

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A PROMESSA DOS ARGIVOS: SÓCRATES E O ARGUMENTO
DA *MELÉTE THANÁTOU*

Yasmin Jucksch

NITERÓI
Novembro/2016

YASMIN T. JUCKSCH

A PROMESSA DOS ARGIVOS: SÓCRATES E O ARGUMENTO DA
MELÉTE THANÁTOU

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Aprovado em dezembro de 2016

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alexandre da Silva Costa
Universidade Federal Fluminense – UFF (orientador)

Prof.^a Dr. Luís Felipe Bellintani Ribeiro
Universidade Federal Fluminense – UFF (arguidor)

Prof.^a Dr.^a Luísa Severo Buarque de Holanda
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-RJ (arguidora)

NITERÓI

2016

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Prof. Dr. Alexandre Costa, não só pela forma extremamente cuidadosa, interessada e generosa com que tratou meus escritos, mas sobretudo pelo equilíbrio entre a liberdade e o rigor saudável com que pautou esta orientação, sem dúvida imprescindível para a maturação deste trabalho. Agradeço por tudo que aprendi com nossas longas conversas filosóficas.

À Capes, pelo apoio que me foi concedido ao longo de toda a pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Fluminense, ao Prof. Pedro Sussekind e à Luciane Pacheco pelo apoio inestimável que me dedicaram ao longo de todo esse percurso.

Aos componentes da banca de qualificação e defesa, Prof^ª Dra. Luisa Severo Buarque de Holanda e Prof. Doutor Luis Felipe Bellintani Ribeiro, cujas observações e críticas generosas contribuem não só com esse trabalho, mas, sem dúvida, com minhas pesquisas futuras.

À toda a minha família, especialmente aos meus pais, Thomas e Zuleica, e à minha avó Ceslawa, não só por todo suporte e amor incondicional, mas pelo clima de autonomia intelectual e criativa e de busca pelo saber com que sempre me envolveram, sem dúvida o terreno sobre o qual se ergue este trabalho.

Aos meus amigos que amo como irmãos, e principalmente os de mais de uma década: Helen, Marcelo, Dalton, Neli, Beto, Renato, Fernanda, Isabela e Marcel, pelas conversas profundas que só brotam no solo da profunda amizade e que sempre me alimentaram, presentes em alguma medida neste texto. Agradeço pelo xadrez, pelos afilhados, pela música, poesia e literatura que partilhamos; pelos consolos, pelos incentivos e pela solidariedade.

Aos amigos que fiz no Mestrado, principalmente ao Vinicius, à Larissa e ao Maxwell, pela generosidade e pelo apoio solidário nos momentos em que mais precisei, e aos demais professores do Programa de Pós-Graduação pelas excelentes aulas de Filosofia Antiga que tive o prazer e o privilégio de presenciar.

Ao André, pelo amor, paciência e doçura; por me mostrar onde estava o ouro, entre as vagas lassidões das framboesas e dos pinhais...

*Fondons nos âmes, nos coeurs
Et nos sens extasiés,
Parmi les vagues langueurs
Des pins et des arbousiers.
(Verlaine. Fêtes Galantes, 1869)*

Dedico este trabalho à memória da minha amada avó Ruth Klassen e da querida amiga e poetisa Joana Corona.

[...] um gran lago de pez hirviendo a borbollones, y que andan nadando y cruzando por él muchas serpientes, culebras y lagartos, y otros muchos géneros de animales feroces y espantables, y que del médio del lago sale uma voz tristíssima que dice: ‘Tú, Caballero, quequiera que seas, que el temeroso lago estás mirando, si quieres alcanzar el bien que debajo de estas negras águas se encubre, muestra el valor de tu fuerte pecho y arrójate em mitad de su negro y encendido licor, porque si así no haces, no serás digno de ver las altas maravillas que em sí encierram y contienen los siete castillos de las siete fadas que debajo de esta negregura yacen’. Y que apenas el Caballero no há acabado de oír la voz temerosa, cuando, sin entrar más em cuentas consigo, sin ponerse a considerar el peligro a que se pone y aun sin despojarse de La pesadumbre de sus fuertes armas, encomendándose a Dios y a su señora, se arroja em mitad del bullente lago, y cuando no se cata ni sabe donde há de parar, se halla entre unos floridos campos, com quien ni lós Elíseos tienen que ver.

(Miguel de Cervantes, *Don Quixote de La Mancha*.)

RESUMO:

O argumento da *meléte thanátou* (*Fédon*, 64a4-64a6; 67e4-67e6; 80e2-81a2) baseia-se em um diagnóstico da relação entre *sôma* e *psyché* cuja compreensão é bastante controversa entre os estudiosos de Platão. As mais frequentes interpretações propugnam que a *psyché* do *Fédon* revela-se, em última instância, simples (*monoeidés*) e puramente racional, e, ademais, que o corpo material singular constitui-se como a fonte precípua dos males e perturbações para a alma. A aquiescência a tais pressupostos leva a uma leitura da dicotomia *sôma/psyché* na qual ao corpo e à matéria é imputada a responsabilidade pela errância da alma nos planos ético e gnosiológico, imputação claramente reforçada pela imagem do corpo-prisão (*Fédon*, 62b). É notório, entretanto, que a amplitude semântica dos termos envolvidos na descrição do exercício de morte (*árchein*, *chorismós*, *kíndunos*, *sôma*, *epithymía*), somada, por certo, à complexa tessitura gnosiológica de seus corolários e implicações, abre possibilidades exegeticas distintas para a crítica do argumento. A partir disso, pretendemos interpretar o argumento da *meléte thanátou* considerando a elasticidade semântica de seus elementos constituintes, visando compreender principalmente as inter-relações traçadas por Sócrates na composição de uma soteriologia que localiza na própria alma humana, e não nos deuses ou na matéria, a causa e o antídoto para o supremo mal ao qual ela se sujeita (*Fédon*, 83c).

Palavras-chave: *Fédon*; Sócrates; exercício de morte; corpo; alma.

ABSTRACT:

The argument of *meléte thanátou* (*Phaedo*, 64a4-64a6; 67e4-67e6; 80e2-81a2) is based on a diagnosis of the relation between *sôma* and *psyché*, which understanding is very controversial among the Plato' students. The most usual interpretations advocate that *psyché* in *Phaedo* manifests, ultimately, simple (*monoeidés*) and purely rational and, moreover, that the singular material body is constituted as an essential source of the evils and disturbances for the soul. The acquiescence to such assumptions leads to an understanding of the *sôma/psyche* dichotomy in which is imputed to the body and the matter the responsibility for the aimless wandering of the soul in the ethical and gnoseological plans, an imputation clearly reinforced by the image of the body-prison (*Phaedo*, 62b). It is notorious, however, that the extent semantics of the terms involved in the description of the death exercise (*árchein*, *chorismós*, *kindunos*, *sôma*, *epithymia*), joined, certainly, to the complex gnoseological weaving of its corollary and implications, opens distinct exegetical possibilities for the critique of the argument. From that we pretend to interpret the argument of the *meléte thanátou* considering the semantic elasticity of its constituent elements, aiming to understanding mainly the interrelationship outlined by Socrates in the composition of a soteriology that finds out in the human soul itself, and not in the gods or in the matter, the cause and the antidote for the supreme evil to which it is submitted (*Phaedo*, 83c).

Key words: *Phaedo*; Socrates; death exercise; body; soul.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	4
CAPÍTULO 1 - Questões preliminares	14
1.1 O <i>Fédon</i> e os Mistérios.....	15
1.2 Enigma.....	17
CAPÍTULO 2 - O Sócrates do <i>Fédon</i> e os riscos dos enigmas dos <i>palaiói lógoi</i>	22
CAPÍTULO 3 - O enigma do corpo-prisão	34
3.1 Vida como pena atual	35
3.2 Corpo como pena: cárcere, sepulcro e sinal	42
3.3 Causas do cárcere	46
CAPÍTULO 4 - Pregos, grilhões e miragens (<i>Fédon</i>, 82e; 83c-d)	55
4.1 A identificação equivocada entre prazer e bem, dor e mal.....	56
4.2 Como prazeres e dores podem ser falsos?.....	60
4.3 A possibilidade do desejo verdadeiro.....	68
CAPÍTULO 5 - A <i>meléte thanátou</i>	74
5.1 A separação hierárquica entre <i>sôma</i> e <i>psyché</i>	78
5.2 Memória, observação e resistência.....	87
CONSIDERAÇÕES FINAIS	97
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	103
ANEXO: Tabela de transliteração do alfabeto grego para o alfabeto latino.....	120

INTRODUÇÃO

*Amai-vos uns aos outros
Mas antes amai a vós
Mesmos, que a morte
Nos ama como se
Estivéssemos brotando.*

*Amai-vos uns aos outros
Mas antes ao que nos ouve
Íntimo, tão junto
Como se estivéssemos chegando.*

*A morte se depura
Quanto mais se morre.
Ou mais se aperfeiçoa
O amor que a torna jovem.
Carlos Nejar*

Assim como a nau que retornava de Creta com Teseu trouxe a morte para Egeu, também o navio que regressava de Delos traria a morte para Sócrates¹. Ao mesmo tempo, no entanto, Teseu também trazia a vida – os sete pares de jovens salvos e o fim dos sacrifícios anuais –, e Sócrates ansiava pela morte próxima por considerá-la como a verdadeira vida². Este estranho paradoxo é explicado pelo próprio filósofo, no *Fédon*, a partir de uma manipulação habilidosa de sentidos: o que chamamos vulgarmente de vida está, na verdade, longe de o ser, e aquilo que se chama morte pode ser a entrada para a verdadeira vida, mas só se aquele que morreu, enquanto viveu, exercitou a morte.

Naturalmente, os múltiplos contornos semânticos e axiológicos envolvidos nesta declaração podem facilmente se confundir, e portanto precisam ser discernidos para que a atividade filosófica direcionada à morte mostre-se desejável. Sócrates faz esse discernimento (ou “purificação”) de sentidos junto a seus amigos pitagóricos no *Fédon*,

¹ Depois do assassinato do filho do rei Minos de Creta na Ática, o monarca impusera a Atenas, como punição, um tributo de sete moças e sete moços que deviam ser enviados a Creta. A cada novênio os jovens eram enviados para serem devorados pelo Minotauro. Da terceira vez, Teseu ofereceu-se para ir, e, penetrando no labirinto do monstro, mata-o e escapa em seguida graças ao novelo de Ariadne, retornando com os jovens salvos para Atenas. Teseu, que havia prometido a Egeu, seu pai, trocar as velas negras por brancas caso retornasse vivo, esqueceu-se de cumprir a promessa. Egeu, ao avistar de longe o navio, pensa que Teseu está morto e atira-se de um penhasco, perecendo no mar que desde então leva o seu nome.

² V. *Apologia*, 40c-41b; *Fédon*, 62a5-5;68a1-3;80d8-10.

enquanto aponta para a fórmula “purgativa” da *meléte thanátou*, descrita como o ininterrupto exercício prático, intelectual e mnemônico perfeitamente adequado à alma filosófica (isto é, um exercício ou treino de depuração [“separação”] entre *sôma* e *psyché*).

Este estudo se ocupa prioritariamente dos problemas exegéticos suscitados pelo argumento que fundamenta este exercício (*Fédon*, 64a4-64a6; 67e4-67e6; 80e2-81a2). A rica gama de matizes semânticos do argumento que define a filosofia como um “treino de morrer e estar morto” (64a8-9) leva a concepções distintas acerca do significado dessa definição. Essa diversidade, naturalmente, reflete a exuberância do pano de fundo filosófico em que o argumento se inscreve, e do qual surgem as mais proeminentes divergências, principalmente sobre os fundamentos desta pretensa filosofia “autêntica” (61c8;67d8;68b3;69d2;80e9-9). Tais desacordos exegéticos devem-se às perífrases, metonímias e metáforas que aludem a certas sutilezas da teoria teleológica e soteriológica apresentada por Sócrates como base do argumento da *meléte thanátou*. A complexidade desta teoria reside no fato de que, para poder localizar nos próprios recônditos anímicos dos homens a causa e a responsabilidade pelos seus maiores males (83c), ela precisa cobrir um espectro expressivo de problemas psíquicos e antropológicos: do corpo à alma e do prazer ao sofrimento.

Dado que a natureza de questões relacionadas à alma ou ao destino é fluida e obscura, a compreensão de um argumento do teor da *meléte thanátou* dependerá do arcabouço fundamental a partir do qual a leitura se dá; tendo isso em vista, desejamos tomar a trilha hermenêutica que privilegia o argumento a partir de um feixe de nuances de significado – cuja riqueza e fluidez são mais apropriadas à poesia e ao enigma – e não da univocidade estanque do conceito fechado. É esta forma fluida e sibilina, afinal, que parece caracterizar a *mousiké* encantatória de Sócrates no seu trânsito para a morte – análoga à música de Orfeu em sua extraordinária entrada no Hades.

Em linhas gerais, pode-se dizer que o argumento da *meléte thanátou* parte do pressuposto de que todo ser vivo constitui-se a partir de uma união temporária entre alma e corpo, e de que ambos são elementos ontologicamente distintos. *Grosso modo*, esta união é apresentada, em certo sentido, como o maior dos entraves à materialização de certas virtudes latentes raras e dificilmente alcançáveis pela alma, e por isso mesmo ardorosamente desejadas apenas por certos filósofos.

Pressupondo tal diagnóstico, o argumento sustenta a necessidade de uma espécie de operação de ruptura entre a alma e o corpo, que, no entanto, nada tem a ver com suicídio. Tal ruptura, apresentada como a prática verdadeiramente adequada aos filósofos “autênticos” (64a7-9; 67d7-8), desenrola-se na forma de um processo eminentemente temporal, sendo por isso mesmo chamado de “treino” ou “exercício” de morte. O papel protagonista da alma nesse processo de separação é o de “acalmar” as paixões suscitadas pelo corpo (84a7) para finalmente “libertar-se” das limitações e impedimentos a ela impostos pelo corpo para o alcance da sabedoria (66a3-66a4). Isso significa que, nesse movimento, *psyché* abandona as distrações com o *vir-a-ser* para refugiar-se no que é (79d1-79d7), alçando-se às maravilhas proporcionadas pela *phrónesis*, precisamente definida como esse colocar-se em relação ou voltar-se ao que sempre é (*perì ekeîna aeì katà tautà hōsaútōs échei, háte toioútōn ephaptoméne*, 79d1-79d7). Justamente por constituir-se como fim e meio, isto é, como um contato que é desejável por si mesmo, à *phrónesis* é imputada a capacidade de purgar erros e fantasias (69b9-69b12), o que confirma a noção de uma sabedoria que extravasa o âmbito puramente epistemológico. A ruptura entre corpo e alma, portanto, é apresentada no âmbito do argumento como o objetivo mais valioso para os homens que desejam alcançar a excelência plena da alma.

No entanto, a imagem de *psyché* apresentada pelo argumento – isto é, uma alma “indissolúvel”, “pura”, “una” e “completamente racional”, que se confronta com o corpo como se arrostasse um inimigo – cria a evidente inconsistência entre esta noção (uma alma *monoeidés* que, na ânsia de atingir a em sua condição mais divina e excelente, trata de extirpar de si as fontes dos desejos corporais) e a alma complexa e tripartida posta em relevo no *Fedro* e na *República*, à qual, pelo contrário, as fontes de desejos são intrínsecas. Nestes diálogos, ao invés de serem eliminados, os impulsos tímicos e apetitivos serão conduzidos e governados pelo *logistikón* até atingirem a própria excelência, na *República*, ou serão domados pelo cocheiro, no *Fedro*, para a ascensão da parrelha toda, sendo essas – a doma e o governo – as condições *sine qua non* para o estado de excelência da alma toda³.

Essa inconsistência, portanto, afastaria a possibilidade de tomar o *Fedro* e a *República* como interlocutores fecundos na discussão do *meléte thanátou*. No entanto,

³ V. FERRARI, 1987; KAHN, 1987; FERRARI, 2007; p.165-201.

preferimos buscar o caminho contrário, almejando colher principalmente no mito do *Fedro* (com apoio da *República*) a possibilidade de examinar os limites desta incongruência entre noções *prima facie* irreconciliáveis da alma dentre obras pretensamente próximas.

Ademais, defrontamo-nos com outros problemas alvitados pelo argumento do *meléte thanátou*, como a significação fluida de *sôma*, o status ontológico da relação entre *sôma* e *psyché* e o problema da tipologia dos desejos e gratificações – que se constituem como matéria básica do exercício de morte e que Sócrates afirma serem, sob certo sentido, profundamente danosos à alma. No tocante a este último problema, voltaremos ao exame da autonomia que dores e prazeres parecem adquirir frente à alma: no *Fédon*, encontramos uma *psyché* pura porém desviante, vulnerável ao esmorecimento e à decadência justamente porque se deixa “arrastar” (cf. *hélketai*, 79c6) pelo corpo, causador de todo tipo de paixões e limitações restritivas.

Estas e outras questões buscaremos confrontar a partir da assunção de que uma gama diversificada de leituras dos pressupostos, implicações e corolários do argumento do *meléte thanátou* é possível, e, outrossim, de que essa modalização se dá porque o argumento é perpassado por um profundo campo de pluralidade semântica e axiológica. A partir desse reconhecimento, sentimo-nos impelidos a explorar, dentro dos limites desse estudo, alguns de seus possíveis recônditos. Se, como conjecturamos, as profundezas dessa pluralidade se revelam nas superfícies do texto através da linguagem da ambiguidade e do *ainigma*⁴, buscaremos examinar se o Sócrates do *Fédon* – assim como os instituidores dos Mistérios que ele assumidamente endossa – poderia, à maneira de um sacerdote, apresentar de forma encoberta (cf. *ainíttesthai*, 69c5) as suas assertivas filosóficas relativas ao argumento da *meléte thanátou*.

Esta suspeita resulta das incertezas metodológicas que naturalmente acometem qualquer leitor de Platão: até onde se deve ler o argumento ao pé da letra, e até onde devemos aplicar a noção de intertextualidade, característica dos diálogos platônicos, que

⁴ Bernabé (2016; p. 124) fornece uma interessante explicação sobre *αἴνιγμα*: “(...) palavra que originalmente significa “acertijo”, pero que con el curso del tiempo va adquiriendo una mayor importancia y profundidad para convertirse en un modo de decir que no es evidente, sino una manera simbólica y ambigua de referirse a verdades profundas, a las que no todos pueden acceder, ya que se requiere del receptor del mensaje un conocimiento previo y anadido.”. V. por ex. *Apologia* 21b (onde o “enigma” é o oráculo que declara a sabedoria superior de Sócrates), a sentença délfica “conhece-te a ti mesmo” em *Teeteto* 164e, e a declaração de *Alcibiades II*, 147b, de que “toda a poesia é por natureza enigmática, para que nem todos a compreendam”.

nos revela textos repletos de ricas camadas de significação? Se o argumento denota de fato uma distinção ontológica entre *sôma* e *psyché* – na qual *sôma* é o inimigo contra o qual a *psyché* una, pura e divina deve pelejar – então, como já esboçamos, os seguintes pontos serão pressupostos: (i) A *psyché* do *Fédon* revelar-se-á simples (*monoeidés*) e puramente racional, isto é, uma alma que é, em última instância, plenamente metafísica, e (ii) o corpo material constituir-se-á como a fonte dos males que assaltam a alma.

Esse assentimento dualista põe em relevo, destarte, duas instâncias em que residem princípios opostos: de um lado, *psyché* como fonte de racionalidade e inteligência, aparentada e tendente ao que é divino e inteligível, e, de outro, o corpo impuro do qual irrompem paixões causadoras de grandes males.

A aquiescência a tais pressupostos, por sua vez, leva às seguintes implicações:

1) Ao corpo e à matéria é imputada a responsabilidade pela errância da alma nos planos ético e gnosiológico, imputação que é claramente reforçada pela imagem do corpo-prisão;

2) O corpo é um outro, um estranho à alma, e portanto ambos não se inter-relacionam do ponto de vista ontológico;

3) A alma do *Fédon* difere indiscutivelmente da alma tripartite do *Fedro* e da *República*;

4) A prática do *meléte thanátou* consiste em uma depuração do raciocínio, isto é, do alcance de uma reflexão pura sem qualquer intervenção dos sentidos corporais (considerando que a alma é pura potência racional);

5) O corpo (fonte de paixões e limitações) será “separado” (67c6-11) da alma no processo de purificação filosófica, deixando de ser o fardo “infeccioso” que a alma, até então “contaminada” (67a;83d) tivera que suportar. Isso significa, evidentemente, que os desejos pelo que é corporal não fazem parte da alma em seu estado original de virtude e pureza.

Neste trabalho, buscaremos investigar se há elementos que possam refutar esta posição. Assumiremos a hipótese, cuja plausibilidade almejamos alicerçar, de que Platão possa ter empregado a linguagem enigmática na abordagem da relação entre *sôma* e *psyché*, linguagem de que também lançavam mão os sacerdotes dos Mistérios para também falar da purificação iniciática (*Fédon*, 69c1-7).

De acordo com essa suposição, a partir de um alargamento do cenário semântico do argumento do *meléte thanátou*, sugerimos tomar pressupostos distintos da leitura dualista radical. *Sôma*, deste ponto de vista distinto, comportaria uma significação mais complexa do que as aparências fazem supor: nas passagens relacionadas ao argumento do *meléte thanátou*, sugerimos que *sôma* pode ser empregado plasticamente para tudo que seja *somatoeidés*, e também para o próprio desejo pelo que é corporal e deveniente. Isto significaria que o corpo, os desejos corporais e tudo que é por eles visado, isto é, tudo que seja *somatoeidés*, podem estar todos implicados em certos usos de *sôma* no âmbito da *meléte thanátou*.

Se de fato *sôma* se refere de modo mais amplo ao desejo pelo que é deveniente, isto é, a tudo que esteja ligado ao espaço, ao tempo e ao movimento, a maleficência de *sôma* estaria, nesse caso, não na presença limitante do organismo material, mas em uma condição de completo desgoverno da alma; nesta má condição, tais desejos “somáticos” exercem um poder tirânico sobre a parcela da alma que é de fato apta a governar (79e11-80a3), equivalente ao *logistikón* da *República*. A partir da sugestão de Kahn⁵ de uma tripartição “velada” no *Fédon*, buscaremos examinar a possibilidade de um sentido sob o qual se possa falar de uma alma *polieidés*, e que, por isso mesmo, não se “separará” do *epithymetikón* e do *thymoeidés*, nos termos da *República*. Se isso for possível, as seguintes implicações se seguiriam:

1) o corpo material não é causa de coisa alguma, isto é, não tem a capacidade de “arrastar” a alma para a errância ou causar quaisquer males que sejam. O fato de *sôma* ser relacionado à prisão significa mais profundamente que a prisão é efetivada pelos desejos corporais, que, mesmo em um estado de desvinculação entre a alma e o organismo material, continuam vigorando na *psyché* (como vemos na passagem 81d9-82e3). Isso significaria que a prisão é causada por elementos que estão na própria alma, o que, transposto para as doutrinas tripartites, equivaleria às partes tímica e apetitiva em constante perturbação, e que arrastam consigo um *logistikón* langoroso e ignorante do próprio poder;

2) o corpo material encontra-se ontologicamente inter-relacionado com a alma, o que significa dizer que eles não independem um do outro; o corpo seria assim uma pura

⁵ Kahn, C. H., *op. cit.*

expressão (*sêma*) ou um efeito passivo de uma condição contingente de desarmonia da alma;

3) as fontes de desejos corporais não serão extirpados da alma, mas reeducadas e governadas pela *diánoia* e pela *phrónesis* de modo a cooperarem pelo bem da alma toda;

4) a separação entre alma e corpo, portanto, não é um afastamento literal, mas uma separação de ordem hierárquica: se a condição humana comum ignorante é a democracia entre as partes da alma (cf. *República*) ou mesmo a tirania do *epithymetikhón* sobre a alma toda, no exercício de morte a alma separa-se do corpo no sentido de que a *phrónesis* “separa” (no sentido de tornar superior), a parcela nobre da alma do *epithymetikhón*, e por consequência, do *thymoeidés*. A imagem de uma *psyché* una e divina remete, na verdade, a uma condição teleológica em que essa separação hierárquica já foi plenamente alcançada, cujo alcance implica a não mais sujeição da alma ao erro, à dispersão, à ignorância e à falta de direção (v. 82d3-5).

Desejamos argumentar que o objetivo de Platão com esse uso da contraposição entre *sôma* e *psyché*, especificamente no âmbito do argumento do *meléte thanátou*, é ilustrar o conflito entre a alma e os próprios desejos, conflito que consolida a condição comum de todo não-iniciado, isto é, de toda alma não-filosófica. Os três elementos da alma do *Fedro* e da *República* transformam-se em dois na linguagem enigmática do *Fédon* porque o propósito aqui é, sobretudo, mostrar que o *thymoeidés* e o *epithymetikhón* constituem-se como fontes de desejos que compartilham a característica de serem desejo por tudo que é *somatoeidés* – o que faz de ambos um tirano comum a ser subjugado pelo *logistikón*.

Se assim for, a tripartição transforma-se no *Fédon* em uma dicotomia entre o cocheiro e os cavalos (ou entre a parcela racional e desejosa do bem da *psyché*), de um lado, e *sôma* – ou os desejos (e seus objetos) relacionados ao devir, que veremos em detalhe no *Filebo* – de outro. Nesse caso, o que está em jogo no argumento do exercício de morte não é a separação dualista entre uma alma metafísica pura e um corpo material, ou qualquer coisa causada por ele; estaríamos às voltas com um processo bem mais complexo que diz respeito a um tipo de educação e de governo que, como bem ilustrado na *República*, tem como condição a “separação” hierárquica entre quem está verdadeiramente apto a governar e os muitos aptos a serem governados, para a efetiva

realização do domínio pautado pelo desejo do bem comum, e não pelo desejo egoísta⁶. Da mesma forma, no *Fédon*, a “separação” entre alma e corpo mostra-se no detalhe, conjecturamos, como uma separação hierárquica em que a *diánoia* toma as rédeas e faz prevalecer o desejo do bem sobre a alma toda.

É claro que não defenderíamos, ingenuamente, que a dilatação semântica que aqui propomos se aplica a todos os usos dos termos *sôma* e *psyché* ao longo do diálogo. O que desejamos examinar é a plausibilidade da idéia de que Platão transita semanticamente por esses termos, acentuando-os com diferentes entonações e inflexões de sentidos em diferentes contextos, como veremos ser o caso da noção de morte e de risco. Sendo assim, a nossa reinterpretação do emprego de certos termos diz respeito apenas ao seu uso no âmbito do argumento do exercício de morte, que é, segundo cremos, representado pela distinção e coabitação entre corpo e alma enquanto *imagem*, e não como proposição literal. Por consequência, a imagem da junção entre corpo e alma é usada, a partir de um expediente analógico assaz enigmático, para indicar uma reorganização ou separação hierárquica que é, na verdade, intra-psíquica. Na busca por indicativos que viabilizem essa opção exegética, pretendemos questioná-la a partir do próprio diálogo com o apoio de elementos míticos e místéricos que não se encontram muitas vezes explícitos, mas com os quais consideramos que o diálogo se mantenha em franca relação na construção do argumento da *meléte thanátou*.

No prólogo deste trabalho, buscaremos estabelecer as bases metodológicas de nossa interpretação, esquadrinhando, a partir das inflexões operadas no *Fédon* pela irrupção de uma semântica inaparente do *ainigma*, elementos formais da linguagem misteriosa que possamos identificar na construção teórica da *meléte thanátou*.

Em seguida, no primeiro capítulo, abordaremos a divergência entre concepções bastante distintas da convicção de Sócrates a respeito dos *ainigma* místéricos, perguntando-nos: a defesa de Sócrates da verdade e da gravidade dos *palaioí lógoi* (e seu uso como pressuposto vigoroso do *meléte thanátou*) estão calcados em uma pura crença religiosa irrefletida, ou, ao contrário, em um conhecimento não transmissível porque íntimo, ou seja, só acessível mediante o sucesso na empreita da *meléte thanátou*? Buscaremos defender a segunda posição, baseando-nos em elementos dramáticos que

⁶ Sobre isso, ver a passagem sobre o desgoverno da nau em *República* VI (488a-489a), e também Ferrari, *op. cit.*, p. 187, sobre os desejos egoístas do cavalo negro no mito da parelha alada.

são constantemente imputados por Platão ao personagem Sócrates, e na própria idéia implicada no argumento de que a filosofia autêntica é uma transformação⁷ da condição ético-epistemológica própria, sendo, por isso mesmo, impossível de ser transmitida.

No segundo capítulo, buscaremos examinar a rica gama semântica de possibilidades do termo *sôma*, primeiro a partir de elementos órfeo-pitagóricos que Sócrates provavelmente leva em conta, e, em seguida, a partir de elementos filosóficos que possam corroborar as sugestões interpretativas já ventiladas, isto é, de que (a) *sôma* é usado, no âmbito do argumento, com um sentido mais amplo de desejo e daquilo que é desejado, e de que (b) estes desejos têm sua fonte não no corpo, mas na alma, e que portanto a imagem da prisão da alma no corpo confirma, em última instância, a assertiva de que a prisão é causada pela própria prisioneira (*Fédon*, 82e5-83e1).

No terceiro capítulo, assumindo que o *Filebo* debruça-se dialeticamente sobre um tema de cabal importância para a compreensão da *meléte thanátou*, mas que provavelmente por uma questão de economia se encontra apenas pincelado no *Fédon* (o problema do poder ilusório de dores e prazeres), recorreremos àquele diálogo com objetivo de colher elementos que nos permitam aprofundar-nos nas formas de desejos provenientes do *epithymetikon* e *thymoeidés*, seus tipos e peculiaridades, e na sua localização primária na alma, e não no corpo. Notaremos, no *Filebo*, a distinção entre desejos “corporais” e “puramente psíquicos”, mas veremos que esta divisão não remete a diferentes lugares de origem destes desejos – que em todo caso é a alma – e sim ao tipo de objeto que perseguem e à maior ou menor dependência do corpo físico para se gratificarem. Além disso, buscaremos no *Filebo* a justificativa filosófica para a declaração que sustenta o argumento da *meléte thanátou*, isto é, a de que esses desejos são fonte primária de erro e ignorância para toda a alma. Almejamos articular a justificativa da possibilidade de se atribuir falsidade e a periculosidade a estes desejos, de um lado, com a forte assertiva do *Fédon*, de outro, de que a entrega aos desejos e prazeres em excesso visados pela *epithymía* tirânica é o rastilho do “maior dos males” possíveis ao homem (83c1-2) –, sendo também, por consequência, a matéria prima para o trabalho do praticante da *meléte thanátou*.

⁷ Na *República*, tornar-se filósofo significa experimentar uma “transformação da alma” (*psychés periaggé*, 521c; cf. 518d4). Ver também *Fédon*, 101e; *Banquete*, 204bss; *República*, 474dss; *Fédro*, 249c; *Teeteto*, 172c-177c; *Timeu*, 53d.

Em último lugar, buscaremos elementos místicos para a compreensão do exercício de morte enquanto purificação, *katábasis* e *anábasis* filosófica; recorreremos também aos elementos míticos do *Fedro* para enfrentar a objeção de que a separação entre alma e corpo, no *Fédon*, significaria a eliminação da fonte de desejos corpóreos da alma, o que apontaria para uma alma *monoeidés*. Buscaremos fundamentar a idéia, a partir de todos os elementos previamente colhidos, de que o exercício de morte não é nem uma eliminação das fontes dos desejos corporais e nem o puro exercício noético independente dessas fontes. Antes, pelo contrário, tais fontes parecem ser imprescindíveis para a alma, uma vez que, governadas, deixam de ser intemperança e desmedida, no caso do *epithymetikon*, e vaidade, inveja ou covardia, no caso do *thymoeidés*, para se transformarem na temperança, justiça e coragem⁸ necessárias para que o desejo racional pela sabedoria possa efetivamente dirigir-se ao seu objeto de saciedade – o supremo bem.

Evidentemente, dadas as limitações deste trabalho, desejamos apenas abrir a questão da plausibilidade da leitura aqui proposta, e não assumi-la como solução fechada à questão. Naturalmente, muitas objeções poderão ser-lhe feitas, e muitos pormenores restarão inexplorados⁹. Almejamos, contudo, reunir subsídios que possam de alguma forma corroborar esta leitura, e mais que isso, manter vivos o espanto e a admiração que este rico argumento é capaz de suscitar a cada nova leitura do *Fédon*.

⁸ V. *Fédon*, 69b.

⁹ Além disso, julgamos importante esclarecer que não entraremos no mérito da análise das provas da imortalidade neste estudo por conta da amplitude dos problemas por elas suscitados. O escopo deste trabalho refere-se especificamente ao argumento construído a partir da aceitação prévia das provas, e não à discussão das provas em si, o que demandaria um estudo à parte.

1. CAPÍTULO 1 - Questões Preliminares

A natureza ama ocultar-se.
Heráclito, fr. 123DK

Para a compreensão do problema que aqui almejamos denodar – o “exercício de morte” tal como exposto no *Fédon* 64a2-64a7 e 79e2-81a –, consideramos de suma importância pôr em relevo as relações traçadas por Platão entre a filosofia, tal como é concebida nestas passagens, e o escopo doutrinário das religiões de Mistério gregas (os círculos de culto gregos a Deméter e Dioniso¹⁰). Isto porque o exercício de morte (*meléte thanátou*) ao qual, segundo Sócrates, o filósofo necessita entregar-se ao longo de toda a vida, é descrito como uma “purificação” (82b11; 67c4; 63c8-64a3) que não é outra senão aquela à qual uma antiga tradição se refere¹¹. Sócrates alude de modo obscuro a uma forma de “filosofar corretamente” (*orthós*), que ele mostra ser também a atividade dos bacos (*Fédon*, 69c9-69d2).

Esta aproximação entre o trabalho filosófico ininterrupto, de um lado, e as técnicas iniciáticas de purgação anímica dos círculos de Mistérios, de outro, leva o intérprete a questionar as reais intenções teóricas de Platão subjacentes a este acercamento. Seja ele empregado como um puro expediente analógico, uma mera ornamentação mítica ou uma plena identificação, o fato é que este forte diálogo evidenciado entre o *Fédon* e certos ensinamentos antigos¹² mantidos por círculos

¹⁰ Como os Mistérios de Elêusis, Andânia e Licosura, o culto a Sabázio e os Mistérios dos Kabiras. Escassas são as informações sobre as religiões de Mistérios, e, muitas vezes, fontes sobre báquicos, eleusinos, órficos e pitagóricos se confundem. Estas religiões conviviam pacificamente com a religião olímpica oficial, embora ambas diferissem bastante entre si; seus principais pilares são a origem impura da raça humana, a metempsicose e a esperança de uma redenção final, reservada apenas aos iniciados. Estas religiões foram largamente adulteradas e transformadas em venda de indulgências por certos oportunistas duramente criticados por Platão na *República* (364b), pelo autor do papiro de Derveni e por Heráclito (fr. 14 DK).

¹¹ “Ora bem, e que será purificarmo-nos senão o que uma antiga tradição refere: separar o mais possível a alma do corpo, habituá-la a acorrer de todos os pontos para se concentrar em si mesma e a ficar, tanto quanto possível, isolada dele, quer na vida presente quer na futura, uma vez resgatada das cadeias que, por assim dizer, a prendem ao corpo?” (*Fédon*, 67c-d). Contudo, Gallop, Hackforth, Luce e Verdenius tomam ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται simplesmente como referência a uma discussão anterior; seguimos, na nossa assunção contrária, Burnet (1911), Bluck (1995) e Loriaux (1969).

¹² Estas antigas tradições figuram no *Fédon* (“a crer na tradição, há um destino muito mais compensador para os bons do que para os maus” [63c7-9]; “(...) e que será purificarmo-nos senão o que uma antiga tradição refere (...)” [67c6-8]; “Segundo uma velha doutrina (...) é ali [no Hades] que vão ter as almas que daqui partem” [70c7-9], e na *Carta VII*: “(...) é realmente preciso crer sempre nos relatos antigos e sagrados” [335a]).

herméticos mostra-se deveras importante, consideramos, não apenas para encontrar elementos que possam nos auxiliar na compreensão do argumento da *meléte thanátou*, (já que aspectos de teor soteriológico e antropológico se entrelaçam na composição do argumento), mas também para estabelecer e justificar o uso metodológico da linguagem enigmática, própria dos mistérios, como chave de leitura possível para os problemas concernentes ao *exercício de morte do Fédon*.

