andrea Barabino. Milão, Itália: Garzanti Editore, 2008 [1995]

CORNFORD, F.M.: **Plato's Theory of Knowledge: The Theatetus and the Sophist**. Introdução, tradução e comentário: F.M. Cornford. Nova Iorque, EUA: Dover Publications Inc., 2003 [1957]

COSTA, A.: **Heráclito: Fragmentos contextualizados**. Tradução, notas e comentário: Alexandre Costa. São Paulo, SP: Editora Odysseus, 2012

DORTER, K.: **Plato's Phaedo: An Interpretation**. Toronto, Canadá: University of Toronto Press, 1982.

HACKFORTH, R.: **Plato's Phaedo**. Tradução do diálogo, introdução e comentário: R. Hackforth. Inglaterra: Cambridge University Press, 2001 [1955].

Heródoto: **Histórias**. Tradução do grego, introdução e notas: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1988

Homero: **Ilíada**. Tradução e introdução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo, SP: Editora Hedra, 2011.

LAÉRCIO, Diógenes: **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Tradução do grego, introdução e notas: Mário da Gama. – 2ªed., reimpressão – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

Platão: **Fédon**. Tradução e introdução: Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2011.

_____: **Fédon**. Tradução, introdução e notas: Maria Teresa Schiappa de Azevedo. 2ªed. Coimbra, Portugal: Livraria Minerva, 1988.

_____: **Phédon**. Tradução, apresentação e notas: Monique Dixsaut. Paris: GF Flammarion, 1991.

_____: **Platon, Oeuvres Complètes, tome IV, 1ère Partie – Phédon**. 4ªEd. Estabelecimento de texto, tradução e comentário: Léon Robin. Paris, França: Editora Les Belles Lettres, 1949.

_____: **Phaedo**. Tradução, introdução e notas: David Gallop. Nova Iorque: Oxford University Press Inc., 2009 [1993].

_____: **Górgias, Banquete e Fedro**: Maria Helena da Rocha Pereira (Org.). Coimbra, Portugal: Editorial Verbo, 1973.

_____: **Apology**. Tradução: G.M.A. Grube. 2ªed. Indianápolis, Estados Unidos. Hackett Publishing Company, 2002.

_____: **Crátilo – Teeteto**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 3ªEd. Belém, Pará: Editoria Universitária UFPA, 2001.

_____: **Alcibiades I**. Tradução: W.R.M Lamb. Estados Unidos: Harvard University Press, 2005.

_____: **Republic – Books I-V**. Edição e Tradução: Chris Emlyn-Jones e William Preddy. Estados Unidos: Harvard University Press, 2013.

_____: **Republic – Books VI-X**. Edição e Tradução: Chris Emlyn-Jones e William Preddy. Estados Unidos: Harvard University Press, 2013.

_____: **Mênon**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, introdução e notas: Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____: **Timée/Critias**. Tradução: Luc Brisson e Michel Patillon; Introdução e notas: Luc Brisson. 5ªEd. Paris, França: Editora GF Flammarion, 2001 [1992]

_____: **Five Dialogues – Euthyphro, Apology, Crito, Meno, Phaedo**. 2ª ed. Tradução e introdução. G.M.A. Grube. Estados Unidos: Hackett Publishing Company, 2002.

RIBEIRO, L.F.B.: **Antifonte**: testemunhos, fragmentos, discursos. Prefácio e Tradução: Luís Felipe Bellintani Ribeiro. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2008.

WESTERINK, L.G.: **Damascius Commentary on Plato's Phaedo**. 2ªEd. Edição de texto, tradução e notas: L.G. Westerink. Inglaterra: The Prometheus Trust, 2009 [1977].

Bibliografia secundária:

ACKRILL, J.L.: 'Anámnesis in the Phaedo: Remarks on 73c-75c' In: **Essays on Plato and Aristotle**. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press, 2001 [1997]

ALMEIDA, R.M.: **Eros e Tânatos**: a vida, a morte, o desejo. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

BERNABÉ, A.: **Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia**. Tradução: Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.

