

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO**  
**PUC-SP**

**GIOVANNI VELLA**

**A alma e a morte na apologia do Fédon:  
Sócrates entre θάνατος e τεθνάναι**

**DOUTORADO EM FILOSOFIA**

**São Paulo**  
**2019**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO**  
**PUC-SP**

**GIOVANNI VELLA**

**A alma e a morte na apologia do Fédon:  
Sócrates entre θάνατος e τεθνάναι**

**DOUTORADO EM FILOSOFIA**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo Perine.

**São Paulo**  
**2019**

V438

Vella, Giovanni

A alma e a morte na apologia do Fédon: Sócrates entre  
θάνατος e τεθνάναι / Giovanni Vella. -- São Paulo:  
[s.n.], 2019.

165p. ; 30 cm.

Orientador: Marcelo Perine.

Tese (Doutorado em Filosofia) -- Pontifícia  
Universidade Católica de São Paulo, Programa de  
Estudos Pós-Graduados em Filosofia, 2019.

1. Sócrates. 2. Morte. 3. Alma. 4. Imortalidade.  
I. Perine, Marcelo. II. Pontifícia Universidade  
Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-  
Graduados em Filosofia. III. Título.

CDD Vella, Giovanni

Banca Examinadora

---

---

---

---

---



O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Número do processo: 88887.151833/2017-00.

## AGRADECIMENTOS

Desejo expressar minha gratidão a todos os que, de alguma forma, contribuíram para que esta minha pesquisa chegasse a um bom termo. Especialmente:

Aos professores Rachel Gazolla e Marcelo Perine pelo estímulo e apoio que deram ao nosso trabalho.

Aos professores, estudantes e alunos da Fapcom, do colégio São Bento e da escola Eugenio Montale, pelas conversas e reflexões compartilhadas, e pelos lindos diálogos em espírito socrático que conseguimos realizar na sala de aula.

Aos muitos amigos socráticos, com os quais compartilhei boa parte dessa caminhada acadêmica, desde aquelas tardes extraordinárias na universidade, infelizmente perdidas, de rico prazer filosófico, junto com a professora Rachel. Entre eles, Bruno Conte, Anita Guimarães e Julio Cesar Moreira.

À Fundação CAPES, pelo financiamento parcial da pesquisa.

A Américo Sommerman, sua ajuda e amizade de alma foi decisiva para realizar essa meta acadêmica.

Enfim, a Cida, minha mulher, para quem dedico esse trabalho e que esteve ao meu lado nesses anos de estudo. Sem ela, com certeza, nada disso teria sido possível.

*A word is dead*

*When it is said,*

*Some say.*

*I say it just*

*Begins to live*

*That day*

Emily Dickinson

*Terça à tarde, às duas*

*Hoje, de novo, o meu coração morreu repetidas vezes, mas cada vez tornou a viver. Eu digo adeus de minuto em minuto e me libero de tudo o que é exterior. Corto as cordas que me mantêm ainda amarrada, embarco tudo que me serve para empreender a viagem. Agora estou sentada à margem de um canal silencioso, com as pernas pendentes do muro de pedra e me pergunto se o meu coração não se tornará tão exausto e consumido a ponto de não poder mais voar livremente como um pássaro.*

Etty Hillesum

## RESUMO

VELLA, G. **A alma e a morte na apologia do Fédon: Sócrates entre θάνατος e τεθνάναι**. 2019. 165f. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

Se a morte de Sócrates pode ser considerada o evento capital do filosofar de Platão, a presente investigação pretende valorizar filosoficamente a representação desse evento presente na apologia do *Fédon*, diálogo ambientado na cela de Atenas que descreve os discursos e os gestos do filósofo “perante a morte” (πρὸ τοῦ θανάτου: 57 a) em seu último dia de vida. Estão destacados os sinais textuais e as etapas argumentativas da única e coerente investigação dialética que começa já na apologia (de 63 b até 69 e), procurando questionar as razões da felicidade atípica de Sócrates perante a morte; continua depois da apologia (de 70 a até 107 b), realizando o que já havia sido adquirido em uma fundamentação filosófica nova e ainda mais abrangente, que terá como objeto a imortalidade da alma. A partir da constatação de que há indícios de uma única investigação dialética que une apologia e o restante do *Fédon*, o próêmio e sua representação tanatológica será lida como a etapa teórica necessária que introduza a sequência de argumentos sobre a imortalidade da alma, justificando o teor lógico de suas conclusões. A partir de uma precisa reconstrução da ordem lógica que liga a “morte como evento” (θάνατος) à morte como “condição de estar morto” (τεθνάναι) na definição central de 64 c, acolhemos a hipótese de que, na proposta platônica, a condição de “estar morto” do filósofo seja algo mais que o objetivo possível de uma atitude ética proposta por Platão: na opinião de alguns comentadores, seria essa uma metafórica “morte em vida”. O termo grego τεθνάναι apontaria o estado de morte perfeito ao qual está orientada cada existência humana, sua orientação teleológica necessária. Portanto, não se trata de uma metáfora, mas sim de uma experiência real que a morte como evento – θάνατος – decidido pelos deuses simplesmente aperfeiçoa, realizando pontualmente o ser humano de cada indivíduo. Assim, no *Fédon*, a autêntica doutrina platônica do conhecimento e a sua realização na investigação sobre a imortalidade da alma se entende a partir de uma particular contemplação antropológica da morte, o evento que permite – quando compreendido sabiamente e não temido como o pior dos males – contemplar – mesmo no seu instante decisivo – a alma e seu movimento imortal, isto é, sua força e inteligência, que mostram uma autonomia soberana e razão própria anteriormente e além do corpo.

Palavras-chave: Sócrates; Morte; Alma; Imortalidade.

## ABSTRACT

VELLA, G. **Soul and death in Phaedo's apology: Socrates between θάνατος and τεθνήσκει**. 2019. 165f. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

If Socrates' death can be considered the capital event of Plato's philosophizing, the goal of this investigation is to philosophically enhance the representation of this event which is seen in Phaedo's apology, a dialogue depicted in Athens's cell that describes the philosopher's speeches and attitude "towards death" (πρὸ τοῦ θανάτου: 57a), on the last day of his life. Special attention is given to the textual signals as well as the argumentative steps of the single, coherent dialectical investigation which begins as of the apology (from 63b to 69e), attempting to question the reasons for Socrates' atypical happiness towards death; the investigation follows after the apology (from 70 a to 107 b), accomplishing what had previously been achieved through a new, even more comprehensive philosophical foundation, whose object will be the immortality of the soul. Taking into account that there is evidence of a sole dialectical investigation which merges apology and Phaedo's remaining part, the proemium and its representation will be read as the necessary theoretical step that introduces the sequence of arguments on the immortality of the soul, justifying the logical nature of their conclusions. By taking a precise reconstruction of the logical sequence that connects "death as an event" (θάνατος) to death as a "dead state condition" (τεθνήσκει) in the central definition of 64 c, we welcome the hypothesis that, in the platonic proposition, the philosopher's condition of "being dead" goes beyond the feasible objective of an ethical attitude proposed by Plato: according to some specialists, this would be a "living death" metaphor encompassed in the Greek term, the perfect death state to which each human existence is bound, as its necessary teleological orientation. Therefore, it is not a metaphor, but a real experience which death as an event – θάνατος – decided by the gods, simply enhances, promptly materializing the human being in each individual. Thus, in Phaedo the authentic platonic doctrine of knowledge and its realization in the investigation on the immortality of the soul is understood from the point of view of a unique anthropological contemplation of death, the event which allows for – when wisely understood, and not feared as the worst of all evils – the contemplation of – even in its most decisive instant – the soul and its immortal move, in other words, its strength and intelligence, which reveals its own sovereign autonomy and reasoning prior to and beyond the body.

Keywords: Socrates; Death; Soul; Immortality.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO 1. PERANTE A MORTE.....	22
1.1 A morte de Sócrates: o evento que origina o filosofar platônico.....	22
1.2 O drama do Fédon e um conflito psicológico na cela de Atenas.....	23
1.3 A felicidade de Sócrates e um sentimento novo para Fédon: os comentadores.....	26
1.4 O proêmio: ponto de partida da investigação dialética.....	28
1.5 A virtude, o prazer e a dor: a educação filosófica numa passagem das <i>Leis</i> .....	30
1.6 De onde vem a atípica felicidade de Sócrates?.....	33
1.7 Morte, felicidade e filosofia no proêmio: Sócrates um homem realizado.....	35
1.8 A intuição de Fédon: o filósofo em viagem para o Hades guiado pelos deuses.....	37
1.9 O teatro do proêmio: uma felicidade inesperada na origem da investigação.....	39
CAPÍTULO 2. A VIAGEM PARA O HADES.....	41
2.1 Quem, perante a morte, é o autêntico filósofo?.....	41
2.2 Um convite estranho: desejar seguir quem morre sem se suicidar.....	42
2.3 Indagar e contar mitos sobre a viagem ao Hades: começa a investigação.....	44
2.4 O primeiro argumento: βέλτιον ὄν τεθνάναι ἢ ζῆν, “estar morto é melhor que viver”.....	44
2.5 A morte como viagem: abertura e encerramento do diálogo.....	47
2.6 Do subjetivo para o objetivo: rumo à compreensão lógica do evento da morte.....	49
2.7 O homem que está morrendo e deve ser seguido é Sócrates feliz.....	52
CAPÍTULO 3. NO HADES.....	55
3.1 A esperança de Sócrates: o destino do filósofo e os imensos bens do Hades.....	55
3.2 Uma relação no além entre deuses bons, homens melhores e filósofos.....	58
3.3 A felicidade de Sócrates antecipa claramente a vivência no Hades.....	62
3.4 Entre mitos e discursos: a estratégia do εἰκὸς, o argumento verossimilhante.....	65
3.5 Sócrates defende sua boa esperança: os amigos a consideram um bem comum.....	73
3.6 Rumo à plenitude no Hades: uma viagem ética e uma viagem intelectual.....	75
CAPÍTULO 4. PENSAR A MORTE.....	77
4.1 A definição de morte em 64 c: uma primeira apresentação.....	77
4.2 A separação entre alma e corpo na análise dos comentadores.....	79
4.3 O estado do τεθνάναι segundo Casertano: a prática filosófica como metáfora.....	81

4.4 Monique Dixsaut: o que significa a morte para a alma? .....	86
4.5 Não há uma definição verdadeira de morte .....	89
4.6 Franco Trabattoni: a indefinida aproximação entre φιλο-σοφία e σοφία.....	91
4.7 Mas o que fundamenta a relação entre desejo e posse de sabedoria? .....	93
4.8 Casertano, Dixsaut e Trabattoni e a definição da morte: um olhar sinóptico.....	94
CAPÍTULO 5. A MORTE: UM EVENTO E UM ESTADO .....	97
5.1 A relação dinâmica entre θάνατος e τεθνάναι .....	97
5.2 O termo θάνατος: algumas ocorrências na apologia.....	99
5.3 θάνατος e τεθνάναι, separados no próêmio, unidos em 64 c.....	102
5.4 A investigação ressignifica seu próprio tema: a morte enquanto morte.....	102
5.5 A morte de Sócrates é iminente: uma assimetria ética decisiva no diálogo .....	103
5.6 Uma hipótese: a morte de Sócrates seria uma não-morte?.....	104
5.7 A morte contemplada nos outros não é toda a morte: a leitura de Jankélévitch.....	105
5.8 “Viver estando morto”: condição virtuosa do ser humano.....	106
5.9 A morte é propriamente impensável .....	107
5.9.1 A morte: um evento determinado e determinante .....	112
CAPÍTULO 6. A REPRESENTAÇÃO DA MORTE COMO CENTRO DO DIÁLOGO ...	115
6.1 Antes e depois da apologia: os sinais textuais de uma única investigação .....	115
6.2 Riccardo Di Giuseppe: a estratégia compositiva de Platão .....	117
6.3 Um mesmo cuidado: da morte, da alma e de “você mesmos” .....	118
6.4 Os discursos: o único instrumento possível perante a morte.....	119
6.5 A esperança, o risco e os discursos verossimilhantes .....	120
6.6 O tempo oportuno para os discursos: o agora.....	122
6.7 A incredulidade dos amigos perante a complexidade dos temas.....	122
6.8 Uma análise progressiva dos termos <i>sabedoria, alma e Hades</i> .....	123
6.9 A felicidade do filósofo: início e fim da investigação dialética .....	125
6.9.1 Do próêmio até a defesa de Sócrates: as etapas da única investigação .....	127
6.9.2 A felicidade de Sócrates, uma chave hermenêutica para a leitura do diálogo .....	131
CAPÍTULO 7. DO DRAMA PARA O EVENTO: MORTE E VIDA DA ALMA .....	134
7.1 A morte que nunca é idêntica a si mesma não pode ser objeto de metáfora .....	137
7.2 O <i>ti</i> da morte: algo indeterminado entre ética e lógica.....	138
7.3 Sobre o que se fundamenta a apreensão lógica e ética das verdadeiras virtudes?.....	142
7.4 A morte dos outros aponta para a minha: um novo lugar para a metáfora.....	143

7.5 A morte manda sinais de vida e são os da alma.....	146
7.6 A vida da alma de Sócrates no instante da morte .....	147
7.7 Morte e alma: os dois polos do único $\pi$ .....	148
7.8 O movimento puro da alma .....	148
7.8 Depois da apologia, as dúvidas de Cébes .....	150
7.9 As demonstrações sobre a imortalidade da alma: argumentos para a compreensão ética da morte enquanto bem .....	151
7.9.1 O <i>Fédon</i> e a morte: um drama filosófico sobre a vida da alma .....	153
CONCLUSÃO.....	158
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	161

## INTRODUÇÃO

O *Fédon* é um dos diálogos que mais caracteriza a marca do pensamento platônico ou até mesmo do platonismo na história da cultura ocidental. Nele, Platão relata o evento da morte de Sócrates. O fato é que, no ano 399 a.C., o filósofo foi condenado à morte em Atenas, acusado de “impiedade por não reconhecer o culto dos deuses” e por “corromper a juventude”. Na descrição das últimas horas do filósofo, partilhadas com os próprios companheiros antes de tomar cicuta, é apresentada a autobiografia do homem que, por força de suas próprias convicções, escolhe morrer respeitando a lei da cidade, embora os juízes o acusem injustamente.

A cena de Sócrates na prisão de Atenas, rodeado por seus amigos – assim como é relatado no *Fédon* – é o próprio símbolo da herança socrática: a aceitação da morte como supremo ato filosófico. A força dessa atmosfera dramática representa o ideal de vida socrática, que permeou profundamente os principais cânones da nascente cultura ocidental, seja por apresentar um quadro da assim chamada teoria das ideias de Platão junto com o paradigmático dualismo entre corpo e alma<sup>1</sup>, seja por apresentar uma grandiosa meditação sobre a morte, atrelada à tentativa de demonstrar a imortalidade da alma.

De forma geral, podem ser destacadas duas posições majoritárias que, de fato, orientaram predominantemente a leitura dos estudiosos.

A primeira está assentada em uma antiga tradição que considerou o *Fédon* um diálogo “ético”<sup>2</sup>, até mesmo “consolador”<sup>3</sup>, dedicado à alma, segundo a classificação do erudito médio-platônico Trasilio de Alexandria<sup>4</sup>, que organizou os diálogos de Platão na tradicional forma das tetralogias. De acordo com diversos comentadores<sup>5</sup>, essa definição de “ético” ou “consolador” seria problemática, uma vez que não se encontra no diálogo nenhuma tentativa de descrever e definir a alma e sua essência.

Outra posição, bem presente entres os comentadores modernos do texto, é a que considera o *Fédon* um diálogo dedicado principalmente a demonstrar a imortalidade da alma. Por essa razão, esses autores concentram o interesse hermenêutico principal na sequência das demonstrações que a comprovariam, logo depois da apologia. Trata-se, como é sabido, da longa sequência de argumentos que começa em 69 a, com a análise socrática sobre o mito do

<sup>1</sup> Cf. CASERTANO, 2014, p. 2.

<sup>2</sup> Cf. CASERTANO, 2015, p. 402.

<sup>3</sup> Cf. TRABATTONI, 2011, p. X (Introdução).

<sup>4</sup> Cf. TAGLIAPIETRA, 2015, p. 30, n. 51.

<sup>5</sup> Cf. TAGLIAPIETRA, 2015, p. 31; CASERTANO, 2015, p. 401; TRABATTONI, 2011, p. VIII; BONELLI, 2015, p. 18.

Hades (o lugar divino onde estariam as almas dos homens mortos), e que termina em 107 c, onde o próprio Sócrates descreve o que acontecerá às almas logo que chegarem ao além.

Muitas vezes – e em não poucos casos – os argumentos propostos nessa seção do diálogo para comprovar a imortalidade da alma são criticados pelos estudiosos, sobretudo por duas razões: “por conter muitas incongruências lógicas”<sup>6</sup>, “por pressuporem, indevidamente, o próprio objeto da demonstração”<sup>7</sup>. Alguns entre os comentadores consideram a seção sobre a imortalidade da alma “nada mais que a exposição de uma crença”<sup>8</sup>; outros chegam até a criticar Platão por demonstrar ser, pelo menos nessa seção do diálogo, um pensador “um pouco primitivo e negligente”<sup>9</sup>.

Há, portanto, uma *communis opinio* entre os estudiosos do *Fédon* de que a doutrina platônica da imortalidade da alma, quando apresentada pelo viés da rigorosa demonstração lógica, seria uma parte bem pouco convincente do diálogo, uma simples crença – e, portanto, não uma certeza “fundamentada em sólidas bases argumentativas”<sup>10</sup>. É a partir principalmente dessas duas abordagens que o *Fédon* sempre foi um dos diálogos de Platão mais estudados, constituindo o objeto das mais variadas e diferentes conclusões<sup>11</sup>.

A presente pesquisa pretende entrar em diálogo com essas duas diferentes abordagens ao escolher um critério bem preciso de leitura do texto: valorizar filosoficamente a representação da morte de Sócrates proposta na apologia do *Fédon*. Esse critério consistiria em destacar essa representação da morte como único acesso privilegiado a experiência desveladora do ser imortal da alma.

Nesta pesquisa, partilhamos o posicionamento de importantes estudiosos que consideram a morte de Sócrates o evento capital que origina propriamente o filosofar platônico.

Samuel Scolnicov, por exemplo, afirma que o evento da morte de Sócrates é o “ponto fixo” que perpassa todos os diálogos platônicos, e que, por isso, deve ser tratado com “a máxima seriedade”, sendo que “nada é mais univocamente sério que a morte”<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> Cf. CASERTANO, 2015, p. 92.

<sup>7</sup> É assim que Franco Trabattoni, por exemplo, sintetiza as opiniões dos críticos a respeito da primeira demonstração da imortalidade, *antapodosis*, o assim chamado argumento dos contrários. Cf. TRABATTONI, 2011, p. 276.

<sup>8</sup> Cf. FERRARI, 2006, p. 234.

<sup>9</sup> Christopher J. Rowe sintetiza assim o julgamento de Ronna Burger proposto em *The Phaedo: a platonic labyrinth*, New Haven, London, 1984. Cf. ROWE, 1998, p. 72.

<sup>10</sup> Cf. FERRARI, 2006, p. 234.

<sup>11</sup> Em CASERTANO, 2015, pp. 433-452 e 492-511, encontramos uma interessante e articulada apresentação de algumas interpretações do *Fédon*.

<sup>12</sup> Cf. SCOLNICOV, 2003, p. 56.

Pierre Hadot escreve, com muita clareza, em sua obra capital *Exercícios espirituais e filosofia antiga*: se Sócrates morreu por sua fidelidade ao logos, a morte dele “é o acontecimento radical que funda o platonismo”<sup>13</sup>. O estudioso francês afirma também que a morte filosófica de Sócrates “domina todo o *Fédon*”<sup>14</sup>.

Da mesma opinião é o argentino Nestor Luis Cordero, segundo o qual, “toda a filosofia de Platão é uma tentativa de explicar e de superar a morte de Sócrates”<sup>15</sup>, ao passo que o italiano Andrea Tagliapietra, em sua introdução e tradução do mesmo *Fédon* afirma que “com a morte de Sócrates, nasce a escrita de Platão e, junto com ela, vem à luz o gênero literário da filosofia”<sup>16</sup>.

O italiano Di Giuseppe, em sua obra dedicada a *La teoria della morte nel Fedone platonico*, afirma que toda a atividade de Sócrates foi “a busca da virtude”. Precisamente a partir dessa perspectiva, na leitura de Di Giuseppe Platão interpretaria a morte de Sócrates como a realização de sua própria busca da virtude (ἀρετή): somente na morte Sócrates alcançou a *virtus* que buscava em vida; “ele encontra a excelência humana na prova da morte enfrentada com coragem”<sup>17</sup>.

Portanto, sobre a relevância da morte de Sócrates em relação ao autêntico interesse do filosofar platônico, a posição de alguns comentadores parece unívoca.

Se a morte de Sócrates pode ser considerada o evento capital do filosofar platônico, é exatamente com esse interesse que procuramos valorizar filosoficamente a representação desse evento presente na apologia do diálogo, que é ambientado na cela de Atenas e descreve os discursos e os gestos do filósofo “perante a morte” (πρὸ τοῦ θανάτου), em seu último dia de vida (*Fédon*, 57 a).

A partir dessa perspectiva, a apologia apresentada por Sócrates é mais que simplesmente a moldura dramática que representa o evento capital na vida de Platão: ela será lida como o centro temático do próprio diálogo. O evento teatralmente apresentado pelo gênio literário do autor é o filosofar como ato vivo e necessário perante a morte iminente que realizará definitivamente a busca humana pela sabedoria (*Fédon*, 66 e) e perante o medo que ela provoca naturalmente nos homens.

Portanto, a proposta dessa pesquisa é ler o Sócrates do *Fédon* não como um filósofo que dialoga *sobre a morte* (περὶ τοῦ θανάτου) antes de morrer, mas dialoga simplesmente

<sup>13</sup> Cf. HADOT, 2014, p. 44.

<sup>14</sup> Ibid. p. 45.

<sup>15</sup> Cf. CORDERO, 2011, p. 160.

<sup>16</sup> Cf. TAGLIAPIETRA, 2015, p. 54.

<sup>17</sup> Cf. DI GIUSEPPE, 1993, p. 94. No original: “per Platone solo con la morte Socrate ha raggiunto la *virtus* ricercata nella vita; egli trova l’eccellenza umana nella prova della morte coraggiosamente affrontata”.

*perante a morte* – πρὸ τοῦ θανάτου –, sendo esse evento tão próximo e de capital interesse para sua busca da sabedoria.

Para destacar essa hipótese, nossa leitura escolherá ler o *Fédon* acompanhando o desenrolar de sua sequência temática tal como se apresenta<sup>18</sup>. A apologia destaca as razões pelas quais Sócrates se defende da acusação de querer fugir do poder dos deuses, que ele considera “excelentes amos”, como já havia feito em tribunal e agora o faz na cela. Ela também mostra que, embora não seja lícito o suicídio, o filósofo deseja seguir aquele que morre (ἐθέλειν δ’ ἅντῳ ἀποθνήσκοντι τὸν φιλόσοφον ἔπεσθαι: *Fédon*, 61 d). Em outras palavras, Sócrates *deseja realmente morrer* e a sua apologia pode ser lida como *uma apologia da morte*<sup>19</sup>. A esse respeito, as palavras do estudioso Di Giuseppe são esclarecedoras: segundo ele, na apologia, Platão faz Sócrates pronunciar

a mais precisa e argumentada condenação da vida que se encontra nas obras dele. Na morte e no afastamento de seus semelhantes, Sócrates identifica a essência do conhecimento e reconduz a busca da morte à filosofia<sup>20</sup>.

Explica-se: é a partir dessa precisa valorização que consideramos a apologia uma discussão necessária para entendermos a necessidade da sequência de demonstrações sobre a imortalidade da alma.

Desse modo, procuraremos destacar no *Fédon* os sinais textuais e as etapas argumentativas de uma única e coerente investigação dialética, que se apresenta sob a seguinte forma: a investigação começa na apologia (de 63 b até 69 e), procurando questionar as razões da felicidade atípica de Sócrates perante a morte; a mesma investigação continua depois da apologia (de 70 a até 107 b), realizando o que já havia sido adquirido em uma fundamentação filosófica nova e ainda mais abrangente, que terá como objeto a imortalidade da alma.

Portanto, a partir da constatação de que há indícios de uma única investigação dialética que une a apologia e o restante do *Fédon*, o proêmio e sua representação tanatológica será lida como a etapa necessária que, ao preceder a sequência de argumentos propostos para demonstrar a imortalidade da alma, compartilha com ela o mesmo registro retórico, justificando o teor lógico das mesmas conclusões.

<sup>18</sup> Partilhamos com Di Giuseppe a escolha hermenêutica de ler o *Fédon*, “mantendo primeiro o que vem primeiro e segundo o que vem segundo”, valorizando assim a proposta do proêmio que precede o desenvolvimento sucessivo de um discurso a respeito da imortalidade. Cf. DI GIUSEPPE, 1993, p. 158.

<sup>19</sup> *Ibid.* p.158.

<sup>20</sup> Cf. DI GIUSEPPE, 1993, p. 41. Trabattoni também concorda e afirma que o desejo de morte do filósofo é um tema platônico presente somente no *Fédon*. Cf. TRABATTONI, 2011, p. XXII (Introdução).

Mostraremos como se destaca na apologia uma investigação dialética coerente com o mais clássico dos paradigmas platônicos: o fato de analisar as opiniões sobre o que *parece* ser o objeto investigado para depois finalizar com a contemplação do que *realmente* é objeto investigado, segundo um esquema de uma conceitualização cada vez mais refinada.

Um primeiro exemplo da presença de uma única investigação dialética que parte da apologia do *Fédon* para continuar no resto do diálogo se dá desde a primeira conversa entre o narrador Fédon e seu amigo Equócrates: se ela tem como objeto *o evento da morte de Sócrates*, e as opináveis expectativas dos amigos que a consideram ocasião de compaixão (*Fédon*, 58 e), o tema explícito do diálogo se amplia sempre mais até verter na *morte como evento humano* – isto é: *o que realmente é a morte* enquanto tal, separação entre alma e corpo (*Fédon*, 64 c). Portanto, no centro da nossa análise será colocada a definição central de 64 c analisaremos as principais características de sua articulada conformação lógica e o contexto ético no qual os dialogantes se encontram ao discutir o que a morte é. Mostraremos como a morte iminente de Sócrates constitui um limite preciso aos discursos entre ele e os amigos, definindo uma precisa assimetria ética entre o filósofo que conversa sabendo que morrerá em poucas horas e os amigos que não se encontram na mesma condição. É esse o limite que coincide também com a posse definitiva da sabedoria (*Fédon*, 66 e). Verdadeiramente, o diálogo se realiza num contexto ético único: um drama filosófico vivo. Na nossa análise da definição de morte de 64 c particular atenção será colocada em destacar a relação ontológica entre a morte como evento – *θάνατος* – e o estado que ela determina, a condição de estar morto – *τεθνάναι*. Mostraremos como nessa relação dinâmica entre esses dois aspectos da experiência constitutiva do ser humano, a morte, presente como um fato, todavia não pode ser determinada logicamente. Mas é mesmo nessa representação da morte que colocamos assim no centro da investigação dialética do *Fédon* que se pode destacar e contemplar a vida da alma, sua realidade autônoma e distinta (*αὐτὴν καθ’ αὐτὴν*: *Fédon* 64 c) que, mesmo ainda ligada ao corpo, permite ao homem estar vivo mesmo no estado de estar morto (*τεθνάναι*). Na relação ontológica entre esses dois aspectos da morte, destacados na definição central de 64 c, o estudioso Riccardo Di Giuseppe destaca que a vida da alma na morte “coincide com a determinação do ser”. A apologia coloca, assim, no centro de sua proposta temática, a vida imortal da alma antes que seja objeto da sucessiva sequência das demonstrações.

Em coerência com essa articulada proposta de leitura, nossa pesquisa valorizará filosoficamente a representação da postura do filósofo perante a morte – centro temático da apologia – através do destaque do registro ético, lógico e retórico específico que caracteriza o argumentar socrático na apologia.

Tentaremos, desse modo, oferecer nossa contribuição acadêmica para que a abordagem de um dos textos filosóficos mais cruciais da história da cultura ocidental não seja somente concentrada a uma análise puramente lógica de uma coletânea de argumentos a favor da imortalidade da alma. Esse nosso posicionamento hermenêutico está em sintonia com o de Franco Trabattoni, que se pergunta:

Mas é realmente proveitoso reduzir a riqueza desse diálogo a uma coletânea de argumentos? É realmente possível examinar a consistência lógica e filosófica dos argumentos separando-a do acontecimento dramático e emotivo das personagens que estão discutindo sobre isso (principalmente Sócrates)?<sup>21</sup>

Com esse objetivo, esta pesquisa define seus próprios limites: não concentrará sua atenção analítica sobre os vários e bem específicos temas presentes no próêmio e que envolvem o mundo da Grécia clássica e antiga – temas que somente o gênio literário platônico soube condensar tão habilmente no próêmio do *Fédon*. Como bem sabe o estudioso de filosofia antiga, cada um desses temas requereria uma abordagem específica e cada vez mais exigente para que a análise não resultasse em uma superficialidade acadêmica indesejada, perdendo de vista nosso objetivo específico de pesquisa: destacar a continuidade da única investigação dialética que liga a representação da morte proposta na apologia com o tema da imortalidade da alma.

Para sermos coerentes com esse objetivo, que é a valorização filosófica da apologia, não analisaremos as demonstrações sobre a imortalidade da alma, uma vez que cada uma delas apresenta questões lógicas distintas e, portanto, problemáticas específicas. Nosso objetivo é oferecer uma coerente introdução filosófica à sequência das demonstrações sobre a imortalidade da alma na convicção de que a coerência lógica tão criticada dessas demonstrações (que geralmente constituem o centro da atenção da maioria dos comentadores modernos do *Fédon*) realmente ganha seu legítimo contexto axiológico exatamente a partir do fato de Sócrates estar com seus amigos diante da morte.

Vários comentadores<sup>22</sup> já destacaram que, no *Fédon*, a relação tipicamente platônica entre lógica e ética caracteriza precisamente o diálogo. Em nossos trabalhos anteriores<sup>23</sup> já havíamos demonstrado que partilhamos dessa perspectiva hermenêutica. Nesta pesquisa,

<sup>21</sup> Cf. TRABATTONI, 2011, p. IX (Introdução). No original: “*Ma é davvero fruttuoso ridurre la ricchezza di questo dialogo a una raccolta di argomentazioni? É davvero possibile esaminare la tenuta logica e filosofica degli argomenti separandola dalla vicenda drammatica e emotiva dei personaggi che ne discutono (Socrate in primo luogo)?*”

<sup>22</sup> É o caso de: TRABATTONI, 2011, p. XXIII (Introdução); CASERTANO, 2015, p. 405; FERRARI, 2006 p. 234; GAZOLLA, 2003.

<sup>23</sup> Cf. VELLA, 2014.

manteremos sempre estreita a relação entre lógica e ética – o que caracteriza o diálogo – e escolheremos, mais uma vez, como centro unificador dessa complexa relação, *o estar do filósofo perante a soberania iminente da morte*.

Nossa contribuição também será a de questionar o valor metafórico geralmente atribuído (e também criticado) por alguns comentadores à célebre expressão de Sócrates segundo a qual o verdadeiro alvo da filosofia para aqueles que por ventura o atingem resume-se em um “treino de morrer e de estar morto” (*Fédon*, 64 a: αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκουσιν καὶ τεθνάναι).

A partir de uma atenta reconstrução da ordem lógica que liga a “morte como evento” (θάνατος) à morte como “condição de estar morto” (τεθνανάι), acolheremos a hipótese de que, na proposta platônica, a condição de “estar morto” do filósofo seja algo mais que o objetivo possível de uma atitude ética proposta por Platão, na opinião de alguns comentadores, uma metafórica “morte em vida”<sup>24</sup>.

O termo τεθνανάι apontaria, na expressão do estudioso Di Giuseppe, o estado de morte perfeito<sup>25</sup> ao qual está orientada cada existência humana, sua orientação teleológica necessária. Portanto, não se trata de uma metáfora, mas sim de uma experiência real que a morte como evento – θάνατος – decidida pelos deuses, simplesmente aperfeiçoa, realizando pontualmente o ser humano de cada indivíduo.

## **Plano de trabalho**

Nossa pesquisa está dividida em sete capítulos, nos quais apresentaremos e analisaremos alguns dos temas principais do prólogo do *Fédon*, em diálogo com a interpretação proposta por alguns comentadores. A partir do resultado da análise crítica dos principais estudiosos, mostraremos como a hipótese-guia de nosso trabalho pode ser inserida no debate entre eles de modo válido.

O primeiro capítulo (“Perante a morte”) apresentará a postura do filósofo e dos amigos diante dessa experiência última, contextualizando uma descrição psicológica articulada de um conflito psicológico entre diferentes estados de alma: prazer e dor confusamente vividos pelos amigos; a felicidade explícita e radiante de Sócrates; o medo (dos amigos) e a esperança (de Sócrates) perante o êxito da viagem ao além.

---

<sup>24</sup> É essa a expressão escolhida por Casertano para indicar a prática do filósofo pela qual a alma se liberta das paixões do corpo que tendem a escravizá-la. Cf. CASERTANO, 2015, p. 80.

<sup>25</sup> Cf. DI GIUSEPPE, 1993, p. XII.

Centro temático do segundo capítulo (“A viagem para o Hades”) é definição do tema que origina no diálogo a necessidade da investigação assim como de seu primeiro argumento que apresenta a base do projeto eudaimônico de Sócrates: estar morto é melhor que viver”. Será apresentada, também, a centralidade da metáfora da morte como viagem para o diálogo.

O terceiro capítulo (“No Hades”) apresenta e analisa a abertura temática da defesa de Sócrates dedicada à sua grande esperança sobre os imensos bens que esperam no Hades os homens que cultivaram própria atitude ética em vida. A nossa análise oferecerá um quadro analítico das relações propostas por Platão entre o estado de vida dos deuses, dos homens melhores e dos filósofos, junto com uma valorização do uso platônico do argumento verossímilante (para apresentar difíceis questões escatológicas).

No quarto capítulo (“Pensar a morte”) está no centro a análise da definição de morte de 64 c, que ofertamos valorizando os comentários de alguns dos estudiosos escolhidos como referência por essa pesquisa.

“A morte: um evento e um estado”: no quinto capítulo se encontra uma leitura analítica da definição de morte central que entra em diálogo com a dos comentadores. Em particular será descrita e valorizada a relação ontológica que liga, na proposta platônica, a morte como evento (θάνατος) e a morte como estado (τεθνάναι). Nesse capítulo, destacaremos também a assimetria de tipo ético que liga Sócrates e os amigos presentes, perante a morte iminente do filósofo.

O sexto capítulo (“A representação da morte como centro do diálogo”) evidencia os principais sinais textuais que mostram como o tema da morte é central na investigação dialética do Fédon a respeito de um coerente e progressivo aprofundamento reflexivo: ela já está preparada teatralmente no prólogo do diálogo, explicitada e abordada na apologia, articulada na sequência das quatro demonstrações sobre a imortalidade da alma e, finalmente, encerrada antes da representação, novamente teatral, da morte do filósofo.

Enfim, no último capítulo (“Do drama para o evento: morte e vida da alma”) defendemos a tese que uma leitura coerente da definição de morte de 64 não permite definir o τεθνάναι do filósofo como uma espécie de morte metafórica em vida. A última etapa será uma análise da cena final do diálogo que, ao representar o último instante da vida e os primeiros da morte do filósofo, valoriza a vida indestrutível da alma como resolução da relação dialética entre θάνατος e τεθνάναι. É no próprio instante da morte que a alma mostra seu movimento imortal, isto é, sua força e inteligência que realizam uma própria e soberana autonomia, por ser princípio de si mesma anteriormente e além do corpo.

É com essa expectativa que apresentamos nossa proposta de leitura do *Fédon*: se a morte de Sócrates é a verdadeira razão de ser do filosofar de Platão, o diálogo abordado com essa chave hermenêutica específica deverá encontrar sua luz própria, simples e pontual, capaz de iluminar a profundidade da genial representação dramática das últimas horas do homem que foi – segundo as palavras de Fédon – o amigo “mais sensato e mais justo” (*Fédon*, 118 a). Aí está a representação de quem foi o filósofo Sócrates, com seus discursos e seus gestos perante a própria morte, sua última viagem.

## CAPÍTULO 1. PERANTE A MORTE

### 1.1 A morte de Sócrates: o evento que origina o filosofar platônico

Em maio de 2013, quando ainda éramos estudantes orientados pela professora Rachel Gazolla, participamos de um seminário restrito entre platonistas promovido pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP. Nessa ocasião, o professor Samuel Scolnicov, convidado especial e docente da The Hebrew University of Jerusalem, nos sugeriu um critério simples e preciso para identificar o tema central de um diálogo platônico: basta procurá-lo já nas primeiras linhas do texto.

Aplicar esse critério ao *Fédon* significa aceitar uma simples evidência textual: o tema central seria precisamente o relato de quem ouviu os discursos de Sócrates perante a morte e que, assim, pode contar como e por que ele morreu. É realmente com essas palavras que o diálogo começa:

Equécrates: Estiveste lá mesmo, Fédon, perto de Sócrates, no célebre dia em que bebeu o veneno na prisão, ou contaram-te o que se passou?  
 Fédon: Estive lá mesmo, Equécrates.  
 Equécrates: Ora, diz-me, então: de que falou antes de morrer, e como foram seus últimos momentos? (57 a)<sup>26</sup>

Em um artigo publicado pela revista *Hypnos*, em 2003, o mesmo Scolnicov afirma que os diálogos platônicos não têm “um ponto fixo que se ancore em si mesmo”. O estudioso acrescenta que essa falta de um ponto fixo representaria propriamente a razão de ser da ironia socrática. Todavia, ao desenvolver sua própria tese, Scolnicov explica que, para Platão, esse ponto fixo existiria, mas que o filósofo não poderia determinar em que consistiria de fato. Leia-se:

Realmente: de início, Platão não nos diz em que ele consiste, mas afirma apenas que ele deve existir. Além disso, ele vem (se é que vem!) só no final da ascensão dialética. Mas, por onde deveremos começar para finalmente alcançá-lo? E mais: sobre que base poderemos interpretar os pronunciamentos de Sócrates?<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Para a tradução em português do diálogo, escolhemos: PLATÃO. *Fédon*. Versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000. As traduções das citações dos estudiosos de língua italiana são de minha autoria. A partir desta página, as citações do *Fédon* serão indicadas somente com a numeração da página de Stephanus. Os outros diálogos platônicos serão sempre citados com o título do diálogo e a página de Stephanus.

<sup>27</sup> Cf. SCOLNICOV, 2003, p. 56.

“Há, todavia, uma razão”, continua Scolnicov, “da máxima seriedade”, pela qual Platão não pode nos dizer qual é esse ponto fixo, que no entanto existe, pois ele somente pode ser apontado, sem ser explicado:

Creio que há um ponto fixo, da máxima seriedade. Platão não pode nos dizer qual é este ponto básico. Se o fizesse, iria contra sua própria convicção, de que a verdade só pode ser alcançada por cada um, por si só. Mas ele nos pode “mostrá-lo”. Não se trata de uma proposição, mas de um evento – a morte de Sócrates. Sócrates não morreu ironicamente, mas a sério. Sua morte não foi ambígua. Nada é mais univocamente sério que a morte<sup>28</sup>.

## 1.2 O drama do Fédon e um conflito psicológico na cela de Atenas

Neste capítulo, pretendemos valorizar o conjunto da proposta hermenêutica de Scolnicov, sua atenção preferencial para as primeiras linhas dos diálogos e sua valorização da morte de Sócrates como ponto fixo que perpassa transversalmente toda a obra escrita do filósofo. Foi a partir dessa valiosa indicação que nossa pesquisa moveu seus primeiros passos, desenvolvendo e definindo gradativamente uma hipótese apropriada de leitura do texto.

Em nossa Introdução, observamos como, além de Samuel Scolnicov, há outros relevantes estudiosos (Cordeiro, Hadot, Scolnicov e Di Giuseppe), que consideram o evento da morte de Sócrates decisivo para o filosofar de Platão. Fixamos, assim, nossa hipótese de pesquisa: se esse evento é, afinal, “de máxima seriedade”, uma vez que origina o filosofar platônico, presumimos que o evento da morte de Sócrates, apresentado nas primeiras linhas da apologia, é o verdadeiro centro temático do *Fédon*: um evento filosófico num drama literário representado como “uma peça de teatro” que “avança passo a passo, e deve ser lido sequencialmente na ordem em que ele se desenrola à nossa frente”<sup>29</sup>. Portanto, há, no *Fédon*, uma sequência temática bastante precisa, que não pode ser desconsiderada devido à relevância que a morte de Sócrates tem no mesmo diálogo, e – assim como já vimos – na própria razão platônica de filosofar.

Scolnicov partilha com Giovanni Casertano a opinião de que o *Fédon* foi escrito por Platão como uma espécie de representação teatral. Assim como Scolnicov, também o estudioso italiano considera os diálogos platônicos “grandes representações teatrais” que têm a filosofia como argumento principal<sup>30</sup>. Portanto, o *Fédon* é proposto pelo estudioso como um

---

<sup>28</sup> Ibid., p. 56.

<sup>29</sup> Ibid., p. 52.

<sup>30</sup> Cf. CASERTANO, 2015, p. 8.

texto literário que se apresenta como uma peça: um verdadeiro drama ético. Coerentemente com essa proposta, o estudioso italiano dedicou ao diálogo uma tradução recente, com comentários e notas, dentro de uma divisão em três atos e várias cenas, com pleno respeito pelo cânone teatral.

Essa proposta sugestiva é uma das referências mais consultadas por este trabalho, por ser uma chave interpretativa muito capaz de demonstrar ao leitor a complexa variedade de temas filosóficos presentes no clima tão especial que caracteriza o diálogo entre Sócrates, prestes a morrer injustamente na cela de Atenas, e seus amigos. Trata-se de um drama ético rico de argumentos difíceis e sutis, que suscitam ações, reações e emoções, como o medo e a esperança contrastantes<sup>31</sup> – sentimentos magistralmente pincelados pelo gênio literário e artístico de Platão.

Todavia, Scolnicov acrescenta alguma coisa a mais a essa sugestiva visão de Casertano. Como se trata de um drama literário, na sequência que sempre caracteriza este diálogo platônico não é somente o que é dito que tem importância, “mas também, – e, às vezes, especialmente – o que se passa”<sup>32</sup>. A partir dessa perspectiva hermenêutica, os diálogos de Platão se desenrolam em “situações dramáticas muito precisas”, onde o cenário é absolutamente indispensável para a compreensão do que acontece em cada diálogo<sup>33</sup>.

De fato, segundo Scolnicov, nosso diálogo é um “exemplo óbvio” da proposta platônica de escrever seus próprios diálogos como dramas, pois

tem lugar nas últimas horas de Sócrates, e a discussão sobre a imortalidade da alma não é puramente acadêmica. Ao contrário. Como veremos, o argumento depende, em última análise, da impassibilidade de Sócrates em face de sua própria morte<sup>34</sup>.

Segundo o comentador, se Sócrates “não morreu ironicamente, mas a sério” – como ele afirma – “sua morte não foi ambígua”, pois “nada é mais univocamente sério que a morte”<sup>35</sup>. Visto isso, já podemos levantar uma hipótese: a de que, no *Fédon*, a morte de Sócrates, por ser um evento “univocamente sério” – é proposta coerentemente no começo do drama literário; e é a partir da discussão sobre *o evento da morte* do filósofo que o diálogo tece a trama de seus argumentos, no contexto dramático de suas últimas horas.

---

<sup>31</sup> Ibid., p. 8.

<sup>32</sup> Cf. SCOLNICOV, 2003, p.50.

<sup>33</sup> Cf. sobre esse assunto a tese análoga de TRABATTONI, 2011, p. IX (Introdução).

<sup>34</sup> Ibid., p. 50.

<sup>35</sup> Ibid., p. 56.

Dias depois da morte de Sócrates, na cidade de Fliunte, Fédon, um dos presentes, numa reconstrução póstuma daquelas horas oferecida ao amigo Equécrates<sup>36</sup>, comenta sobre a atmosfera particular que se formou na cela de Atenas, onde os amigos de Sócrates se encontraram para despedir-se do filósofo prestes a tomar cicuta, respeitando assim a injusta condenação recebida. Fédon relata um sentimento extraordinário (θαυμάσια: 58 e) experimentado naquelas horas, afetado por uma inusitada mescla de prazer e dor (κρᾶσις ἀπό τε τῆς ἡδονῆς συγκεκριμένημοῦ καὶ ἀπὸ τῆς λύπης: 59 a). Enquanto naquela ocasião todos os amigos alternavam riso e pranto, Sócrates, perante a morte (πρὸ τοῦ θανάτου, 57 e), ao contrário, parecia estar simplesmente feliz (εὐδαίμων: 58 e).

Essa descrição da emoção individual e coletiva que dominava na cela de Atenas naquelas horas é tão especial que chega a chamar a atenção. Pretendemos destacar a relevância temática desse clima psicológico específico da representação da morte de Sócrates que é proposta no começo do diálogo.

Vale ressaltar, primeiramente, que o comentário de Fédon sobre aquela estranha atmosfera é relatado em primeira pessoa. Em 58e ele descreve sua própria reação perante um evento inesperado: ἔγωγε θαυμάσια ἔπαθον παραγενόμενος. São palavras que denotam surpresa e que parecem entrar em choque com a expectativa que deveria ser criada sobre a morte injusta do amigo: uma legítima tristeza e piedade. Mas não: Sócrates está perante a morte com tamanha segurança e nobreza, observadas por Fédon “pelas suas palavras e atitudes” (καὶ τοῦ τρόπου καὶ τῶν λόγων), que acaba desencadeando emoções atípicas nos amigos.

Note-se como a descrição platônica dos dois estados de alma perante o evento iminente da morte revela-se acurada, apresentando um conflito emocional que viaja em dois planos distintos: há um contraste, por assim dizer, “interno” do próprio Fédon, que, junto com os outros presentes, experimenta em si mesmo aquela atípica e indefinível (ἀτεχνῶς ἄτοπόν τί μοι πάθος παρῆν) mescla de prazer e dor descrita em 59 a, e que já apresentamos; há também um segundo contraste evidente: entre o estado feliz, eudaimônico, de Sócrates e o estado bem diferente, atipicamente confuso dos amigos.

Antes de propor nossa leitura desse primeiro fotograma da atmosfera especial vivida naquelas horas na cela de Atenas, deixamos a palavra aos principais comentadores consultados: como eles valorizaram essa primeira cena do proêmio?

---

<sup>36</sup> Para uma apresentação de todos os personagens do *Fédon*, cf. CASERTANO, 2015, pp. 13-32.