1.1 O Fédon e os Mistérios

As fontes antigas de conhecimento em que bebe Platão – cujas referências, no *Fédon*, são assaz obscuras – são ensinamentos e técnicas espirituais herdados pelos helênicos das arcaicas Creta, Trácia, Índia, do antigo Egito e do vasto Oriente Próximo. Estes conhecimentos vieram a florescer¹³ também na Grécia, conservados em círculos

¹³ Hoje se sabe com segurança que o que viria a ser chamado de “civilização grega” é fruto de uma adaptação genial da herança oriental recebida pelos gregos ao longo de centenas de séculos de contatos com antigas e avançadas civilizações. Na antiguidade, o oriente próximo era formado por Arábia, Síria, Palestina, Anatólia, Mesopotâmia, Armênia, Pérsia e Egito (que, embora seja África, “tem sua história muito mais ligada aos povos da Ásia do que da África” [SPROVIERO, 1998, p. 52]). Enquanto a urbanização da Grécia começa por volta do segundo milênio antes de Cristo, a Mesopotâmia e o Egito já floresciam desde o quarto milênio; e ao menos desde o segundo milênio antes de Cristo há uma rede complexa de intercâmbios comerciais e culturais entre o Egito, a Mesopotâmia, os impérios da Anatólia, Chipre e o mundo minóico-micênico. Depois das invasões dóricas (XII a. C.), começa o prelúdio da civilização clássica, com elementos creto-micênicos, indo-europeus e orientais. Os aqueus, expulsos pelos dórios, se instalam na Ásia Menor (tendo, naturalmente, contato com a Mesopotâmia e o Egito), e no século IX a. C. os fenícios se instalam em Creta: trouxeram consigo o alfabeto, mas também “muitos outros ensinamentos”, segundo Heródoto (*Histórias*, V.58.1). A partir daí, a cultura escrita se estende do Eufrates à Itália (BURKERT *apud* FERNANDES, 1992). No século VIII a.C, a expansão dos gregos em inúmeras colônias na costa egípcia, sul da Itália e Gália, mar negro, Frígia, Lídia e Anatólia, cujas rotas comerciais alcançam cidades assírias do norte da mesopotâmia, expande também os seus contatos com a herança mesopotâmica de mais de dois mil anos, que abrange diversos âmbitos do conhecimento e da arte. Não à toa os primeiros filósofos, poetas e historiadores gregos vieram da Ásia Menor; foi através do contato com a Pérsia que os gregos tiveram contato com o conhecimento acumulado no antigo Egito, Mesopotâmia e mesmo Índia (STRASSLER, 1998). Estrabão (*Geografia*, X, 3, 817) afirma que “toda música nasceu na Trácia ou na Ásia”. “Os gregos, povo migrante, navegador e extensivamente comerciante, descobriram por meio de viagens a agrimensura, a medicina empírica e a astrologia dos egípcios, fenícios e mesopotâmicos, as genealogias dos deuses e heróis, os mistérios religiosos referentes aos rituais de purificação da alma (...)” (Fernandes, 2013, p. 67). Segundo Foucart (1914, p. 17), “muitos disseram desde Heródoto que Demeter e Dioniso são Isis e Osíris” e não há dúvidas sobre a relação entre Creta e o Egito, ao menos no que concerne a certos vestígios materiais – as inscrições cretenses não decifradas nos impedem de saber mais detalhes. Para Foucart, “as populações do mundo creto-micênico “étaient sensibles à l'espoir d'acquérir une connaissance plus approfondie des êtres divins, de leur nature, de leur noms, de pratiquer un culte qui promettait une action plus efficace sur leur volontés toute-puissantes. De tout temps, les peuples qui ont occupé la Grèce et ses îles ont accepté volontiers les dieux qu'apportaient avec eux des hommes d'une race supérieure, et le panthéon hellénique, pour une bonne partie, est formé de dieux d'origine étrangère” . Eliade (1979, p. 102), por exemplo, cita o exemplo de Apolo: “(...) as regiões setentrionais desde a Trácia até a região dos citas e issedones tinham tradições

órficos restritos, tendo sido transmitidos por Platão ora em referências diretas que fundamentam ou corroboram certos argumentos, ora em execuções dramáticas que conduzem o leitor a uma atmosfera de sacralidade capaz de perpassar importantes momentos do diálogo, como no caso do *Fedro*, do *Filebo* e do próprio *Fédon*.

Diversos são os elementos religiosos aduzidos por Sócrates capazes de conferir a tais diálogos esta atmosfera sacralizante: libações, referências a profecias e deuses, sonhos, intervenções daimônicas ou a inspiração erótica, poética e divina de sacerdotes ou sacerdotisas¹⁴. No *Banquete*, por exemplo Sócrates afirma que não é ele mesmo o autor do seu discurso sobre o amor, mas sim a sacerdotisa Diotima, “sobremodo entendida” neste e em “muitos outros assuntos” (201d4).

A discussão sobre a irrupção desses elementos é bastante interessante. Para Finkelberg, por exemplo, a exposição da ascese erótico-dialética do *Banquete* reflete a linguagem técnica de iniciação dos Mistérios de Deméter em Elêusis (se nos Mistérios o neófito é conduzido ao mais alto grau de iniciação [*epopteia*], no *Banquete* o sacerdote Sócrates conduz à visão dos mistérios de Eros¹⁵). Nesta mesma linha, mas em âmbito mais geral, Adluri¹⁶ entende que o uso extensivo de terminologia místico-iniciática nos diálogos não é simplesmente ornamental, mas “pragmática e filosoficamente significativa” (p. 409), e que a estrutura mesma de certos diálogos (*Fédon*, *República*, *Banquete*, *Górgias*, *Mênon*, *Eutidemo*, *Fedro*) reflete a estrutura ritual¹⁷ religiosa que visa uma transformação pessoal (*psychagogia*) no leitor, através de determinados

fabulosas ligadas a Apolo”. Diversas ideias (a unidade por trás de vários deuses, a conexão universal entre todos os seres da natureza, a noção de lei ou de necessidade que tudo governa, o dualismo entre corpo e alma, etc.) foram adaptadas pelos gregos (MANDOLFO *apud* FERNANDES, 1971).

¹⁴ Os sacerdotes e sacerdotisas que dominam as artes dos “sacrifícios e iniciações (*teletés*), os encantamentos (*epoidás*), o vaticínio (*mantiké*) e a magia (*goeteían*)” (*Banquete*, 202e-203a), figuram também no *Mênon*, aos quais Sócrates se reporta chamando-os de “homens e também mulheres sábios em coisas divinas”, “sacerdotes e sacerdotisas a quem foi importante poder dar conta das coisas a que se consagram”, de quem Sócrates ouviu que a alma é imortal (*Mênon*, 81a). No *Fedro*, ao afirmar que “os antigos (...) não achavam que o delírio fosse qualquer coisa de feio ou desonroso”, Sócrates presta reverência às sacerdotisas de Dodona e à profetiza de Delfos, que “em seus delírios prestaram inestimáveis serviços à Hélade”, e também à “Sibila e todos os que (...) endireitaram a vida de tanta gente” (*Fedro*, 244b6). Nesta mesma passagem, Sócrates diferencia os antigos dos modernos afirmando peremptoriamente que os segundos são “carecentes do sentimento do belo” (244c7-8), enquanto que os antigos, em sua simplicidade, eram capazes de ouvir a verdade de pedras e carvalhos (*Fedro*, 275b8-9).

¹⁵ FINKELBERG, 1997.

¹⁶ ADLURI, 2006.

¹⁷ É preciso atentar para a profundidade da significação do ritual, em grande parte desconhecida pelos modernos. O rito não é uma simples dramatização, mas a atualização de um gesto paradigmático que torna acessível à experiência humana algo que é transumano e transmudano, já que o ritual abole o tempo profano e recupera o tempo sagrado do mito, tornando o homem “contemporâneo das façanhas que os deuses efetuaram *in illo tempore*” (ELIADE, 2010, p.100).

“momentos ritualísticos” experimentados ao longo das perguntas e proposições de Sócrates. O autor identifica uma estrutura subjacente a estes diálogos formada por etapas rituais básicas, marcadas claramente pelo vocabulário iniciático: (i) a desorientação do profano através do *élenchos* (a refutação que dissipa a falsa impressão de conhecimento), que equivale a uma (ii) morte ritual (*katábasis*)¹⁸ que se dá pela (iii) experiência de *kátharsis* (purificação), e que produz um (iv) “renascimento” final, ou a purgação da ignorância da própria ignorância. No próprio *Fédon*, tais momentos estão notadamente marcados nas afirmações de que a filosofia é uma morte (64^a6-9), a virtude é um tipo de purificação (69b8-69c1), e de que aqueles que operam corretamente a morte e a purificação (ou a filosofia) transformam-se em *bacos*¹⁹, isto é, “renascer” em uma condição pessoal radicalmente transformada.

É possível supor, apoiando-se nestas leituras, que há sentidos latentes passíveis de serem buscados no próprio percurso argumentativo que aqui nos interessa para a interpretação da *meléte thanátou*. Nesse caso, esse *éthos* formal das religiões de Mistério que consiste em ocultar – nas suas escassas afirmativas exotéricas – um sentido mais profundo do que tais afirmativas deixam entrever, poderia ter sido transposto para o *Fédon* por Platão com o objetivo de guardar, sob as clássicas contradições conceituais que levam a problemas interpretativos históricos, proposições que não se deixam facilmente granjear. Para investigar esta possibilidade, voltemo-nos para a questão do enigma e para a forma pela qual ele pode constituir uma linguagem própria, linguagem que foi largamente empregada nos Mistérios e que pode ter sido empregada também no *Fédon*.

1.2 Enigma

Na boca do Sócrates do *Fédon*, certas proposições filosóficas obscuras concernentes ao destino, à morte ou à alma são, obviamente, fincadas no solo mágico-

¹⁸ Em relação à morte ritual, Adluri chega a afirmar que “o verdadeiro sentido do ensinamento socrático opera com base mais na *katábasis* do que no *élenchos* (refutação) e no argumento” (ADLURI, *op. cit.*, p. 410). A *katábasis*, da qual falaremos na última seção deste estudo, é um “momento ritual” cardinal na *República*, no *Fédon* e no *Górgias*.

¹⁹ Os *bacos* eram os “possuídos por Dioniso”, iniciados nos Mistérios que se mantinham coerentes com os princípios órficos de purificação e que, por isso, podiam alcançar uma condição privilegiada após a morte.

religioso dos cultos antigos. Este Sócrates, portanto, nada na contracorrente da imagem de um Sócrates platônico estritamente racionalista. Isso se vê na aproximação afirmada por Sócrates entre as tarefas *báquicas* e filosóficas: “Pois, com efeito, como dizem os das *teletai*, são muitos os portadores de tirso, mas os *bacos*, poucos, e estes, em minha opinião, não são outros senão os que filosofaram corretamente” (*Fédon*, 69c9-69d2). Note-se que, ao contrário dos que menosprezam as religiões órficas²⁰, Sócrates sugere que “os antigos instituidores dos Mistérios muito provavelmente não eram gente inapta, mas falavam por enigmas” (*pálai aníttesthai*, 69c5), isto é, através de antigos textos codificados²¹.

Da mesma forma, a indicação platônica de certos males concernentes a desejos e prazeres ou à defesa da imortalidade da alma e da justiça retributiva – e, sobretudo, a justificativa da exortação à purificação com vistas a um desvelamento da alma –, não são tópicos passíveis de prova ou de demonstração lógica, mas são passíveis, todavia, de serem transmitidos sob a difícil e fluida linguagem do enigma. Entretanto, mesmo sem poder ancorar-se totalmente na empiria ou na lógica para tratar destes temas, Platão não deixa de proceder a um tratamento plenamente racional destas questões. Sócrates não está apenas afirmando as suas posições a respeito, mas, sobretudo fundamentando-as com razões (*lógoi*) perfeitamente racionais, conquanto não possa fornecer pressupostos infalíveis, mas apenas a assunção de sua plausibilidade.

Se pudermos lançar o olhar para este tratamento racional (e não só para as referências platônicas diretas às religiões) sob o viés de uma semântica do enigma, devemos assumir na leitura o pressuposto hermenêutico de que certos problemas interpretativos relacionados à *meléte thanátou* devam ser enfrentados sob a perspectiva da polivalência metonímica e metafórica – que, como o enigma, aponta para x querendo, contudo, indicar y –, e não da desambiguidade característica da lógica. A diferença entre uma leitura comandada pela assunção da univocidade dos conceitos e uma leitura que se pauta pela decodificação da linguagem enigmática, isto é, pela

²⁰ Para fins da minha argumentação, tratarei órficos e pitagóricos como um único grupo, mas saliento que há diferenças significativas possíveis de serem traçadas entre eles. Para tais diferenças, cf. Bremmer, 2002; cap. 2.

²¹ O conteúdo de tais enigmas são questões essencialmente religiosas que estas religiões tinham por dever ocultar. A imagem do não-iniciado que vai “jazer na lama no Hades” esconde sob uma máscara simplista um fato complexo e perigoso, ocultado na forma de *ainigma*. Sobre a questão da ocultação do conhecimento, ver Bernabé, 2003.

assunção de que há uma pluralidade semântica a ser considerada em cada contexto, leva o leitor a considerar os problemas levantados sob ângulos de visão assaz diferentes. Considerando que o nosso problema é a *meléte thanátou*, buscaremos analisar o argumento do treino de morrer assumindo que, neste ponto, a argumentação platônica visa expressar de forma enigmática certas proposições que se encontram “encobertas” em meio à “floresta” de significados do *Fédon*, na qual transitam as suas problemáticas noções de “si mesmo”, “corpo” e “morte”.

Se tais termos podem comportar diferentes sentidos em diferentes contextos argumentativos, eles precisarão ser avaliados de modo a serem amplificados para além da aparente univocidade monotônica do conceito; nossa suspeita é a de que, a menos que saibamos transitar para além do significado inflexível dos termos envolvidos na construção do argumento, não nos será dado alcançar o sentido mais amplo da questão.

No enigma arcaico, ser enganado pelas aparências²² é o grande e derradeiro risco; se no enigma isso é precisamente o que impede a sua resolução e leva o desafiado à morte (veja-se a Esfinge)²³, no *Fédon* significa ser levado a uma visão reducionista e monolítica do diálogo e, portanto, ver-se privado da chance de explorar a complexidade da sua riqueza filosófica.

Isto posto, vejamos como o enigma e a linguagem enigmática se caracterizam. Em termos gerais, o enigma arcaico tem dois aspectos essenciais: i) o desafio é aparentemente banal, mas o desfecho é trágico²⁴; e ii) a formulação do enigma é ambígua, oracular²⁵. Aquele que ouve a formulação do enigma tem sua razão desafiada pela aparência ilusória com que algo mais profundo é apresentado, já que este algo, o verdadeiro alvo do enigma, não é expresso pelo som das palavras que compõem a

²² Na Antiguidade, o enigma tinha matriz mágico-religiosa porque aquilo que não é facilmente alcançável pelo homem, isto é, o divino, está inaparente como também está o sentido do enigma: “a harmonia inaparente mais forte que a do aparente”, diz Heráclito (fr. 54DK, In: Costa, 2012).

²³ Discordamos de Slezák (1993, p. 62-63) quando conclui que muito provavelmente Platão não tenha aderido à escrita que comporte sentido latente, usando como justificativa para essa afirmação a passagem 275c6 do *Fedro*. Mais provavelmente, o “conhecimento claro e duradouro” a que Sócrates se refere nesta passagem diga respeito a um alcance íntimo do conhecimento, já aludido na resposta de Tamuz a Toth (275a), e que nada tem a ver com a forma com que esse conhecimento pode ser expresso através de um discurso.

²⁴ Cf. o mito da esfinge de Tebas, que impõe aos tebanos o desafio mortal do enigma sobre as três idades do homem, condenando a morte quem não o solucionar.

²⁵ As Pitonisas de Delfos e Dodona não traduzem objetiva e diretamente a fala de Apolo, mas balbuciam a mensagem divina, que nunca é objetiva e direta. Um dos epítetos do próprio Apolo é *lóxias*, obscuro.

formulação enigmática²⁶. Não à toa a linguagem enigmática se presentifica na poética de Homero, Hesíodo, Teognides e Simônides.

Veja-se por exemplo o episódio clássico do famoso enigma imposto a Homero, narrado em um fragmento de Aristóteles²⁷. O poeta se reporta ao oráculo para saber qual é a sua pátria de origem, que ele não conhecia, e recebe a resposta de que é a ilha de Io. O oráculo acrescenta, no entanto, que ao lá chegar Homero deve se prevenir contra o perigo de um enigma formulado por certos jovens. Ao chegar em Io, Homero vê alguns pescadores na costa, e, aproximando-se, pergunta-lhes se haviam apanhado algo. A resposta que Homero recebe é: “o que pegamos deixamos, o que não pegamos trazemos”. Era o enigma fatal: o quê, afinal, pegaram, deixaram? O binômio “Pegamos-deixamos” e “não pegamos-trazemos” frustra a razão, porque seus elementos se associam de modo inverso ao que seria de se esperar, que seria: “o que pegamos, trazemos”, e “o que não pegamos, deixamos”. Por não ter descoberto que os jovens, na verdade, referiam-se a piolhos que catavam uns nos outros, Homero literalmente morre de desgosto.

Este contraste entre banalidade do conteúdo e um desfecho absolutamente trágico é um componente misterioso intrínseco ao enigma, que coloca “desde sempre a evidência (...) do arbítrio divino, a invasão, na esfera humana, de algo perturbador, inexplicável, irracional, tragicamente absurdo²⁸” (COLLI, 1996; p. 44), porquanto a

²⁶ Mas notemos, para melhor compreendê-la, que essa linguagem não se restringe apenas à intenção de obscurecer e dificultar o acesso aos não-iniciados, mas pode ter a função, também, de criar para o próprio iniciado uma situação propícia a um *insight* ou lembrança, como nos *koans* zen ou na linguagem do yoga. Sobre esta última, diz Eliade (1972, p. 209): “Os textos tântricos muitas vezes são redigidos em “linguagem intencional” (*sandha-bhasa*), linguagem secreta, obscura, com duplo sentido (...). Enigmas e adivinhações rituais foram utilizados desde os tempos védicos (...), e a *sandha-bhasa* é usada para “ocultar a doutrina aos não iniciados e, principalmente, projetar o *yogin* na ‘situação paradoxal’ indispensável ao seu treinamento espiritual”. Veja-se que nos textos tântricos o enigma é um meio técnico de treinamento cuja paradoxismo tem caráter pedagógico e mnemônico, como vemos em Estobeu: “(...) com efeito, nada há tão próprio da filosofia pitagórica como o simbólico, como uma forma de ensino em que se mescla a palavra e o silêncio” (Antologia, 3.1.199 [III 150.17 Hense = Plutarco fr. 202 Sandbach]).

²⁷ Aristóteles, fr. 76 Rose. Fragmentos dos Diálogos e Obras Exortativas de Aristóteles, 2014.

²⁸ Mas apesar da obscuridade e da tragicidade do enigma, ele não se confunde com o mistério. Como diz Souza (1981, p. 38), o mistério, “essa palavra penada”, foi capaz de sobreviver precariamente no substantivo “enigma”, mas o enigma não expressa o mistério, pois o mistério é o indizível e o inexpressável. O mistério sobreviveu como se fosse enigma, mas eles não são a mesma coisa. O mistério é o indizível, o imponderável. Já o enigmático “(...) é apenas aquilo que não descrevemos senão enquanto não soubermos descrevê-lo, sabendo nós, no entanto, que alguma vez poderemos descrever esse por ora indescrito. Entre o enigmático e o misterioso medeia, pois, a mesma distância – que efetivamente não é distância – que vai do “indescrito” ao “indescritível”, do exaurível ao inexaurível”. O que pode ser alcançado pela razão deve sê-lo com urgência, mas os mistérios, inalcançáveis por ela, estão além: há um “limite imposto por certa realidade (...) a certo modo e gênero de expressão do conhecimento da mesma

incapacidade de compreender o enigma é paga com a própria vida. Assim como Homero, todos os que foram desafiados pela Esfinge antes de Édipo morreram, justamente por terem sido enganados pelas aparências. No caso dos diálogos platônicos, como queremos argumentar, “ser enganado pelas aparências”²⁹ é ser enganado pela expectativa de que haja univocidade no conceito e no gesto dramático³⁰. Se, como sugerimos, a linguagem do *Fédon* obedece à forma do *ainigma* – forma presente nas religiões antigas de Mistério subjugadas no século IV d.C. pelo afã cristão de Teodósio – buscaremos tomá-lo como chave de leitura para a interpretação, aqui visada, das questões concernentes ao exercício de morte em *Fédon* 64a2-64a7 e 79e2-81a.

realidade”. “O homem conhece o mistério e reconhece o que, na realidade, existe de misterioso; senão, nem sequer balbuciará as palavras que o designam. O homem conhece ou conheceu o mistério; não sabe, porque não pode, é dizê-lo na linguagem em que diz o não-mistério. E nisto difere o misterioso do enigmático. Porque o enigmático deixará de o ser, logo que se expresse na linguagem em que o não-enigmático se exprime; mas os mistérios subsistirão sempre e apesar de todas as versões para qualquer das linguagens expressivas de uma realidade que nada tenha de misteriosa (...)” (*ibidem*, p.39). A linguagem enigmática, portanto, não guarda os mistérios, mas uma “rota de navegação” da qual eles são o norte.

²⁹ No enigma mítico, o mérito do entendimento é o triunfo sobre a morte, como ocorre com Édipo, e a pena da incompreensão da linguagem do enigma é a própria morte, claramente associada a uma armadilha para a razão: “*Ludibriados são os homens no conhecimento das coisas aparentes, semelhante a Homero, que foi o mais sábio de todos os helenos. Pois ludibriaram-no meninos a matar piolhos, falando-lhe: ‘quantas coisas vimos e catamos, largamo-las; quantas não vimos nem pegamos, levamo-las’*” (Heráclito, fr. 56 DK, *op. cit.*; grifo nosso).

³⁰ “O leitor que não descobre o fator deformador que ele mesmo representa corre o risco de ficar preso numa compreensão superficial. No entanto, o fator deformador que ele mesmo representa não precisa ser de natureza puramente individual-subjetiva. Não apenas indivíduos se introduzem na leitura, mas também épocas inteiras” (SLÉZAK, *op. cit.*, p.27).

2. Capítulo 2 - O Sócrates do *Fédon* e os riscos do enigma dos *palaiói lógoi*

Mas aquele que possuir um espírito superior e contemplar a totalidade do tempo e a totalidade do ser, supões que é capaz de julgar que a vida humana tem grande importância?
República, 486a

Se o leitor for capaz de imaginar-se na pele de Sócrates, acorrentado, banido e condenado a pagar uma pena cujo preço é morrer, a iminência da morte tão próxima poderia causar no leitor imaginativo ao menos dois tipos de emoções (ou um misto de ambas): de um lado, o sofrimento causado pelo medo (esteja ele acompanhado de tristeza, frustração ou angústia), e, de outro, o prazer de uma certa excitação nervosa, oriunda da curiosidade sobre o que sempre esteve oculto. Mas Sócrates, surpreendentemente, não demonstra padecer de nenhuma dessas emoções: “(...) me parece *natural* (*eikótos*) que um homem, que toda a sua vida consagrou à filosofia, se sinta *confiante* (cf. *tharreîn*) à hora da morte e *esperançoso* (cf. *eúelpis*) de que além, terminados os seus dias, logrará o melhor dos destinos” (*Fédon*, 63e9-12, ligeiramente modificada).

Sabemos que as emoções de Sócrates são elementos importantes para a compreensão do *Fédon*, já que os elementos dramáticos executam uma narrativa própria nos diálogos platônicos. Deste ponto de vista, é notável o fato de que o filósofo não esteja nem excitado pela curiosidade ou pelo nervosismo, nem temeroso ou angustiado. A sua condição emocional e psicológica é claramente exposta por Platão: a serenidade prepondera e não há sofrimento nem comoção.

A tragédia favorece o caráter que é irritável e volúvel ou multifacetado, já que este tipo é facilmente imitável e sua imitação satisfaz a multidão que frequenta o teatro. Por outro lado, Sócrates fala como advogado de um outro tipo de caráter, alguém que ele designa como sendo adequado ou razoável. Este é o tipo de caráter que, ao sofrer alguma calamidade, “irá suportá-la mais facilmente do que os outros” (*República*, 603e). Embora alguém de tal caráter seja atraído pelo sofrimento à sua dor, o *lógos* e a ordenação ditarão que permaneça firme, que não ceda à sua dor. Assim, ele será capaz de manter a sua distância, aceitando a calamidade e reconhecendo que o bem e o mal em tais coisas não são manifestos. Tal caráter prudente e

quieto não é facilmente imitado, nem, quando imitado, facilmente compreendido pelo vulgo no teatro.
(SALLIS. 2006, p. 94).

Fédon diz a Equécrates que Sócrates lhe parecia feliz; que enfrentou o fim com “segurança e nobreza” extraordinárias (58e4-6); que demonstrou uma atitude “afável, compreensiva e interessada em acolher as objeções” dos jovens (89a4-5), e que bebeu o veneno de um só trago com “a mesma naturalidade e serenidade de espírito” (117c4-6). Não apenas essa condição emocional *sui generis*, mas também a diferenciação que Sócrates faz entre si e aqueles “que não sabem para onde vão” (*Fédon*, 82d4-5) ou entre falsos e verdadeiros filósofos (61c8;67d8;68b3;69d1-2;80e8-81a2) nos leva a inferir que há certas razões que o deixam *convencido* de que o que virá após a morte, no seu caso, será o melhor dos destinos:

O fato, Símiias e Cebes (...), é que se eu não acreditasse, primeiro, que vou para junto de outros deuses, sábios e bons, e, depois, para o lugar de homens falecidos muito melhores do que os daqui, cometeria um grande erro por não me insurgir contra a morte. Porém, podes fiar que espero juntar-me a homens de bem. Sobre esse ponto não me manifesto com muita segurança (cf. *toûto mèn ouk àn pány diischyrisaímen*); mas no que entende com minha transferência para junto de deuses que são excelentes amos: *se há o que eu defenda com convicção é isso, precisamente* (cf. *eíper ti állo tîn toióuton diischyrisaímen àn kai toûto*).
(PLATÃO. *Fédon*, 63b11-64c5; grifo nosso)

O tema da convicção reaparece novamente no passo 66b:

(...) é natural nascer no espírito dos filósofos autênticos (cf. *gnésios philosóphois*) certa *convicção* que os leva a discorrer entre eles mais ou menos nos seguintes termos: “Corre-se o risco (*kindyneúei*) de que haja para nós outros algum atalho direto, quando o raciocínio nos acompanha na pesquisa; porque enquanto tivermos corpo e nossa alma se encontrar atolada em sua corrupção, jamais poderemos alcançar o que almejamos. E o que queremos, declaremo-lo de uma vez por todas, é a verdade. (...) Puros, assim, e livres da insanidade do corpo (*hoúto mèn katharoi apallattómenoi tês tou sómatos aphrosýnes*), com toda a probabilidade nos uniremos a seres iguais a nós, e

reconheceremos por nós mesmo o que for estreme de impurezas. É nisso, provavelmente, que consiste a verdade (*tò alethés*); não é permitido ao impuro entrar em contato com o puro. Eis, meu caro Símiias, quero crer, o que necessariamente pensam entre si e conversam uns com os outros os verdadeiros amantes da sabedoria (*toùs orthô $\acute{\alpha}$ s philomatheîs*).
(PLATÃO. *Fédon*, 66b1- 67b6; grifo meu).

A afirmação é a de que é absolutamente “natural” que no “filósofo autêntico” nasça uma “convicção”, a saber: a de que a verdade está “para além” dos impulsos suscitados pelo corpo em direção à satisfação de seus desejos idiossincráticos. Estas afirmações calcadas na convicção propugnada por Sócrates redundam na conclusão de que “(...) se isto é exato, (...) *há bons motivos (pollè elpìs)* para confiar que, chegando ao meu destino, ali, com mais fortes probabilidades, me será dado alcançar o fruto de tantos esforços despendidos ao longo da vida” (*Fédon*, 67b10-13, grifo meu, ligeiramente modificada).

Um caractere essencial da “convicção” do Sócrates do *Fédon* é o fato de que ela está em consonância com toda a sua filosofia da forma como foi exposta no *corpus* platônico, no que concerne à justiça, ao problema dos apetites e às escolhas morais. Em nenhum diálogo vemos Sócrates afirmar, a despeito das alterações que o personagem possa exibir em diferentes diálogos, que os apetites devam ser vorazmente saciados, ou que agir com injustiça possa ser vantajoso. Pelo contrário: a questão da retribuição como atributo da justiça universal, a lei de *Adrásteia* – “a filha de Justiça, famosíssima Retribuição”³¹ – é frequentemente aduzida no *Corpus* como uma idéia peremptoriamente defendida por Sócrates, tanto nas discussões argumentativas quanto nos mitos escatológicos. Pode-se considerar, com base nisso, que a justiça divina é um pressuposto “seguro”³² ao qual Sócrates se reporta em suas escolhas éticas. Assim como a inteligência ordenadora (*Filebo*, 28d; *Fédon*, 97b10-97c1), a justiça divina não é uma invenção socrática que visa apenas fundamentar a sua defesa de certos princípios éticos, mas um pressuposto calcado nos *palaiói lógoi* (relatos antigos) do qual o filósofo possui

³¹ Papiro de Bolonha, OF 717.124.

³² “Em cada caso particular, parto sempre do princípio que se afigura mais forte, considerando verdadeiro o que com ele concorda, ou se trate de causas ou do que for, e como falso o que não afina com ele” (*Fédon*, 100a). “Sou homem (...) que não dá seu assentimento a nenhuma regra de conduta que, quando aplico a ela meu raciocínio, não se revela a mim como sendo a melhor” (*Críton*, 46b5-8).

plena convicção, embora não possa trazê-lo do plano das hipóteses para o plano da demonstração.

Entretanto, afirmar que esse pressuposto torna as escolhas de Sócrates arbitrárias ou inseguras – tanto pelo fato de ser baseado em doutrinas religiosas como de constituir-se como um objeto de convicção não-demonstrável – seria uma distorção, porque só sob a forma de “convicção” esse tipo de assunto poderia ser expressado por um filósofo que se pretenda não doutrinário e, ademais, a convicção de Sócrates está, pelo que se depreende das qualidades da personagem, arraigada no exame minucioso da assertiva da qual está convicto.

O exame deste tipo de problema, quer dizer, dos problemas da justiça compensativa, da morte e da alma é igualmente central nos Mistérios gregos (aos quais há constantes referências no diálogo). A questão é que empreender tal exame, tanto no caso dos iniciados quanto no caso de Sócrates, não significa aceitar meramente certas doutrinas chanceladas pela autoridade da tradição e proceder a meras formalidades ritualísticas, mas empreender uma preparação íntima e solitária que implica coragem (*Fédon*, 67e;68d) e constância. Sócrates é peremptório na sua afirmação de que a filosofia não é para as multidões: ela não lhes serve porque não lhes atrai. Isso porque a filosofia como treino de morte requer a substituição da vida descompromissada, que se desdobra ao sabor de circunstâncias, pela vida comprometida com a resistência àquilo que o vulgo considera a máxima felicidade (v. *Fedro*, 256c6-7). No caso das religiões de Mistério, a iniciação é para os poucos *bacos* que deram tudo de si para a purificação iniciática.

Se for assim, Sócrates se vê claramente impossibilitado de transmitir à coletividade o resultado de seus “exames”, isto é, o conhecimento resultante da prática da purgação de elementos psíquicos danosos (o exercício de morte), tarefa com que esteve ocupado toda a vida. Por essa lógica, tais resultados só poderiam ser acessíveis mediante o cultivo de uma condição especial anímica que o propicie, ou seja, apenas ao filósofo. Se a dialética é uma *áskesis* – um exercício que prepara para uma visão filosófica –, e por isso mesmo demanda paciência, raciocínio arguto e resistência (v. *Fédon*, 89b-d; 90e), também a purificação da alma nos moldes requeridos pela filosofia como exercício de morte é uma longa preparação para chegar a uma condição propícia ao florescimento pleno da inteligência e da virtude. Ora, não poderá ter idéia de tal

visão quem não tiver empreendido a purgação filosófica; é o que parece logicamente se concluir do caráter restrito dos círculos de iniciados e de filósofos aos quais Sócrates imputa autenticidade (...), o que é corroborado pela afirmação de que “os *bacos* são poucos” (*Fédon*, 69c).

Mesmo que se apresente como alguém que está “convicto”, isto é, que em última instância não possui a certeza definitiva extraída dos exames auto-gnosiológicos que empreendeu, Sócrates insinua que tem boas razões para estar certo de que os *palaiói logoi* “provavelmente estejam certos”: “tenho esperança de que alguma coisa há para os mortos, e, de acordo com antiga tradição (*pálai légetai*), muito melhor para os bons (*agathói*) do que para os maus (*kakoí*)” (*Fédon*, 63c7-9). Nesta afirmação de que os *palaiói logoi* estejam muito “provavelmente (...) certos”, o termo empregado para a ideia de probabilidade é *kíndunos*. Na passagem 69c temos um desses usos: “é provável (*kai kinduneúousi kai*), pois, que os fundadores dos nossos ritos místéricos não fossem homens medíocres, antes pelo contrário, desde há muito nos sugerissem a verdade, ao asseverar que todo aquele que chega ao Hades sem ter sido iniciado há de jazer na lama” (*Fédon*, 69c5).

O termo *kinduneúousi* é derivado do verbo *kinduneúo*, que significa “correr um risco”³³, de modo que a tradução mais literal da frase seria: “há o risco de que os fundadores dos nossos ritos místéricos não fossem medíocres”. Esta probabilidade, mais do que simplesmente estabelecer alternativas prováveis, comporta um risco: há o perigo de que o que parece estúpido (os ditos dos Mistérios, verbalizados sob a forma de enigmas³⁴) não o seja. E se o que parece pura tolice seja, ao contrário, verdadeiro, o risco aí implicado é que esta realidade, sendo terrível como é (porque expressada por metáforas do tipo: “os não iniciados jazerão na lama no Hades” [*Fédon*, 69c5], ou “é possível que estejamos mortos” [*Górgias*, 493a1]), tenha funestas consequências para os que não a considerarem.

O tópico do “risco” é recorrente no *Fédon*, e não é fortuito que apareça em momentos importantes do diálogo. Mas, de acordo com nosso método estabelecido

³³ Ainda que o termo *kinduneúo* “(...) tenha sofrido uma evolução semântica paralela ao francês ‘il risque’, e tenha passado a significar ‘é possível’, ainda assim esta possibilidade que será apresentada comporta um certo risco” (BERNABÉ, *op. cit.*, p.121; tradução nossa).

³⁴ *καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῶ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι ὅτι ὃς ἂν ἀμήτορ καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἄιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει.* (*Fédon*, 69c3-5).

anteriormente, somos levados a notar que, nos diferentes contextos em que aparece, esse termo comporta matizes de significado que modulam entre perigoso/seguro e provável/improvável, enfatizando um desses aspectos em cada contexto e, portanto, sustentando um argumento diferente em cada um deles. As gradações de sentidos deste termo são propositadamente orientadas no texto, e esta orientação pode nos fornecer razões para fundamentar a idéia de que a segurança da convicção de Sócrates não se configura a partir da arbitrariedade ou da pura crença desarrazoada, mas de razões que ele pode conhecer – mas não transmitir.

Poderíamos reunir todas essas passagens do risco³⁵ da seguinte forma: se a palavra divina não comporta perigo (85d) e o que comporta perigo é negligenciar o cuidado com a alma mesmo conhecendo a sua condição imortal (107c) ou então descrever dos argumentos que exortam a não negligenciá-lo (90e), há a grande probabilidade (cf. *kinduneúousi*) de que os que instituíram os Mistérios estivessem certos (69c) e de que, portanto, a pista que nos guia – isto é, de que a verdade está além do corpo e do devir – nos leve até a sabedoria (66b); assim, só pode ser belo correr o risco (*kíndunos*, 114d6) de crer no que os antigos já afirmavam desde muito antes.

³⁵ (i) Na passagem 66b4-5, Sócrates diz que há o “risco de que um caminho nos leve até o final” (leia-se “final” como a verdade, e “caminho” como a assunção do pressuposto de que o corpo é um obstáculo à verdade e de que é preciso agir para apartá-lo da alma). Este mesmo sentido de *kíndunos* ressurge em 85d4, quando Símiias afirma que a “embarcação” mais segura, resistente e com menos risco em que poderíamos atravessar a vida é a palavra divina (cf. *lógou theiou*). Ele acrescenta que, na impossibilidade de tomá-la, a embarcação que tem menos risco, em segundo lugar, é um discurso humano (cf. *anthropínon lógon*). Este discurso, no entanto, não é qualquer um, mas aquele que, dentre os demais, seja o mais difícil de refutar (*Fédon*, 85d1). Finalmente, no passo 114d6, Sócrates considera “belo o risco” de aceitar a imortalidade da alma. Em todas essas passagens, “risco” é usado no sentido de que há grande probabilidade de que as proposições referidas sejam verdadeiras e de que de fato “nos levem à verdade”: a convicção de que sejam verdadeiras, inclusive, “nasce naturalmente no espírito dos filósofos autênticos”, como vimos *supra* em 66b. Note-se que aqui a intenção no uso do termo “risco” é enfatizar a “segurança” de um ensinamento/argumentação/relato (*lógos*). Dessa forma, correr um risco toma nestas passagens o sentido contextual de tendência e probabilidade, isto é, a grande probabilidade de que certa proposição seja verdadeira. (ii) Já na passagem 90e3, o risco aparece na seguinte exortação de Sócrates: “(...) não deixemos que penetre na alma a suspeita de que há risco de que não haja nada são nos argumentos”. Aqui o sentido de *kíndunos* é também probabilidade, mas uma probabilidade que comporta um perigo. Aqui, a ênfase é contrária àquela dada no item (i), porque se antes *kíndunos* referia-se à probabilidade positiva da segurança de um método ou proposição, aqui Sócrates deseja que de forma nenhuma nos “deixemos levar” pela suspeita de que haja risco de que a probabilidade que elegemos como verdadeira – a imortalidade da alma e o caráter negativo dos obstáculos corporais – seja, na verdade, falsa. Risco aqui assume o sentido de perigo de se descambar para o ceticismo. (iii) Há um terceiro sentido de “risco” identificável em outra passagem mais à frente, em que Sócrates deduz que, “se alma é imortal (...), o risco pareceria ser terrível, se isso for mesmo verdade, de negligenciá-la em seus cuidados” (*Fédon*, 107c2-5). Aqui o sentido de “risco” é literalmente o de “perigo”, e tal como na passagem 85d, embora de forma inversa, *kíndunos* invoca a ideia de “segurança” e de “periculosidade”. Esta passagem, portanto, ilustra o risco de descambar para o erro no plano ético.