BORGES DE ARAUJO JR., A.: **Corpo obstáculo corpo possibilidade: um comentário ao Fédon de Platão**. Disponível em: <http://www.ufpe.br/ppgfilosofia/images/pdf/corpo%20obstculo%20e%20corpo%20possibilidade.pdf>. Acessado em: 02/05/2014

BRANDÃO, J. de S.: **Mitologia Grega, volume I**. 22ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

_____: **Mitologia Grega, volume II**. 21ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012

BRISSON, L.: **How philosophers saved myths: allegorical interpretation and classical mythology**. Tradução. Catherine Tihanyi. Chicago, EUA: Chicago University Press, 2004

BURKERT, W.: “Philosophical Religion” In: **Greek Religion**: Tradução: John Raffan. Estados Unidos: Harvard University Press, 1985.

BURNET, J.: **Early Greek Philosophy**. Inglaterra: Forgotten Books, 2012 [1892].

CASERTANO, G.: Discurso lógico e exigência ética no Fédon, In: **Revista Hypnos**. Tradução: Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo, volume 32, número 1, ano 2014, pp.1-19. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/hypnos/issue/view/1177/showToc>. Acessado em: 22/08/2014

_____: **Os Paradigmas da Verdade em Platão**. Tradução: Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2010.

_____: “Discurso lógico e exigência ética no Fédon” In: **HYPNOS. Revista do Centro de Estudos da Antiguidade**. São Paulo, volume 32, número 1, ano 2014, pp.1-19. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/hypnos/issue/view/1177/showToc>. Acessado em: 02/05/2014.

COBB-STEVENS, V.: “Mythos and Logos in Plato’s Phaedo” In: Tymieniecka, A-T. (ed.), **The Philosophical Reflection of Man in Literature**. Selected Papers from Several Conferences Held by the International Society of Phenomenology and Literature in Cambridge, Massachusetts, Dordrecht/Boston/London. Reidel Publishing Company, 1982, pp. 391-405.

CORNFORD, F.M.: Plato and Orpheus In: **The Classical Review**, Vol. 17, No. 9, Dez. 1903, pp.433-445. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/696650>

COURCELLE, P.: “Le colle et le clou de l’âme dans la tradition néo-platonicienne et chrétienne (Phédon 82e;83d)” In: **Revue Belge de Philologie et d’Histoire**. Tome 36 fasc. 1, 1958. Antiquité – Oudheid, pp. 72-95.

_____: “Tradition platonicienne et tradition chrétienne du corps-prison” In: **Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belle-Lettres**, 109e année, N.2, 1965, pp. 341-343.

DETIENNE, M.: **The Masters of Truth in Archaic Greece**. Tradução: Janet Lloyd. Estados Unidos: Zone Books, 1999

DI GIUSEPPE, R.: **La Teoria della Morte nel Fedone Platonico**. Nápoles, Itália: Società Editrice il Mulino, 1993.

DODDS, E.R.: **Os Gregos e o Irracional**. Tradução: Paulo Domenech Oneto. São Paulo, SP: Editora Escuta, 2002.

ELIADE, M.: **História das Crenças e das Ideias Religiosas**. Tradução: Roberto Côrtes de Lacerda. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores, 1979.

ELIADE, M.: **Mito e Realidade**. 2ª Ed. Tradução: Pola Civelli. São Paulo, SP: Editora Perspectiva, 2010

FESTUGIÈRE, A.J.: **Contemplation et Vie Contemplative selon Platon**. 2ªed. França: Librairie Philosophique J. Vrin, 1950.

FOUCAULT, M.: **A Hermenêutica do Sujeito**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010

GAFFIOT, F.: **Dictionnaire Abrégé Latin-Français**. Paris, França: Librairie Hachette, 2007 [1936]

GERTZ, S.R.P.: **Death and Immortality in Ancient Neoplatonism: Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo**. Boston, USA: Brill, 2011.

GOLDSCHMIDT, V.: **A Religião de Platão**. 2ª ed. Tradução: Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo, SP: Difusão Europeia do Livro, 1970.

GUTHRIE, W.K.C.: "Orfeo y otros pensadores religiosos griegos" In: **Orfeo y la Religion Griega**. Tradução: Juan Valmard. Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1970.

_____: **A History of Greek Philosophy IV**. Plato: The man and his dialogues: earlier period. Inglaterra: Cambridge University Press, 1975.

_____: **A History of Greek Philosophy V**. The later Plato and the Academy. Inglaterra: Cambridge University Press, 1979.

HADOT, P.: **Elogio da Filosofia Antiga**. Tradução: Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012

_____: **Elogio de Sócrates**. Tradução: Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012

_____: **O que é a Filosofia Antiga?**. 5ªEd. São Paulo, Sp: Edições Loyola, 2011 [1999].

HOUAISS, A.; VILLAR, M. de S.: **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. 1ªEd. Rio de Janeiro, RJ: Editora Objetiva, 2009.