### 1.3 A felicidade de Sócrates e um sentimento novo para Fédon: os comentadores

Já vimos como Samuel Scolnicov é o primeiro a destacar que é exatamente nesse ponto que se origina o diálogo: é a “impassibilidade de Sócrates em face de sua própria morte” que provoca o debate sobre a imortalidade da alma<sup>37</sup>.

Segundo De Giuseppe, esse trecho está calcado na ἀτοπία, a conhecida estranheza socrática – aqui apresentada nas palavras de Fédon, e que já descrevemos. De Giuseppe lembra como também no *Banquete* a ἀτοπία socrática está ligada ao fato de ser Sócrates o homem que sempre atordoa quem o acompanha<sup>38</sup>.

Entre os outros comentadores, Franco Trabattoni, ao afirmar que “a mescla de prazer e dor, de riso e pranto é um dos fios condutores do diálogo e caracteriza profundamente a situação singular, se não paradoxal que está sendo descrita”<sup>39</sup>, também destaca que o tema da ἀτοπία está presente nessa cena do proêmio.

Na opinião dele, a sensação descrita por Fédon de se sentir desnordeado é coerente com a prática e os objetivos do ensinamento socrático, sendo que este último sempre procura separar o óbvio do habitual para que haja um autêntico questionamento de nossas atitudes humanas. Quando isso acontece, surge a ἀτοπία, a sensação de estranheza acusada justamente por Fédon. Assim, também nessa circunstância que o tange diretamente, Sócrates consegue revirar as “convicções mais óbvias” de seus interlocutores, tal como a certeza de que a morte de um ente querido é uma ocasião de dor e de luto<sup>40</sup>.

Quanto à evidência de que a relação entre prazer e dor seria um tema que perpassa o *Fédon* inteiro, Trabattoni lembra como o próprio Sócrates retoma o assunto já em suas primeiras palavras do diálogo. Assim, com efeito, Sócrates comenta:

“que coisa estranha (ὦς ἄτοπον), amigos, essa sensação a que os homens chamam prazer! É espantoso (θαυμασίως) como naturalmente se associa ao que passa por ser seu contrário, a dor! Ambos se recusam a estar presentes ao mesmo tempo no mesmo homem; e, todavia, se alguém persegue e alcança um deles, é quase certo e sabido que acaba por alcançar o outro, como dois seres que estivessem ligados por uma só cabeça” (60 b).

Trabattoni destaca como alguns comentadores notaram um contraste entre a colocação de Sócrates e o relato de Fédon: este último apresentaria a possibilidade de experimentar

<sup>37</sup> Cf. SCOLNICOV, 2003, p. 50.

<sup>38</sup> Cf. DI GIUSEPPE, 1993, p. 199. É assim, por exemplo, em *O Banquete*: 215 a; 221 d.

<sup>39</sup> TRABATTONI, 2011, p. 9. Tradução nossa.

<sup>40</sup> *Ibid.* p. 9.

contemporaneamente prazer e dor, sendo que Sócrates estaria afirmando o contrário. Todavia, se esse contraste existe, a conclusão do estudioso é a de que “não é decisivo, sendo que aqui Sócrates diz que não se pode experimentar um sem o outro”<sup>41</sup>.

Assim como Trabattoni, também Giovanni Casertano destaca que a estranheza da situação descrita no relato de Fédon, na qual se mesclam sensações contrárias, é retomada exatamente nas primeiras palavras de Sócrates propostas no diálogo, em 60 b, confirmando assim que o tema representa um dos fios condutores do diálogo.

Diferentemente de Trabattoni, todavia, Casertano mantém em destaque a diferença entre as duas colocações: se na alma confusa de Fédon dor e prazer estão presentes ao mesmo tempo, na retomada socrática “as sensações contrárias parecem se suceder necessariamente, mas não parecem ser contemporâneas”<sup>42</sup>. A esse respeito, Casertano lembra que o tema das sensações contrárias que se ligam uma a outra está presente em alguns fragmentos atribuídos a Heráclito. Antifonte também tematiza a presença simultânea de dor e prazer em cada momento da vida humana, ao passo que o próprio Platão, em *Filebo*, 46 c, explica que há mescla entre dores e prazeres devido às relações entre alma e corpo<sup>43</sup>.

Quanto à confirmação da tese da relevância do tema aqui proposto, o estudioso releva como o aceno socrático aos contrários antecipa de fato o “argumento dos contrários”. Este é o primeiro argumento usado por Sócrates para demonstrar a imortalidade da alma em 70 a - 72 d.

Segundo Casertano, essa cena, caracterizada por uma “estranha atmosfera” caracteriza-se por ser uma representação alegórica daquilo que é “a inteira vida do homem, repleta de prazeres e dores, de riso e pranto”. A conclusão do estudioso é coerente: “o último dia de Sócrates é um símbolo do que é a inteira vida do homem”<sup>44</sup>.

Assim, fica evidente que a relevância do assunto “vida e morte” (já tratado por Platão, por exemplo, em *Filebo*, 43 c – 50 e) constitui uma *communis opinio* entre os estudiosos, ao observarem que essa experiência do “estar perante a morte” é definida, no *Fédon*, pelos contrários prazer e dor (entre os amigos)/felicidade (Sócrates).

Em síntese, destacamos as principais contribuições dos estudiosos consultados quanto a essa cena: a valorização da característica ἀτομία socrática, que se apresenta pelas reações que a inesperada felicidade de Sócrates provoca nos amigos; a simples observação de que o tema dos contrários proposto na relação entre prazer e dor continuará a estar presente no

<sup>41</sup> Cf. TRABATTONI, 2011, p. 15, n.17.

<sup>42</sup> Cf. CASERTANO, 2015, p. 271.

<sup>43</sup> Ibid., p. 274.

<sup>44</sup> Ibid., p. 41.

diálogo, especialmente na primeira das demonstrações sobre a imortalidade da alma. Trata-se, enfim, de uma cena importante por seu sentido alegórico e por apontar como é a própria vida humana em si: repleta, como é sabido, de prazeres e dores a cada momento.

#### **1.4 O proêmio: ponto de partida da investigação dialética**

Vejam agora qual é a nossa chave de leitura desse primeiro fotograma do clima psicológico tão especial da cela de Atenas para verificarmos como ela pode entrar em diálogo com aquilo que os comentadores já destacaram a respeito. Com efeito, pretendemos valorizar mais essa primeira cena do proêmio: afinal, é nesse conflito psicológico inicial que se encontra a origem da investigação dialética do *Fédon*.

Note-se inicialmente qual foi a escolha hermenêutica que emparelha de forma geral os estudiosos consultados: ao realizarem a leitura do proêmio, eles optaram por colocar em relação a fala e as sensações de Fédon sobre a mescla confusa entre prazer e dor com a fala de Sócrates que vem em seguida, destacando que o tema é exatamente o mesmo.

O que parece claramente privilegiado na leitura dos estudiosos é o plano do *logos*, isto é, do que Fédon e Sócrates *dizem* a respeito dessa experiência em comum – a relação entre prazer e dor – para depois verificar qual é a compatibilidade lógica dos dois julgamentos.

O que falta nessa interpretação é uma valorização adequada daquilo que diferencia claramente os dois discursos: em nossa leitura, trata-se de duas posturas diferentes expressas a partir *de pontos de vista diferentes*. Há, todavia, algo que une os dois posicionamentos: *é o plano de fundo do evento iminente da morte*, que é, claramente, a razão de todos estarem aí na cela de Atenas.

Note-se, com efeito, que a relação por contrariedade – que caracteriza a experiência da dor e do prazer entre Fédon e si mesmo assim como a sua confusa mistura emocional contraposta à felicidade de Sócrates – está sendo apresentada no relato de Fédon como uma experiência precisamente determinada, algo que estava acontecendo naquela determinada situação. Em outras palavras: este é o relato do que a morte de Sócrates *está significando, pela sua iminência*, para os presentes, provocando diferentes reações psicológicas nas almas deles.

Vale destacar que o adjetivo “psicológico” que propomos aqui para descrever o conflito pretende recuperar o valor ontológico do sentido literal e etimológico do termo, presente no vocabulário filosófico da modernidade ocidental: trata-se de um evento caracterizado pelo que se diz (*λόγος*) sobre a alma (*ψυχή*), e sua manifestação de ser e de estar

perante o evento definitivo da morte, que é – como veremos mais claramente – uma ocasião única de posse da sabedoria (66 e) e cuja essência, conforme o legado da *Apologia de Sócrates*, permanece desconhecida pelos homens<sup>45</sup>.

Há, portanto, um valor hermenêutico na valorização da sequência narrativa proposta por Platão ao fazer preceder o discurso de Fédon ao de Sócrates. E, embora não seja valorizada pelos comentadores consultados, é exatamente essa razão hermenêutica que nos parece decisiva e é a principal motivação de nossa hipótese de leitura: no próêmio do diálogo estão sendo teatralizados diferentes posturas e diferentes discursos perante a morte iminente do filósofo.

Com essa proposta, Platão demonstraria uma intenção bastante clara: a de preparar o teatro filosófico e literário mais propício para iniciar a reflexão progressiva sobre o motivo pelo qual o verdadeiro filósofo o não deve ter medo da morte.

Em outras palavras: é exatamente aqui que começa a investigação dialética do *Fédon*, isto é, a proposta de uma reflexão sapiencial tendo em vista um esclarecimento progressivo sobre o destino do filósofo que enfrenta a própria morte, sofrida por uma condenação injusta.

Cabe-nos demonstrar como essa descrição platônica do conflito psicológico apresentado no próêmio pode ser interpretada como ponto de partida da única investigação dialética que perpassa todo o *Fédon*.

Somente para introduzir o assunto, assinalamos as etapas dessa única investigação, que se apresentam no diálogo nesta sequência:

- a) a descrição inicial do contexto do evento da morte de Sócrates: 57 a – 61 d;
- b) a definição do tema dos diálogos perante a morte: 61 e – 63 a;
- c) a elaboração do tema que coincide com a apologia de Sócrates: 63 b – 69 e;
- d) outra elaboração do tema sobre o destino da alma na morte: 69 e – 107 b;
- e) uma recapitulação conclusiva da única investigação: 107 c – 115 a;
- f) a descrição final do evento da morte de Sócrates: 115 b – 118.

Já destacamos que é precisamente no ponto c (isto é, na apologia) que a investigação dialética do *Fédon* terá seu ápice teórico. É aqui que se encontra (em 64 c) a clássica pergunta socrática que investiga a natureza do evento que está sendo analisado: a morte. A mesma morte será proposta – para aqueles que almejam ser considerados autênticos filósofos

---

<sup>45</sup> Cf. *Apologia de Sócrates*, 29 a.

– como o evento que realiza a posse definitiva da sabedoria, “essa sabedoria de que nos dizemos amantes (φαμεν ἐρασταὶ εἶναι, φρονήσεως: 66 e)”.

Agora começamos a descrever as passagens decisivas dessa extraordinária caminhada filosófica que Sócrates e seus amigos realizam perante sua morte iminente. Para tanto, devemos responder a uma pergunta: o que provoca o contraste entre esses dois diferentes níveis de consciência perante a morte – o dos amigos e o de Sócrates?

### **1.5 A virtude, o prazer e a dor: a educação filosófica numa passagem das *Leis***

O proêmio e a apologia representam o teatro filosófico que Platão emoldura literariamente com um escopo definido: propor ao leitor, por meio do testemunho socrático em atos e palavras (58 e) um maior entendimento da autenticidade da vida filosófica perante o evento da morte. A estratégia compositiva é a de apresentar e questionar progressivamente as razões psicológicas do choque emocional dos amigos presentes na cela perante a inesperada felicidade socrática.

Com efeito, Sócrates demonstra que o que está em risco é a vida filosófica. Afinal, é ela que, perante o evento próximo da morte, enfrenta o risco de perder a si mesma e às razões que a caracterizam, se não for capaz de lidar com o medo que a morte sabe provocar na maioria dos homens (77 e). Um claro testemunho disso são as reiteradas dúvidas de Cebes a respeito do medo dos homens e da fraqueza deles – e não é por acaso que Platão as coloca estrategicamente no começo e no final da sequência de demonstrações sobre a alma (70 a-b; 107 a).

Fixamos logo um ponto: como bem aponta Trabattoni, Sócrates, na apologia, repete de forma “quase obsessiva” que seu discurso é dirigido aos filósofos autênticos (64 a-e; 67 e; 69 d)<sup>46</sup>. Agora que a questão da autenticidade do filosofar está claramente proposta por Platão desde o começo do diálogo, parece evidente que a escolha de preparar dramaticamente o debate posterior sobre esse assunto é proposital.

Note-se, por exemplo, a sequência que se encontra entre o proêmio e a apologia. Ao lembrar o poeta Eveno e o pedido a ele dirigido de segui-lo no Hades – “se tiver juízo” (ὄσωφρονῆ) – segue-se logo depois uma pergunta: “Ora essa! Eveno não é um filósofo? (τίδέ; ἤ δ’ ὅς, οὐ φιλόσοφος Εὐήνοσ; 61 c). Ao longo dos raciocínios que acompanham essa primeira fase do diálogo, o tema vai-se aproximando de seu centro: os homens “comprovadamente sábios” (ἄνδρες σοφοὶ) deveriam fugir da tutela dos deuses que lhe são superiores.

<sup>46</sup> Cf. TRABATTONI, 2011, p. XXI.

Analogamente, ao responder se a condição do filósofo condiz com o ato de se entregar à satisfação “dos chamados prazeres” (64 d) Símiias responderá: “quero crer que os relegará, *se é que se trata de um verdadeiro filósofo* (ὁ γεὼς ἀληθῶς φιλόσοφος: 64 e). E, mais adiante, ao rematar seu próprio raciocínio sobre a postura correta diante da morte, Sócrates conclui coerentemente que é “um fato que os verdadeiros filósofos (οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες) se exercitam em morrer e estão bem longe do receio da morte do que qualquer dos outros homens” (67 e)<sup>47</sup>.

Quem são os verdadeiros filósofos? Esse tema está explícito e bem definido no proêmio; a partir daí, pretendemos ligá-lo à descrição platônica do estado de alma confuso de Fédon e dos amigos.

Levantamos a hipótese de que é justamente por ser uma descrição tão precisa, baseada nos “contrários”, que representa fielmente o estado psicológico inicial (portanto extremamente confuso) dos que pretendem filosofar corretamente, diante da realização suprema da própria vida filosófica *perante a morte* – de acordo com o que é proposto explicitamente em 66 e, que afirma que o pleno saber será possuído pelo filósofo *somente após a morte*.

Para esclarecer esse ponto, evidenciamos uma passagem interessante do segundo livro das *Leis* platônicas. Nesse diálogo, como é sabido, se encontra uma definição de educação proposta pelo ateniense anônimo: trata-se de um esclarecimento necessário para sustentar o fundamento ético inerente às atividades artísticas da dança e do coro (*As Leis*, II, 653 a – 653 c). Foram os deuses que estabeleceram que as festividades deveriam ser celebradas na cidade e na presença deles, para que os homens pudessem sempre ter a ocasião de se corrigir, aprendendo a amar o que é justo que seja amado e a odiar o que é justo ser odiado, desde o começo até o fim da vida. O interessante aqui, para nosso raciocínio, não é tanto a definição de educação, mas sim a de virtude, que essa implica. O texto é o seguinte:

Entendo assim por educação a primeira aquisição que a criança faz da virtude. Quando o prazer, o amor, a dor e o ódio nascem com justeza nas almas antes do despertar da razão, e, uma vez a razão desperta, os sentimentos se harmonizam com ela no reconhecimento dos que foram bem treinados pelas práticas adequadas correspondentes, e essa harmonização, vista como um todo, constitui a virtude. (*As Leis*, 653 b)

---

<sup>47</sup> Para uma análise detalhada dos diferentes tipos de homens que no *Fédon* são representados como interessados em conhecer os assuntos de Sócrates: GAZOLLA, Rachel, em *LETRAS CLÁSSICAS*, n. 2, pp. 127-140, 1998.

Se a educação pode ser definida como a capacidade de harmonizar os sentimentos contrários ao despertar da razão e se desenvolve pelas práticas bem treinadas, a virtude acaba sendo uma aquisição que ganha uma clareza progressiva pelo efeito dessas mesmas práticas. Assim prossegue o raciocínio:

mas a parte dela que é completamente treinada quanto aos prazeres e os sofrimentos, de modo a odiar o que deve ser odiado desde o início até o fim, e amar o que deve ser amado, esta é aquela que a razão isolará para denominá-la educação, o que, a meu ver, denomina-a corretamente.

Assim, a definição de educação e virtude proposta no segundo livro das *Leis* parece confirmar a relevância temática da precisa descrição do estado de alma dos amigos de Sócrates perante a morte do filósofo que encontramos no *Fédon* – sendo que, como já destacamos, a morte será proposta como a ocasião da posse definitiva da sabedoria para quem tem aspirações a respeito (66 e). Portanto, os amigos estariam experimentando uma fusão inusitada de prazer e dor, e poderiam apenas ter uma lembrança do antigo prazer de filosofar (59 a), pois estão impedidos de realizá-lo por causa da confusão emocional que os está dominando. Aí estariam – segundo a clara indicação do trecho das *Leis* – os sinais evidentes de almas ainda não suficientemente educadas e realizadas na vida filosófica: almas ainda infantis e, portanto, ainda medrosas perante a morte.

Retomando ponto a ponto nosso raciocínio: já descrevemos os termos do conflito psicológico que anima o teatro na cela de Atenas, nas últimas horas de Sócrates; já colocamos a hipótese de que essa cena esboça estrategicamente a contraposição inicial entre os diferentes estados de alma perante a morte como realização da vida filosófica – a qual será o verdadeiro centro da apologia.

Mas ainda nos falta a resposta à pergunta inicial: Por que as duas posturas descritas entram em choque? O que acende entre os presentes o conflito psicológico? Qual é, agora, perante a morte, a novidade da *ἀτοπία* socrática?

## 1.6 De onde vem a atípica felicidade de Sócrates?

Na nossa leitura, a novidade que coloca em choque as duas posturas é que a iminência do evento *esperado* da morte está marcada pela *inesperada* felicidade do filósofo.

Realmente, o estado de alma de Sócrates é bem diferente: em 58 e o filósofo está simplesmente feliz (εὐδαίμων) e tranquilo perante a morte, o que podemos notar pela descrição da sua postura: de suas palavras e atitudes (καὶ τοῦ τρόπου καὶ τῶν λόγων).

Quando os amigos esperam uma atitude virtuosa, limitada talvez a uma reação simplesmente condescendente do filósofo diante da morte injusta, se deparam com muito mais do que isso: é visível a perturbadora felicidade do sempre atípico Sócrates. Esse choque é, em nossa interpretação, a chave hermenêutica necessária para valorizar o proêmio e a apologia.

A essa altura, nos parece possível compreender e, de alguma forma, compartilhar o desconcerto dos amigos diante da felicidade inesperada e impassível de Sócrates perante a morte. Nessa primeira cena do *Fédon*, ainda uma vez, há sinais nítidos de uma profunda leitura psicológica de Platão, que consegue teatralizar de forma literária o legítimo desequilíbrio dos amigos presentes para poder depois orientá-los para uma visão mais abrangente das exigências da vida filosófica, que compreende uma valorização inédita da morte.

Com efeito: há algumas passagens do discurso de Sócrates que são difíceis de ser compreendidas. Por um lado, ele afirma que o dia de sua partida “será hoje mesmo”, sendo que “assim o determinam os atenienses” (61 b); por outro lado, são os deuses que “velam por nós, sendo que nós somos sua propriedade” (62 b). Em síntese: se os homens decidem, os deuses velam.

Mas será que esse esquema continua válido quando está em questão a morte injusta do filósofo? Seria até compreensível ver o filósofo aceitar seu próprio destino com um estilo coerente e sem clamores inadequados no momento crucial da morte. Mas por que a felicidade? De onde ela vem?

Se já não devia ser fácil entender que o autêntico filósofo “tem que seguir aquele que morre” (61 d), não seria, de fato, impossível, seguir aquele que morre *feliz* diante de uma morte injusta?

Assim questionando, mergulhamos ainda mais na profundidade da confusão sofrida na alma por Fédon e seus amigos. Se a morte de Sócrates foi injusta e atingiu “o homem mais excelente, o mais sensato e mais justo de todos” (118, a), a razão do profundo conflito psicológico vivido pelos amigos parece se encontrar justamente nas expectativas, isto é, na

opinião dos amigos sobre o *evento esperado* da morte do filósofo. Percebe-se que os amigos estão aflitos perante esse evento e devem tê-lo considerado injusto (lembremos que entre eles há Crítón, o amigo fiel que tentou convencer Sócrates a fugir da prisão). O próprio Sócrates lembra que, na opinião comum, a morte é considerada um dos piores males (68 d)<sup>48</sup> a ser enfrentado inexoravelmente por todos os homens. E, nesse caso, trata-se especialmente de um evento enfrentado por alguém tão admirado e amado pelos amigos.

Mas a atitude inesperada, calma e ponderada de Sócrates, que se mostra excepcionalmente feliz, embora ainda sem proferir discurso algum, é capaz de colocar em crise as opiniões irrefletidas de seus interlocutores. A felicidade de Sócrates perante a morte mostra surpreendentemente que a felicidade – objetivo da filosofia – não é impedida pela morte. Ao contrário: a morte, ainda que injusta, parece realizar a felicidade do filósofo!

Para nós, está claro: o que está sendo proposto ao leitor, até agora somente pelo drama teatralmente representado do prólogo é uma proximidade inédita entre vida filosófica e morte, aqui aproximadas pela mediação inesperada da felicidade: como pode o filósofo estar feliz se sua morte é injusta? Com quais argumentos justificará seu visível estado de alma realizada perante a morte iminente?

O que está em jogo aqui, perante a surpreendente felicidade de Sócrates, é a nova identidade de quem é um autêntico filósofo, capaz de estar feliz perante a morte, ainda que injusta. Compartilhamos a esse respeito uma bela reflexão de Franco Trabattoni ao comentar essa seção do *Fédon*:

O que Sócrates deve defender perante os juízes é nada menos que o valor e o sentido da filosofia entendida de forma platônica, como instrumento para conseguir a vida boa: isto é, mesmo o que a iminente morte do filósofo, inclusive violenta e injusta, parece colocar claramente em dúvida<sup>49</sup>.

Veremos agora como os comentadores leram essa passagem do *Fédon*: segundo eles, haveria, de fato, uma nova relação entre filosofia, felicidade e morte que abre assim, como nos parece, o debate das primeiras páginas do *Fédon*?

---

<sup>48</sup> Essa mesma reflexão encontra-se na *Apologia de Sócrates* 29 b.

<sup>49</sup> TRABATTONI, 2011, p. XIX (Introdução).

### 1.7 Morte, felicidade e filosofia no prólogo: Sócrates um homem realizado

Já vimos, na Introdução, como o italiano Di Giuseppe, em sua obra dedicada a “*La teoria della morte nel Fedone platonico*”, considera que “para Platão, somente na morte Sócrates alcançou a *virtus* procurada em vida; ele encontra a excelência humana na prova da morte enfrentada com coragem”<sup>50</sup>. O argumento de Di Giuseppe para sustentar sua tese é interessante: a relação tão estreita que Platão proporia entre morte e virtude produz uma consequência decisiva para a compreensão de que tipo de morte filosófica Sócrates escolheu enfrentar, cuja representação é, segundo nossa hipótese, o tema central do *Fédon*.

Afirma o estudioso: “Precisamos nos perguntar como é que a morte de Sócrates perde o caráter contingente da resolução ditada pela virtude para se transformar na *virtude mesma* e, portanto, no objeto da φιλοσοφία”<sup>51</sup>. Consideramos muito importante responder a essa pergunta de Di Giuseppe: por que a morte de Sócrates enquanto realização da virtude é objeto da filosofia?<sup>52</sup>

Segundo o estudioso, a morte teria sido escolhida por Sócrates por uma exigência da razão, a qual supera a simples aceitação do veredito dos juízes: a morte é a precisa ocasião para alcançar o objeto mesmo da contemplação filosófica: o bem comum (κοινὸν ἀγαθόν: 63 d) na esperança de que, no Hades, a alma do homem bom viverá com os deuses que foram bons amos na vida terrena e com os homens tão bons quanto ele. Fora da metáfora: na morte, o filósofo alcança a posse definitiva da sabedoria (66 e).

Pode-se supor, portanto, que Platão estaria propondo ao leitor a morte de Sócrates segundo um ângulo preciso: trata-se muito mais de uma demonstração da consistência da vida do filósofo do que de uma atitude ética simplesmente coerente com o veredito dos juízes; de uma plena realização existencial mais do que uma estratégia resolutiva em virtude das circunstâncias processuais negativas.

A respeito desse tema, Di Giuseppe afirma que há no prólogo uma diferença sutil e absolutamente relevante, que desejamos destacar: ao olhar de Fédon descrito em 58 e, Sócrates não está somente feliz *perante a morte*: ele é um homem feliz – ἀνὴρ εὐδαίμων.

<sup>50</sup> Cf. DI GIUSEPPE, R., 1993, p. 94: “per Platone solo con la morte Socrate ha raggiunto la *virtus* ricercata nella vita; egli trova l’eccellenza umana nella prova della morte coraggiosamente affrontata”.

<sup>51</sup> Ibid., p. 95. “É da chiedersi come mai la morte di Socrate perda il carattere pur sempre contingente di risoluzione dettata dalla virtù per trasformarsi nella virtù stessa e quindi nell’oggetto della φιλοσοφία”.

<sup>52</sup> Fica claro que o mesmo estudioso tem uma resposta a respeito dessa questão decisiva. A reflexão do comentador será apresentada e discutida mais adiante quando analisaremos a diferença semântica fundamental entre os dois significados da morte proposta na definição de 64 c: a morte enquanto evento (θάνατος) e enquanto estado de estar morto (τεθνάναι). Cf. DI GIUSEPPE, 1993, pp. 100-102.

Seu estado de felicidade está associado a um estado de alma de um homem realizado, que o mesmo Sócrates demonstra ser<sup>53</sup>.

É exatamente esse apontamento de Di Giuseppe que nos faz refletir: o estado da alma, quando descrito perante a morte iminente, parece ganhar uma profundidade definitiva: a felicidade do filósofo demonstra ser tão radiante por não ser simplesmente circunstancial e momentânea, mas sim definitiva e última, como se fosse um sinal de realização de Sócrates enquanto ser humano. O *estar* feliz perante a morte iminente parece assim coincidir com o estado de ser do verdadeiro filósofo, que é o *ser* humano realizado, apesar da condenação injusta.

O que, portanto, está em jogo nas últimas horas na prisão de Atenas não seria tanto a credibilidade do filósofo questionado por sua coerência perante a condenação dos juízes, mas sim a credibilidade da vida de todos os que querem ser autênticos filósofos, questionada em sua capacidade de ser *realmente* virtuosa, de alcançar definitivamente a sabedoria tão desejada em vida (66 e) – inclusive perante a morte injusta e iminente.

Não distante dessa bela reflexão de De Giuseppe, lemos um comentário de Pierre Hadot, que apresenta a ἀτοπία de Sócrates como uma das mais significativas de sua personalidade. Em sua obra capital, *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, o estudioso francês afirma que o filósofo não pode ser comparado a nenhum outro homem, “quicá aos silenos e aos sátiros”, concluindo assim sua colocação: “Se Sócrates é o Indivíduo, o Único, esse indivíduo era tão caro a Kierkegaard que este queria que se inscrevesse sobre o próprio túmulo: Ele foi o Indivíduo”<sup>54</sup>.

Há uma passagem na *Apologia de Sócrates*, que pode confirmar essa leitura. É o momento no qual o filósofo apresenta o argumento preciso para excluir a hipótese do exílio depois da condenação: embora não possamos dizer o que a morte é – se um bem ou um mal –, nem por isso devemos ter um amor demasiadamente grande pela vida a ponto de “perder a racionalidade” (εἰ οὕτως ἀλόγιστος: *Apologia de Sócrates*, 37 b-c). Se meus concidadãos em Atenas não querem mais ouvir os meus discursos – pergunta-se Sócrates – por que deveriam querê-lo os de outra cidade? Sócrates, portanto, escolheu a morte, e não o exílio, como sendo a ocasião exata para uma opção ética precisa, como uma exigência de racionalidade capaz de realizar plenamente a própria virtude e, coerentemente com isso, a própria felicidade.

Detectamos, assim, a possível razão do desconcerto dos amigos perante a inesperada felicidade socrática: é como se, entre vida filosófica e morte, houvesse uma relação ainda não

<sup>53</sup> Cf. DI GIUSEPPE, 1993, p. 199.

<sup>54</sup> Cf. HADOT, 2014, p. 109.

compreendida pelos amigos presentes, mas que é, todavia, clara e evidente na desconcertante felicidade do filósofo. É como se eles questionassem: se ele – que é um filósofo autêntico – está feliz perante a morte e nós estamos bem longe de entender isto, será que podemos nos considerar autênticos filósofos?

Essa reflexão, ainda que implícita no texto, faz coincidir virtude e morte na felicidade de Sócrates e provoca, por isso, estupor e perplexidade nos amigos. De fato, como já destacamos, a felicidade irradiada por Sócrates parece ser completamente oposta à opinião do homem comum, que considera a morte “o pior dos males (68 d)”. É isso o que desconcerta os presentes e traz a suspeita de que eles não entenderam a natureza da própria virtude socrática, que está se apresentando de forma inédita.

Em conclusão: junto com os comentadores concordamos que, na cela de Atenas, o que está sendo proposto é uma nova relação entre filosofia, felicidade e morte, pela inserção surpreendente desta última – o que abre um horizonte inédito para a opinião legítima de que o filósofo almeja ser realizado e feliz.

### **1.8 A intuição de Fédon: o filósofo em viagem para o Hades guiado pelos deuses**

Antes de escutar os argumentos de Sócrates sobre a origem de sua perturbadora felicidade, Platão põe na boca do narrador uma hipótese que parece responder a nossa pergunta: mas de onde vem a perturbadora felicidade de Sócrates? Fédon levantará sua própria hipótese sobre a natureza desse espetáculo desconcertante. Assim, nossa análise vai agora completar a descrição do conflito psicológico que caracteriza o diálogo apresentado na apologia. Se até agora descrevemos o estado de alma dos amigos e sua razão de ser, agora é a vez de dirigirmos nossa atenção para o estado de alma de Sócrates perante a morte. Assim como Fédon, também nós estamos à procura das razões de ser de uma felicidade perturbadora e inesperada.

Depois de ter apresentado ao amigo Equécrates a atmosfera muito especial daquele dia na cela de Atenas, Fédon apresenta sua própria hipótese sobre a natureza da atípica e desconcertante felicidade de Sócrates: “um homem como esse não desce ao Hades senão por uma determinação divina (ἀνευ θείας μοίρας ἵέναι) e, quando ali chega, é para gozar de uma felicidade tal como talvez nenhum outro tenha encontrado” (58 e). A felicidade que Sócrates claramente irradia transcende a vivência humana habitual e será confirmada quando o filósofo

chegar ao Hades, a morada divina para onde vão as almas dos mortos<sup>55</sup>. O texto não fornece maiores detalhes a respeito dessa reflexão de Fédon, e os estudiosos consultados não destacam comentários específicos a esse respeito.

Analisemos a hipótese levantada por Fédon a respeito da natureza da felicidade de Sócrates. O que está proposto no texto é simplesmente uma relação direta e coerente entre o presente estado de alma feliz de Sócrates que – supostamente – assim permanecerá depois de sua entrada no Hades. O filósofo parece já estar antecipando o estado de plenitude no mundo dos mortos, ao ver que sua felicidade terrena se aproxima de sua realização existencial definitiva: esse estado de plenitude eudaimônica seria o sinal de um acompanhamento divino muito especial, que o levará até o final – à morada dos deuses.

Assim sendo, no caso de Sócrates, o evento da morte parece realizar definitivamente o estado de alma que simplesmente antecipa essa realização: uma felicidade radiante e atípica que não deixa dúvidas a respeito da autenticidade da vida filosófica que preparou Sócrates para vivenciar esse momento.

Parece interessante destacar como a expressão grega que caracteriza a determinação divina da viagem socrática (ἄνευ θείας μοίρας)<sup>56</sup> também aparece no final de outro diálogo, o *Mênon*, repetida duas vezes entre 99 e e 100 b, embora privada da preposição grega de negação (ἄνευ). Como se sabe, esse diálogo é dedicado à discussão sobre a possibilidade de a virtude ser ensinada e apresenta a reminiscência enquanto estrutura cognitiva. Ele termina com a afirmação de que a virtude em si pode ser reconhecida nos homens somente quando ela é atribuída por dom divino.

Essa conclusão do *Mênon* parece nos oferecer uma chave de leitura interessante para lermos o *Fédon*, principalmente a partir do estar do filósofo perante a morte. De fato: se a hora da morte de Sócrates já está dada e o filósofo parece estar feliz perante o término da própria vida, isto quer dizer que, no caso de Sócrates, morte e virtude coincidem, por serem ambas atribuídas pelo livre arbítrio divino.

Se o tema do *Mênon*, como é sabido, é a natureza da virtude, analisada no fato de ela poder ou não ser ensinada, a apologia do *Fédon* também questiona a natureza da virtude do verdadeiro filósofo, buscando-a, todavia, em sua relação com a morte. E, o que é mais

---

<sup>55</sup> Cf. CASERTANO, 2015, p. 271. O estudioso destaca, em uma nota, como o sentido literal do nome do deus do além-túmulo (Hades, “o invisível” – τὸ ἀιδέες) pode também referir-se ao estado de saber (εἰδέναι), isto é, à posse completa de todas as coisas belas. Por essa razão, os homens se enganam ao terem medo desse deus que os convida a adquirir as virtudes.

<sup>56</sup> Expressão semelhante encontra-se também no final da *Apologia de Sócrates*, em 42 a; no *Criton*, em 54 e. Cf. REALE, 1997, p. 291.

importante: a realização ética do autêntico filósofo – que será explicada em breve – se resolve em querer “seguir aquele que morre” (61 d).

A afirmação de Sócrates a respeito do “desejo de morte” – que, como veremos, introduz o questionamento central da apologia – parece-nos uma boa chave para entender a razão de tanto desconcerto e confusão emocional relatados por Fédon.

Se Sócrates será feliz no Hades, como ninguém – é essa a tese de Fédon –, por outro lado, o fato inegável perante os olhos dos presentes é que *já, neste instante*, perante a morte – Sócrates está feliz como supostamente ninguém estaria em seu lugar, pois o homem comum sofreria bastante, principalmente no caso de uma morte injusta.

E como os presentes podem relacionar coerentemente essas duas felicidades? A morte feliz de Sócrates – que está realmente próxima – parece apontar inequivocamente para o destino da vida filosófica: é como se essa representação fosse o vértice de um triângulo e a base do mesmo triângulo fosse a relação confusa entre prazer e dor relatada por Fédon.

Por isso, nesta nossa leitura o caminho da autêntica vida filosófica, cujo ápice é a realização feliz de Sócrates perante a morte injusta, parece:

- a. unificar, na morte vivida filosoficamente, a relação dinâmica dos contrários (prazer e dor);
- b. resolver a confusão e o medo que as falsas opiniões sobre a morte provocam na maioria dos homens, realizando a completude da vida filosófica.

### **1.9 O teatro do proêmio: uma felicidade inesperada na origem da investigação**

Como conclusão desse capítulo, primeiramente destacamos como é evidente que as diferentes posturas de Sócrates e de seus amigos estão destinadas a ter um fim, uma realização própria, uma coerência específica perante a morte iminente do filósofo. Esse evento, que está cada vez mais próximo e acontecerá em pouco tempo, é o que determinará o tempo de reflexão necessário – se escutarmos atentamente o que Sócrates diz sobre a razão de tanta e tão surpreendente felicidade.

Como a morte de Sócrates é iminente, poderíamos dizer que o verdadeiro tema da análise do *Fédon* a partir da apologia não é uma reflexão a respeito da morte entendida de forma geral, como o impessoal morrer dos seres humanos. Não: a morte que está sendo representada nas primeiras páginas do diálogo é aquela que acompanha a inesperada felicidade de Sócrates e que antecipa o evento. Ela também tem um prazo preciso, inexorável e cada vez mais próximo. Portanto, é uma morte que, pela urgência que a caracteriza, terá um

prazo próprio, preciso e iminente, e, por isso, surpreende e provoca uma espantosa emoção, contrariamente ao que acontece com o genérico e indistinto morrer humano.

São essas, nos parece, as características de *um evento último*, uma espécie de morte que nasce e morre num único dia, abrindo a jornada filosófica do diálogo e encerrando-a na sua comovente e famosíssima última página. Assim, a morte de Sócrates parece se apresentar de forma paradoxal: de um lado é uma morte atípica (como atípico é o filósofo que a está contemplando), uma *morte que morre*, precisamente, numa data e hora já estabelecidas pelos homens. Por outro lado, no relato das expectativas tristes e falaces dos amigos que entram em choque com o real estado, feliz, da alma de Sócrates, a morte do filósofo está apresentada no *Fédon* como uma espécie de “morte viva”, uma morte teatralizada, uma morte que está acontecendo “em cena”.

É perante esse evento último que os que se acham filósofos são convidados a questionar radicalmente as próprias opiniões irrefletidas. Não haverá tempo depois: um evento último pede uma reflexão última.

Portanto, junto com o evento esperado da morte de Sócrates acontece um evento psicológico que coloca em crise as opiniões consolidadas sobre a autenticidade da vida filosófica. A radiante felicidade do filósofo é um sinal inequívoco de seu bom êxito e o fato de que ele se mantém firme perante a morte injusta e iminente é tão surpreendente, que os amigos de Sócrates precisaram da complementação de vários discursos sucessivos.

Repetimos: aqui, se entende a necessidade da longa e articulada série de argumentos que, passando pela apologia, chegarão até as demonstrações da imortalidade da alma – que foram necessárias para sustentar *logicamente* aquilo que já havia sido demonstrado pela postura firme e feliz de Sócrates perante a morte: a vida filosófica encontra na morte sua própria realização.

## CAPÍTULO 2. A VIAGEM PARA O HADES

### 2.1 Quem, perante a morte, é o autêntico filósofo?

Em nossa leitura do *Fédon*, é no proêmio que se prepara e desvela aos poucos a trama filosófica decisiva, sem a qual a apologia socrática não pode ser plenamente valorizada como o coração temático de todo o diálogo. É a partir do drama psicológico que descrevemos que as premissas do diálogo são postas e que o processo dialético do *Fédon* se origina e se articula, complicando-se e aprofundando-se sempre mais.

No centro do drama teatral, destacamos o conflito psicológico entre os diferentes estados de alma de Fédon e Sócrates perante a morte: uma assimetria entre uma respectiva confusão e felicidade, capaz de gerar aquela *ἀτοπία*, a estranheza apontada no relato do próprio Fédon. É essa estranheza de Sócrates que, ainda uma vez, confunde os amigos e vira objeto de reflexão no proêmio: por que o filósofo está encontrando na morte sua própria realização?

Para melhor representar qual é o sentido hermenêutico desse conflito assim descrito por Platão no proêmio, propusemos a imagem de um triângulo: em seu vértice está o destino do filósofo, feliz perante a morte, (junto com a hipótese de Fédon de que no Hades esse estado será ainda mais pleno); em sua base, encontra-se a relação confusa entre prazer e dor sofrida por Fédon. O que poderá ligar a base com o vértice é uma melhor compreensão do que implica ser um autêntico filósofo. Entre base e vértice há uma relação partilhada e necessária – e, por isso, ascendente. De fato: o ideal de uma autêntica vida filosófica é partilhado entre os presentes e, ao mesmo tempo, a hora da morte do filósofo está marcada, e somente ele pode apresentar aos amigos as razões de sua atípica felicidade em suas últimas horas de vida.

Ora, os indícios para começar uma investigação nesse contexto tão particular não são muitos, e todos convergem: a inédita felicidade de Sócrates, modelo do autêntico filósofo e agora também homem virtuosamente realizado, parece não ser perturbada pela morte iminente; ela parece também apontar para um destino que continua no Hades; está se vislumbrando uma inédita coincidência entre morte e bom êxito da vida filosófica, circunstância que obriga os presentes a se questionarem sobre o verdadeiro sentido dessa última: quem é, então o autêntico filósofo? E este será exatamente o tema do presente capítulo: em qual relação o proêmio coloca a felicidade, a morte e a filosofia?

## 2.2 Um convite estranho: desejar seguir quem morre sem se suicidar

É Sócrates quem lança esse convite aparentemente desconcertante, para que seu amigo e poeta Eveno (ausente naquelas horas) o siga na viagem ao Hades. E o filósofo ainda adverte: se for sábio (ἄν σοφρονῆ: 61 b), o amigo deverá segui-lo o quanto antes.

Já fizemos uma breve indicação sobre esse estranho convite, provavelmente irônico<sup>57</sup>, por parte de Sócrates. Quando Símiias replica que “nem de perto nem de longe” Eveno estará disposto a aceitar o convite, o filósofo responde parecendo surpreso – “Ora essa, Eveno não é um filósofo?” – explicando, todavia, que “qualquer outro que se empenhe a fundo nessa atividade” nem por isso ela implicará em violência contra si mesmo.

Esse convite tão particular – que não implica nenhuma violência contra si mesmo provoca a reação, sobretudo, de dois amigos tebanos, Símiias e Cebes, prestes a pedir conta ao filósofo a respeito de um tema que parece uma provocação: Cebes conta a Sócrates como já Filolau, assim como outros, argumentaram sobre esse assunto (o fato de o suicídio ser um ato não lícito) sem ser, todavia, muito claros a respeito (61 e).

Assim, é sobre esses temas que começa formalmente o diálogo entre Sócrates e seus amigos<sup>58</sup>: por que o filósofo (supostamente, no caso, Eveno) deveria querer seguir quem morre, e ao mesmo tempo, não é lícito cometer suicídio? É essa, com efeito, a pergunta de Cebes: “Mas diz-me Sócrates, como tu concilias isso – a interdição de exercer violência sobre si e o desejo que *o filósofo tem de seguir aquele que morre?* (ἐθέλεν δ’ ἄντῶ ἀποθνήσκοντι - 61 d).

Encontra-se aqui um dos tópicos decisivos de todo o diálogo: o tema do desejo de morte, que será reproposto outras vezes na apologia: se aqui o filósofo deve cultivar o desejo de “seguir aquele que morre”, será precisamente Sócrates quem vai reforçar mais adiante o conceito (e então já estaremos dentro da seção temática da apologia) afirmando que a filosofia se resume num “treino de morrer e de estar morto” (ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειντε καὶ τεθνάναι - 64 a). E mais: Sócrates constata também que os compatriotas, de fato, ignoram “em que sentido os verdadeiros filósofos padecem do mal da morte e a merecem – e, mais ainda, a espécie de morte que merecem” (τε θανατῶσι καὶ ἣ ἄξιοί εἰσιν θανάτου καὶ οἴου θανάτου - 64 c).

Todas essas formulações antecipam e sustentam a expressão que talvez é a mais conhecida de todas: em 67 e Sócrates afirma que é um fato que os verdadeiros filósofos se

<sup>57</sup> Cf. TRABATTONI, 2011, p. 19.

<sup>58</sup> Cf. TRABATTONI, F., 2011, p. XV.

exercitam para morrer (οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκειν μελετῶσι): foi esse conceito que ficou extremamente conhecido depois de sua morte em sua mais precisa formulação de *μελέτη θανάτου*, (81 a) o cuidado pela morte, um dos traços mais emblemáticos do legado do *Fédon*.<sup>59</sup>

Por essa razão, o desejo de seguir quem morre, assim proposto na apologia do *Fédon*, é sempre destacado pela maioria dos comentadores<sup>60</sup>, mas raramente colocado no centro da proposta filosófica do diálogo, às vezes interpretado como uma afirmação que simplesmente é “surpreendente”<sup>61</sup>.

Riccardo Di Giuseppe é o único entre os comentadores que consultamos que valoriza o tema do desejo de morte como chave de leitura de todo o diálogo. Embora haja uma tradição consolidada que lê o *Fédon* como o texto por excelência dedicado à imortalidade da alma, o estudioso destaca, todavia, um fato indiscutível:

o começo da discussão é dado pela afirmação socrática que quem leva dignamente o nome de filósofo quer morrer. É esse um tema de alguma importância também considerando o diálogo na sua completude: pelo menos formalmente toda a argumentação sobre a imortalidade nasce de uma objeção do desejo de morte.<sup>62</sup>

E eis aqui as perguntas que os amigos levantam quando provocados pela proposta atípica de Sócrates: o verdadeiro filósofo quer seguir quem morre.

É Cebes quem começa a arguir: mas o que realmente significa desejar seguir quem morre? É uma proposta que condiz com a ideia de que o suicídio pode ser lícito? (61 d) A reação dos amigos, ainda uma vez, é compreensível: não haveria um paradoxo no convite lançado por Sócrates ao amigo ausente, Eveno? É realmente possível ligar a filosofia ao desejo de morte, propondo ao mesmo tempo um convite e uma proibição, um querer seguir quem morre sem poder cometer suicídio?

É para responder essas perguntas que Sócrates declara-se pronto a indagar os argumentos até agora apresentados. Mas a partir de qual deles? A escolha de Sócrates é precisa: a natureza de sua viagem para o Hades será o centro da sua última investigação filosófica. Aqui está outra passagem decisiva de todo o diálogo: a definição de seu tema principal.

<sup>59</sup> Para uma valorização do tema na filosofia platônica, a leitura de Hadot é exemplar. Cf. HADOT, 2014, pp.44-55.

<sup>60</sup> Cf. CASERTANO, 2014, p. 2.

<sup>61</sup> Cf. DI GIUSEPPE, 1993, pp. 130, 164, 174.

<sup>62</sup> DI GIUSEPPE, 1993, p. 1.

### 2.3 Indagar e contar mitos sobre a viagem ao Hades: começa a investigação

Desde as primeiras linhas do diálogo Equócrates quer mesmo saber o que disse e fez Sócrates perante a morte pelo relato de Fédon que estava ao seu lado. Fédon narra a cena na qual o filósofo afirma explicitamente sua principal intenção naquelas últimas horas de vida: “indagar e contar mitos (διασκοπεῖν τε καὶ μυθολογεῖν: 61 e) sobre o significado dessa viagem e o que imaginamos que seja (περὶ τῆς ἀποδημίας τῆς ἐκεῖ, ποίαν τινὰ αὐτὴν οἴομεθα εἶναι - 61 e). De resto, acrescenta “que outra coisa poderíamos fazer até que o sol se ponha”? (61 e).

Se Sócrates está na cela de Atenas perante a morte iminente, o principal interesse do filósofo é justamente a natureza desse último evento, apresentado aqui pela metáfora da viagem.