Em suma, vemos que, embora os sentidos de perigo e probabilidade possam ser discernidos, o fato é que a intimidade entre epistemologia e ética em Platão mostra que a ênfase mais ampla recai sempre sobre as consequências axiológicas desses riscos que emolduram certas posições ético-epistêmicas. Temos, portanto, (a) o risco (positivo, que devemos correr) de que o que dizem os *palaioí lógoi* seja provavelmente verdadeiro, (b) o risco (negativo, que não devemos correr) de suspeitar que os *palaioí lógoi* sejam falsos; e (c) o risco (negativo, que não devemos correr e que resulta de [b]), de não agir de acordo com a assunção de que os *palaioí lógoi* sejam verdadeiros³⁶.

Está claro, portanto, que a expressão “correr um risco” não é unívoca em todos os contextos, mas que se desdobra com diferentes funções, e não só como probabilidade, mas também como um perigo furtivo. Dentre todos esses sentidos, a passagem em que Cebes se refere à “palavra divina” (85c5) é a única em que o “risco” é empregado para falar da segurança completa: a palavra divina é a que menos risco tem. Ora, em que mais, além do *lógos* divino que Sócrates julga ser “guardado”³⁷ pelos antigos, Sócrates apoia a sua convicção? Note-se que, em nenhuma das passagens nas quais “risco” invoca o sentido de perigo, Sócrates diz que considera estar correndo qualquer perigo ético ou epistemológico ao basear-se nos *palaioí lógoi*: isso, como acreditamos, corrobora a hipótese de que, para Sócrates, suas escolhas não são “arriscadas”, isto é, não são desprovidas de razões e fundamentos que Sócrates possa conhecer e aceitar, e nem escolhas arbitrárias entre alternativas opostas com idêntica carga axiológica.

No entanto, vemos passagens como a seguinte: “Com efeito, se associados ao corpo nada podemos conhecer com clareza, das duas uma: *ou tal sabedoria não existe, ou apenas se concretiza após a morte*” (*ei gàr mē hoíón te metà tòu sómatos medèn katharôs gnōnai, dyoîn tháteron, è oudamou èstin ktésasthai tò eidénai è teleutésasin, Fédon, 66e4-6*). Isso parece confirmar a ideia da dúvida extrema, a clássica vacilação socrática frente à possibilidade de afirmar qualquer doutrina positiva. Note-se, no entanto, que o posicionamento de duas possibilidades opostas não significa que elas

³⁶ Ora, esta aceitação de que os *palaioí lógoi* sejam verdadeiros não significa experimentar de fato a sua verdade; mas para os que não são capazes de experimentá-la por si mesmos, há um outro tipo de embarcação propícia para se atravessar a vida, isto é, o segundo tipo de *lógos* quase tão seguro quanto a palavra divina, que é a própria “jangada” da filosofia, cujo fim do percurso parece ser, em Platão, o encontro indubitável entre um discurso filosófico humano com a verdade dos *theoí lógoi* divinos.

³⁷ V. *Filebo*, 16c-d.

possuam, para Sócrates, o mesmo grau de probabilidade de serem verdadeiras. Nesta mesma passagem, logo em seguida, ele introduz um forte critério para justificar o seu pendor pela segunda alternativa: “Se, com efeito, a morte fosse libertação de tudo, que belo achado não seria para os maus, quando morrerem, verem-se a um só tempo livres do corpo e da sua própria maldade, juntamente com a alma!” (*Fédon*, 107c6-9). Sócrates apresenta-nos a possibilidade A e B; mas dado que a possibilidade A implicaria uma injustiça cósmica, ela não pode se adequar ao pressuposto que Sócrates julga ser o mais seguro, isto é, o pressuposto da justiça perfeitamente retributiva.

O pressuposto que parece mais “seguro”³⁸ (100a6) para Sócrates, e do qual ele parte (a existência do bem e da justiça que tudo rege, presunção básica assumida deliberadamente ao longo de todo *corpus*), não é compatível, portanto, com as duas primeiras alternativas de ambas as passagens (“a sabedoria não existe”, na primeira, e “a morte é a libertação de tudo”, na segunda).

A segunda passagem (107c9-107d2) assim continua: “(...) desde o momento, porém, que se nos revela imortal (sc. a alma), nenhum outro escape dos males (*oudemía* [...] *álle apophygè kakôn*) lhe resta que não seja tornar-se, no mais alto grau possível, melhor e mais sensata” (*beltísten te kai phronimotáten genésthai*). Esta convicção de Sócrates que nasce de uma certa compreensão de que o filósofo dispõe pessoalmente (quanto à imortalidade da alma, à equanimidade retributiva e à possibilidade do alcance pelo humano de uma sabedoria superior), parece incompatível com a imagem do filósofo que nada sabe, que está certo apenas da sua ignorância e que nunca ultrapassa a eterna dúvida³⁹. Sendo assim, o uso das noções de aposta, probabilidade e risco pode ser interpretado, ao contrário, como um modo expressivo de manifestar proposições positivas⁴⁰ sem arrogar o peso da autoridade nem para tais proposições e nem para si mesmo⁴¹.

³⁸ V. nota 32.

³⁹ Os intérpretes que negam uma doutrina positiva de Sócrates valem-se do caráter não doutrinário, modesto e nunca impositivo do Sócrates platônico, e também dos finais aporéticos de certos diálogos, para tentar provar que Sócrates sabe apenas que é ignorante e nada mais, ou que, no máximo, sabe também como refutar e desmontar visões equivocadas dos seus contemporâneos com grande maestria. Neste ponto concordamos com Szlezák (*op. cit.*, p. 26-27): terminar em aporia não significa ignorância de Sócrates sobre a questão.

⁴⁰ Concordamos com a argumentação de Burnet (1916, p.11) relativa à defesa de uma doutrina positiva do Sócrates platônico: “(...) it is surely hard to believe that he would have been ready to face death rather than relinquish his task. No doubt, Socrates held that the conviction of ignorance was the first step on the way of salvation, and that it was little use talking of anything else to people who had still this step to take,

Mas o fato de aceitarmos que Sócrates, fortemente amparado pelos antigos, sinta-se plenamente seguro ao embarcar nos *lógoi* divinos (seja por meio da aceitação de mensagens oníricas, daimônicas e oraculares, ou então pelos conhecimentos atingidos graças ao exercício de morte) com os quais o seu *lógos* humano concorda, poderia redundar na consideração de que essa “segurança” esteja meramente relacionada à “crença” religiosa. Mas isso contradiria o que se depreende do conjunto de caracteres do próprio personagem no *corpus*: Sócrates, arguto como é, não se deixaria levar por proposições religiosas ou míticas que não fossem submetidas ao seu minucioso crivo filosófico. Se for assim, a sua convicção se distingue da mera crença precisamente porque ele dispõe de razões para se convencer, razões que ele está impedido, contudo, de apresentar. Faria pouco sentido crer na idéia de que o Sócrates platônico, cuja característica essencial é o trato exigente e rigoroso dos argumentos, convencer-se-ia facilmente com uma pura “crença” que não pudesse ser submetida ao moinho⁴² potente da sua dialética.

Se pudermos distinguir a pura crença (tomada aqui como uma pura aceitação que falha em dar as razões de si) de uma convicção que, no caso de Sócrates, depende de plausibilidade, sensatez e racionalidade, concluiríamos que este modo socrático de “embarcar” na palavra divina não significaria “desembarcar” da razão, pois, do contrário, Sócrates não insistiria veementemente nas vantagens e na urgência de submeter ao exame crítico⁴³ tudo o que diz respeito à vida e à morte, e nem apresentaria os seus pressupostos como hipóteses ou possibilidades, em vez de exibí-los como doutrinas positivas. Esse procedimento dialógico – isto é, reforçar que isso mesmo que é apresentado como uma convicção tenha toda a chance de ser falso – estimula a reflexão e autonomia crítica do interlocutor, e não a mera aceitação de artigos de fé. Se Sócrates toma cuidado com o risco de ser doutrinário, afastando-o suficientemente para

but even Xenophon, whom these same critics generally regard as an authority of “historical Socrates”, represents him as a teacher of positive doctrine”.

⁴¹ Veja-se como as referências historiográficas e biográficas em Platão são deveras restritas, talvez com a intenção de chamar a atenção ao que é mais essencial. Nesse sentido, Sócrates repreende Fedro: “Os homens daquele tempo (...) contentavam-se em escutar a verdade das pedras e carvalhos. Para ti, porém, é de muito maior importância saber quem fala e de qual região provém; só com uma coisa não te preocupas: saber se tudo se passa realmente assim ou de outro modo.” (PLATÃO. *Fedro*, 275b-c).

⁴² Nas *Nuvens* de Aristófanes, Sócrates diz a Strepsíades: “Você passará por um moinho de palavras e sairá dele espertíssimo, fino como a flor da farinha de trigo” (ARISTÓFANES, *As Nuvens*, v. 260-261).

⁴³ Como por exemplo no *Crátilo*: “(...) pois bem, Crátilo, quiçá as coisas sejam assim, quiçá não, de modo que deves examiná-lo com valentia e bem e não aceitá-lo facilmente – pois ainda és jovem e tens idade para isso – e, uma vez examinado, conta-me também se o descobrires” (*Crátilo*, 440d2-7).

abrir espaço para as refutações do seu interlocutor – isto é, para que haja diálogo verdadeiramente filosófico – é porque abdica da autoridade sobre os seus argumentos ou posições éticas. Esta renúncia não só é parte do caráter filosófico de um diálogo que exorta a qualquer um a empreender o exame por si mesmo das proposições, mas é também uma necessidade da própria racionalidade, justamente por que não há prova de caráter positivista que se possa fornecer acerca daquilo de que Sócrates está “convicto”. Entretanto, mesmo sob uma saraijada de objeções legítimas de seus interlocutores – como as de Símiias e Cebes no *Fédon* –, Sócrates permanece seguro e não chega a ser demovido de suas posições, apesar de continuar a descrevê-las sempre como uma excelente probabilidade, e não como uma certeza racionalmente demonstrável.

Além disso, levamos em consideração o fato de que, se Sócrates for, como ele afirma, capaz de acessar (ao menos em parte) um conhecimento verdadeiramente filosófico das “coisas divinas” (66e;79d;81a;84a-b) graças à autenticidade da sua prática filosófica, então de que modo e com quão enormes limitações esta sabedoria “divina” poderia ser vertida para uma linguagem filosófica?

A palavra humana é arriscada (85c-d): a palavra divina não tem risco, mas a humana tem. Por conseguinte, a pretensão de verter o *lógos* divino para a linguagem humana naufraga frente à sua falibilidade e incerteza próprias, e também, obviamente, às limitações do próprio receptor. Se na saída da caverna a vista embaça (*República*, 516a) porque olhos humanos não servem para a luz do verdadeiro sol, e o conhecimento das Musas não pode ser expresso por nenhum corpo em todo seu esplendor (“nem que eu tivesse dez línguas e um coração de aço”⁴⁴, diz Homero.), então, frente a esta dificuldade assaz humana de compreender o divino, é preciso escolher, dentre os discursos humanos, o menos claudicante deles (*Fédon*, 85c11-d1).

Como o *Fédon* nos possibilita inferir, há um abismo entre a linguagem racional e o conhecimento adquirido pelos *bacos*, e por isso mesmo o que é “visto” não pode ser descrito, pois o que é recebido através de delírio e êxtase é de uma inefabilidade que torna impossível a sua abordagem desde o lugar imperfeito da linguagem humana. Não se trata de um conhecimento hermético a ser vertido nos moldes propostos pelas doutrinas não-escritas: segundo o argumento da *meléte thanátou*, as formas divinas só são desveladas a partir de certas condições anímicas de que o humano não dispõe de

⁴⁴ HOMERO, *Ilíada*, II, v. 488 a 492.

forma inata, mas que precisa alcançar mediante cultivo, treino ou preparação (*Fédon*, 63e7-64a2).

De qualquer maneira, há uma atmosfera teórica – na qual se inscreve o *télos* dessa preparação – que está enraizada no mundo humano e que pode comunicar algo a respeito desta inefabilidade do êxtase filosófico aos não-iniciados. Esta comunicação, no entanto, é bastante obscura; o seu hermetismo veda a transmissão de conhecimentos a qualquer um que não seja um “recipiente” devidamente preparado, o que se mostra igualmente nas proclamações místicas que precedem os ensinamentos órfico-dionísio-eleusinos: “Falarei a quem for lícito. Fechai as portas, profanos” (Orfeu fr. 1). Outrossim, no *Banquete*, Sócrates avisa aos “não-iniciados” para que interponham “(...) portas espessas nos ouvidos” (218b7-9)⁴⁵. A ausência de conhecimentos prévios, portanto, impede o acesso à linguagem enigmática do vocabulário iniciático e sua consequente disseminação para as multidões⁴⁶. No papiro de Derveni lê-se que

(...) não é possível dizer dos nomes a solução, ainda que sejam falados. Pois a poesia é algo estranho e enigmático para os seres humanos. E Orfeu, com ela, não queria dizer enigmas disputados, mas em enigmas (dizer) coisas grandes. Então ele faz um discurso sagrado, sempre, desde a primeira, até a última palavra. Como é evidente também no verso bem escolhido: “pois tendo-lhes ordenado fechar as portas das orelhas, ele diz não legislar para os muitos (...)”⁴⁷.

Como seria possível, assim, pretender acessar as razões que fundamentam as convicções do Sócrates do *Fédon*, que, como tentamos argumentar aqui, calcam-se com mais probabilidade em um conhecimento positivo do que em uma escolha meramente arbitrária? Isso pode ser corroborado pelo próprio filósofo quando afirma, muito enfaticamente, que “(...) o comum das pessoas está, provavelmente, longe de presumir qual o verdadeiro alvo da filosofia” (*Fédon*, 64a6-9), e também quando se refere “aos muitos” (*polloí*) dizendo que “(...) o povo obra ao sabor do acaso” (*Críton*, 44d12-13) e,

⁴⁵ O objetivo é dissuadir os não iniciados à sua leitura, e, mais importante que isso, reclamar a “necessidade de certos conhecimentos prévios, servindo como ‘selo’ dos *Hieroi Lógoi* (relatos sagrados) órfico-pitagóricos” (Bernabé, 2012, p. 34).

⁴⁶ Também o hermetismo está presente no fragmento 107 de Heráclito: “Para os homens que têm almas bárbaras, olhos e ouvidos são más testemunhas” (Fr. 107DK, *op. cit.*).

⁴⁷ Papiro de Derveni, col. VII. In: GAZZINELLI, 2007.

de maneira profética, que “(...) a multidão pode bem nos matar” (*Críton*, 48a12-13). A convicção de Sócrates a respeito do “alvo” inacessível ao comum das pessoas não parece, portanto, surgida da dúvida ou da arbitrariedade, mas de razões que Sócrates considera satisfatórias e plausíveis⁴⁸. Como já apontamos, as palavras divinas veiculadas pelo oráculo não são objeto de dúvida para Sócrates⁴⁹, assim como os sinais do seu *dáimon*; o que Sócrates faz é submetê-las a um esforço racional de decifração⁵⁰. Quem não está seguro e precisa arriscar-se são os não iniciados e os não filósofos, que precisam ser exortados a arriscarem-se a crer na probabilidade ao mesmo tempo doce e amarga de que algo há de verdadeiro no *lógos* humano de Sócrates, *lógos* que ao final Cebes e Símiás parecem, de fato, considerar um bom gato para quem não pode caçar com um cão (*Fédon*, 85c-d)⁵¹.

⁴⁸ Por esse motivo, Sócrates está convicto de que não se arrisca: “(...) meu empenho não será tanto convencer-vos, a vocês que escutam (...) de que digo a verdade (...), como dizer-vos aquilo que, em minha plena convicção, assim é de fato” (*Fédon*, 91a10-91b1); e que “(...) *estão perfeitamente cientes (gignóskousi)* os amigos da sabedoria que (...) a alma se encontra (...) cimentada ao corpo (...), atolada na mais absoluta ignorância” (*Fédon*, 82d10-e2).

⁴⁹ A passagem 75d parece mesmo sugerir que Sócrates, filósofo que é, conhece a forma do “sagrado” (*hósíon*, 75d1).

⁵⁰ “A docilidade de Sócrates em relação ao divino não é, portanto, uma atitude irracional; ao contrário, é uma maneira que a racionalidade humana usa para libertar-se temporariamente de seus limites e assim ter acesso, por um instante, à *sophia* divina” (DORION, 2004, p. 61).

⁵¹ Sobre a imortalidade da alma, Símiás afirma que é preciso “(...) aprender e descobrir de que se trata, ou, no caso de não ser isso possível, adotar a melhor opinião e mais difícil de contestar, e, nela instalando-nos à guisa de jangada, procurar fazer a travessia da vida, na hipótese de não conseguir isso mesmo com mais facilidade e menos perigo numa embarcação mais firme, ou seja, com alguma palavra divina” (*Fédon*, 85c10-85d5), o que equivale ao nosso provérbio: “quem não tem cão caça com gato”.

3. Capítulo 3 - O enigma do corpo-prisão

*O lugar que chamamos mundo é um cárcere penoso
e sufocante preparado pelos deuses.
Dio Chrys.30.10*

No capítulo anterior, buscamos arguir que a convicção de Sócrates a respeito dos *palaiói lógoi* religiosos está calcada em uma experiência concreta de caráter fático, e não em crenças desarrazoadas. Para isso, baseamo-nos na própria descrição da *meléte thanátou* que Sócrates afirma ter praticado durante toda a vida: se o exercício de morte promove a felicidade⁵² ou o êxtase inerentes ao que Sócrates descreve como “habitar junto aos deuses”, condição a que Sócrates se diz a um passo de alcançar, seria muito dificultoso dar a conhecê-los, e mais ainda o conhecimento que esta felicidade acompanha (dado que se trata de um êxtase na sabedoria e do autoconhecimento, que são os alvos “ardentemente almejados” [v. *Fédon*, 68a2-3; 63e8-64a3; 66b8-9]). Se o filósofo só pode alcançá-los lançando-se na contramão da vida comum (e dos seus “ditos prazeres”, [64d5]), é natural que os que não praticaram não possam “enxergá-los”, e que a linguagem empregada em sua indicação seja enigmática e farta de convicções.

Os caracteres psicológicos de Sócrates, no entanto, são capazes de revelar com mais vigor o que as suas convicções deixam apenas entrever. Medida, inteligência, serenidade, destemor, todos são aspectos que denotam “saúde”⁵³ ou o auto-governo de uma alma dirigida pelo desejo mais excelente que ela é capaz de manifestar. O paradoxo da peculiaridade da *persona* socrática é que ela nos retrata alguém que se declara morto para todo individualismo, mas, ao mesmo tempo, o que este Sócrates “morto” profere são exortações e advertências sobre os perigos da negligência com a própria alma (107c) e de ignorar a afirmação obscura de que os que não se preocuparem consigo mesmos – isto é, os que não se iniciarem – “jazerão na lama” do Hades (*Fédon*, 69c5).

Ao invés de ser atirado no lamaçal, Sócrates afirma que entrará no Hades entoando, como Orfeu, a filosofia ou a *mousiké* de mais nobre tipo (*Fédon*, 61a2-3),

⁵² V. *Fédon*, 81a4-5: Οὐκοῦν οὕτω μὲν ἔχουσα εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ τὸ αἰδὲς ἀπέρχεται, τὸ θεῖόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον, οἷ ἀφικομένη ὑπάρχει αὐτῇ εὐδαίμονι εἶναι (...).

⁵³ Cf. *Górgias*, 503 *et. seq.*, em que justiça e temperança são vistas como regularidade e ordem da alma, equivalendo à saúde e força do corpo (cf. GUTHRIE *apud* ROBINSON, 2007, p. 80).

esta que abre alas para a “companhia dos deuses” (*Fédon*, 67b2-3; 81a5). A *anábasis* de Sócrates é apresentada como o abandono magnífico da terra irreal do mito final (108e-114c), mas dela pouco sabemos. Já com a *katábasis* – a morte ou o descenso socrático, condição do seu escape para a terra (ou vida) real – temos um breve contato no *Fédon*, justamente através do argumento da *meléte thanátou*. A superficialidade desse contato justifica-se pelo simples fato de que, como dissemos, o resultado de nenhum tipo de prática poderá ser experimentado por quem se atenha à sua mera descrição textual. O que se pode dizer com segurança, no entanto, é que no *Fédon* esta prática está fundamentada em uma possibilidade de reversão da união *sôma-psyché*, descrita como a suprema liberdade (66a; 66d; 81a; 82d; 83b; 84b).

Veremos, no presente capítulo, os fundamentos desta *katábasis* capaz de conferir à alma tal liberdade, relacionados à culpa e aos castigos consequentes, que são, não obstante, purificáveis. Buscaremos articular a relação entre a antropogonia dionisíaca e o binômio órfico *sôma-sêma*, as concepções assumidas pelo Sócrates do *Fédon* em relação à ideia de um erro fundamental humano e um castigo correspondente (que aqui, como também nos mitos órficos, não são tratados como lendas ou acontecimentos superados pelo tempo, mas como *archaí* presentes na determinação das agruras humanas). Buscaremos nos guiar pela coalescência de duas concepções distintas de vida e de corpo como castigo na noção de *phourá*, que são em geral postas em oposição (artificialmente, a nosso ver) na interpretação do passo 62b. Em seguida, passaremos para o exame dos pressupostos e implicações da noção complexa de *sôma* no *meléte thanátou*. O campo semântico bastante variegado do termo entre Platão e os órficos – “cárcere”, “marca”, “sepulcro”, “infecção”, “posto”, “custódia” – convida-nos ao inventário de alguns aspectos relevantes relativos ao campo semântico de *sôma*.

3.1 Vida como pena atual

Vejamos a passagem enigmática que nos introduz no tratamento de *sôma* como cárcere ou posto de serviço:

Aquilo dos Mistérios, de que nós, homens, nos encontramos numa espécie de cárcere que nos é vedado abrir para escapar, afigura-se-me de peso e nada fácil de entender.

Ho mèn oûn en aporrétois legómenos perì autôn lógos, hos én tini phroureîn esmen hoi ánthropoi kai ou deî dè heautòn ek taútes lyein oud' apodidráskein, mégas té tís moi phaínetai kai ou ráidios diideîn.
(PLATÃO. *Fédon*, 62b2-6)⁵⁴

A afirmação dos instituidores dos Mistérios é “obscura”, “profunda” e difícil de entender (difícil de “discernir” seria o sentido mais preciso do verbo διυδεῖν, relacionado à idéia de “ver através”). Ao leitor ocorrem vários motivos para esta afirmação. Seria difícil entender, por exemplo, por que o corpo é chamado de cárcere, já que podemos dele nos evadir à vontade através do suicídio; o corpo não impede a libertação, como seria próprio de um cárcere. Além do mais, por que teríamos que ser proibidos de sair de uma prisão na qual estaríamos supostamente detidos?

No entanto, se nos detivermos com mais cautela na passagem, veremos que esta identificação que fizemos entre “corpo” e “cárcere” foi bastante precipitada. Se Sócrates estivesse predicando o corpo, seria de se esperar que ele não se referisse a “homens”, mas a “almas” encarceradas, quando afirma que “nós, homens (...) nos encontramos numa espécie de cárcere”. Se não é a alma, mas o homem que se encontra aprisionado, o termo “cárcere” não se refere ao corpo material, mas à vida em sentido amplo⁵⁵, isto é, à vida cuja noção ultrapassa o corpo, embora o abarque também. O cárcere, portanto, diz respeito à vida integral de alguém, o que inclui, obviamente, o seu corpo⁵⁶. Isso pode ser corroborado pela própria questão implícita ao suicídio, tema da passagem em questão: o suicídio se refere a uma desistência radical da vida, e, portanto do cárcere, porquanto não se “desiste” apenas do corpo, mas da vida como um todo.

Mesmo assim, subsiste a impossibilidade de acessar, pela empiria e pela razão, qualquer evidência desta idéia de que a vida é “como que um cárcere”, isto é, subsistem

⁵⁴ Transcrevo outras três traduções principais para consulta: 1) “cette formule que l’on prononce a ce propos dans les Mystères: “nous, les humains, sommes comme assignés à résidence e nul ne doit s’affranchir lui-même de ces liens ni s’évader”. (M. Dixsaut); 2) The reason given in mysteries on the subject, that we man are in some sort of prison, and that one ought not to release oneself from it, or run away, seems to me a lofty idea and not easy to penetrate.” (Gallop); 3) Now the doctrine that is taught in secret about this matter, that we men are in a kind of prison and must not set ourselves free or run away, seems to me to be weighty and not easy to understand”(Loeb).

⁵⁵ Burnet (1925, p.23) confirma: “A *phourá* em *Górgias* 525a7 é a prisão do mundo e não do corpo”.

⁵⁶ Casadesús entende de forma diferente: como se esperaria que fossem as “almas”, e não “nós, homens” que estivessem na prisão, essa confusão denotaria que Platão pensava em cárceres reais e não metafóricos. (CASADESÚS, 2016).

as dificuldades de “ver através” da questão. Entretanto, parece-nos que parte desta impossibilidade de “ver através” das “aparências” (referimo-nos às aparências do enigma) deve-se à leitura literal da passagem. Em decorrência disso, muitos intérpretes (incomodados com a demonização do corpo que identificam no *Fédon*) se vêm às voltas com os esforços para dissipar as noções negativas de cárcere, culpa e castigo para substituí-las pela idéia unilateral de vida como “serviço aos deuses”. Dessa forma, o corpo pode ser concebido como “lugar ou posto” desde onde se presta esse serviço – ideia da qual é impossível extinguir, todavia, o aspecto punitivo da pena, implicado na privação de liberdade inerente a qualquer custódia.

Sem dúvida, a proposição é bastante enigmática, e nos leva, em primeiro lugar, a perguntar sobre as causas dessa “custódia”. Vamos recorrer, então, à antropogonia órfico-dionisíaca, que responde à nossa pergunta imediatamente natural: de onde vem tamanha culpa a ser expiada⁵⁷?

Se na origem hesiódica do humano a pena dos homens está ligada à imprudência de Epimeteu, facilmente seduzido por Pandora, na versão de Orfeu a gênese do homem está ligada à sedução do bebê-deus Dioniso, filho de Zeus, pelos brinquedos⁵⁸ dos Titãs. Por causa dos ciúmes de Hera, Dioniso é atraído pelos brinquedos até a armadilha mortal para ser dilacerado⁵⁹, cozido e assado antes de ser deglutido pelos monstros bestiais. É então que Zeus, ao descobrir o crime, reduz os Titãs a cinzas que, misturadas às cinzas das partes deglutidas de Dioniso, dão origem à raça humana.

Aí está a pena a pagar: ser humano é ser formado da mistura de restos da divindade, mas, em muito maior parte, de criaturas perversas e horrendas, o que equivale a dizer que a sua natureza é predominantemente bestial. Para os órficos, nesse ponto, a individualidade não importa; ser humano já é ser titânico.

Isso não quer dizer que a culpa tenha sido herdada injustamente de distantes antepassados, já que a imagem é mitológica, isto é, diz respeito a um tempo sagrado que

⁵⁷ A ideia da pena a ser paga é antiga conhecida de doutrinas religiosas e cultos indígenas. A pena de Adão é o trabalho, a de Arjuna e de Aquiles é a guerra; veja-se os trabalhos de Hércules, as tarefas de Teseu, Perseu e Jasão.

⁵⁸ Os brinquedos de Dioniso eram usados como “contrassenhas”, isto é, objetos usados nos rituais iniciáticos, em número de sete, aos quais se refere Clemente de Alexandria (*Protr.* 2, 17, 2 [26 Marcovich]): “(...) astrálagos, bolas, pião, maçãs, piões sonoros, espelho, taça”. No Papiro de Gurob, encontrado em um vilarejo do Egito a sudoeste do Cairo e que contém passagens bastante elípticas, temos um dos poucos trechos legíveis em que se lê: pinha, disco, dados/ ou espelho.

⁵⁹ “Dividiram em sete todos os membros do jovem” (Proclo, *in Plat. Tim.* II 146, 9 Diehl).

nada tem a ver com o tempo cronológico profano. A pena deve ser paga pela falta que se carrega *hic et nunc*, isto é, a natureza titânica da irracionalidade e da distância da verdade dos seres, responsável pela submersão da alma na *dóxa* decorrente desta distância. Desse modo, a pena que está na raiz da antropogonia órfica não é resultado apenas de um ato imemorial longínquo, mas um elemento presente e mais atual que nunca na constituição do humano.

Quem ao ver isto se consideraria feliz e afortunado, se, como dizem os que pronunciam as *teletai*, desde o primeiro momento nossa natureza foi constituída como se estivesse destinada a um castigo? Pois isso é o que de uma forma divina proclamam os mais antigos, quando dizem que *a alma paga um castigo* e que nós vivemos para expiar os maiores crimes. Pois *a união da alma com o corpo recorda algo deste tipo*. É assim, dizem, como entre os tirrenos torturam muitos de seus prisioneiros. Atam vivos a cada um deles cara a cara e membro a membro como um cadáver. De igual modo a alma parece ter esticado e unido a todos os órgãos sensíveis do corpo.⁶⁰

Mas o castigo não é simplesmente portar em si a maldade titânica que faz “errar” e “penar”. O sofrimento é parte da pena, mas o trabalho que compensa o delito também⁶¹, e paga-se a pena não somente atravessando a vida no cárcere (daí a interdição do suicídio), mas também trabalhando⁶². É preciso manter-se no posto, mas também fazer muito mais do que isso: será necessário exercitar a purificação “corretamente” a fim de alcançar um estado que, do que se infere da passagem 69c, é o mesmo alcançado pelos *bachoi*⁶³ após suas densas provações iniciáticas.

Consideramos que a distinção entre estes dois aspectos da pena, isto é, o cárcere do corpo e da vida, de um lado, e o serviço a ser pago, de outro, seja deveras

⁶⁰ Jámblico. *Protréptico* 77.27 Des Places (=Aristóteles fr. 60 Rose, OF 430 V).

⁶¹“By nature, we all find ourselves, as is said by those who recount the initiations in the mysteries, subject to a kind of punishments, for the ancients say that it is divine to say that the soul is expiating a penalty, and that we are alive in order to be punished for certain grave misdeeds”. Aristóteles, fr. 60 Rose

⁶²Burnet (1925) e Taylor (1926) traduzem a *phourá* como “in Ward”. Dixsaut (*Phédon*. GF Flammarion, 1991) traduz por “résidence surveillé (residência vigiada), e para Burger (1984) tanto ‘prisão’ quanto ‘serviço de guarda’ são viáveis.

⁶³ “Lo significativo de la inscripción es que βεβαχθευμένον es un participio de perfecto, lo que quiere decir que la βακχεία exigida por los órficos no es una mera experiencia pasajera, sino un estado, resultado de una acción pasada, que es el valor semântico de tales participios en griego. Exactamente lo que ocurre en el texto platónico con κεκαθαυμένος y τετελεσμένος. (BERNABÉ, 2016, p. 130)

importante, e também a compreensão de que ambos não se excluem. O primeiro aspecto transmite a idéia da pena atualmente sofrida, um *páthos* relacionado a uma má condição – o ambiente fétido da prisão, a privação da liberdade e o sofrimento oriundo desta situação. O segundo aspecto aponta a vida e o corpo o trabalho (e lugar desde onde se o executa) exigido como condição de reversão da pena. Assim, a idéia de cárcere pontua o acento negativo e passivo, ao passo que a noção de posto de guarda exalta o aspecto positivo e ativo da pena.

Julgamos tal distinção importantíssima, visto que a dicotomização opositiva entre ambos os aspectos leva a confusões conceituais no âmbito mais amplo do argumento da *meléte thanátou*. Será melhor, para interpretar *phrouá* na passagem supracitada, tomá-la como uma noção unívoca, considerando-a apenas sob o aspecto restritivo e negativo da necessidade? Ou tomá-la apenas sob o aspecto “livre” e positivo do *érgon*, para tentar redimir o corpo e a vida da idéia de um castigo fundamental? Nossa trilha hermenêutica prescreve-nos um terceiro caminho, isto é, o de não “univocizar” *phrouá*, mas de considerar que os dois aspectos concorrem para uma noção mais complexa, capaz, por causa mesmo dessa complexidade, de fundamentar duplamente o argumento do exercício de morte. A diferença entre o simples prisioneiro, de um lado, e o prisioneiro que trabalha, de outro, funciona nessa dicotomização (artificial, a nosso ver) da seguinte maneira: ou a *phrouá* diria respeito a uma simples prisão sem trabalho, ou a um trabalho compulsório cuja privação de liberdade, por ele acarretada, não é uma punição. Ora, em qualquer um destes lados a complexidade noção de *phrouá* parece nos escapar.

Enquanto a idéia de um puro cárcere não consegue transmitir a idéia do serviço a ser pago para a reversão da pena, também a idéia de corpo positivada como um simples e incompreendido serviço aos deuses – cuja causa é apenas a insondável vontade divina (idéia essencialmente monista)⁶⁴ –, não encontra ressonância no argumento da *meléte thanátou*, que patenteia a responsabilidade do próprio homem pela má condição em que ele se encontra atualmente.

Na verdade, estamos muito mais inclinados para a idéia (consoante toda a

⁶⁴ “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.” (COURCELLE, P. *apud* Di GIUSEPPE, 1993, p. 2).

argumentação relativa à *melete thanátou*) de que todo homem encontra-se encarcerado, mas que nem todos exercem o trabalho exigido para a libertação. Platão chega mesmo a radicalizar esta idéia: a quase totalidade dos homens é (quase que) completamente incapaz de entregar-se a esta tarefa. Sendo assim, discordamos da visão que Di Giuseppe bem sintetiza na citação a seguir:

(...) a vida é considerada por Sócrates como uma obrigação na qual o homem empenha a própria responsabilidade, isto é, como um serviço a cumprir até o final. Não nos é dado o motivo desse serviço, mas para isso também há uma explicação; porque a proibição do suicídio é apresentada como um imperativo e não como um raciocínio persuasivo.
(DI GIUSEPPE, *op.cit.*, p.37).

Na verdade, baseando-nos na distinção conceitual observada anteriormente entre vida como pena atual e vida como serviço a pagar, não poderíamos concordar com a idéia de que a vida é vista por Platão como uma obrigação moral na qual “o homem” (todo homem) “empenha a própria responsabilidade”. Isto porque, como já dito, nem todos os homens se empenham para realizar o serviço específico exigido pela pena – serviço que não se refere, de modo algum, à batalha diária reservada a cada homem, mas sim à *meléte thanátou*.

Nesse caso, a proibição do suicídio pode ser compreendida sob um viés racional, se notarmos que, se há um serviço a ser realizado como condição para a libertação, a simples evasão ou deserção da obrigação não culminará em uma libertação verdadeira, simplesmente porque não redundará no alívio desejado. Discordamos, portanto, também da afirmação de Di Giuseppe de que a proibição do suicídio é apenas um imperativo cujas razões são insondáveis. Na verdade, esta proibição faz todo sentido na medida em que age, no âmbito mais amplo do *meléte thanátou*, como um aviso (dado que ninguém pode ser de fato proibido de se suicidar) para aqueles que se iludem com a ideia de que a ruptura da obrigação significa libertação verdadeira.

Segundo Bernabé, a *phrouá* é um termo que pertence ao dialeto ático, e que por isso não poderia constar em textos órficos⁶⁵. Considerando, como acrescenta o estudioso, que essa palavra reforça muito mais o sentido de atividade do que o de prisão propriamente dita, seria possível concluir que Platão quis depurar a ideia de cárcere órfica para enfatizar apenas a ideia ativa de serviço prestado. No entanto, perguntamos: como a noção de trabalho do qual não se pode evadir a bel-prazer, isto é, ao qual se está vinculado compulsoriamente, pode ser desatrelada da ideia de pena ou castigo, uma vez que, nessa atividade, o “soldado” encontra-se sob um vínculo obrigatório que o priva, em certa medida, da sua liberdade de escolha e de ação?

É claro que Sócrates não está negando o aspecto positivo deste serviço, especialmente porque assevera que nós, serventes dos deuses, somos pertença de “excelentes amos”⁶⁶. Por que, então, é preciso libertar-se desta condição? “(...) tal fuga redundaria em pura insensatez”, pondera Cebes, porque “um espírito lúcido, creio, não poderá desejar senão permanecer junto de quem lhe é superior”. Como, então, “explicar que os mais sensatos não se aflijam com a ideia de abandonar um posto onde tinham a guiá-los os melhores guias de quantos há – os deuses? (...)”⁶⁷. Além do mais, isso pareceria “o inverso daquilo que há pouco dizias (sc. Sócrates): que são os homens sensatos que têm motivo para se afligir com a morte e os insensatos, para se regozijar”. A estas indagações Sócrates responde afirmando que o papel de servidor ou escravo é bom, mas não tão bom assim: ele pode ser superado pelo esforço de “ir para junto”, buscar “alcançar a companhia” dos deuses (63b11-13), onde os homens podem estar “felizes e libertos dos males humanos” (cf. *hoî aphikoménei hypárchei autêi eudaímoni êinai, plánes kai anoías kai phóbōn kai agríōn eróton kai tōn állon kakōn tōn anthropeíōn apellagménei*, 81a5-8).

Dessa forma, discordamos tanto da ideia de que o que mantém o homem atrelado à vida é simplesmente o cárcere, quanto da interpretação da imagem da *phrouá* como um serviço assumido perante os deuses desvinculado da noção de erro fundamental. Discordamos não só porque o cárcere não pode ser ele mesmo a causa final do encarceramento (tal como no exemplo que Sócrates aduz sobre as causas da

⁶⁵ Exposição oral no XII Simpósio Internacional da Sociedade Brasileira de Platonistas, em Uberlândia, em abril de 2015.