HUFFMAN, C.: **Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic**. Inglaterra: Cambridge University Press, 2004 [1993]

IGLÉSIAS, M.: Platão: a descoberta da alma. **Boletim do CPA**, Campinas, n.5/6, jan/dez, 1998. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/cpa/boletim/boletim05/02iglesias.pdf> Acessado em: 15/09/2013.

KALOGIRATOU, A.: The Portrayal of Socrates by Damascius. In: **Phronimon: Journal of the South African Society for Greek Philosophy and the Humanities** 7 (1) 2006, pp. 45–54.

LIDDEL, H.G.; SCOTT, D.D.: **An Intermediate Greek-English Lexicon**. 7a ed. Inglaterra: Oxford University Press, [20--].

NIETZSCHE, F.: **O nascimento da tragédia**. Tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ROHDE, E.: **Psyche: the cult of souls and belief in immortality among the Greeks; Volume II**. Tradução: W.B. Hillis. Estados Unidos: Wipf and Stock Publishers, 2006.

ROBINSON, T.M.: **As origens da alma: Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles**. Tradução: Alaya Dullius et.al. São Paulo: Annablume, 2010.

SCHOPENHAUER, A.: **Sobre a morte: Pensamentos e conclusões sobre as últimas coisas**. Org.: Ernst Ziegler. Tradução: Karina Jannini. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2013

SCOTT, D.: “Platonic Recollection”. In: FINE, G. (org.): **Plato I Metaphysics and Epistemology**. Oxford, Nova Iorque: Oxford University Press, 1999.

SNELL, B.: **The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature**. Tradução: T.G. Rosenmeyer. Nova Iorque: Dover Publications Inc., 1982 [1953].

STOCKS, J.L.: “Plato and the Tripartite Soul” In: **Mind, New Series**, Vol. 24, No.94 (Apr., 1915): Oxford University Press, 1915. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2249191>. Acessado em: 27/10/2013

TAYLOR, A.E.: Plato: **The Man and His Work**. 4ªed. Nova Iorque: Dover Publications Inc., 2001 [1926].

TORRANO, J.A.A.: **O pensamento mítico no horizonte de Platão**. São Paulo, SP: Annablume Clássica, 2013

TRABATTONI, F.: **Scrivere nell’anima: verità, persuasione e dialettica in Platone**. Florença, Itália: La Nuova Italia Editrice, 1993. Edição digital por: Simona Chiodo. Disponível em: <http://www.unimi.it/ateneo/filarete/>. Acessado em: 25/02/2015

VELLA, G.: “Vida Filosófica e Morte Metafórica no Fédon” In: **HYPNOS. Revista do Centro de Estudos da Antiguidade**. São Paulo, volume 32, número 1, ano 2014, pp.153-165.

Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/hypnos/issue/view/1177/showToc>. Acessado em: 02/05/2014

VELASCO, F.D.: **Los Caminos de la muerte**: Religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua. Espanha: Editorial Trotta, 1995.

VLASTOS, G.: “Reasons and Causes in the Phaedo” In: **The Philosophical Review**, Vol.78, No.3 (Jul., 1969): Duke University Press. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2183829>. Acessado em: 20/11/2013.

_____: “Separation”. In: ANNAS, J.(org): **Oxford Studies in Ancient Philosophy, Volume V**. Oxford; Nova Iorque: Oxford University Press, 1987.

VERNANT, J.P.: “Psykhé: duplo do corpo ou reflexo divino?” In: **Entre Mito e Política**. Tradução: Cristina Machado. 2ª Ed. São Paulo, SP: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

_____: “O rio Améles e a meléte thanátou” In: **Mito e pensamento entre os Gregos**: Estudos de psicologia histórica. 2ª Ed. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 2008 [1973].

_____: “O misticismo grego” In: **Mito e Religião na Grécia Antiga**. Tradução: Joana Angélica D’Avila Melo. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2006.

_____: **As Origens do Pensamento Grego**. 20ª ed. Trad.: Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro, RJ: Difel, 2003

VIDAL-NAQUET, P.; AUSTIN, M.: **Economia e Sociedade na Grécia Antiga**. Lisboa, Edições 70, 1985