Entre os comentadores, Giovanni Casertano destaca que os dois verbos aqui propostos – διασκοπεῖν τε καὶ μυθολογεῖν – indicando respectivamente a atividade de demonstrar racionalmente (διασκοπεῖν) e a de contar mitos (τε καὶ μυθολογεῖν), “bem representam a marca do inteiro diálogo”<sup>63</sup>. Na mesma linha, Franco Trabattoni afirma que o conjunto dos dois verbos faz bem entender que todo o diálogo propõe um “misto de raciocínio e narrativa, de dialética e persuasão, em síntese, de λόγος ε μύθος”<sup>64</sup> (logos e mitos). Parece claro também para Andrea Tagliapietra que o diálogo propõe um “duplo nível sobre o qual se estrutura toda a arquitetura do Fédon”<sup>65</sup>.

### 2.4 O primeiro argumento: βέλτιον ὄν τεθνάναι ἢ ζῆν, “estar morto é melhor que viver”

Fazendo o ponto da questão – até então Sócrates:

- a) propôs seu desconcertante convite a Eveno, que será o ponto de partida do diálogo entre ele e os demais amigos: o filósofo deseja seguir quem morre, mas não é lícito pôr termo à vida;
- b) declarou como pretende analisar o tema: contando mitos sobre a viagem para o Hades.

<sup>63</sup> Cf. CASERTANO, 2015, pp. 279, 285.

<sup>64</sup> Cf. TRABATTONI, 2011, p. 21. No original: “misto di ragionamento e racconto, di dialettica e di persuasione, in sintesi di λόγος ε μύθος”.

<sup>65</sup> Cf. TAGLIAPIETRA, 2015, p. 254. Giovanni Reale concorda em: REALE, 1997, p. 294.

O objetivo do filósofo é afirmar sobre o assunto alguma coisa certa, fundamentada (σαφές - 61 e), sendo que até então ninguém conseguiu ser claro sobre esse assunto.

Mas eis aqui o primeiro argumento desse discurso socrático: em 62 a, em uma frase que apresenta vários problemas de tradução<sup>66</sup>, Sócrates discorre sobre uma tese que continuará a criar dificuldade para seus interlocutores, obrigando o filósofo a defender-se como se fosse em tribunal.

Acompanhando a tradução de Casertano, a colocação em questão pode ser assim apresentada, dividida em duas partes:

- a) é melhor estar morto do que viver (ἔστιν ὅτε καὶ οἷς βέλτιον ὄν τεθνάναι ἢ ζῆν), sendo esta simples opinião (ἀπλοῶν) a única a ser sempre válida, em todas as circunstâncias;
- b) mas isto não quer dizer que para eles é melhor estar mortos do que viver.

O sentido da afirmação é claramente surpreendente (θαυμαστὸν) e até mesmo Sócrates o admite e tentará, por essa razão, explicar mais claramente seu sentido. Assim, propomos a tradução em português de Maria Teresa Schiappa para a frase que deveria explicar o assunto

Talvez te surpreenda precisamente que, muito embora considerem o *estar morto* (τεθνάναι)<sup>67</sup> um bem superior à vida, seja, aos seus olhos, proibido obterem-no por suas mãos, obrigando-se, em vez disso, a esperar que o benefício lhes venha de outrem (62 a).

Como podemos entender esse raciocínio socrático? No centro da afirmação, colocamos o que nos parece o tema central, que será proposto continuamente no diálogo: a simples opinião de que é melhor (βέλτιον) estar morto (τεθνάναι) do que viver. Mas o que acontece é que, para aqueles que acreditam nessa proposta difícil de ser aceita, não será possível conseguir acessar esse *melhor* por força própria: trata-se de um melhor que pode ser, sim, desejado e até procurado, mas não realizado definitivamente – tarefa última que está nas mãos de outro benfeitor.

---

<sup>66</sup> Sobre esse assunto, cf. DI GIUSEPPE, 1993, pp. 72-77; TRABATTONI, 2011, p. XVI (Introdução); CASERTANO, 2015, p. 280.

<sup>67</sup> A mesma tradutora, em nota a seu trabalho, assinala o problema de tradução dessa frase elíptica. Todavia, sua escolha por traduzir o termo grego τεθνάναι como *morte* não nos convence, por razões que serão esclarecidas amplamente num próximo capítulo. Modificamos assim sua tradução, propondo a escolha do termo grego τεθνάναι como “estar morto”.

Em outras palavras: quem pensava que era possível realizar pelo suicídio o desejo de seguir quem morre (desejo que o filósofo deve cultivar), estaria cometendo algo ilícito. Sócrates julga esse argumento de difícil compreensão, e até tenta encorajar os amigos na tentativa de entenderem (*ἀλλὰ προθυμεῖσθαι χρή*) o que pode ser bem difícil de entender: como pode algo melhor ser somente objeto de desejo sem poder ser também realizado por inteiro? O desconcerto dos amigos, é claro, continua, pois, quando Sócrates explica por que os filósofos devem desejar seguir quem morre, essa explicação parece aumentar a confusão.

A reação de Cebes ao escutar as premissas e as conclusões de Sócrates é eloquente. Depois de um doce sorriso, é assim que o tebano comenta, espontaneamente, “em forma dialetal”: “Zeus que te proteja!” (62 a).

Todavia, é exatamente aqui, no cruzamento de afirmações socráticas cada vez mais difíceis de serem bem acolhidas, que o diálogo do *Fédon* está de fato nascendo. Estamos convencidos de que estamos diante de um dos pontos cruciais do diálogo: aqui está sendo definido o rumo de sua investigação. Qual é o sinal disso? Por que é exatamente nesse trecho que se apresenta uma importante novidade textual – o termo grego *τεθνάναι*, repetido duas vezes, indica o estado que é melhor do que viver: o estado de estar morto.

Para quem procura valorizar filosoficamente a representação da morte proposta no proêmio e na “segunda” apologia socrática (depois da defesa perante os verdadeiros juízes de Atenas), este é um fato relevante: isto significa que agora o atípico evento da morte de Sócrates (*θάνατος* - 57 a; 57 c; 58 e) apresentado por ser melhor elaborado e entendido pela metáfora da viagem (*αποδημία* - 61 e) adquire um novo sentido: o sentido de um estado: o estado de estar morto (*τεθνάναι*).

Assim, nossa chave hermenêutica para a leitura do proêmio e da apologia ganha maior precisão: se a morte é uma viagem, seu ponto de partida é o evento (*θάνατος*) e seu ponto de chegada é o estado de estar morto (*τεθνάναι*).

Se o evento da morte de Sócrates é aquilo que o próprio Fédon está relatando a seu amigo, nossa tarefa como leitores do diálogo é entendermos o sentido desse evento à luz de tudo o que Sócrates explicará que devemos entender sobre esse estado final: o “estar morto”.

O primeiro argumento sobre a natureza dessa viagem é difícil de ser entendido: é a viagem de quem morre e, também, é a viagem de quem deseja seguir quem morre – simplesmente porque isso é o que há de melhor. Sobre essa assim definida questão é oportuno indagar e contar mitos.

## 2.5 A morte como viagem: abertura e encerramento do diálogo

Agora, pretendemos fixar alguns pontos-chave para valorizar nossa tese de que é aqui que a investigação dialética do *Fédon* começa. Em um segundo momento, definiremos o sentido preciso dessa investigação – uma vez apresentada nas suas etapas até aqui destacadas – para mostrar como ela prepara e introduz coerentemente a apologia socrática.

Vimos como o tema da morte do filósofo e sua representação como viagem abre o diálogo entre Sócrates e seus amigos na prisão de Atenas. Note-se que a metáfora da viagem, que sustenta a representação da morte, será várias vezes retomada por Sócrates, proposta por Platão dentro de uma precisa estratégia narrativa que aqui destacamos: o tema da viagem para o Hades está posto no começo e no fim do diálogo.

Note-se que, em 61 e, Sócrates afirma que é apropriado indagar e contar mitos sobre a natureza de sua viagem, mas o faz muito mais adiante – isto é, logo depois ter terminado a última demonstração sobre a imortalidade da alma (em 107 d até 108 a); só então Sócrates retoma e destaca precisamente o mesmo tema. O filósofo afirma, com efeito, que, agora, a partir do que foi demonstrado até então, há o risco de não tomarmos cuidado da alma sendo que ela (ή ψυχή)

nada mais leva consigo para o Hades a não ser sua formação e cultura (εἰς Ἄϊδου ἢ ψυχῆ ἔρχεται πλήν τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς) e são estas que, segundo se diz, mais jogam contra ou a favor daquele que morre, desde a primeira hora em que inicia sua viagem para o além (107 d).

Está claro: Sócrates, perante a hora cada vez mais iminente da morte, está como que recapitulando o sentido mais profundo de todo o seu discorrer naquele último dia na cela de Atenas. Para tanto, acrescenta um detalhe importante sobre a característica de sua última viagem:

A viagem não é, pois, tal como a faz o Télefo de Ésquilo, diz ele que é direta a via que conduz ao Hades, mas, por mim, não creio que seja direta nem única. Se assim fosse, para que um guia? Havendo um só caminho, ninguém decerto teria de errar em qualquer direção; mas o que justamente dá ideia é que há nele numerosas bifurcações e encruzilhadas, a avaliar pelos rituais e sacrifícios que aqui se praticam. (108 a)

Se, portanto, a representação da morte de Sócrates proposta como uma viagem para o Hades abre e encerra o longo processo dialético de todo o *Fédon*, acreditamos que essa metáfora pode ser considerada a principal metáfora do diálogo, uma vez que é a representação do evento que será descrito justamente na apologia, como ocasião da posse definitiva da sabedoria (67 a).

Destacamos assim nossa hipótese de leitura: a representação da morte de Sócrates é o tema central do *Fédon*, sendo que

- a) o começo formal da investigação dialética que se destaca no proêmio, em 61 a, propõe a metáfora da viagem ao além como tema da investigação;
- b) o tema da morte é o objeto da primeira pergunta extremamente socrática: o que achamos que é a morte, em 64 c;
- c) ao encerrar a mesma investigação, em 107 d, a metáfora da viagem volta a ser apresentada como uma recapitulação de seu sentido, para valorizar seus resultados.

A investigação socrática tem geralmente um procedimento muito peculiar: ao buscar a verdade por meio do diálogo, o investigador parte de uma opinião subjetiva para chegar a conclusões logicamente partilhadas por um consenso dos interlocutores, em cada passagem do diálogo<sup>68</sup>. Para alcançar esse objetivo, quase sempre a estratégia literária de Platão é marcada por um ritmo lento, caracterizado por uma abordagem gradativa do tema, passando por assuntos aparentemente distantes, mas que em verdade preparam o terreno para a mais decisiva colocação socrática que, num determinado momento, será indispensável para orientar a investigação.

Este esquema aqui proposto parece funcionar quando usado para destacar o ponto de partida da caminhada dialética do *Fédon*.

De forma geral, parece que a reflexão platônica desenhada nas primeiras páginas da apologia do *Fédon* apresenta um percurso que parte do *psicológico* para se realizar progressiva e plenamente no *lógico*. Note-se, com efeito, que a trama argumentativa dessas primeiras páginas do diálogo começa por uma descrição de um determinado estado da alma: a *ψυχή*. Se a alma de Fédon está caracterizada por seu *estar contingente e circunstancialmente* confusa perante a morte, a de Sócrates, feliz, compartilha somente em parte essas características: há, sim, o *estar* feliz que é *contingente, mas não é circunstancial*, sendo que está se aproximando de seu *ser definitivo* perante a morte, por causa da iminência inexorável desse evento. E a felicidade radiante de Sócrates é o sinal claro do *ser* realizado de sua alma, fruto do bom êxito de sua vida filosófica.

A contraposição entre esses dois estados de alma acaba sendo investigada pelo discurso (*λόγος*) do filósofo, que está questionando aquilo que é, por natureza “o que

---

<sup>68</sup> Cf. CASERTANO, 2018, p. 171. "Dialética". In: CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo (Org.). *Platão*. São Paulo: Paulus; Coimbra: Universidade de Coimbra, 2018, pp. 169-185.

chamamos de prazer”, e qual a natureza da espantosa relação que esse estado mantém com seu contrário, a dor. Em suma: perante a morte, os dois estados de alma estão dentro de um caminho preciso, obrigatório e inexorável que vai do *estar contingente* para o *ser definitivo*.

Esse caminho se caracteriza também pela busca de um progressivo esclarecimento lógico, que acompanha a caminhada de quem quer ser chamado de filósofo e aceita o convite para analisar:

o que *parece ser* uma morte injusta e ocasião de luto e dor  
para entender

o que *é realmente* essa morte injusta: ocasião da felicidade de Sócrates.

## 2.6 Do subjetivo para o objetivo: rumo à compreensão lógica do evento da morte

Parece-nos evidente que, magistralmente, entre as primeiras linhas descritivas da estranha atmosfera daquelas horas na cela de Atenas, Platão já está fazendo seus personagens dialogarem sobre um tema comum, que acaba sendo progressivamente elaborado e definido: a investigação parte do sentido subjetivo, fruto de uma introspecção de seu interlocutor, para chegar a uma verdade universal que supera os limites do mesmo sujeito, pela intervenção do próprio Sócrates.

O evento anunciado – e, portanto, *esperado* – da morte de Sócrates mostrou-se, com efeito, revelador de algo surpreendente e *inesperado*: a atípica felicidade do filósofo, capaz de determinar emoções também atípicas em seus amigos. É por isso que pensamos poder definir essa representação da morte, no próêmio, como um *evento psicológico* – uma vez que traz em si, em contínua tensão, ao longo de todo o diálogo, esses dois estados de alma contrários. Assim, o conflito vivenciado pelos amigos de Sócrates poderia estar apresentado de forma esquemática, no próêmio:

Há um sentimento, já *esperado*, a respeito da morte do filósofo: tristeza, por ser uma morte considerada injusta.

*versus*

Algo de *inesperado* acontece: o sentimento de felicidade de Sócrates perante sua própria morte.

Esse evento psicológico acende nos amigos de Sócrates o desejo de entender as razões de sua felicidade escutando os argumentos do filósofo. É assim que, em nossa reconstrução, esse conflito psicológico determina o começo da investigação dialética do *Fédon*. Há, na apologia, uma primeira e inesperada demonstração existencial da relação estreita entre vida filosófica, felicidade e morte, que tem a característica de ser inequívoca – sendo que a felicidade do filósofo é radiante e a hora da morte é certa e está próxima.

Aí se configura uma circunstância pontual e tão surpreendente que é por essa razão que os amigos de Sócrates precisaram da complementação dos discursos sucessivos: as demonstrações sobre a imortalidade da alma foram necessárias para sustentar *logicamente* o que estava já demonstrado *eticamente* pela postura firme e feliz de Sócrates perante a morte.

Em nossa leitura, portanto, a reflexão socrática e o diálogo que ela determina com os amigos, parte do *plano psicológico* para chegar ao *plano lógico* privilegiado por Sócrates, convidado pelos amigos a explicar as razões de sua felicidade.

Mas, qual seria o percurso de aprofundamento teórico que de fato ligaria o proêmio com a apologia, quando escolhemos como chave hermenêutica a passagem de uma experiência psicológica para uma compreensão lógica?

De fato, o que liga as duas experiências existenciais em conflito no proêmio é uma *experiência de maravilhamento*, vivenciada por Fédon e argumentada por Sócrates: é, como veremos, a maravilha de descobrir (por meio da típica investigação dialética conduzida por Sócrates) a ligação misteriosa que une, desde o proêmio, a apologia, a filosofia, a felicidade, a vida da alma e o “treino de morrer e estar morto” (64 a).

Se, de acordo com o trecho das *Leis* que analisamos no Capítulo 1, a educação filosófica leva o discípulo a enxergar corretamente a relação natural entre prazer e dor, Sócrates, filósofo já realizado e reconhecido, parece retomar esse tema em suas primeiras palavras pronunciadas na cela de Atenas, quando afirma estar bem consciente da “espantosa relação” que, por natureza, une prazer e dor (60 b).

Se mantivermos firmemente a hipótese de que os diferentes estados de alma perante a morte representam diferentes níveis diante da exigência da vida filosófica, está clara a

indicação de que o filósofo já realizado, ao contrário do jovem iniciando, conhece muito bem a dificuldade de colocar em justa relação conceitual esses dois sentimentos que, por natureza, “se recusam a estar presentes ao mesmo tempo no mesmo homem”.

Note-se que, quando Fédon destaca a confusa mescla entre prazer e dor, está falando em primeira pessoa e a respeito de sua própria extraordinária e confusa experiência θαυμάσια - 58 e), *perante a morte iminente do amigo*. Bem diferentemente Sócrates! Embora o filósofo em 60 b retome – não por acaso, nos parece – o mesmo termo já usado por Fédon (θαυμασίως), ele destaca mais a relação de contrariedade, que prevalece, *por natureza* (ὡς θαυμασίως πέφυκε), na vivência de todos os homens.

Trata-se, como agora está evidente, de dois pontos de vista diferentes sobre o mesmo evento psicológico da vivência de dor e prazer: Fédon está falando do sentimento que experimentou perante a morte iminente do amigo; Sócrates está falando, de modo geral, daquilo que acontece aos homens por natureza. Por essa razão, em nossa leitura, os dois diferentes posicionamentos – de Fédon e Sócrates – não devem ser colocados no mesmo indistinto plano do puro raciocinar sobre prazer e dor vivenciados por todos os seres humanos.

Resumindo: destaca-se a evidência desse tipo de desenvolvimento investigativo no diálogo entre Sócrates e os amigos. O diálogo começa destacando o *estar psicológico* da pessoa para o *ser lógico* do objeto investigado; e estes são os sinais dessa progressiva análise socrática:

- a partir da vivência de Fédon, que sente um estado atípico entre dor e prazer, é possível elaborar, por parte de Sócrates, o ser atípico da relação entre dor e prazer;
- do estado de Fédon, maravilhado pela postura socrática perante a morte, é possível passar à análise socrática a respeito daquilo que provoca maravilha na relação que o prazer e a dor têm, por natureza.

Como estamos tentando demonstrar, aqui estão sendo propostos diferentes estádios de investigação – que, não por acaso, Platão coloca em uma sequência precisa, que vai da experiência subjetiva de Fédon (a atípica e simultânea experiência de prazer e dor) para a visão mais ampla e abrangente de Sócrates (racional e extrapessoal) sobre aquilo que acontece *por natureza* no ser humano quando vivencia prazer e dor. Essa diferença evidente impede que os diferentes discursos de Fédon e Sócrates sejam postos em relação a partir de uma comparação superficial.

É oportuno, portanto, antecipar e colocar já em relação a postura e as palavras de Fédon e Sócrates – antes de comparar os discursos deles – em um plano de *contemporaneidade de diferentes estados da alma* perante a morte iminente: o primeiro<sup>69</sup>, confuso, subjetivo e profundamente mergulhado em uma dimensão psicológica; o segundo, feliz, racional e voltado para uma dimensão cada vez mais lógica.

Portanto, o plano da investigação vai se ampliando cada vez mais:

- no proêmio, o que está sendo questionado é a vida autêntica do filósofo, apontada pela atípica postura perante a morte – seu estar feliz perante a morte;
- a apologia passa a analisar as razões do filósofo estar feliz perante a morte e de como este chega a contemplar as características da alma na experiência da morte em si.

Assim, nos parece que os pressupostos psicológicos e o próprio tema da análise filosófica proposta na apologia do *Fédon* são precisamente definidos: os amigos de Sócrates estão como que obrigados pela urgência viva das emoções e pelo sucessivo convite do próprio filósofo a procurar, pelo viés de uma elaboração racional, uma coerência entre o que sabemos (ou pensamos ter entendido) sobre a vida filosófica, perante o prazo definido da morte iminente do amigo. Não haverá mais tempo, depois da morte de Sócrates.

## **2.7 O homem que está morrendo e deve ser seguido é Sócrates feliz**

São essas reflexões que nos induzem a persistir na escolha hermenêutica de lermos o proêmio e a apologia como uma descoberta progressiva das razões da felicidade de Sócrates perante a morte. Essa é uma chave hermenêutica útil para entendermos a natureza da reflexão socrática sobre a relação entre morte e filosofia, que está claramente introduzida no proêmio pelo preciso e desconcertante convite socrático: o verdadeiro filósofo é aquele que *deseja* seguir quem morre.

Se, em nossa leitura, o *Fédon* é um diálogo que ocorre perante a morte iminente, a perturbadora e inesperada felicidade de Sócrates se interpõe a essa experiência questionando as expectativas dos amigos. Em meio à representação pontual da morte como fenômeno humano – a separação definitiva entre alma e corpo (64 c) – se interpõe desde logo o

---

<sup>69</sup> A respeito do clima psicológico confuso e ao mesmo tempo maravilhoso, daquelas horas na cela de Atenas, assim Fédon descreve o estado emocional de Apolodoro: “ele era a personificação perfeita desse estado de espírito, mas todos nós, tanto eu como os outros, nos sentíamos profundamente abalados” (59 a).

monumento ético<sup>70</sup> da impassível felicidade de Sócrates, que obriga os presentes a ligar a brutalidade desse fato da experiência humana<sup>71</sup> com a felicidade e o prazer, que são sinais de uma autêntica vida filosófica.

Eis a origem e a urgência da investigação dialética que aqui se inicia: Sócrates está prestes a morrer; e, sem suas explicações diretas, o risco dos que o rodeiam (e dos leitores!) é o de nunca mais saberem por que um filósofo consegue ser feliz perante a morte injusta, ainda que injusta.

Por essa razão, o *Fédon* não é um diálogo que pretende discutir a morte como sendo o destino impessoal de um ser humano qualquer, mas sim o discutir urgente, *agora, neste instante* (*vñv*)<sup>72</sup> sobre a morte feliz de Sócrates, que está a um passo de alcançar a posse definitiva da sabedoria. A essa altura do diálogo, os amigos estão bem longe de terem entendido de onde vem sua desconcertante felicidade.

Se, como acreditamos, é aqui que nasce a investigação dialética, ela passará por uma série muito bem articulada de argumentações. Mas, sobretudo, desde logo, exigirá dos presentes uma prova de coragem (62 a), pois deverão aprofundar-se em temas transcendentais e que não são fáceis de serem entendidos (*μέγας τέ τις μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥάδιος διδεῖν* - 62 b).

Trata-se de questões que podem até ser simples (*ἀπλοῦν ἐστὶν* - 62 a) e ao mesmo tempo, capazes de maravilhar a todos e até mesmo beirar o absurdo (*ἄλογον* - 62 b), desafiando definitivamente a fraqueza humana, incapaz de sustentar tamanha adesão ao insistente raciocinar que caracteriza o filosofar (107 b). As razões ainda obscuras da claríssima felicidade de Sócrates pedem para ser descobertas. E essa descoberta será uma viagem intelectual decisiva para a compreensão da felicidade que acompanha a morte injusta de Sócrates.

Em nossa leitura, está se desvelando aos poucos a trama escondida da apologia: a análise inicial da vívida descrição platônica dos dois estados de alma foi necessária para entrarmos gradativamente na representação central da apologia do *Fédon*: quais são as razões da morte feliz do filósofo, ponto final da realização da vida filosófica.

Está claro: a morte de Sócrates, no *Fédon*, especialmente na apologia, está apresentada como *evento*, portanto, algo que acontece de forma pontual e definida. Enquanto evento será,

<sup>70</sup> É essa a conhecida expressão escolhida por Natorp ao apresentar o mesmo diálogo: um monumento a Sócrates. Cf. NATORP, 2012, p. 281.

<sup>71</sup> Cf. DIXSAUT, 2017, p. 399.

<sup>72</sup> *vñv* = agora, nesse momento. Cf.: 60 a; 63 c; 107 c; 115 a.

portanto, precisamente descrita dentro de situações psicológicas, definidas e circunstanciais, que, não por acaso são todas pontual e magistralmente relatadas por Platão: não somente a felicidade de Sócrates e a confusão emocional de Fédon, já descritas, mas também o descontrole de Apolodoro (59 b), os lamentos de Xantipa (60 a), assim como o doce sorriso de Sócrates ao escutar as palavras de Críton, que resiste em aceitar os discursos do amigo sobre a morte (115 c)<sup>73</sup>.

No próximo capítulo, entraremos finalmente na apologia: a defesa de si mesmo que Sócrates é convidado a fazer perante os amigos, desta vez de forma mais persuasiva (πιθανώτερον) do que o foi perante os juízes (63 b). Resumamos as questões levantadas: se a viagem para o Hades é feita de bom ânimo por Sócrates, que consegue com leveza deixar os amigos e os bons amos, que são os deuses, isto vai contra o bom senso de Cebes e Símiias, que simplesmente não conseguem entender como é possível ser bom alguém se afastar dos deuses, que são amos tão bons. Os amigos não entendem, também, por que os verdadeiros filósofos podem, com bom ânimo, desejar seguir quem morre, sendo que nós, humanos, somos propriedades dos deuses.

Este é o sentido explícito da necessidade da segunda apologia de Sócrates, que agora precisa dar conta exatamente dessa questão, como se fosse em pleno tribunal: por que, afinal de contas, “estar mortos é melhor que viver”?

O tempo está curto: a hora de Sócrates está prestes a chegar. A viagem inesperada, acelerada pela urgência de novos pensamentos e novos argumentos, deve começar logo:

Então, o que é isso Sócrates? – exclamou Símiias – Será que tencionas delas? Esse bem que possuis, creio que também a nós nos toca – e com ele farás simultaneamente a tua defesa, caso arranjes argumentos que nos convençam (63 c).

---

<sup>73</sup> Giovanni Casertano contou um total de três sorrisos de Sócrates (84 d; 86 d; 115 c), outro sinal de uma felicidade autêntica do filósofo perante a morte iminente.

## CAPÍTULO 3. NO HADES

### 3.1 A esperança de Sócrates: o destino do filósofo e os imensos bens do Hades

Sócrates está pronto para defender-se perante os amigos como se fosse “em pleno tribunal” (63 b) para que eles julguem a coerência dos argumentos a respeito da desconcertante afirmação de que os filósofos desejam seguir quem morre, abandonando assim a desejada condução dos deuses experimentada em vida (62 d).

A referência ao tribunal e ao contexto de outra obra platônica, *A apologia de Sócrates* é aqui evidente<sup>74</sup>. Já no começo do diálogo, Fédon explicava ao desavisado Equécrates as razões que não permitiram a execução de Sócrates logo depois da conclusão do processo (58 a-c). Será depois o próprio Sócrates quem proporá uma referência explícita, afirmando que “minha defesa perante vós tentará ser mais persuasiva do que o foi perante os juízes” (63 b).

Se há, portanto, essa evidente e também explícita ligação temática entre os dois diálogos, observamos que, todavia, os dois propõem conclusões teóricas bem diferentes<sup>75</sup>, pois representam momentos diferentes da parábola humana do filósofo: se há no *Fédon* uma segunda apologia, é porque na primeira a morte de Sócrates foi decidida publicamente, como o fim definido de uma vida pública: portanto, como um evento processual e político<sup>76</sup>. Agora, é o filósofo que deve apresentar o bom êxito de sua vida filosófica pela representação de outra morte: a que traz a oportunidade da posse definitiva da sabedoria. Sócrates afirmará, com efeito, que quem ama a verdadeira sabedoria “só no Hades e em mais lugar nenhum, a poderá achar de modo que valha a pena” (68 a-b).

Assim, a segunda apologia do *Fédon* começa já nas primeiras palavras de seu discurso. Logo, precisaremos analisar esse trecho por partes, pois ele apresenta precisamente o tema da defesa socrática.

<sup>74</sup> Cf. CASERTANO, 2015, p. 66.

<sup>75</sup> Cf. DI GIUSEPPE, 1993, pp. 159-164, para uma brilhante análise comparativa das diferentes visões sobre a morte, presentes na *Apologia de Sócrates* e no *Fédon*, o que demonstraria que a representação da morte do *Fédon* é um fruto pleno da elaboração platônica.

<sup>76</sup> Para uma leitura histórica e biográfica do processo do filósofo: Cf. BONAZZI, Mauro. *Processo a Sócrates*. Milano: Laterza, 2018.

Na primeira parte, Sócrates começa expondo o tema: o que ele espera encontrar no Hades. Segue o texto:

Por minha parte, Símiias e Cebes, se não estivesse tão convicto de ir para junto de outros deuses (θεοὺς ἄλλουζ) também sábios e bons, e, além disso, de me reunir pela morte a homens melhores do que estes daqui, seria erro não me revoltar para morrer. Mas não é esse o caso. (63 b)

Se Sócrates não se revolta pelo fato de morrer, é porque tem uma expectativa bem determinada sobre o êxito de sua viagem: a de encontrar, no Hades, deuses sábios e homens bons. Se não fosse essa a expectativa da viagem para o Hades, seria realmente injusto não se insurgir contra a morte iminente.

Na segunda parte, Sócrates apresenta o tipo de certeza que sente quanto ao destino dessa viagem para o além, onde encontrará bons amos e homens bons, melhores dos que os daqui. Segue o texto:

Podem estar certos, se alimento a esperança (ἐλπίζω) de me reunir lá a homens virtuosos (o que, mesmo assim, não faço questão em garantir...) muito mais me move, insisto, a de alcançar a companhia desses excelentes amos que são os deuses (παρὰ θεοὺς δεσπότηζ πάνυ ἀγαθοὺζ) e isso sim, garanti-lo-ia a pês juntos, se é que, neste assunto, alguma coisa pode garantir-se. (63 c)

Finalmente, apresenta-se a conclusão socrática, uma espécie de recapitulação na qual o filósofo esclarece ainda mais o objeto de sua própria expectativa – recapitulação necessária, se considerarmos a relevância do tema: uma defesa, como se fosse em pleno tribunal. Segue o texto:

Eis por que, em vez de me revoltar, me conservo, pelo contrário, na bela esperança (εὐέλπιζ) de que algum destino (τι)<sup>77</sup> aguarda os que morrem, destino esse que, a crer na tradição (ὥζπερ γε καὶ πάλαι λέγεται), será infinitamente mais compensador (πολὺ ἄμεινον) para os bons do que para os maus (63 c).

A reação dos amigos às palavras de Sócrates é imediata: essa esperança de vivenciar bens tão maravilhosos no Hades representa para eles um bem comum (κοινὸν ἀγαθόν: 63 d) tão importante que logo pedem esclarecimentos a Sócrates, antes que ele se ausente para sempre. O pedido é preciso: querem que Sócrates apresente o argumento (διάνοια) que

---

<sup>77</sup>A escolha de Maria Teresa Schiappa de Azevedo de traduzir como *destino* o pronome indefinido grego *τι* nos parece redundante. O texto parece ligar esse pronome ao que há de muito melhor – *πολὺ ἄμεινον* – tudo o que os homens justos encontrarão no Hades, diferentemente dos homens maus. Outra escolha de tradução, mais cautelosa, predomina entre os comentadores escolhidos. Casertano, Trabattoni, Reale e Nunes: *alguma coisa muito melhor*.

sustenta tal esperança, para que eles fiquem convencidos a respeito do que está sendo afirmado (63 d).

A defesa do filósofo tem uma delimitação textual bastante precisa, entre 63 b e 69 e. Note-se como seu começo, assim apresentado, correlaciona-se com as conclusões do raciocínio articulado que caracteriza toda a apologia – e Sócrates leva a cabo essa defesa sozinho (as interlocuções de Símiias e Cebes são meramente funcionais, servindo apenas para manter a continuidade do discurso). Ele toca em temas diferentes, que acabarão sendo desenvolvidos por elaborações sucessivas, dentro do contexto delimitado da apologia. Ao concluir sua extensa fala, Sócrates lembra que, para pertencer ao número dos que filosofaram corretamente, não se poupou absolutamente em toda a sua vida. Se depois seus esforços foram válidos (εἰδ’ ὀρθῶς προθυμήθην) e – como ele diz – “e algum resultado obtive” (καί τι ἠγύσαμεν, 69 d), muito em breve isso será desvelado, quando chegar no Hades. E assim Sócrates conclui sua apologia:

Aqui está, pois, Símiias e Cebes, o que tenho a alegar em minha defesa: é que há efetivamente razões para a vos deixar, a vós e os meus amos daqui, sem pena nem revolta, visto que além espero encontrar, tanto como aqui (οὐδὲν ἤττον ἢ ἐνθάδε) outros amos e companheiros não menos excelentes. (69 e)

Mas sobre o que estão fundamentadas as expectativas e certezas de Sócrates de que de fato o filósofo encontrará no Hades esses grandes bens? A esse respeito, Platão escolhe um termo específico, que poderia surpreender quem costuma ligar o ofício filosófico a uma prática puramente racional: o filósofo traz em si, vivamente, a εὐελπίς de que no Hades há algo de bom para os homens bons, muito melhor do que para os maus (63 c).

O termo grego ἐλπίς – aqui proposto na forma reforçada pelo sufixo εὐ, que traz uma conotação positiva para a palavra, pode ser traduzido como “esperança”, “convicção”. Neste caso, portanto, εὐελπίς pode ser traduzido como “boa esperança”, ou “firme convicção”. Trata-se, como veremos, de um termo-chave para entendermos o sentido das argumentações socráticas sobre as expectativas do filósofo a respeito dos bens presentes no Hades. O termo será proposto ao leitor em diversas oportunidades, acompanhado, às vezes, por diferentes adjetivos que o reforçam de várias formas (98 b).

### 3.2 Uma relação no além entre deuses bons, homens melhores e filósofos

Sempre procurando detectar a coerência de uma única investigação dialética – que nasce no proêmio e encontra seu ápice na apologia – pretendemos agora verificar se o diálogo que antecede a apologia prepara essa visão socrática de uma sequência ética progressiva que ligaria a vida terrena com a vida no Hades. Trata-se de voltar atrás em nossa leitura para evidenciar melhor a reflexão de que, a partir do drama que Sócrates e seus amigos estão vivendo na cela de Atenas, segue-se a caminhada de quem está vivo e prestes a acessar o Hades, inexoravelmente, rumo a um estado de fato melhor.

Para tanto, realizamos a seguinte operação hermenêutica. Colocamos em ordem sequencial – precisamente entre o fim do proêmio e o começo da apologia – os adjetivos que descrevem os personagens principais, os protagonistas chamados a conviver juntos, tanto em vida como no Hades, a saber: os deuses, os homens, e, entre esses últimos, os filósofos. Com esse intuito de detectar essa linha de raciocínio que une o proêmio e a apologia, analisamos o trecho que vai de 62 a até 63 c. Vejamos isso em detalhes, começando pelos deuses.

Antes da apologia – isto é, entre 62 a e 63 b – os deuses são assim definidos:

- em 62 b, é Sócrates quem afirma que “os deuses velam por nós (τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους) e que “somos suas propriedades” (ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἔν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι);
- em 62 c, é Cebes quem concorda com Sócrates: realmente, “os deuses velam por nós” e “somos suas propriedades”;
- em 62 d, os deuses são definidos como os “melhores (ἄριστοί) guias”;
- em 63 a, é Símiias quem define inicialmente os deuses como “os melhores amos dos homens” (δεσπότης ἀμείνους αὐτῶν); e se caracterizam por serem “bons amos” (ἄρχοντας ἀγαθοῦς).

Agora, na apologia, no ponto em que começa a descrição do estado de vida dos homens mortos que estão no Hades, há diferentes adjetivos dirigidos aos deuses. Em 63 b, Sócrates volta a afirmar que, na viagem para o além, ele irá para junto de “outros deuses” (θεοὺς ἄλλους), que ganham agora o adjetivo também de “sábios” (σοφοῦς), confirmando o de “bons” (ἀγαθοῦς) já utilizado por Cebes, inclusive repetido quatro linhas mais adiante, nas quais os deuses são chamados de “excelentes amos”: παρὰ θεοὺς δεσπότης πάννᾳγαθοῦς: 63 c).

Vamos ver agora como os homens são definidos entre a passagem que precede a apologia e as primeiras linhas dessa última:

- em 62 a, num trecho de difícil tradução Sócrates afirma que, para o homem, é melhor “estar morto do que vivo” (βέλτιον ὄν τεθνάναι ἢ ζῆν)<sup>78</sup>;
- em 62 b, é Sócrates quem afirma que os homens estão “como que num cárcere” (ὡς ἔν τινι φρουρᾷ), donde ninguém deve libertar-se ou evadir-se, sendo que “somos propriedades dos deuses” (ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἔν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι);
- em 62 d, é Cebes quem afirma que, sendo os deuses os melhores guias, não faz sentido admitir que os “homens mais sábios” (φρονιμωτάτους) poderiam facilmente afastar-se deles;
- em 62 e, Cebes afirma sua própria tese, segundo a qual os “homens sensatos” (φρονίμους) são os que têm motivos para se afligirem com a morte, e os “insensatos” (τοὺς δὲ ἄφρονας), para se regozijarem;
- em 63 a, Símiias questiona a respeito do porquê “homens comprovadamente sábios” (ἄνδρες σοφοὶ ὡς ἀληθῶς) deveriam querer escapar à tutela de amos “que lhe são superiores” (δεσπότης ἀμείνους αὐτῶν).

Ao começar sua apologia, o filósofo afirma que:

- em 63 b, junto com esses outros deuses, ele encontrará no Hades também homens mortos “melhores do que estes daqui” (παρ’ ἀνθρώπους τετελευτηκότας ἀμείνους τῶν ἐνθάδε);
- em 63 c esses homens que estão no Hades são várias vezes definidos como “bons” (ἀγαθοὺς).

Enfim, agora é a vez de verificarmos como são definidos os filósofos. Em 62 c, são os filósofos que “aceitam de bom grado morrer”. Somente saindo dos limites do trecho escolhido (62 a – 63 c) vamos encontrar, em 64 a, a afirmação de que os que ocupam da filosofia corretamente (ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας) estão num “treino de morrer e de estar morto” (ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνῆσκειντε καὶ τεθνάναι: 64 a).

Qual o resultado desse levantamento semântico dos diferentes adjetivos que caracterizam os homens, os deuses e os filósofos?

---

<sup>78</sup> Assim como Trabattoni e Casertano, por essa circunstância, nesse caso específico, optamos por utilizar a tradução de Carlos Alberto Nunes, que mantém corretamente a tradução de βέλτιον ὄν τεθνάναι ἢ ζῆν como “é melhor estar morto do que vivo”.

A primeira anotação, textualmente evidente, é que a sequência de definições que se destaca apresenta adjetivos comuns entre os homens e os deuses. Por exemplo:

- os deuses e os homens que se encontrarão no Hades são definidos com “bons” (63 b-c);
- se, já em vida, os deuses são melhores guias que os homens, no Hades, o filósofo encontrará homens melhores dos que estão na terra.

A respeito dos homens, vale destacar que, como já apontamos, em sua existência neste mundo, é melhor para o homem “estar morto do que vivo” (62 a). Coerentemente, no Hades, lugar onde estão os mortos, se encontram homens “melhores do que estes daqui”.

A respeito dos filósofos, é interessante notar que Sócrates, ao descrever o estado de vida dos seres divinos e humanos que estão no Hades não os menciona especificamente. Podemos deduzir, portanto, que essa categoria de homens, quando chega no além, entra na fila dos homens bons, melhores, em companhia dos deuses. Quando Sócrates os caracteriza, é somente para destacar sua atitude em vida: são eles os que “aceitam de bom grado a morte” (62 a).

Ao fim de nosso levantamento semântico, essa anotação tem alguma relevância quando comparada ao que se diz a respeito dos homens, que são divididos entre “insensatos” e “sábios”. Os presentes se questionam a respeito do motivo pelo qual os comprovadamente “sábios” (ἄνδρες σοφοὶ ὡς ἀληθῶς) deveriam querer escapar à tutela de amos “que lhe são superiores” (δεσπότης ἀμείνους αὐτῶν). Não há, todavia, um critério certo e comum para definir quem é o “homem autenticamente sábio perante os deuses”: seria quem se queixa em deixá-los, quando em vida se mostraram bons amos? Ou quem enfrenta a viagem para o Hades feliz por separar-se desses amos? Está claro: a resposta é esperada justamente na apologia socrática. Afinal, será o filósofo quem deverá fornecer explicações a respeito.

Mas o que queremos destacar é justamente isso: de acordo com tudo o que Sócrates apresenta nas primeiras colocações de sua defesa, no Hades o filósofo não terá um destino próprio, diferente dos que são determinados para os homens bons. “Filósofo” é simplesmente quem, em vida, “deseja seguir quem está morto”, apostando que “estar morto é melhor que viver”. Quando ele chegar ao Hades, comprovará ter sido um autêntico filósofo simplesmente por ter se realizado como um homem melhor do que já era.

Todavia, a diferença decisiva que aqui está em questão é outra: o que está em jogo é a noção diferente apresentada pelos homens que almejam ser sábios e os filósofos – e que são claramente representados por Sócrates. Note-se:

- para os amigos, a morte do filósofo é ocasião de separação dos deuses – sendo que os juízes atenienses a decretaram injustamente. Portanto, seria verossímil (εἰκὸς: 62 e) que eles se afligissem diante da morte;
- para o filósofo, conforme o afirmado em 62 a, é *sempre* o contrário: ele deseja “seguir quem morre”, sendo que a condição de “estar morto” (τεθνάναι) é melhor do que viver, independentemente de ser consequência de uma decisão humana, justa ou errada que seja.

Aqui, nos parece que se encontra mais uma indicação sobre a verdadeira questão da apologia: a postura de Sócrates perante a morte coloca em crise as convicções sobre a justa relação com os deuses. O verdadeiro filósofo espera encontrá-los no Hades – e essa expectativa é mais decisiva do que o medo de deixar para trás a proteção que eles lhe ofereceram em vida. E essa preocupação, prevalente nos homens supostamente “sábios”, aparece nas colocações verossimilantes de Cebes (62 e).

Sobre esse ponto crucial para nossa leitura do *Fédon*, queremos acrescentar um indício textual, presente nessas primeiras páginas da apologia. Se a questão que está em jogo é explicitamente a distância em relação aos deuses (em vida) e a proximidade com eles (no Hades), ressaltamos que, em sua fala, Sócrates apresenta diferentes níveis de certeza, que sustentam sua expectativa sobre a vivência divina no Hades.

Com efeito: a esperança de encontrar-se com os “homens bons” no Hades não pode ser afirmada com certeza absoluta (οὐκ ἂν πάνυ δυσχυρισαίμην: 63 c);

Ao contrário, a esperança de que no Hades serão encontrados “bons amos”, “deuses bons” é algo que pode ser afirmado com mais certeza (εὖ ἴστε ὅτι εἴπερ τι ἄλλο τῶν τοιούτων δυσχυρισαίμην ἂν καὶ τοῦτο: 63 c).

Portanto, de forma geral, a distinção é:

- no Hades, serão encontrados homens bons, e sobre isso há uma *esperança*, sem muita *certeza*;
- no Hades, serão encontrados “deuses bons”, e sobre isso há uma *esperança* com *mais certeza*.

A essa esperança diferenciada a respeito de deuses e homens bons no Hades, liga-se também outra “boa esperança”: no Hades há algo de melhor para os bons do que para os

maus. Vale lembrar, enfim, que essa esperança, ainda que diferenciada, a respeito de seus diferentes objetos, é logo definida por Símias como “um bem comum” (κοινὸν ἀγαθόν: 63 d).

### 3.3 A felicidade de Sócrates antecipa claramente a vivência no Hades

Fazendo o ponto: o que parece destacar-se na descrição socrática do mundo do aquém e do além é – como no caso dos homens – que Hades é o termo de comparação positiva: ali se encontrarão homens “melhores do que estes daqui”, sendo que o que espera os bons será infinitamente mais compensador (πολὺ ἄμεινον) do que para os maus (63 c).

Ora, se devêssemos sintetizar em uma só fórmula aquilo que parece fundamentar a visão socrática sobre os bens do Hades (visão que acaba de ser apresentada a partir do começo da apologia e de suas conclusões correlatas) talvez escolheríamos esta formulação: há uma convergência ética entre a vida terrena (o aquém) e a vida divina no Hades (o além). Há também um critério claro que determina essa convergência: a primeira constrói e permite a segunda, determinando suas condições de possibilidade. A segunda realiza definitivamente a primeira, cumprindo perfeitamente tudo o que já foi determinado em vida. De fato, não haverá bens maiores no Hades (μέγισ τα ἀγαθὰ: 64 a) se esses bens não foram, de alguma forma, já contemplados em vida. Portanto, a alma está feliz no Hades (pois Sócrates imagina que ela está em companhia de deuses, bons amos e bons homens) porque ela deve ter passado pela mesma experiência já em vida.

Perguntamo-nos: se, como sustentamos nos capítulos precedentes, a morte de Sócrates é um evento psicológico que está *realmente* acontecendo na cela de Atenas, também a representação socrática da vivência no Hades – essa companhia entre deuses e homens bons imaginada por Sócrates – é um estado de vida que *está se realizando* na cela de Atenas?

Aqui vai nossa reflexão: se, com relação ao Hades, há a esperança de que, no reino dos mortos e do invisível existirá algo melhor para os bons do que para os maus (63 c), essa esperança, coerentemente com tudo o que foi afirmado na apologia, não teria sido antecipada como uma experiência real, em vida, já na cela de Atenas? Não foi o próprio Fédon que ficou desconcertado perante a felicidade de Sócrates, o qual não se deixou abalar pela condenação a uma morte injusta? Não seria a felicidade radiante do filósofo, continuamente confirmada pelos sorrisos (115 c) e pelas contínuas atenções mostradas aos amigos (88 e) um sinal inequívoco de que, de fato, como afirma Sócrates na apologia, “há algo melhor para os bons do que para os maus” (63 c)?

Em nossa leitura, a firme felicidade de Sócrates é precisamente isso: o claro sinal de uma alma realizada em vida – uma alma já melhor e que, portanto, quando finalmente é desligada do corpo, simplesmente autêntica, no Hades, seu estado eudamônico, já experimentado em vida, apesar de a alma ainda estar ligada ao corpo.

Nessa nossa leitura, que mantém ligada a experiência filosófica em vida com sua realização no Hades, o que está acontecendo na cela de Atenas e está em cena é uma antecipação, em vida, do que acontecerá no Hades. No caso, é a plena felicidade de Sócrates que demonstraria – na mesma intuição de Fédon (59 a), que, nessa viagem, Sócrates está sendo acompanhado pelos deuses.

Destacamos aqui a nossa hipótese: se aceitarmos o argumento de Sócrates, que em sua apologia afirma que no Hades se encontram os bens éticos já contemplados em vida, a viagem para o Hades, na cela de Atenas, não está simplesmente sendo antecipada por Sócrates pelos mitos e discursos que irá propondo aos amigos (61 e). Não: a viagem para Hades *já está acontecendo* na cela de Atenas – e a radiante felicidade de Sócrates é um claro sinal da presença cuidadosa dos deuses, que acompanham a travessia do homem sábio em vida. O que está sendo antecipado aos presentes, é somente sua *realização final*, objeto da esperança do filósofo.

Explica-se: na grandiosa representação dramática daquelas últimas horas na cela de Atenas, o que é invisível (mas não por isso ausente) é a presença divina, todavia sinalizada, como explicamos, pelo estado eudamônico de Sócrates – este estado, sim, está bem visível, a ponto de ser tão desconcertante! Uma vez no Hades, segundo a descrição platônica, acontecerá simplesmente o contrário: o que aqui é visível – a felicidade de Sócrates irá se realizar verdadeira e completamente no Hades (115 d), tornando-se invisível, sendo que foi fruto *real* de uma vida ocupada em contemplar os bens aí esperados.