⁶⁶ Cf. *tōn loipōn chrōnon metā theōn diágousa*, 81a9.

⁶⁷ *Fédon*, 62d-e.

própria prisão: será o fato de estar sentado no catre a causa de Sócrates estar preso e prestes a morrer, ou o fato anterior de que fora julgado e condenado à morte?) mas porque, se nem todos os homens prestam o serviço que devem prestar, a causa do vínculo deve ser anterior a este serviço. Isso significa que a noção de posto de guarda indica uma condição contingente, e não necessária; é como se disséssemos que, para a massa dos homens, o corpo é um simples *desmotérion*⁶⁸, enquanto que para os que trabalham, a vida e o corpo são *phrouará*, o serviço e o lugar de onde se o presta.

Assim sendo, é importante notar que nem o aspecto teleológico e facultativo do serviço, e nem o aspecto durativo do sofrimento atual e obrigatório, coalescentes na *phrouará*, fornecem a verdadeira causa do cárcere. Onde está, portanto, a causa do aprisionamento e da necessidade do cumprimento do serviço? A partir dessa questão surge outra: há no *Fédon*, de fato – como querem os defensores da versão unívoca da *phrouará* como posto de guarda – a ausência da noção de culpa ou castigo anterior? Antes de passarmos a estas questões, revisitemos rapidamente outros sentidos órficos atribuídos a *sêma*, que podem ajudar a respondê-la.

3.2. Corpo como pena: sepulcro e sinal

Infelizmente, não chegaram até nós fragmentos órficos autênticos que fizessem alusão direta à imagem do corpo como sepulcro. No entanto, há quatro testemunhos (dois de Platão, um de Clemente de Alexandria e outro de Jâmblico, *ad. hoc.*) bastante emblemáticos sobre a ideia órfica do corpo como sepultura da alma. Vejamos os três primeiros: “Com efeito, alguns afirmam que este [o corpo] é uma sepultura da alma, como se esta estivesse sepultada em sua situação atual” (*Crátilo*, 400c1-3). “Testemunham também os antigos teólogos e adivinhos: que em cumprimento de certo castigo, a alma está atada ao corpo e está enterrada nele como uma sepultura”⁶⁹. Por último, temos a emblemática passagem 492d do *Górgias*:

[SOC]: (...) Dize-me uma coisa: afirmas que não deve refrear as paixões quem quiser ser o que deseja ser, porém deixar que cresçam

⁶⁸ Cf. 67d1: ἐκλυομένην ὥσπερ [ἐκ] δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος.

⁶⁹ Clemente de Alexandria, *Strom.* 3,3,17,1 (Filolau 44B 14 DK).

elas ao máximo, procurando satisfazê-las de todo o jeito, e que nisso consiste a virtude?

[CAL]: É o que sustento.

[SOC]: Erram, portanto, os que apregoam que felizes são os que de nada necessitam.

[CAL]: Nesse caso, as pedras e os cadáveres seriam felicíssimos.

[SOC]: ainda assim, tal como a defines, terrível coisa é a vida. Não me admirarei se falou certo Eurípides, quando disse:

Quem nos dirá que não é a morte a vida,
E estar morto (*tò katthaneîn*), viver (*tò zen*)?⁷⁰

É possível, até, que estejamos mortos; eu próprio já ouvi certo sábio declarar que estamos realmente mortos e temos por sepultura o corpo, e que a porção da alma em que residem os desejos é facilmente sugestionável e conduzida de um lado para o outro (...).
(PLATAO. *Górgias*,492d6-493a5).

O sentido de *sêma* como sepultura alude à sinalização do lugar do morto, como veremos em seguida, mas também à idéia de que dentro do sepulcro jaz uma alma cuja condição é a “morte”. Obviamente, isso não contradiz a ideia de uma alma imortal, mas concorda com as idéias do *Fédon* de que esta não é a verdadeira vida: a vida autêntica não é a da atadura ao corpo, ao devir e às obrigações de reversão desta atadura, mas uma vida de liberdade (81a;82d;84b) experimentada pela alma que obtém a “companhia dos deuses” – vida à qual também faz juz o mito final do *Fédon*.

Além desse sentido, temos o aspecto de *sêma* como sinal, marca, retrato, etc., mas infelizmente não nos restaram, além do *Crátilo* platônico, fontes textuais que associem a ideia de corpo como “sinal” ou “símbolo” diretamente ao orfismo. A passagem que fornece esta referência é a mesma em que encontramos a remissão ao sentido de sepulcro:

Com efeito, alguns afirmam que este [o corpo] é sepultura (*sôma*) da alma, como se esta estivesse sepultada em sua situação atual, como se esta estivesse sepultada em sua situação atual e, por outra parte, que, como a alma manifesta o que manifesta (*semáinein*) através dele, também neste sentido é chamado corretamente de “sinal” (*sêma*). No entanto, parece-me que Orfeu e os seus Ihe puseram este nome, sobretudo (*málista*) porque a alma, que paga o castigo pelo qual deve pagar, o tem como um recinto, semelhante a uma prisão

⁷⁰ Refere-se ao verso de Eurípides: “Quem sabe se viver é morrer/E se considera morrer, viver abaixo?” (Fr. 638 Kannicht).

(*desmotérion*), onde pode ver-se sã e salva; que, em consequência, é “salvaguardamento” (*sózetai*) da alma, como seu próprio nome indica, até que expie o que deve, e que não é necessário mudar nenhum letra. (PLATÃO. *Crátilo*, 400c1-12).

Sêma comporta de fato uma rica pluralidade semântica: segundo Isidro Pereira, o termo pode ser traduzido como “sinal, distintivo, marca, presságio (...) imagem, retrato, (...) tumba, sepultura, túmulo”. Mas de que o corpo pode ser um sinal, imagem ou retrato? Segundo Platão, ele é *sêma* porque a “alma manifesta o que manifesta através dele”⁷¹. Mas se por um lado o corpo é o lugar através do qual a alma se expressa, por outro ele é também um “sinal”, em sentido ontológico, de que aí (no corpo) “jaz” uma alma. Este sentido de *sêma* está nos termos “retrato”, “imagem”, “quadro” e “marca”, mas também se atrela à noção de “sepultura”, pois o sepulcro *sinaliza* o local onde jaz o morto. Portanto, embora a passagem nos diga que o corpo é *sêma* por ser um meio pelo qual a alma invisível expressa seus sinais contínua e temporalmente, há também um sentido ontológico evocado pela idéia de sepulcro, sentido que apresenta duplamente um fato e uma condição: há um morto e ele *jaz* aqui (neste corpo). Cremos que em Platão essa idéia se reflita na acentuação do aspecto ético e epistemológico do impedimento representado pelo corpo: “a alma não poderá alcançar a verdade enquanto estiver ligada a um corpo” (*Fédon*, 66b6-8), e há de errar “até que o desejo do elemento corporal, que a segue e acompanha, a faça de novo prender-se às cadeias de um corpo” (81e1-2). Isso está em consonância, naturalmente, com a consequência da antropogonia órfica: a marca ou sinalização de que aqui jaz uma alma “morta” é a mesma marca titânica de todo e qualquer ser humano.

A este sentido de corpo como “sinal” poderíamos acrescentar a ideia de “marca” que se encontra no *Fedro*: o corpo “marca” corporalmente a alma: “(...) estando puros e sem marca (*asémantoi*) disso que agora levamos ao redor e ao que chamamos ‘corpo’, no que estamos oprimidos como uma ostra” (*Fedro*, 250c). A ideia também está aderida na passagem do *Fédon* em que Sócrates declara que as almas podem chegar a ser visíveis: a alma “ficará marcada pelo elemento corporal” (81c5-6), e tomará a forma

⁷¹ “(...) because through it the soul makes signs of whatever it has to express” (*Crátilo*, 400c4). Tradução de Guthrie, 1952, p. 157; “(...) comme c'est par lui que l'âme exprime ses manifestations, à ce titre encore il est justement appelé signe (sema) d'après eux”. (*ibidem*, tradução de Meridier, 1931).

visível de espectros e fantasmas, sendo esta “ a imagem que tais almas revestem quando não saem do corpo em estado de pureza” (81d3-5). Também na *República* o corpo desfigura a alma:

Nós vimo-la (a alma) seguramente num estado comparável ao de Glauco marinho. Quem o vir, não reconhecerá facilmente a sua natureza primitiva devido ao fato de, das partes antigas do seu corpo, umas se terem quebrado, outras estarem gastas, e todas deterioradas pelas ondas, ao passo que outras se sobrepuseram nela – conchas, algas ou seixos – de tal modo que se assemelha mais a qualquer animal do que ao seu antigo aspecto natural.
(PLATÃO. *República*, 611c7-612a6).

Ademais, no *Górgias*, a alma marcada por vícios é vista, depois da morte, como deformada e marcada por cicatrizes oriundas destes vícios (524d5-8). “A alma viciada é a alma em seu estado mais manchado e irreconhecível; mas qualquer alma ainda ligada a um corpo – incluindo a do verdadeiro filósofo – é, nessa medida, manchada, pelo menos no sentido mínimo de que os cuidados e distrações do corpóreo geralmente desviam a atenção em alguma medida daquelas atividades que são consideradas naturais para a alma em seu estado puro” (ROBINSON, 1995, p. 91).

Voltemo-nos à multiplicidade de sentidos imagéticos de *sôma*. A referência ao corpo pela imagem do caixão fechado remete à imagem das trevas, assim como à imagem do mundo subterrâneo, onde erra o morto; a imagem do corpo como “tumba” dá a ênfase no aspecto ilusório e obscuro da “errância”. Esta noção de “morte” é usada para evocar a imagem da putrefação de um corpo – que neste contexto é transposta para a alma –, o que significa que estar submetido ao corpo e à vida terrestre é o mesmo que estar impedido de viver, por mais contraditória que a ideia possa parecer.

É evidente que a imagem do cárcere reúne mais implicações que a da sepultura, porque enfatiza o fato de que houve uma *transgressão*, há uma *punição* e esta é paga com ignorância e errância aprisionadoras, e também de que há a possibilidade de uma *libertação* ou retorno a uma condição ontológica de excelência própria da alma.

Contudo, esta imagem não nos parece ser uma “evolução” da idéia de tumba⁷², mas sim uma imagem que dá conta de outros aspectos de uma mesma situação⁷³. Ambas têm em comum o fato de que se está encerrado, “seja “jazendo” no túmulo, seja “encadeado” na prisão; o “sinal” ou “retrato” de tudo isso é o corpo. Há, no entanto, a chance da libertação ou do renascimento, que são, em suma, o mesmo, e que são atingidas pela prestação do serviço que a alma faz mais a si mesma do que aos deuses (a *meléte thanátou*).

Isto posto, vemos como todas estas noções dão conta de aspectos coetâneos que integram uma noção semanticamente enriquecida, a partir dos quais o termo *sôma* pode ser visto com maior profundidade; uma vez mais, portanto, os sentidos não se excluem e nenhum deles é estranho às tradições religiosas órficas, e nem, como nos parece, a Platão.

Cabe aqui mais uma vez a citação de Clemente de Alexandria, que magistralmente reúne todos quase todos os aspectos relativos à condição atual do homem (pena, prisão e morte) nas fontes órficas e pitagóricas: “E é adequado lembrar-se do dito de Filolau⁷⁴. Diz o pitagórico o seguinte: ‘testemunham isso também os antigos teólogos e adivinhos: que em cumprimento de certo castigo a alma está atada ao corpo e está enterrada nele como em uma sepultura’”⁷⁵.

3.3. Causas do cárcere

Lembremos que na passagem anteriormente citada do *Fédon* (passo 62b, v. p. 36), vimos que o “cárcere” não estava explicitamente associado ao corpo, mas dizia respeito à vida em sentido amplo. Entretanto, em muitos outros momentos do *Fédon* a ênfase é dada exclusivamente ao corpo material, apresentado aparentemente como causa primeira de aprisionamento da alma (que é ao mesmo tempo uma espécie de cegueira: “[...] o corpo a arrasta [sc. a alma] para as realidades em contínuo devir”, 79c7-10).

⁷² V. n. 76.

⁷³ O órfico acreditava que “(...) essa vida presente é para a alma uma punição por uma falta anterior, e a punição consiste precisamente nisso, em estar atada a um corpo. Isto é para ela, portanto, uma calamidade, comparável às vezes com estar enclausurada em uma prisão, e em outras vezes, enterrada em uma sepultura”. (GUTHRIE, *op. cit.*, p.156, tradução nossa).

⁷⁴ Fr. 44B14 D. K., p 402ss Huffman.

⁷⁵ V. nota 69.

Além do *Fédon*, encontramos essa concepção no *Axióco* (“pois somos uma alma, ser vivo mortal fechado em uma prisão mortal” [365e]) e no *Crátilo*, onde o corpo como cárcere (o termo agora é *desmotérion*, e não mais *phrouá*, o que implica em uma ênfase maior no aspecto restritivo) é explicitamente associado aos órficos – embora para alguns a metáfora do cárcere seja uma invenção originalmente platônica⁷⁶.

Busquemos ver se no *Fédon*, no entanto, é possível descobrir algo a respeito da causa primária desse encarceramento, já que, como vimos na primeira seção, o cárcere como condição restritiva não é a causa em si mesma do encarceramento, como também o serviço a ser pago para reversão da pena não é a causa da necessidade do próprio serviço. Vejamos se a passagem citada a seguir, na qual a identificação entre corpo e cárcere é claramente marcada, pode nos dar alguma pista sobre este problema.

Estão perfeitamente cientes (*gignóskousi*) os amigos da sabedoria que, quando a filosofia passa a dirigir-lhes a alma (sc. dos filósofos), esta

⁷⁶ Temos, portanto, as imagens do corpo como tumba, sinal, cárcere e infecção, das quais as três primeiras figuram em *Crátilo*, 400c. Embora nos pareça claro que as três imagens (sepulcro, sinal e cárcere) descritas na passagem sejam órficas, autores como Casadesús e Bernabé veem a ideia específica do cárcere como uma invenção platônica totalmente original, que, para eles, surgiria como uma “correção etimológica” aplicada por Platão na segunda parte da passagem. Depois que Sócrates indica o sentido de *sêma* como sepulcro e sinal, ele afirma que lhe parece que há um terceiro sentido para o termo “*sôma*”: um “salvaguardamento”, como ação resultante de *soízo* (“guardar, preservar, conservar”, como um recinto guarda um prisioneiro). Para os autores, quando Platão “modificou” a explicação etimológica da palavra *sêma* para fazê-la derivar do verbo *soízo*, ele teria, segundo estes e outros intérpretes, introduzido sutilmente uma imagem cunhada por si próprio, muito mais completa e funcional para a sua filosofia do que as ideias de “sepulcro” e “sinal”, e que não seria, portanto, originalmente órfica. Essa “mudança” operada por Platão sobre a metáfora órfica teria, para Casadesús, motivos éticos, epistemológicos, literários e escatológicos (a metáfora do corpo-prisão teria parecido, para Platão, ser “mucho más adecuada, al tiempo que realizaba la pureza e inocência de los filósofos, los únicos a quienes, al morir, les resulta posible liberarse para siempre del encierro corporal”). Mas o motivo principal, para os autores, é que a imagem “claustrofóbica” da tumba devia parecer à Platão “filosoficamente improdutiva”, porque a imagem de algo que impede que a alma tenha contato com o entorno. Além do mais, daria a ideia “muito chocante” de que a alma está “morta” quando, na verdade, ela é imortal, “ainda que submetida à tirania do corpo” (CASADESÚS, 2016). Os intérpretes consideram que a tumba é uma imagem “grosseira”, “primitiva” dos órficos, e que não serve muito para explicar a relação entre corpo e alma (e seria por isso que, segundo Casadesús, a ideia do caixão “não agrada a Platão”). No entanto, poderíamos fazer objeções a esta ideia do cárcere como uma criação platônica. O próprio Sócrates diz: “[alguns] deram [ao corpo] o nome de tumba e de sinal, (...) contudo me parece que foram sobretudo os órficos que puseram este nome porque a alma, que paga o castigo pelo qual deve pagar, o tem como um recinto, semelhante a uma prisão”. Esse terceiro sentido (a ideia de prisão) na verdade abarca as duas anteriores, acrescentando-lhes a ideia importante da pena. Ora, o tópico da pena é intrínseco às religiões de mistério, como vimos; a purificação órfica é uma libertação do castigo imputado por conta de uma falta ou crime. A imagem da tumba, portanto, tem um objetivo bastante específico, que é oferecer em termos metafóricos a afirmação de que a vida é um pálido simulacro da vida real, uma espécie de “andar nas trevas”, e que condiz inteiramente com a imagem da prisão.

se encontra como que ligada e cimentada ao corpo, por intermédio do qual é forçada a ver a realidade como através das grades de um cárcere⁷⁷, em lugar de o fazer sozinha e por si mesma, porém atolada na mais absoluta ignorância. O que há de terrível nesses liames, reconhece-o a filosofia, é consistirem nos desejos (*epithymía*) e ser o próprio prisioneiro (*ho dedeménos*) quem mais coopera para manietar-se (*dedésthai*).
(PLATÃO. *Fédon*, 82e10-83a1).

A segunda parte da passagem, que nos interessa especialmente aqui, indica-nos um pormenor muito importante desta imagem do encarceramento:

i) o “material” de que são compostas as “grades” dessa prisão ou as “correntes que agrilhoam a alma” são os desejos⁷⁸;

ii) há uma surpreendente cooperação do prisioneiro com o próprio aprisionador, ou seja, o prisioneiro deseja manter-se encadeado pelos prazeres que o oprimem⁷⁹.

Se é a *epithymía* que efetiva a prisão da alma no corpo (“os prazeres e os sofrimentos são como que dotados de um cravo com o qual transfixam a alma e a prendem ao corpo” [83d3-5]), então podemos dizer (aparentemente contra o que o *Fédon* como um todo dá a entender) que não é o corpo que aprisiona a alma, mas sim *os desejos e gratificações suscitados e alimentados pela própria alma*. Se o corpo enquanto cárcere não pode ser causa do encarceramento ele mesmo, os desejos são a verdadeira causa da qual o corpo como cárcere é apenas o efeito.

Ademais, se a alma “coopera na própria prisão”, entenda-se que ela mesma causa a própria prisão. Isso significa dizer que tais desejos não tem autonomia, isto é, não são provenientes de um “outro” (o corpo) que aprisiona a alma contra a sua vontade, mas são oriundos da relação que a alma estabelece com o que é corporal e devenida.

⁷⁷ Aqui o termo não é *phourá*, como em 62b4, mas *eirgμός*. O seu uso (como também o uso de *desmotérion* em 114c1), a nosso ver, busca diferenciar o sentido de corpo individual como cárcere da *phourá*, que toma o sentido mais amplo de cárcere como vida.

⁷⁸ Optamos por modificar a tradução do termo *epithymía* de Nunes, substituindo prazer por desejo, seguindo Gallop (“a prisão é efetivada pelo desejo”) e Fowler (“a prisão é causada pelos desejos”). Vê-se que essa passagem em particular é traduzida de forma bastante variada (Dixsaut e Schiappa, por exemplo, omitem a indicação do desejo/prazer como “corrente” ou “grilhão” da alma).

⁷⁹ Esses prazeres a serem “purgados” no exercício de morte são os prazeres não completamente aprovados pela razão (*Fedro*, 256c) ou causados pelo gozo de algo cuja carência provoca sofrimento, o que é associado por Platão de forma obscura à contaminação e à impureza, como veremos no terceiro capítulo.

Desse ponto de vista, podemos ver por que a questão colocada antes sobre o corpo (como ele pode ser chamado de cárcere se ele, na verdade, não nos detém?) agora pode ser respondida: o cárcere não é propriamente o corpo, mas os desejos que perseguem tudo que esteja a ele relacionado. Essas amarras são, de fato, aprisionadoras, porque não se extinguem nem com a morte do corpo, segundo o Sócrates do *Fédon*. É por isso que libertar-se do “cadáver” ou do “cárcere” significa ver-se livre de tais desejos, e não do corpo material, e estar “fortemente atado ao corpo” significa estar encarcerado pelos desejos pelo que é corpóreo, e não pelo organismo material individual.

Ademais, há uma outra razão para que o desejo pelo que é corpóreo possa ser chamado de cárcere: diferentemente dos corpos materiais, este desejo desgovernado continua a dominar e marcar (*semáinein*) a alma:

[SOC.]: No caso, porém, conforme penso, de estar manchada e impura ao separar-se do corpo, por ter convivido sempre com ele, cuidado dele e o ter amado e *estar fascinada por ele e por seus apetites e deleites*, a ponto de só aceitar como verdadeiro o que tivesse *forma corpórea (tó somatoidés)*, (...) acreditas que uma alma nessas condições esteja recolhida em si mesma e sem mistura no momento que deixar o corpo?

[CEB]: De forma alguma, respondeu.

[SOC.]: Porém, segundo penso, de todo em todo *saturada de elementos corpóreos* que com ela cresceram como resultado de sua familiaridade e contínua comunicação com o corpo (*sômatos*), de que nunca se separou e de que sempre cuidara.

(PLATÃO. *Fédon*, 81b-c, grifo nosso).

Além disso, lembremos que Sócrates afirma que a alma que possui em si “tudo que é terreno e visível” é arrastada por este “peso” à região do visível, e termina por adejar “ao redor dos túmulos e sepulturas, locais onde, como é voz corrente, se avistam espectros umbrosos de almas”, justamente porque “partilham da substância visível” (82c-d). Elas vão assim “expiando as culpas do seu antigo modo de vida, que foi mau”, e assim hão de errar até que *o desejo do elemento corporal*, que as segue e acompanha, *as faça de novo prenderem-se às cadeias de um corpo* (cf. *méchri ge toútou planôntai, héos àn têi toû synepakolouthoûntos, toû somatoidoûs, epithymíai pálin endethôsin eis*

sôma), o que, segundo tudo leva a crer, *se processa consoante os tipos de vida que cada uma, em concreto, exercitou*” (*endoûntai dé, hósper eikós, eis toiaûta éthe hopoi’ átt’ àn kai memeletekyîai týchosin en tôi bíoi*, 82e2-3, grifo nosso). “E aqueles que privilegiaram a injustiça, a tirania, a pilhagem revestirão provavelmente a forma de lobos, de falcões e de milhafres; ou dar-lhes-emos um destino diverso deste?” “Quanto à espécie dos deuses, não será permitido o acesso àquele que não praticou a filosofia e não se vai daqui totalmente purificado (...). E eis a razão pela qual os filósofos autênticos (*hoi orthôs philosophoi*) se abstêm por completo dos prazeres do corpo e lhes opõem resistência” (82a-c, ligeiramente modificada). Mas o homem que toma como verdadeiro tudo que o corpo “lhe disser”, passa a “comungar das suas crenças, hábitos e cultura” e mantém-se por isso “contaminada pelo corpo; em resultado do que não tarda a cair num outro e, como que inseminando-se, a criar de novo raízes (...)” (83d-e).

Sendo assim, se, por um lado, o que é corpóreo “fica aderido” na alma incorpórea (ela só estará pura se “não arrastar consigo nada corpóreo” 80e3-4), e o tipo de relação com o corpóreo determina modos de vida a que a alma se destina (cf. *oukoûn [...] dêla dê kai tâlla hêi àn hékasta íoi katà tàs autôn homoiótetas tês melétes*), também a alma fica “embriagada” (*methýousa*) pelo contato exclusivo com o devir (*tà oudépotē katà tautà échonta*, 79c), a ponto de “só aceitar por verdadeiro o que tivesse forma corpórea”. Todo esse diagnóstico aponta para uma advertência: a alma não deve “de forma alguma” tomar por verdadeiro “aquilo que varia ao sabor das circunstâncias” (*d’ àn di’ állon skopêi en állois òn állo, medèn hegeîsthai alethés*, 83b2-3).

Alarga-se assim o campo de significação de *sôma*. Se *sôma* como cárcere diz respeito ao desejo e a tudo que é por ele almejado no âmbito do devir, então *sôma* pode ser compreendido no âmbito da fundamentação da *meléte thanátou* com um sentido muito mais complexo. Finalmente faz mais sentido incluir nessa nova perspectiva o aspecto do encarceramento: *sôma* é um cárcere que se manifesta não só no vínculo com o organismo individual, mas no vínculo alicerçado entre a alma e tudo que seja *somatoeidés*.

Há ainda dois aspectos a considerar: se *sôma* se refere a desejos corporais e devenientes, e se estes desejos causam não só a ligação entre alma e corpo, mas conformam o tipo de vida e de acordo com os tipos de prazeres perseguidos (81e), então

1) o corpo é um *efeito* da alma, isto é, não tem qualquer papel ativo; assim como

o encarceramento é apenas um efeito do erro e do julgamento a ele atinente, o corpo é apenas a expressão (*sêma*) de uma condição da alma. Isso contradiria a interpretação dualista que vê no *Fédon* um apoio para a sua concepção de matéria como a fonte última de males. Afinal, conquanto possamos enxergar no *Fédon* tal relação dualista, se assumirmos que o sentido de *sôma* é muito mais rico e complexo – dado se estende para muito além do simples organismo individual –, este novo contexto nos permitirá ver a matéria e o devir não como causas do mal, mas como fatores capazes de ativar na alma os males que lhe são autóctones;

2) se o tipo de vida também for conformado pelo estado de alma, depreende-se que o destino de alguém não se desenrola casual ou fortuitamente, mas está intimamente atrelado ao estado atual da alma;

3) se os desejos mantêm-se na alma independentemente do corpo, e se o corpo não é causa nem lugar de desejos (conquanto seja o meio para a gratificação da maioria deles), isso se choca taxativamente com a concepção de uma alma una, puramente racional e metafísica aparentemente propugnada no *Fédon*.

Os problemas decorrentes desta última conclusão serão tratados com mais atenção no último capítulo. Por ora, podemos dizer que, ao assumi-la, juntamo-nos a Dixsaut, que também se apóia no passo 81d-e para concluir que a alma desencarnada mantém a *epithymía*, e que outros comentadores tentam forçar a tradução para esconder esse fato sob o pretexto de que a alma do *Fédon* apresentada como *monoeidés* seria pura e unicamente racional⁸⁰. Esta posição, alvo da crítica tecida por Dixsaut, é tomada por Robinson (2010) e Burger (1984)⁸¹ – que defendem que, se a alma no *Fédon* deseja apenas sabedoria e inteligência, os desejos materiais só podem ter origem no corpo – e se desdobra também na defesa de Bostock de que o corpo, mesmo na hipótese de não ser ele mesmo fonte de todo o mal, é o fator sem o qual não pode haver desejo⁸². No último capítulo buscaremos argumentar, no entanto, que a noção de alma una do *Fédon* é teleológica e está relacionada a uma condição de unificação da sua multiplicidade, e não a uma natureza originalmente simples. Esta noção de “unidade” e “semelhança com

⁸⁰ DIXSAUT, 1991, p.355, n.173.

⁸¹ Discordamos, portanto, de Burger, para quem o desejo se localiza no corpo material: “They [sc. os filósofos genuínos] are eager to cast blame on the body not only for the distractions of the senses and the passions, but also for political opinions and economic conditions” (BURGER, 1984, p.43).

⁸² “(...) it is the soul that actually does this things [sc. “perceives, desires, fears”], but it does them when it is in a body, and because of the body it is in” (BOSTOCK, 1986, p. 26).

as Formas” não se refere, por conseguinte, à má condição em que a alma atualmente se encontra, mas à condição plena que ela pode alcançar e que equivale à *unificação* de seus desejos e propósitos.

Deixemos, porém, esta argumentação para mais tarde; desejamos concluir este capítulo retomando nossas conclusões. Em primeiro lugar, buscamos refutar a visão monista de que a idéia órfica da vida e do corpo como castigo ou cárcere é assaz negativa e deprimente, visto que, para aquela visão, o que deve ser exaltado é o bem e a positividade da graça, da oportunidade e da confiança nas diretrizes divinas de que tudo é bom e em última instância se encaminha para o bem. Mas, apesar do peso desta crítica, parece que a visão órfica se nos revelou muito mais otimista do que parece: a aceitação da realidade do castigo e da pena causados pelo erro fundamental descortina a possibilidade de uma vida verdadeira, livre de sofrimentos e angústias, na qual a verdadeira liberdade e felicidade podem ser experimentadas. A visão deprimente da vida atual significa, portanto, a visão otimista das possibilidades humanas, o deslocamento do foco nos desígnios e vontades de um Deus supremo para as potências divinas latentes sob a natureza bestial do próprio homem, chamando-o a enfrentar esta responsabilidade que lhe é própria – o que significa exercer um trabalho que deve ser assumido perante si mesmo.

Platão, a nosso ver, compartilha integralmente desta visão órfica; identificamos a culpa ou erro original no *Fédon*, ao contrário dos que negam a sua presença neste diálogo, nos desejos humanos desgovernados por tudo que tenha a marca do devir. Esta culpa “socrática” possui as duas características da culpa mítica: ela é passada (já que os desejos já se encontravam na alma e determinaram as más condições do presente, isto é, o castigo atual) e principalmente presente, no sentido de que, se não for purgada, manterá o vínculo aprisionador *ad infinitum*. As formas e os sentidos desta purgação, isto é, os sentidos pelos quais devem ser apreendidos os aspectos práticos da *meléte thanátou*, serão tratados no último capítulo.

É o desejo, portanto, o elemento titânico, o erro fundamental – mas não qualquer desejo, e sim aqueles relacionados ao *epithymetikón* e ao *thymoeidés* desgovernados, como também buscaremos argumentar na última seção. O corpo, por conseguinte, não é a causa, e sim o efeito: a alma é aprisionada pelos desejos no “recinto” que são o corpo e a vida, e que, na qualidade de “recintos”, não podem ser a causa primeiro do

aprisionamento. Além disso, as peculiaridades deste “lugar” ou cárcere estão diretamente relacionadas aos tipos de desejo que causam esse encadeamento. Assim sendo, tanto o desejo corporal como o corpo e a vida são penas; no entanto, se o primeiro opera como a causa, os dois segundos se dão como efeitos desta causa.

Tudo isso nos levou a concluir que o sentido de *sôma* no âmbito da *meléte thanátou* ultrapassa o significado mais limitado de “corpo individual”. Se a alma “é arrastada pelo corpo”, podemos ler esta afirmação compreendendo que *psyché* é arrastada por aquilo que se constitui triplamente como (i) o desejo por tudo que seja corporal, (ii) aquilo que gratifica este desejo, independente do maior ou menor papel do corpo nessa gratificação, e (iii) as próprias necessidades fisiológicas somadas à limitação dos sentidos corporais.

Neste ponto, é profícua a passagem do *Fedro* que afirma que quando

(...) o desejo irracional vence o sentimento que nos leva para o bem e se dirige para o prazer despertado pela beleza, vindo a ser reforçado pelos desejos da mesma família, que só visam à beleza dos corpos (*somáton kállos*), ele se torna pendor irresistível.
(PLATÃO. *Fedro*, 238b11-c5; grifo nosso).

É a atratividade de *sôma*, portanto, que move o desejo irracional. Ora, se a satisfação desse desejo irracional é, portanto, causa de males para a alma – então o que é mal e falso se mostra plenamente verdadeiro (e, por isso, atraente) para a alma. Esta *hamartía* aí implicada parece ser causada pelo afã da alma de sanar as deficiências humanas cíclicas relacionadas ao vir a ser, enquanto se desvia da possibilidade de saciar-se com o que sempre é⁸³. Esse preenchimento falso é o que sinaliza a vida como “morte”, dado que substitui artificialmente a saciedade verdadeira por um simulacro (tal como as falsas virtudes que, debalde, tentam substituir as verdadeiras em *Fédon* 68ess.)

Resta, portanto, a seguinte questão: se os males são causados por desejos cujos prazeres e dores correspondentes são apenas simulacros, isto é, ilusórios, como pode se dar esta inversão de valores que faz com que a alma tome o falso pelo verdadeiro? “(...)

⁸³ Cf. *Filebo*, 51c-d; *Fédon*, 65c; 80b.

a alma humana, quando a domina em excesso o prazer ou a dor, é simultaneamente levada a crer, pelo que toca à causa concreta dessa emoção, que é tudo quanto há de mais claro e verdadeiro; o que, na realidade, não acontece (...)” (*hóti psychè pantòs anthrópou anankázetai háma te hesthênai sphódra è lypethênai epí toi kai hegeîsthai perì hò àn málista toûto páschei, toûto enargéstatón te eînai kai alethéstaton, ouch hoútòs échon. Fédon, 83c5-8*). Como a alma, portanto, é levada a desejar aquilo que se constitui como o supremo mal para si própria⁸⁴? Ou, usando os termos do próprio *Fédon*: como se dá o “desejo de prisão pelo próprio prisioneiro”⁸⁵? No próximo capítulo, buscaremos respostas a esta questão recorrendo ao *Filebo*, que, como nos parece, fornecem detalhes que podem mostrar como os desejos desgovernados são capazes de operar esse ilusionismo sedutor.

⁸⁴ “(...) quando os homens são excessivamente afetados pelo prazer, pelo receio, pelo sofrimento ou pelas paixões, o mal que daí advém supera ainda o que qualquer um possa imaginar” (*Fédon, 83b-c*).

⁸⁵ “(...) é que ela [sc. a prisão do corpo] não tem outra razão de ser senão o desejo do próprio prisioneiro, que é assim levado a colaborar, da maneira mais segura, no seu próprio encarceramento.” (*Fédon, 82e-83a1*).

4. Capítulo 4 - Pregos, grilhões e miragens (*Fédon*, 82e; 83c-d)

Nesta ordem de idéias, portanto, a única coisa que o homem devia ter em vista, tanto nesse objeto específico como nos demais, era a idéia de perfeição, do supremo bem. E assim, era indispensável que o mesmo homem tivesse também o conhecimento do mal, já que o conhecimento de um deles implica o do outro.
Fédon, 97d

Porque é de necessidade forçosa aprender os dois ao mesmo tempo, a respeito do ser em universal: o falso e o verdadeiro, o que demanda tempo e trabalho, conforme se disse no começo.
Carta VII, 344b

No capítulo anterior, viu-se que a *meléte thanátou* é apresentada por Sócrates como uma “purificação” que equivale à liberação da alma da “insanidade do corpo” (*sómatos aphrosýnes*, 67a7). “Convencida de que não deve opor-se a semelhante libertação, a alma do verdadeiro filósofo (cf. *alethós philosophou*) abstém-se dos prazeres, das paixões e dos temores” (83b5-8). Consideramos que este vocabulário assaz enigmático expressa o descolamento entre as preocupações e os desejos propriamente noéticos pelo ser, de um lado, e as preocupações com o vir a ser causadas por opiniões e desejos (prazeres e dores) corporais, de outro (sem dúvida, este descolamento não indica uma simples separação, mas o predomínio das primeiras sobre as segundas). De acordo com a nossa interpretação, é este o sentido da dualidade fundamental que a dicotomia *sôma/psyché* visa expressar.

Todavia, é natural que se questione por que, afinal, Sócrates lança um tal anátema sobre a relação do homem com a vida material; isto é, por que os prazeres e dores surgidos dessa relação, que para a maioria das pessoas são parte natural e essencial da vida, são tão ultrajados por Sócrates? Como ele pode acusar o devir e as suas influências sobre a alma – tão fascinantes para o homem, a ponto de ele odiar e desprezar a morte – de o encarcerarem e submetê-lo a um mal extremo do qual ele nem mesmo toma conhecimento?(83c1-2). Buscaremos prospectar possíveis respostas no *Filebo*, pois se no *Fédon* desejos, dores e prazeres são apenas rapidamente indicados como entraves à *sophia*, no *Filebo* eles são submetidos a um exame de mais peso, de

modo a mostrar por que e sob que aspecto eles podem ser, em grande parte, ilusórios (e sobretudo danosos) à alma.

4.1 A identificação equivocada entre prazer e bem, dor e mal

O Sócrates do *Filebo* está enfrentando a questão da determinação do que se pode chamar de “melhor disposição” da alma, e, por consequência, a determinação da melhor e mais feliz das vidas. A resposta a essa questão é assumida por Filebo imediatamente: a mais feliz das vidas é a que acumula mais satisfação de desejos, isto é, a que persegue a fruição do prazer como mais nobre dos objetivos humanos (*Filebo*, 11b3-5). No entanto, para Sócrates, esta pura fruição sem a participação do conhecimento e da inteligência se igualaria à de um molusco⁸⁶.

Com esse argumento, Sócrates introduz a sua posição a respeito da questão: a melhor das vidas não é a do puro prazer, mas a da harmonia perfeita entre inteligência e prazer. Sócrates não nega que o prazer exista, mas adverte que concentrar-se nos prazeres em detrimento da inteligência seria o mesmo que considerar Afrodite a maior das deusas, em lugar de cultuar toda a inteligência divina (muito maior e mais complexa que a deusa) – que mais à frente Sócrates localiza na “natureza de Zeus”⁸⁷. Sócrates não questiona a existência de Afrodite nem deixa de respeitá-la, mas nega que ela possa

⁸⁶ [SOC.]: (...) presta atenção: será que não precisarias do pensamento, da inteligência e de calcular o que precisas, e coisas do gênero? [PROT.]: Precisaria de mais o quê? Se tivesse o prazer, eu teria tudo. [SOC.]: Vivendo sempre assim, não desfrutarias a vida inteira dos maiores prazeres? [PROT.]: Por que não? [SOC.]: Mas não possuindo a inteligência, nem a memória, nem o conhecimento, nem a opinião verdadeira, não é necessário, em primeiro lugar, que tu ignores o próprio fato de estares ou não tendo prazer, já que estarias vazio de qualquer pensamento? [PROT.]: Necessariamente. [SOC.]: Além disso, não possuindo memória, é necessário, da mesma forma, que tu não possas te lembrar sequer de que já tiveste prazer, e nem conservarias qualquer lembrança do prazer que ocorre no momento imediato. E não possuindo opinião verdadeira, não poderias, por outro lado, julgar que estás tendo prazer mesmo quando estivesse, e privado de cálculo não serias capaz de calcular o prazer vindouro. Não viverias, no entanto, uma vida humana, mas a vida de algum molusco ou de uma dessas criaturas marinhas que vivem em corpo de ostras. Será assim mesmo ou podemos conceber isso de modo diferente? [PROT.]: Como poderíamos? (*Filebo*, 21a12-21d3; tradução, apresentação e notas de Fernando Muniz).