Em outras palavras: a presença divina – invisível em vida – continuará sendo a mesma. O que muda é a qualidade de proximidade humana a ela que, na viagem do homem que corretamente foi filósofo em vida (64 a), consoma-se ao chegar no Hades em sua plenitude de vivência com os deuses.

Assim, a felicidade visível de Sócrates – sinal *maduro* da vida divina da alma, que é a parte divina e invisível do homem (80 a - d), irá se tornar invisível e finalmente verdadeira, logo ao chegar no Hades, que é o reino do invisível. E isto teria uma lógica: o que aqui é invisível – a vida divina da alma (mas sinalizada visivelmente pela felicidade de Sócrates) lá,

no reino invisível do Hades, será também, autenticamente realizado – portanto, verdadeiramente invisível (79 d)<sup>79</sup>.

Essa é, portanto, a nossa leitura da descrição socrática da vida no Hades apresentada na apologia: é a confirmação da intuição de Fédon em 59 a, proposta agora pelo viés de uma realização ética coerente. De fato: Sócrates está feliz perante a morte, tendo esperança que, quando chegar ao Hades será um homem melhor, realizado, verdadeiramente feliz, precisamente como Fédon o estava imaginando: “um homem que, quando ali chega, é para gozar uma felicidade tal como talvez nenhum outro tenha encontrado”.

Resumindo: o que está sendo vivido na cela de Atenas, onde homens que almejam ser filósofos contemplam um acompanhamento divino, na postura de quem é um autêntico sábio, feliz perante a morte, representa uma *clara antecipação da vivência no Hades* – onde quem foi bom em vida encontrará deuses e homens bons. Leia-se de novo, à luz de tudo o que foi afirmado, a conclusão da própria apologia.

Aqui está, pois, Símiás e Cebes, o que tenho a alegar em minha defesa: é que há efetivamente razões para vos deixar, a vós e aos meus amos daqui, sem pena nem revolta, visto que no além espero encontrar, tanto como aqui (οὐδὲν ἤττον ἢ ἐνθάδε) outros amos e companheiros não menos excelentes (69 e).

Agora, nos parece que o trecho que se refere ao Hades quanto a encontrar no além amos e companheiros não menos excelentes (οὐδὲν ἤττον ἢ ἐνθάδε) toma aqui uma luz hermenêutica própria. De alguma forma, Fédon já tinha intuído que a radiante felicidade de Sócrates denota que o filósofo *já está no Hades*, isto é, em companhia de deuses bons (63 c).

Platão está montando uma grandiosa operação hermenêutica desde as primeiras linhas do proêmio e, agora, já na apologia: perante a morte, o filósofo tem a ocasião de *autenticar sua relação com os deuses*. Todavia, é claro que entre o estado mortal dos homens e o imortal dos deuses o limite da experiência da morte não permite que a respeito disso se possa ter um conhecimento logicamente fundamentado e, portanto, persuasivo.

No final, como o próprio Sócrates afirmou em sua primeira apologia perante os verdadeiros juízes, que ninguém sabe dizer o que a morte é, “se nela não acabe sendo o maior de todos os bens”<sup>80</sup>. Por isso, para poder afirmar alguma coisa sobre o que uma alma poderá viver no Hades, junto com os deuses, quando passou uma vida em autêntica educação

---

<sup>79</sup> Cf. CASERTANO, 2015, p. 271. Numa nota, o estudioso destaca como o sentido literal do nome do deus do além-túmulo, Hades, “o invisível (τὸ ἀόρατος)” pode também referir-se ao saber (εἰδέναι), isto é, à posse completa de todas as coisas belas. Por essa razão, os homens se enganam ao terem medo desse deus que os convida a adquirir as virtudes em vida.

<sup>80</sup> Cf. *Apologia de Sócrates*, 29 a.

filosófica, Sócrates põe em prática tudo o que foi anunciado programaticamente em 61 e. Assim, para tratar de um assunto tão decisivo, ele se servirá da autoridade de antigos discursos: os mitos da tradição.

### 3.4 Entre mitos e discursos: a estratégia do εἰκὸς, o argumento verossimilhante

Assim, de fato, Sócrates, em 63 c, ao apresentar a tese de sua boa esperança sobre os bens que os homens bons podem esperar no Hades (aliás, bens melhores do que para os maus), ele reforça sua fala com esta expressão: como afirmam antigos discursos (ὥσπερ γε καὶ πάλαι λέγεται).

Não é a primeira vez que o filósofo, ao apresentar no próêmio uma tese relevante, cita a autoridade de outros discursos: isto já aconteceu logo depois da problemática afirmação de 62 a, onde ele sustentava a tese de que é melhor estar morto que viver. Se é verdade que acreditar nisso pode parecer até absurdo (οὕτω γ' εἶναι ἄλογον), todavia há um discurso sobre esse assunto que acaba sendo proposto nos Mistérios (ἐν ἀπορρήτοις; literalmente “naquele proibidos”) segundo o qual os homens (οἱ ἄνθρωποι) estão num tipo de cárcere (ἐν τινι φρουρᾷ) “de onde ninguém deve libertar-se ou evadir-se”.

Essa afirmação de Sócrates, como é sabido, chamou e continua a chamar a atenção dos comentadores que, a partir dessa expressão ambígua, tentam obter informações ontológicas sobre a relação entre corpo e alma na visão platônica, objeto de sucessiva digressão na mesma apologia<sup>81</sup>. Se parece haver uma convergência distinta entre os estudiosos que relacionam os “discursos proibidos” retomados por Sócrates às doutrinas órficas<sup>82</sup>, muito se discute sobre como entender a ambiguidade da expressão – ἐν τινι φρουρᾷ<sup>83</sup>. Esse termo poderia apontar para a experiência humana descrita como vivida num *túmulo* – acentuando assim uma situação definitiva; ou numa *prisão*, optando para uma situação, ao contrário, temporânea. A esse respeito, escolhemos, como referência, a leitura do especialista Alberto Bernabé, que, de acordo com tudo o que também é sustentado por Di Giuseppe, propõe esta leitura: com essa

<sup>81</sup> Uma resenha de alguns comentários sobre esse tema se encontra em: CASERTANO, 2015, p. 282.

<sup>82</sup> Cf. CASERTANO, 2015, p. 281; uma análise aprofundada: BERNABÉ, 2011, pp. 213-229. Trabatttoni é cauteloso ao atribuir a referência socrática de forma verossímil aos órficos. Cf. TRABATTONI, 2011, p. 23.

<sup>83</sup> Para uma análise aprofundada da interpretação do passo, o estudo do especialista Bernabé é uma referência obrigatória. Também o estudioso Di Giuseppe dedica ao tema “de grande relevância para a história do platonismo europeu” todo o primeiro capítulo de sua obra crítica do *Fédon*.

referência, Platão proporia o corpo como fator de proteção da alma, “utilizando como intermédio a ideia de prisão”<sup>84</sup>.

Voltando a destacar a estratégia platônica de propor, no *Fédon*, discursos e mitos juntos, note-se como o mesmo especialista Bernabé aponta que “o mais interessante” é a conclusão do passo aqui em questão, sendo que Sócrates admite que a tese lhe parece “algo grande (μέγας τέ τις μοι φαίνεται) e não fácil de discernir (οὐ ῥάδιος δυδεῖν)”<sup>85</sup>. Essa consideração de Sócrates merece ser valorizada porque define claramente a profundidade do tema que estará em breve no centro da apologia socrática: estar morto é melhor do que viver; e a vida humana é algo que se vive como se o corpo resguardasse o que o homem tem de mais precioso: sua alma divina. Mas, por que Platão decide utilizar temas e referências religiosas ao se dirigir aos amigos que almejam uma autêntica vida filosófica?

Alberto Bernabé, em sua obra que estuda as relações entre Platão e o orfismo aponta esse procedimento como "*transposição platônica*"<sup>86</sup>, afirmando que o filósofo não acredita fielmente nas convicções órficas, mas somente herda cenografias éticas e alguns tópicos doutrinários, que serão depois colocados a serviço da própria visão filosófica. Na prisão, a presença de Símiás e Cebes, dois frequentadores e talvez discípulos de Filolau (filósofo pitagórico e contemporâneo de Sócrates)<sup>87</sup>, também poderia explicar a evocação de temas e práticas religiosas que caracterizam o *Fédon* e que, de alguma forma, resistiram à afirmação de uma religiosidade pública oficial da cidade de Atenas. Jean Pierre Vernant explica:

Tíasos, confrarias e mistérios abrem, sem restrição de categoria ou de origem, o acesso a verdades sagradas que eram outrora apanágio de linhagens hereditárias. A criação de uma seita religiosa como as que se denominam órficas, a fundação de um mistério e a instituição de uma confraria de “sábios”, como a de Pitágoras, manifestam, em condições e meios diferentes, o mesmo grande movimento social de alargamento e de divulgação de uma tradição sagrada aristocrática<sup>88</sup>.

Hans-Georg Gadamer, por exemplo, aponta como significativa a presença de Símiás e Cebes no diálogo, sendo que representam “*um grupo religioso do tipo estabelecido pelo antepassado das seitas pitagóricas*”, mas, ao mesmo tempo, representantes da ciência contemporânea, “*bastante familiarizados com a ciência natural, biologia e medicina de seu tempo*”. Mesmo o perfil particular dos principais interlocutores de Sócrates, que ele define

<sup>84</sup> Cf. BERNABÉ, 2011, p. 218.

<sup>85</sup> Ibid., p. 68.

<sup>86</sup> Ibid., p. 367.

<sup>87</sup> Em 61 d Sócrates se dirige a Símiás e Cebes como sendo próximos (*συγγεγονότες*) a Filolau. Mas a expressão é ambígua e não permite deduzir que por isso também os dois eram pitagóricos. Cf. CASERTANO, 2015, p. 279.

<sup>88</sup> VERNANT, 1990, p. 461.

como representantes do “*novo iluminismo científico*”, permite a Gadamer evidenciar um aspecto do *Fédon* que nos parece importante destacar. Assim afirma o estudioso alemão:

Quando Platão faz Sócrates, na hora de sua morte, conversar com pitagóricos representantes da ciência contemporânea, obviamente isso significa mostrar que Platão diz que era sua própria tarefa unir a introspecção moral defendida por Sócrates com o conhecimento científico representado pelos pitagóricos<sup>89</sup>.

Gadamer ainda acrescenta que é relevante observar que a conversa entre Sócrates e os pitagóricos começa a partir de um problema religioso específico: o da licitude do suicídio, gesto expressamente proibido pelo mestre pitagórico Filolau, mas que, estranhamente, Címiás e Cebes afirmam desconhecer ou conhecer de forma superficial (61 e). Para o comentador, esse é um sinal de que os dois estão muito distantes da tradição religiosa, a ponto de não usarem argumentos doutrinários para responder a Sócrates quando este declara possível, para o filósofo, o desejo de morrer (*Fédon*, 61 d). Ao contrário: o que Cebes faz é questionar a coerência entre essa afirmação de Sócrates e o fato de ele acabar de admitir que vivia sob o auspício de deuses benevolentes: por que querer morrer, então?<sup>90</sup> Concluindo, Gadamer comenta e propõe seu claro posicionamento:

A verdade da tradição religiosa empalideceu para Cebes de tal modo que o destino da alma no além não é mais motivo de preocupações para ele. Do mesmo modo, Símias simplesmente ri quando Sócrates declara que “morrer” é o ponto crucial de toda filosofia (64 a)<sup>91</sup>.

A análise gadameriana dessa passagem do *Fédon* nos permite confirmar suficientemente o que já foi afirmado sobre o método da transposição platônica destacado por Bernabé: Platão enriquece as argumentações socráticas com referências órficas para oferecer ao leitor sua própria visão filosófica, utilizando a linguagem e as metáforas religiosas talvez mais conhecidas por seus interlocutores. Fazendo isso, ele poderá melhor compartilhar com eles um pano de fundo em comum para discutir os argumentos racionais apresentados no diálogo.

Como estão sendo questionados, o estranho convite para que o filósofo deseje seguir quem morre, sustentado pela tese de que é melhor estar morto do que viver (61 d-62 a), o *Fédon* acaba se constituindo como a proposta de uma análise platônica específica dos

<sup>89</sup> GADAMER, 1980, p. 23.

<sup>90</sup> Christopher J. Rowe também acha significativa a postura crítica de Cebes, que está determinado a questionar os argumentos de Sócrates e a ouvir seu comentário a respeito do assunto (63 a). ROWE, Christopher. *Il Simposio di Platone*. Sankt Augustin: Academia-Verl., p. 77.

<sup>91</sup> GADAMER, op. cit., p. 24.

pressupostos racionais que podem sustentar, ou não, as crenças morais e escatológicas dos presentes sobre o destino da própria alma no Hades, e as implicações éticas que essa visão traz consigo.

É importante notar que essa análise é a preliminar para a apresentação de uma perspectiva própria e específica sobre o mesmo assunto. Coerentes e interessantes, a esse respeito, as conclusões do mesmo Gadamer sobre o espírito geral do diálogo:

Platão certamente não deseja dizer que provou a imortalidade da alma em si mesma, que é básica na tradição religiosa. Mas o que ele deseja dizer é que o ceticismo que se espalhou como resultante do esclarecimento científico não afeta a esfera da vida humana e nossa compreensão dela. O crescimento do conhecimento científico nas causas do vir a ser e deixar de ser, no curso dos processos naturais, não afasta a necessidade de pensarmos além da realidade deste mundo e não há autoridade para contestar convicções religiosas. Desse modo, o ponto de demonstração, parece-me, é que ele refuta dúvidas e não que ele justifica crenças<sup>92</sup>.

Interessante a conclusão de Gadamer sobre a necessidade de pensarmos além da realidade deste mundo: se o *Fédon* é a representação dos diálogos do filósofo diante da morte, está claro que a necessidade de pensarmos “além da realidade” mundana já está apresentada nas premissas da investigação. E, para pensarmos na morte, no além da realidade mundana, é necessário que os discursos racionais do filósofo sejam sustentados por outros discursos que oferecem outra possibilidade de filosofar – e esses outros discursos são os mitos. Através da exposição de mitos, o filósofo continua seu exercício racional e lógico, somente mais imaginativo que demonstrativo. Para ele, não se trata simplesmente de apresentar a autoridades dos *antigos discursos*, como no caso de 63 c. Trata-se, sobretudo, do assunto que está no centro da investigação – e de um aspecto de fundamental importância: a partir da autoridade deles.

É isto que a estudiosa Manara Valgimigli expõe claramente em seu comentário e na tradução do diálogo:

Há um “fazer mitos” ou poetar que não contradiz propriamente o “fazer *lògoi*” ou filosofar, aliás são ambos, em vários sentidos, mais completo ou mais limitado, um “fazer música”; este fazer mitos ou poetar pode gerar ele mesmo um filosofar e também concluir o filosofar, quando, nesse fazer *lògoi* o *lògo* chega a um ponto extremo além do qual não pode mais se desenvolver sem se transformar num mito<sup>93</sup>.

Essa explicação da estudiosa italiana revela perfeitamente o sentido da expressão socrática de 62 b que chamou a atenção de Bernabé, quando Sócrates, logo depois de ter se

---

<sup>92</sup> GADAMER, op. cit., p. 37.

<sup>93</sup> Cf. VALGIMIGLI, 1963, p. 5.

referido às doutrinas dos Mistérios, admite que a tese sobre a condição dos homens que vivem como num cárcere, almejando, portanto, a hora de sair de lá, parece “algo grande (μέγας τέ τίς μοι φαίνεται) e não fácil de discernir (οὐ ῥάδιος δυδεῖν)<sup>94</sup>.

Concluimos que há, portanto, uma sinergia dialética necessária entre mitos e discursos, precisamente escolhida no *Fédon* por Platão. Para realizar essa estratégia, os discursos socráticos do proêmio apresentam um registro retórico compatível e adequado a essa exigência hermenêutica – poder falar sobre assuntos que não permitem uma abordagem lógico-demonstrativa, porém mantendo também o plano ético e gnosiológico do discurso. Trata-se, portanto de um registro retórico específico, de que Sócrates se utiliza para se aproximar *realmente* e não somente logicamente da possibilidade de contemplar o destino do filósofo quando a morte é iminente: é o registro do εἰκὸς, daquilo que é verossimilhante.

No começo da apologia, prevalece claramente o tom metafórico e geralmente descritivo do estado de vida dos mortos logo que chegam ao Hades, em companhia dos deuses e dos homens bons. Trata-se de uma descrição necessária, que tem o papel de introduzir gradativamente o verdadeiro coração da apologia: no Hades, a vida da alma do autêntico filósofo realmente alcançará a posse última da sabedoria (φρονήσις) – o bem que os filósofos dizem amar em vida (66 e) e que somente após a morte conseguem realizar (66 e).

Ao discutir as razões da esperança de que no Hades encontrará os bens maiores perseguidos ao longo da vida filosófica, julgando a qualidade aceitável ou não dos argumentos propostos ou analisados até esse momento, Sócrates usa o termo εἰκὸς. Com esse termo, ele conclui que tudo o que acaba de ser afirmado é, de alguma forma, razoável ou verossimilhante, conveniente e até provável. Trata-se de uma gama de significados que têm em comum o fato de não apontar para verdades logicamente demonstradas ou rigorosamente fundamentadas.

Sócrates oferecerá discursos propostos pelo registro da verossimilhança, que deverão demonstrar fazer algum sentido, ou até de não serem absurdos. Em outras palavras: mediante o uso do termo εἰκὸς, o que está em jogo é uma aproximação da verdade apresentada por outros – e não a demonstração dela através de raciocínios demonstrativos. Ao falar a respeito do Hades e dos grandes bens esperados pelo filósofo, Sócrates privilegia esse termo até então já destacado no diálogo: εἰκὸς. Seguem alguns exemplos disso.

Como já lembramos, foi Cebes quem afirmou duas vezes no proêmio que parece “verossímil” (ἀλλ’ εἰκός, ἔφη ὁ Κέβης, τοῦτόγε φαίνεται: 62 c;) o argumento pelo qual os

---

<sup>94</sup> Ibid., p. 68.

homens não podem decidir sozinhos se é necessário pôr um termo à própria vida sem esperar qualquer sinal divino; analogamente, logo depois, ele diz que é verossímil o contrário de tudo o que já foi afirmado por Sócrates (εἰκὸς ἢ ὁ νυν δὴ ἐλέγετο: 62 e) – segundo ele, os homens sensatos é que devem se afligir com a morte.

Por sua vez Sócrates, já em sua defesa, acha razoável (μοι φαίνεται εἰκότος) que um homem que em toda a sua vida se consagrou à filosofia se sinta tranquilo na hora da morte (64 a).

Há vários outros exemplos do uso desse termo para comentar algo sobre as coisas do Hades: em 67 a (duas vezes). Quando o tema não é exatamente a vivência divina no Hades, em 78 c, ao discutir em detalhes se a alma pode ter sua natureza composta, Sócrates considera como muito provável (μάλιστα εἰκὸς: 78 c) a tese de que os seres que se mantêm constantes e idênticos a si mesmos são os simples.

Ao concordar com Sócrates sobre ser verossímil imaginar que os homens que não evitaram em vidas os excessos comportamentais podem se reencarnar em animais como burros ou outros semelhantes, Cebes oferece uma resposta emblemática: “É efetivamente muito provável o que dizes (πάνυ μὲν οὖν εἰκὸς λέγεις: 82 a)”.

Vale ressaltar que, como foi explicado, essas expressões parecem excluir o registro da precisão lógica no desenvolvimento argumentativo. Todavia, eles estão presentes no diálogo até mesmo nas passagens onde estão sendo discutidos temas precisamente filosóficos, como por exemplo “a posse da sabedoria” ou “o que é verdadeiro” (τὸ ἀληθές: 67 b), assim como “a necessária purificação do pensamento”<sup>95</sup>.

O caso mais evidente é o de 70 b: ao começar a primeira das demonstrações sobre a imortalidade da alma, depois de escutar as dúvidas de Cebes, Sócrates pede ao amigo que, se for necessário retomar a indagação, pode contar novamente com mitos para conferir se tudo o que foi afirmado até agora é verossimilhante ou não (εἴ τε εἰκὸς οὕτως ἔχειν εἴτε μή).

Ora, qual valor é possível atribuir a esse tipo de expressão privilegiado por Platão no *Fédon*, como um registro retórico que perpassa o diálogo inteiro? Os comentadores se dividem a respeito disso.

Giovanni Casertano afirma que, ao usar o termo εἰκὸς, está claro que Platão está fazendo uma escolha precisa: “verossimilhança não é verdade” e, como no *Fédon* estão presentes os mitos, “desses se pode pretender somente a verossimilhança”<sup>96</sup>. O estudioso dá como o exemplo a primeira demonstração da imortalidade da alma (70 a – 72 d), onde todo o

<sup>95</sup> Cf. também: 82 b; 90 b.

<sup>96</sup> Cf. CASERTANO, 2015, pp. 300, 330.

raciocínio é um discurso “desenvolvido segundo o critério da verossimilhança e não segundo o da verdade”<sup>97</sup>.

Esse posicionamento de Casertano sintetiza bem sua opinião geral sobre o diálogo, especialmente sobre a qualidade dos raciocínios que o *Fédon* propõe ao leitor. Mas, ao mesmo tempo que afirma que o *Fédon* é uma obra de genialidade literária única, considera que os argumentos propostos são muitas vezes ambíguos e não claros<sup>98</sup>. Porém, talvez ele esteja afirmando que esses limites evidentes do argumentar platônico no *Fédon* representam sua marca própria. Leia-se como o autor apresenta a tipicidade das argumentações socráticas no *Fédon*, a partir, por exemplo, do modo como é sustentada a tese de que a alma é um dos elementos que compõem o homem sendo outro, o corpo:

As argumentações socráticas desse tema são diversas e engastam-se, também cenicamente, nas várias viragens do diálogo, no sentido que seguem o andamento da discussão entre Sócrates e seus interlocutores, que o dramaturgo sapientemente constrói e ordena. Assim, é por essa razão que também o valor “lógico” das demonstrações é diferente. Com efeito: nelas trancam-se, misturam-se e por vezes sobrepõem-se raciocínios e mitos, sentidos explícitos e sentidos escondidos, subentendidos e alusivos<sup>99</sup>.

Aqui, Casertano afirma algo que parece razoável, com o qual justamente concordamos: no *Fédon*, as demonstrações socráticas seguem o andamento da discussão: portanto, o valor lógico delas varia de argumento para argumento. Todavia – e aqui assinalamos nossa divergência da opinião do autor – já destacamos como o registro do εἰκὸς perpassa todo o diálogo, mantendo-se constante, seja quando os presentes discutem sobre as realidades éticas vivenciadas pela alma no Hades, seja quando a discussão é sobre a imortalidade da alma – isto é, fora do contexto próprio da defesa socrática, num contexto cada vez mais exigente quanto a seu valor racional (por exemplo em: 82 b; 90 b).

Em nossa opinião, isso quer dizer que, uma vez que o *Fédon* é um diálogo que representa, sobretudo, a postura do filósofo perante a morte (que é considerada a ocasião última de posse da sabedoria) o registro continuamente presente do εἰκὸς é uma escolha coerente. Explica-se: conforme a citação da *Apologia de Sócrates*, não podemos saber com certeza o que a morte é (*Apologia de Sócrates*, 29 a).

---

<sup>97</sup> Ibid., pp. 300, p. 330.

<sup>98</sup> Ibid., p. 432; especialmente as páginas 91-93, onde são formuladas as críticas do estudioso a respeito da “ambiguidade”, das “incongruências” e da “confusão lógica” que caracterizariam a primeira demonstração de Sócrates sobre a imortalidade da alma.

<sup>99</sup> Ibid., p. 402.

O fato é que a crítica de Casertano é abrangente, envolvendo, como já destacamos, os limites estruturais do diálogo, obra literariamente genial, mas que, todavia, por ser tão abrangente, corre o risco de apresentar argumentos cujo rigor lógico é certamente duvidoso. Assim é o próprio Casertano quem afirma que não faz sentido exigir coerência lógica do discurso platônico, uma vez que “as demonstrações” socráticas que se sucedem são cheias de ambiguidades e de incoerências que dificultam ou até impossibilitam atribuir seu discurso ao ser humano como foi definido: isto é, como um composto indissolúvel de alma e corpo<sup>100</sup>.

Aqui, a opinião do comentador está clara: quando a filosofia platônica é obrigada a se deparar com a realidade mortal do ser humano, como é o caso no *Fédon*, ela perde sua coerência e consistência teórica. Nós nos permitimos criticar esse posicionamento mais adiante, quando demonstraremos, no próximo capítulo, que o *Fédon*, uma vez lido a partir do fato de o filósofo estar perante a morte, consegue apresentar uma visão antropológica coerente, centrada em uma leitura profunda da própria experiência mortal humana, que se encontra em contínua tensão entre o *evento* determinante da morte como θανάτος e o *estado* determinado de “estar morto” de τεθνάσαι.

Sobre a relação entre mito e discurso demonstrativo, apresentamos a opinião bem diferente de outro comentador, outro italiano, Andrea Tagliapietra. A leitura dele, que valoriza exatamente o que Casertano considera um limite na proposta platônica, mostra como o *Fédon* muitas vezes acaba sendo interpretado de forma tão diferente.

Em sua introdução a uma edição italiana do diálogo, do qual ele é também tradutor, Tagliapietra destaca como o *Fédon* é

uma composição com muitas camadas, que mistura sabiamente o registro trágico da existência, o registro lógico da filosofia e o registro mítico religioso da esperança de salvação, unificando tudo isso na figura cardinal de Sócrates. É Sócrates que deve morrer, é Sócrates que argumenta racionalmente sobre as três “provas” da imortalidade da alma, é Sócrates que compõe o maravilhoso quadro dos dois grandes mitos escatológicos do *Fédon*<sup>101</sup>.

Nessa leitura, Tagliapietra destaca que a figura de Sócrates, “aquele que deve morrer”, está no centro do diálogo, assim como nós também propomos que seja: o ponto de convergência de todo o diálogo é, como já esclarecemos, o monumento ético da felicidade de Sócrates perante o evento da morte iminente.

<sup>100</sup> Cf. CASERTANO, 2015, p. 406.

<sup>101</sup> Cf. TAGLIAPIETRA, 2015, p. 40.

Quando lidos por eles mesmos, fora desse ponto de convergência ética que os reúne a todos, os discursos dos presentes perdem, é claro, o contato com a realidade da experiência humana. Mas não; há no *Fédon* – continua Tagliapietra – algo que nunca será repetido: um “acordo mágico entre a demonstração racional do *logos* que interroga e responde e a palavra do *mythos*, que espera e consola”<sup>102</sup>.

Em outra passagem de sua introdução ao diálogo, o tradutor italiano valoriza também o registro da verossimilhança escolhido por Platão:

A narração verossimilhante é um relato que acaba sendo a ocasião de desenvolvimento do discurso racional, é um mito que se traduz em *logos*, é a palavra que acompanha e completa os termos da argumentação lógica. (...) Perante o que é incógnito em relação à morte, uma vez exauridas as palavras da razão, Sócrates se entrega à palavra da esperança<sup>103</sup>.

Compartilhamos dessa leitura de Tagliapietra, uma vez que ele coloca no centro do diálogo a figura de Sócrates perante a morte, o mesmo que

se despede do mundo com as palavras do mito nos lábios. Não se trata de palavras poderosas, não se trata de palavras incontestáveis. São as simples palavras de um relato, mas é vantajoso crer na fraqueza delas, pois “belo é o prêmio e grande é a esperança postas nelas” (114, c)<sup>104</sup>.

### 3.5 Sócrates defende sua boa esperança: os amigos a consideram um bem comum

Além do registro retórico da verossimilhança, o *Fédon* oferece ao leitor sua marca filosófica extraordinária, de esperança fundamentada em uma vida ética que culmina na experiência de felicidade plena: quando alcançada, somente essa plenitude é capaz de afastar no homem o medo da morte, prova suficiente (τεκμήριον: 68 b) de que esse homem é um amante da sabedoria: um φιλόσοφος. Assim, por exemplo, o termo se encontra na apologia: em 64 a; 67 c; 68 a, assim como fora da apologia se encontram também outras ocorrências. É o caso, por exemplo, de 98 b, onde Sócrates lembra a grande esperança (θαυμαστῆς ἐλπίδος) já cultivada pela filosofia de Anaxágoras; já em 114 c, afirma que, ao participar nesta vida da virtude e da razão “a recompensa é bela e grande é a esperança (ἡ ἐλπίς μεγάλη)”.

---

<sup>102</sup> Ibid. p.46.

<sup>103</sup> Ibid. p. 42

<sup>104</sup> Ibid. p. 44.

E por que essa esperança é tão especial? Nossa memória de leitor volta àquela proposição capital do proêmio, na qual Sócrates afirmou que “estar morto é melhor que viver” (62 a). A esperança cultivada intensamente por Sócrates é, evidentemente, a de que isso se realize no Hades. E está claro: se, como Sócrates bem explicou, há uma convergência ética entre a vida terrena (o aquém) e a vida divina no Hades (o além), é necessária uma preparação para esse encontro. De fato: é preciso que sejamos homens melhores *já em vida* para ser, final e definitivamente, melhores no Hades. E para tanto, coerentemente com essa visão, para quem se dedica corretamente à filosofia, sua ocupação consistirá “em preparar-se para morrer e em estar morto” (64 a). E está claro que quem treinou essa determinada atitude em vida, quando a morte vem, não terá razões para irritar-se com a presença daquilo que até então tivera presente em própria ocupação.

A partir dessa afirmação, está mais claro o convite inicialmente desconcertante que Sócrates dirigiu ao poeta Eveno no começo do diálogo, para segui-lo o mais depressa possível no Hades, “se for filósofo” (61 c). Este é o convite para morrer como um homem virtuoso e sábio – como um autêntico filósofo deve morrer – sendo que essa atitude já foi realizada por uma vida inteira.

Como para reforçar a importância da questão, haverá, no final do diálogo, um segundo e análogo convite, proposto na despedida de Sócrates a seus companheiros. Depois de ter confirmado a beleza das crenças a respeito da imortalidade da alma, que acaba sendo finalmente demonstrada, Sócrates oferece um retrato do homem que, “*confiante e corajoso*” sobre o destino da própria alma, saberá pôr-se a caminho “*quando seu destino o chamar*”. É o retrato do homem virtuoso que Platão assim descreve:

(...) durante a sua vida desprezou os prazeres do corpo e os ornamentos deste, principalmente, pois são, a seu ver, coisas estranhas e nocivas. O homem que, ao contrário, se dedicou aos prazeres que tem a instrução por objeto, e que dessa forma ornou a sua alma não com adornos estranhos e nocivos, mas com o que é propriamente seu e mais lhe convém, com a temperança, a justiça, a coragem, a liberdade, a verdade – esse aguarda confiante e corajoso o momento de pôr-se a caminho do Hades, quando seu destino o chamar! (114 e).

E conclui algo que queremos destacar:

Vós, seguramente, Símiás, Cebes e todos os outros, será mais tarde, não sei quando, que vos poreis a caminho. Quanto a mim, o meu destino neste momento me chama, como diria um ator de tragédia (115 a).

Esses dois convites diferenciados parecem destacar a escolha de Platão de colocar a figura de Sócrates e suas convicções como exemplares para os discípulos: ele mesmo pede para ser seguido em seu ato de enfrentamento da morte. Os dois convites contêm uma mensagem bastante clara: quando alguém está em busca da temperança, da justiça e da verdade, os prazeres da instrução valem mais do que os prazeres corpóreos.

Explica-se: são valores certos, que aguardam quem está no caminho do bem-viver. Esse é o ideal filosófico que mantém sua coerência e seu valor até diante da morte, “*quando o destino chama*”. O homem sábio demonstrará que, durante toda a sua existência, tem assimilado os valores de uma vida filosófica. É por essa razão que o temor da morte, tão caracteristicamente humano, terá um lugar secundário perante essa aprendizagem.

Mas qual é o caminho que o discípulo deve iniciar para chegar à contemplação de bens tão preciosos, alcançáveis depois a morte? Em que sentido os verdadeiros filósofos estão se preparando para morrer?

A esse respeito, destacamos uma questão que nos parece fundamental: Sócrates dá a entender que sua argumentação refere-se a um determinado tipo de morte (64 b), e o caminho que ele indicará para compreender tudo isso passa por um questionamento básico: interrogar-se sobre o que é de verdade a morte, para pensar corretamente na sua experiência (64 c). Iremos acompanhar, então, no próximo capítulo, o raciocínio de Sócrates sobre o que é, de fato, a experiência da morte.

### **3.6 Rumo à plenitude no Hades: uma viagem ética e uma viagem intelectual**

Vimos como Sócrates, em sua defesa perante seus amigos, apresentou a razão de ser de sua felicidade: irá encontrar no Hades, junto com homens bons, os deuses que foram também eles bons e cuidadosos amos em vida. Assim, a morte realizaria o que foi doado em vida. Se na vida as virtudes divinas se realizam, também na morte os mesmos dons não perdem continuidade pela separação entre alma e corpo que a morte representa. Portanto, é no Hades que se realiza virtuosamente o que é realizado no aquém, sendo as duas realizações prerrogativas divinas específicas.

A felicidade em vida de Sócrates, que não termina perante a morte iminente, seria o sinal decisivo e pontual de que a virtude realizada em vida pelo filósofo representa nada mais que a continuidade de um estado de alma (também ela realizada) capaz de se desenrolar coerentemente entre passado, presente e futuro a partir do seu estar – atualmente – presa num corpo.

Dessa forma, já se apresenta a necessidade lógica de todos os presentes questionarem a natureza da morte, que o *Fédon* explicitará poucas páginas depois: se virtude e morte podem coincidir, portanto, seria possível afirmar que também a morte, assim como a virtude, é um bem? Que nova visão está se abrindo para o filósofo?

Se até agora Sócrates, em sua apologia, apresentou aos seus amigos a morte como uma viagem de realização ética para os bons, os que filosofaram corretamente, a mesma apologia conhecerá agora sua virada teórica decisiva: a partir da necessidade de formular a pergunta explícita em 64 c – o que achamos que seja a morte? – a próxima passagem é a compreensão ontológica da natureza dessa viagem, isto é, do que acontece verdadeiramente, quando alma e corpo se separam para que cada uma das realidades possa manter-se em contato com ela mesma.

A viagem intelectual que Sócrates está acompanhando junto com seus amigos ampliará ainda mais sua perspectiva: seu tema será o destino – não mais do filósofo, mas da própria alma humana que, apesar de estar ligada ao corpo, exercitando o estado de estar morta (*τεθνάσαι*) reconhece a si mesma, determinando, assim, sua realização última no momento da morte definitiva, e os deuses definirão sua instantânea e radical separação do corpo.

Agora se abre um novo caminho de conhecimento para os amigos de Sócrates: a morte, longe de ser, como acredita a maioria dos homens, “um entre os piores dos males”, é, ao contrário, a experiência que desvelará finalmente o bem máximo procurado em vida: a sabedoria. Somente quem é um filósofo verdadeiro poderá aceitar essa proposta e, portanto, como não teme a morte enquanto mal, poderá estar feliz perante ela. A condição é que, na experiência radical da morte, o filósofo saiba reconhecer o sinal da vida imortal da alma, o sinal de sua plena identidade. É esse tema, com efeito – a identidade da alma no evento da morte – que ganhará destaque central na apologia socrática.

## CAPÍTULO 4. PENSAR A MORTE

### 4.1 A definição de morte em 64 c: uma primeira apresentação

Depois de ter apresentado as razões de sua grande esperança a respeito dos bens esperados no Hades, Sócrates volta a tratar de um tema já exposto pouco antes da apologia: se antes afirmou que o filósofo deve cultivar o desejo de “seguir aquele que morre” (61 d), agora Sócrates reforça e define ainda mais como isso deverá acontecer. Para quem quer praticar corretamente (ὀρθῶς) a filosofia, sua principal ocupação se resolve num “treino de morrer e de estar morto” (ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι: 64 a). Sendo assim, seria um absurdo (ἄτοπον) imaginar que quem treinou essa atitude em vida possa se queixar por alcançar um dia esse mesmo estado.

Por tudo isso, Sócrates, em 64 b, pretende agora explicar a Símiias (que reagiu com uma risada à sua proposta) o programa tanatalógico do autêntico filosofar: por que os verdadeiros filósofos (οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι) estão perto de morrer (γὰρ αὐτοὺς ἢ τε θανατῶσι) são dignos de morte (καὶ ἢ ἀξιοίεισιν θανάτου) e de que tipo específico de morte são dignos (καὶ οἴου θανάτου).

Finalmente, em 64 c, Sócrates propõe sua definição de morte, introduzida em forma de pergunta: Acreditamos que a morte é alguma coisa? (ἠγούμεθά τι τὸν θάνατο νεῖναι;). Depois da pergunta introdutória e a resposta positiva de Símiias, Sócrates continua:

A morte não é algo mais que (ἄρα μὴ ἄλλο τι) a separação (ἀπαλλαγὴν) entre alma e corpo e, nesse caso, estar morto significa isto mesmo (καὶ εἶναι τοῦτο τὸ τεθνάναι) – que o corpo, uma vez separado da alma, subsiste em si e por si mesmo, à parte dela, tal como a alma, uma vez separada do corpo, subsiste em si e por si mesma (αὐτὴν καθ’ αὐτὴν), à parte dele. Ou será a morte algo diverso do que dizemos? (64 c)

É uma pergunta que Sócrates parece formular como que de passagem, como se fosse mais uma solução retórica (ἄρα μὴ ἄλλο τι: “não é mesmo isso que afirmamos?”) do que um preciso questionamento teórico que antecede a investigação dialética. Mas é claro que essa definição é decisiva para a investigação dialética do Fédon, que aqui mesmo encontra seu centro. Com efeito, nela se encontra uma descrição do estado da alma que será retomado várias vezes no diálogo e que agora destacamos, sendo que é de extrema relevância para nosso tema.

É bastante significativo o fato de que, logo depois da formulação da pergunta e dessa breve, mas decisiva, articulação temática em poucas linhas, o âmbito da discussão se desloque

de repente para as exigências pragmáticas dos filósofos, que são chamados a se preocupar mais com a alma do que com os prazeres corporais. Mas não é a esse tipo de prazeres que o verdadeiro filósofo deve dirigir sua atenção. Ele deve renunciar a eles, retirando (*ἀπολύων*), o máximo possível (*μάλιστα*) a alma da companhia do corpo (65 a).

Como o filósofo procura possuir a sabedoria (*τὴν τῆς φρονήσεως κτήσιν*: 65 a) quem irá realizar esse conhecimento, que pertence somente à alma, será a morte: com efeito, quando a alma “toca” a verdade (*ἢ ψυχὴ τῆς ἀληθείας ἄπτεται*, 65 b) está como recolhida em si mesma no ato de raciocinar (*αὐτῇ καθ’ αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ*: 66 a). Sócrates explica como, nesse processo de conhecimento, o corpo em nada ajuda a pura razão quando ela procura, numa palavra, a essência de todas as coisas (*καὶ τῶν ἄλλων ἐνὶ λόγῳ ἀπάντων τῆς οὐσίας*: 65 d). Se o corpo não deixa o filósofo livre de conhecer alguma coisa de forma pura (*καθαρῶς*: 66 d), a alma não conseguirá adquirir verdade e inteligência até estar em comunhão com ele.

Portanto, somente quando estiver morto o filósofo poderá contemplar o saber de forma pura (*ἔστιν κτήσασθαι τὸ εἰδέναι ἢ τελευτήσασιν*: 67 a). Se tudo o que foi afirmado é verdade (*εἰ ταῦτα ἀληθῆ*: 67 b) a “grande esperança” de Sócrates está nisso: quem se preparou em vida para recolher a alma, como se tivesse purificado seu pensar dos impedimentos que o corpo sempre procura (67 c), irá, em sua morte, realizar o bem que esse recolhimento já proporcionou.

A libertação e a separação entre alma e corpo (*λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος*: 67 d), é, portanto, a ocupação do autêntico filósofo, aquele que é o único a querer se exercitar a morrer (67 e). Agora, se essa libertação entre alma e corpo é o desejo dos que amam a sabedoria, seria um absurdo se o autêntico filósofo temesse a morte, sendo que somente no Hades, e em nenhum outro lugar, será possível encontrar essa sabedoria de forma digna (68, a). Se os próprios filósofos se exercitam em separar a alma do corpo, quem praticou autenticamente esse exercício de morte pode ter grandes esperanças de que essa morte somente consumará tudo o que já foi praticado em vida.

A postura que se tem perante a morte oferece também uma prova ulterior e suficiente (*τεκμήριον*: 68 b) para distinguir os autênticos filósofos dos amantes do corpo, da riqueza e das honras. Com efeito: qualquer virtude, se não for praticada e adquirida pela única moeda justa (*τὸ νόμισμα ὀρθόν*: 69 a) da sabedoria não passa de falsa virtude.

Quem teme a morte como o pior dos males (68 d), e escolheu praticar, por exemplo, a temperança, cai em um engano fatal: a temperança praticada somente com vistas a libertar alguém de uma paixão (no caso, o medo da morte) é falsa, enquanto não purificada pela

escolha livre da sabedoria – que somente a prática da morte permite realizar. A sabedoria é a única moeda justa (μόνον τὸ νόμισμα ὀρθόν: 69 a) que permite a alguém trocar uma falsa temperança por uma temperança autêntica.

Portanto, quem tem medo de morrer não pode ser considerado um autêntico filósofo, uma vez que nunca praticou em vida a verdadeira virtude (ἀληθῆς ἀρετή: 69 b). Quem filosofa corretamente vive a temperança, a justiça, a coragem e a sabedoria (69 c) – o que lhe permite chegar ao Hades como um ser purificado. Se eu mesmo consegui realizar autenticamente tudo isso em minha vida, conclui Sócrates (εἰ δ' ὀρθῶς προουθυμήθην καὶ τι ἠνύσαμεν: 70 d), em poucas horas irei sabê-lo. E assim conclui o filósofo sua apologia.

Essa seção do diálogo, a partir da pergunta central e da definição de 64 c até sua conclusão em 69 e, apresenta, portanto, os seguintes temas que assim, de forma geral, esquematizamos:

- I. A morte separa a alma do corpo.
- II. Quando as duas realidades se separam, elas se encontram cada uma consigo mesma.
- III. Separar a alma do corpo o mais possível: essa é a proposta da vida filosófica.
- IV. A alma toca a verdade e contempla as ideias sem nenhuma ajuda do corpo.
- V. Adquiriremos o saber em sua pureza quando estivermos mortos.
- VI. Devemos tentar alcançar, ao máximo, o estado de “estar mortos” enquanto ainda estivermos vivos.
- VII. A morte não é um dos piores males.
- VIII. A sabedoria é a única moeda justa para praticar as virtudes.
- IX. Conclusão da apologia: os autênticos filósofos chegam ao Hades como que purificados.

#### **4.2 A separação entre alma e corpo na análise dos comentadores**

Para facilitar nossa leitura, retomamos agora a definição de morte de 64 c. Ela pode ser dividida em sete sequências, acompanhadas pelo texto grego; analisá-las é de extrema relevância para nosso tema. Eis a sequência da definição:

1. Acreditamos que a morte é alguma coisa? ἠγούμεθα τι τὸν θάνατον εἶναι
2. A morte não é algo mais que ἄρα μὴ ἄλλο τι

3. a separação entre alma e corpo ἢ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν
4. e, nesse caso, estar morto significa isto mesmo καὶ εἶναι τοῦτο τὸ τεθνάναι
5. que o corpo, uma vez separado da alma, subsiste em si e por si mesmo, à parte dela  
χωρὶς μὲν ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀπαλλαγὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τὸ σῶμα γεγονέναι
6. tal como a alma, uma vez separada do corpo, subsiste em si e por si mesma, à parte dele  
χωρὶς δὲ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσθαι αὐτὴν καθ' αὐτὴν εἶναι;
7. ou será a morte algo diverso do que dizemos? ἄρα μὴ ἄλλο τι ἢ ὁ θάνατος ἢ τοῦτο.

A primeira consideração que propomos é a seguinte: a morte é definida por meio de um repertório semântico diferenciado, cujo conjunto determina um quadro fenomenológico bem articulado dessa experiência tão especial que determina o homem ontologicamente: um ser mortal.

Note-se, com efeito, que aqui a morte está sendo referenciada por dois termos diferentes:

- um primeiro sentido é a morte apresentada enquanto o *evento* da separação entre alma e corpo (*θάνατος*), proposta no acusativo grego τὸν θάνατον;
- o segundo sentido é a morte como τὸ τεθνάναι termo que pode ser traduzido pelo “estado de estar morto”, *estado* que, portanto, é gerado por θάνατος.

O segundo termo da definição, τὸ τεθνάναι, “o estado de estar morto”, também é descrito por Sócrates: é o estado pelo qual o corpo repousa em contato consigo mesmo – portanto, separado da alma (5). No mesmo estado encontra-se também a alma: ela, separada do corpo, subsiste em si e por si mesma: αὐτὴν καθ' αὐτὴν (6). A morte, por fim, não é nada mais do que isto (7).

Podemos concluir que, nesta leitura, θάνατος, “o evento da morte”, gera, sem poder deixar de gerar, τεθνάναι, “o estado de estar morto” de quem morre. Portanto, a morte na definição central de 64 c, parece se apresentar por dois termos distintos: como *evento* (θάνατος) – e como *estado gerado pelo evento* (τεθνάναι).

E acrescentamos: a relação que define os dois termos não parece ser reversível: se o primeiro gera o segundo pela separação entre alma e corpo (e, portanto, o estado de identidade da alma consigo mesma), já o contrário não pode acontecer.

Tenha-se em conta, inclusive, que o *Fédon* apresenta também um terceiro termo para representar a morte: ἀποθνήσκειν – desta vez para se referir ao fenômeno genérico do morrer humano.

De forma geral, esse é o quadro das relações semânticas que ligam uma a outra a representação da morte no *Fédon*:

- a morte como ἀποθνήσκειν: o morrer humano: (por exemplo em 61 d; 64 b; 67 e);
- a morte como θανάτος: a separação de alma e corpo (por exemplo em 57 a; 58 c-e; 63 b; 64 a-c);
- a morte como τεθνάναι<sup>105</sup>: o estado de estar morto (por exemplo em: 62 a; 64 a; 65 c).

Como sempre, deixamos a palavra aos comentadores, para valorizar a contribuição das análises deles a respeito dessa primeira elaboração teórica do tema da morte proposta em 64 c.

### 4.3 O estado do τεθνάναι segundo Casertano: a prática filosófica como metáfora

Já destacamos como o estudo da proposta hermenêutica do estudioso italiano, aliado às sugestões hermenêuticas de Samuel Scolnicov, abriu o caminho de pesquisa que culminou no presente trabalho. Pouco a pouco, fomos acolhendo a proposta central de Casertano e nos deixando guiar por ela. Segundo essa proposta, estudar o *Fédon* é muito mais do que proceder a uma leitura erudita, atraente, como o fazem os especialistas em Filosofia Antiga. Não: o *Fédon* envolve o leitor em uma experiência humana e filosófica que, “falando sobre a morte, nos fala, com efeito, da vida: de como devemos pensar, com a consciência dos limites do nosso pensamento e a disposição de colocar em questão as nossas convicções”<sup>106</sup>.