⁸⁷ Em 12c3-4, Sócrates chama Afrodite de prazer. Em seguida (22c1-6), a Afrodite de Filebo é confrontada com a “Inteligência” de Sócrates (“[SOC.]: Já foi dito o suficiente, pelo que me parece, para que não seja preciso conceber a deusa de Filebo como sendo o mesmo que o bem. [FIL.]: Tampouco a tua inteligência é o bem, Sócrates. [...] [SOC.]: Sim, talvez a *minha*, Filebo. Mas não a inteligência verdadeira e divina”[...]). Em 30d, Sócrates relaciona a inteligência soberana a Zeus: “(...) habita, na natureza de Zeus, uma alma soberana e uma inteligência soberana em virtude da potência da causa, ao passo que, em outros deuses habitam outras coisas belas (...)”. Sobre a diferença entre a inteligência humana e divina, ver *Fedro* 247c-d; 278d, *Parmênides* 134c-e).

ser sempre confundida com o bem (22c1-2), ou que ela seja *todo* o bem. Os rumos desta discussão requerem, portanto, que Sócrates argumente a favor desta refutação.

Enquanto Filebo invoca a deusa em uma clara atmosfera de culto⁸⁸, Sócrates, depois de reverenciá-la mais à distância (declarando o seu “terror em relação aos nomes dos deuses”, 12b11-13), passa ao exame daquilo cujo nome é o “verdadeiro nome de Afrodite”: o prazer. A questão do prazer e da dor é recorrente no *corpus* justamente por ser um assunto que especialmente espanta Sócrates: no *Fédon*, suas primeiras palavras são: “Que coisa estranha, amigos, esta sensação a que os homens chamam prazer! É espantoso como naturalmente se associa ao que passa por ser o seu contrário, a dor!” (60b4-7).

De volta ao *Filebo*, notamos que Sócrates começa a abordar o assunto a partir de certos *palaiói lógoi* oferecidos pelos deuses e que o guiarão no exame: “(...) os antigos disseram: tudo que existe provém do uno e múltiplo” (16c6-10); “os deuses oferecem-nos essa tradição para *examinarmos uns aos outros*” (16e3-4). Sócrates introduz a análise do prazer precisamente a partir dessa assertiva, mostrando que, embora ele se apresente como uma unidade, é infinito em suas espécies e quantidades. Assim como o som é uno, mas múltiplo em suas inúmeras combinações ou determinações (como também é una e múltipla a gramática que o deus Toth entrega à humanidade [*Filebo*, 18b6-18b5]), também o prazer se diversifica em inúmeros tipos, alguns tão dessemelhantes que chegam a se opor entre si (13c2-3). Ou seja: embora possamos adotar uma descrição generalista de prazer ou de dor, há uma infinidade de tipos intermediários⁸⁹ que constituem estas unidades. Se o louco, o sábio e o intemperante sentem prazeres⁹⁰ e dores, é preciso olhar muito de perto para distingui-los em suas diferentes (e mesmo opostas) variedades.

Para proceder a este discernimento, Sócrates submete a unidade do prazer a uma primeira grande divisão geral: os prazeres causados pelo preenchimento de alguma carência, que se dão como uma espécie de “alívio”, de um lado, e de outro os que não

⁸⁸ “(...) eu me purifico (...) invoco a deusa”, diz Filebo em 12b1-2.

⁸⁹ “São esses intermediários que distinguem a discussão dialética que travamos uns com os outros de seu contrário, a erística” (*Filebo*, 17a5-6).

⁹⁰ “Observa, com efeito, o seguinte: dizemos que o homem intemperante tem prazer, mas também que o moderado tem prazer em ser moderado; e também que o homem tolo cheio de tolas opiniões e tolas expectativas tem prazer, mas também aquele que pensa, por sua vez, tem prazer em pensar. Como alguém ao dizer que esses prazeres, cada um deles, são semelhantes, não seria tomado – com todo direito – por um homem tolo?” (*Filebo*, 12d6).

são causados por nenhum tipo de sofrimento, isto é, quando a ausência daquilo que causa o prazer não é dolorosa; estes são os que dizem respeito majoritariamente ao ser, e não ao devir.

Os primeiros, sejam eles fisiológicos, sensuais, antecipatórios ou puramente psíquicos, surgem como efeito do preciso momento em que o desejo, que nada mais é do que uma incompletude, é saciado pelo fenômeno devenida que ele visava. Uma das características desse prazer é efemeridade da saciedade, e outra, a de que sempre há uma dor que o acompanha. É um fenômeno psicológico binário, dado que o gozo que ele supõe coaduna-se sempre com um sofrimento correspondente – como o “monstro de duas cabeças” que Esopo poderia ter imaginado (*Fédon*, 60c1-6).

Considerando essa divisão geral da natureza do prazer entre prazeres não ligados à dor, de um lado, e prazeres binários ou “dolorosos”, de outro, Sócrates passa a comparar as quantidades de prazeres que pertencem a cada um dos dois tipos, e vê-se que surge uma escala em que as duas metades são bastante desiguais: inumeráveis são os prazeres binários, poucos e raros os prazeres puros. “(...) das coisas agradáveis [ou seja, de toda a escala], poucas são boas e muitas ruins” (*Filebo*, 13b1-2).

Mas o que significa identificar prazeres binários com o que é “mau” e certos prazeres puros com o que é “bom”? Essa tese forte leva Sócrates a enfrentar a visão comum de que todo prazer é igualmente bom, da qual Filebo e Protarco são partidários. Sócrates começa a refutação fazendo um esclarecimento: “(...) nenhum argumento contesta o fato de que coisas prazerosas são prazerosas. Sustentamos, sim, que, embora a maioria das coisas prazerosas seja má, há coisas prazerosas boas” (*Filebo*, 13a9-b3).

O Sócrates do *Filebo* nega, portanto, que o prazer possa sempre ser identificado com o bem. Dado que a comparação entre os pares prazer/dor e bem/mal é fundamental para esta argumentação, faremos uma pequena digressão para distinguir diferentes pares de opostos, auxiliados pelo artigo de Cooper (1968). Há pares de opostos de pelo menos três tipos:

- i) Os que são mutuamente exclusivos e não admitem comparação (par - ímpar);
- ii) Os que são usados comparativamente para dividir escalas ordenadas por uma relação transitiva assimétrica, da forma “mais quente/frio/seco/ do que...”. (ex.: frio-quente);

iii) Os que são usados comparativamente, mas de forma unilateral, onde o primeiro membro representa o limite. Estes são pares assimétricos, em que um dos membros admite comparação e o outro não⁹¹ (ex.: perfeito-imperfeito, reto-torto, certo-errado).

Além dos três tipos de pares de opostos, temos também a classificação de todas as coisas existentes, no *Filebo*, em quatro gêneros: 1) o ilimitado, 2) o limite, 3) a mistura entre o limite e o ilimitado e 4) a causa desta mistura (*Filebo*, 23c-d). A temperatura, por exemplo, é ilimitada, porque passível de *mais e menos* (íntegra, portanto, o primeiro gênero); mas a temperatura específica “40 graus” íntegra o terceiro gênero: a mistura entre o ilimitado (a temperatura) e o limite (o número 40). E há ainda que se diferenciar as misturas em geral das misturas *adequadas*: a temperatura ideal para a saúde do corpo humano é a combinação “37 graus”, a mistura proporcional entre limite e ilimitado que alcança um fim específico (neste caso, a condição da saúde do corpo humano). Há, portanto, combinações corretas e incorretas de todos os tipos (COOPER, p. 13).

Esta distinção, feita no passo 24c entre *tó póson* (a quantidade definida) e *tó métrion* (a quantidade definida correta), mostra que esta última é membro do par de opostos do terceiro tipo (pares assimétricos), já que o *métron* representa o pólo paramétrico avaliativo não-relativo. Isto é o que precisamente diferencia os pares bem/mal e prazer/dor: “prazer” não é um pólo provido de valor avaliativo em si mesmo, mas variável (capaz de acolher bem ou mal, mais e menos) pertencendo, portanto, ao primeiro gênero – o ilimitado.

O prazer não pode ser sempre identificado com o bem justamente porque o par de opostos prazer/dor não é do mesmo tipo que o par de opostos bem/mal; neste último, um dos pólos representa um valor não-relativo, o que nunca ocorre no primeiro. Isto leva a concluir que o prazer pode não ser sempre bom⁹². Medir um prazer em relação a

⁹¹ Se se pode falar em “mais correto” ou “mais perfeito” é porque a comparação que pode ser feita do segundo membro para o primeiro é convertida: o “melhor” não diz respeito ao bem, mas ao mal, se estiver mais ou menos próximo do bem. Da mesma forma, com “mais correto” não me refiro ao membro “correto”, mas ao “incorreto” que está mais ou menos próximo do correto.

⁹² Uma objeção contra a diferenciação dos pares prazer/dor e bem/mal poderia ser a de que o par bem/mal admite o mais e o menos (assim como prazer/dor), e que por isso ele deveria ser incluído na classe do ilimitado. De fato, a partir de um critério puramente gramático, é possível corroborar tal objeção, porque é o caso de haver o “pior” e o “melhor”, o que configura justamente o gênero ilimitado. Dessa forma, não poderíamos propor nenhuma diferença entre o bem e o prazer, que seriam ambos ilimitados e pares de

outro, ao invés de medi-lo em relação a um *standard*, tornaria impossível determinar o valor de cada prazer. Isso só pode ser feito pela *phrónesis* a partir de um parâmetro não-relativo que seja o determinante da medida:

Então depois que distinguimos e separamos moderadamente os prazeres puros dos que corretamente poderíamos bem chamar de impuros, juntemos, no discurso, a desmedida aos prazeres extremos, e a medida, seu oposto, aos que não são extremos; e tomemos os prazeres que recebem o grande e o extremo, quer ocorram com frequência ou raridade, como pertencendo ao gênero do ilimitado, ao gênero do menos e do mais, que circula pelo corpo e pela alma. Os outros, entretanto, que não são desse gênero, tomemos como pertencendo ao gênero das coisas medidas.
(PLATÃO. *Filebo*, 52c1-d2)

O prazer, como conclui o Sócrates do *Filebo*, pode assumir duas possibilidades: ser ilimitado (no sentido de receber indistintamente o mais ou o menos) ou pertencer “ao gênero das coisas medidas”, isto é, determinadas segundo um parâmetro não-relativo externo.

4.2 Como prazeres e dores podem ser falsos?

Refutada a ideia de que todo prazer é bom (e, por conseguinte, de que toda dor é má), torna-se possível visualizar a distinção entre prazeres e dores bons e maus. Concentremo-nos nos prazeres, seguindo o Sócrates do *Filebo*. Para se entender como

opostos do mesmo tipo. Mas, nesse caso, o bem e o mal seriam totalmente arbitrários, tal como o par de opostos longo/curto, relativos apenas um ao outro em situações particulares (na nota anterior, busquei explicar por que, ao se falar de algo “melhor”, não se está aplicando o membro “bem”, mas o membro “mal” de forma invertida. Aquilo que já é bom não pode tornar-se melhor, só o que não é bom pode). Se “bem” fosse um parâmetro relativo, não haveria conhecimento nem moralidade, não seria possível a *techné* nem a *politiké*, por exemplo; mas, pelo contrário, esses campos de conhecimento existem e só podem existir porque o excesso de medida devida (ou o defeito) não são tratados como não existentes, mas sim como dificuldades reais a serem evitadas. Há, portanto, um *standard*, *mésón* ou *métrion* contra o qual as coisas são medidas como boas ou más, o que, para Platão, é condição necessária ao conhecimento moral ou não-moral. O que é bom é conforme um *standard* que é fixo, não relativo, enquanto que o que é mal é o desvio para o excesso ou para a falta em relação a esse *standard*. É isso que leva Platão a objetar que bom e mau não são um par do segundo tipo, mas do terceiro, assim como o par certo/errado: o certo não aceita graus, como também o bem não os aceita. O bem é da classe do limitado, o prazer pertence à classe do ilimitado: quando um prazer é limitado pelo bem, surge o bom prazer, um ponto definido na escala do prazer a partir do parâmetro do bem, ligado às virtudes, à saúde e à harmonia, que Sócrates inclui na mistura que constitui a boa vida.

esses prazeres ruins podem ser chamados de falsos, interessa aqui lembrar que, no *Filebo*, Sócrates diz que tudo que existe pode ser dividido em quatro gêneros. Do ponto de vista da sua natureza, prazer é *ápeiron*, o primeiro gênero. No entanto, do ponto de vista da sua gênese, o prazer é misto (terceiro gênero), porque cada prazer específico surge de uma composição determinada entre um limite e o ilimitado (31c). Já em relação à sua estrutura, “o prazer (...) pode ser misto, quando associado à dor, ou puro quando não está diretamente ligado a ela” (Muniz, 1999, p. 326).

Centremo-nos na perspectiva genética. Dor e prazer pertencem ao terceiro gênero, isto é, à mistura entre ilimitado e limitado; quando determinada tensão prazerosa se desfaz, surge uma tensão dolorosa que se perfaz como efeito da destruição daquela determinação; quando aquela tensão se restabelece, ressurgem o prazer (é este processo circular que caracteriza o que chamamos acima de prazeres binários). Esse tipo de prazer/dor impuros pode ser dividido em três espécies:

a) prazer/dor fisiológicos, p. ex. fome, sede ou frio: “(...) é a alma o que tinha apetite pelas disposições contrárias às do corpo, enquanto o corpo era o que fornecia, por meio de uma afecção, tanto dor quanto prazer” (*Filebo*, 41c5-8). Há aí a coexistência necessária entre dor e prazer, fazendo “surgir sensações, ao mesmo tempo, simultâneas e paralelas” (*Filebo*, 41d1-2).

b) prazer/dor antecipatórios: estes são prazeres ou dores que antecipam prazeres ou dores futuros ativados pela memória, que é a conservação psíquica das sensações passadas (36a-c). Para o Sócrates do *Filebo*, qualquer desejo é sempre oriundo da memória, uma vez que o corpo em si mesmo, no vazio que sente, é incapaz de estar atualmente em contato com aquilo que pode preenchê-lo, e portanto de desejá-lo (*Filebo*, 35c5-10). Considerando que para que se deseje algo é preciso ter algum contato com aquilo que se almeja, então dentre as causas do desejo por esse tipo de prazer e dor (esperanças e temores, 39d4-5) a memória deve figurar necessariamente. Dessa forma, Sócrates pode concluir, na passagem 34d-35d (passo “absolutamente fundamental para a compreensão do diálogo e da filosofia platônica em seu conjunto” segundo Delcominette⁹³), que a fonte dos apetites é a alma, e não o corpo⁹⁴ (a isso Sócrates

⁹³ DELCOMMINETTE, 2006, p. 330.

⁹⁴ Esta conclusão, explícita no *Filebo*, parece muito mais difícil de ser encontrada no *Fédon*, que relaciona, ao contrário, todos os desejos ao corpo. No entanto, a leitura mais aprofundada dos sentidos de corpo, alma e morte manipulados habilmente pelo Sócrates no *Fédon* levou-nos a perceber a

acrescenta que nós, homens, “passamos a vida inteira sempre cheios de expectativas” [39e5-6] porque “[...] todo homem está sempre cheio de múltiplas” delas [40a3-4]).

c) prazer/dor puramente psíquicos, que no *Filebo* Sócrates exemplifica com as emoções experimentadas no teatro, detendo-se com mais profundidade no prazer da comédia. Nesta passagem, Sócrates promove muitas divisões para compreender o que significa rir da desgraça ou da ignorância alheias: um misto de dor e prazer exclusivamente psíquico, como o são a cólera, o medo e a lamentação.

[SOC.]: Sócrates: Resta ainda uma dessas misturas de prazer e dor.

[PROT.]: De qual estás falando?

[SOC.]: A que dissemos que a própria alma, com frequência, produz, por ela mesma.

[PROT.]: E como a entendemos?

[SOC.]: A cólera, o medo, o anseio, o lamento, a paixão erótica, o ciúme, e a inveja e tudo o mais desse tipo, será que não os inclui entre as dores da própria alma?

[PROT.]: Sim, eu incluo.

[SOC.]: Por acaso, não encontraremos essas dores sempre cheias de incalculáveis prazeres ou deveremos recordar esses versos: “... que pode levar até os mais sábios dos homens ao ódio... que é mais doce que o mel que cai gota a gota”, ou recordar os prazeres misturados às dores no caso de lamentos e dos anseios?

[PROT.]: Não, é assim mesmo e não poderia ser de outro modo.

(PLATÃO. *Filebo*, 47d5-48a4).

[SOC.]: Assim, o argumento agora indica-nos que nos cantos de lamento e nas tragédias e nas comédias, não apenas no teatro, mas também em toda a tragédia e comédia da vida, assim como em milhares de outras coisas, a dor mistura-se, ao mesmo, com o prazer.

(PLATÃO. *Filebo*, 50b1-4).

Lamentações, medo, cólera e inveja remetem-nos à passagem 66c do *Fédon*, na qual estes elementos estão relacionados à *sôma*; aqui, no entanto, eles são

concordância, nesse ponto, entre o *Fédon* e o *Filebo*, a partir da nossa sugestão interpretativa de que o lugar dos desejos não é o corpo, mas a alma, também no *Fédon*.

explicitamente apresentados como dores ou prazeres estritamente psíquicos (“Nosso argumento nega que haja apetite do corpo”, 35c6)⁹⁵. O que nos interessa em todos estes três tipos de prazer/dor (fisiológicos, antecipatórios e puramente psíquicos) é que todos são corporais (porque alimentados pelo que é *somatoeidés*) e compartilham o fato de poderem ser falsos. O problema é controverso, pois, como já indicamos anteriormente, trata-se da aplicação de predicados epistemológicos como “verdadeiro” e “falso” para um estado puramente afetivo.

Em primeiro lugar, é preciso compreender o alcance semântico mais comum da falsidade para os gregos, que é o encobrimento, não a não-existência. “Aqui aparece o sentido fundamental da verdade (*alétheia*) em grego. Verdade é estar descoberto, patente, e há falsidade quando o descoberto não é o ser que se tem, mas um aparente (...)” (MARIAS, 2004, p. 75). O “falso” é, portanto, um encobrimento, uma condição enganosa em que algo que é aparenta ser o que *não é*, precisamente por encontrar-se encoberto.

Com isso em mente, Sócrates não nega que quando alguém pensa sentir prazer esteja realmente sentindo prazer, mas afirma que certos prazeres parecem ser o que não são. Ele nega que o prazer seja independente da *dóxa*⁹⁶; é justamente por ser a *dóxa* um componente constitutivo básico do prazer que há a *possibilidade do erro*. Desse ponto de vista, para Platão, a cisão moderna radical entre os âmbitos epistemológico e afetivo faz pouco sentido.

O problema é abordado por Sócrates a partir da analogia entre prazer e opinião: assim como no julgamento, em que há dois momentos essenciais e diferentes – o ato de julgar e aquilo que é efetivamente julgado –, também no deleite há dois momentos distintos: a percepção do prazer em si e o elemento cognitivo que determina a apazibilidade daquilo que ativa o prazer. Julgando certa ou erradamente, não se deixa de julgar, e tendo-se um prazer bom ou ruim, não se deixa de sentir prazer. Assim, a possibilidade do erro não está no ato de julgar ou na percepção do prazer, mas naquilo

⁹⁵ Σώματος ἐπιθυμίαν οὐ φησιν ἡμῖν οὗτος ὁ λόγος γίνεσθαι.

⁹⁶ Esta ideia nos remete ao fr. 34 de Xenófanes:

Pois nenhum homem viu nitidamente, nem haverá quem conheça acerca dos deuses e de todas as coisas de que falo; pois mesmo que alguém lograsse dizê-lo ao máximo, ele mesmo não o reconhecerá: a opinião sobre tudo atua. (Fr. 34 DK. In: Costa, 2005).

que leva a julgar de certa forma, e na concepção que determina que – e quanto – uma certa coisa é agradável ou dolorosa.

Para Delcominette, é importante perceber que isso que ativa o deleite não é o *objeto* do prazer, como a maioria dos comentadores pensa: “(...) pois como se poderia dizer que o objeto está ‘errado’” (falso) ? (Delcominette, 2003, p. 217). Segundo o autor, a relação que Sócrates faz entre o particípio *hamartanómenon* e *tó doxazómenon* no passo 37e1 sugere que *doxazómenon* não se refere ao objeto da *dóxa*, mas ao seu conteúdo proposicional⁹⁷: Ἄν δέ γε ἀμαρτανόμενον τὸ δοξαζόμενον ἢ, τὴν δόξαν τότε ἀμαρτάνουσάν γε οὐκ ὀρθὴν ὁμολογητέον οὐδ' ὀρθῶς δοξάζουσιν. (E, se aquilo sobre o qual opinamos errar o alvo, não deveríamos concordar que a opinião, uma vez tendo errado o alvo, não é correta e nem está opinando corretamente? *Filebo*, 37e1-3).

Assim, na verdade, a diferença entre *doxázein* e *doxazómenon* corresponderia à distinção entre o fato de julgar, que é idêntico em qualquer julgamento (seja ele verdadeiro ou falso), e o conteúdo da *dóxa*, que pode ser, ele sim, verdadeiro ou falso. A falsa *dóxa* não é igual a não *dóxa*⁹⁸, e o que causa prazer ou dor não é o objeto ou fenômeno, mas a crença na aprazibilidade ou na repugnância deste objeto ou fenômeno. A falsidade está naquilo a que esse conteúdo do prazer se refere, isto é, o que ele representa. De fato, não é o objeto da dor ou do prazer que é invocado na análise do *Filebo* dos falsos prazeres, mas sim a condição atual do corpo ou da alma da pessoa que sente dor ou prazer, o que equivale a dizer que é a representação que corresponde ao conteúdo da dor ou do prazer (da forma como é sentido) que de fato interessa para a análise.

Desse modo, sentir um falso prazer ou dor significa de fato senti-lo, mas não significa que ele corresponda a um *real* estado de prazer ou dor no corpo ou na alma. Há uma declaração semelhante no *Fédon* a respeito dessa ilusão, como vimos anteriormente: “É que toda alma humana, nos casos de prazer ou de sofrimento intensos, é forçosamente levada a crer que o objeto causador de semelhante emoção é o que há de mais claro e verdadeiro, quando, de fato, não é assim” (*Fédon*, 83c4-7).

Para McLaughlin, (1969, p. 59) o que Sócrates quer enfatizar é que prazeres não são meramente prazeres, mas que, tal como as opiniões, “adquirem importantes

⁹⁷ Neste ponto, o autor lembra que na *República* o conteúdo da *dóxa* é chamado *doxastón*, e não *doxazómenon* (DELCOMMINETTE, *op. cit.*, p. 218, n.5).

⁹⁸ Cf. também *Eutidemo* 283e-284c, *Crátilo* 429d-430a, *Teeteto* 189a e *Sofista* 237e.

qualidades supervenientes”. “Assim, a exclusão dos falsos prazeres da boa vida não ocorre porque eles diminuem a quantidade ou qualidade de prazer, mas simplesmente porque são falsos – e isso só pode ser entendido se aceitarmos a noção de prazeres falsos no sentido de ‘prazeres infectados’”. Platão pode excluí-los da vida boa porque “a falsidade não diz respeito só às consequências epistemológicas, mas também a implicações morais que não podem ser negligenciadas em uma investigação ética” (*ibidem*, p. 60). Também para Dybikowsky (1970, p, 246), a necessidade da referência ao componente epistemológico do prazer é evidente: “(...) o que parece ser original no *Filebo* é a sua sugestão de que a referência à crença é essencial a uma análise do prazer”.

Não cremos, contudo, que se trate de uma sugestão de todo original, dado que já está implícita desde o *Fédon* e o *Fedro* a idéia de que o desejo é ele mesmo um *discurso* que, obviamente, deriva de uma certa *dóxa* a respeito daquilo que visa⁹⁹. Esta *dóxa* exerce enorme poder justamente porque intensifica um vazio (dor) realmente sentido, fazendo a alma toda seguir o impulso (desejo) para preenchê-lo (prazer):

Y así definido [sc. como um vazio que tende à repleção] el deseo cuenta con el apoyo lingüístico de la etimología que le atribuye *Cratilo* 420a7: *epithymía* vendría, según este pasaje, de *póthos*, un estado en que el sujeto atiende, no algo que existe aquí y ahora, sino a lo que está en otra parte y se halla ausente. En términos similares se expresa el *Banquete* (200e 2-3). Por su propia índole, el *póthos* es un sentimiento que fácilmente se convierte en lamento y en este outro *páthos* que es el dolor (*lýpe*). Este matiz semántico que *póthos*, introducido em *Cratilo* 420a4 y retomado em *Filebo* 48a1, añade a la *epithymía*, nos prepara a entender la semejanza de naturaleza que los diálogos parecen establecer entre el deseo, concebido como un vacío sentido, y el dolor, que también se concibe como un vaciarse sentido (*denousthai aistheton*.¹⁰⁰) Es significativo, a este respecto, que la sed (*dípsos*) se diga a veces deseo (*epithymía*), otras veces vacío (*kénoosis*) y otras dolor (*lýpe*). Se diría entonces que ‘*kénoosis*’ é o *definiens* tanto de *epithymía* como de *lýpe*. (BRAVO, F. 2010; p. 61).

⁹⁹ No *Fédon*, o corpo “fala” à alma (83d5-6); no mito do *Fedro* os personagens têm seus próprios apetites e capacidade de deliberação. Antes de recorrer à força, o cavalo negro recorre à persuasão: ele traz a lembrança (*mneían*) dos favores de Afrodite, e na segunda aproximação ele renova a proposta (*lógous*, 254d).

¹⁰⁰ *Filebo*, 35e2; 42c-d.

Delcominette assinala também uma outra faceta do desejo, que é a sua capacidade de “temporalizar” a alma:

(...) la structure du désir fait intervenir les trois dimensions temporelles : le présent en tant qu’il suppose un manque actuel, le passé en tant qu’il suppose le souvenir de l’état d’harmonie dans lequel ce manque n’existait pas, et la projection de ce souvenir dans l’avenir à titre d’objet vers lequel il tend. Le désir empêche l’être vivant de se fixer dans l’instant et en fait un être temporel: l’état présent dans lequel il se trouve n’est que le prétexte a se projeter dans l’avenir en prenant appui sur le passé, dans un circuit incessant qui est la vie même. C’est pourquoi Socrate identifie le désir a l’élan et au principe de tout vivant (τήν τε ὄρμην καὶ ἐπιθυμίαν καὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ ζῴου παντὸς ἀπέφηνεν. 35 d2–3).
(DELCOMMINETTE, S. 2006, p 343).

Essas citações ajudam a entender por que Sócrates diz dos prazeres verdadeiros que eles são também puros. Os prazeres “impuros” possuem as duas qualidades referidas nas duas citações acima: (i) estão conectados com a dor, que é o seu exato oposto, e (ii) estão ligados ao tempo, ao devir, não ao ser. “(...) todo prazer puro de dor será mais agradável e *verdadeiro* do que o que não é” (53c1-2)¹⁰¹.

Mas como prazeres puros e conhecimentos puros podem ser chamados de verdadeiros? Cooper, no artigo *Plato’s Theory of Human Good in the Philebus*, resume a questão da seguinte forma: a concepção verdadeira da cor branca¹⁰² está conectada com o fato de o branco puro mostrar-se perfeitamente como a instância exata do que o branco é. A cor mista não dá essa idéia perfeita, porquanto a *concepção* do branco fica inadequada. É dessa forma que a impureza (não em conotação moral ou religiosa, mas

¹⁰¹ Essa comparação é análoga às usadas em alguns diálogos para mostrar o contraste entre as Ideias e objetos empíricos. Se o prazer puro é apreciado por si mesmo graças a uma natureza refinada e atrativa que não admite “misturas”, com o conhecimento puro ocorre o mesmo: ele não combina com seu oposto, a ignorância. A “pureza” do conhecimento está relacionada com a clareza e a verdade, o “conhecimento do que, por natureza, é sempre o mesmo” (*Filebo*, 58a2-5). Nesse tipo de conhecimento, o intelecto penetra no todo de sua matéria, nada fica obscuro ou aproximativo; já nas disciplinas empíricas, o conhecimento é um conhecimento de partes, nunca do todo em si. Se o conhecimento falha em clareza, permanece-se ignorante sobre uma extensão bastante considerável daquilo que se intenta conhecer. No arco dos conhecimentos, portanto, ocorre a mesma hierarquização feita na escala do prazer: a pura matemática e a dialética são superiores às ciências empíricas mistas (57b-c).

¹⁰² “Como e qual seria a pureza do branco? Seria a da grandeza? Da quantidade? Ou a da ausência completa de mistura, na qual não há parcela alguma de nenhuma outra cor?” (*Filebo*, 53a5-8).

ontológica, referindo-se ao que é misto) pode transmitir falsidade, precisamente porque o que se mescla com elementos estranhos a si nos engana sobre a sua real natureza. Na descrição de Sócrates, os prazeres falsos tendem a nos enganar precisamente por serem impuros¹⁰³.

Cada prazer ocupa um lugar na escala ou no arco total dos prazeres, e aqui é que o erro na representação poderá ocorrer. Alguém que forme a sua concepção do prazer somente a partir da experiência dos prazeres impuros, negligenciando ou desconhecendo os puros, incorrerá em erro ao pensar que esses prazeres impuros esgotam toda a escala. E “(...) será levado ao erro por tentar realizar em sua vida o valor que os prazeres podem dar, a partir da sua superestimação por aquele que os experimenta. Quem conhece os prazeres puros e sabe o que é valioso nos prazeres, não será enganado por prazeres impuros, cuja natureza enganosa possibilita que recebam o predicado ‘falso’”¹⁰⁴.

A falsidade do prazer, portanto, reside precisamente na determinação axiológica que a alma imprime em prazeres e dores, isto é, na consideração errônea de suas magnitudes reais:

Dores e prazeres que se transformam cada vez que são contemplados de longe ou de perto, e, estando, ao mesmo tempo, colocados lado a lado, os prazeres parecem maiores e mais intensos em comparação com o doloroso, e as dores, por suas vez, comparadas com os prazeres, aparecem com um sentido oposto.
(PLATÃO. *Filebo*, 42b2-6).

Já que a salvação de nossa vida se nos revelou como consistindo na escolha acertada de prazeres e sofrimentos, conforme sejam mais ou menos numerosos, maiores ou menores, ou se encontrem mais afastados ou mais perto, não é evidente que o de que se faz mister é do conhecimento das medidas para estudar o excesso, a falta ou a igualdade de uns com relação aos outros?
(PLATÃO. *Protágoras*, 357a9-b5).

¹⁰³ COOPER, 1977, p.123.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

A falsidade (e portanto a perversidade) dos prazeres e dores reside não no próprio prazer, mas na falsa consideração do seu valor pela alma que os experimenta. “Podemos falar que opiniões são más e sem valor de outra maneira senão porque se tornam falsas?”. “Os prazeres também, (...) não podem ser maus por outra razão além do fato de serem falsos” (*Filebo*, 40e9-10).

4.3 A possibilidade do desejo verdadeiro

Os prazeres falsos, todos impuros, ficarão banidos definitivamente da melhor das vidas. Já as artes e conhecimentos impuros poderão ter entrada livre nessa mistura miraculosa¹⁰⁵. Depois de incluídos na mistura todos os tipos de conhecimento, chega a vez de escolher quais prazeres devem ser aportados no amálgama que constitui a melhor das vidas:

[SOC.]: (...) chegou a hora de nós dois deliberarmos também sobre os prazeres, se devemos deixar entrar todos de uma vez ou se devemos permitir, de início, apenas os verdadeiros. [PROT.]: Do ponto de vista da segurança, pelo menos, faz muita diferença deixar entrar os

¹⁰⁵ [SOC.]: (...) nosso argumento nos indicou há pouco, como já o fizera no começo, que não devemos buscar o bem na vida não misturada, mas na vida mista. (...) Então, Protarco, misturemos, invocando os deuses – seja Dioniso ou Hefesto ou qualquer divindade incumbida de preparar a mistura. (...) Como se fôssemos escanções diante de duas fontes: a de mel, que poderíamos comparar à fonte do prazer, e a fonte do pensamento, sóbria e sem traço de vinho, comparável a uma fonte de gosto acre mas salutar. Devemos nos esforçar, agora, em misturá-las da maneira mais perfeita possível. (...) Será que ao misturar todo tipo de prazer com todo tipo de pensamento teremos chance de chegar à mistura mais perfeita possível? (...) julgamos que um conhecimento se distingue de outro: um fixa o olhar nas coisas que vêm a ser e perecem, o outro, mas que nem vêm a ser nem perecem, mas que sempre são do mesmo modo e sempre estão no mesmo estado. E, do ponto de vista da verdade, pensamos que o segundo é mais verdadeiro que o primeiro. (...) E se nós, misturando, em primeiro lugar, as partes mais verdadeiras de cada um deles, víssemos que, assim misturadas, seriam suficientes para nos fornecer, como resultado, a vida mais atraente, ou teríamos ainda deficiência de mais alguma que não seja desse tipo? (...) Vamos supor uma pessoa que pense a justiça, ela mesma, o que ela é e que tenha um discurso que corresponda exatamente a sua reflexão, e reflita assim, da mesma maneira, sobre todas as demais coisas que existem. (...) Será então que ela teria conhecimento suficiente, se pode dar conta do círculo, ele mesmo da esfera divina, ela mesma, mas ignora os círculos da nossa esfera humana, e na construção de casas utiliza de modo semelhante, aquelas régua e círculos? [PROT.]: Que disposição ridícula essa que estamos supondo, Sócrates, que nos restringe apenas aos conhecimentos divinos! [SOC.]: O que estás dizendo? Devemos então lançar em nossa mistura e juntar a ela a técnica, nem segura nem pura, da falsa régua e do falso círculo? (...) E misturaremos também a música? (...) Queres mesmo que eu, como um porteiro empurrado e agredido pela multidão, acabe cedendo e escancare as portas, deixando entrar todos os conhecimentos para que o mais deficiente se misture com o mais puro? (...) Deixo-os todos, então, fluir para o receptáculo da tão poética “confluência das águas” de que fala Homero? [PROT.]: Sim, certamente. [SOC.]: Que sejam lançados! (*Filebo*, 61b-62d).

verdadeiros em primeiro lugar. [SOC.]: (...) Que sejam lançados, então! Mas o que vem depois disso? Se alguns prazeres são necessários, não devemos, como no caso do conhecimento, misturá-los também? (...) Depois, interrogaremos (...) o pensamento e a inteligência: “será que vós tendes deficiência de algum dos prazeres na mistura?” é o que perguntaríamos aos dois. E eles talvez replicassem: “que tipo de prazeres”? (...) diremos, “por acaso sentis ainda necessidade de que os prazeres maiores e os mais intensos coabitem convosco?” E talvez respondessem: “E como poderíamos, Sócrates? Os prazeres nos trazem inúmeros impedimentos, perturbam as almas em que habitamos com a sua loucura, e impedem, desde o início, que venhamos a ser, e destroem a maior parte dos nossos filhos, produzindo esquecimento e descuido. Quanto aos prazeres que chamamos de verdadeiros e puros, considera-os quase como da nossa família. E, além desses, aqueles que acompanham a saúde e a moderação, assim como também todos aqueles que acompanham a virtude inteira, como se ela fosse uma deusa, seguindo-a por toda parte (...)”.

(PLATÃO. *Filebo*, 62e3-63e6).

Estes prazeres incluídos por Sócrates entre os necessários são, para Cooper¹⁰⁶, os prazeres dos apetites saudáveis. Para o autor, a hipótese mais viável é a de que, mesmo sendo impuros, estes prazeres sejam bons e que, sendo assim, ficam incluídos na combinação que faz a vida humana satisfatória. Por outro lado, eles só são valiosos instrumentalmente. Nessa direção também vai Dybikowsky, que critica Hackforth¹⁰⁷ e McLaughlin¹⁰⁸ nas suas tentativas de identificar todos os prazeres mistos com os prazeres falsos.

Aceitando ou não a interpretação de Cooper de que para Platão os prazeres “necessários” são bons¹⁰⁹, isso não muda o fato de que sejam impuros: “Quanto aos

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ HACKFORTH. 1945, p. 86.

¹⁰⁸ McLAUGHLIN, *op. cit*, p. 57.