Mas qual é relevância que Casertano atribui ao tema da morte e sua relação com a filosofia, nesse diálogo? Nas notas de seu trabalho de tradução encontramos três afirmações que, a respeito desse assunto específico, assumiremos como indicativas da perspectiva hermenêutica que caracteriza sua leitura.

Em uma primeira vez, o estudioso italiano afirma que o *Fédon* é um diálogo “cujo fim principal é mesmo o de demonstrar que a morte não é o fim do homem”<sup>107</sup>. Mas o *Fédon* teria também outro fim: o de apresentar “um novo sentido para a morte” – um sentido

<sup>105</sup> Cf. CASERTANO, 2015, pp. 280, 286; DI GIUSEPPE, 1993, p. 101.

<sup>106</sup> CASERTANO, 2015, p.11.

<sup>107</sup> Ibid., p. 269. No original: *il cui fine principale é proprio quello di mostrare che la morte non é la fine dell'uomo.*

necessário para enfrentar o medo que a maioria das pessoas sentem por ela. Esse medo é apresentado justamente na apologia. O comentador afirma textualmente: “é contra esse medo e em direção a um novo sentido de morte que, no fundo, o *Fédon* inteiro está voltado<sup>108</sup>.”

Em outra parte de seu texto, Casertano afirma que essa apologia de Sócrates perante seus amigos, e já não diante dos juízes de Atenas, foi escrita “para justificar não mais somente sua vida, mas também sua postura perante a morte”, razão pela qual, essa última, a do *Fédon*, deverá ser mais convincente do que a primeira<sup>109</sup>.

Essas três citações sobre o tema morte no *Fédon* abordado por Casertano permitem uma primeira consideração – ainda que forçosamente genérica: para Casertano, o tema da morte é um dos mais relevantes. Justamente por isso, colocou como título de seu primeiro Apêndice: “Entre a alma e a imortalidade”. Todavia nem por isso a representação da morte tem no *Fédon* uma centralidade hermenêutica propriamente relevante.

De acordo com o estudioso, estão presentes no diálogo três significados de morte. Entre eles, um em especial ganha destaque, como veremos: *a dimensão metafórica da morte*<sup>110</sup>.

A primeira definição é, obviamente, a apresentada em 64 c, que escolhemos destacar como base da investigação dialética do diálogo. Casertano a considera uma autêntica definição, proposta pela clássica pergunta socrático-platônica: o *ti* da morte e o seu ser, sua essência, isto é “o seu poder ser explicitada num discurso que a constitui como algo de compreensível e de expressável”.<sup>111</sup> Segundo tudo aquilo que o leitor pode entender, “no contexto desse diálogo e para os fins que aqui se propõe” com essa definição Platão intenta simplesmente “contrapor um corpo a uma alma, sem ulteriores explicações”<sup>112</sup>.

O que se deduz desse primeiro sentido de morte é, portanto, que há uma existência separada de corpo e alma, pela qual, evidentemente, “não se pode falar nem de nascimento nem de morte, seja para o corpo seja para alma”; quem nasce e morre é o homem, composto de corpo e alma. Nessa definição que simplesmente destaca a existência separada das duas partes – explica ainda Casertano – apresenta-se um “Platão plenamente pré-socrático, que oferece a imagem de um homem fruto de uma simples ocasião de encontro de duas entidades

<sup>108</sup> Ibid., p. 271. No original: *contro questa paura, e per un nuovo senso della morte, é in fondo rivolto tutto il Fedone*

<sup>109</sup> Ibid., p. 283. No original: *per giustificare e non più solo la sua vita, ma anche il suo atteggiamento di fronte alla morte,*

<sup>110</sup> Ibid., pp. 403-406.

<sup>111</sup> Cf. CASERTANO, 2015, p. 403.

<sup>112</sup> Ibid., p. 404.

independentes que vagam por própria conta e que por acaso se encontram para formar aquela entidade que é o homem concreto”<sup>113</sup>.

O segundo significado de morte, para Casertano é já uma metáfora “que se substancia de outras metáforas e de mitos que vem de ‘antigos discursos’, numa perspectiva que é gnosiológica e ética juntas”. Nesse caso, a separação e apartamento entre alma e corpo (λύσις καὶ ἰχωρισμός: 67 d) acontecem “dentro da vida do homem”. A preocupação fundamental do filósofo é, como efeito, a de separar, *o máximo possível* o corpo da alma, orientando-a *o máximo possível* para que ela se aparte da comunhão com o corpo. Essa separação é necessária se o homem “quer alcançar alguma verdade”, e isso acontece só no raciocínio, quando a alma não é enganada pelo corpo.

Coerentemente com essa leitura, Casertano destaca como no *Fédon* o saber autêntico é adquirido somente pela morte, o que indica, nesse segundo sentido do termo, o momento em que a alma indaga, sozinha, em busca da verdade, sem o envolvimento da sensibilidade<sup>114</sup>.

O terceiro sentido do termo morte é o mais estreitamente ligado ao sentimento, mais do que a um conceito. Trata-se de uma total dissolução do corpo e da alma do homem no instante da morte: é o sentimento do medo “forte, que resististe a qualquer tentativa de conceptualização”, presente no ânimo dos homens como se fosse um sentimento infantil que pede mais encanto na arte do uso das palavras, mais que persuasão racional<sup>115</sup>.

É interessante notar como, ao apresentar esse terceiro sentido de morte, Casertano afirma que, com certeza, não é possível haver “nenhuma experiência sensível a respeito de nossa morte, “assim como não há nenhuma experiência de uma nossa vida depois da morte nem de uma vida da nossa alma independentemente daquela que vive junto ao nosso corpo”; “haveria consenso sobre a verdadeira imortalidade da alma somente se fosse possível demonstrar sua absoluta indestrutibilidade”<sup>116</sup>.

Concluindo: segundo Casertano, o tema da morte que está claramente proposto no *Fédon* com pelos menos três significados distintos, e merece destaque somente pela ligação que não pode deixar de ter com o tema da alma e de sua imortalidade. Ainda que o diálogo proponha um novo sentido que pode ser atribuído à morte – ou seja, a ocasião de posse definitiva da sabedoria – é exatamente por ser um tema que está sempre ligado aos outros

---

<sup>113</sup> Ibid., p. 405.

<sup>114</sup> Ibid., p. 406.

<sup>115</sup> Ibid., p. 411.

<sup>116</sup> Ibid.

dois, pelo viés da exigência do discurso filosófico que estava sendo realizado naquelas horas na cela de Atenas e do pressuposto teórico da doutrina das ideias<sup>117</sup>.

Portanto, a atenção que Casertano atribuiu ao tema da morte (θάνατος) ou do estar morto (τεθνάναι), era necessária para a análise dos argumentos socráticos sobre o tema da imortalidade da alma. Essa análise, todavia, deixa bastante insatisfeito o nosso comentador, que em várias ocasiões assinala supostas incoerências e contradições, confusões e teses ambíguas, quando não equivocadas nos argumentos socráticos<sup>118</sup>.

Na leitura do estudioso italiano, parece evidente que a pergunta explícita sobre a natureza da morte, em 64 c, não mereceu uma atenção analítica específica. Embora nessa definição Platão proponha claramente uma distinção e articulação semântica entre o evento da morte e o estado que ela determina, Casertano, que demonstra acreditar que há, evidentemente, uma diferença entre os dois termos<sup>119</sup> (assim como Trabattoni, como veremos), todavia não parece valorizar essa precisa distinção em sua tradução.

Note-se como, em sua tradução do diálogo, logo depois da mesma definição de 64 c, o estudioso escolhe a palavra italiana “morte” para traduzir o termo grego τεθνάναι, quando este se apresenta em 65 a. A mesma escolha é repetida quando o termo se apresenta novamente em 67 e, para afirmar que o homem deve se exercitar a estar mais próximo ao estado de estar morto (ἐν τῷ βίῳ ὅτι ἐγγυτάτῳ ὄντα τοῦ τεθνάναι), que Casertano resolve traduzir como “estar mais próximo da morte”. Segundo Casertano, é claro que o verbo aqui em questão (τεθνάναι) em seu ser proposto no tempo do infinito perfeito, indica o estado de estar morto – estado que, todavia, “indica *metaforicamente* o do filósofo que toma uma distância de seu corpo para melhor alcançar o conhecimento”<sup>120</sup>.

Outra reflexão nossa é uma crítica à leitura do estudioso segundo a qual o estado de separação pressupõe certa casualidade do encontro entre corpo e alma, que agora acabam sendo separados: se corpo e alma se separam, afirma Casertano, pelo arbítrio da morte, isto indica que o homem é simples ocasião de encontro e desencontro de duas entidades independentes que vagam por própria conta. Assim, conclui ele: “não se pode falar nem de

<sup>117</sup> Cf. CASERTANO, 2014, p. 2.

<sup>118</sup> Ibid., pp. 91-93. Nessas três páginas, Casertano comenta o primeiro argumento socrático em favor da demonstração da imortalidade da alma (69 e - 72 d) criticando, como veremos mais adiante, as “incongruências lógicas”, “a maneira equívoca”, confusa, e a “ambiguidade das formulações” que a caracterizam. Casertano critica especificamente a falta de uma clara distinção, na análise platônica, entre o estado e processo do dormir e da vigília, que seria confusamente transposto ao estado de estar morto e estar vivo. Sobre essas críticas de Casertano, argumentaremos no capítulo mais adiante.

<sup>119</sup> Ibid., p. 280.

<sup>120</sup> Ibid., p. 280 (o itálico é nosso).

nascimento nem de morte, seja para o corpo seja para alma; quem nasce e morre é o homem, composto de corpo e alma”.

Qual é nossa crítica? Destacamos primeiramente que, em 64 c, a definição se limita simplesmente a destacar o estado de separação entre alma e corpo que a morte provoca. Portanto, o tema do encontro entre alma e corpo, com certeza não está aqui contemplado. A escolha de estender teoricamente o sentido da definição platônica até envolver a casualidade do encontro e desencontro de corpo e alma na experiência humana é outro sinal de que ele não considera a definição exposta em 64 c como central, geradora de um sentido definido e orientador para o diálogo.

Está claro que, quando alguém estuda o diálogo como discursos de Sócrates perante a morte, como estamos fazendo, a definição em questão aponta precisamente para o que está sendo esperado por todos os presentes: a separação iminente e, portanto, determinada, do corpo e da alma de Sócrates, e o valor que a essa separação deverá ser atribuído dentro de uma autêntica caminhada filosófica – isso, certamente, sem implicar qualquer hipótese sobre a casualidade do nascimento dele, no contexto da definição de 64 c.

É importante lembrar como, no final do diálogo, quando a sequência das demonstrações sobre a imortalidade está encerrada, Cebes recebe a amorosa reprovação de Sócrates, por demonstrar que ainda se preocupa com seu cadáver e não com sua alma.

Não há meio, meus caros, de convencer Críton de que o verdadeiro Sócrates é este que vos está falando e dispondo as suas ideias uma por uma... Imagina-me já esse cadáver que serei em breve, por isso pergunta como deve enterrar-me. (115 d)

Outra questão que pode ser discutida a respeito da leitura de Casertano é talvez a mais polêmica: a forma peremptória pela qual ele considera o estado de estar morto uma expressão simplesmente metafórica. O estado de estar morto, segundo o estudioso italiano, não apontaria nenhum valor ontológico a respeito da experiência humana, mas sim a respeito do estilo de vida dos filósofos. Se a questão é a morte, o estado do *τεθνάναι* é uma espécie de morte em vida, justamente metafórica, que o filósofo pratica separando a alma do corpo para que a alma reconheça o que lhe é próprio: uma prática que teria pouco ou nada a ver com a morte radical, a experiência *real* que separa a alma do corpo.

Essa tese de Casertano será objeto de uma discussão aprofundada num capítulo dedicado precisamente a abordar esse tema. O que aqui queremos levantar é que a leitura do estudioso demonstra uma certa coerência em sua leitura do *Fédon*: se Casertano não valoriza a evidencia textual de 64 c, em que Platão liga de forma inequívoca o evento da morte com o

estado de estar morto, parece coerente considerar esse último simplesmente de forma metafórica. Essa coerência de leitura talvez pague o preço de sua consequência: a repetida troca semântica na tradução dos dois termos – que Sócrates distingue claramente em 64 c – demonstra um evidente nivelamento hermenêutico ao descrever a visão platônica a respeito da experiência de morte, proposta no *Fédon* e que segue: há, antes, um *evento* e, depois, um *estado* específico que esse evento determina.

#### 4.4 Monique Dixsaut: o que significa a morte para a alma?

“Pode-se duvidar que o problema da morte seja, propriamente dito, um problema filosófico”. É com essas palavras, numa explícita referência ao grande filósofo francês contemporâneo Vladimir Jankélévitch, que Monique Dixsaut começa sua reflexão sobre o tema da morte no *Fédon*. O epílogo de seu livro *Platão e a questão da alma* apresenta de forma interrogativa seu assunto principal: “o que significa a morte para a alma?”<sup>121</sup>

A estudiosa francesa Monique Dixsaut (2017, p. 400) afirma que não há, no *Fédon* uma definição bem precisa de alma<sup>122</sup>, embora a tradição destaque o diálogo como um subtítulo preciso: *de anima*. Contudo, se não há no *Fédon* uma definição explícita de alma, Dixsaut esclarece que o diálogo apresenta pelos menos três definições de morte: a primeira, que está sendo aqui refletida, segundo a qual a morte é separação da alma de seu corpo (64 c), é apresentada em forma de interrogação; a segunda, na qual a morte seria uma destruição da alma (91 d), é apresentada em forma de possibilidade; a terceira, para a qual a Morte seria o contrário da ideia de Vida (105 d), é apresentada por uma definição “completamente afirmativa”<sup>123</sup>.

Mas por que a comentadora junta a informação de uma falta de definição de alma no *Fédon* com a presença textual de três definições de morte? Qual o sentido dessa aproximação conceitual? A resposta vem pelas palavras da própria Dixsaut:

Pois a questão da morte refluí sobre a alma que a coloca e que, colocando-a, descobre sua potência de pensar: ela é inseparável de uma reflexão da alma sobre a si mesma. A maneira como uma alma define a morte determina sua representação da natureza da alma, que determina, em contrapartida, a natureza própria dessa alma<sup>124</sup>.

<sup>121</sup> Cf. DIXSAUT, 2017, p. 399.

<sup>122</sup> Mesma tese sustentada por Casertano: cf. CASERTANO, 2015, p. 401.

<sup>123</sup> Cf. DIXSAUT, 2017, p. 401.

<sup>124</sup> Cf. DIXSAUT, 2017, p. 400.

A partir dessa reflexão, a estudiosa francesa chega a uma conclusão que queremos destacar. Se, com efeito, é verdade que a maneira como a alma define a morte determina também a representação da sua própria natureza, aqui há um risco que deve ser evitado: não por isso, é claro, a alma teria, por assim dizer, uma natureza que depende das definições que temos dela. Note-se:

Sem dúvida, temos a mesma alma, ou melhor, não nos damos a mesma alma de acordo como a concebemos ou a decidimos, mortal ou imortal. A questão de sua imortalidade é sempre, em Platão, um pré-requisito para a questão de sua natureza<sup>125</sup>.

Por ser decisiva para o final de nossa pesquisa, depois dessa apresentação geral da leitura da Dixsaut desse trecho decisivo do *Fédon*, voltaremos em breve a comentar esta importante conclusão da estudiosa: a imortalidade da alma é sempre, em Platão, um pré-requisito para a questão de sua natureza.

Dixsaut salienta também outro ponto importante: os argumentos do *Fédon* são apresentados a partir de uma definição. Com efeito, eles não se atêm a uma determinada definição para “validá-la ou refutá-la”, mas sim para partir dela e “medem os efeitos”. Assim sendo, se, como afirma Sócrates, “a morte é alguma coisa”, a estudiosa francesa argui o seguinte: se a morte é, de fato, alguma coisa, não é o Nada, mesmo caso se acredite que é o “Nada” que a morte faz advir<sup>126</sup>.

De acordo com Dixsaut, pode-se concluir que, no *Fédon*, a morte não é o Nada: ela é alguma coisa, um *τι*, que, não por caso, está presente na pergunta introdutória: ἡγοούμεθά τι τὸν θάνατον εἶναι (64, c). Em sua análise, Dixsaut parece assim confirmar tudo o que já foi sustentado por Casertano: “se a morte é alguma coisa, pode ser pensada, socraticamente pensada, dado que dessa alguma coisa podemos perguntar o que ela é”<sup>127</sup>.

Dentro dessa clara perspectiva ao analisar essa primeira definição de morte, Dixsaut destaca que ela está sendo apresentada mediante uma formulação “bastante notável”, sendo que as partículas gregas ἄρα μὴ ἄλλο τι “caso pudesse (ser) outra coisa” introduzem uma sugestão “difícil de aceitar, mas implicam que outra seria ainda mais”.

A filósofa conclui que, no *Fédon*, não é possível ser encontrada “uma definição verdadeira [a respeito da morte], mas somente uma que é tida como mais aceitável que

---

<sup>125</sup> Ibid. p. 400.

<sup>126</sup> Cf. DIXSAUT, 2017, p. 400.

<sup>127</sup> Ibid. p. 400.

outra”<sup>128</sup>. Essa última definição da morte oferece a vantagem “de ser redutora”: se ela não é nada mais do que isso, “não há nenhuma razão para ter medo dela”<sup>129</sup>.

Juntando essa afirmação de Dixsaut (de que não podemos propor uma definição verdadeira sobre a morte) com sua penúltima (a morte é alguma coisa que pode ser socraticamente pensada) a conclusão relevante é a seguinte: segundo a filósofa, a morte, embora possa ser pensada, não é objeto de uma definição verdadeira.

Outro aspecto interessante da análise de Dixsaut que merece ser destacado é a respeito da segunda parte da definição de morte: se há, com efeito, uma primeira seção, proposta em 64 c, onde se apresenta a separação entre alma e corpo (*ἀπαλλαγὴν*), em 67 d Sócrates propõe um importante acréscimo a respeito do *desligamento* e *disjunção* (*λύσις καὶ χωρισμὸς*) que vão como que substituindo o termo *separação*, presente em 64 C. A intenção platônica é a de se dirigir aos autênticos filósofos, os quais praticam a separação entre alma e corpo, deixando que as duas realidades sejam como que restituídas a si mesmas.

A conclusão de Dixsaut é pontual: concebida dessa maneira, a morte identifica-se com a filosofia<sup>130</sup>. É nessa experiência de separação que a alma se atribui “o modo de existência que se aparenta ao modo de ser no que lhe pertence propriamente: o inteligível”.

Acontece, assim, uma interessante troca de sentidos entre vida e morte – que se realiza, todavia, desta forma peculiar:

há dois nomes para uma única e mesma coisa, mas esses dois nomes não são empregados pelos mesmos homens: porque eles chamam “vida” àquela que a alma leva unida a seu corpo, e a maior parte dos homens nomeia “morte” sua separação. Para um filósofo, essa separação acompanha o exercício do pensamento, mas ele é o único que pode ter esse discurso<sup>131</sup>.

Essa visão pela qual a morte é identificada com o exercício do pensamento que o filósofo realiza em vida, praticando a separação entre alma e corpo, traz como clara consequência que o filósofo não pode temer a morte. E essa falta de medo é o sinal (*τεκμήριον*) pelo qual é possível reconhecer um filósofo, homem absolutamente convencido de que “reencontrará o pensamento em toda a sua pureza somente no além”.

Vale ressaltar que esse tipo de experiência pela qual o filósofo acredita resolutamente que reencontrará no além o próprio pensamento e o saber (*φρονήσεως*: 66 e; *τὸ εἰδέναι*: 67 a) é uma experiência estritamente ligada ao próprio ato de pensar, à comprovação e reconhecimento da sua natureza. Leia-se textualmente Dixsaut em sua precisa afirmação:

<sup>128</sup> Ibid. p. 402.

<sup>129</sup> Ibid. p. 402.

<sup>130</sup> Ibid., p. 403

<sup>131</sup> Ibid., p. 403

Alguém só acredita nisso *caso saiba o que “pensar” quer dizer*, e somente sabe isso se tiver vivido a experiência de pensar. Como toda experiência, isso não prova nada, sobretudo para aqueles que não passaram por ela, não desejam passar, e veem nela apenas uma morte metafórica<sup>132</sup>.

Essa conclusão nos parece coerente com tudo o que já foi sustentado pela filósofa: o questionamento sobre a morte reflui sobre a alma de quem o realiza. De fato: ao pensar sobre a morte, é como se o filósofo conseguisse fazer coincidir o pensar consigo mesmo, como se a alma ao pensar sobre si mesma enquanto separada do corpo, estivesse coincidindo com o mesmo estado que a morte realiza no homem.

#### 4.5 Não há uma definição verdadeira de morte

Na leitura de Dixsaut, destacamos vários pontos decisivos para nossa leitura do diálogo: são pontos que merecem uma reflexão por apresentarem uma leitura original do diálogo que sustenta também nossa hipótese de leitura. A tese central da filósofa é clara: a alma que reflete sobre a morte descobre, no mesmo ato, sua potência para pensar, uma vez que a questão da morte tem a ver com a natureza da própria alma. Além disso, a maneira pela qual a alma define a morte também determina a representação da natureza da própria alma em si, da qual a imortalidade é um pré-requisito.

É essa segunda afirmação, sobretudo, que parece estar em sintonia com nossa leitura do próêmio do *Fédon*: aí está o valor da representação teatral da iniciação filosófica, quando Sócrates convoca seus amigos para entenderem que sua atípica felicidade perante a morte é sinal de uma alma realizada pelo bom êxito da educação filosófica. A realização tão virtuosa do filósofo realiza-se *sempre* na morte, independentemente do fato de esta ser justa ou injusta, como no caso de Sócrates.

Ao final, a maneira como Fédon e os companheiros conseguiram entender a natureza da morte do filósofo diz alguma coisa sobre a natureza da própria alma imortal, capaz de superar o medo da morte, considerada pela maioria dos homens um entre os piores dos males (68 d)-

A segunda anotação é a respeito de como Dixsaut enxerga entre alma e morte uma relação tão estreita a ponto demonstrar que, quando a alma pensa na morte está de fato descobrindo a si mesma e a potência de seu próprio pensar. Esse apontamento da estudiosa

---

<sup>132</sup> Ibid., p. 403.

confirma que efetivamente a pergunta de 64 c é central – razão pela qual nós a colocamos no centro da investigação dialética de todo o *Fédon*.

Parece que Dixsaut está dizendo que, se a experiência da morte revela a alma para si mesma, talvez seja por isso que não se encontrem no diálogo definições precisas do que a alma é: a porta hermenêutica que precisa ser aberta para chegarmos ao pleno conhecimento do que a alma é está em compreender, de fato, o que a morte é.

Essa conclusão, de resto, parece coerente com tudo o que foi apresentado até agora por Sócrates: se o sentido de uma segunda apologia era mesmo explicar o sentido do porquê de os filósofos se prepararem para morrer e estar mortos, a mesma apologia encontra seu ponto central na definição de morte, segundo o típico procedimento platônico que procura refletir a partir de uma definição do *ti* que está sendo analisado. É definindo a morte que se torna possível a representação verdadeira daquilo que a alma é, sem por isso – assim anota a filósofa – podermos chegar a uma *definição* verdadeira.

Na contemplação da morte enquanto separação definitiva entre alma e corpo, o filósofo autentica o exercício e a experiência que constitui a própria vida filosófica: ao mesmo tempo em que a alma realiza sua potência de pensar também define seus próprios limites por estar ligada ao corpo. Parece-nos que esse plano existencial é muito profundo e abrangente: o plano do autêntico filosofar, que se realiza tendo como seu centro a reflexão sobre morte.

A relação entre filosofia e morte, que aqui está em jogo, segundo a leitura da filósofa aponta para a própria natureza da alma, a qual tem sempre o pré-requisito da imortalidade – pré-requisito que não está sendo questionado, mas sim simplesmente pressuposto.

A terceira e última anotação que pretendemos destacar é que essa relação estreita entre alma, filosofia e morte, brilhantemente destacada pela filósofa, é de fato a mesma que nós detectamos no próêmio a partir do desdobramento do conflito psicológico vivenciado naquelas horas na cela de Atenas.

Registra-se, todavia, sobre esse aspecto, uma diferença considerável entre as duas leituras: de nossa parte, escolhemos colocar a felicidade de Sócrates perante a morte como sinal de realização da alma, fundamento psíquico e ético sobre o qual repousa a esperança de que os bens de Hades serão efetivamente alcançados, Dixsaut não fornece, por enquanto, razões explícitas para explicar a razão de o filósofo estar absolutamente convencido de que “reencontrará o pensamento em toda a sua pureza somente no além”.

#### 4.6 Franco Trabattoni: a indefinida aproximação entre φιλο-σοφία e σοφία

Em sua leitura desse trecho da apologia, Franco Trabattoni destaca, sobretudo, a relevância do tema do conhecimento das ideias (65 d) e da posse definitiva da sabedoria expressa em 66 d, dedicando pouca atenção – assim como fez também Giovanni Casertano – à definição de morte que antecede esse tema, e que Platão escolhe colocar na boca de Sócrates em 64 c. Em uma nota em uma das traduções italianas que consultamos, o comentador se limita a afirmar que “a definição da morte aqui proposta é em grande parte decisiva para o desenvolvimento do diálogo”. “Sua aceitação”, explica o comentador, “não implica imediatamente em admitir também que a alma seja imortal”. O que ela pressupõe é uma hipótese “obviamente não automática, que a alma exista como um ente diverso do corpo”, hipótese essa bem presente na mentalidade grega mais antiga<sup>133</sup>.

Seguindo esse caminho hermenêutico, a atenção de Trabattoni é voltada para comentar a tese sustentada por Sócrates segundo a qual ou o homem não chega de alguma forma a possuir (κτήσασθαι) o saber (τὸ εἰδέναι) ou isto só será possível para quem já morreu (66 e – 67 a), isto é, quando a alma será separada do corpo segundo a definição que acabou de ser proposta aos amigos.

Segundo muitos leitores – explica Trabattoni – essa seria uma tese até constrangedora, que tem como êxito ou uma profissão platônica de ceticismo (porque, assim sendo as ideias, único objeto de conhecimento filosófico, somente seriam conhecidas após a morte) ou de misticismo, sendo que o conhecimento que seria alcançado depois da morte seria suposto sem ser suficientemente definido<sup>134</sup>.

Em sua leitura, Trabattoni propõe-se a ligar essa ocasião última de conhecimento com a prática de μελέτη θανάτου (81 a), o exercício de morte, já expresso com outros termos em 64 a. Vejamos os argumentos dele:

a) Platão está aqui distinguindo dois estados de alma: uma, encarnada; outra, desencarnada – algo de mais profundo que simplesmente uma contraposição entre conhecimento intelectual e sensível<sup>135</sup>;

b) a tese de μελέτη θανάτου supõe a hipótese de que “o filósofo possa satisfazer seu desejo de saber somente quando estará morto”. O que se deve entender é que Sócrates está aqui propondo diferentes níveis de conhecimento: no do filósofo prevalece em vida o desejo de saber; ao passo que, depois da morte, esse desejo se transforma em posse. Trata-se de

<sup>133</sup> Cf. TRABATTONI, 2011, p. XXIV (Introdução).

<sup>134</sup> Ibid., p. XXXIV (Introdução).

<sup>135</sup> Ibid., p. XXV (Introdução).

destacar, portanto, a qualidade do desejo do filósofo, que deseja um bem – a sabedoria que em vida não pode obter completamente – desejo que realiza apenas depois da morte. No *Fédon*, portanto,

o que se pode conseguir somente depois da morte é mesmo aquela posse de saber que anula cada desejo (ἔρως, φιλία) e cada falta, assim como anula a mesma noção de φιλο-σοφία, realizando, desse modo, a passagem da condição humana para a divina<sup>136</sup>.

Há também uma prova, baseada em uma “consideração extraordinariamente banal”, que demonstra por que essa condição de plena posse da sabedoria é negada ao homem em sua vida encarnada:

onde não há mais desejo e tensão para o verdadeiro, o belo, e o bem – isto é, lá onde esse belo esse bem são plenamente possuídos – o homem (entendido como união de alma e corpo) não existe mais, sendo que o desejo de bem e de felicidade é exatamente o que o define enquanto homem, ao passo que os deuses, como diziam também as representações tradicionais, são eterna e necessariamente felizes<sup>137</sup>.

A conclusão do raciocínio de Trabattoni é considerável: o que é estruturalmente impedido para o homem é, portanto, a posse do saber, isto é, o acesso estável à σοφία. Mas é obviamente possível à filosofia, entendida como aproximação progressiva à σοφία, sendo esta última, também passível de ser alcançada em vida, ainda que de alguma forma ainda não definitiva. Por conseguinte,

Não somente a limitação da σοφία à condição da alma desencarnada não elimina nem impossibilita a busca do verdadeiro na vida presente (como aconteceria no êxito cético e místico); ao contrário (essa limitação) a faz possível exatamente enquanto filosofia, isto é, pelo viés de uma indefinida aproximação ao conhecimento e ao saber, que nunca se traduz numa verdadeira posse.

É assim que Trabattoni conclui suas reflexões sobre a relação entre φιλο-σοφία e σοφία proposta na apologia do *Fédon*, ligadas entre elas pelo viés de uma indefinida aproximação em vida, mas destinada a se realizar na morte, ocasião da posse completa, para o homem que tanto a desejou em vida.

<sup>136</sup> Ibid., p. XXVI (Introdução).

<sup>137</sup> Cf. TRABATTONI, 2011, p. XXVII (Introdução).

#### 4.7 Mas o que fundamenta a relação entre desejo e posse de sabedoria?

Essa última leitura do estudioso que valoriza a aproximação, indefinida e em vida, entre φιλο-σοφία e σοφία nos convence, sendo que coloca a morte como evento que realizará definitivamente essa aproximação. É também essa, com efeito, a nossa chave de leitura que reúne, no *Fédon*, filosofia e morte. Todavia, alguns argumentos propostos pelo mesmo estudioso a respeito do tema nos convencem menos. Por exemplo: notemos como, para sustentar sua justa conclusão sobre a tese de que a μελέτη θανάτου (cura da morte) esteja ligada à realização final que a morte determina para o desejo de saber, o estudioso afirma que essa conclusão platônica está fundamentada sobre a hipótese, de que “o filósofo pode satisfazer seu desejo de saber somente quando estará morto”. Analogamente, a respeito da definição de morte de 64 c, segundo ele, aí está presente a hipótese “obviamente não automática, de que a alma existe como um ente diverso do corpo”.

Perguntamo-nos se, nesses dois casos distintos, o termo “hipótese” seria o mais correto a ser usado. No primeiro caso, se há de fato a hipótese socrática de que a morte realiza definitivamente o desejo de saber humano, será que poderíamos afirmar, por isso, que esse mesmo desejo será, por fim, satisfeito? Somente o sinal da felicidade perante a morte – ou de não medo, o que é o mesmo – parece indicar que o nível de satisfação existencial está saturado.

Uma vez que há essa felicidade última, é possível haver esperança de que aquilo que foi desejado em vida será realizado no além. A esse respeito, falta, na análise de Trabattoni, uma valorização da esperança, e uma precisa ligação desta última com a felicidade de Sócrates. Se, como afirma o estudioso, a razão não pode garantir ao filósofo a certeza do que o espera no além “tudo aquilo que ela pode fazer agora é alimentar uma “grande esperança”. Note como aqui, o termo esperança é apresentado de forma redutiva, isto é, não positivamente, mas sim como tudo o que a razão pode cultivar na ausência de algo melhor: que seriam as certezas demonstrativas.

A respeito da definição de morte de 64 c, onde segundo Trabattoni estaria presente a hipótese “obviamente não automática, de que a alma exista como um ente diverso do corpo”, também nos perguntamos: será que a separação que alma e corpo sofrem pela morte necessita de uma hipótese para ser contemplada?

Dixsaut já tinha avisado que não se apresenta aqui uma definição verdadeira: talvez a questão não é propor uma hipótese a respeito da separação entre alma e corpo, pois ela se apresenta como um fato que pode ser descrito, mas sim levantar hipóteses sobre o que

acontece – em particular para a alma – no evento da separação do corpo. Mas, sobre esse aspecto da análise da pergunta de 64 c entraremos em maiores detalhes no próximo capítulo.

Lembramos como também Trabattoni (junto, como vimos, com Casertano), em 65 a, não respeita a tradução correta de “estar morto” com *τεθνάσαι*, escolhendo o termo *morte*, o que demonstra pouca atenção ao valor orientador da definição de 64 c.

Está claro, portanto, que assim como Casertano, também Trabattoni não privilegia em sua leitura do *Fédon*, o estar do filósofo perante a morte, o evento que está realizando inexoravelmente, agora (vũv): o destino do autêntico filósofo. Não por acaso, em sua análise da última demonstração da imortalidade da alma ele, justamente, valoriza a natureza mais persuasiva que demonstrativa do discurso, mas afirma que o processo de propor raciocínios cada vez mais persuasivos é fundamentalmente ilimitado. Se isto é claramente verdadeiro, em geral, para todos os diálogos platônicos, não o é o caso para o *Fédon*, onde a morte iminente de Sócrates constitui um limite preciso aos discursos entre ele e os amigos – limite que coincide inclusive com a posse definitiva da sabedoria. Verdadeiramente, o diálogo se realiza num contexto ético e dialógico único: um drama filosófico vivo.

Em suma: se concordamos com Trabattoni quando apresenta em sua análise a proposta de uma perspectiva clara pela qual o mundo do aquém é condição de possibilidade do mundo do além, não encontramos, até aqui, maiores explicações para explicitar quais são os fundamentos desta “aproximação indefinida” entre os dois mundos (a não ser a explicação genérica de que “a doutrina da imortalidade da alma, em outras palavras, reforça e da consistência ao cuidado da alma de cunho socrático”)<sup>138</sup>.

Assim, parece que Trabattoni considera que essa “aproximação indefinida” entre os dois mundos será fundamentada só uma vez, pela demonstração da imortalidade da alma, ao passo que nós pretendemos valorizar que, já na apologia, há razões suficientes para que ela se autossustente em nome de uma grande esperança.

#### **4.8 Casertano, Dixsaut e Trabattoni e a definição da morte: um olhar sinóptico**

Terminado o levantamento das opiniões dos comentadores a respeito da pergunta central de 64 c e depois de termos valorizado as análises precedentes, já podemos ordenar algumas considerações que irão orientar o próximo passo, isto é, nossa leitura do trecho.

---

<sup>138</sup> Cf. TRABATTONI, 2011, p. LXXXIII (Introdução).

A primeira consideração é que, embora esteja claro que a formulação da pergunta representa uma tentativa de definição, somente Dixsaut concentrou uma atenção específica em seu conteúdo, valorizando a novidade de uma clara identificação entre morte e filosofia.

Casertano e Trabattoni apenas constataam a presença da pergunta. Se o primeiro a reconhece como propriamente socrática, o segundo explica que sua formulação “não implica imediatamente admitir em também que a alma é imortal”. Para os dois, a separação entre alma e corpo, apresentada pela morte, é um tema suficientemente presente na cultura filosófica grega. Portanto, não é aqui que Sócrates apresenta novidades hermenêuticas especiais.

A segunda consideração é a de que, para os três comentadores, está claro que há uma ligação determinada, ética e gnosiológica entre a vida do filósofo no aquém e sua realização no Hades. O modo de vida do filósofo passa pelo valor que ele atribui ao poder da alma de reconhecer o mundo do invisível, que lhe é próprio, autenticando nesse mundo invisível sua própria natureza. E o Hades, com os bens que lá estão esperando quem filosofou, é o reino do invisível.

A terceira consideração é que, todavia, entre Casertano e Dixsaut, parece evidente que há uma interpretação diferente sobre a separação entre alma e corpo proposta em 67 d: se o primeiro a considera uma metáfora de como o filósofo, praticando a mesma separação pelo exercício de pensar, vive assim uma espécie de morte em vida, Dixsaut, opta pelo contrário: por uma nítida identificação entre morte e filosofia.

Para a filósofa, o que está em jogo na apologia – com sua definição de morte e com sua visão de que a sabedoria somente pode ser possuída após esse evento – é “saber o que *pensar* quer dizer”: uma experiência que vale somente para aqueles que o fizeram e não vale para aqueles que “não veem nela senão uma morte metafórica”. Trabattoni, por sua vez, afirma que a relação entre a sabedoria e o desejo dela passa por uma “aproximação indefinida” que nunca se traduz numa verdadeira posse, embora não se deva excluir que essa posse seja possível de alguma forma, ainda que não definitiva.

Agora é tempo de voltarmos novamente à análise da definição socrática. Perguntamos: qual é a necessidade hermenêutica de Sócrates apresentar a experiência de morte em seu ser em um *evento* (Θάνατος) que provoca um *estado* (τεθνάναι)? Será que essa seria uma única experiência humana? Lembramo-nos daquela expressão de Monique Dixsaut, que já chamou nossa atenção, proposta para apresentar o modo de existência da alma “quando ela se separa e examina os seres em si mesmos”. Eis aqui de novo:

Há dois nomes para uma única e mesma coisa, mas esses dois nomes não são empregados pelos mesmos homens: porque eles chamam “vida” àquela que a alma leva unida a seu corpo, e a maior parte dos homens nomeia “morte” sua separação. Para um filósofo, essa separação acompanha o exercício do pensamento, mas ele é único que pode ter esse discurso<sup>139</sup>.

“Há dois nomes para uma única e mesma coisa”, afirma a filósofa. E, de fato, lendo a apologia, assim parece: a autêntica vida filosófica passa pelo “treino de estar morto”. Aqui está proposta uma relação entre duas expressões que, ao marcarem um aparente contraste semântico entre elas (“vida” versus “estar morto”) aponta, ao mesmo tempo, para uma relação necessária: a primeira não se realiza sem a segunda. Essa questão é obviamente a questão de fundo do diálogo e da nossa pesquisa: em que relação está a representação da morte que nos colocamos no seu centro e a autêntica vida filosófica? Abordaremos essa decisiva questão no capítulo VII. O próximo será dedicado a uma necessária reconstrução e ordenação temática dos resultados hermenêuticos da pesquisa até aqui alcançados.

---

<sup>139</sup> Ibid., p. 403.

## CAPÍTULO 5. A MORTE: UM EVENTO E UM ESTADO

### 5.1 A relação dinâmica entre θάνατος e τεθνάναι

Depois de ter valorizado as contribuições dos comentadores a respeito da definição de morte proposta por Sócrates em 64 c, apresentaremos agora nossa valorização hermenêutica do conteúdo específico da definição de morte proposta. Pretendendo valorizar filosoficamente a apologia do *Fédon* e sua representação da morte, temos em vista um duplo objetivo:

- a) ligar coerentemente o resultado de nossa análise da pergunta com a proposta da apologia (que já apresentamos em suas primeiras linhas e de forma geral), e com tudo o que o próêmio já apresentou – o conflito psicológico que caracteriza o diálogo desde seu começo, que nós consideramos o teatro que originou a necessidade da investigação dialética;
- b) oferecer uma chave de leitura capaz de abordar a questão hermenêutica que levantamos depois de ter apresentado as teses dos comentadores: se a vida filosófica é uma prática *autêntica* de morte ou se é somente uma metáfora de algo que o homem não experimenta realmente em vida – a separação radical entre alma e corpo.

Neste capítulo, tentaremos definir como a pergunta socrática, que Platão decidiu colocar no centro da apologia, determina progressivamente um campo epistemológico bem determinado, que prepara a segunda parte do diálogo: as demonstrações sobre a imortalidade da alma que começam em 69 e, pela fala de Cebes, que expõe suas dúvidas a Sócrates acerca de tudo o que é afirmado a respeito do destino da alma depois da morte.

Evidentemente, o conhecimento certo, ou fundamentado, que caracteriza o campo semântico do termo grego ἐπιστήμη (e, portanto, da epistemologia) tem um peso específico no vocabulário filosófico ocidental, e, ainda mais, no repertório platônico. Será precisamente Sócrates quem irá introduzi-lo no diálogo: depois de ter terminado a primeira das demonstrações sobre a imortalidade da alma, o filósofo apresenta a teoria da reminiscência como segue: “E, portanto, estamos igualmente de acordo em falar de reminiscência quando

um conhecimento (ἐπιστήμη) se apresenta ao espírito em certas e determinadas circunstâncias?” (73 c).

A fecundidade hermenêutica dessa nossa leitura poderá confirmar a solidez da hipótese que levantamos: há uma única investigação dialética que perpassa todo o *Fédon* – proposta para elaborar o *evento* da morte injusta e feliz de Sócrates. A pergunta socrática de 64 c, introduzida pelo mais clássico estilo socrático (“acreditamos que a morte é alguma coisa?”) não pode deixar de ser o centro privilegiado dessa investigação dialética. Portanto, é daqui que partiremos.

Em nossa elaboração, avançaremos por etapas, contextualizando especialmente:

- as características principais de sua articulada conformação lógica;
- o contexto ético no qual os dialogantes se encontram ao discutir o que a morte é.

Retomaremos, então, a definição de morte em 64 c. Eis de novo a passagem de 64 c, para comodidade do leitor:

1. acreditamos que a morte é alguma coisa? ἡγούμεθα τι τὸν θάνατον εἶναι;
2. a morte não é algo mais que ἄρα μὴ ἄλλο τι
3. a separação entre alma e corpo ἢ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν
4. e, nesse caso, estar morto significa isto mesmo καὶ εἶναι τοῦτο τὸ τε θάναται
5. que o corpo, uma vez separado da alma, subsiste em si e por si mesmo, à parte dela χωρισμὲν ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀπαλλαγὴν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ τὸ σῶμα γεγονέναι;
6. tal como a alma, uma vez separada do corpo, subsiste em si e por si mesma, à parte dele χωρισθὲν τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσιν αὐτὴν καθ’ αὐτὴν εἶναι;
7. ou será a morte algo diverso do que dizemos? ἄρα μὴ ἄλλο τι ἢ ὁ θάνατος ἢ τοῦτο.

Já observamos como nessa definição θάνατος, “o evento da morte”, gera, sem poder deixar de gerar, τεθανάτι, “o estado de estar morto” de quem morre. A relação entre os dois termos distintos não parece ser reversível: se o primeiro gera o segundo pela separação entre alma e corpo (e, portanto, o estado de identidade da alma consigo mesma), já o contrário não pode acontecer.

A primeira consideração é a seguinte: se o *Fédon* apresenta diferentes significados para uma única experiência, consideramos necessário manter bem distintos os dois sentidos destacados, que não podem, por isso, ser traduzidos indiferentemente. Uma coisa é

representar a morte enquanto evento, outra coisa é apontar para o estado que esse evento gera: o estado de estar morto. Constatamos que nem sempre, os tradutores acabam valorizando essa distinção claramente proposta na definição de 64 c – e, infelizmente, às vezes, nem mesmo os comentadores. Veremos em breve alguns exemplos disso.

Mas, afinal, por que seria decisivo mantermos firme a tradução literal dos termos propostos em grego? Mais uma vez, nossa resposta é orientada pela escolha de valorizar filosoficamente, o máximo possível, a proposta platônica da apologia e sua definição central de 64 c.

Segundo o estudioso Di Giuseppe, a morte como evento da separação entre alma e corpo, a partir do verbo raiz θνήσκειν, derivaria do aoristo do mesmo verbo, indicando, portanto, uma ação absoluta e instantânea; já τεθνάναι representa o infinito da categoria do perfeito do mesmo verbo – indicando, portanto, um estado realizado por causa de um evento precedente<sup>140</sup>. Cada um dos termos citados ao longo do diálogo apresenta, assim, caracterizações diferentes devido a seu significado específico.

## 5.2 O termo θάνατος: algumas ocorrências na apologia

Veja-se, por exemplo, o caso do termo θάνατος: ele está presente, como vimos, desde as primeiras linhas do *Fédon*, quando Equécrates (57 a) pergunta a Fédon o que Sócrates teria falado πρὸ τοῦ θανάτου, isto é “perante a morte”, ou também “antes da morte”. O termo proposto aqui é *morte*, e o amigo está se referindo ao que aconteceu com Sócrates em seu último dia de vida. Portanto, o termo se refere justamente a um evento definido, que diz respeito a um ser humano individuado. Não se trata, claramente, do genérico *morrer*, isto é, do fenômeno impessoal que caracteriza os homens enquanto espécie.

Mas, uma primeira verificação da escolha de alguns tradutores desse trecho do diálogo mostra um resultado contrário a essa nossa leitura: na maioria dos casos consultados, essa primeira ocorrência do termo θάνατος, que já está presente na quinta linha do texto, e geralmente é traduzido pela expressão “antes de morrer”. Desse modo, a escolha foi a troca do substantivo singular masculino por um verbo<sup>141</sup>. A única exceção é a tradução de Giovanni Casertano, que opta por manter o substantivo: “antes da morte<sup>142</sup>. O mesmo Casertano avisa o

<sup>140</sup> DI GIUSEPPE, 1993, p. 101.

<sup>141</sup> Cf. TRABATTONI, 2011; TAGLIAPIETRA, 2015; GIARDINI, 1997; VALGIMIGLI, 1963; SCHIAPPA DE AZEVEDO, 2000; REALE.

<sup>142</sup> *Fédon*, 57 a: *prima della morte*.

leitor, nas notas do texto, que outra tradução possível seria “perante a morte”, ou “em face da morte”<sup>143</sup>.

O caso da palavra θάνατος é claramente o mais emblemático para representar como Platão estava bem atento para destacar, com esse termo, um determinado significado de morte, especialmente no *Fédon* – e, para citar alguns exemplos, observamos que é assim que o faz na apologia:

- Sócrates utiliza várias vezes essa expressão “o que chamamos de morte” (ἐντῷ καλουμένῳ θανάτῳ: 67 d; 86 d; 95 d) como para anunciar que há outra referência conceitual do mesmo termo, que não é nem fácil nem imediata, mas que constitui uma espécie de abertura semântica que o termo traz consigo;
- o próprio Sócrates afirmará que a separação entre alma e corpo (definida antes pelo termo θάνατος) deverá ser praticada o máximo possível pelos filósofos (67 d); já seis linhas mais adiante, ele se refere à prática do filósofo de “viver da maneira mais próxima da condição de morto” usando outro termo: τεθνάναι (67 e);
- poucas linhas antes, ele mesmo havia afirmado que a maioria dos homens não sabe dizer por que os verdadeiros filósofos são dignos de morrer enquanto não é fácil entender que espécie de morte seria a deles (64 b: ἢ ἄξιόεισιν θανάτου καὶ οἴου θανάτου οἰῶς ἀληθῶς φιλόσοφοι);
- Na famosa passagem contra os riscos da misologia, há a claríssima expressão, sempre utilizada por Sócrates para defender seus discursos ἐμοιδὲ αὐτοῦ ἕνεκα τοῦ θανάτου “tendo em vista a morte em si”<sup>144</sup>.

Só de observar esta proposta limitada a alguns exemplos (aqui restritos ao caso de θάνατος no contexto da apologia) já vemos um indício do evidente e articulado quadro semântico do “fenômeno morte”, que não permite, portanto, uma fácil substituição dos diferentes sentidos do termo. Mais um exemplo sobre essa questão da tradução.

Já destacamos, no capítulo precedente que, entre os comentadores, Casertano e Trabattoni, os mesmos que não mostraram particular interesse na análise da definição de morte e acabaram escolhendo – mesmo em trechos do diálogo bem próximos da mesma

<sup>143</sup> Cf. CASERTANO, 2015, p. 269: *di fronte alla morte*.

<sup>144</sup> Diferente desta é a tradução de Schiappa de Azevedo que, surpreendentemente, escolhe não considerar o adjetivo τοῦ que precede o substantivo θανάτου, optando por uma expressão genérica: *em vista da morte*. Assim também Giardini: *io invece per la morte* (eu, ao contrário, para a morte). Já Casertano valoriza a determinação pedida pelo adjetivo que precede o substantivo: *io invece in vista di questa morte* (eu, ao contrário, em vista desta morte”. Em sintonia com Casertano, a escolha de Trabattoni é: *io, invece, avendodi mira proprio la morte* (eu, ao contrário, tendo em vista a morte em si mesma).

definição de 64 c – a palavra “morte” para traduzir o termo grego τεθνάναι, que antes, eles mesmos tinham traduzido como “o estado de estar morto” (65 a). A escolha dos dois estudiosos é precisa, sendo que se apresenta repetidas vezes em vários trechos. Por exemplo:

Em 65 a, Sócrates apresenta a tese pela qual a maioria dos homens considera que os que em vida não se preocupam com os prazeres do corpo estão mais perto da condição de estar mortos (τείνειν τοῦ τεθνάναι). Casertano e Trabattoni traduzem o termo em questão como “morte”;

Em 67 e, em duas ocorrências do termo:

- a) na primeira, onde se afirma que o homem que em vida mais treinou sua atitude filosófica o fez estando mais próximo ao estado de estar morto enquanto em vida (ἐγγυτάτω ὄντα τοῦ τεθνάναι οὕτω ζῆν), Casertano e Trabattoni optam por traduzir τεθνάναι como *morte*;
- b) uma segunda vez, a mesma escolha é repetida na mesma linha a respeito da tese socrática de que os que se preparam para morrer são os que estão mais longe de ter medo; o objeto desse medo é, no grego, τεθνάναι, e Casertano e Trabattoni traduzem-no sempre como *morte*.
- c) em 72 d – e aqui a precisão terminológica do termo morte é crucial, já que estamos na conclusão da primeira demonstração da imortalidade da alma –, onde o texto apresenta a expressão πάντα καταναλωθῆναι εἰς τὸ τεθνάναι, que poderia ser traduzida por “que tudo acabe terminando no estar morto”, Casertano, mais de uma vez usa o termo *morte* para traduzir o termo τεθνάναι (“que tudo não se exaure na morte”). Desta vez, Trabattoni respeita a indicação platônica de 64 c e traduz justamente assim: “tudo acaba terminando no estar morto”<sup>145</sup>.
- d) em 81 a, onde o texto apresenta junto os mesmos termos τεθνάναι e θάνατος – que juntos comparecem também na definição de 64 c – os dois estudiosos traduzem o primeiro como morrer e o segundo, evidentemente, como *morte*.

Acabamos, assim, de constatar que dois importantes estudiosos não consideraram relevante manter distinto nas próprias traduções do *Fédon* o sentido de dois termos-chave do *Fédon*, apresentados por Platão de forma bastante notável em 64 c.

---

<sup>145</sup> Assim, a respeito da expressão εἰς τὸ τεθνάναι (em vista desta morte), em 72 d, esta é a tradução italiana de Casertano: *che tutto non si esaurisse nella morte*. Assim, ao contrário, Trabattoni: *Che tutto vada a finire nell'essere morto...*

### 5.3 θάνατος e τεθνάναι, separados no próêmio, unidos em 64 c

Para os fins de nossa leitura do texto, essa distinção semântica entre θάνατος e τεθνάναι, que Platão escolhe na definição socrática, é fundamental e deve ser destacada. Lembramos, com efeito, que, se o primeiro termo está ligado com muita evidência ao evento da morte de Sócrates proposto no próêmio (57 b; 58 c), é um pouco antes da apologia que o termo τεθνάναι comparece pela primeira vez, quando é o próprio Sócrates quem afirma que é melhor “estar morto do que vivo”<sup>146</sup> (62 a). São esses sinais importantes que mostram que Platão, sempre mantendo viva uma tensão dramática no diálogo, tem um percurso lógico coerente, que vai se desvelando gradativamente na sequência de diversos argumentos.

O fato de os dois termos estarem separados no próêmio e agora se encontrarem juntos – ainda que distintos – na articulação lógica da definição de morte proposta na apologia, parece-nos um claro sinal lançado ao leitor do *Fédon*: Sócrates encontra-se exatamente no ápice de sua investigação dialética, tentando fundamentar a caminhada dialética que deverá demonstrar por que verdadeiramente “é melhor estar morto do que vivo”.

Agora, a escolha de Sócrates é bem precisa: em sua própria fala ele está destacando e colocando na justa ordem a diferença de sentido entre os dois termos, uma vez que ambos são necessários para abranger semanticamente o campo daquela experiência humana “que chamamos de morte”: ἐντῷ καλουμένῳ θανάτῳ (67 d; 86 d; 95 d).

### 5.4 A investigação ressignifica seu próprio tema: a morte enquanto morte

O primeiro elemento a se destacar é que, a partir de 64 c, a investigação dialética encontra um novo centro: já não é mais a elaboração do destino do filósofo a partir da felicidade de Sócrates e dos bens que o esperam no Hades. Agora, trata-se da morte de cada homem, da separação radical entre alma e corpo, que caracteriza o destino do ser humano. Se, como sempre nos avisou Dixsaut, “a questão da morte refluí sobre a alma que a coloca”, agora, esse dialogar perante a morte iminente do filósofo transforma-se em uma experiência intelectual cada vez mais profunda e intensa, rumo à autêntica compreensão das exigências radicais da vida filosófica na iminência da morte.

Em nossa análise, pretendemos levar a sério a orientação hermenêutica proposta por Platão em sua definição de morte: há um evento e um estado que é sua consequência. Nesse

---

<sup>146</sup> Essa que colocamos é a tradução escolhida corretamente por Carlos Alberto Nunes. Diferente e errada é a escolha de Maria Teresa Schiappa de Azevedo, que substitui, errando, o “evento da morte” por “o estado de estar morto”.

estado, a alma se encontra sozinha consigo mesma. É essa definição que, por meio da precisa descrição do evento e de sua articulação lógica, apresenta tudo o que pode dizer sobre a morte enquanto tal, “o ser morte” da morte.

Temos, então, três perguntas a fazer ao analisar a definição de morte em 64 c: 1. em que relação se encontram, precisamente, os dois termos em questão? 2. qual é a necessidade hermenêutica de Sócrates apresentar a experiência da morte como evento (Θάνατος) que provoca um estado (τεθνάναι)? 3. a morte seria uma experiência humana única?

Para começar a responder à primeira pergunta descreveremos o contexto ético no qual a definição de 64 c é apresentada. A personagem central da cena é, como sempre, Sócrates, o filósofo que dialoga feliz, em suas últimas horas de vida. Se estamos procurando ligações semânticas mais estreitas entre os diferentes termos escolhidos por Platão para representar a morte, Sócrates também está no cruzamento dessa nossa busca teórica. É ele quem está próximo ao evento radical da morte; foi sempre ele, na intuição de Fédon, quem esteve feliz em vida, da mesma forma como o estará, quando estiver morto, lá no Hades – feliz como ninguém (59 a). É ainda a figura de Sócrates rodeado pelos amigos na iminência da morte que devemos contemplar para entender como a relação precisa – e não reversível – entre θάνατος e τεθνάναι diz algo que é simples (ἀπλοῦν: 62 a) e, ao mesmo tempo, profundo (μέγας: 62 b) sobre a existência humana.

### **5.5 A morte de Sócrates é iminente: uma assimetria ética decisiva no diálogo**

É fato: Sócrates está perguntando o que é a morte e ele mesmo está se preparando para morrer. Estão faltando poucas horas para o momento no qual sua condenação será, com toda certeza, realizada. Essa circunstância também é especial: é a situação de quem pergunta se a morte é alguma coisa quando a mesma morte é iminente. Por que essa situação é tão especial?

Porque Sócrates é um homem que amanhã não terá mais um amanhã, um futuro, propriamente dito, na terra. O que está se realizando – a morte injusta do homem mais justo de Atenas (118 a) – é uma consequência da clara opção ética do filósofo, que escolheu respeitar seu compromisso público para com as leis da cidade. Com essa escolha, Sócrates decide sua própria morte, como se estivesse antecipando a soberana vontade dos deuses. É esse – assim nos parece – o assunto central da primeira parte do diálogo, onde os presentes discutem se é possível considerar a morte de Sócrates como um suicídio (isto é, um escapar indevido do livre poder dos deuses de decidir o fim da vida humana – em 62 b). Mas está

claro que o filósofo escolheu seu próprio fim por uma clara opção moral, antecipando a soberana decisão dos deuses.

Perguntamo-nos: se a morte é soberana e “sabe” exatamente quando e como, por determinação divina, decide tomar posse da vida dos homens, então que tipo de morte é a morte de Sócrates, aquele que já em vida sabe quando e como vai morrer? Que morte é a morte que chega para um homem sábio que se preparou tanto para acolhê-la (64 c) a ponto de conhecer o tempo de sua chegada?

### **5.6 Uma hipótese: a morte de Sócrates seria uma não-morte?**

Portanto, defendemos a tese de que a morte de Sócrates é uma espécie de não-morte: a antecipação ética do filósofo – proclamada explicitamente em 64 a pelo treino de morrer e estar morto – tem a decisiva e estratégica consequência de tirar da morte sua característica principal: a de ser soberana quanto aos modos e os tempos de seu advento na vida humana.

Destacamos, assim, a primeira característica da primeira pergunta filosófica do *Fédon*: o contexto específico no qual ela é levantada. Afinal, nessa cena, quem pergunta “o que é a morte?”, está, ele mesmo, perante a morte iminente. Assim, esse contexto determina uma assimetria ética decisiva: como o filósofo treinou em vida o “estado de estar morto”, sua morte se apresenta como uma espécie de *não-morte*.

Eis um belo paradoxo: Sócrates morrerá, com certeza, em poucas horas; mas esse fato ocorrerá a partir de uma espécie de não-morte, decidida livremente, fruto de uma antecipação ética decisiva. Para os amigos presentes que, supostamente, não morrerão tão cedo assim, a morte continua se apresentando enquanto morte – a morte dos outros e, um dia, a deles.

Essa nova assimetria entre Sócrates e seus amigos perante a morte iminente, dessa vez é, portanto, ética, e não mais psicológica, como a que destacamos em nossa análise do próêmio. A descrição do campo epistemológico do processo dialético que está sendo proposto na cela de Atenas é, portanto, problemática: Sócrates e seus amigos estão, de fato, discutindo a respeito da *mesma* morte? Contemplar a *própria* morte como θάνατος quando esse evento é precisamente iminente, no caso de Sócrates, seria a mesma experiência de pensar sobre a morte do outro, ainda que iminente?

### 5.7 A morte contemplada nos outros não é toda a morte: a leitura de Jankélévitch

Nossa resposta é não: a morte que podemos contemplar nos outros não é nunca a nossa morte e, portanto, é sempre uma experiência parcial de morte. Nessa reflexão, fomos guiados por Vladimir Jankélévitch que, em seus estudos sobre o assunto, em outra obra, distingue três fenomenologias diferentes de morte<sup>147</sup>:

- 1) Há a morte de quem não conhecemos, a morte “em terceira pessoa”, a morte sem mistério;
- 2) a minha própria morte, “sobre a qual não posso falar mesmo, porque é a minha. Dela levo comigo o segredo – se há segredo – para o túmulo”;
- 3) há, enfim, outra morte, que o filósofo chama de “segunda pessoa”, que é a morte de um parente. Trata-se, nesse caso, “da experiência filosófica privilegiada”, enquanto é tangencial às outras duas. “É a morte que mais se assemelha à minha morte sem ser a minha, mas sem ser também a morte impessoal e anônima do fenômeno social”.

A conclusão do filósofo é interessante:

Nesse caso (a morte de uma segunda pessoa) o morto é outro, diferente de mim; eu, no entanto, vou sobreviver. Consigo vê-lo morrer. Essa pessoa é um outro, diferente de mim, mas, ao mesmo tempo, é alguém que me toca mais de perto. Depois disso, só me resta minha própria morte<sup>148</sup>.

A conclusão a que podemos chegar é, portanto, a de que, de fato, cada experiência de morte contemplada nos outros nunca é morte em si, e sempre resta a morte de quem está contemplando a morte. Portanto, poderíamos afirmar que a morte contemplada nos outros *sempre é e ao mesmo tempo sempre não é a morte*. No caso de quem pergunta “o que é a morte?” (o *τι*, em grego, presente na pergunta de 64 c) o que está sendo investigado não é algo plenamente realizado, pois sempre fica faltando a morte de quem a investiga.

Quem contempla a morte dos outros ainda continuará vivendo, mas sempre como que acompanhado pela lembrança da morte do outro – lembrança que, a partir dessa experiência radical, marca para sempre seu destino de um dia estar morto também. Em outras palavras: o “estar vivo” dos vivos sempre é acompanhado do “estar morto” dos mortos.

---

<sup>147</sup> Cf. JANKÉLÉVITCH, 1995, p. 28.

<sup>148</sup> Ibid., p.28.

A conclusão é a seguinte: todas as mortes contempladas nos outros não conseguirão ser a morte enquanto tal. O que falta para alcançar o sentido último da morte – aquilo que une a morte dos outros à minha morte – é a tensão ética do filósofo que, *ainda nesta vida*, acolhe a morte contemplada nos outros como destino inexorável e condição de realização das próprias escolhas. Quem viu a morte nos outros sabe – e aprende para sempre – que suas escolhas éticas têm um limite próprio. Leia-se a respeito dessa intuição humana uma bela reflexão de Vladimir Jankélévitch, o filósofo francês que dedicou muitos de seus estudos ao tema da morte:

A morte não é a pura e simples conclusão terminal da vida, mas sim a saída dessa vida, prevista com muita antecipação: o último futuro de todos os futuros exerce sobre nosso presente uma espécie de ação retrógrada. A antecipação do fim último projeta sobre a continuação que a precede uma luz específica<sup>149</sup>.

### 5.8 “Viver estando morto”: condição virtuosa do ser humano

A morte futura – quando contemplada nos outros – é um sentido necessário da realização humana, caminho obrigatório da existência, que se impõe soberano à vida dos seres humanos. Portanto, a morte realiza um bem no “treino de morrer e de estar morto”, a expressão escolhida por Sócrates para indicar esse caminho obrigatório e virtuoso, sendo reconhecido como necessário e imposto pelos deuses. Um caminho que se realiza a partir da contemplação do θάνατος e de sua realização ética no τὸ τεθνάναι.

Se o filósofo procura a própria realização ética em vida, esta só poderá ser realizada necessariamente por este caminho: aceitar a hipótese da própria morte, certa e indeterminada, vivendo *estando morto*, orientado obrigatoriamente para esse futuro “real”, que é, ao mesmo tempo, não-hipotético, certo e, todavia, indeterminado, que deve ser assumido como real e determinado eticamente em sintonia com o auxílio divino (115 b - d; 117 c). Ao “viver estando morto”, o filósofo antecipa eticamente a indeterminação ontológica da própria morte: assim o τὸ τεθνάναι – enquanto estado – é a atitude necessária para realizar o evento *tânatos*: essa é a morte do filósofo.

Propomos, portanto, considerar a experiência da morte proposta em 64 c como a consistência psíquica que Sócrates aponta, capaz de aproximar os homens vivos dos que já

---

<sup>149</sup> Cf. JANKÉLÉVITCH, 2009, p. 89. Nossa tradução baseou-se na versão italiana, que aqui apresentamos: *la morte non é la pura e semplice conclusione terminale della vita, ma piuttosto l'uscita preveniente da questa vita; presentito com lungo anticipo, l'ultimo futuro di tutti i futuri esercita sul nostro presente una sorta di azione retrograda. L'anticipazione della fine estrema proietta sulla continuazione che la precede una luce specifica.*

morreram. Trata-se do  $\tau$  que, mesmo sendo objeto da reflexão platônica, não permite uma identificação lógica precisa. A escolha platônica mais precisa – e, a nosso ver, a única possível – é a de definir a morte como a separação entre alma e corpo, mesmo sabendo que essa definição, apesar de ser exata, nunca poderá ser pontual. Explica-se: quem contempla enquanto vivo a morte dos outros não pode contemplar plenamente a própria morte.

Concluimos assim que aquilo o diálogo que ocorre na prisão de Atenas reflete sobre um processo psíquico de perfeita correspondência, na contrariedade, entre *algo que é* (a morte contemplada) e *algo que ainda não é* (a morte futura de quem contempla). Isso nos obriga a indagar a natureza propriamente lógica da pergunta central de 64 c e suas expectativas: é possível dizer o que é a morte em si?

### 5.9 A morte é propriamente impensável

No capítulo precedente, já destacamos que, entre os comentadores, Casertano e Dixsaut consideram essa pergunta como propriamente socrática, pois tem como objeto algo que pode ser pensado, compreendido e formulado. Entretanto, Dixsaut exclui a possibilidade de oferecer uma definição verdadeira da morte. Portanto, se a morte pode ser pensada, nem por isso esse pensar pode ser finalizado por uma conclusão definitiva. Mas então as afirmações dos dois pensadores seriam compatíveis?

O filósofo francês Vladimir Jankélévitch, que dedicou ao tema da morte uma importante obra de 467 páginas “*La mort*”, na qual há inúmeras reflexões platônicas e, em particular, um capítulo inteiro dedicado ao *Fédon*, afirma que a morte não pode ser objeto explícito de um ato de pensamento:

Nunca se pensa na morte (na medida em que a morte é o acusativo do ato pensante, o objeto imediato de uma reflexão e o complemento direto de uma operação transitiva chamada de pensamento) porque a morte é propriamente impensável. Por outro lado, é possível pensar em seres mortais e esses seres, em qualquer momento que se pense neles, são seres vivos<sup>150</sup>.

A reflexão das últimas duas linhas, segundo a qual os seres mortais não podem ser pensados e não serem vivos, aproxima-se muito, mais uma vez, de tudo o que já foi afirmado por Monique Dixaut a respeito dos dois nomes “para uma única e mesma coisa”. Lembramos também como a própria filósofa afirmou que não há logos verdadeiro a respeito da morte. O conjunto dessas três reflexões parece apontar para a mesma conclusão, ainda que

---

<sup>150</sup> Cf. JANKÉLÉVITCH, 2009, p. 41.

provisória: a pergunta sobre a morte, no *Fédon*, tem a característica única de ser formulada e propor uma definição que, todavia, não pretende ser verdadeira.

Isto merece ser considerado, se pensarmos que, em um artigo que examina o discurso lógico e a exigência ética do *Fédon*, publicado no Brasil pela revista *Hypnos*, é ainda Giovanni Casertano que afirma que esse diálogo trata precisamente

do problema da conexão e distinção entre realidade objetiva e independente do sujeito e discurso verdadeiro sobre a realidade, que é sempre construída pelo homem de forma hipotética<sup>151</sup>.

Perguntamo-nos: é possível enquadrar a primeira pergunta filosófica do diálogo (“acreditamos que morte é alguma coisa?”) dentro dessa estrutura epistemológica que o próprio diálogo apresenta como capaz de reconhecer as virtudes e as ideias mediante a força argumentativa das hipóteses? Em outras palavras: é possível reconhecer e dizer – pelo poder do discurso – o que é a morte em si? Há um tipo de verdade objetiva e contemplável na experiência humana da morte?

É ainda Casertano quem afirma que, se Platão é o filósofo que tem confiança numa verdade objetiva que está além e independente dos discursos dos homens,

não se pode negar que é somente dentro do horizonte dos discursos que o homem pode procurá-la, porque a verdade pertence aos discursos e, sem os discursos, não se pode almejar à verdade. Desistir de procurá-la, como tinha antecipado Símias em pleno espírito platônico, é próprio de homens muito fracos e significa não somente se privar da verdade e do saber sobre as coisas que são, mas também perder o sentido autêntico da vida<sup>152</sup>.

É evidente que concordamos com as conclusões de Casertano: com certeza, não é possível negar que é somente dentro do horizonte dos discursos que o homem pode procurá-la, porque a verdade pertence aos discursos e, sem os discursos, não se pode almejar à verdade. Mas o fato é que o *Fédon* é talvez o único diálogo cujo contexto dramático apresenta algo que delimita radicalmente o horizonte dos discursos que aí estão sendo partilhados na cela de Atenas: a morte iminente do filósofo. Pelo fato de ter poucas horas de vida, o filósofo precisa explicar com urgência o motivo pelo qual “estar morto é melhor que viver”, sendo que ele mesmo está cada vez mais próximo da mesma morte sobre a qual está investigando. Se essa morte for um horizonte, esse horizonte é dinâmico, e está se aproximando cada vez mais de quem a está contemplando!

---

<sup>151</sup> Cf. CASERTANO, 2014, p. 2.

<sup>152</sup> Ibid., p. 417.

Desconfiamos ter detectado, assim, mais um paradoxo aparente dentro da proposta filosófica do *Fédon*: a primeira pergunta filosófica do diálogo (“*a morte é alguma coisa?*”, em 64 c) parece ser uma pergunta – talvez seja mesmo a única – para a qual o método hipotético proposto como caminho possível para ganhar sabedoria e conhecimento não poderia oferecer respostas positivas.

Explicamos: a proposta epistemológica que liga a existência real de qualquer ente à sua plenitude ontológica de “ser constitutivamente em si”, não parece eficaz para responder à pergunta “o que é a morte?”. Será mesmo, com efeito, que a morte se apresentaria segundo uma aparência inicial para depois ser identificada logicamente como algo em si, como uma morte verdadeira, idêntica em si, que estaria como que escondida atrás de uma morte aparente? Não: isto não nos parece plausível. A morte em si não se apresentaria como uma experiência, como objeto de uma única e precisa determinação lógica.

Se mantivermos como única referência epistemológica a doutrina das ideias e seu caminho hipotético proposto no *Fédon*, a partir da famosa segunda navegação de 99 d, não poderíamos responder de forma unívoca e definitiva à pergunta, se a morte for alguma coisa. De fato, a morte – quando contemplada na separação *acontecida* entre um corpo e uma alma nunca poderá ser logicamente pensada enquanto *não-morte*, ao contrário do que ocorre, por exemplo, com as virtudes, que sempre podem ser pensadas a partir de seu contrário. Nunca de fato um homem morto poderá ser abordado numa investigação ontológica contemplando sua contrariedade lógica, seu suposto ser “não-morto”.

No mesmo artigo já citado, Casertano afirma:

Portanto, é a ideia, e só a ideia (aquilo que não muda), que nos permite fazer do homem um objeto de discurso cognoscitivo, assim como a qualquer outro fenômeno (aquilo que muda): a ideia é a “causa” verdadeira, real, de nosso conhecimento, cuja primeira exigência é justamente fixar para que eu possa construir um discurso suscetível de controle e de acordo com os outros homens<sup>153</sup>.

Perguntamo-nos: essa proposta se mantém válida se o objeto da investigação for a experiência da morte? Perante o advento da morte, com efeito, o sujeito parece perder a própria objetividade e independência de ser autônomo e distinto da realidade que o circunda: cada morte assistida, ou até questionada filosoficamente, é sempre uma experiência relacional. A morte é “alguma coisa” que, quando se apresenta, sempre envia seu recado inexorável para o mesmo sujeito que a pensa: a morte que eu vi, me diz que um dia eu também estarei morto. Exatamente por isso, nenhum de nós pensaria e refletiria sobre a morte

---

<sup>153</sup> CASERTANO, 2014, p. 15.

como refletimos sobre a identidade ontológica de uma mesa, por exemplo. A morte não é “uma coisa” entre outras, nem se apresenta como uma realidade separada do sujeito que pergunta sobre ela.

Esta é a lição que aprendemos com Dixsaut: “a questão da morte reflui sobre a alma que a coloca e que, colocando-a, descobre sua potência de pensar”.

A morte dos outros sempre fala, também, sobre a nossa morte, nos indicando, ao mesmo tempo, tanto a realidade soberana do morrer humano como aquela na qual poderemos definir a morte enquanto morte – isto é, a morte que tomará posse do indivíduo que se pergunta “o que é a morte?”.

Portanto, ninguém – e Sócrates parece estar bem ciente disso – está em condição de *definir logicamente* o que é a morte em si mesma (*Apologia de Sócrates*, 29a; 37b; 42a).

Com certeza, é possível contemplar como a morte irrompe na vida dos homens – justamente através da separação da alma do corpo (64c). Mas essa descrição é *fenomenológica* e não uma autêntica identificação lógica: ainda não mostrará tudo o que a morte é – será apenas a *minha* visão parcial da morte. Vladimir Jankélévitch escreve:

O homem sabe que vai morrer, mas não sabe quando; e quem não sabe quando também não sabe o que é isso (ὄτι), nem percebe o fato de que, em sua intensidade e urgência dramáticas, não sente a angústia emergindo; ou melhor, “sabe disso”, mas sabe em virtude de um conhecimento geral e, de certo modo, silogístico. É como se o destino nos subtraísse a data de nossa morte para nos distrair, para não nos aprofundarmos em sua natureza<sup>154</sup>.

Qualquer pensamento sobre tudo aquilo que a morte é e comporta para os homens nunca conseguirá contemplar autenticamente esse “tudo”, pois sempre faltará a “minha morte”, a última experiência (se é que “minha morte” pode ser definida como uma experiência).

A estrutura epistemológica da pergunta platônica sobre a morte parece, portanto, ser única e incomparável: além do “aparecer da morte enquanto fenômeno humano”, não há uma ideia da morte em si, mas um porvir certo e inexorável da morte enquanto evento individual na vida do homem. Além do aparecer da morte enquanto fenômeno humano não há, portanto, uma forma pura da morte, mas sim um evento radical, soberano, enquanto sempre possível e destinado irrevogavelmente a cada homem. Trata-se de uma realidade absolutamente outra,

---

<sup>154</sup> Cf. JANKÉLÉVITCH, 2011, p. 144. No original: *L'uomo sa che morirà, ma non sa quando; e chi non sa quando non sa neppure che (ὄτι), non sa neppure il fatto che nella sua intensità e urgenza drammatica, non sente salire l'angoscia; o meglio "sa che", ma sa in virtù di un sapere generale e in un certo modo sillogistico. È proprio come se il destino ci sottraesse la data della morte per distoglierci dall'approfondire la sua natura.*

que não permite nenhuma determinação lógica universal no plano do discurso, mas que se cumprirá sempre enquanto evento último. Qual a consequência de tudo isso?

Se a morte for “alguma coisa”, para ela não há logos verdadeiro (foi essa a conclusão da Monique Dixsaut), mas somente uma imagem descritiva (a separação de alma e corpo): um êxito que parece até mesmo o contrário do que acontece com a proposta platônica da segunda navegação, onde a insatisfação de Sócrates com as indagações de Anaxágoras sobre a causa ordenadora de todas as coisas leva o filósofo a escolher os discursos como instrumentos necessários e capazes de explicar as causas verdadeiras dos entes visíveis, reconhecendo as ideias enquanto realidades que existem por si mesmas:

Então, considera o que se segue, continuou, para ver se estás de acordo comigo. O que me parece é que se existe algo belo além do belo em si, só poderá ser belo por participar do belo em si. O mesmo afirmo de tudo o mais. Admites essa espécie de causa? (100 c).

Ainda Casertano, sobre a proposta epistemológica platônica do *Fédon*:

O “algo” que se transforma e que é encontra-se pois no plano do *nomear* – e, por conseguinte, do *conhecer*. Indica o fato de que cada coisa pode ser reconhecida não só quando nasce e morre, mas também e essencialmente quando “é” uma certa coisa e não outra (eis porque o ἔστι de 96 a9 e de 97 b5 deve ser traduzido por “é” e não por “existe”). E o ser de cada coisa é apreendido e definível só no plano do discurso: apreender este “ser” é, na linguagem platônica do *Fédon*, apreender a causa de uma coisa, o porquê aquela coisa é o que é e não outra coisa<sup>155</sup>.

Se a morte de alguém for “aquela coisa (que) é o que é e não outra coisa”, o que nunca muda no “ser morte” da morte é exatamente o seu “ser morte”: algo que sempre, de fato, acontecerá, independentemente das diferentes definições que os homens escolherão para ela. A morte continuará sendo a mesma “alguma coisa” (indefinida e indefinível pelos sentidos: 88 b) também quando e se o *logos* tentar defini-la: assim, a morte de alguém nunca poderá ser uma “não-morte”.

Assim, a nossa escolha de lermos o *Fédon* a partir da postura do filósofo perante a morte parece oferece uma boa chave de leitura: nós consideramos, com efeito, que esse último tempo vivido por Sócrates perante a morte é – necessariamente – o tempo para que ele se torne morto: o tempo do *τεθνάναι*, o tempo de quem está caminhando cada vez mais próximo à morte, isto é, a condição de quem *está sendo morto*. Mais uma vez Sócrates é o

---

<sup>155</sup> Cf. CASERTANO, 2014, p.14.

homem que está coerentemente se realizando, e nesse sentido está sendo *cada vez mais morto*, perante a morte iminente.

Explicamo-nos: Cada morte parece gerar uma contrariedade intrínseca em si mesma – entre “duas mortes”:

- uma, a primeira, acontecida (e, portanto, determinada pela separação entre alma e corpo, e que está sendo contemplada aqui e agora no homem que morre);
- e outra, ainda não acontecida (e, portanto indefinida, mas que todavia se liga necessariamente à contemplada): a morte de quem contempla a morte nos outros, que será necessariamente a “mesma” separação humana entre alma e corpo.

Se, em cada morte, são geradas duas mortes, a primeira, a acontecida, é claramente θάνατος – o evento da separação entre alma e corpo; a outra morte é o estado existencial gerado pela primeira, isto é, a morte esperada por quem, a partir daquela contemplação, viverá, sempre sabendo que aquela separação é o seu destino certo e irreversível, ainda que indefinido: “Morte certa, hora incerta,” afirmavam os antigos.

Trata-se do estado, propriamente humano, de quem está – mesmo enquanto vivo e mesmo *porque* está vivo, estando sempre também morto. O leitor terá reconhecido, nesta última expressão, o valor semântico da tradução do termo τεθνάναι, que encontramos no *Fédon* na definição platônica de morte em 64 c.

### 5.9.1 A morte: um evento determinado e determinante

Se o estado de “estar morto” do homem (τεθνάναι) coincide com o estado da alma separada do corpo (sendo que a alma subsiste em si mesma e por si mesma: (αὐτὴν καθ’ αὐτὴν) isto quer dizer que a morte (θάνατος) não é somente um evento *determinado* – a pontual e irreversível separação entre alma e corpo –, mas sim um evento sobretudo *determinante*, isto é, capaz de determinar o estado de alma no qual esta repousa em si mesma.

Morte e alma parecem coincidir no “estar morto” do morto (τεθνάναι), e no “estar a alma subsistente em si”, contemplada enquanto separada do corpo. Portanto, a morte de um ser humano é um evento preciso, determinado. É esse último espetáculo, o da morte de

Sócrates, que será celebrado daqui a pouco. Mas a morte acaba de ser apresentada, repito, como um evento determinado – pela sua radicalidade inexorável e determinante. Pelas mesmas razões – a alma passa por um estado irreversível de separação do corpo ao qual estava ligada.

Mais determinante do que determinado – podemos talvez afirmar. Por quê? Porque, além do estado de “estar morto” do morto, a morte coincide também (e é preciso não nos esquecermos disso!) com a plena realização do conhecimento humano.

A imortalidade da alma surge, no *Fédon*, na elaboração racional da morte dos outros – portanto, enquanto evento psíquico. Essa elaboração racional não termina numa compreensão lógica do que é a morte. Essa elaboração termina – realiza-se – na *compreensão ética* da realidade da morte: o “preparar-se a morrer”, que é o sentido único e necessário de quem quer filosofar corretamente, seu bem último.

Continuando a pensar na morte enquanto princípio gerativo de sentido, isto é, descrevendo o processo psíquico necessário que sua contemplação determina, damos um passo em frente na descrição do processo, procurando apresentar o repertório platônico que no *Fédon* apresenta essa decisiva experiência existencial.

Cada morte – acontecida – de um ser humano é espelho da morte – ainda não acontecida – de quem assiste. Um espelho existencial que liga o além – a destinação da alma de quem morre (e aqui se encontra a necessidade platônica de investigar a natureza psicológica do Hades depois das dúvidas de Cebes em 70 a). É a necessidade de pensar a relação entre morte e natureza da alma em vida.

É essa a esperança que o filósofo deve manter firme (67 b): aqueles que corretamente contemplaram o bem em vida, pelo poder em vida da alma, podem cultivar a grande esperança que a mesma alma gozará de uma coerente continuidade ética, dinâmica e racional (63 c) no Hades. O mesmo bem, já contemplado em vida, será experimentado pela alma de modo irreversível e radical também no além. Agora, para que essa esperança possa ser mantida de forma razoável, como a mesma saberá permanecer viva, quando, uma vez separada do corpo, entrar viva *dentro* do *evento* morte, com a própria força (δυνάμις) e capacidade de raciocínio (ψρονήσις)?

O *Fédon* entra agora – a partir dessa discussão que foi gerada pela elaboração da pergunta sobre a natureza da morte e que aqui marca uma precisa conclusão – na elaboração das sucessivas (e sem dúvida as mais comentadas pelos estudiosos) assim chamadas *demonstrações da imortalidade da alma*.

Coerentemente com tudo o que foi sustentado até agora, o que está em jogo aqui, uma vez encerrada a apologia, é muito mais do que uma simples sobrevivência da alma no além, demonstrada logicamente: Sócrates deverá demonstrar que, na morte, a alma mantém sua prerrogativa divina – e, portanto, imortal, “pré-requisito de sua natureza”, segundo o que já foi destacado pela própria Monique Dixsaut.<sup>156</sup> Se há demonstração de imortalidade, ela deve ser demonstrada enquanto capacidade de entrar viva e se mantendo tal na temida experiência da morte.

É, de fato, esse o tema filosófico que conclui a apologia, introduzindo assim a segunda parte do *Fédon*. A partir de 70 a, as dúvidas de Cebes sobre a persistência ontológica da alma no evento da morte serão as protagonistas: se a maioria dos homens pensa na morte como um evento que simplesmente destrói a alma, como acreditar na grande esperança de Sócrates?

---

<sup>156</sup> Cf. DIXSAUT, 2017, p. 400.

## CAPÍTULO 6. A REPRESENTAÇÃO DA MORTE COMO CENTRO DO DIÁLOGO

Uma vez escolhida e analisada a representação da morte proposta na definição central de 64 c como centro filosófico do diálogo, o próximo passo será verificar a seguinte hipótese: há evidências textuais de que, uma vez encerrada a parte da apologia e proposta a sequência das demonstrações sobre a imortalidade da alma, o diálogo continua mantendo sempre em seu centro a representação da morte, dentro de um idêntico contexto axiológico, junto com o mesmo registro retórico?

Claramente, ao avançar o processo dialético, a questão analisada se aprofunda cada vez mais: se no próêmio o evento da morte de Sócrates está no centro da análise, a partir da pergunta central de 64 c vimos como o tema ampliou-se progressivamente até ser explicitamente definido; agora é a morte como evento que é elaborada, juntamente com suas consequências ontológicas.

O que continua a caracterizar a única investigação dialética do *Fédon* é que o diálogo continua se desenvolvendo justamente a partir do fato de Sócrates estar com seus amigos diante de sua morte iminente. É justamente essa circunstância que mantém sempre ligadas as duas etapas da única investigação.

Assim, dividimos nossa reconstrução em duas partes:

- a) antes, apresentaremos as evidências textuais que denotam a continuidade de uma mesma análise do próêmio até o final do diálogo;
- b) depois, destacaremos as etapas de desenvolvimento da investigação dialética que podem ser destacadas, uma vez que se coloca a definição de morte de 64 c no centro da mesma investigação.

### 6.1 Antes e depois da apologia: os sinais textuais de uma única investigação

Portanto, procedemos de modo a identificar os sinais textuais que fortalecem a tese que a investigação dialética do *Fédon* é única, já preparada teatralmente no próêmio do diálogo, explicitada e abordada na apologia, articulada na sequência das quatro demonstrações sobre a imortalidade da alma e, finalmente, encerrada antes da representação, novamente teatral, da morte do filósofo.

Um primeiro sinal que destacamos é o seguinte: o tema da morte e da representação dela como uma viagem ao além abre e conclui o diálogo entre Sócrates e seus amigos na prisão de Atenas.

Já apresentamos como, pelo relato de Fédon, que estava ao seu lado, Sócrates afirma explicitamente sua principal intenção naquelas últimas horas de vida: “indagar e contar mitos (διασκοπεῖν τε καὶ μυθολογεῖν) sobre o significado dessa viagem e o que imaginamos que seja (περὶ τῆς ἀποδημίας τῆς ἐκεῖ, ποίαν τινὰ αὐτὴν οἴομεθα εἶναι)”. De resto, acrescenta: “que outra coisa poderíamos fazer até que o sol se ponha”? (61 e). Perante a morte iminente, o principal interesse do filósofo é justamente a natureza desse último evento, apresentado aqui pela metáfora da viagem.

É fácil verificar que, na parte final do *Fédon*, esse tema do que é decisivo fazer em vista da morte iminente volta a ser evocado, sempre com a mesma metáfora da viagem. Em 107 c, ao terminar a última das demonstrações sobre a imortalidade da alma, Sócrates conclui sua argumentação como se segue:

Se a alma é de fato imortal, isso implica que cuidemos dela, não apenas em vista deste espaço de tempo a que chamamos vida (ἐν ᾧ καλοῦμεν τὸ ζῆν), mas da totalidade do tempo (ὑπὲρ τοῦ παντός χρόνου) e nesse caso (νῦν) sim, é de crer que seja temível o risco de a negligenciarmos (107 c).

Analisando: há aqui uma suposição lógica – *Se a alma é de fato imortal* – tese que acabava de ser demonstrada; a mesma suposição determina uma consequência de caráter ético: *isso implica que cuidemos dela*. Sócrates parece estabelecer também o arco de tempo no qual esse cuidado vai ser realizado: não apenas em vista deste espaço de tempo, mas da “totalidade do tempo” (ὑπὲρ τοῦ παντός χρόνου). Essa última expressão claramente estende o tempo do cuidado da alma para além do que chamamos de vida, embora não defina como deva se entender essa totalidade do tempo, aqui simplesmente enunciada.

Mas o que é, nesse ponto, mais interessante destacar é a afirmação sobre as consequências imediatas que ocorreriam caso Sócrates não tomasse *agora* o cuidado da alma: ele mesmo, no momento presente (νῦν), correria um risco (ὀκίνδυνος). E Sócrates logo explica de que risco se trata:

a alma nada mais leva consigo para o Hades a não ser sua formação e cultura (πλὴν τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς) e são estas que, segundo se diz, mais jogam contra ou a favor daquele que morre, desde a primeira hora em que inicia sua viagem para o além (107 d).

Note-se como Platão, ao apresentar mais uma vez o tema da *morte como viagem*, também destaca como é decisiva a educação que a alma recebeu em vida “desde a primeira hora em que inicia sua viagem para o além: εὐθὺς ἐν ἀρχῇ τῆς ἐκεῖσε πορείας”.

Neste ponto, antes da despedida final, Sócrates está apresentando a seus amigos o mito sobre o destino final das almas no Hades. Assim, ele destaca as razões pelas quais o homem que dedicou a própria vida a perseguir os prazeres da sabedoria (isto é, “em adornar sua alma”: 114 e), pode ter domínio sobre seu destino. Que “adornos da alma” seriam esses? Trata-se de adornos que lhe são próprios: temperança, justiça, coragem, liberdade e verdade. Nessas condições, esse homem

“aguarda a viagem para o Hades e se prepara para empreendê-la quando sua hora soar”. Vós dois, Símiás e Cebes, e bem assim todos os outros, lá ireis chegar depois, cada um a seu tempo. Por mim eis já chegada a minha hora (114 e -115 a).

Portanto, está claro que, sem uma adequada preparação, sem ter uma alma adornada pela prática terrena das virtudes, a viagem ao Hades do homem que morre corre o risco de começar da pior maneira.

## 6.2 Riccardo Di Giuseppe: a estratégia compositiva de Platão

Descobrimos como na conclusão do último discurso de Sócrates, o mais longo e o último de todo o diálogo, volta ao tema da morte, já proposto na apologia, pela metáfora da viagem para o além. É como se Platão fizesse questão de manter sempre viva na memória do leitor a ligação entre o discurso final, que acaba de ser concluído, e o verdadeiro tema de fundo do *Fédon*, que havia sido apresentado justamente nas primeiras linhas do diálogo: a morte do filósofo e sua preparação necessária, sendo ela uma viagem para o além.

Em nossa leitura, essa retomada da metáfora da morte como viagem é o maior sinal que está presente no *Fédon* uma determinada estratégia narrativa de Platão, que tem como objetivo manter sempre no centro da investigação dialética a representação da morte de Sócrates.

Segundo o estudioso Riccardo Di Giuseppe (que dedicou ao *Fédon* um importante trabalho publicado na Itália pelo “Istituto Italiano per gli Studi Storici”), realmente não é por acaso que os temas da morte como viagem e da postura do filósofo perante esse evento iminente são retomados na conclusão do diálogo, depois de terem sido propostos no prólogo e na apologia. A esse respeito, ele afirma que há um critério preciso na estratégia compositiva

de Platão, sendo que os temas da apologia apresentam-se no final do diálogo, seguindo paralelismos textuais muito precisos, que se destacam “naquela posição chave de um discurso, que é a sua conclusão”<sup>157</sup>.

Assim, segundo o estudioso, a conclusão da discussão geral do *Fédon* está em paralelo com a conclusão da apologia, “que é parte dela”. Di Giuseppe lê a passagem de 114d8 – 115b7 como um resumo explícito de todos os temas da apologia, onde o tema da esperança (ἐλπις) do filósofo, e das razões pelas quais a ela se apoia o filósofo perante a morte, está bem presente na apologia.

Agora, mantendo como guia a indicação hermenêutica de Di Giuseppe, procuramos detectar quais são, no *Fédon*, os outros temas que, já propostos no proêmio e na apologia, voltam a ser retomados ao longo do diálogo, em particular em sua conclusão. Caso essa pesquisa leve a algum resultado considerável, verificaremos se as recorrências encontradas se apresentam de modo coerente, de modo a sinalizar etapas da única investigação dialética do diálogo. Em outras palavras: detectaremos temas que são retomados para serem compreendidos mais profundamente ou confirmados, por sua importância à luz das últimas conclusões partilhadas no diálogo entre Sócrates e seus amigos.

Vejamos então quais são os outros exemplos de temas presentes tanto na apologia como na sequência das demonstrações sobre a imortalidade da alma e na recapitulação final do diálogo que precede a cena final da morte de Sócrates.

### **6.3 Um mesmo cuidado: da morte, da alma e de “vocês mesmos”**

– No proêmio, Sócrates, ao apresentar aos amigos a tese de que é melhor estar morto do que viver (62 a), encontra a reação de Cebes, que afirma a impossibilidade de acreditar que seja possível cuidar melhor de si mesmo longe da proximidade dos deuses (αὐτοῦ οἴεται ἄμεινον ἐπιμελήσεσθαι);

– Na apologia, é proposta a concepção da filosofia como prática (τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτό ἐστιν τῶν φιλοσόφων) de separar a alma do corpo, ato de separação que corresponde ao que é chamado de morte: τοῦτό γε θάνατος ὀνομάζεται (67 d).

– Como sabemos, o mesmo tema que versa sobre o cuidar da morte está explicitamente presente em 81 a, apresentado pela mais famosa expressão: μελέτη θανάτου, realizado pela prática de deixar a alma em contato consigo mesma, papel próprio de quem filosofa de forma correta;

---

<sup>157</sup> Cf. DI GIUSEPPE, R., 1993, p. 87.

– O tema sobre o cuidado volta a ser proposto, dessa vez mudando o objeto de sua atenção: não é mais um cuidado dirigido à morte, mas sim à alma; em 82 d, Sócrates apresenta o mito da reencarnação, pelo qual o destino das almas será melhor para quem toma cuidado da própria alma (μέλει τῆς ἑαυτῶ νυυχῆς);

– Já vimos que, em 107 c, ao encerrar a última demonstração sobre a imortalidade da alma, Sócrates conclui “se é de fato imortal, isso implica que cuidemos dela (ἐπιμελείας δὴ δεῖται) não apenas em vista deste espaço de tempo a que chamamos vida (ἐν ᾧ καλοῦμεν τὸ ζῆν).

– Por fim, em 115 b, na última cena da morte de Sócrates, o tema do cuidado está pela última vez presente: Sócrates convida os amigos a manterem o cuidado para com eles mesmos (ὅτι ὑμῶν αὐτῶν ἐπιμελούμενοι) através da escolha de “seguir na vida o trilho que, por assim dizer, traçamos com as nossas palavras de agora (νῦν) e com as do passado”.

Portanto, há sinais evidentes de que, no *Fédon*, a elaboração platônica do tema do cuidado como prática dos autênticos filósofos demonstra uma continuidade específica: começa primeiramente como obrigação, para os homens em geral, e apresenta suas condições de possibilidade; passa depois a ter como objeto a prática de morte e o consequente estado de estar morto por ela causado; depois da sequência das demonstrações, o mesmo cuidado é dirigido para a alma, e enfim para as pessoas enquanto tais, voltando assim, precisamente, ao tema inicial.

#### **6.4 Os discursos: o único instrumento possível perante a morte**

Outra característica da única investigação que se mantém coerente ao longo do diálogo inteiro, é que, em momentos especiais de seu desenvolvimento, Sócrates lembra aos amigos a importância de poder apresentar discursos, mesmo quando o assunto parece de difícil compreensão.

Note-se: aconteceu isto no prólogo, em 61 e, quando escutamos Sócrates afirmar explicitamente que sua principal intenção é “indagar e contar mitos (διασκοπεῖν τε καὶ μυθολογεῖν) perante a morte iminente, abrindo assim a discussão sobre o fato de o suicídio ser lícito ou não e, ao mesmo tempo, iniciando a investigação de todo o diálogo.