¹⁰⁹ Mas não é claro como Sócrates está concebendo os prazeres apetitivos bons. Ele claramente rejeita os mais intensos, usando para isso o exemplo da sarna, que alterna alívio e irritação. Para Cooper (1977, p. 729), quanto maior a irritação, maior o prazer, mas note-se que a intensidade da irritação tem a ver com o “foco” do prazer: se a pessoa se concentra na experiência de alívio da tensão, então este se torna um prazer mais intenso, mesmo que ele não seja extremamente intenso em comparação a outros prazeres similares. Se ele é ou não intenso depende da maneira como a experiência está sendo considerada e apreciada. Mas, continua o autor, como a gratificação saudável de apetites normais pode ser considerada como não pertencendo a classe de prazeres intensos? Para ele, o que uma pessoa saudável experimenta não é alívio de tensão, mas a atividade de manutenção da sua saúde. “Ela não manipula ou estende seus apetites, nem posterga sua gratificação para ter mais experiências mais intensas. Sócrates diz que esses prazeres intensos pertencem à classe dos indeterminados, por receberem o mais e o menos. Intensidade não é uma noção determinada. Os prazeres saudáveis dos apetites normais não são coisas indeterminadas”, sugere o autor.

prazeres que chamamos de verdadeiros e puros, considera-os quase como da nossa família. E, além desses, aqueles que acompanham a saúde e a moderação.” Se os segundos não são puros, isso significa que nem toda impureza é nociva; não se trata, mais uma vez, de uma oposição moral entre pureza e impureza, mas da habilidade na escolha e na proporção dos diferentes ingredientes puros e não-puros que podem compor a melhor das vidas. O essencial é perceber a impureza como tal, para não tomá-la erroneamente por uma realidade pura e condenar a mistura ao fracasso, o que equivale à capacidade de distinguir entre o que é e o que vem a ser.

Mas a pureza do prazer puro, advindo do conhecimento e das virtudes puras, é sem dúvida algo desejável – embora saibamos que ela seja constituída pela ausência de qualquer tipo de sofrimento. Mas qual a diferença deste “desejo” para os outros?

Uma possibilidade de resposta parece vir da *República*: “Assim como há três partes na alma”, diz Sócrates, “quer parecer-me que há também três espécies de prazer, um para cada parte. Todas elas têm desejos e comandos peculiares” (*República IX*, 580d). Haveria assim três ordens de desejos: o desejo de sabedoria – que conduz aos “prazeres do conhecimento”¹¹⁰ –, o desejo por honra, prestígio e outros ornamentos da vaidade, e o desejo pelo gozo dos apetites. Este último constitui, segundo o Sócrates da *República*, a maior parte da alma (*hó dé pleiston tes psychés*). No livro IV, essas três ordens de desejos indicam três classes de prazeres correspondentes (*República IV*, 442a). Sobre isso diz Cornford (1977, p. 301): “(...) each part of the soul has its characteristic desire, and that desires are defined by differences in their objects”¹¹¹.

Isso significaria que os prazeres puros são aqueles perseguidos pelo desejo que pode ser descrito como verdadeiro. Mas este desejo verdadeiro é completamente negligenciado e desconhecido pela alma que se volta para os falsos prazeres: no *Fédon*, isso é bastante claro nas diversas afirmações semelhantes sobre o impedimento causado pelo corpo à atividade filosófica da *psyché*: a alma deixa de concentrar-se em si mesma para concentrar-se nos prazeres “do corpo” (*Fédon*, 64d5), nos quais se incluem, sugerimos, os três tipos de desejos por prazeres/dores analisados no *Filebo* (fisiológicos e sensuais, antecipatórios e também os exclusivamente psíquicos).

¹¹⁰ Cf. *Filebo*, 52b.

¹¹¹ Em *De anima III*, 3, 433b11, a análise aristotélica do objeto do prazer mostra que o desejável é, em todos os casos, o objeto de desejo, e que o objeto do desejo é também em todos os casos a repleção, quer dizer, o prazer, seja o prazer de saber, da honra ou do gozo.

Se os desejos são as verdadeiras *archai* do ser e da ação de um homem¹¹², e se a torrente dos desejos, a “corrente que arrasta com mais força nossa alma” (“visto correr com anelo [*iémenos rhei*] para as coisas e mostrar-se desejoso delas”) atrai grandemente a alma pela impetuosidade (*hésis*) de seu curso”¹¹³, então a qualidade do desejo será determinada pelo tipo de prazer que ele persegue.

A partir de todas estas questões, reafirmamos nossa interpretação de que os desejos por prazeres falsos a serem evitados na mistura da vida boa no *Filebo* são os mesmos que mantêm a alma apartada da filosofia no *Fédon*¹¹⁴. E se no *Filebo* estes prazeres e dores têm todos sua fonte na alma, e não no corpo, consideramos esse assentimento como um reforço para a nossa suposição de que no *Fédon*, a despeito de serem ditos “do corpo”, estes desejos também são, sob a ótica da amplificação do conceito, oriundos da própria *psyché*: “Platão não está dizendo, como uma primeira leitura poderia sugerir, que enquanto é a alma que se engaja no raciocínio, é o corpo que percebe, deseja, receia e assim por diante. Se essa fosse a sua visão, seria difícil explicar como tais ações do corpo poderiam ser tão prejudiciais para a alma, ou por que livrar-se desses desejos e emoções deveria contar como purificação da alma.”¹¹⁵

Além disso, almejávamos compreender por que a sedução do devir é negativa, isto é, por que a fruição desses prazeres é um obstáculo. Ora, de acordo com o que vimos, há uma *dóxa* inerente à experimentação de prazeres e dores que é capaz de promover inversões axiológicas e conceituais, a fim de apresentar as informações sensoriais¹¹⁶ e os prazeres e dores falsos como se fossem verdadeiros; esta *dóxa*, portanto, apresenta-se como uma crença fundamental que identifica o vir a ser com o ser. Por causa dela, a alma se relaciona com o devir como se os fenômenos devenientes

¹¹² Para Bravo, a sugestão em *República* 485d7-8 de que o desejo é uma espécie de corrente energética única que pode se voltar de um objeto a outro, “como uma torrente que desvia de um a outro leito”, serve para pôr em relevo a sua capacidade para unificar todos os elementos da alma, de modo que o sujeito humano possa realizar em si o princípio ontológico do uno-múltiplo referido no *Filebo* (14c; 14e) e chegue a ser um a partir de muitos (*República*, 443e1-3). Isso concorda com a necessidade de que o homem “ponha juntos todos esses elementos e chegue a ser um a partir de muitos (*pantápasin hena genómenon ék pollon. República*, 443e2-3) ou, mais propriamente, os três tipos principais de desejo.

¹¹³ *Crátilo*, 420a.

¹¹⁴ Os prazeres fisiológicos e da vaidade, no *Filebo*, são os “chamados prazeres” (comida, bebida, prazeres do amor e adornos corporais) em *Fédon*, 64d3-5. Os prazeres e dores antecipatórios no *Filebo* são os temores e fantasias em *Fédon* 66c, 82c; 83b-c, e os prazeres e dores puramente psíquicos do *Filebo* identificamos como as loucuras, a cólera e os desejos de riqueza constantes no *Fédon*, 66c; 81a-e.

¹¹⁵ BOSTOCK, 1986, p.26; tradução nossa.

¹¹⁶ A filosofia demonstra à alma que “tudo que ela indaga por meio da visão não passa de ilusão, como ilusório é também o que indague através do ouvido e dos restantes sentidos” (*Fédon*, 83a4-6).

fossem ser, isto é, verdadeiros; por esse motivo é que alma considera (cf. *hégeisthai*) que tudo que varia ao sabor das circunstâncias é verdadeiro (*Fédon*, 83b1-3). Como só se pode votar desejos e pensamentos para o que se considera verdadeiro, o resultado deste engano é uma vida inteira voltada à falsidade – e não é por outro motivo que a vida pode ser chamada de “morte”, “cárcere” ou “embriaguez”.

Dessa forma, a sedução do devir é negativa para a alma porque faz a natureza camaleônica da *psyché* voltar-se ao que é *somatoeidés*, e, portanto, assemelhar-se a isso¹¹⁷. A união com *sôma* (ou o corpóreo desejado) está ligada à *dóxa* aceita pela alma, isto é, à crença de que as suas preocupações (ações, pensamentos, prazeres, sofrimentos) são reais porque devotadas ao que é – quando, na verdade, resultam tão falsas (no sentido grego da palavra) quanto o vir a ser com o qual se ocupam.

Essa situação constitui-se como o maior dos obstáculos para a alma porque a impede de preocupar-se consigo mesma, isto é, com o próprio autoconhecimento (*Fédon*, 83b1). Não à toa o desconhecimento de si está relacionado a prazeres, carências e fruções no *Filebo* (48dss). Ora, se o autoconhecimento implicar a dissipação da crença de que há “ser” ou “verdade” no vir a ser, o valor deste conhecimento de si reside precisamente na possibilidade do descobrimento da verdadeira vida e da verdadeira felicidade (*Fédon*, 58d,81a,111c;115d), resultado da libertação (81a;82d;84b) da ignorância resultante de uma vida “ébria” (79c9-10)¹¹⁸.

Na raiz de prazeres e dores, portanto, há uma *dóxa*, um conteúdo cognitivo aceito como verdadeiro. Daí a dificuldade do abandono dos prazeres falsos, já que eles são desejáveis e desejados por uma crença primária que abona a sua pretensa verdade. Vemos, com isso, que longe de ser o corpo o que aprisiona a alma, na verdade é o desejo, e mais fundamentalmente, a *dóxa* que o embasa, que leva às desastrosas consequências para a alma (114e1-4). O problema não está, pois, no contato da alma com o sensível, porque não é este contato que produz as confusões, perturbações e loucuras a que a alma se sujeita, mas sim o desgoverno de apetites, dores e vaidades comandados por uma *dóxa* que os predica falsamente como verdadeiros.

Sendo assim, qual é o papel do impulso superior da alma? Exatamente o exercício mnemônico diário capaz de dissipar esta *dóxa*. A *meléte thanátou* constitui-se

¹¹⁷ Cf. *Fédon*, 83d.

¹¹⁸ Como encontramos no fr. 97DK de Heráclito: “O homem, quando bêbado, é levado por uma criança impúbere, trôpego, não notando para onde anda, tendo úmida a alma” (In: Costa, 2012).

como uma “purificação” exatamente porque purga a falsa *dóxa* (e não o “corpo” material) que está na base da tirania dos apetites: “O que caracteriza (...) a *meléte* filosófica é que à observância ritual e ao exercício militar ela substitui um treinamento propriamente intelectual, um adestramento mental que acentua antes de tudo (...) uma disciplina de memória.”¹¹⁹

O próprio Protarco, que inicialmente opunha-se a Sócrates junto a Filebo, acaba por concordar ao final com o que dissera Sócrates a respeito do ilusionismo e da iniquidade da maioria dos prazeres: “O prazer, dentre todas as coisas, é o maior impostor que existe” (65c5), diz Protarco; “(...) não se encontraria, segundo penso, nada mais naturalmente desmedido que o prazer e alegrias excessivas” (65d7-10). É isso o que precisamente sustenta o Sócrates do *Filebo*: a maioria das pessoas, “acreditando nas bestas, como adivinhos acreditam em pássaros (...), julga (cf. *krínousi*) que os prazeres são dominantes em relação ao nosso bem viver” (67b3-5).

Deixando de lado a *dóxa* da maioria e buscando, ao contrário, discernir ao máximo a natureza e a medida proporcional do prazer na vida filosófica (o que também fizera no *Fédon* ou no *Críton*), Sócrates pode proceder finalmente à mistura adequada e temperada dos ingredientes que foram devidamente “purificados” (discernidos): “(...) então, Protarco, misturemos, invocando os deuses – seja Dioniso ou Hefesto ou qualquer divindade incumbida de preparar a mistura.”¹²⁰

Não é difícil observar, em qualquer mistura, o que é responsável por torná-la digna de todo ou de absolutamente nenhum valor (...). Que, sem atingir a medida e a natureza proporcional, toda mistura, qualquer que seja ela e de qualquer tipo, destrói seus ingredientes, e destrói, sobretudo, a ela mesma; pois nem mistura ela seria, mas sim, uma não-mistura verdadeiramente confusa, que, sempre que ocorre, traz realmente *desgraça* para aqueles que a possuem”.
(PLATÃO. *Filebo*, 64d4-64e3).

¹¹⁹ VENANT, 1990, p.169.

¹²⁰ A seguir, os ingredientes da mistura da vida boa defendida por Sócrates, segundo *Filebo*, 61b-65e:

- i) Conhecimentos divinos sobre o que *é*;
- ii) Conhecimentos humanos sobre o que *vem a ser*;
- iii) Prazeres verdadeiros causados pelo que *é*;
- iv) Bem (verdade, proporção e beleza).

5. Capítulo 5 – *A meléte thanátou*

*O homem esquece com tanta facilidade que é um ser maldito
porque o é desde sempre.*
E. M. Cioran.

Nossos esforços foram até aqui dirigidos com o intuito de sustentar que o termo *sôma*, no contexto da dicotomia ética entre *sôma* e *psyché*, funciona sobretudo como uma metonímia para se referir aos desejos e às *dóxai* surgidos do “atrito” da alma com o devir. Se assim for, *sôma* assinala o ponto de contato fundamental entre o desejo da alma pelo que é corporal e tudo que seja *somatoeidés*, e, sendo assim, o desejo corporal e o fenômeno deveniente por ele visado (ambos não se separam sob a perspectiva da alma) são duplamente *sôma*.

Sabemos que na imagem da relação entre corpo e alma no *Fédon* é o corpo que interfere na alma de forma nociva (65b;66c-d;68a-c;114e), mas sabemos também que as *epithymíai* (que são as verdadeiras causas dessas interferências prejudiciais) não precisam do corpo para instarem a alma a gozar ou a sofrer, pois mantêm-se na alma independentemente dele (81c-d; 83d-e). Além disso, viu-se que a prisão que à primeira vista é atribuída ao corpo é causada, na verdade, pela própria alma, isto é, pelos desejos que se comportam como grilhões (82e) que a enclausuram no corpo e no devir; viu-se também que estes desejos são designados como impuros ou mistos porque mesclam dor e prazer, e falsos porque a sua *dóxa* relativa nunca alcança o ser. Dado que o corpo não poderia ser a sede de elementos cognitivos, e que, além do mais, estes desejos e *dóxai* só existem em relação direta com o devir, não há que se falar de *sôma* a partir do conceito monolítico de corpo material, mas sim do conceito mais amplo do que é corpóreo (deveniente), tanto no cosmos como na alma. Ademais, soaria estranho se, dentre os diálogos médios, o *Fédon* fosse o único a reputar o corpo como fonte de males para a alma¹²¹.

¹²¹ Vlastos (1939, p. 80-82), Festugière (1947, p. 36-42) e Pétrement (1947, p. 45) defendem que para Platão a fonte de todo mal é a matéria ou corporeidade, enquanto Wilamowitz-Moellendorf (1919, p. 320-321 *apud* Cherniss, 1954), Chilcott (1923, p. 29-31), Taylor (1928, p. 117; 1937, p. 455, n. 2), Cornford (1937, p. 209 - 210) e Morrow (1950, p. 163) entendem que é a alma ou um elemento irracional na alma que é a fonte do mal. Por outro lado, Greene acha inútil procurar em Platão por uma única solução: “Platão identifica a fonte do mal moral primeiro com o corpo ou com a matéria, e depois mais e mais com a alma” (GREENE, 1944, p. 301; tradução nossa). Meldrum (1950, p. 65) defende que a visão de Platão

Esta ampliação semântica de *sôma* torna mais coerente, a nosso ver, a imagem de um corpo material ativo, fonte de males, combatido por uma alma puramente racional. Se é *sôma* a causa do supremo mal para a alma (83c1-2), então isto sinaliza que *sôma* detém o poderio de ativar na *psyché* as dores fisiológicas, antecipatórias e psíquicas (inveja, cólera, fome, carências, ansiedades, etc.) e os prazeres dos mesmos tipos (comida, fantasias, vaidades, esperanças, futilidades, etc.), pois é a maneira limitada com que a alma lida com estes elementos que efetivamente a prejudica (83d). O cerne da dominação destes elementos sobre a alma reside no fato de que, por serem erroneamente¹²² naturalizados por ela como parte essencial do que ela considera a verdadeira vida, tais prazeres e dores “fixam”¹²³ (cf. *prosperonai*, 83d5) a alma no vir a ser, isto é, a mantêm direcionada, concentrada e ocupada com a *dóxa* relativa ao que *não é*. É inevitável, portanto, que uma forte carga axiológica recaia no *Fédon* sobre a relação entre *psyché* e tudo que seja devenida, dado que ela é apresentada como a maior das fontes de possível males e ilusão¹²⁴ (67a9;79c3-10;82d1-5;83c4-8).

Sendo assim, torna-se mais razoável admitir que a *sôma* possam ser imputados predicados como cárcere, sepulcro e castigo, dado que o sujeito predicado não mais será o organismo, e sim o poder ilusório que o devir e os desejos somáticos têm sobre o *noûs*. É por isso que a alma se conspurca quando se encontra “perpassada por elementos corpóreos” (*dieilemménen hypò toû somatoeidoûs*, 81c2-4), que para a alma são elementos “pesados” (*barû*, 81c9) e contaminantes (67a7; 83d9-11). A metáfora química alude à situação funesta em que a afetividade, a cognição e os valores se encontram inteiramente envolvidos com o peso do devir. Sócrates, portanto, não está se

do mal varia se *noûs omniourgikós* ou *psyché arché kinéseos* predomina. Palas (1941, p. 52 *apud* CHERNISS, 1954) vai além e diz que “o problema do mal nunca concerniu seriamente a Platão”, uma assertiva que Solsem contradiz (1942, p. 142), dizendo que “o problema do mal (...) tem um lugar importante e orgânico em seu pensamento”. Já Cherniss (1954) se recusa, por um lado, em identificar as causas de todo o mal com o corpo e a matéria, mas também, por outro, em assumir radicalmente que todos os males sejam causados primariamente pela alma, apoiando-se para isso em uma leitura sinóptica baseada principalmente no *Timeu*, nas *Leis*, no *Fedro* e na *República*.

¹²² “Considera o assunto pelo seguinte ângulo: o que se liga ao que é sempre igual a si mesmo, imortal e verdadeiro e é em si mesmo dessa natureza e se origina do que é dessa mesma natureza, a teu ver tem mais realidade, ou o que é sempre mutável e perecível e em si mesmo é dessa natureza e se origina do que é dessa mesma natureza? Muito mais, falou, o que é sempre igual a si mesmo”. (*República*, 585c).

¹²³ “Ὅτι ἐκάστη ἡδονὴ καὶ λύπη ὡσπερ ἦλον ἔχουσα προσηλοῖ αὐτὴν πρὸς τὸ σῶμα καὶ προσπερονᾷ καὶ ποιεῖ σωματοειδῆ (*Fédon*, 83d4-5).

¹²⁴ Na *República*, Sócrates reforça esta assertiva de que a sensação de saciedade que os prazeres mistos causam é ilusória: “(...) é que, a rigor, lhe falei, esse estado de repouso não existe; é simples aparência: agradável, em comparação com o sofrimento, e molesto, confrontado com o prazer, nada havendo de são em semelhantes fantasias: tudo não passa de ilusão” (584a).

referindo ao organismo físico quando menciona a impureza destes “elementos corpóreos”; autores como Burger percebem que, no *Fédon*, “Sócrates não realiza a esperada tentativa de caracterizar a *psyché* em contraste com o corpo; ele tenta, em vez disso, estabelecer caracterizações opostas na própria *psyché*, determinada pela sua independência ou dependência do corpo” (BURGER, *op.cit.*, p. 90).

É evidente que há referências específicas ao corpo material; mas essas referências têm a função sobretudo de mostrar a limitação em geral de tudo que seja *somatoeidés*. No caso do corpo, há doenças, necessidades corporais contínuas e a limitação bem conhecida dos sentidos para o conhecimento (65b1-5;79c3-7). No entanto, como diz Gallop, esta limitação epistemológica não está “meramente nas bem conhecidas ilusões e fraquezas dos sentidos, mas na possibilidade de exclusão das demais realidades em detrimento do sensível” (GALLOP, *op.cit.*, p.85). Há uma limitação fundamental em *sôma* que se manifesta como um encobrimento, que em todo caso é uma limitação grosseira de um amplo espectro de visão: a alma de fato crê e julga que o vir a ser e todas as suas reações a ele condicionadas são a única realidade a considerar¹²⁵, ou, em outras palavras, a verdadeira vida –“de modo que nada mais parece ser verdadeiro exceto o corpóreo” (*Fédon*, 81b1-82c2). Sendo assim, as limitações do corpo, do vir a ser e dos desejos corporais compartilham o mesmo fulcro gnosiológico negativo para a alma.

Sustentamos também que, assim como *sôma* adquire um caráter metonímico no *Fédon*, os prazeres e dores relativas ao vir a ser também são tratados do mesmo modo: quando a passagem 83c do *Fédon* nos diz que são eles (prazeres e dores) que levam a alma crer que as suas próprias causas *são*, quando na verdade *não são*, foi possível compreender, a partir do *Filebo*, que esta trapaça é na verdade causada fundamentalmente por uma *dóxa*, e não pelas afecções do gozo e do sofrimento em si mesmas. Isso significa, portanto, que a *arché* dos prazeres e dores relacionados geneticamente ao devir (mistos, impuros, falsos) é, na verdade, um componente

¹²⁵ “A ciência sem dúvida que se aplica ao Ser, a conhecê-lo no seu comportamento? E a opinião, diremos nós, a julgar pelas aparências? (*República*, 478a6-10).

cognitivo, sobre o qual as afecções se enraízam e cuja retórica guarda o poder de mascarar a falsidade do vir a ser.

Se sob cada prazer e dor “subjaz” uma *dóxa* que lhes assegura verdade – isto é, que provê motivos específicos que levam a julgar isto ou aquilo como aprazível ou doloroso –, todas se fundamentam em uma crença mais fundamental, isto é, a crença de que o vir a ser de alguma maneira é. Mesmo que para a razão isto seja ilógico, é esta crença que efetivamente sobrepuja o intelecto e faz com que tais afecções sejam efetivamente tomadas e experimentadas como reais, isto é, como se fossem ser.

É por isso que declarações como “tudo que *sôma* lhe disser a alma toma por verdadeiro” (83d6) ou “a alma é capaz de dialogar com apetites e receios”(94d6) são tão enigmáticas, mas nem por isso incompreensíveis: elas se referem fundamentalmente – por metonímia e metáfora – a essas *dóxai* que “a tudo se agarram” (Xenófanes, fr. 34 DK). A luta da alma com *sôma* ou o diálogo com apetites (fisiológicos ou sensuais) e receios (prazeres e dores antecipatórios) “do corpo” nada têm a ver com um pretense embate entre uma alma puramente racional e um corpo físico causador de todo mal¹²⁶: o argumento da *meléte thanátou* mostra, sob as vestes da polissemia e dos circunlóquios, que o labor da alma para liberar-se do “corpo” é na verdade um processo triplamente epistemológico, ético e afetivo, a partir do qual o mundo e o devir perdem o poder de perturbar o filósofo. Ao voltar a sua atenção e o seu desejo a algo de maior importância, isto é, à batalha a ser travada contra os impulsos e *dóxai* que escravizam o *noûs* e detêm o monopólio das decisões da alma toda, o filósofo torna-se capaz de identificar os modos pelos quais a falsidade do devir pode ser mascarada no momento preciso em que gozos e vazios cíclicos e devenientes são experienciados como se fossem ser, e como se resultassem em prazeres ou dores verdadeiros:

(...) terá de ser inevitável que só conheçam [sc. a maioria dos homens] prazeres mesclados de sofrimento, simulacros dos verdadeiros

¹²⁶ Platão declara categoricamente que a alma é a causa de todo bem e mal no mundo fenomenal em *Cármides*, 156e: “É da alma (...) que saem todos os males e todos os bens do corpo e do homem em geral, influenciando ela sobre o corpo como a cabeça sobre os olhos”. Cf. também *Leis*, 896d: “Modos, disposições, deliberações, raciocínios, opiniões verdadeiras, atenções e memórias serão anteriores à extensão, largura, profundidade e força do corpo, se a alma for anterior ao corpo. (...) Deveremos, então, necessariamente concordar como passo seguinte que a alma é a causa das coisas boas e más, belas e disformes, justas e injustas, e de todos os opostos, se supormos ser ela a causa de todas as coisas?”.

prazeres, simples esboços que só adquirem relevo pela justaposição dos prazeres e das dores, para que se reforcem e insuflam nesses insensatos a paixão furiosa de possuí-los: desse modo lutam encarniçadamente como se lutou em Tróia, no dizer de Estesícoro, pelo fantasma de Helena, e tudo apenas por desconhecerem a verdade. (PLATÃO. *República*, 586b8-c5).

5.1 A separação hierárquica entre *sôma* e *psyché*

A partir de tudo isso, vemos que a *meléte thanátou* mostra-nos duas *strategíai* de batalha contra a ignorância e desgoverno da alma: por um lado, a observação intrapsíquica dos mecanismos de persuasão das diferentes *dóxai* que comandam os desejos, isto é, do modo pelo qual elas invertem epistêmica e axiologicamente os binômios verdade/ falsidade, ser/vir a ser e bem/mal¹²⁷; por outro, a imposição de resistência a esta inversão, para efetivamente libertar-se das “crenças do corpo” que ela partilhava (cf. *homodóxein toi sômati*, 83d7), o que significa, na linguagem enigmática habitual do *Fédon*, a subjugação do poder dessas *dóxai* concernentes a prazeres e dores “do corpo”.

A ideia de que os desejos agem a partir de uma “retórica” também aparece no mito da alma como carruagem alada do *Fedro* (253d-254e). O cavalo negro exerce o seu papel na imagem como um elemento anímico lascivo e violento, cheio de desejos irresistíveis, mas não é apresentado como uma simples besta irracional; antes de recorrer à força bruta, ele recorre à persuasão¹²⁸. Desejando atirar-se sobre o amado, o cavalo exorta, ordena (cf. *keleuómenon*, 254b3) que a alma o satisfaça. Mas o cocheiro o detém: ele, então, considerando a reprimenda como uma quebra de compromisso, insulta o cocheiro, acusando-o (cf. *eloidórēsen*, 254c8) de ser covarde e sem brio; na oportunidade seguinte, ele relembra (cf. *anamínēskon*) o cocheiro dos favores de

¹²⁷ Essa inversão é essencialmente retórica, isto é, ocorre a partir da persuasão, como um tribuno hábil logra convencer uma platéia ignorante e influenciável: “Assim, sempre que um orador, desconhecendo o bem e o mal, fala para uma cidade tão ignorante quanto ele, e procura persuadi-la, não da maneira por que elogia a sombra de asno, a que ele desse o nome de cavalo, porém com o elogio do mal, apresentado como bem, e depois de sondar a opinião da maioria, a induzisse a praticar o mal, em lugar do bem (...)” (PLATÃO. *Fedro*, 260c).

¹²⁸ Para Kahn, devemos ter em mente que “as três partes da alma são apresentadas como minimamente inteligentes. As duas inferiores não só reconhecem seus objetos como usam a relação meios/fins para atingir seu alvo, ao menos na competição intrapsíquica com a razão. O que distingue a razão é 1) seu amor teórico pelo conhecimento b) a busca prática pelo que é bom”. (KAHN, 1987, p. 86; tradução nossa).

Afrodite e renova a proposta (cf. *lógous*, 254d)¹²⁹. No entanto, ao perceber que os companheiros ignoram suas lembranças, o cavalo facilmente deixa para trás suas inflexões persuasivas¹³⁰ e parte para a força bruta; é quando finalmente apela para a linguagem animal, relinchando pela primeira vez (*chremetízōn*, 254d).

Disso colhemos a ideia de que este componente retórico da persuasão de certos desejos precisa ser examinado, mas também reprimido. O cocheiro chega a ensangüentar a boca do cavalo com a resistência que lhe impõe: a imputação de força, controle e coragem à figura do cocheiro é evidente. Mas essa resistência, note-se, não está identificada como o “puro pensamento” ou “o puro raciocínio” independente de desejos e afetos. O cocheiro é descrito, ao sentir atração pelo belo mancebo, como sensível não ao poder das palavras e da razão, mas ao aguilhão do desejo (253e): ele também, tal como o cavalo, se atrai pela beleza devenida. No entanto, o seu poder de rememorar a essência da beleza – que ele já vira “em seu pedestal, na companhia da temperança” – o faz imediatamente “sentir medo e o respeito” (254b7-8) ante a visão esplendorosa. É precisamente por conta dessa sua capacidade de relembrar o que é (a essência) que ele segura as rédeas do cavalo negro – que exulta com o desejo vil de atirar-se ao gozo do prazer corpóreo. Esta imagem é muito significativa porque, sendo assim, a força empregada na resistência do cocheiro está diretamente ligada, por um lado, à lembrança de que a aparição temporal e devenida é essencialmente um encobrimento, e, por outro, ao esforço para manter as rédeas e com isso tornar-se capaz de rememorar ainda mais plenamente o ser, isto é, rever ou “subir” até as essências que os trios harmonizados são capazes de alcançar e “que toda alma humana já contemplou” (249d). A imagem do cocheiro (imagem da parcela propensa ao bem na alma) não é, portanto, a imagem de um princípio puramente racional, mas uma imagem que integra razão, desejo e afetividade, na qual todos eles, resistindo aos impulsos nocivos que lançam a alma para um “corpo de terra”¹³¹, voltam-se inteiramente para o bem da alma toda.

¹²⁹ “As intenções do cavalo negro são descritas em gentis eufemismos em seu uso persuasivo das palavras” (FERRARI, 1984, p. 187; tradução nossa).

¹³⁰ Entretanto, “(...) ao atribuir um comportamento racional ao cavalo lascivo, Platão não quer aumentar nossa admiração pela besta, mas indicar as limitações do tipo de razão que ela pode usar: o cálculo de meios para um determinado objetivo. O cavalo mau só tem o desejo de gratificar a sua luxúria, e seus poderes de razão servem apenas pra eliminar os obstáculos a isso”. (FERRARI, *op. cit.*, p. 190, tradução nossa).

¹³¹ *Fedro*, 246c3; v. *Fédon*, 83d-e.

Este tema da resistência é importante para o argumento da *meléte thanátou*, e não coincidentemente ecoa em um passo importante para o argumento: Sócrates ilustra a questão da força e da tenacidade com o famoso verso homérico usado também na *República*, no qual é retratada a cena em que Odisseu bate no próprio peito e “interpela com violência o próprio coração, dizendo: ‘Aguenta, pois, meu coração! Por males mais terríveis já tu outrora passaste!’”¹³² (94d11-94e1). Sobre esse verso diz o Sócrates da *República*: “É fora de dúvida que nessa passagem Homero considera como perfeitamente distintas a porção racional que reflete sobre o bem e o mal, e a colérica (...)”. No *Fédon*, o contexto do uso da imagem de Odisseu coibindo as próprias paixões visa ilustrar esta mesma distinção entre impulsos anímicos diferentes, referindo-se a uma condição da alma na qual ela é capaz de assumir “o comando de todos os elementos (de que, dizem, ela é feita)”, castigando-os, admoestando-os ou dialogando com eles.

Consideramos que esta rica passagem oferece-nos a maior prova de que a alma no *Fédon* não é um puro princípio racional: não só porque Sócrates declara que “o que vemos, na verdade, é a alma dirigindo todos os elementos de que é *composta*”, mas porque o tema da resistência oferece a ideia de que uma força na alma é capaz de dominar outra, isto é, de que há elementos distintos capazes de combaterem-se entre si.

Ora, se isso confirma também o fato de que o corpo não tem nenhum papel nesta problemática (pois o problema todo está circunscrito à alma), também mostra que, como sugerem Kahn¹³³, Burnet¹³⁴ e Taylor¹³⁵, há uma alma complexa que já se encontra dividida no *Fédon* em termos dos objetos que deseja, sendo que os critérios categoriais empregados nessa divisão são os mesmos empregados na trifurcação da alma na *República*. A primeira sugestão de tripartição encontra-se no passo 68c do *Fédon*, onde o amor racional da sabedoria é contrastado com o amor não-racional pelo corpo, que é por sua vez caracterizado como “amor do dinheiro e da honra”, um ou ambos¹³⁶:

¹³² HOMERO. *Odisseia* XIX, v. 17-18.

¹³³ KAHN, *op. cit.*, p. 95, n. 27.

¹³⁴ BURNET, 1908, p. 108-109, n. 1, e p. 319, n. 3.

¹³⁵ TAYLOR, 1928, p.497.

¹³⁶ As três partes são introduzidas no livro IV a partir de uma distinção entre: 1) o *philomathés*, o amor pelo aprendizado e o princípio pelo qual aprendemos, 2) o *thymoeidés*, o princípio pelo qual nos irritamos ou excitamos e 3) o princípio que ama o dinheiro (*tò philochrematón*) ou a parte “pela qual desejamos prazeres de comida e procriação” (*República*, 435e-436a).

Homem que veja lamentar-se na iminência da morte é porque não era, no fim das contas, um filósofo, ou seja, um amante da sabedoria, mas sim um amante do seu corpo – ainda que isso nele fosse concretamente o amor das riquezas ou o amor da glória, ou ambas as coisas conjuntamente.
(PLATÃO. *Fédon*, 68b10-68c3).

Sócrates contrapõe, de um lado, o *philósophos* e, de outro, o *philosómatos* (amante do corpo), o *philochrématos* (amante da riqueza) e o *philótimos* (amante da honra). Ele explicita esses dois amores corporais à parte, como faz também mais à frente:

E eis a razão pela qual, meus caros Símiias e Cebes, os filósofos que o são de verdade se abstêm por completo dos prazeres do corpo e lhes opõem resistência em vez de se lhes entregarem: não por temerem a ruína ou a pobreza, como o comum das pessoas, em especial os que amam o dinheiro; nem tampouco por recearem o descrédito e a infâmia de uma vida viciosa, como é o caso dos que ambicionam o poder ou a glória (...)
(PLATÃO. *Fédon*, 82c2-8).

No entanto, há a objeção de que a alma no *Fédon* “é apresentada como imutável, imortal, não compósita”, e que é também dito que “o corpo que deve ser governado é compósito, mutável, perecível, compósito, inacessível ao pensamento mas visível”¹³⁷ no passo 79bss. “Com esse dualismo tão vigorosamente assertivo, as faltas e desejos do corpo devem a ser uma fonte de distúrbio para a *psyché*, e o filósofo que vai em direção à alma deve estar ansioso para libertá-la da associação com o corpo”¹³⁸.

Entretanto, a despeito dessa leitura corrente, é notório que Sócrates não esteja afirmando que a alma é incompósita (80a-b), mas que *se assemelha* mais ao que é incomposto (“a alma *parece-se* com o divino, o corpo, com o mortal”, 80a8-9). Temos a confirmação desta indicação de parecença (e não de identificação) na passagem imediatamente anterior, em que Sócrates afirma que a alma pode *se voltar* em direção

¹³⁷ SOLSEM, 1983, p. 360; tradução nossa.

¹³⁸ *Ibidem*.

ao que sempre é, puro, imortal e que se mantém constante”¹³⁹, ao invés de “ser arrastada para realidades em contínuo devir” (79c7-8). Isso significa que Sócrates não está dizendo que a alma possui estas ou aquelas características essenciais, mas que ela *poderá tornar-se* isso ou aquilo (ou adquirir estas ou aquelas características) de acordo com a direção para a qual se volta¹⁴⁰; se ela se volta ao ser, “deixa de divagar” e atinge uma condição que é nesta mesma passagem definida por Sócrates como o supremo estado de sabedoria (*phronesis*)¹⁴¹. Dixsaut bem observa que “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” (DIXSAUT, *op.cit.*, p.352). Na mesma esteira, Bostock admite que o Sócrates do *Fédon* “atribui 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” (BOSTOCK, *op.cit.*, p.119). Nesse ponto vemos que, ao contrário do que certas leituras supõem, o *Fédon* não é um diálogo em que a complexidade da alma está exposta de forma rudimentar.¹⁴²

Desse modo, a nossa leitura é a de que a imagem de uma alma “semelhante ao divino” (80a8-9), “apta a comandar”, “semelhante ao que se mantém constante e igual a si mesmo” é a imagem de uma condição teleológica. Se a alma estiver “desvinculada” do devir (isto é, das *dóxai* a ele correspondentes), ela se torna capaz de alcançar a inteligência pura em si (*autēi tēi dianoíai*, 65e7), tornando-se, segundo os termos do *Fédon*, “sóbria”, “sã” e “verdadeiramente viva”.

¹³⁹ *Fédon*, 79d; tradução nossa.

¹⁴⁰ Na *República* é dito que a alma pode ser “moldada” (*pláttein*) em 377 b e 500d. V. Jaeger, 2001; p. 212 e n. 277.

¹⁴¹ Segundo Kahn, Platão nunca faz a distinção aristotélica entre *sophía*, a sabedoria teórica exercida na contemplação, e a *phronesis*, a sabedoria prática exercitada na ação e deliberação. A unidade entre a teoria e a prática tem como consequência ou pressuposição que o conhecimento da verdade deve ser também um conhecimento de valor, do que é melhor possuir, e portanto o desejo da verdade será o desejo de saber e de possuir o bem. Na *República* VI, 505d11, o bem é “o que toda alma persegue e em virtude da qual ela perfaz as suas ações”. E desde que a Forma do bem é a fonte de todo conhecimento e realidade, o desejo racional será o desejo de conhecer e obter o bem; dessa forma, a parte racional é não só o desejo de conhecer, mas o desejo pelo próprio bem, como a *boulesis* de Aristóteles (KAHN, *op. cit.*, p. 82).

¹⁴² Dodds, por exemplo, afirma que Platão “era um pensador arguto e realista demais para se satisfazer por muito tempo com a teoria exposta no *Fédon*. Assim que se voltou do eu oculto para o homem empírico, ele se viu forçado a reconhecer um fator irracional no próprio interior da mente humana, passando a pensar o mal moral em termos de conflito psicológicos (*stásis*). (...) As paixões já não são vistas como uma imperfeição de origem externa, mas como uma parte necessária da vida mental” (DODDS, 2002. p. 214-215).