É muito significativo o fato de que também o discurso de abertura da apologia de Sócrates – embora caracterizado por se fundamentar na esperança sobre a consistência escatológica dos bens que os homens bons poderão alcançar ao chegarem ao Hades – seja

definido como δίανοια pelos amigos, um bem comum (κοινὸν ἀγαθόν: 63 c) sobre o qual é urgente receber maiores explicações.

Significativo também, é que, em 70 b, ao abrir a sequência das demonstrações sobre a alma, que de fato amplia claramente o horizonte teórico do diálogo, Sócrates repete de forma análoga a expressão já usada em 61 mesmo quando o diálogo começou: há a possibilidade de continuar a contar mitos (διαμυθολογέω) e construir discursos (τοὺς λόγους ποιοῦμαι).

Note-se enfim que, em 107 b, ao encerrar-se o ciclo das demonstrações, voltam de novo expressões que lembram a importância de o filósofo nunca se cansar de examinar cada vez mais claramente as questões já abordadas (ἐπισκεπτεται σαφέστερον) com o intuito de acompanhar o discurso (ἀκολουθήσετε τῷ λόγῳ). O bom leitor do *Fédon* não poderá se esquecer desse tema na passagem onde Sócrates ainda apresenta o risco da misologia (90 b – 91 c), isto é, o risco de acreditarmos que os discursos não podem alcançar o saber correto sobre as coisas que são (90 d).

### 6.5 A esperança, o risco e os discursos verossimilhantes

O tema da esperança nos bens do Hades, defendido por Sócrates como se fosse em pleno tribunal perante os amigos, é outro tema que perpassa o diálogo inteiro, sendo sempre retomado em seus momentos nevrálgicos. Já o encontramos 63 c, quando o filósofo declama sua bela esperança (εὐέλπις) de que alguma coisa (τι) aguarda os que morrem, algo infinitamente mais compensador (πολὸν ἄμεινον) para os bons do que para os maus.

Como já aconteceu no caso de outros assuntos relevantes para os fins da articulação dialética do *Fédon*, o tema da esperança volta estrategicamente a ser proposto quando, já encerrada a apologia, cabe a Sócrates responder às dúvidas de Cebes sobre o destino da alma no momento da separação entre alma e corpo.

Assim, o tebano afirma que se alguém conseguisse acreditar que a alma pudesse subsistir algures, “concentrada em si mesma”, aí sim haveria “boas e fortes [razões] para esperar (πολλὴ ἂν εἴη ἐλπίς καὶ καλή) que o que dizes, Sócrates, fosse verdade” (Σώκρατες, ὡς ἀληθῆ ἔστιν ἃ σὺ λέγεις: 70 b).

O termo esperança volta novamente quando Sócrates, na conclusão de seu último discurso, o encerra solenemente com estas belas palavras:

Ora, é por estes motivos que acabo de vos expor, Símiat, que devemos dar tudo por tudo para participar nesta vida da virtude e da razão (ἀρετῆς καὶ φρονήσεως ἐν τῷ

βίη): é que a recompensa é bela e grande a esperança (καλὸν γὰρ τὸ ἄθλον καὶ ἡ ἐλπίς μεγάλη) (114 c).

Nessa reconstrução, parece evidente como o tema da esperança marca o pano de fundo dos argumentos trocados no diálogo a respeito das razões do filósofo para acreditar em seu destino feliz no Hades.

Junto com o tema da esperança, também volta o tema do risco (expresso pelo verbo κινδυνεύω), que perpassa todo o diálogo. Trata-se do risco que aqueles que desejam filosofar acabam correndo – o de ficarem bem longe da autêntica vida filosófica:

– o primeiro registro é em 64 a, isto é, já nas primeiras teses da apologia. É o risco (κινδυνεύουσι) de que a maioria dos homens não entendam a verdadeira razão pela qual os filósofos “treinam em morrer e estar mortos”;

– idêntica expressão (κινδυνεύουσι) é retomada no final da apologia, em 69 d, na famosa expressão sobre o risco de que quem institui os ritos de iniciação não fique tão longe da verdade sobre o Hades e seus bens;

– Em 85 c, em outra famosa afirmação, bem depois da seção da apologia, Sócrates afirma que o filósofo deve se arriscar (κινδυνεύοντα), escolher uma jangada e com ela correr o risco da travessia da vida – metáfora esta da escolha necessária do discurso menos refutável do que outros para que o filósofo se oriente eticamente na vida;

– Por fim, e novamente em uma etapa estratégica do diálogo, isto é, na conclusão de todos os discursos, há, primeiramente, o grande risco temível (ὑπέροχον παντός ὁ κίνδυνος) de não se entender a importância, no momento presente (νῦν) e de não se tomar cuidado da alma (107 c). Em conclusão do mesmo discurso, Sócrates afirma que há, todavia, um belo risco (καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος): o de acreditarmos que a alma é imortal (114 d).

De fato, Sócrates já havia explicado, na apologia, que quem morre sem uma correta iniciação filosófica corre o risco de encontrar no Hades somente a lama (69 c)<sup>158</sup>. Todavia, quem passa pela iniciação dos discursos corre o risco de, perante a morte iminente, navegar apegado a eles na travessia da vida (85 c), ou, em outro exemplo, o belo risco de acreditar neles (114 d). Note-se, portanto, como há uma continuidade temática entre apologia e a conclusão da sequência das demonstrações sobre a imortalidade da alma. O risco de realizar uma viagem para o Hades sem uma esperança fundamentada sobre a capacidade da alma de

<sup>158</sup> O psicanalista estadunidense James Hillman lembra como, na tradição ocidental, a sede da alma foi, às vezes, colocada “nas entranhas” e destaca sobre esse trecho uma tese interessante para nossa análise: a possibilidade de chegar no Hades sem uma linguagem mais humana: “O termo mediante o qual a medicina indica o borborigmo é o mesmo usado por Platão no *Fédon* (ἐν βορβόρῳ κείσεται: 69 c) e Aristófanes para definir a lama repugnante do mundo infernal”. HILLMAN, James. *Il sogno e il mondo infero*. Milano: Adelphi, 2003, pp. 227-228.

resistir e manter-se íntegra na morte é o mesmo de quem é convidado a desejar seguir quem morre sem saber precisamente o que a morte é.

### **6.6 O tempo oportuno para os discursos: o agora**

Nῦν (agora, nesse momento) é um advérbio que, a partir da reação desesperada da mulher de Sócrates, Xantipa, ao encontrar-se com os amigos dele, que entram na cela de Atenas (60 a), se repete várias vezes ao longo de todo o diálogo – e isso nos parece bastante significativo. Platão parece lembrar ao leitor que a iminência do evento da morte de Sócrates é a precisa circunstância na qual devem ser contextualizados os discursos. É o advérbio que introduz o primeiro discurso do filósofo e o advérbio que encerra seu último (115 a). É importante conferir: 60 a; 63 c; 85 d; 107 a; 107 c; 115 a.

### **6.7 A incredulidade dos amigos perante a complexidade dos temas**

É interessante destacar como, mais uma vez, antes da apologia, dentro da apologia e no final da sequência das demonstrações sobre a imortalidade da alma há outro tema que sempre está presente: é o tema da complexidade do assunto tratado no diálogo e das consequências de tal complexidade.

Desde o proêmio, a dificuldade do tema – no caso, a questão sobre a licitude do suicídio – já em 62 a, exige dos presentes uma prova de coragem, pois deverão mergulhar em temas profundos, por vezes apresentados com uma convicção até simples (ἀπλοῦν), mas que todavia não são fáceis de serem entendidos (μέγας τέ τις μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥάδιος διδεῖν: 62 b).

“Sempre coragem”, inclusive numa dosagem não pequena (οὐκ ὀλίγη παραμυθία) é o que pede Cebes em 70 b, para poder partilhar a grande esperança de Sócrates sobre os bens do Hades, que lá esperam os homens que foram bons em vida. O que constitui um problema, segundo ele, é que a maioria dos homens possa pensar que a alma logo depois do homem morrer se dissipe como fumaça. Portanto, há muita incredulidade quanto à imortalidade da alma (πολλὴν ἀπιστίαν: 70 a).

E, no final do diálogo, embora o tebano e os amigos discutam com Sócrates algumas teses sobre a imortalidade da alma, o estado de alma dele não parece ter mudado: ainda uma vez, a grande complexidade dos discursos (μεγέθους περὶ ὧν οἱ λόγοι εἰσὶν: 107 a) e a pouca confiança na fraqueza dos homens faz com que ele fique perplexo com os discursos que foram

apresentados perante a morte iminente do filósofo. Note-se, enfim, como pela última vez, dirigindo-se a Críton, que pede instruções sobre o funeral, Sócrates afirma, “sorrindo tranquilamente”, não ter conseguido convencê-lo de que “o verdadeiro Sócrates é este que está falando e dispendo as suas ideias uma por uma” (115 c).

### 6.8 Uma análise progressiva dos termos *sabedoria, alma e Hades*

Outros termos, inclusive entre os mais significativos do vocabulário filosófico do diálogo, se encontram ao longo da investigação dialética em uma significativa progressão: é o caso, por exemplo da sabedoria – Φρόνησις.

Note-se que somente na apologia o termo se encontra:

- em 66 a, junto com a verdade enquanto objeto do desejo de posse do filósofo (κτῆσασθαι ἀλήθειάν τε καὶ φρόνησιν);
- em 66 e, afirma-se que será encontrada pelo filósofo somente depois da morte;
- em 68 a, é objeto do desejo (ἥρων δὲ φρονήσεως) de quem em vida filosofou corretamente;
- em 69 b, é apresentada (em duas ocorrências) como a única moeda pela qual podem ser trocadas as virtudes;
- em 69 c, é explicado que quem a alcança vive uma espécie de purificação.

Mas o termo volta a comparecer logo depois dessa última citação na apologia, já nas primeiras linhas da primeira demonstração sobre a imortalidade da alma. Com efeito: Cebes quer saber de Sócrates se a alma, na morte, logo depois da separação do corpo, irá manter sua própria força e raciocínio: δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν (70 b). Observamos claramente que, nesse caso, o termo muda de significado: se na apologia φρόνησις era objeto do desejo do filósofo, aqui é proposta como uma característica determinada da alma, junto com a força da mesma.

Mas, note-se também como, ao longo da sequência das demonstrações, o termo volta a comparecer para ser propriamente definido enquanto característica da alma invisível. Assim, em 79 d, ao descrever os movimentos cognitivos que a alma apresenta quando está sozinha consigo mesma (αὐτὴ καθ' αὐτήνσκοπῆ), Sócrates afirma que é somente nesse estado que a alma entra em contato com as realidades semelhantes a ela, isto é, as formas daquilo que é igual em si, belo em si, cada coisa que é em si, “o que é” (τὸ ὄν: 78 d). Quando isso acontece,

pergunta Sócrates, não chamamos esse contato entre alma e entes a ela semelhantes de inteligência (φρόνησις)? (79 d).

A conclusão de Sócrates é notável, sendo que a vida da inteligência da alma está sendo descrita com os mesmos termos que descrevem a alma na experiência da morte do indivíduo, justamente separada do corpo e em contato consigo mesma (64 c). Em outras palavras: quando a alma *indaga* aos seres que lhe são semelhantes, separada do corpo, ela está viva e inteligente no estado de morto (τεθνάναι) do indivíduo.

Resumindo: o termo da sabedoria, apresentado na apologia como sendo o desejo principal do filósofo, problematicamente presente, segundo Cebes, na experiência da morte do indivíduo, acaba sendo antes definido e depois confirmado como característica pertencente à alma, mesmo estando o indivíduo no estado de morte – aí está um claro exemplo de como a investigação dialética do *Fédon* se define por uma progressiva clarificação conceitual dos conceitos envolvidos na apresentação da defesa de Sócrates perante aos amigos.

Assim como esse, há também outros, que apresentaremos mais esquematicamente: o tema da destruição da alma no momento da morte, que acaba sendo abordado junto com a natureza de Hades. Vejamos a sequência progressiva desses dois temas.

Se Cebes teme pela destruição da alma no momento da morte (70 a; 77 d), obrigando Sócrates a refletir sobre a existência das almas no Hades (70 c), o tema do medo volta a ser novamente retomado ao longo de todo o processo dialético. Note-se: em 79 c, com efeito, o tema do medo será abordado enquanto estado de alma que afeta as crianças (77 e), assim como, mais adiante, há um medo também do invisível e do próprio Hades (φόβω τοῦ ἀίδοῦς τε καὶ Ἄιδου: 81 c). Não se deve esquecer que o ser invisível (79 b) é uma das características próprias da alma.

Em síntese: assim como vimos antes no caso da sabedoria (meta do desejo do filósofo), a investigação socrática sempre começa partindo de uma experiência humana específica: nesse caso, do medo de dissolução perante a morte, passa-se a refletir sobre a existência das almas no Hades.

Assim, Sócrates acaba elaborando e definindo junto e progressivamente:

- a natureza própria das almas: se invisível ou não (79 b), se mais próxima do divino ou não (80 b);
- a natureza própria do Hades: o que ele é verdadeiramente (εἰς Ἄιδου ὡς ἀληθῶς: 80 d) – o lugar para o qual a alma está se dirigindo.

Analogamente, se antes da apologia Sócrates afirma que é melhor (βέλτιον: 62 a) estar morto que viver, depois da apologia, o mesmo Hades será proposto como o lugar *melhor* para qual as almas dos homens mais felizes são dirigidas (εἰς βέλτιστον τόπον: 82 a).

### 6.9 A felicidade do filósofo: início e fim da investigação dialética

O último tema que é fundamental aqui destacar, por estar presente no começo, no centro e no fim da investigação dialética, é o estado de felicidade de Sócrates.

Note-se:

- a) Fédon relata que Sócrates parece estar feliz (εὐδαίμων) diante da morte (58 e);
- b) em 81 a, logo depois de ter apresentado a famosa expressão do cuidado quanto à morte (μελέτη θανάτου), o tema da felicidade volta ao diálogo, agora atrelado à condição da alma quando estiver feliz (εὐδαίμονι εἶναι) no Hades, “uma vez que será completamente liberta de erros e de loucuras, de receios e de paixões”; na articulação do raciocínio são citados os seres “mais felizes” (εὐδαιμονέστατοι) que vão para o lugar melhor (καὶ τούτων εἰσὶ καὶ εἰς βέλτιστον), identificados naqueles que praticaram as virtudes em vida;
- c) Em 82 a, há a afirmação de que “é obvio” que as almas dos homens mortos irão para o Hades “em conformidade com os gêneros de vida praticados”. Nas traduções em português que encontramos desse trecho não é fácil destacar o sentido autêntico da expressão que remete ao tema central da cura da morte: a cura da morte, que já encontramos na apologia e que acaba de ser citada também em 81 a.

Eis o texto grego: καὶ τᾶλλα ἧ ἂν ἕκαστα ἴοι κατὰ τὰς αὐτῶν ὁμοιότητος τῆς μελέτης;

A tradução italiana de Casertano nos parece a mais correta das que encontramos: “*È chiaro che anche le altre (anime) andranno verso la forma, alla quale più sono state simili, avendone avuto cura*”. Essa tradução de Casertano, em português soaria assim:

*anche le altre(anime):* também as outras (almas)

*andranno verso la forma:* irão para a forma

*alla quale sono state più sono state simili:* à qual foram mais semelhantes

*avendone avuto cura:* tendo tido cuidado delas

O que estamos destacando é a presença do termo *cuidado* (τῆςμελέτης) – dirigido agora para as almas – depois de ter sido orientado até então para a morte,

determinando assim o grau de felicidade que as almas ganharão no Hades. Se na apologia é dito que no Hades há algo de bom para os bons, mostrando assim uma relação ética coerente entre aquém e além, agora a proposta está centrada sobre outro plano: não mais o cuidado quanto a morte, mas o cuidado quanto à alma que realiza e aperfeiçoa o precedente.

- d) Em 115 d, em suas últimas palavras, Sócrates se declara convencido de que irá ao encontro “de uma certa forma de felicidade dos Bem-Aventurados” (ἀλλ’ οἰχίσομαι ἀπιὼν εἰς μακάρων δὴ τινας εὐδαιμονίας).

Assim, em nossa reconstrução, o fato de Sócrates parecer estar feliz perante a morte e sua expectativa de ser plenamente feliz no Hades se ligam por terem sido colocados, repetidamente, de forma progressiva, rumo a uma autenticidade cada vez maior. Portanto, a felicidade do filósofo está presente no começo e no fim do diálogo.

Por fim, há outro sinal na estrutura formal do diálogo que talvez seja o mais evidente de todos, mas que nem por isso foi o mais valorizado entre os comentadores que consultamos nesta pesquisa. E o sinal é o seguinte: se a primeira página do diálogo apresenta, no questionamento de Equécrates, o tema daquilo que Sócrates fez e disse perante a morte, a última página representa, de modo teatral, exatamente as palavras e os gestos pronunciados pelo filósofo *in limina mortis*, logo depois de ter tomado cicuta, “quando já praticamente toda a região do ventre estava gelada” (118)<sup>159</sup>. Foi nesse momento que Sócrates descobriu seu rosto para representar sua última fala: “Crítion, devemos um galo a Asclépio”. Logo depois, seu corpo estremeceu (ἐκινήθη: 118). O diálogo começa com o interesse declarado de Equécrates de saber sobre as circunstâncias da morte de Sócrates; o diálogo termina representando pontualmente as circunstâncias do evento da morte do filósofo.

<sup>159</sup> O filósofo francês Vladimir Jankélévitch, em uma de suas obras mais importantes, *La mort*, dedica à última página do *Fédon* uma análise brilhante da última cena do diálogo, a partir precisamente do valor semântico do aoristo grego ἐκινήθη, que descreve o estremececer de Sócrates, definindo-o “o único evento do *Fédon*” Cf. JANKÉLEVITCH, 2009, p. 257.

### 6.9.1 Do proêmio até a defesa de Sócrates: as etapas da única investigação

Depois de termos destacado as evidências textuais de temas recorrentes (que, entre proêmio, apologia e o resto do diálogo acabam sendo retomados, sempre em locais estratégicos do avançar do único processo dialético), agora chegou a hora de reconstruirmos as etapas principais dessa mesma investigação dialética, que se destaca por essa continuidade, no *Fédon*.

Em nossa reconstrução, a única investigação do *Fédon*:

- 1) nasce no proêmio dentro de um drama filosófico teatralmente representado, cujo tema é: o que se sabe sobre como Sócrates enfrentou sua morte (57 a – 63 a);
- 2) define seu tema, desenvolve sua análise e, na defesa de Sócrates responde à questão por que o filósofo está feliz e realizado perante sua própria morte (63 b – 69 e). O centro dessa análise é a definição de morte, em 64 c, com a distinção semântica entre o evento da morte θάνατος) e o estado de morte (τεθνάναι);
- 3) desenvolve uma articulação temática importante ao responder as dúvidas de Cebes sobre o destino das almas dos homens que morrem – elas se dissipam ou vão para algum lugar? (70 a – 107 b);
- 4) ao encerrar finalmente sua análise, apresenta outra representação dramática: o evento da morte de Sócrates. Essa representação é precedida por um mito que Sócrates conta sobre o destino das almas no Hades (107 c – 118).

A característica principal dessa reconstrução de uma única investigação dialética é manter em seu centro a seção da apologia e, em particular, sua pergunta e definição central de 64 c: achamos que a morte seja alguma coisa? Agora, cabe-nos entrar nos detalhes dessa proposta hermenêutica para demonstrar qual seria, mais precisamente, o percurso dialético que Platão desenhou pelo menos entre a seção do proêmio e qual a pergunta central da apologia de 64 c, que foram já objeto de nossa análise. Para tanto, aqui apresentaremos somente aquilo que em nossa leitura liga a 1ª etapa proposta com a 2ª e a 3ª.

O ponto firme de nossa leitura do proêmio (e, portanto, da 1ª etapa destacada) é a descrição platônica do conflito psicológico entre Sócrates e os amigos (e, como vimos, entre

Fédon consigo mesmo), que caracteriza a atmosfera daquelas últimas horas na cela de Atenas, que já descrevemos no Capítulo 1.

Desse confronto psicológico – originado, como já nos explicou Samuel Scolnicov, da percepção da impassibilidade de Sócrates perante a morte – nasce o estupor relatado em primeira pessoa por Fédon que, por sua vez, acende um questionamento (dos amigos) e um discurso (a própria apologia de Sócrates).

Essa foi nossa conclusão: se há um drama, no *Fédon*, ele é de fato determinado por um preciso evento psicológico que se destaca no proêmio – o contraste entre diferentes estados de alma perante a morte –, uma mescla inaudita de prazer e dor (entre os amigos) e uma felicidade tranquila (Sócrates).

Em nossa reconstrução, a reflexão desencadeada por esse conflito psicológico no proêmio é explicitada e finalmente abordada na apologia (2ª etapa), acompanhando o modelo clássico do itinerário dialético platônico, uma precisa progressão temática e argumentativa que procura contemplar a verdade que se destaca a partir da análise do que *parece ser* real. Note-se como, de fato,

- a) o diálogo começa pela apresentação daquilo que *parece ser enquanto esperado*: a morte de Sócrates, o evento concreto e iminente do fim de sua vida. Há também a opinião atrelada a esse *evento* esperado (sentimento de tristeza pela perda do amigo, corroborado pelos amigos considerarem sua morte uma injustiça sofrida pelo filósofo);
- b) apresenta, na sequência, o questionamento sobre a razão de ser do que se manifesta, todavia, como outro evento, dessa vez inesperado: *a felicidade real* de Sócrates perante a morte iminente e, aliás, injusta;
- c) em evidente coerência investigativa, o proêmio apresenta, na sequência, uma progressiva elaboração racional desse *evento inesperado* que será formalmente proposta na apologia. Essa elaboração, que teve seu começo pela análise do que *parece ser* a morte do filósofo, chegará a contemplar *a verdade sobre o que realmente é a morte, esta última* vista por dois lados:
  - aquilo que realmente é vivenciado como autêntica experiência filosófica: um treino de morrer e de estar mortos (64 a);

– aquilo que a morte *realmente é* enquanto *evento humano*: a separação entre alma e corpo, que deixa as duas realidades, alma e corpo, subsistirem “em si e por si mesmas” (64 c);

- d) a *opinião* da maioria – que considera a morte um dos piores males que todos os homens enfrentam (68 d) e *os mitos* sobre o lugar e o destino das almas dos homens mortos (apresentados e analisados em 70 c – 72 d e 107 d – 114 d) são o pano de fundo da investigação dialética, que começa no proêmio e se desenvolve na apologia.

Essa investigação, introduzida pela moldura dramática do proêmio, é que irá caracterizar continuamente todo o diálogo, mantendo-se sempre um centro próprio e convergente: *o evento iminente da morte de Sócrates* que, uma vez analisada, passa do estado de ser objeto de uma opinião irrefletida para uma representação do *evento que é a morte para o homem*.

Todavia, o evento da morte, exatamente pela articulação lógica que o liga ao estado de estar morto que apresentamos no capítulo precedente, foge de uma fácil identificação teórica.

Não nos parece mero acaso que Sócrates use, por duas vezes, o termo θαυμαστόν (maravilhoso) para indicar, em 62 a, o quanto é *maravilhosamente* difícil entender o conceito de que, mesmo quando é melhor estar morto, o suicídio não deixa de ser ilícito. Analogamente, poucas linhas mais à frente, Cebes afirma que é *contraditório* (ἀτόπω) afirmar que, se os homens são propriedades dos deuses (62 d), os filósofos podem querer morrer.

Note-se que a escolha platônica é bem precisa ao colocar na fala de Sócrates os termos usados por Fédon quando, em 58 e – 59 a, descreve sua confusão emocional. Com efeito, nem mesmo o Fédon consegue encontrar as palavras certas para descrever sua grande surpresa ao ver Sócrates feliz (εὐδαίμων) – perante a morte iminente: “foi num estado de espírito bem singular (θαυμάσια ἔπαθον) que ali estive ao seu lado”. Essa expressão, presente em 58 e, reforçada em 59 a (“era uma indefinível sensação que me dominava”) escolhida por Platão, não por acaso, é traduzida de diversas formas pelos comentadores.

Vejamos apenas alguns exemplos: “experimentei, com certeza, uma emoção incomum” (*inconsueta*, Tagliapietra); “era extraordinário o que eu passei estando perto dele” (*straordinario*, Casertano); “verdadeiramente admiráveis as coisas que aconteceram comigo” (*ammirevoli*, Trabattoni); “experimentei em mim uma sensação muito estranha” (*strana*,

Reale); “na verdade eu não sei que estranhos sentimentos acabei vivendo” (*strani sentimenti*, Valgimigli).

Ora, os termos *θαυμάσια* e *ἄτοπον* são retomados exatamente em 60 b3 e 60 b4. Se em seu relato, Fédon usava esses termos referindo-se a si mesmo, agora os mesmos voltam a aparecer na boca de Sócrates, mas de modo diferente: Fédon utiliza os termos de modo subjetivo, referindo-se a si mesmo – ele aponta para o fato de sentir-se *confuso* e como que atingido por uma experiência *maravilhosa*; Sócrates utiliza os mesmos termos de forma geral, referindo-se a algo que é *atípico e maravilhoso ao mesmo tempo*.

E, além do mais, o mesmo tema da relação conflituosa entre prazer e dor voltará a ser novamente proposto mais adiante pela metáfora dos “pregos capazes de fixar a alma ao corpo”, e que fazem o homem sofrer o pior de todos os males. Leia-se:

toda alma humana, quando a domina um excesso, o prazer ou a dor, é simultaneamente levada a crer, pelo que toca à causa concreta dessa emoção, que é tudo o quanto há de mais claro e verdadeiro: o que na realidade, não acontece (83 c-d).

Esta é nossa conclusão: já no próêmio evidenciam-se sinais textuais de um começo de investigação dialética, que também se encontra desde as primeiras linhas do diálogo. A mesma investigação continua, coerentemente, a partir dessas premissas dadas – isto é, a partir da reflexão sobre o que há de maravilhoso e atípico naquilo que está acontecendo na cela de Atenas e diz respeito ao prazer e dor, assim como ocorre na vivência humana.

Há uma bela definição de Samuel Scolnicov sobre a natureza própria do investigar socrático, que define muito bem esse primeiro fotograma do diálogo do *Fédon* (não devemos esquecer que as primeiras palavras de Sócrates são dirigidas aos amigos):

Sócrates exige respostas que sejam não só autênticas, mas também corretas. No entanto, a introspecção necessariamente produzirá opiniões puramente subjetivas, a não ser se dirigida a um conteúdo originalmente externo. Sócrates, porém, exige uma resposta que seja produto de uma introspecção puramente pessoal e, ao mesmo tempo, universalmente válida<sup>160</sup>.

Esse modelo de análise tem uma progressão definida: parte da descrição inicial do *estar* da alma perante a morte e vai, mediante uma progressiva reflexão, para seu *ser definitivo*, que coincide com seu *estar no Hades* – que não por acaso será descrito na abertura da defesa de Sócrates.

---

<sup>160</sup> Cf. SCOLNICOV, 2006, p. 25.

Resumindo até agora: essa reconstrução dos temas e das etapas da única investigação dialética do *Fédon* confirma alguns pontos firmes da nossa leitura do diálogo. Em particular:

- tivemos a confirmação que a postura apresentada pelo filósofo em gestos e palavras (58 e) é fruto de uma adequada educação filosófica, que destacamos como tema presente e decisivo para entender as razões da felicidade de Sócrates (ainda que não propriamente explicitado no próêmio do *Fédon*). Essa postura é considerada decisiva para determinar, perante a morte iminente, a qualidade de vida da alma no Além – pena, como vimos, de um risco terrível que pode acontecer no momento presente: não conseguir tomar cuidado da própria alma (107 c);
- há também sinais estruturais no texto, apontados por um importante comentador, Di Giuseppe, de que Platão, ao encerrar a seção argumentativa dedicada à imortalidade da alma (107 d), assim como, quando encerra a do diálogo inteiro (115 a), sempre retoma o tema central já apresentado na apologia, e que nós apontamos como sendo o tema central do *Fédon*: Sócrates perante sua própria viagem para o Hades;
- ainda Di Giuseppe faz questão de destacar como é dentro da representação da morte de Sócrates (que contorna o diálogo inteiro, proposta como uma espécie de moldura teatral) que se encontra, entre 69 e e 107 c, “toda a seção sobre a imortalidade da alma, um desenvolvimento argumentativo de grande importância, proposto para sustentar a teoria da morte”<sup>161</sup>.

### 6.9.2 A felicidade de Sócrates, uma chave hermenêutica para a leitura do diálogo

Outra hipótese também acaba sendo aqui confirmada: a precisa caracterização platônica do estado da alma feliz do filósofo perante a morte iminente, apresentada desde o próêmio como sinal de um cuidado especial dos deuses, pode ser considerada uma chave hermenêutica que vale para todo o diálogo, sendo retomada até nas últimas páginas, como que para finalmente encerrá-lo: o Sócrates feliz aos olhos dos amigos é aquele que explica, em suas últimas palavras, que irá ao encontro de uma certa felicidade dos Bem-aventurados (115 d). Assim, sua felicidade vivida e realizada abre e fecha a parte propriamente dialógica do *Fédon*. Ela pode ser, portanto, continuamente pressuposta e mantida firme na análise das passagens cruciais do *Fédon*, do próêmio até a pergunta central da apologia e ao longo das

---

<sup>161</sup> Ibid., p. 89.

demonstrações sobre a imortalidade da alma, como vimos, por exemplo, em 81 a e 82 b, onde está descrito o estado de felicidade que no Hades realizará os homens que praticaram a virtude em vida – dos quais Sócrates é evidentemente o modelo exemplar.

Se Sócrates é, portanto, modelo de realização humana pela educação filosófica, esse modelo, no *Fédon*, é

- Mostrado existencialmente por Sócrates a seus amigos perante a morte (amigos que não entendem o sentido tão surpreendente da realização eudaimônica do filósofo e pedem explicação a ele);
- Apresentado a seus amigos pela força dos discursos que tentarão persuadi-los de que o filósofo tem boas razões para se firmar numa grande esperança: a de que, para aqueles que foram bons em vida, a morte – enquanto separação entre alma e corpo – simplesmente realizará o bem já contemplado quando a alma estava ligada ao corpo. Essas razões deverão ser suficientes para
  - Afastar o medo da morte, que dificulta essa contemplação;
  - Aceitar o risco que o exercício de se preparar para morrer comporta, sendo que, sobre as coisas do Hades, não há certeza, pois ninguém sabe dizer o que a morte é.
- realizado eticamente pelo mesmo Sócrates quando ele mesmo põe fim à própria vida, depois da elaboração filosófica do belo risco e da esperança que caracteriza a autêntica vida filosófica.

Ao mesmo tempo, apresentamos argumentos consistentes para sustentar a pista hermenêutica, que procura destacar, no *Fédon*, o valor filosófico da representação da morte de Sócrates. Já a partir da apologia esta representação introduz o diálogo (assim como o encerra) por um preciso interesse teórico, que Platão mantém firme e constantemente presente como pano de fundo de todo o percurso dialético: desvelar uma relação estrutural entre morte (ocasião da posse definitiva da sabedoria) e vida filosófica (desejo de uma vida própria da alma que procura o saber que lhe é próprio, independentemente do corpo), a partir da compreensão da morte de Sócrates, exemplo feliz e ao mesmo tempo dramático de uma autêntica vida filosófica.

As razões da postura socrática justamente abordada ao longo do diálogo são difíceis de ser aceitas pelos amigos que o rodeiam nas últimas horas partilhadas na cela de Atenas. No final das contas, já observamos como o próprio Cebes admite que a complexidade do tema e a

pouca confiança na fraqueza dos homens o deixa perplexo ao ouvir os discursos que foram apresentados perante a morte iminente do filósofo (107 a - b).

## CAPÍTULO 7. DO DRAMA PARA O EVENTO: MORTE E VIDA DA ALMA

Encerramos o capítulo V colocando uma questão que agora pretendemos finalmente abordar: qual é a relação da definição de morte de 64 c (que colocamos no centro do Fédon) com a autêntica vida filosófica? Retomando: observamos até aqui que, nessa representação:

- a) a morte é um  $\tau$ , algo real;
- b) ao acontecer, deixa a alma e corpo separados e cada uma dessas duas realidades em contato consigo mesma;
- c) nela se realiza o fim do indivíduo.

A partir dessa observação, uma reflexão se impõe: como essa representação orientaria a autenticidade de uma vida sábia?

Por um lado, todos os comentadores convergem ao afirmar que a morte é, assim como para a mentalidade tradicional, *alguma coisa real*. Assim Casertano e Dixsaut lembraram que, se há um  $\tau$  na definição socrática, é porque ela está voltada para investigar algo que “pode ser pensado”. Também Di Giuseppe o afirma explicitamente: “*Platão não nega a morte – aliás, a afirma: diz que é alguma coisa e que, assim como nos poemas homéricos, ela é indiscutivelmente o fim do homem*”<sup>162</sup>.

Mas, se fosse simplesmente assim, qual seria o valor agregado da reflexão platônica? O grande filósofo estaria simplesmente se limitando a propor, nessa definição, tudo o que já havia sido apresentado pela tradição? É difícil de acreditar que a esperança socrática nos imensos bens do Hades possa se fundamentar simplesmente na separação entre alma e corpo e no fim da vida do ser humano que se segue a ela. A esse respeito, o estudioso Di Giuseppe destaca sua reflexão sobre a apologia da seguinte maneira:

A morte permanece aquela perda de sentidos da imagem homérica, agora interpretada literalmente: o que radicalmente mudou, todavia, é a postura do filósofo, que não teme tudo isso, mas sim o almeja. Ele deseja essa separação do mundo, uma vez que a realidade que a alma conhece por meio do corpo não passa de um engano<sup>163</sup>.

---

<sup>162</sup> Cf. DI GIUSEPPE, 1993, p. 97.

<sup>163</sup> Ibid., p. 97.

Di Giuseppe está claramente lembrando os trechos da apologia que destacam como o corpo impede a investigação da alma que busca a verdade – como por exemplo, neste trecho:

quando nada do que foi ouvido, visto, sofrimentos ou prazeres de qualquer espécie a perturbam, quando ela se isola o máximo possível em si e por si mesma (*αὐτὴ καθ' αὐτὴν γίγνηται*), mandando o corpo passear e se abstém, na medida de suas forças, de todo o contato e comércio com ele para aspirar unicamente ao real (*τοῦ ὄντος*) (65c).

O que é especialmente interessante é que, nesse ponto, a alma, “em seu raciocínio mais feliz” ao se separar do corpo, demonstra que “está em si e por si mesma” (*αὐτὴ καθ' αὐτὴν γίγνηται*), isto é, já alcançou o mesmo estado representado por Sócrates no momento da morte (*αὐτὴν καθ' αὐτὴν εἶναι*: 64 c). Note-se que o verbo muda: ao procurar a verdade, a alma se volta (*γίγνηται*) “para si e por si mesma” ao passo que, no evento da morte, a alma se encontra – de forma definitiva – no mesmo estado: *εἶναι*.

A morte e o ato de refletir fazem com que a alma permaneça no mesmo estado de separação do corpo. Todavia, a questão que é preciso esclarecer é a seguinte: seriam dois estados precisamente idênticos? Ou a prática da separação entre alma e corpo proposta na apologia e praticada pelo filósofo em vida é somente uma metáfora da separação que acontece pela morte? Vimos como essa é a tese de Casertano, mas não é, como já destacamos, a de Dixsaut. Outro estudioso, Andrea Tagliapietra, afirma a esse respeito:

a morte é o paradigma absoluto da separação, o modelo para o qual a alma deve olhar para organizar seu relacionamento com o corpo: se a morte é separação, também a alma o é. Mesmo em virtude dessa proximidade exemplar, a alma se apresenta como uma negação radical da morte – aliás, como uma autêntica morte da morte. A contradição move-se, às vezes, a partir de uma forma de imitação<sup>164</sup>.

Perguntamo-nos: mas como pode a alma contradizer e até negar a morte (*a morte da morte*) através da imitação dela? Nestes termos, como pensar numa negação radical entre morte e alma, sendo que a primeira consegue se encontrar num estado de identidade ontológica através da segunda? E, portanto, seria ambígua a expressão de Tagliapietra ao apresentar o pensar humano como *uma forma de imitação* da morte? Haveria entre a morte e o estado da alma no exercício do pensamento simplesmente uma relação metafórica, como se o conhecer do filósofo fosse – pelo resultado da separação exercitada entre alma e corpo – *uma espécie* de morte “*durante la vita dell'uomo*”, como afirma Giovanni Casertano?<sup>165</sup>.

<sup>164</sup> Cf. TAGLIAPIETRA, 2015, p. 33.

<sup>165</sup> CASERTANO, 2015, p. 405: “durante a vida do homem”.

E se a metáfora fosse realmente a chave para interpretar a relação entre a definição de 64 c e o estado de identidade ontológica que alma alcança no ato de pensar em 65 c, como poderíamos julgar a qualidade do conhecimento da alma em vida? A tese de Sócrates sobre a possibilidade de se adquirir o verdadeiro conhecimento está claramente apresentada na apologia:

Com efeito, se associados ao corpo não podemos conhecer com clareza, das duas, uma: ou tal aquisição da sabedoria (κτῆσασθαι τὸ εἰδέναι) não existe ou apenas se concretiza após a morte, precisamente quando (e não antes...) a alma existir em si e por si (καθ' αὐτὴν ἢ ψυχῇ) independentemente do corpo (66 e – 67 a).

Note-se como, mais uma vez, Sócrates insiste em destacar o estado de alma consigo mesma (καθ' αὐτὴν ἢ ψυχῇ) depois da morte como estado final que concretiza o encontro dela com a sabedoria.

A alternativa do filósofo está posta em termos claros: ou nunca se adquire a sabedoria ou apenas depois da morte do ser humano. O que parece é que o homem pode realizar em vida um estado de aproximação da sabedoria que será cada vez mais completo (ὡς ἔοικεν, ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι: 67 a) à medida que ele conseguir se distanciar das exigências do corpo, “até que o divino se digne libertar-nos”. E essa é a conclusão coerente do raciocínio:

Assim pois, uma vez resgatados das demências do corpo, é razoável (ὡς τὸ εἰκὸς) supor que gozaremos da companhia de outros seres (μετὰ τοιούτων)<sup>166</sup> igualmente puros e conheceremos por nós mesmos tudo o que é sem mistura, o que equivale a dizer, a verdade (τὸ ἀληθές)<sup>167</sup>; pois só ao impuro não deverá ser permitido tocar o que é puro (67 a).

Portanto, o ser humano somente conhecerá o que é verdadeiro quando for resgatado das demências do corpo. Antes, seu conhecimento será uma experiência impura, e aqueles que efetivamente amam a sabedoria (πάντας τοὺς ὀρθῶς φιλομαθεῖς) sabem que devem acreditar nisso (67 b).

Mas o que pode surpreender o leitor é a valorização escatológica dessa afirmação, que parece limitar a possibilidade de alcançar em vida o que é verdadeiro. De fato, Sócrates conclui o raciocínio assim:

<sup>166</sup> Trabattoni traduz a expressão μετὰ τοιούτων como *realtà simili* (realidades semelhantes); Tagliapietra: *esseri simili* (seres semelhantes); Reale: *esse ripuri come noi* (seres puros como nós).

<sup>167</sup> A tradução de Schiappa de Azevedo não é igual à de Casertano, que prefere: *cio che é vero* (o que é verdadeiro).

Se isso é exato (εἰ ταῦτα ἀληθῆ) meu amigo, então há uma *grande esperança*<sup>168</sup> (πολλῆ ἐλπίς) 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 (67 b).

Aqui de fato, é difícil acompanhar a argumentação que – esquematizada – se apresenta assim: em vida não há conhecimento completo da verdade, por causa do empecilho do corpo e, *se isso é exato*, depois de muitos esforços, é grande a esperança de que, no Hades, a verdade se mostre para quem tanto a desejou em vida. O que é surpreendente é a relação que se apresenta entre a impossível aquisição da sabedoria *em vida* e a grande esperança de que a mesma será adquirida *depois da vida*.

Se nossa reconstrução, ainda que esquemática, está correta, o raciocínio de Sócrates apresenta uma polaridade ética e lógica, que parece problemática: há *desejo* – mas não *posse* de sabedoria em vida, (e essa posse será adiada para depois da vida). Portanto: em vida, há a *esperança*; depois da vida há o *contato com a verdade*.

Poderíamos realmente deduzir que a incompleta dissociação, em vida, entre alma e corpo não nos permite alcançar o saber a não ser de modo incompleto? Mas, se fosse assim, como poderia se abrir na vida do filósofo a caminhada ética? Como lhe seria permitido, nessa caminhada, contemplar o que há de mais verdadeiro (τὸ ἀληθέστατον θεωρεῖται: 65 e) nas coisas que *realmente* valem: o justo, o belo, o bom (65 d)? Como o filósofo poderia alcançar esses bens que somente serão encontrados de forma plena no Hades, de acordo com tudo o que Sócrates proclamou em sua defesa? Então, por acaso a esperança nessa realização última no Hades estaria fundamentada em um saber incompleto e não verdadeiro? Poderíamos acreditar que o verdadeiro filósofo tem como meta alcançar um saber incompleto? Concluiríamos, portanto, que ele somente obtém conhecimento de forma metafórica, sem jamais alcançar a sabedoria em vida?

### 7.1 A morte que nunca é idêntica a si mesma não pode ser objeto de metáfora

Em nossa leitura, os comentadores que sustentam a tese de uma relação simplesmente metafórica entre morte e o estado do filósofo que cultiva a separação entre alma e corpo estariam, assim, perante este problema: se a separação *real* entre as duas realidades consuma-se somente na morte; se a separação praticada pelo filósofo em vida leva a alma a um conhecimento incompleto; qual seria o critério epistemológico que permite afirmar que a

<sup>168</sup> Impossível respeitar, aqui, a escolha de Schiappa de Azevedo, que traduz o termo πολλῆ ἐλπίς como “boas razões”.

separação praticada em vida *não é real*, mas somente metafórica, uma vez que Sócrates afirma que aquilo que é real e verdadeiro somente poderá ser alcançado depois da morte?

A incoerência nos parece evidente: eles estão afirmando que algo *não é real* (a separação *incompleta* e somente metafórica de alma e corpo praticada em vida pelos filósofos) baseados nos discursos de quem diz que a representação evidente do *que é verdadeiro* (τὸ ἀληθές) e, portanto, real, não pode ser adquirida em vida.

Para evitar essa incoerência, deveria ser possível acreditar que o τι socrático da definição da morte aponta para uma experiência única e definível. Todavia, já destacamos no capítulo V que, se a morte é um τι, o é na relação dinâmica e circular entre sua manifestação como evento que *sempre* determina um estado. Portanto, é a articulação lógica entre θάνατος e τεθνάναι, proposta na definição de 64 c, que não permite que pensemos na morte como uma realidade idêntica a si mesma. E, se a morte não é uma experiência idêntica a si mesma, como pode ser *objeto* de metáfora?

Por conseguinte, em nossa leitura, é problemático atribuímos um valor metafórico à prática de τεθνάναι (a separação entre alma e corpo praticada pelo filósofo em vida). Apesar disso, como vimos, é essa a escolha hermenêutica de Giovanni Casertano, (mas não a de Dixsaut). Realmente, em nossa leitura do *Fédon*, não há, de fato, nenhuma experiência de morte que poderia ser referência de uma possível metáfora referente a ela.

Se há metáfora na proposta teórica do *Fédon* no ato de pensar sobre a morte, é preciso procurar outro lugar definido e coerente para ela, com o significado da definição de 64. É essa busca que propomos ao leitor, para que consiga pensar com mais coragem sobre a experiência humana que platonicamente “chamamos de morte” (ἐντῷ καλουμένῳ θανάτῳ: 67 d; 86 d).

## 7.2 O *ti* da morte: algo indeterminado entre ética e lógica

Nossa tese é a seguinte: a precisa articulação lógica proposta em 64 c não nos permite pensar na prática filosófica como uma metáfora da morte, uma espécie de morte em vida. Afinal, em cada morte contemplada, o contemplante nunca chegará a pensar logicamente na *morte em si*, pois sempre faltará, nesse esforço cognitivo, a possibilidade de ele determinar *logicamente* sua própria morte.

Assim, se é possível afirmar: “*João está morto*”, depois de ter contemplado a separação da alma do corpo dele, o contemplado nunca poderá afirmar, a respeito de sua própria morte: “*Eu estou morto*”. É evidente que a própria morte do contemplante foge de qualquer apreensão lógica. Portanto, se formos rigorosamente socráticos, essa morte não

chega a ser um  $\tau$ , pois nunca poderá ser algo pensável, uma vez que falta ao observador a experiência de sua contemplação visível. Todavia, é claro que essa morte, de alguma forma, *se faz presente* na contemplação da morte nos outros – e, por essa razão, é esperada como um evento, um destino humano sempre possível, mas nunca atual: ninguém poderá ter um discurso ou uma ética possível perante a própria morte *no instante em que ela está presente*.

Portanto, na relação dinâmica entre  $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$  e  $\tau\epsilon\theta\nu\acute{\alpha}\nu\alpha$ , a morte se faz presente, porém não pode ser determinada. Mas o que acontece é surpreendente: o evento e o estado de morte estão relacionados e determinados pela mesma indeterminação! Por exemplo: ao contemplar João, que está morto, eu percebo que posso contemplar sua morte porque estou vivo. Afinal, a morte dele não é a minha morte, assim como minha vida também não é a sua. Assim, a morte, ao se apresentar suspensão entre  $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$  e  $\tau\epsilon\theta\nu\acute{\alpha}\nu\alpha$ , gera dois contrários.

Portanto, ao pensar a morte, o filósofo está perante uma situação gnosiológica muito peculiar: se a morte é um  $\tau$ , ou seja, “alguma coisa”, sua definição permanece como que suspensão numa indefinibilidade entre um momento lógico e uma realização ética.

Vejamos a questão mais de perto. Ao contemplar a representação da morte, essa representação se realizará através de:

- a) um momento lógico: algo orientado para a morte enquanto separação entre alma e corpo contemplada nos outros; seu objeto é uma experiência visível e por isso definível socraticamente através de um  $\tau$ . É aquilo que posso dizer que a morte é;
- b) um momento ético: é a apreensão da minha morte antecipada pelo momento lógico, algo que ainda não está definido, que acontecerá, mas que indica *como* será meu destino e *como* oriento minha existência depois de contemplar a morte.

Destacamos que a cadeia sequencial entre o primeiro e segundo momento é necessária, e agora explicamos o porquê: se o logos realiza o primeiro momento, definindo a contemplação de  $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ , já vimos como não teremos um discurso possível a respeito de nossa própria morte: a frase eu estou morto é, como afirmamos, logicamente insustentável. Perante minha morte será possível somente uma postura ética, no sentido de que será realizada a partir da forma com a qual eu me preparo para meu destino de ser mortal.