Podemos dizer que são os desejos corporais que mais se assemelham (porque se voltam) ao mutante, mortal, corruptível, ou, em uma palavra, a *sôma*. Se eles predominarem, a alma toda se assemelhará ao fugaz e ao mortal, e restará “deformada” como o Glauco marinho da *República*, “perpassada por elementos corpóreos” (*Fédon*, 81c5-6). Já quando a parcela racional que almeja o bem estiver liberada e “apta para governar” os desejos corporais, a alma toda se assemelhará ao que é indiviso e incorpóreo¹⁴³, assim como no *Fedro* a parelha é dirigida com a máxima maestria para a visão das essências divinas.

Sendo assim, vemos que esta condição “unificada” e “divinizada” da alma no *Fédon* é teleológica, exatamente como no caso do *télos* da unificação da alma na *República* (443d-e), em que Sócrates afirma que o homem deve *tornar* sua alma uma a partir dos múltiplos (*héna genómenon ek pollón*, 443e1-2). Somente depois da conquista dessa “unidade psíquica” é que o filósofo poderá agir bem¹⁴⁴, seja na política, seja no cuidado com o corpo (*sómatos therapeían*, 443e4). “Certamente o filósofo, convivendo com o que é divino e ordenado, tornar-se-á ordenado e divino até onde é possível a um ser humano” (*República*, 500c10-500d2). A verdade das essências é atingida sob uma condição “plástica” de pureza, em que a alma “passa a ficar em si e por si” (*Fédon*, 64c5-9): note-se que essa é uma das poucas passagens em que Platão atribui o verbo *eînai* à alma, o que nos remete à nossa interpretação de que, no *Fédon*, o que *prima facie* parece ser a descrição do que a alma sempre é sob qualquer condição, mostra-se, na verdade, como referência a uma soteriologia: mediante a *meléte thanátou* a alma pode ser resgatada (cf. *apolýsei*) de *sôma* (67a) e finalmente alcançar o estado de excelência e de unidade de propósito que indicam o que ela verdadeiramente deve ser, revelando-se então assemelhada ao que “sempre se mantém igual a si mesmo”. Robinson diz sobre a *República* o que, na nossa interpretação, consideramos ser o caso

¹⁴³ “(...) se a razão é progressivamente iluminada, (...) o aspecto cognitivo das partes baixas vai aceitar a direção da razão concernente à sua própria vantagem, e vai moderar suas próprias pretensões de acordo com o julgamento da razão.” (KAHN, *op. cit.*, p. 100).

¹⁴⁴ Para Kahn (*op. cit.*), em termos da psicologia no livro IV da *República*, querer o bem significa querer que cada parte da alma cumpra suas funções de forma harmoniosa. Sendo assim, o desejo da razão para governar a alma não é uma terceira coisa, acima ou abaixo do seu julgamento e do desejo pelo que é benéfico: seu desejo para governar é justamente a expressão ou a decifração de seu desejo pelo que é bom.

também no *Fédon*: “o que Platão quer dizer é que não se pode julgar a verdadeira natureza da alma quando se olha para o seu estado degradado”¹⁴⁵.

Quando toda a alma segue o elemento filosófico sem que nela se verifique nenhuma sedição, acontece que cada uma de suas partes não apenas cumpre sua obrigação e é justa, como goza dos prazeres mais puros e que lhe são próprios, e dos mais verdadeiros de que seja capaz.

(PLATÃO. *República*, 586e6-587a2).

Se na *República* a submissão de todas as partes da alma a torna justa, no *Fédon* a alma é igualmente capaz de “dirigir e domar os impulsos do corpo” (94e4-5), castigando, ameaçando e admoestando este elementos *de que é feita*” (94c10-94d1), dando adeus aos prazeres do corpo”, (114e1) e livrando-se das “paixões, desejos, temores, futilidades e fantasias de toda a ordem” (66c) para finalmente adornar-se com “temperança, justiça, coragem, liberdade e verdade” (115a1). Por voltar-se para a direção do “que sempre é, imortal e que se mantém constante” (*tò katharón te kai aei on kai athánton kai hósaútos éxon*), extinguindo com isso o poder das *dóxai* que a repuxam para o impuro e o falso, ela se lhe torna congênere (*syggenēs*) e é então que cessa a sua errância (79d1-7).

Não à toa essa condição é chamada de “libertação” (*Fédon*, 82d6-7;81a6;83^a3-4). Segundo Kahn, na *República*, “é através da perversão do julgamento do que é bom e desejável que as partes inferiores conseguem usar a razão para seus fins nas vidas depravadas da *República* VIII-IX: é isso que está por trás da metáforas da razão escravizada”¹⁴⁶. Ora, na imagem do *Fédon* não é razão, mas a própria alma que se encontra escravizada. Essa poderia ser uma diferença crucial entre ambos os diálogos, não fosse o fato de que “no *Fédon* a alma (...) não pode ser diferenciada do que passa a ser chamado de princípio racional (*logistikón*) na *República* 435ss”¹⁴⁷.

Este princípio racional deve prevalecer sobre os desejos, na *República*, mas também no *Fédon*; é nisso que consiste a expressão “ao corpo cabe obedecer, à alma a governar” (80^a3-5). Se o corpo (*sôma*) se refere a desejos desgovernados que são inteiramente psíquicos, então é o *logistikón* que se identifica com *psyché* na dicotomia

¹⁴⁵ V. *República* 611b; 611c; 586e.

¹⁴⁶ KAHN, *op. cit.*, p. 99; tradução nossa.

¹⁴⁷ ROBINSON, 2007, p. 92.

figurada do *Fédon*. É este princípio que deve governar os muitos tipos de desejos, dores e *dóxai*; não é à toa o vocabulário militar do governo e da obediência¹⁴⁸ aparece com veemência no passo 80a.

Enquanto não houver sido feita a clara separação hierárquica entre quem está de fato apto a governar e quem é apto apenas a ser governado (isto é, enquanto não houver sido feita a “separação entre alma e corpo”), a alma vulnerável perpetuar-se-á como uma polifonia dissonante e tirânica que subjuga a si mesma, isto é, um movimento errante e desordenado de múltiplas *dóxai* desejanter¹⁴⁹ e reativas, todas alimentadas¹⁵⁰ pelo vir a ser. “Não pode haver *psyché* sem *noûs*, mas pode haver *psyché* com *noûs* dormente; e na medida em que ela não escolhe trabalhar em harmonia com a suprema alma, o mal resulta”¹⁵¹.

Desse modo, a *meléte thanátou* não pode ser entendida como uma “separação entre corpo e alma” em que a alma vai separar-se ontologicamente das suas potências desiderativas. Se assim fosse, subsistiria uma flagrante incongruência com a imagem anímica do *Fedro*, por exemplo, em que o cavalo negro não é nem morto nem eliminado da alma, mas domesticado e dominado pelas rédeas inflexíveis do cocheiro.

Contudo, vemos que, de fato, tal inconsistência não toma vulto: ao voltar-se para o ser, o que a alma termina por expurgar de si são as falsas *dóxai* – traduzidas na linguagem fluida do *Fédon* como “as opiniões e os motivos de alegria do corpo” (83d7) – e não os princípios desejanter eles mesmos. Ao contrário, eles deixam de ser impulsos canalizados para o devir quando se reúnem ao *noûs* liberto e livre para governar. O “corpo” que a alma afasta de si é a sua própria concentração no que vem a ser, isto é, a crença de que ele seja ser. Nesse sentido, a canalização dos impulsos da alma para a gratificação dos desejos (vazios) calcados em falsos valores e conceitos gerados pela falsa *dóxa* é interrompida e transposta noutra direção: suas torrentes voltam-se para o ser e, portanto, para ao bem, de modo que ela passa a beneficiar das prerrogativas auspiciosas dessa *phronesis* purgativa (68b8-69c1), que não é outra coisa senão o

¹⁴⁸ Nos livros IV e V da *República*, o uso de termos como *hégemoneúein* (“ser soberano”, 474c2), *árchein* (“governar”, 441e3; 442b8; 442d1; 442e5; 444b4), *árchesthai* (“ser governado”, 442d1; 444d6), descreve as relações entre as partes da alma, que podem sucumbir à guerra (*pólemos*, 440a8; 442b5) e sublevação (*stásis*, 440b3; 440e4; 444b3).

¹⁴⁹ V. *República* 439e.

¹⁵⁰ V. *República* 586a e *Fedro* 247d; 247e.

¹⁵¹ CHILCOTT, 1923; p. 31, tradução nossa. Esta também é a posição de Cherniss (1954) em relação aos males relativos à alma.

próprio estado de “voltar-se ao que é” (79d3). É esta mudança de curso que possibilita à alma manifestar e exibir a temperança, a justiça, a verdade e a coragem¹⁵² que são as verdadeiras “jóias” da alma (114e5-7).

Sendo assim, quem há de morrer no exercício de morte são os falsos desejos e *dóxai*, sufocados na revolução causada pela filosofia: ela vai libertar a alma deste cárcere que é *sôma* (82e3), sob o qual ela “paira na mais completa ignorância”, descortinando o fato fundamental de que os fenômenos devenientes não são o ser, e, assim, “convencer-lhe a voltar-lhes as costas” (83a6-7). Assim como o cavalo vai ceder e se tornar dócil (*Fedro*, 254e) e a alma ficará toda ordenada na *República* (500c10-500d2). O que será extirpado será o poder tirânico¹⁵³ que o *epithymetikhón* e o *thymoeidés* (e talvez, segundo a *República* 443d, também muitos outros princípios) adquirem na alma impura.

Consideramos que o uso da imagem dualista da separação entre corpo e alma (como morte) para ilustrar a *meléte thanátou* foi a maneira adotada por Platão para dar muito mais ênfase para as tendências da alma para o bem ou para o mal do que para os diferentes tipos de impulsos segundo os seus objetos de desejo, como é o caso das imagens tripartidas. O dualismo do *Fédon* e a tripartição do *Fedro* e da *República*, desse ponto de vista, dizem respeito a aspectos diferentes da condição da alma; Platão não quis apontar para o dualismo antropológico entre alma e corpo como a causa dos males da alma, mas indicar que os desejos corporais tendem ao mal, assim como o *noûs* e a *diánoia* libertos de *sôma* tendem ao bem; é como se disséssemos que o *epithymetikhón* e o *thymoeidés* foram agrupados sob o termo *sôma* justamente porque tendem a levar a alma toda à derrocada (ebriedade, ignorância, injustiça, covardia). *Psyché* e *sôma*, no âmbito das intenções filosóficas e éticas do argumento da *meléte thanátou*, não são diferentes substâncias, mas tendências ou impulsos que se voltam ou para a sabedoria ou para a ignorância.

Não surpreende, portanto, que encontremos este dualismo (sabedoria/ignorância, bem/ mal) também no *Fedro* e na *República*. “(...) na alma de um homem, um elemento é melhor, o outro pior” (*República*, 431a4-5). No *Fedro*, antes de relatar o mito que

¹⁵² “A expressão elemento irascível (*thymoeidés*) certamente cobre toda uma gama de estados emocionais, da pura raiva, por um lado, aos sentimentos de origem nobre, auto-respeito e autodefesa”. (ROBINSON, *op. cit.*, p. 85).

¹⁵³ “Logo, segundo penso, o tirano é quem mais se afasta do prazer verdadeiro e próprio do homem, enquanto o rei é quem mais dele se aproxima” (*República*, 587b6-8).

exibe a natureza triádica da alma, Sócrates afirma peremptoriamente que nela residem dois princípios (cf. *dúo tiné eston idéa árchonte kai ágonte*, 237d) que a norteiam, ora combatendo-se, ora acomodando-se, e que via de regra um deles sempre prevalece sobre o outro: o “inato desejo dos prazeres” e a “opinião adquirida de que é preciso buscar o bem” (cf. *he (...) émphytos (...) epithymía hedonôn; epíktetos dóxa, ephieméne toû arístou*, 237d).

5.2 Memória, observação e resistência

Estabelecidas as bases ontológicas do argumento, tal qual as entendemos, voltarmos-nos ao processo purgativo realizado pela *meléte thanátou*. Vimos que ele pode ser subdividido em dois momentos distintos: o exame da *dóxa* fundamental atinente aos desejos implicados em prazeres, dores e fantasias de todo tipo, e a resistência a essa *dóxa* – ambos os esforços epistemológico e deliberativo integram, portanto, o exercício de morte.

Notamos, entretanto, que nenhuma destas tarefas poderá ser levada a cabo sem um outro componente fundamental, que pode ser resumido como um “despertar” do esquecimento habitual que acomete a maioria dos homens, uma espécie de sono (para usar o termo heraclítico¹⁵⁴) que embala aqueles que “nunca se satisfazem com o alimento irreal”¹⁵⁵. Esse componente mnemônico mostra-se fundamental na medida em que, para observar e resistir, é preciso lembrar-se continuamente *que e por que* tais tarefas são necessárias. A lembrança de que o vir a ser é um encobrimento, de que há um erro fundamental (uma condição desarmônica atual da alma) e de que se faz necessária a reversão deste erro é o requisito básico da *meléte thanátou*. Não é coincidente o fato de que a capacidade de reminiscência esteja reservada ao cocheiro, e não ao cavalo transgressor, e de que, em termos místéricos, lembrança e esquecimento sejam justamente os critérios que diferenciam os iniciados dos não-iniciados. Estes últimos – os que vão “jazer na lama” (*Fédon*, 69c5) – não se insurgirão contra a própria natureza (a tendência ao erro e à ignorância) precisamente porque se “esquecem” da

¹⁵⁴ “Não é para falar e agir como os que dormem” (Heráclito, fr. 73DK; *op. cit.*); “Morte é tudo que vemos acordados; sono, tudo que vemos dormindo” (*ibidem*, fr. 21DK).

¹⁵⁵ V. *República*, 586a.

necessidade de pagar a pena. Esquecer-se da falta, da culpa e do castigo é a consequência fatal do contato com a água do *Léthe* e o pilar central da injustiça e da ignorância¹⁵⁶. Para os iniciados, pelo contrário, é fundamental lembrar-se da motivação subjacente às terríveis provações pelas quais ele precisa passar. (“Estimule os iniciados para a lembrança do piedoso ritual/ e envia longe deles o esquecimento” [Hino Órfico, 77]). Ele só poderá triunfar sobre a sede terrível que acomete as almas no Hades se for capaz de *se lembrar* do significado vital dessa resistência:

Isto é obra de Mnemosyne. Quando estiver em transe de morrer
 Até a bem construída morada de Hades, há a destra uma fonte
 E perto dela, erguido, um albo cipreste.
 Ali, ao baixar, as almas dos mortos se refrescam.
 A essa fonte não te achegues de perto nem um pouco!
 Mas mais adiante encontrarás, da lagoa de Mnemosyne
 Água que flui fresca. E à margem há uns guardiões.
 Eles te perguntarão, com sagaz discernimento,
 Por que investigas as trevas do Hades sombrio.
 Diz: “Filho de Terra sou e de Céu estrelado;
 De sede estou seco e morro. Daí-me, pois, em seguida,
 De beber água fresca da lagoa de Mnemosyne”.
 E de certo que consultarão com a rainha subterrânea,
 E te darão de beber da lagoa de Mnemosyne.
 Então, uma vez que tenhas bebido, também tu te irás
 pelas sagrada via
 Pela qual os demais iniciados e baços avançam, gloriosos.
 (Lâmina de Hipônio, Fr. 474)¹⁵⁷.

Essa instrução vital consta não só na lâmina de ouro de Hipônio, mas também em diversas outras plaquetas e papiros órficos: o iniciado não só precisa lembrar-se do que fazer e dizer no Hades, como precisa vencer em si o desejo sufocante da sede aterradora¹⁵⁸ para não beber da água tentadora do *Léthe* (que no mito de Er platônico é o *Ameles*).

¹⁵⁶ Na *Apologia*, Sócrates afirma que outra coisa não faz “senão perambular pela cidade para vos persuadir a todos, moços e velhos, a não vos preocupardes com o corpo nem com riquezas, mas a pordes o maior empenho no aperfeiçoamento da alma (...)” (30a-b). Honras, prestígio, vaidades e bens perdem completamente seu valor frente à alma.

¹⁵⁷ In: GAZZINELLI, 2007.

¹⁵⁸ A ideia de que as almas sentem uma sede avassaladora quando morrem é bastante difundida na Antiguidade, entre diversas culturas. Se Sócrates a endossa, não resta dúvida que esse assentimento depõe contra a interpretação de que para o personagem a alma só é capaz de sentir e desejar quando conectada a um corpo.

Sem dúvida, “morrer”, “vencer o desejo” para conseguir beber da água da memória para, enfim, “relembrar-se” da própria natureza divina e “renascer” como baco são etapas iniciáticas difíceis, mas vencê-las significa experimentar o fim da morte e uma plena felicidade¹⁵⁹.

Contudo, “escapar à morte” (seja no âmbito religioso dos Mistérios ou no campo filosófico do *Fédon*), não significa libertar-se da morte como se ela fosse algo em si mesmo, mas liberar-se da condição de mortalidade, isto é, do ciclo contínuo de vida e morte a que estão subjugados os seres vivos e mortos (v. *Fédon*, 71a-e).

Sócrates é claro quando indica, com suas tentativas de demonstrar a imortalidade, que ele não define a morte como a aniquilação da vida, mas sim como um estado em que a alma se encontra descorporificada¹⁶⁰; a conclusão a que se chega, portanto, é de que para Sócrates a morte não existe – salvo se ela for tomada como uma *condição contingente* em que a alma pode se encontrar¹⁶¹. Este estado não significa, em absoluto, a libertação definitiva da alma em relação ao corpo, porque, como se viu, enquanto *psyché* mantiver em si desejos (e suas *dóxai* correspondentes) atrelados ao que é *somatoeidés*, ela tecerá novos corpos que lhe fornecerão os meios necessários para gozar e sofrer estas carências e gratificações: “E assim [sc. as almas dos medíocres] hão de errar até que o desejo do elemento corporal, que as segue e acompanha, as faça de novo prenderem-se às cadeias de um corpo (...)”¹⁶².

A doutrina do ciclo da metempsicose é parte fundamental dos cultos arcaicos de povos equivocadamente ditos “primitivos”, e no *Fédon* é claramente endossada por um

¹⁵⁹ “Feliz é quem pode escapar à morte
Em pleno mar e chega vivo ao porto!
Feliz é quem consegue superar

As provações ao longo desta vida!”(EURÍPIDES. Bacantes, v. 1177-1180).

¹⁶⁰ Partindo do pressuposto de que – senão para Platão, ao menos para o personagem Sócrates – as almas são imortais e habitam vários corpos, a morte não é um estado que possa ser atribuído à alma como o é aos corpos sensíveis. Obviamente, a putrefação e o desaparecimento inerente à morte dos corpos materiais não seria uma característica da alma. A alma teria uma natureza distinta por ser imperecível e auto-motora, e portanto, para ela, “morte” significa apenas uma condição de descorporificação – como “desperto” e “acordado” são condições distintas para uma mesma pessoa.

¹⁶¹ O fato de que o verbo “morrer” seja construído como um verbo de movimento na Lâmina de Hipônio (“Quando estiveres em transe para morrer *para* a bem construída morada de Hades [...]”) manifesta esta peculiar concepção da morte como trânsito (morrer *para* o Hades, transitar para o Hades). Assim, “morrer” e “viver” são apenas dois aspectos ou estados da alma imortal, cuja submissão a um tal ciclo contínuo de vida e morte é a própria punição de que falávamos anteriormente.

¹⁶² *Fédon*, 81d-e.

Sócrates mais inclinado ao xamanismo do que a um racionalismo estrito¹⁶³. Sabemos que a metempsicose está presente nos antigos Vedas indianos e, segundo Heródoto¹⁶⁴, também entre os egípcios. Não surpreende, pois, que os órfico-pitagóricos também dela comungassem¹⁶⁵: “Vida, morte, vida/verdade/Dio(niso)/órficos”, diz a lâmina de osso da Olbia, antiga colônia grega de Mileto (94a, Dubois)¹⁶⁶.

Este ciclo é passível de ser transcendido pela alma a ele subjugada, considerando que o fim do ciclo é o fim da punição e a recompensa pelo pagamento da pena. Para os órficos, assim como para os antigos que em geral comungavam desta doutrina, essa cessação de mortes e nascimentos cíclicos é o coroamento do iniciado, ou seja, o próprio escopo da iniciação: “Voei para longe do ciclo de doloroso e pesado lamento” (Lâmina de Turi III). Escapar do ciclo de nascimentos e mortes significa libertar-se e ir habitar com os deuses¹⁶⁷, o grande objetivo dos iniciados, e, no *Fédon*, também dos filósofos¹⁶⁸. Não é fortuito o fato de Sócrates afirmar 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 enxerga apenas a faceta homérica tradicional do *thánatos*.

¹⁶³ V. DODDS, *op. cit.*, cap. VII.

¹⁶⁴ “Dizem os egípcios que quem impera no mundo subterrâneo são Deméter e Dioniso. Também foram os egípcios os primeiros a enunciar essa doutrina de que a alma do homem é imortal e que, com morte do corpo, penetra em outro ser que torna a cada vez vivo. Uma vez que percorreu todos os seres terrestres, marinhos e alados, volta a entrar no corpo de um homem que está a ponto de nascer e cumpre este ciclo por três mil anos. Há alguns gregos, uns antes, outros depois, que seguiram esta teoria como se fosse sua própria, cujos nomes eu não escrevo, ainda que os conheça”. Heródoto, 2.123.1 (OF 423).

¹⁶⁵ O fato de que o verbo “morrer” seja construído como um verbo de movimento na Lâmina de Hipônio (“Quando estiveres em transe para morrer *para* a bem construída morada de Hades [...]”) manifesta esta peculiar concepção da morte como trânsito (morrer *para* o Hades, transitar *para* o Hades). Assim, “morrer” e “viver” são apenas dois aspectos ou estados da alma imortal, cuja submissão a um tal ciclo contínuo de vida e morte é a própria punição de que falávamos anteriormente.

¹⁶⁶ A ideia de que a alma adquire vários corpos ao longo deste ciclo é referida no fragmento 126 DK de Empédocles, em que o corpo é dito como uma “veste inusitada de carne”. No *Zohar*, coleção de comentários sobre a Torá judaica, a carne é uma vestimenta (10.120), e no *Bhagavad-Gita* (cap II, XXII) é afirmado que “assim como uma pessoa se veste com roupas novas, dispensando as velhas, de forma similar a alma aceita novos corpos materiais, dispensando os velhos e inúteis”. No *Fédon*, Sócrates afirma que “falaria com muita propriedade (quem dissesse) que a alma é mais durável e o corpo mais fraco e transitório, pois fora acertado acrescentar que cada alma consome vários corpos (...)” (87d4-7).

¹⁶⁷ A Lâmina de Turios associa todos esses elementos na súplica do iniciado à Perséfone: “Venho dentre os puros, pura, rainha dos seres subterrâneos, Eucló, Eubuleo, deuses e demais *daimones*, pois também eu me vanglorio de pertencer a vossa estirpe bem aventurada. E paguei o castigo que corresponde a ações ímpias. Ou bem me submeteu o Hado, ou bem o que faz relampejar os raios. Agora venho como suplicante junto à casta Perséfone, para ver se, benévola, me envia à morada dos límpidos(...)”.

¹⁶⁸ Se a alma praticou “a filosofia em seu reto sentido, treinando-se de verdade em morrer sem esforço” (...) se vai reunir (...) ao que é imortal, divino e sábio; lá onde, ao chegar, começa para ela uma era de felicidade, liberta de erros e loucuras (...) para gozar de fato o resto do tempo, como se diz dos iniciados, da companhia dos deuses (...)” (*Fédon*, 81a4-10).

Mas se o sentido de morte é enigmático para os *polloí*, também o é para o próprio leitor do *Fédon*. Há que se discernir com cuidado, portanto, as diferentes conotações de “morte” aplicadas em diferentes contextos do diálogo; a morte pode referir-se (i) a um evento fisiológico pontual (*thánatos*), (ii) a um estado da alma sem o corpo ou do corpo sem a alma, (iii) a um processo filosófico e purgativo (o “treino de morrer”, *meléte thanátou*) ou (iv) ao estado purificado da alma (o “estar morto”, *tethnánai*). A confusão entre esses sentidos pode levar a contradições como a levantada por Gallop: “se ‘morte’ significa ‘alma sendo separada do corpo’, como a alma pode ser imortal?” (GALLOP, 1975, p 187).

A *katábasis*¹⁶⁹, o descenso ao Hades (“onde a sabedoria pode ser encontrada”, *Fédon*, 68a) ou o treino de morrer referem-se, portanto, ao penúltimo destes sentidos; seu aspecto durativo, processual, mostra como a morte pode ser um exercício¹⁷⁰, e mais que isso, que ela é basicamente um exercício purgativo, uma *kátharsis*. Mas é importante assinalar que a *katábasis* e a *kátharsis* dependem de inconformismo e de resistência, duas características comuns a filósofos e candidatos à iniciação: “morrer” significa nada na corrente inversa à “vida” dos não-iniciados (que tecem ao contrário a teia de Penélope [84a]), isto é, enfrentar e purgar as *dóxai* concernentes ao que não é.

Entretanto, embora a alma do *Fédon* seja compósita e não una, como buscamos argumentar aqui, nenhum impulso, corrente ou princípio intrínseco a esta composição será purgado, e sim a cacofonia danosa surgida da “autonomia” que cada um desses

¹⁶⁹ A *katábasis*, ou o descenso ao mundo dos mortos, é central não só no drama dos deusas cultuadas nos mistérios (Demeter e Perséfone), mas do profeta Orfeu, dos heróis Hércules e Odisseu, e, em Platão, nos mitos da *República*, do *Górgias* ou do próprio *Fédon*. Nestas narrativas de descensos, o regresso também é fundamental: Perséfone volta para junto da mãe; Hércules, após ter sido iniciado nos Mistérios de Elêusis¹⁶⁹, pode regressar, Orfeu retorna sem Eurídice e Dioniso é recomposto por Zeus. A *katábasis* representa um papel importante em Pitágoras (BURKERT, 1969) e Parmênides e Empédocles (KINGSLEY, 1995). No *Fédon*, não só a prática da filosofia é uma espécie de *katábasis*, como a sabedoria “só pode ser verdadeiramente encontrada no Hades” (68a). Nos mistérios, a *katábasis* exerce um papel protagonista na visão mística do *epoptés*: “(...) há motivos para acreditar que uma visão mística dos infernos, ao cabo de um processo que, à falta de termos mais rigorosos, se poderia descrever como ‘transposição dos umbrais da morte’, teria sido o mais recôndito, o indizível e inefável mistério do ritual eleusino. Tal visão se oferecia (...) como resultado de uma ‘catarse’ que se efetua através do drama ritual argumentado pelo mito das duas deusas, Deméter e Perséfone (...)”. (SOUZA, 2013, p. 68).

¹⁷⁰ Segundo Isidro Pereira, o verbo *meletáō* tem o sentido de “cuidar”, “ocupar-se de”, “exercitar-se, praticar”. O substantivo *meléte* indica, portanto, “cuidado, interesse, cultivo”, mas também “prática, exercício, ensaio”. Gallop traduz *meléte thanátou* como “cultivo da morte”, e Taylor (2001) e Cornford (2003) como “ensaio”. Entretanto, não se deve perder de vista o aspecto militar da disciplina e da coragem que se anexam ao uso do termo no *Fédon*, sentido que encontramos por exemplo em Tucídides: καίτοι εἰ ῥαθυμῖα μᾶλλον ἢ πόνων μελέτη καὶ μὴ μετὰ νόμων τὸ πλεόν ἢ τρόπων ἀνδρείας ἐθέλομεν κινδυνεύειν (*História da Guerra do Peloponeso*, II, 39).

elementos adquire na alma não virtuosa. É por esse motivo que a purificação consiste essencialmente em separar *sôma* da alma; isso significaria, na nossa interpretação, que o vir a ser é separado do ser em nível cognitivo, o falso do verdadeiro em nível epistemológico e o mal do bem no nível ético e afetivo¹⁷¹. Todas essas separações estão simbolizadas no ritual da Liknophoria, em Elêusis, em que

(...) o joieiro simbolizava a purificação: tal como a casca é separada do grão assim é o mal separado do bem; importa muito pouco se a separação é feita por um leque (*ptíon*) ou por uma peneira (*kóskinon*). Platão, cujo intelecto era impregnado de orfismo, sabia que toda purificação é discernimento, separação, desde a limpeza externa do corpo à mais íntima purificação que é “a expurgação pela refutação de todo preconceito e vã presunção na alma”. (HARRISON. 1908, p 531, tradução nossa).

Está claro que a purificação de que se fala aqui pode ser caracterizada da mesma forma como é descrita no *Sofista* (226e): um método que não promove uma separação pura e simples, mas que separa *o melhor do pior*. É nesse sentido que o *élenchos* socrático pode ser considerado um mecanismo purgativo, ao promover a “limpeza” de conceitos vãos e das *dóxai* nas quais a ignorância se alicerça. Nessa esteira, seria possível dizer que, no *Fédon*, esta mesma característica é intrínseca à purificação que Sócrates extrai dos *palaioí lógoi*: “Ora bem, e que será purificarmo-nos senão o que uma antiga tradição refere: separar o mais possível a alma do corpo (...)” (*Fédon*, 67c6-7).

A purificação, portanto, é um elemento vertebral na condução dos processos iniciáticos e filosóficos, e não só isso: ela separa os poucos dos muitos. “Estabeleço dois gêneros de sacrifícios: uns, dos homens inteiramente purificados, tais que raramente ocorrem a um indivíduo, ou a alguns poucos homens, facilmente contáveis”, diz Heráclito¹⁷². Isso porque este processo purgativo visa à transformação radical de uma

¹⁷¹ Nesta ordem de idéias, portanto, a única coisa que o homem devia ter em vista, tanto nesse objeto específico como nos demais, era a idéia de perfeição, do supremo bem. E assim, era indispensável que o mesmo homem tivesse também o conhecimento do mal, já que o conhecimento de um deles implica o do outro” (*Fédon*, 97d1-5).

¹⁷² Heráclito, fr. 69DK, *op. cit.*

condição, como no cozimento de Dioniso pelos Titãs ou de Demofonte¹⁷³ por Deméter, mediante o qual a deusa intentava torná-lo um deus imortal a partir do seu “poder de outorgar a imortalidade aos humanos”; o fogo, ou a cocção do neófito, figurava entre os meios mais reputados¹⁷⁴ (ELIADE, 1976, p 126.). O simbolismo da iniciação é evidente: quando alguma coisa é cozida, algo se perde para fazer aparecer uma nova condição¹⁷⁵. Essa modificação da condição humana (cujo simbolismo maior é troca de pele das serpentes, frequente em representações pictóricas de cenas iniciáticas) é o que define um iniciado; os *bacchoi*, aqueles que se “baconizaram” (*bebakeúmenon*), alcançaram um estado especial que, conforme assinalamos no primeiro capítulo, não pode ser facilmente transmitido pela linguagem comum.

¹⁷³ Nas narrativas sobre a origem dos Mistérios de Elêusis encontramos o drama de Deméter e Perséfone que, assim como o drama de Dioniso, fornecem imagens muito representativas da iniciação. A morte do bebê-deus Dioniso, despedaçado, cozido, assado e deglutido pelos Titãs representa a origem degradada da humanidade, mas “cozer” e “assar” também guardam correspondência com a preparação iniciática do neófito. Da mesma forma, o drama mítico das deusas dramatiza o “cozimento” de um bebê: trata-se de Demofonte, filho da Rainha Metanira de Elêusis, que deixara o filho aos cuidados da deusa Deméter, que se mantinha disfarçada. A deusa havia chegado a Elêusis inconsolável com a separação de Perséfone, raptada por Hades. Durante noites seguidas, Deméter esfrega ambrosia em Demofonte e o assa no fogo; a deusa o havia “adotado” e desejava torná-lo imortal. Certa noite, Metanira descobre o bebê entre as chamas e dá início a uma pesarosa lamentação, em razão da qual o bebê perde a chance de tornar-se imortal. Deméter, então, exclama: “Homens ignaros, insensatos, incapazes de discernir o que de bom ou mau o destino lhes reserva!” (*Hino a Deméter*, v. 256).

¹⁷⁴ Demofonte, Dioniso, Hércules e Sêmele são cozidos ou incendiados antes de se transformarem em imortais.

¹⁷⁵ Não à toa esse tema básico da modificação de uma condição está relacionado ao culto agrário de Elêusis. Tanto a agricultura quanto o próprio poder nutritivo dos grãos, que cozidos ou assados transformam-se e podem ser consumidos, têm a morte em sua origem: para que o vegetal brote, a semente deve morrer, como descrito no Evangelho do Trigo em João, 12:24¹⁷⁵. A relação entre a nutrição e a morte é um tema recorrente em sociedades autóctones indígenas em geral, em que plantas essenciais para a vida nascem de algum morto¹⁷⁵. Dioniso é o deus das epifanias cíclicas, como característico dos deuses da vegetação, e sua ocultação periódica diz respeito aos ciclos de vida e morte: “Hades e Dioniso são o mesmo” (fr. 15 DK), diz Heráclito. Deméter e Dioniso são deuses da fertilidade que se relacionam com os germens, sementes, esperma e seiva vegetal; das milagrosos tirsos de Dioniso surgem fontes de leite e mel nutritivos:

“Todas elas ornavam cuidadosamente
A fronte com coroas de folhas de hera
Ou com belas flores silvestres; uma delas
Bateu com o tirso numa rocha e fez jorrar
Da mesma, num instante, um jato de água límpida;
Outra, ferindo o chão com a sua varinha
Viu esguichar da terra por obra do deus
Uma fonte de vinho. As que sentiam falta
Do alvo leite, esfregavam o solo com os dedos
E o recolhiam de repente em abundância.
Do tirso recoberto de folhas de hera
Pingava o mel mais doce. Ah! Meu senhor e rei!
Por que não estavas presente para ver
O espetáculo?” (EURÍPIDES. *As Bacantes*, v.922-935).

O autor do papiro de Derveni, um importante documento órfico descoberto em 1962 no nordeste da Grécia, fala sob a perspectiva de um iniciado, e afirma que os iniciados são “os que conhecem”, “os que conhecem corretamente”¹⁷⁶ (<orthôs>*gignóskontes*, col. IX, 5, col XXIII, 2). Já os não-iniciados “são descritos na coluna V como ‘descrentes dos horrores do Hades’ que, ‘vencidos pelo erro e pelo prazer, não aprendem nem acreditam’, e ainda, ‘os que não conhecem’, ‘os que não sabem’, ‘os que opinam’”¹⁷⁷. Tornar-se baco, e portanto ter cumprido a iniciação (*mýnsis*), a purificação (*kátharsis*), a participação nas *teletai* (*télesis*) para assim atingir o êxtase (*bakcheía*), significa portanto abandonar as *dóxai* cambiantes para alcançar um saber verdadeiro¹⁷⁸; em outras palavras, o mesmo que, para Platão, significa filosofar “corretamente” (*orthós*)¹⁷⁹.

Vemos, a partir de tudo isso, que o comportamento exibido por Sócrates em suas últimas horas de vida retrata com muita coerência todas as características que pudemos imputar à *meléte thanátou*: a purgação de falsas opiniões (cujo maior exemplo é o medo da morte); o governo integral de si mesmo; a serenidade e a felicidade que indicam uma alma mais assemelhada (porque inclinada) ao ser do que ao devir; a lembrança constante dos motivos e do modo adequado de operar a “depuração” da alma, na sua ênfase veemente na urgência da *meléte thanátou*; a separação entre o que é autêntico e falso, ou entre o melhor e o pior (seja na dicotomia entre *sôma* e *psyché*, ou na oposição entre a falsa e a autêntica filosofia (61c;67d;68b;69c;80e;101e). Vemos, sobretudo, o esforço perene de Sócrates de nunca abandonar o exame dos argumentos, da mesma forma como deve proceder o filósofo com respeito às *dóxai* tirânicas que governam a alma (tal qual os marinheiros ébrios que tomam de assalto o timão do navio da

¹⁷⁶ No Hino Homérico a Deméter, diz o poeta sobre os mistérios que é “Fortunado entre os homens terrestres aquele

Que os viu,

Pois o não iniciado, o que não participa,

Igual sorte

Não possui, mesmo quando já morto nas Trevas sombrias.” (v. 480-482).

¹⁷⁷ GAZZINELLI, *op. cit.*; p. 93, n.5.

¹⁷⁸ Giorgio Colli (1988, p. 13-14) observa com acuidade que o êxtase místico que acompanha essa visão ou *epopteia* dos iniciados “é alcançado através de um despojamento completo das condições do indivíduo, na medida em que nele o sujeito cognoscente não mais se distingue do objeto conhecido”. Não obstante, Colli observa que esse êxtase “deve ser considerado como o *pressuposto* do conhecimento, e não o próprio conhecimento.”

¹⁷⁹ “οὔτοι δ’ εἰσιν οὐκ ἄλλοι ἦοι πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς”, “E estes não são outros senão os que filosofaram corretamente”. Note-se que a condição de filósofo é também um resultado presente de uma ação passada.

*República*¹⁸⁰). Sócrates se comporta como um verdadeiro argivo, lutando pela excelência da dialética mediante o exame incansável dos argumentos (89b-c). Ele adverte, contudo, que cada um precisará tomar seu lugar nas fileiras da batalha a ser vencida contra a autonomia dos princípios desiderativos da alma: para isso será preciso que cada um atue como seu próprio mago e promova seus próprios encantamentos diários – que, longe de significarem meras conjurações místicas, perfazem-se como um trabalho incansável e vigilante que o filósofo exerce desde o seu posto de guarda (*phrouá*), composto por exercícios mnemônicos, cognitivos e afetivos que demandam todo o tempo de uma vida (ou de várias). Em seu posto de guarda, até que seja possível a libertação definitiva, o filósofo vigia não o que está “fora”, mas o que está “dentro” da *phrouá* criada por ele mesmo. Para isso, um órgão da alma “limpo” (a *phrónesis* e o domínio da dialética) é mais valioso do que mil olhos (*República*, 537d).

Sócrates afirma ter sido liberado do posto. Afirma também que será, dentro em pouco, conduzido à companhia do que é divino – deixando entrever, no entanto, que ele já gozava dela em vida, antes mesmo de deixar o corpo. É por isso que Sócrates exulta em deixar o devir para finalmente unir-se integralmente com o que é, como se estivesse de fato prestes a chegar nos próprios campos elísios, aos quais Platão não poupa encômios em suas fabulosas narrativas míticas:

Não faltam bosques e templos divinos onde os deuses habitam de verdade, tornando-se presentes a eles através de vozes proféticas, oráculos e outras manifestações; e tipos idênticos de comunicação se produzem dos homens para os deuses. Enfim, o Sol, a Lua e os restantes astros são ali vistos tais quais são; e a isto se juntam outras formas correlativas de Bem-Aventura.
(PLATÃO. *Fédon*, 111b7-c4).

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

¹⁸⁰ *República*, 478e-488a.

fácil, nem o tempo que nos resta seria suficiente para descrever (PLATÃO. *Fédon*, 114b7-c7).

Gobrias, uma mago, disse (...) que, depois do livramento do corpo, a alma vai a um lugar escuro (...) e é conduzida à presença de Minos e Radamantes (...). Ali se sentam uns juízes que perguntam a cada um que vida viveram e que costumes habitaram em seu corpo. Mentir é impossível. Pois bem, a quantos em vida lhes inspiraram um bom daimon, vão habitar a região dos piedosos, onde cereais abundantes produzem colheita de toda classe de frutos, correm mananciais de águas puras e pradarias de toda classe estão em uma primavera contínua com flores variadas e há conversas de filósofos, espetáculos de poetas, coros que dançam, música que se ouve, banquetes bem providos e festins que se servem por si mesmos, não existe a pena e a existência é doce. (...) Ali os iniciados ocupam o lugar preferente e ali celebram juntos as cerimônias sagradas (...) e é tradição que os que se relacionam com Hércules e Dioniso que desceram ao Hades se iniciaram antes ali e que o valor para empreender o caminho até ali se adquiria junto à deusa de Elêusis.
(PLATÃO. *Axíoco*, 371a)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

With the abandoning of desire, the deathless state is realized.
Samyutta Nikaya, XLVII, 37 Chanda Sutta

Dentro dos limites deste estudo, propusemo-nos a examinar os pressupostos e implicações éticas, metafísicas e gnosiológicas do argumento da *meléte thanátou*. Almejávamos esclarecer, com este propósito, o alcance da afirmação de que a tarefa filosófica *par excellance* é um exercício de separação entre *sôma* e *psyché* com vistas ao descortinamento do ser (79d1-79d7). Para isso, buscamos investigar os sentidos que “separação” (*chorismós*, 67d4), *sôma* e *psyché* podem adquirir em uma leitura menos inflexível do argumento, na via contrária das interpretações que frequentemente insistem na cisão radical entre uma *psyché monoeidés* e puramente racional e um corpo que é fonte de males para alma – ou, pelo menos, condição necessária para a manifestação destes males.

Do ponto de vista destas interpretações, a *meléte thanátou* funcionaria de forma a desembaraçar o raciocínio ou o pensamento puro (traduções frequentes para *diánoia*) das limitações impostas pelo corpo material, seja por seus apetites imperativos, pela limitação dos sentidos para o conhecimento ou mesmo por necessidades fisiológicas básicas. Para testar a possibilidade de nos esquivar dessa leitura, buscamos primeiramente nos concentrar nos elementos míticos, religiosos e enigmáticos do *Fédon*, para neles buscar amparo à nossa suspeita de que a linguagem nele empregada, a despeito do seu caráter eminentemente filosófico, comporta gradações semânticas que passam despercebidas para as leituras que se atêm apenas às superfícies textuais. Foi possível perceber, por certo, que Sócrates manifesta evidente convicção no que concerne aos enigmas mistéricos, o que de fato nos forneceu suporte para recuperarmos os sentidos mistéricos do termo *sôma*, primordial para a compreensão da *meléte thanátou*.

Outrossim, a partir da própria descrição das condições de possibilidade de alcance dos resultados da *meléte thanátou*, foi possível perceber que muito pouco da desta complexa questão é de fato revelada pelo texto – e não porque tais resultados não

pudessem ser transmitidos ao vulgo, mas porque eles sequer poderiam ser transmitidos, dado que se trata de um exercício íntimo que culmina em um estado experimentado individualmente. Com efeito, os caracteres do personagem Sócrates, somados à reverência e convicção com que ele propugna as qualidades e advertências dos antigos, mostraram-nos a importância de todos esses elementos na interpretação do argumento. Assim sendo, assumimos como hipótese que o texto do *Fédon*, não obstante seu caráter expressivamente racional e lúcido, revela-se como um conjunto de camadas de significação cuja manipulação remonta à forma do enigma.

Partimos, assim, do exame do *ainigma* da *phourá* (*Fédon*, 62b), inclinando-nos para uma leitura integral da imagem do posto-prisão, da qual não excluimos nem o aspecto punitivo, nem o aspecto do *érgon*; pelo contrário, entendemos que o serviço a ser prestado na *phourá* é a própria *meléte thanátou*, e que a pena fundamental concerne à condição atualmente impura da alma. Mas o aspecto da questão que se nos revelou mais importante é o fato de que a *phourá* tem a função mais rica de apontar não para o organismo material, que é apenas um efeito da pena, mas para a causalidade do cárcere, que em uma passagem posterior é atribuída aos desejos (*Fédon*, 82e5-7). Do ponto de vista ontológico e antropológico da relação entre a alma e o corpo singular, o corpo material é somente um efeito do estado atual da alma (estado em que desejo e cognição tendem ao devir), e não um “sujeito” causador de quaisquer paixões ou opiniões relativas ao corpóreo, isto é, ao que é temporal, espacial e deveniente.

Mas foi possível perceber que também o desejo comporta uma complexidade que fica de certo modo velada no *Fédon*, mas que pode ser detectada sob metonímias, elipses, metáforas e polissemias que passam muitas vezes despercebidas. A partir do *Filebo*, foi possível colher os pormenores do caráter prejudicial do desejo que “aprisiona a alma” e diferenciá-lo do desejo dito verdadeiro, posto que tais desejos danosos surgem de dores e perseguem prazeres aos quais Sócrates imputa falsidade. Essa predicação mostrou-se coerente graças à indicação de um aspecto cognitivo inerente aos desejos em geral, o que, contudo, não significa que a *dóxa* e o desejo sejam independentes entre si: “On Plato's view there is no gap between knowing the good and wanting the good” (Kahn, *op. cit.*, p. 89).

Com efeito, se há uma *dóxa* atinente a quaisquer desejos (e portanto às dores e prazeres a eles relativos), é possível compreender a atribuição de um predicado

epistemológico a uma condição afetiva: na medida em que a representação da apazibilidade, repugnância ou neutralidade de qualquer objeto ou fenômeno é falsa, isto é, equivocada, também o serão as percepções correspondentes a ela. A falsidade destas representações está sem dúvida na avaliação errônea das magnitudes reais daquilo que se apresenta para a alma, mas mais fundamentalmente ainda na consideração de que os fenômenos devenientes *sejam*, isto é, que sejam verdadeiros¹⁸¹. Dado que tal inversão epistemológica e axiológica caracteriza um estado de ignorância da alma que se verifica em relação a todos os seres¹⁸², aventamos a possibilidade de que seja exatamente esta situação que condicione a morte em vida indicada pelo verso de Eurípedes citado por Sócrates (*Górgias*, 492e9-10) e pelo próprio binômio órfico *sôma-sêma*.

Nesse sentido, *sôma* é retratado como prisão sobretudo porque a falsa *dóxa*, atinente a falsos prazeres e dores encarcera a alma em uma realidade falseada por ela mesma. Com efeito, percebe-se porque *psyché* não pode ser tomada no *Fédon* como uma, uniforme (*monoeidés*), puramente metafísica e racional. *Sôma* não nos oferece a imagem de um corpo singular, mas de elementos anímicos complexos, e portanto tal multiplicidade de *dóxai* e de infinitos tipos de desejos e dores corporais configura uma alma essencialmente *polieidés*. Ademais, foi possível compreender que Sócrates não identifica de forma alguma a alma com o que é indissolúvel, imutável e divino, mas afirma que ela comporta em si a possibilidade latente de assemelhar-se a essa condição divina de unidade, que, segundo nossa interpretação, apresenta-se como o próprio *télos* da *meléte thanátou* (a harmonização ou o domínio dos elementos inferiores que

¹⁸¹ Colli observa esta mesma questão em Heráclito, a partir do fr. 56 DK: ‘No que diz respeito ao conhecimento das coisas manifestas, os homens são enganados de forma semelhante a Homero, que foi o mais sábio de todos os gregos. Enganaram-no de fato os jovens que haviam esmagado os piolhos, quando lhe disseram: ‘aquilo que vimos e pegamos deixamos; aquilo que não vimos nem pegamos trazemos’. (...) Lembremos os fragmentos: “o sol tem a largura de um pé humano”, onde parece inevitável pensar numa recusa de qualquer realidade objetiva, na redução desse objeto à simples aparência sensorial; e ainda, “morte é tudo o que vemos quando acordados”. ‘As coisas manifestas que pegamos’ poderia, então, significar a simples apreensão sensível delas, aquilo em que consiste a ilusória realidade do mundo que nos circunda, nada além de uma série de sensações. Mas por que deixamos essas coisas manifestas que pegamos? Talvez Heráclito queira dizer que as coisas manifestas, corpóreas, induzem-nos ao engano e suscitam a ilusão de existirem fora de nós e serem reais, vivas, sobretudo porque as imaginamos permanentes. (...) Captamos instantaneamente a experiência dos sentidos e então a deixamos cair; se queremos fixá-la, detê-la, nós a falsificamos” (COLLI *op. cit.*, p. 53 e 55).

¹⁸² “(...) what is required is an awakening to an ignorance intrinsic to oneself - an ignorance which is not an ignorance with regard to this or that but which, rather, is a constituent in man’s comportment to everything, an ignorance which, as a result, holds man at a distance from total and immediate revelation of beings (...)”. SALLIS, 1996, p. 42.

abundam na alma). Em vista disso, a dita “separação entre alma e corpo” (não como evento fisiológico, mas como exercício filosófico) revela – de maneira assaz enigmática – uma separação hierárquica entre os desejos e capacidades mais naturalmente inclinados ao ser, os prazeres e conhecimentos puros, de um lado, e os desejos ou impulsos atinentes ao *epithymetikon* e ao *thymoeidés* tirânicos, de outro.

Sentimo-nos seguros para aplicar os termos da tripartição da *República* e do *Fedro* ao *Fédon*, precisamente porque neste último pudemos observar –, em certas passagens que explicitam os tipos de desejos inferiores que arrastam as almas não filosóficas para a fruição contínua e cega do vir a ser¹⁸³ – uma partição inequívoca da alma. No *Fédon*, a *psyché* que apresenta similitudes com o divino é a mesma (segundo nossa interpretação) que se iguala às almas divinas quando seus cavalos são bem dirigidos, no *Fedro*, ou que se unifica graças à concentração de seus desejos e esforços para o ser e para o bem da alma como um todo na *República*.

Ainda sobre isso, buscamos sugerir (dado que não tínhamos espaço no presente estudo para consolidar tal interpretação) que a escolha pela dicotomia entre *sôma* e *psyché* no *Fédon* visa à ênfase na diferença entre as duas únicas direções as quais a alma não pode se furtar a tomar: de um lado a tendência ao ser, aos prazeres e conhecimentos verdadeiros, e de outro lado a tendência às falsas opiniões¹⁸⁴, e portanto à ignorância e aos falsos prazeres e dores. Desse modo, *psyché* e *sôma* representariam de modo mais fundamental estes caminhos e descaminhos por onde a alma pode se enveredar, não subsistindo incongruência entre um pretense dualismo antropológico do *Fédon* e a tripartição anímica do *Fedro* e da *República*. Todos os impulsos da alma atualmente propensos ao mal nestes diálogos, isto é, às falsas representações da realidade, encontram-se designados pelo termo *sôma* no *Fédon* precisamente porque neste diálogo a ênfase recai muito mais nas tendências para as quais a alma se volta e às quais se assemelha, enquanto que nos outros dois diálogos é ressaltada a natureza singular de cada um dos impulsos da alma a partir dos diferentes desejos que representam.

¹⁸³ “Concordemos, relativamente à natureza dos filósofos, em que estão sempre apaixonados pelo saber que possa revelar-lhes algo daquela essência que existe sempre, e que não se desvirtua por ação da geração e da corrupção.” (*República*, 485b).

¹⁸⁴ “Devemos chamar amigos da sabedoria (*philosophos*) e não amigos da opinião (*philodoxos*), aos que se dedicam ao Ser em si?” (*República*, 480a-b). Estes são os que “(...) têm uma disposição natural para lutar pelo Ser, e não se detém em cada um dos muitos aspectos particulares que existem na aparência (...)” (*República*, 491a-b).

O argumento do exercício de morte, em meio a este campo de significações, é fundamentado justamente com base na imagem da purificação, cujo sentido é o de separação entre o melhor e o pior *na alma*; a alma deixa para trás prazeres, dores e banalidades (66c), liberta-se do vir a ser graças à filosofia (82d-83c), podendo alcançar felicidade e virtude (81a6;115d4). Nada mais apropriado, portanto, do que definir a *meléte thanátou* como um exercício de separação entre *sôma* e *psyché*.

Além disso, foi possível compreender que a *meléte thanátou* abarca dois sentidos fundamentais do verbo *meletáo*: o cultivo (da memória) e a prática da observação e da resistência às *dóxai* que resultam em reações psíquicas que têm o poder de conduzir a alma para o cultivo contínuo de *sôma* – e, portanto, para o fortalecimento dos grilhões que nele a encadeiam.

Nota-se, portanto, que é a dualidade, e não o dualismo, que imperam no argumento da *meléte thanátou*: não há um corpo como fonte de males – já que o corpo singular é apenas o resultado de uma condição impura da alma (83d-e) – mas uma alma que pode ser ela mesma fonte dos seus próprios males, graças à facilidade com que ela é capaz de endossar os discursos falaciosos das múltiplas *dóxai* que a comandam. É por isso que não há terceira via: ou encontraremos sabedoria (68a) ou encontraremos a lama (69c) no Hades; a filosofia pode ser autêntica ou inautêntica (61c;64e;67d;68b;69c;80e); a alma pode tender ao auto-domínio e à sabedoria, graças ao exercício de morte que ela empreendeu, ou à ignorância e ao desgoverno, graças ao exercício (*meléte*, 81c6) de convivência com o corpo.

As idéias marcantes cujos contornos podemos entrever em meio a esta leitura receptiva ao caráter fluido da linguagem do *Fédon* é a de que não há nele um “eu” uno passível de ser encontrado¹⁸⁵, mas de que há, na verdade, uma composição de muitos elementos que se inter-relacionam em um clima de intensa balbúrdia; esta grande multidão dissonante deseja, basicamente, gratificar-se com o que é da ordem do vir a ser, sufocando violentamente a voz de comando da *diánoia* capaz de perceber claramente a falsidade¹⁸⁶ de tais desejos e opiniões.

¹⁸⁵ Sobre o problema da interpretação do “eu” no *Fédon*, v. ROBINSON, 2007, cap. 2.

¹⁸⁶ O que há de “verdadeiro para ser percebido nas essências (cf. *ousías*) só poderá ser atingido de modo mais puro (*katarótata*) por aquele “que for ao encontro de cada coisa com a inteligência em si” (*autéi téi dianoíai*, 65d-e).

Ademais, nossa leitura mostra-nos que, longe de significar um “pensamento puro” ou um “puro raciocínio” (que a alma atingiria depois de isolada do corpo), a *diánoia* tem como *conditio sine qua non* a colaboração e a cooperação de todos os impulsos da alma, isto é, o direcionamento de todos eles ao ser e ao bem. Isso equivale a dizer que todos eles têm papel protagonista no florescimento da *phrónesis*, pois, se assemelhando mais ao que é divino, bom e verdadeiro, tornar-se-ão justiça, coragem, equanimidade, temperança; em outras palavras, a unidade da aliança entre estes impulsos configura também a unidade das virtudes, que em Platão desdobram-se todas a partir de uma mesma condição de pureza, sabedoria e integridade.

Pouco antes de fazer a libação com o veneno que lhe interromperia a vida (117b-c), Sócrates relata “uma bela história sobre aquilo que existe sob o céu, à superfície da Terra” (110b-114c). Em seguida, afirma que

(...) insistir ponto por ponto na veracidade desta narrativa não ficaria bem a uma pessoa de senso; mas sustentar que as coisas se passam mais ou menos desta forma, no que respeita às almas e suas moradas, uma vez que se reconhece que a alma é imortal, eis o que, a meu ver, não só fica bem como vale a pena arriscar (e, com efeito, o risco é belo...), quando assim se crê; convém, pois, que cada um de nós dirija a si mesmo encantamentos destes, e, justamente por isso, me alonguei tanto nesta minha história.
(PLATÃO. *Fédon*, 114d1-10).

Mutatis mutandis, parece que Sócrates, com seu *καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος*, quer dizer, como disse Pascal, que “si vous gagnez, vous gagnez tout, et si vous perdez vous ne perdez rien” (Pascal, *Pensées*, fr. 397).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACKRILL, J.L.: *Anámneseis in the Phaedo: Remarks on 73c-75c*. In: *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press, 2001 [1997].

ADLURI, V. *Initiation into the Mysteries: the experience of the irrational in Plato*. *Mouseion*, Series III, Vol. 6; 2006, p. 407–423.

ANNAS, J: *Self-knowledge in Early Plato*. In *Platonic Investigations*, ed. D. J. O'Meara, Washington D.C, 1985, p.111-138.

ARISTÓFANES. *As Nuvens*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

ARISTÓTELES. *De Anima*, text and commentary, Ed. W.D. Ross. Oxford, 1961.

_____. *Fragmentos dos diálogos e obras exortativas*. Trad. e textos Antônio de Castro Caeiro; rev. cient. António Pedro Mesquita; notas António de Castro Caeiro, António Pedro Mesquita. Lisboa : Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Imprensa Nacional. 1ª ed. Casa da Moeda, 2014.

_____. *Nicomachean Ethics*. In: *The Complete Works of Aristotle*. Trad. David Ross. The Revised Oxford Translation. Ed. Jonathan Barnes. Princeton. Princeton University Press, 1984.

_____. *Metafísica*. Vols. I, II, III. Ensaio introdutório, tradução do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale. Tradução portuguesa de Marcelo Perine. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola. 2002.

BAILEY, D.T.J. *Logic and Music in Plato's Phaedo*, in: *Phronesis* 2, 2005, 104-105.

BERNABÉ, A. *Himnos Homéricos; La Batracomiomaquia*. Madrid, 1978.

_____ e SAN CRISTÓBAL, Ana Isabel Jiménez. *Instructions for the Netherworld - The Orphic Gold Tablets*. Brill, Leiden/Boston, 2008.

_____. *Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia*. Tradução: Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.

_____. *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*. Madrid, 2003.

_____. *Fedón, 69c: por que los βάρκχοι son los verdaderos filosofos?* Archai, n. 16, jan.-apr., p. 117-145; 2016.

BOLZANI FILHO, R. *Platão trágico e antitrágico*. Letras Clássicas (USP), v. 12, p. 151-168, 2013.

BRANDÃO, J. de S. *Mitologia Grega*, volume I. 22ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

_____. *Mitologia Grega*, volume II. 21ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BRAVO, F. *Deseo y constitución del individuo en la República y el Filebo de Platóno*. HYPNOS, São Paulo, número 24, 1º semestre 2010, p. 52-68.

BREMMER, J. N. *The Rise and Fall of the Afterlife*. N. York: Routledge, 2002.

BRISSON, L. *A Prova pela Morte: Um Estudo Sobre o Fédon de Platão*. Hypnos - Revista do Centro de Estudos da Antiguidade. N.9, 2002.

_____. *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

BURGER, R. *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*. Yale University Press, New Haven and London, 1984.

BURKERT, Walter. *The Orientalizing revolution: near Eastern influence on Greek culture in the early Archaic Age*. 2. Ed. Rev. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

_____. *Babylon Memphis Persepolis: Eastern contexts of Greek culture*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

_____. “Das Prooimion des Parmênides und die Katabasis des Pythagoras”. In. *Phronesis* 14 (1969) 1-30.

BURNET, J. *The Socratic Doctrine of Soul*. *ProcBritAc* VII, 1916.

CASADESÚS, F. *Liberar el alma del cuerpo-prisión: la función de la verdadera filosofía*. *Archai*, n 17, 2016.

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.

_____. *Os Paradigmas da Verdade em Platão*. Tradução: Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2010.

CHERNISS, H. *The Sources of Evil According to Plato*. *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 98, No. 1 (Feb. 15, 1954), pp.23-30

CHILCOTT, C. M. *The Platonic theory of evil*. *Class. Quart.* 17: 27-34, 1923.

COLLI, G. *O Nascimento da Filosofia*. Tradução de Féderico Carotti. 3a Ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

COOPER, N. *Plato's Theory of Human Good in the Philebus*. The Journal of Philosophy, Vol. 74, No. 11, 1977; pp. 714-730.

_____. *Pleasure and Goodness in Plato's Philebus*. Philosophical Quarterly 18; 12-15; 1968.

CORNFORD, F.M.: *Plato and Orpheus*. In: The Classical Review, Vol. 17, No. 9Dez. 1903, pp.433-445. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/696650>

_____. De la religion a la filosofia. Barcelona: Editorial Ariel, 1984.

_____. 1937. Plato's cosmology. London, Kegan Paul.

_____. 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.

_____. Thánatos – Da Possibilidade de um Conceito de Morte a partir do *Lógos* Heraclítico. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

_____. *Da presença de Xenófanes na presença de Parmênides: um ensaio sobre a construção histórica do pensamento filosófico*. Fênix: Revista de História e Estudos Culturais. Vol. 2, ano 2, n. 4; 2005.

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.

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.

DYBIKOWSKY, J. *Mixed and False Pleasure in the Philebus*. *The Philosophical Quarterly*, vol. 20, n. 80, 1970.

DIÈS, A. *Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire* (Bibliothèque des Archives de Philosophie). Paris, Beauchesne, 1927.

DIXSAUT, M. *Ousia, eidos et idea dans le Phédon*. *Revue Philosophique*, n. 4, pp. 479-500, 1991.

_____. *De la Philosophie comme mort à la mort du philosophe (Phédon)*. Séminaire d'élèves à l' ENS, jan. 2003.

DODDS, E.R.: *Os Gregos e o Irracional*. Tradução: Paulo Domenech Oneto. São Paulo, SP: Editora Escuta, 2002.

DORION, Louis-André. *Compreender Sócrates*. Trad. Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2006.

DORTER, K. *The dramatic aspect of Plato's Phaedo*, *Dialogues*, 8 (1969-1970), pp. 564-580.

ELIADE, M. *História das Crenças e das Ideias Religiosas*. Tradução: Roberto Côrtes de Lacerda. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores, 1979.

_____. *Mito e Realidade*. 2ª Ed. Tradução: Pola Civelli. São Paulo, SP: Editora Perspectiva, 2010.

ÉSQUILO; SÓFOCLES; EURÍPIDES. *Prometeu acorrentado; Ajax; Alceste*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

EURÍPIDES. *Medéia; Hipólito; As Troianas*. Tradução do grego, apresentação e notas, Mário da Gama Kury. 7.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

_____. *Cretenses*. In Euripides: Selected Fragmentary Plays, Volume I, edited with introductions, translations and commentaries by C. Collard, M.J. Cropp, and K.H. Lee. Warminster, 1995.

EDMONDS III, Radcliffe G. *Redefining Ancient Orphism: A Study in Greek Religion*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2013.

FERNANDES, E. *Origens orientais da cultura clássica*. In Estudos Clássicos I: origem do pensamento ocidental. Org. Gabriele Cornelli e Gilmário Guerreiro da Costa. Brasília: Cátedra UNESCO Archaí. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

FERRARI, G. R. F. *Listening to the Cicadas*, Cambridge, 1984.

_____. *The Three Part Soul*. In: *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Edited by G. R. F. Ferrari. Cambridge University Press, 2007.

FESTUGIÈRE, A.J.: *Contemplation et Vie Contemplative selon Platon*. 2ªed. França: Librairie Philosophique J. Vrin, 1950.

_____. *Platon et l'Orient*. *Rev. de Philologie* 73: 1-45. 1947.

FINKELBERG, A. *On the Unity of Orphic and Milesian Thought*. *The Harvard Theological Review*, Vol. 79, No. 4, 1986.

_____. *Plato's Language of Love and the Female*. The Harvard Theological Review 90, n. 3, 1997, p. 231-261.

FOUCART, Paul. *Les Mystères d'Éleusis*. Pardès, 1992.

FOUCAULT, M.: *A Hermenêutica do Sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010

FREDE, Dorotheia. *Disintegration and restoration: Pleasure and pain in Plato's Philebus*. In R. Kraut, ed., *The Cambridge Companion to Plato*, Oxford, 1992.

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.

GAZZINELLI, G. *Fragments órficos*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

GREENE, WV. C. 1944. *Moirai: Fate, good, and evil in Greek thought*. Cambridge, Harvard Univ. Press.

GUTHRIE, W.K.C. *Orfeo y otros pensadores religiosos griegos*. In: *Orfeo y la Religión 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.

HACKFORTH, R. *Plato's Examination of Pleasure*. Cambridge, 1945.

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?*. 5ª Ed. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2011 [1999].

HALLIWELL, S. *Plato: Republic X*. England: Aris & Phillips, 1993.

HARRISON, Jane Ellen. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. 2ª ed; Cambridge, UK: At the University Press, 1908.

HERÓDOTO. *Histórias*. Tradução do grego, introdução e notas: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1988.

HESÍODO. *Teogonia*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. *Teogonia*. M. L. West. *Hesiod. Theogony*. Oxford, 1966.

_____. *Os Trabalhos e os Dias*. Tradução de Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta, 2012.

HOMERO. *Iliada*. Vol. I e II. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2003.

_____. Odisseia. Trad. Odorico Mendes; org. Antônio Medina Rodrigues. São Paulo: Ars Poetica / EDUSP, 2000.

_____: Hinos Homéricos. Harvard University Press. London: 1914.

IGLÉSIAS, M. *Platão: a descoberta da alma*. Boletim do CPA, Campinas, n5/6.1998.

JAEGER, Werner. *Paidéia: A formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 2.^a ed. São Paulo-Brasília: Martins Fontes-Editora Universidade de Brasília, 1989.

KAHN, C. *Plato's Theory of Desire*. *Review of Metaphysics*, XLI 1987-8, pp. 77-103.

KINGSLEY, P. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1995.

LAÉRCIO, D. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas: Mário da Gama. – 2.^a ed., reimpressão – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LAKS, A. *Between Religion and Philosophy: the Function of Allegory in the Derveni Papyrus*. *Phronesis* 42, 1997, pp. 121–142.

LIDDEL, H.G.; SCOTT, D.D.: *An Intermediate Greek-English Lexicon*. 7a ed. Inglaterra: Oxford University Press.

MARIAS, J. *História da filosofia*. Tradução: Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MARTINS, Maria Manuela Brito. - *O conceito de elpis no Fédon de Platão*. *Revista da Faculdade de Letras (Filosofia)*, II série 23, 2006.

McLAUGHLIN, A. A note on False Pleasures in the *Philebus*. *The Philosophical Quarterly*, vol. 19, n. 74, 1969; p. 57-61.

McPHERRAN, Mark. *Socratic Religion*. *The Cambridge Companion to Socrates*, 2010.

MELDRUM, M. *Plato and the APXH KAKQN*. *Jour. Hellenic. Stud.* 70: 65-74, 1950.

MORGAN, Michael. *Plato and Greek Religion*. In Kraut (ed), 1992.

MORROW, GLENN R. *Necessity and persuasion in Plato's *Tirnaeus**. *Philos. Rev.* 59: 147-163, 1950.

MUNIZ, F. Prazer, Sensação e Errância em Platão. *Kléos* n.5/6. 23-34. 2001.

_____. *A Potência da Aparência: um estudo sobre a hedoné e a aisthesis nos Diálogos de Platão*. Tese. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 1999.

NAGARJUNA. *Carta a um amigo*. Tradução do inglês Gheshe Lobsang Tarchin; Artemus B. Engle. Tradução do português Manoel Vital. São Paulo: Palas Atenas, 1979.

_____. *Precious Garland*. Tradução de Jeffrey Hopkins. Bolder Colorado, US: Snow Lion, 1998.

NILSSON, Martin P. *Early Orphism and Religious Movements*. *The Harvard Theological Review*, Vol. 28, No. 3 (Jul., 1935), pp. 181-230.

NOCK, Darby. *Orphism or Popular Philosophy?* *The Harvard Theological Review*, Vol. 33, No. 4 (Oct., 1940), pp. 301-315.

NUSSBAUM, Martha. *Fictions of the Soul*. In *Love's Knowledge: Essays on Philosophy And Literature*. Oxford University Press, 1990.

PAES, Carmem Lucia Magalhães. *Platão e a mãe do ouriço do mar*. Kléos. Rio de Janeiro, v.1,n.1, p. 143-55, 1997.

PALAS, R. 1941. *Die Bewertung der Sinnenwelt bei Platon*. Helsinki, Druckerei-A.G. der Finnischen Literaturgesellschaft.

PAKALUK, M. *Degrees of Separation in the Phaedo*. Phronesis, vol. 48, 2003, pp. 1-27.

PASCAL, B. *Pensées*. Paris: Libraire General Française, 1971.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de História da Cultura Clássica*. Vol I. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2ª edição, 1967.

PÈTREMMENT, S. *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichdens*. Paris, Presses Universitaires de France, 1947.

PICARD, Charles. *Les religions préhelléniques (Crète et Mycènes)*. Collection « Mana », II, 1, Paris, Presses Universitaires, 1948.

_____. *La vie privée dans La Grèce classique (Bibliothèque générale illustrée)*. Paris, les éditions Rieder, 1931.

PINDARO. *Odes*. In *The Complete Odes*. Verity, Anthony. Oxford World's Classics, 2007.

PLATÃO. *Oeuvres Complètes*. Diès, A. vol.9, Paris: Ed. Les Belles Lettres, 1959.

_____. *Apology*. Tradução: G.M.A. Grube. 2ªed. Indianápolis, Estados Unidos. Hackett Publishing Company, 2002.

_____. *Apology*. Trad. Harold North Fowler. 18 ed. Londres: Harvard University Press, 1995.

_____. *Apologia de Sócrates*. Nova Cultural, São Paulo, 1999.

_____. *Crátilo – Teeteto*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 3ªEd. Belém, Pará: Editoria Universitária UFPA, 2001.

_____. *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.

_____. *Phaedo*. Tradução, introdução e notas: David Gallop. Nova Iorque: Oxford University Press Inc., 2009 [1993].

_____. *Phaedo*. Tradução e notas: Bostock, D. Nova Iorque, Oxford University Press, 2002 [1986].

_____. *Phaedo*. Tradução e notas: Burnet, J. Inglaterra: Oxford University Press, 1925.

_____. *Phédon*. Tradução, apresentação e notas: Dixsaut, M. Paris: GF Flammarion, 1991.

_____. *The Phaedo of Plato*. Archer-Hind, R.D 2a ed. Inglaterra: MacMillan and CO, 1894 [1883].

_____. *Plato's Phaedo, An Interpretation*. Dorter, K. Toronto-Buffalo-London, 1982.

_____. Plato's *Phaedo*. Bluck, R. S. London, Routledge & Kegan Pau. Limited, 1955.

_____. Plato's *Phaedo*. Burnet, J. Inglaterra: Oxford University Press, 1925.

_____. Plato's *Phaedo*. Bostock, D. Nova Iorque, Oxford University Press, 2002 [1986].

_____. *Le Phedon* de Platon. Loriaux, R. 2 vols. Namur: 1969/75.

_____. Plato's *Phaedo*. Tradução do diálogo, introdução e comentário: R. Hackforth. Inglaterra: Cambridge University Press, 2001 [1955].

_____. Plato's *Philebus*, Tradução do diálogo, introdução e comentário: R. Hackforth. Cambridge: University Press, 1972.

_____. *Filebo*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução, apresentação e notas Fernando Muniz, Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.

_____. *The Philebus of Plato*. Bury, R.G New York: Arno Press, 1973.

_____. *Le Philèbe* de Platon. Delcomminette, S. Leiden, Boston : Brill, 2006, p. 330.

_____. *Plato's Philebus*. Gosling, J.C. B. Oxford: Clarendon Press, 1975.

_____. *Górgias*. Tradução e introdução: Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.Ufpa, 2011.

_____. *Phédre*. Trad. Luc Brisson. Paris: GF-Flammarion, 1989.

_____. *Phédre*. Translated with Introduction and Commentary by R. Hackforth, Cambridge 1952.

_____. *Protágoras*, trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2002.

_____. *Górgias*, trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém, Ed. UFPA, 1980.

_____. *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.

_____. *Platonis opera*. Ed. J. Burnet. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1900 – 1909.

_____. *República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9^a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbbenkian, 2001.

_____. *República*. Tradução Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

_____. *The Republic of Plato*. Cornford, F. M. Oxford University Press, 1977, p. 301.

_____. *Republic*. (2 vols.). Translated by Paul Shorey. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 1999.

_____. *Selected Myths*. Oxford World's Classics, Oxford, 2004. Edited by Catalin Partenie.

_____. *Œuvres complètes*. Tomes I à XII. C.U.F. Paris:Les Belles Lettres, 1920-1956.

_____. *Timeu - Crítias - O Segundo Alcebíades - Hípias Menor*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001, p. 30.

RICHARDSON, N.J. *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford, At the Clarendon Press, 1974.

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.

_____. *A psicologia de Platão*. São Paulo: Loyola, 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.

RUDEBUSCH, George. *Socrates, Pleasure and Value*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

WALKER, D. P. *Orpheus the Theologian and Renaissance*. Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, Vol. 16, No. ½, 1953, pp. 100-120.

SALLIS, John. *Being and logos: Reading the platonic dialogues*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996.

_____. *O Drama Platônico*. In *Arte No Pensamento*, ed. Fernando Pessoa. Vittoria: Museu Vale do Rio Doce, 2006.

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.

SLEZÁK, T. A. *Ler Platão*. Trad. M. Camargo Mota, São Paulo, Loyola, 2005.

SNELL, B. *The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature*. Tradução: T.G. Rosenmeyer. Nova Iorque: Dover Publications Inc., 1982 [1953].

SÓFOCLES. *Tragédias do Ciclo Troiano*. Trad. E.D. Palmeira. Lisboa: Sá da Costa, 1973.

SOLSEM, F. *Plato and the Concept of the Soul: Some Historical Perspectives*. *Journal of the History of Ideas*, 1983. Vol. 44, n. 3.

SOUSA, E. *Catábases: estudos sobre viagens aos infernos na Antiguidade*. São Paulo: Annablume Clássica, 2013.

_____. *Dionísio em Creta e outros ensaios*. *Mitologia e Filosofia na Grécia Antiga*. Livraria Duas Cidades, 1973.

_____. *História e mito*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília (Cadernos da UnB), 1981.

SPROVIERO, Mário Bruno. *Oriente e Ocidente: demarcação*. *Mirandum*. Pamplona: Mandruvá, v. 4, p. 49-58, 1998.

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>.

STRASSLER, Robert B. *The Persians in Thucydides*. In: STRASSLER, Robert B. (Ed.). *The Landmark Thucydides: a comprehensive guide to the Peloponnesian War*. 2. Ed. New York: Touchstone: 1998. P. 597-602.

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

_____. A commentary on Plato's Timaeus. Oxford, Clarendon Press, 1928.

TAYLOR, T. The Mystical Hymns of Orpheus. London: 1896.

VERDENIUS, W.J.. *Notes on Plato's Phaedo*. *Mnemosyne* 11:133-243, 1958.

VERNANT. *O misticismo grego*. In: Mito e Religião na Grécia Antiga. Tradução: Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2006.

_____. *O rio Améles e a meléte thanátou*. In: Mito e pensamento entre os Gregos: Estudos de psicologia histórica. 2ª Ed. Tradução de HaiganuchSarian. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 2008 [1973].

_____. *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.

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>.

_____. *Separation*. In: ANNAS, J. (org): *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Volume V. Oxford; Nova Iorque: Oxford University Press, 1987.

WIGGINS, David. *Teleology and the Good in Plato's Phaedo*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1986.4:1-18

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, ULRICH VON. 1919. *Platon II*. Berlin, Weidmann.

ANEXO

Tabela de transliteração do alfabeto grego para o alfabeto latino:

Signo grego	Signo latino
α	a
β	b
γ.	g
δ.	d
ε.	e
ζ.	z
θ.	th
η	<u>e</u>
ι	i
κ	k
λ	l
μ	m
ν.	n
ξ	x
ο	o
π	p
ρ.	r
σ/ς	s
τ	t
υ	y/u
φ	ph
χ	ch
ω	<u>o</u>