Esta é a indicação socrática da apologia: já vimos como, em 82 a, há a afirmação de que as almas dos homens mortos irão para o Hades “em conformidade com os gêneros de vida praticados” ( $\kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\ \eta\ \grave{\alpha}\nu\ \epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\alpha\ \iota\omicron\iota\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\omicron}\mu\omicron\iota\acute{\omicron}\tau\eta\tau\alpha\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \mu\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\tau\eta\varsigma$ ). Está claro que somente o evento de  $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ , quando compreendido filosoficamente, é que poderá abrir o caminho virtuoso para o Hades – uma afirmação importante a ser destacada. Explica-se: se no

Hades serão encontrados bens melhores para os homens bons, a condição necessária para alcançá-los é escolher precisamente o que é melhor. E Sócrates explica, na apologia, o que é melhor: estar mortos (τεθνάναι: 62 a). E isto tem uma lógica própria: como somos seres mortais, é melhor viver realizando, por uma vida inteira, essa mesma condição mortal. Ou seja: trata-se de viver reconhecendo que estamos morrendo a cada dia; viver todos os instantes da vida na plenitude de nossas possibilidades, até o culminar na morte em si. Ao compreender e aceitar todas as implicações éticas dessa condição humana decidida pelos deuses (62 b), o verdadeiro filósofo aceita contemplar e esperar a morte como evento (θάνατος) – evento que, assim como a vida, também é decidido pelos deuses (62 a).

Parece-nos bastante significativa a expressão escolhida por Sócrates para encerrar o último mito, buscando afirmar que o homem espera a viagem para o Hades com predisposição (ὡς πορευσόμενος: 115 a) para ir-se embora quando o destino o chamar. Talvez, o estado de τεθνάναι seja mesmo esse ato humano de se predispor ao próprio destino, que o evento da morte determina em quem a contempla: é um estado existencial, *sempre* provisório, sendo que o instante que vem pode sempre ser a última ocasião para contemplar o bem e realizá-lo eticamente.

Mas, por ser sempre provisório e aberto ao evento da morte, nem por isso o estado de τεθνάναι é metafórico e parcial. Pensemos em uma viagem – essa é a metáfora central do *Fédon* – as etapas concluídas antes da chegada final não podem ser consideradas metáforas da última, *uma espécie* de última etapa. Cada uma delas é parte determinante e autônoma da viagem – que, sem elas, não seria de fato realizada.

Valorizamos, assim, a intuição do estudioso Di Giuseppe, que afirma: “a contribuição platônica à determinação do conceito de morte consiste em ter introduzido a noção de τεθνάναι”<sup>169</sup>. Em nossa leitura do diálogo, o estado de τεθνάναι descreve, não de forma metafórica, o estatuto ontológico de cada ser humano, aberto constitutivamente ao sempre possível evento do θάνατος.

Nossa conclusão é a seguinte: a distância real percebida entre a morte contemplada nos outros e a incumbência da morte em nós é sim alguma coisa, como foi afirmado em 64 c. Todavia, essa “alguma coisa” não está sujeita a uma precisa identificação lógica, mas é, unicamente, objeto de uma *apreensão ética*. Por enquanto, ela permanece como contínua possibilidade e, com toda certeza, acontecerá um dia: 115 a.

---

<sup>169</sup> Cf. DI GIUSEPPE, 1993, p. 102.

De resto, as metáforas descritivas que abrem a apologia socrática e apresentam a vida no Hades em companhia dos deuses bons, amos e homens melhores, parecem apontar mesmo para isso: uma realização ética final dos bens já contemplados em vida. O filósofo ocupa-se em morrer e estar morto para que, quando efetivamente estiver morto, realize a boa esperança cultivada em vida: a de adquirir finalmente os bens maiores (μέγιστα ἀγαθὰ) tanto buscados (64 a). Note-se, de fato, o escasso valor lógico identificativo que esse τι socrático apresenta a respeito do que efetivamente representam os bens maiores no Hades.

Há outras ocorrências dessa expressão na apologia:

- a primeira é a que acabamos de apresentar, em 63 c, na abertura da apologia, para indicar que, no Hades, há algo (τι) que aguarda os que morrem, “infinitamente mais compensador para os bons do que para os maus”;
- depois, a encontramos na definição de morte que é o centro de nossa análise (64 c);
- ela também está presente em 65 d para afirmar que também são τι as ideias de justo, belo e de bom;
- ela pode ser vista no encerramento da mesma apologia, em 69 d, quando Sócrates afirma não saber se seus esforços foram válidos e se, portanto, algum resultado foi obtido (εἰ δ’ ὀρθῶς προθυμήθην καὶ τι ἠνύσαμεν);
- o caso de 91 b é bastante peculiar: ao encerrar seu discurso contra o risco de perder a confiança na capacidade de os discursos alcançarem a verdade e o correto saber sobre as coisas que são (τῶν δὲ ὄντων τῆς ἀληθείας τε καὶ ἐπιστήμης) o filósofo apresenta a hipótese de que, no Hades, não há nada para aqueles que morrem (εἰ δὲ μηδὲν ἐστι τελευτήσαντι). Aqui, o τι não se apresenta no texto, mas está posta claramente a possibilidade de que, no Hades, não se encontra nada (μηδέν), isto é, o contrário lógico de τι.

Avaliando as ocorrências do termo τι na apologia – e a que apresenta sua possibilidade contrária (μηδέν), o que nos chama a atenção é que o termo que se refere ao fato de a morte ser “algo” (além, é claro, de 64 c) apresenta um valor moral: o bem que espera, no Hades, as almas dos homens bons, por duas vezes é claramente proposto, sendo que é colocado em dúvida uma vez, no trecho de 91 b. Por fim, são mencionadas as virtudes.

### 7.3 Sobre o que se fundamenta a apreensão lógica e ética das verdadeiras virtudes?

Certamente essa não é uma perspectiva fácil de ser aceita pelos amigos que rodeiam o filósofo nas últimas horas de sua vida. Ao encerrar a apologia, o discurso de Sócrates se faz mais denso e exigente: há uma única moeda certa com a qual podem-se comprar as virtudes como a coragem, a justiça e a temperança e, em geral, a verdadeira virtude (ἀληθῆς ἀρετή: 69 b). Essa moeda é a sabedoria, a φρόνησις, e é através dela que pode ser alcançado o que é verdadeiro (τὸ δ' ἀληθές), desde que o filósofo passe por um processo de purificação, análogo ao proposto pelas tradições religiosas, de tudo que não tem a ver com ele (69 c). Esta será uma longa caminhada que terminará, justamente, uma vez que as almas dos homens mortos e virtuosos estarão no Hades,

Vladimir Jankélévitch afirma que quando Platão enuncia “coisas indizíveis” sabe abandonar o discurso dialético para se entregar “ao relato misteriológico”: o relato que apresenta verdades por meio de alusões ou que são sugeridas através de enigmas<sup>170</sup>. É o caso do final da apologia, (assinalado pelo verbo escolhido αἰνίττεσθαι: 69 c) trecho no qual o próprio Sócrates afirma que somente quando estiver no Hades saberá claramente se terá alcançado “alguma coisa” (τι), aquele algo melhor que procurou com muito esforço em vida. Reflitamos: se o próprio filósofo autêntico declara não ter certeza sobre o êxito final da própria caminhada, isto quer dizer que sua esperança nos bens imensos do Hades – explicitamente apresentada na abertura da apologia – deve se fundamentar sobre um princípio que, já em vida, liga o filósofo ao Hades não simplesmente pelo viés de um caminho lógico. E esse princípio encontra-se precisamente descrito na definição de morte que justamente destacamos como centro da investigação dialética do *Fédon*: é a vida da alma, a *realidade* autônoma (αὐτὴν καθ' αὐτὴν: 64 c) que, mesmo ainda ligada ao corpo, permite ao homem estar vivo no estado de estar morto (τεθνᾶναι), esse estado existencial que realiza o homem, coerente com seu *ser mortal*.

Estamos nos referindo, portanto, àquele princípio psíquico que Andrea Tagliapietra,<sup>171</sup> brilhantemente, destaca como a representação da morte de 64 c, idêntica a si mesma quando separado do corpo, que permite ao filósofo viver a morte a partir de seu evento contemplado: *é o estado do homem – τεθνᾶναι – orientado realmente para o seu ser mortal, que se realizará definitivamente no Hades. Na experiência da morte, com efeito, a alma é o princípio identificativo que mantém unido o evento da morte e seu estado: é a alma quem se contempla*

<sup>170</sup> Cf. JANKÉLÉVITCH, 2011, p. 5.

<sup>171</sup> TAGLIAPIETRA, 2015, p. 30.

autônoma e distinta do corpo no instante da morte; é na espera dessa morte de Sócrates que os amigos são convidados, pelo próprio filósofo, a não se preocuparem mais com seu corpo quando este for abandonado pela alma (115 d).

De fato: a experiência humana da morte parece poder ser definida por ser um *fato psíquico* que sempre mantém ligado a si seu evento e seu estado. Por um lado, o processo se define pelo evento, a partir do instante em que vimos a morte de alguém; por outro, o evento, que permanece indefinido enquanto sempre possível, também se realizará, dependendo da postura ética de quem se prepara para acolhê-lo. O primeiro momento desse evento é, como destacamos, um momento lógico; o segundo não pode deixar de ser ético. Esse é, em nossa leitura, o *τι psíquico* que define a experiência da morte *vivida* pelo filósofo, entre θάνατος e τεθνάναι.

#### 7.4 A morte dos outros aponta para a minha: um novo lugar para a metáfora

Agora, se a morte é esse *τι psíquico* que se mostra na separação entre alma e corpo (64 c) por ser um evento que gera um estado, chegamos à nossa conclusão: é na morte contemplada nos outros (que é “alguma coisa”, mas não é a morte enquanto tal, pois falta a minha morte, que ainda não é a morte e, todavia, o será), é nesse morte contemplada que se esconde a metáfora procurada por nós: é na contemplação da morte dos outros que nos descobrimos e sempre nos confirmamos como seres mortais.

Portanto, em nossa leitura, a morte dos outros enquanto fato psíquico é um *princípio gerativo de sentido*, ou, em outros termos, um *princípio de objetivação*. É Henrique Lima Vaz quem afirma que, no *Fédon*

a vida filosófica tem como paradigma “aquele contato puro do intelecto com o inteligível que o corpo impede de fazer-se total e imediatamente. Daí o sentido e a importância, como dissemos, “epistemológicos” da noção de purificação (*kátharsis*) no *Fédon*”<sup>172</sup>.

Portanto, se no *Fédon* há alguma metáfora orientada para a morte, ela se apresenta perante o evento contemplado nos outros. É esse evento que desperta, em que contempla, ao mesmo tempo a certeza de estar vivo e a certeza de que nosso destino é mortal, e que nosso estado é o de estar, *sempre, imperfeitamente*, morrendo. Se a morte dos outros não é a minha morte, com certeza, todavia, aponta para a minha morte. E, nesse sentido, a morte dos outros é

---

<sup>172</sup> Cf. LIMA VAZ, 2012, p. 236.

a metáfora da minha morte, representada, assim, de forma imperfeita – mas por um evento determinado.

Essa é, então, a condição na qual se encontra o filósofo: ele é um ser mortal suspenso entre um estado e um processo imperfeito, direcionado para morrer uma morte certa e ainda não realizada.

Destaca-se aqui a particularidade da visão antropológica da apologia, que Di Giuseppe bem destaca em sua obra: a noção de *vida*, aqui de fato está ausente, reduzida a ser a negação da morte. Assim escreve o estudioso:

Pelo ângulo da perfeição da morte, Platão revira a oposição habitual vida/não vida no conflito entre “morte” e “não morte”. Assim, a vida apresenta-se como nada mais que *ἀποθνήσκειν*, processo não concluído rumo ao morrer, isto é, morte indeterminada, resto não eliminável da perfeição do *τεθνάσαι*, e, portanto, para o filósofo, como “morte em andamento”<sup>173</sup>.

Mas será que essa visão antropológica, proposta no *Fédon*, não seria pessimista demais?

Qual seria a graça de uma autêntica vida filosófica cercada – como bem destaca Di Giuseppe – entre a experiência de morte e *ainda não morte*, motivada pela esperança de alcançar bens imensos no além, sendo que esses bens se fundamentam em um saber incompleto, obtido em vida? É ainda Di Giuseppe quem comenta que na apologia,

Platão faz Sócrates pronunciar a mais definitiva e argumentada condenação da vida que é possível encontrar nas obras dele. Na morte – e, portanto, no afastamento dos próprios semelhantes e de todas as coisas –, Sócrates identifica a essência do conhecimento; e, na busca da morte, reconduz a filosofia<sup>174</sup>.

Nossa proposta de lermos o diálogo a partir do fato de Sócrates e seus amigos estarem perante a morte iminente oferece uma possibilidade de resposta. Para apresentá-la, precisamos voltar ao nosso tema inicial que, mais de uma vez, mostra-se decisivo para interpretar o *Fédon*: a atípica felicidade de Sócrates. É sua valorização existencial – explicitamente proposta no diálogo – que nos permite pensar que a vida filosófica não é uma simples metáfora da morte supostamente *real*.

---

<sup>173</sup> DI GIUSEPPE, 1993, p. XII.

<sup>174</sup> Cf. DI GIUSEPPE, 1993, p. 41.

Nossa resposta segue abaixo, em formulação sintética:

- a) os discursos de Sócrates perante a morte iminente apontam para quem deseja ser um autêntico filósofo seguindo um caminho ético e cognitivo onde a morte é vista como a única e *melhor realização* do conhecimento humano;
- b) a atípica felicidade de Sócrates perante a morte permite que o discípulo veja esse caminho ético e cognitivo como *realmente possível e desejável*;
- c) A esperança de Sócrates de alcançar os bens imensos do Hades é fundamentada em seu estado eudaimônico, perfeita realização de sua alma divina e imortal.

Portanto, nossa tese é simples: somente a perturbadora felicidade de Sócrates perante a morte permite a Platão propor esta ideia para quem quer ser um autêntico filósofo – “é melhor estar morto que viver” (βέλτιον ὄν τεθνάναι: 62 a). A ponte que liga os que filosofam corretamente com sua plena realização após a morte é a felicidade de Sócrates. Esta, de fato, é um bem sempre desejável, uma vez que sinaliza a alma realizada do homem virtuoso.

Voltando nossa atenção para o drama na cela de Atenas, a contemplação da morte iminente de Sócrates gera, assim, nos amigos presentes na prisão de Atenas, uma correspondência intuitiva com o fim da própria vida. Porém, o evento esperado da morte do filósofo aponta para o tema da esperança nos bens a serem alcançados como algo problemático e arriscado. De fato: logo que a apologia termina, será Cebes quem irá explicitar suas dúvidas sobre a real possibilidade de que a esperança socrática nos bens imensos de Hades possa ser partilhada por quem está com medo de que a própria alma não resista e se dissipe ao se separar do corpo (70 a).

As respostas socráticas às dúvidas de Cebes serão articuladas e irão definindo a sequências das demonstrações sobre a imortalidade da alma. É preciso dizer também que, ao mantermos firme a centralidade da definição de 64 c, observamos que se impõe uma questão lógica – e não será por acaso que Cebes irá se declarar insatisfeito exatamente sobre ela: como justificar racionalmente o estatuto de autonomia da alma, que Sócrates pensa e propõe como distinto do corpo e idêntico a si mesmo no instante da separação realizada pela morte? Realmente não é possível sustentar a tese de que, pelo fato de a alma estar separada do corpo, conseguirá manter-se distinta e idêntica a si mesma.

Nossa proposta de resolução desse problema lógico, definido e real, é simples e alinha-se com nossa leitura do diálogo: a autonomia e a distinção da alma com relação ao corpo no instante da morte, antes de ser pensada em sua condição de possibilidade, pode ser *contemplada na morte do outro*. O leitor poderá lembrar o que já destacamos em páginas

anteriores. Na primeira cena do diálogo, assim como na última descrição comovida de sua postura, o tema é: o que fez Sócrates perante a morte? Por que a contemplação da morte do filósofo abre e encerra o diálogo? Há uma razão para Platão considerar o evento da morte de Sócrates central no diálogo: é no mesmo instante da morte, ao estremecer do corpo (118), que se manifesta a vitalidade imortal da alma.

### 7.5 A morte manda sinais de vida e são os da alma

Com efeito: naquele átimo em que contemplamos a morte nos outros, temos a certeza de estarmos vivos – certeza que, quase sempre, se apresenta sob a forma de experiência da dor. Não por caso, a experiência da dor e sua valorização filosófica é um dos temas presentes no *Fédon* desde as primeiras páginas. Ao expor os argumentos que devem dar conta do medo tipicamente humano da morte, Sócrates faz questão de explicar como “o pior dos males” se apresenta quando a alma, experimentando uma dor excessiva, acredita que esse sentimento é mais real quanto mais evidente se apresenta (83 c).

É como se a morte (a separação acontecida entre alma e corpo dos outros) ao se manifestar, enviasse sinais de vida para o contemplante. O problema é que o contemplante, achando que essa separação é um fim, acredita na dor que sente, e deixa passar despercebido o sinal de vida que a morte dos outros lhe envia: “quem contempla a morte somente pode fazê-lo por que está vivo!”.<sup>175</sup>

Esmiuçando esta cena, podemos dizer que o estado de “estar morto” dos mortos (τεθνάσαι) é algo que manda – por contrariedade – sinais de vida aos vivos. Afinal, somente os vivos, de fato, contemplam os mortos enquanto mortos. Portanto, a morte contemplada nos outros manda um recado aos contemplantes: vocês e suas almas estão vivos exatamente porque podem contemplar um cadáver – algo que jaz sem mais mediação alguma com a alma que antes ficava visível pela sua ligação com aquele corpo, e que oferecia a ele aquela vida, agora ausente.

Assim, fica evidente que, se no paradigma platônico é a alma que na morte deixa o corpo, a primeira coisa que a alma faz ao se separar dele é mandar sinais de vida aos homens que contemplam essa passagem: assim *o filósofo, ao contemplar a morte nos outros, passa por uma experiência intuitiva de vida da alma.*

---

<sup>175</sup> JANKÉLÉVITCH, 2009, p. 41.

## 7.6 A vida da alma de Sócrates no instante da morte

Se o *Fédon* começa pelo pedido de Equécrates, que deseja ter notícias sobre como Sócrates morreu, é só nas últimas páginas que se teatraliza a cena desse evento esperado, simples, solene e dramático. O filósofo francês Vladimir Jankélévitch, em sua obra *La mort*, afirma que “o único evento do *Fédon*” é apresentado no verbo escolhido por Platão para descrever o último instante de vida do filósofo: ἐκινήθη. O corpo de Sócrates estremeceu, “mas esse evento passa quase despercebido... A morte nem bem entrou na cela de Sócrates, e o filósofo já apresenta um olhar fixo: tudo acabou antes mesmo de começar.”<sup>176</sup> Ao ver isso, Críton fechou-lhe a boca e os olhos.

Se a morte é uma passagem, aqui se mostra a vitalidade natural dessa passagem. Poucos comentadores notaram como, ao descrever o processo de esfriamento de partes do corpo devido ao progressivo envenenamento, Platão utiliza, em 118, por duas vezes, o termo ψυχαιτό e ψυχόμενα<sup>177</sup>. O corpo morre e a alma (ψυχή) toma posse dele, mostra-se viva ao umidificar o corpo e por apresentar seu ser autodeterminado, capaz de mover a si mesma. Assim, no instante da morte, a alma pode ser contemplada, em seu próprio lugar: separando-se do corpo, mostra naturalmente a si mesma, definitivamente capaz de se desligar autonomamente do corpo, soberana. Na morte, o corpo está, por um instante, repleto de força (δυνάμις), a força da alma. E é assim que ela demonstra sua presença invisível e vital, tal como era dentro do corpo, como agora, na morte, fora dele, portanto, *já no Hades*.

Nessa última cena do diálogo, a alma é, portanto, *vista* (em um único e indistinto momento que o diálogo não pode apresentar) como δύναμις, a força viva. Isso mostra que a morte – enquanto separação acontecida entre alma e corpo (de Sócrates) não elimina a vida da alma. Pelo contrário: a faz visível na única forma que essa visibilidade pode ser oferecida: quando alguém contempla a separação entre alma e corpo (no caso, seus amigos presentes ao evento).

Perante a morte iminente, Sócrates decide cobrir seu rosto e ficar em silêncio. É interessante destacar o sentido profundo que pode ser atribuído à teatralidade dessa sua última escolha: deixar que a alma fique unida ao corpo, em silêncio, à espera da morte. É exatamente a atitude contrária de tudo o que ele, como autêntico filósofo, fez durante a vida inteira, quando foi treinando a contínua separação das duas realidades, cultivando o estado de

<sup>176</sup> Cf. JANKÉLÉVITCH, 2009, p. 257.

<sup>177</sup> Cf. GORDON, 2012, p.192.

τεθνάναι, de quem autenticamente está morrendo. Agora que *realmente* Sócrates está morrendo, será a alma quem vai se separar autonomamente (καθ' αὐτήν) do corpo.<sup>178</sup>

Mas a escolha de Sócrates de não falar mais perante a morte é também um sinal de que a esperança da realização ética no Hades, explicitamente apresentada em 63 c - 64 a, agora já não precisa de logos para ser proposta aos amigos. Quanto mais a morte se aproxima, quanto mais a esperança se realiza, sendo essa esperança fundamentada – como esperamos ter demonstrado suficientemente – não tanto logicamente, mas sobretudo eticamente.

Ao acolher ritualmente a morte, sem mais palavras, Sócrates demonstra também aos amigos que está querendo que a morte seja morte para ele, acolhendo sua manifestação sem dever mais investigar, acolhendo-a evidentemente como um bem, coerentemente com tudo o que já havia sido antecipado no prólogo: os filósofos *querem* morrer (62 c).

A morte (que se apresenta a cada instante como uma possibilidade sempre real de separação entre alma e corpo) coincide com o “estar da alma em contato consigo mesma”.

### 7.7 Morte e alma: os dois polos do único *τι*

Se a morte, em seu passar entre θανάτου e τεθνάναι é alguma coisa sempre possível, um *τι* que permanece *sempre vivo* e indefinível, é porque a alma também é alguma coisa semelhante, uma realidade sempre viva e cada vez mais viva. Esse é o evento filosófico que os amigos contemplam através da morte de Sócrates: a “vida da alma no evento da morte”; e o “ser morte da morte” na vida da alma do verdadeiro filósofo. A morte, quando contemplada nos outros, é acolhida como destino melhor da própria vida. E, no caso do filósofo autêntico, esse destino, assim como a alma – é imortal.

### 7.8 O movimento puro da alma

O último movimento do corpo de Sócrates pode ser visto como *último* no sentido mais radical: decisivo, irrevogável, definitivo. Trata-se de um movimento que, por sua própria autonomia, mostra-se, realiza-se e termina ao mesmo tempo. É um movimento autodefinido, um movimento que tem como consequência a si mesmo e só a si mesmo. Estamos falando – é essa a nossa convicção – do movimento da alma assim como é descrito em *Fedro* 245 c: *a alma toda é imortal, pois o que move a si mesmo é imortal*: ψυχή πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον. Na última cena do diálogo, os amigos de Sócrates estão observando

---

<sup>178</sup> JANKÉLÉVITCH, 2009, p. 88.

como que literariamente o que a morte é, sem conseguirem defini-la: dentro do evento da morte, o que se mostra é o  $\tau\iota$  da alma, que é imortal, uma vez que se apresenta viva, capaz de sair autonomamente do corpo do filósofo no instante da morte.

Assim, quando contemplada na morte dos outros, a alma mostra sua  $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  viva e soberana, independente do corpo. É no instante da morte que ela mostra pelo menos uma das qualidades que Cebes duvidava que pudessem ser mantidas depois da morte do corpo: essa  $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ . Repetimos: é vida da alma que *realiza* o evento da morte.

Poderíamos dizer e concluir que, na última página do *Fédon*, ao estremecer do corpo do amigo, a alma de Sócrates *é e se mostra* no sentimento e na presença da morte – tanto para Sócrates como para os presentes.

Para Sócrates, a morte se apresenta de forma ôntica: é vista e pode ser contemplada num único instante sem futuro, sem mais um discurso possível para defini-la e um *ethos* para realizar o desejo humano dela – é o evento perfeito da posse completa da sabedoria.

Já para os presentes a morte se apresenta de forma psicológica: é um  $\tau\iota$  que permite um logos sobre a realidade da alma. É o evento imperfeito de quem contempla a morte sem estar completamente nela, sem coincidir com ela, pois ainda está no corpo; porém, o contemplante percebe-se inexoravelmente inclinado a intuí-la como o destino de todos os seres humanos – incluindo a si mesmo.

O que vale é que, na morte, a alma se faz presente e o invisível se faz visível enquanto movimento puro, sem nenhuma consequência que o seu próprio se apresentar. Se no *Fédon* há metafísica, um salto ontológico no além do sensível, esse salto começa aqui, nessa cena última, numa autêntica experiência antropológica.

Concluindo: a vitalidade da alma é *evidente*, pois sua  $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  está visível naquele estremecer ( $\acute{\epsilon}\kappa\iota\nu\acute{\eta}\theta\eta$ ) soberano e autodeterminado do último instante da vida de Sócrates, tão magnificamente representado na última página do diálogo. Para quem assistiu a essa cena final, fica patente a valorização filosófica da alma pela possibilidade livre e eticamente realizável para todos os que querem ser autênticos filósofos. A alma de Sócrates (que passa do corpo para o Hades deixando o cadáver, um ser morto), é “algo”, um  $\tau\iota$ , uma realidade dinâmica e viva, da mesma natureza daquela força que os mantém vivos nesta cena, neste agora, e se mostra mais viva e palpitante na emoção que sobressai ao contemplarem a morte do amigo.

## 7.8 Depois da apologia, as dúvidas de Cébes

A defesa de Sócrates termina e logo depois é o momento das dúvidas de Cebes, expostas em 69 e, sobre a capacidade da alma de não se dissipar no momento da morte: inicia-se, assim, a sequência das demonstrações sobre a imortalidade da alma, que terminará em 107 b. A complexa tentativa de Sócrates de responder as dúvidas do amigo tebano chegará, entre outros argumentos, a demonstrar como Hades é o lugar verdadeiro das almas dos mortos, onde estão unidas às dos vivos (80 d).

Ao final deste trabalho, pretendemos destacar, de forma geral, a possibilidade hermenêutica de valorizar os argumentos socráticos sobre o Hades e sua compatibilidade escatológica com a realidade imortal da alma, a partir da contemplação da morte do filósofo – tema central da apologia.

Se em nossa leitura a morte, para Platão, é um evento real e psíquico que se manifesta na separação entre alma e corpo, a partir de 69 e o diálogo apresenta a tentativa socrática de oferecer discursos que mantenham firme a visão sobre essa complexa realidade psíquica, comprometida pelo medo dos homens de que ela se dissipe no momento em que abandona o corpo.

O processo dialético, que começou no prólogo, ao analisar a realidade da morte, chegando a contemplar nela o evento psíquico da vida da alma, agora deverá verificar se o lugar mitológico do Hades pode acolher a realização desse complexo evento, que junta simultaneamente, como evidenciamos, a “realidade” da morte com a intuição da vida da alma.

Se, como vimos, a morte é um *quid* psíquico gerativo de sentido, e o homem que a contempla vivencia ao mesmo tempo uma experiência de vida da alma, Sócrates deverá demonstrar que o Hades, enquanto lugar mitológico, pode sustentar essa visão da morte. Se a morte até então foi apresentada como um puro fato psíquico e real, que determina a realização ética do filósofo, já a partir das dúvidas de Cebes os discursos de Sócrates terão um teor eminentemente *psicológico* (termo que utilizamos para designar o contexto dos discursos sobre a capacidade da alma de se manter viva e íntegra na experiência da morte, já contemplada filosoficamente em vida).

### 7.9 As demonstrações sobre a imortalidade da alma: argumentos para a compreensão ética da morte enquanto bem

Assim, nos parece que o escopo e a coerente qualidade lógica das demonstrações da imortalidade da alma são mais claramente entendidos: nós as consideramos uma sustentação argumentativa proposta para manter firme uma compreensão ética de algo difícil de ser aceito – esperar a morte enquanto um bem. A partir dessa perspectiva, faz pouco ou nenhum sentido avaliarmos tanto o escopo quanto a qualidade lógica dessas demonstrações, como se representassem a tentativa platônica de convencer logicamente os interlocutores, para demonstrar suficientemente, – e, é claro, sem obter êxito – uma hipotética identidade ontológica pós-morte da alma. Perante a perspectiva ética de realizar uma posse de um bem tão radical e imenso como a plena realização ética no Hades, a proposta de Sócrates de se refugiar nos discursos, inaugurando a famosa segunda navegação de 99 e – é funcional em relação ao objetivo proclamado na apologia, de que os que desejam corretamente ser filósofos devem se preparar para entender que a morte é o melhor para quem vive: sua unívoca realização ontológica.

O além, representado mitologicamente pelo Hades, é pensado filosoficamente por Platão a partir da experiência antropológica da morte, e não como um lugar que deve sustentar a hipótese levantada teoricamente de que a alma seja imortal. E a chave hermenêutica proposta por Platão é, em nossa opinião, a mesma proposta na definição de 64 c: a relação ontológica entre θάνατος e τεθνανάι, evento de morte e estado de morte. O que muda a partir de 69 d é o plano da reflexão: se na apologia o tema é a contemplação da vida da alma que se manifesta autônoma quando *vista a partir daqui, no aquém, no evento da morte*, agora se reflete sobre como a alma e toda a sua disposição dinâmica e inteligência (καί τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν: 70 b) podem ser pensada *a partir do além* – isto é, a partir do ser alma, princípio autônomo de sua plena realização ontológica. Queremos destacar esse ponto: uma vez que a alma, mesmo quando ainda ligada ao corpo mostra *sempre* – pela prática filosófica – sua autonomia virtuosa do corpo, essa autonomia (αὐτὴν καθ' αὐτήν: 64 c) *deve ser pensada* como firme e idêntica a si mesma, também *dentro* da morte.

A essa conclusão parece apontar a reflexão de Di Giuseppe, que assim apresenta a discussão racional que se inaugura com 69 e – isto é, no final da apologia:

A imortalidade que acaba sendo afirmada toma significado pela negação da morte e é apresentada como continuação da vida. (...) De fato, acontece que, na passagem da

dupla vida-morte para a dupla morte-imortalidade, a palavra muda de significado. A descoberta do *Fédon* foi a morte como *τεθνάναι*, isto é, da morte como ser: por esse princípio, negava-se a vida. Mas, agora, a morte negada pela imortalidade é o não-ser, isto é, o nada depois de *θάνατος*<sup>179</sup>.

É assim que o agudo estudioso italiano destaca a “precisa ligação”, a troca de territórios teóricos entre o tema fedônico da morte no centro da apologia e o da imortalidade, depois dela – onde fica claro que a noção guia é a de morte, que acaba sendo profundamente elaborada enquanto experiência constitutivamente humana.

A última consideração do estudioso italiano é lapidar. Por isso, a propusemos para sustentar a possibilidade de valorizar a continuidade teórica e sapiencial que liga a apologia com a sequência das demonstrações, que começa em 69 d:

Portanto, o que aconteceu em realidade é a transformação da compreensão do ser. Na antiga oposição entre a vida e morte, a noção de ser estava totalmente absorvida pelo estado de morte, e a vida era a escória incancelável desse estado. É dessa visão que se originava a vida como prática de morte. Na nova oposição (entre morte e imortalidade), pelo contrário: todo o ser é envolvido somente na noção de imortalidade, que contempla, numa só unidade, vida, morte e limite da morte<sup>180</sup>.

Em outras e conclusivas palavras: se na apologia a morte é pensada e nela a alma viva se contempla, a partir de 70 b, a alma viva se contempla e se pensa no Hades. O que está em questão, depois da apologia, portanto, não é *se* a alma é imortal, mas *como ela se mantém imortal* conservando sua *δύναμις* e *φρόνησις* – sinais vitais de sua própria imortalidade – dentro da relação já estabelecida entre *θάνατος* e *τεθνάναι*, agora que simplesmente foi deslocada para o Hades. Pode-se concluir que, a alma que reflete sobre a morte reflete sobre si mesma. Nesse ato ela se realiza no estado de *τεθνάναι*, isto é, estando já no Hades. Para essa conclusão, foram para nós esclarecedoras essas belas palavras de Monique Dixsaut:

Mas dado que a alma de um filósofo não cessa de mover-se em um lugar onde encontra apenas seres invisíveis, e que o pensamento *φρόνησις* é o nome do estado da alma em seu contato, sua alma está no Hades todas as vezes que pensa. Logo, seria absurdo acreditar que ele possa ter medo disso. A única persuasão e consolação da qual o filósofo necessita é aquela que lhe endereça à filosofia.<sup>181</sup>

É considerável a reflexão da filósofa, claramente expressa na sua frase capital: a alma está no Hades todas as vezes que ela pensa.

<sup>179</sup> Cf. DI GIUSEPPE, 1993, p.164.

<sup>180</sup> Cf.. DI GIUSEPPE, 1993, p.164 XIII..

<sup>181</sup> DIXSAUT, 2013, p. 408.

Assim, defendo a tese de que a primeira demonstração da imortalidade da alma – a mais próxima ao legado filosófico da apologia e que não será aqui analisada em seus detalhes argumentativos – é uma tentativa platônica de psicologizar o Hades, isto é, de pensar o além a partir da *persistência* já imortal dos princípios vitais que pertencem à alma: sua força e sua inteligência (70 b).

### 7.9.1 O *Fédon* e a morte: um drama filosófico sobre a vida da alma

Em nossa análise do próêmio e da apologia, vimos como Sócrates une a morte e o conhecimento num movimento filosófico único, original, que tentamos destacar neste trabalho.

Presumimos que já foi demonstrado, desde o prólogo e depois na apologia, que o *Fédon* procura apresentar e fundamentar, sobretudo, as razões da esperança do filósofo perante a morte. É a partir da necessidade lógica de explicar essa escolha que se pode compreender isto – sem desvalorizar a razão última das demonstrações sobre a imortalidade da alma e o teor lógico das mesmas.

Não seria totalmente correto acreditar que as demonstrações representem a tentativa de uma fundamentação lógica necessária para evidenciar a imortalidade da alma. Por essa razão, optamos caminhar na contramão da análise dos comentadores que consideraram a crença sobre a imortalidade da alma fraca e logicamente inconsistente, todavia, necessária à proposta platônica, por constituir um impulso para se viver de modo virtuoso<sup>182</sup>.

Escolhemos valorizar a proposta de Platão, mantendo estreita a relação ética entre o bem realizado na vida do aquém e o mesmo bem realizado no além, coerentemente com tudo o que Platão afirma claramente na apologia, mostrando como essa opção se fundamenta na superação do medo de morte e, portanto, em sua elaboração filosófica.

Ao nosso ver, trata-se de uma leitura completamente oposta, por exemplo, à de Franco Ferrari. De acordo com Giovanni Casertano<sup>183</sup>, a imortalidade da alma é um mito útil, uma vez que orienta o filósofo a viver de forma virtuosa<sup>184</sup>. Nós afirmamos que a função do mito é, no objetivo das demonstrações, ser elaborados, enquanto opinião comum, para poder verificar que a imortalidade da alma pertence à uma realidade ontológica superior à deles, portanto, não coincidente com ele. É o caso da primeira das demonstrações da imortalidade da alma no *Fédon*, onde se apresenta uma elaboração filosófica do mito de Hades. Essa abordagem do

<sup>182</sup> Cf. CASERTANO, 2015, p. 435.

<sup>183</sup> Ibid. p. 435.

<sup>184</sup> Cf. FERRARI, 2006, p. 234.

mito fortalece a possibilidade de o discípulo da academia platônica não perder a grande e coerente esperança de que o bem ético contemplado em vida estará presente também no além – mesmo perante o inevitável e medroso salto na morte, a qual os discursos não conseguem dizer precisamente o que é.

Consequentemente, o *Fédon* não pretende oferecer uma demonstração lógica e persuasiva sobre a sobrevivência imortal da alma, mas sim argumentos que fortalecem a necessidade de haver *uma opção filosófica capaz de enfrentar o medo da morte*.

Para nossa leitura do diálogo, a contribuição teórica de Monique Dixsaut foi orientadora. A estudiosa francesa dedica as últimas páginas de seu livro *Platão e a questão da alma* à análise de um ponto decisivo para nosso trabalho: “o que significa a morte para a alma?”. Aí se encontra uma correspondência explícita com as reflexões já por nós valorizadas e propostas pelo filósofo francês Vladimir Jankélévitch sobre o mesmo tema. Dixsaut estreita ainda mais claramente a ligação entre filosofia e morte, escolhendo como fulcro dessa ligação a natureza da alma. Assim ela apresenta seu argumento:

a questão da morte refluí sobre a alma que a coloca e que, colocando-a, descobre sua potência de pensar: ela (a morte) é inseparável de uma reflexão sobre si mesma. A maneira como uma alma define a morte determina sua representação da natureza da alma, que determina, em contrapartida, a própria natureza dessa alma.”<sup>185</sup>

Poucas páginas adiante, Dixsaut oferece outras indicações peremptórias a respeito da ligação entre alma e morte, chegando a uma conclusão que ficará evidentemente em aberto:

Logo, o que significa a morte para a alma? A resposta do *Fédon* é que tudo depende: tudo depende da natureza que reconhecemos na alma e do tipo de potência que escolhemos atribuir a ela. De qualquer modo, é preciso recusar à morte o poder de nos tornar misólogos<sup>186</sup>.

O inglês Christopher J. Rowe, que também vê no *Fédon* uma “representação dramática da atividade filosófica” apresenta uma tese precisa que se destaca: “o objeto explícito do diálogo é a morte, mas seu centro é a pergunta sobre como a vida deva ser vivida”<sup>187</sup>. Rowe afirma também que, no *Fédon*, o tema da sobrevivência da alma após a morte está ligado à

---

<sup>185</sup> Cf. DIXSAUT, 2017, p. 400.

<sup>186</sup> Ibid., p.411. A expressão “misólogos” utilizada pela filósofa, retoma uma terminologia platônica própria para referir-se àqueles que têm aversão ao uso persuasivo dos discursos, objeto de uma importante digressão no diálogo em 89 d.

<sup>187</sup> Cf. ROWE, 1998, p.86.

pergunta sobre a natureza de uma vida humana melhor. Sendo assim, o tema da imortalidade pode ser considerado, “em certo sentido, secundário”<sup>188</sup>.

Desse modo, se o enfoque do diálogo é ético, deve-se admitir também que o *Fédon* mostra claramente que a postura do filósofo perante a morte “tem grande relevância para nossa escolha de vida”. Assim, Rowe parece colocar o tema da morte precisamente no centro do diálogo, sempre ligado à questão ética sobre a busca e a natureza da “vida melhor”.

Evidentemente, Francesco Di Giuseppe, que entre os estudiosos consultados foi o que mais inspirou nossa indagação, também se posiciona de forma precisa quanto à relevância do tema da morte no *Fédon*. Em sua obra, que é uma contribuição erudita para os estudos de filosofia antiga, ele afirma explicitamente que há, como vimos, uma tradição que considera o *Fédon* o texto por excelência sobre a imortalidade da alma. Talvez por isso, todavia, “não se deu a devida importância ao fato de que o começo da discussão é devido à afirmação socrática de que quem leva dignamente o nome de filósofo deseja morrer”<sup>189</sup>.

O estudioso italiano considera esse tema importante. Por isso, prossegue afirmando:

Também precisamos considerar este diálogo em sua totalidade, se for verdade que, pelos menos formalmente, toda a argumentação sobre imortalidade nasce de uma objeção à defesa do desejo de morte. Após a discussão, as palavras finais de Sócrates reconstituem-se com essa visão.

A partir da precisa escolha hermenêutica de considerar que pelos menos formalmente toda a argumentação sobre a imortalidade da alma surge por uma objeção à defesa do desejo de morte, Di Giuseppe demonstra (através de uma pesquisa bem articulada, que junta uma análise filosófica do texto com minuciosas pesquisas filológicas) que há, na apologia, uma bem definida *teoria da morte*, que é a fonte de inspiração de todo o diálogo: a moldura teórica indispensável, na qual se inserem as demonstrações da imortalidade da alma<sup>190</sup>.

Em outras palavras: o estudioso italiano sustenta a tese de que Platão instalou “embaixo da evidência da morte a noção de ser capital para a filosofia”.<sup>191</sup> Assim, toda a pesquisa dele foi um “ir atrás do fio que verossimilmente levou o companheiro de Sócrates à filosofia da morte exposta no *Fédon*”<sup>192</sup> – isto por que, no *Fédon*, assim como na filosofia

---

<sup>188</sup> Ibid., p. 86.

<sup>189</sup> Cf. DI GIUSEPPE, 1993, p. 1.

<sup>190</sup> Ibid., p.89.

<sup>191</sup> Ibid, p. XII.

<sup>192</sup> Ibid.

platônica, a noção de morte acaba se sobrepondo à de identidade, que é princípio e ideia-guia de todo o seu desenvolvimento, apresentada sob a roupagem do *αὐτὸκαθ'αὐτό*”<sup>193</sup>.

O ponto decisivo da leitura de Di Giuseppe é claro e, para nós, muito relevante: há, no *Fédon* uma *filosofia da morte*, proposta como autêntico pano de fundo da apresentação da morte de Sócrates, objeto da filosofia de Platão, que é “o ser alcançado muito mais através da morte do que pela noção de vida”<sup>194</sup>.

Esta é uma hipótese precisa, que supera, a nosso ver, a leitura de que há no *Fédon* uma representação “da morte filosófica de Sócrates”, como propõe, por exemplo, Pierre Hadot em sua obra clássica *Exercícios espirituais e filosofia antiga*<sup>195</sup>. Di Giuseppe propõe, com efeito, que o leitor veja na reflexão sobre a morte de Sócrates a manifestação capital do ser. Portanto, esse estudioso considera, o *Fédon* um diálogo onde a ato de pensar e o de contemplar a morte representam, por assim dizer, os dois lados da mesma medalha.

Há, por fim, outro pensador – que não teria como primeira característica a de ser precisamente um platonista – mas que oferece um respaldo interessante, tangente a essa questão. É o caso do hermeneuta francês Paul Ricoeur que, em uma obra dedicada ao *Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles* propõe uma interessante ligação entre intuição e morte na visão platônica, precisamente representada no *Fédon*.

Se, de início, a intuição liga-se ao mito através do tema da intuição pré-empírica da existência da alma, então ela também estaria ligada ao mito uma segunda vez pelo tema da imortalidade<sup>196</sup>.

A partir dessa perspectiva, escreve o filósofo francês: “a existência filosófica é apenas uma aproximação da *theoria*”, isto é, a contemplação plena do Bem, que acontece na experiência última da morte.

Portanto, haveria, no *Fédon*, a proposta de um lado noturno da intuição – a “noite da morte” – que coincide com a luz do entendimento, onde “visão é o fracasso da vida”<sup>197</sup>. Assim, o diálogo pode ser lido como o texto que enfatiza o aspecto do lado noturno da intuição.

A conclusão de Ricoeur é lapidar: “o *Fédon* é, a seu modo, uma dialética ascendente, mas que não termina na visão, e sim na morte”<sup>198</sup>.

<sup>193</sup> Ibid., XII. No original: *la nozione di morte va a sovrapporsi su quella di identità, principio e idea guida di tutto il suo sviluppo sotto le vesti dell'αὐτὸκαθ'αὐτό*.

<sup>194</sup> Cf. DI GIUSEPPE, 1993, p. XIV.

<sup>195</sup> Cf. HADOT, 2014, p.45.

<sup>196</sup> Cf., RICOEUR, 2014, p.54.

<sup>197</sup> Ibid., p.54.

<sup>198</sup> Ibid., p.54.

O que parece aproximar, então, essas reflexões das conclusões dos comentadores é a relação que o diálogo coloca entre morte e filosofia, para fundamentar, sobretudo, as razões da esperança do filósofo perante a morte. É a partir da necessidade de fundamentar essa escolha – baseada sobre o pressuposto já assumido da imortalidade da alma (destacado, como vimos, por Monique Dixsaut) que se entende o núcleo central da apologia, que precede a sequência das demonstrações sobre a imortalidade da alma e justifica o teor lógico das mesmas.

Escolhemos valorizar a proposta de Platão mantendo estreita a relação ética entre o bem realizado em vida, no aquém, e o mesmo bem realizado no além, coerentemente com tudo o que Platão afirma claramente na apologia. Essa opção se fundamenta na superação do medo da morte, e portanto, na elaboração filosófica desse evento no qual se manifesta a vida imortal da alma, capaz de superar autonomamente o corpo, e assim descrita, com efeito, na definição central de 64 c.

Assim, em nossa leitura, o diálogo não pretende oferecer uma persuasiva demonstração lógica de uma sobrevivência imortal da alma, já pressuposta pela própria natureza e apresentada como autônoma na definição de 64 c, mas sim argumentos que fortalecem a necessidade de uma opção filosófica capaz de enfrentar o medo da morte.

## CONCLUSÃO

Nossa escolha hermenêutica precisa foi estudar no *Fédon* a representação da morte, o instante humano decisivo e último da separação entre corpo e alma. A morte no *Fédon*, de fato, é esperada como um evento iminente, sobretudo no prólogo e na apologia que termina em 70 b e nas últimas páginas do diálogo, mas é também descrita para sustentar os vários argumentos propostos para defender a tese da imortalidade da alma. Tudo o que foi dito, argumentado e agido no *Fédon* sobre e na iminência desse instante decisivo da experiência humana nos interessou aqui destacar e observar teoricamente. O nosso interesse foi contextualizar a proposta filosófica de Platão a partir do mundo do aquém, de uma visão antropológica e de uma perspectiva ética proposta perante o que é propriamente humano: o nosso ser mortal. O leitor do *Fédon* poderá concordar, criticar ou até menosprezar os argumentos sobre a morte ser o destino melhor para o homem ou os sobre a imortalidade da alma que acompanham a doutrina das ideias assim como a proposta socrática da segunda navegação – tão decisivos para o destino filosófico do Ocidente. Mas o mesmo leitor é – e não pode deixar de ser – um ser vivente que procura, querendo ou não, dar um sentido a própria morte, exatamente como fez Sócrates, até o último instante de vida.

É nesse drama ético – portanto universal – que é descrito na cela de Atenas que nós procuramos e achamos ter encontrado o autêntico cerne da proposta platônica do *Fédon*: se os autênticos filósofos se preparam a morrer (64 a), naquela noite ateniense de 399 a. C. foi isso que ocorreu – a morte do filósofo e os discursos e gestos que a precederam foram, de fato, a preparação recomendada.

Assim, na nossa leitura do *Fédon* procuramos assim detectar e valorizar, sobretudo, as palavras e os argumentos dedicados a descrever o fenômeno mais humano e, ao nosso ver, o mais relevante do diálogo mesmo: a morte do homem. Descobrimos mais tarde, num estado avançado da pesquisa, que essa foi também a intuição de Nietzsche ao comentar o diálogo em seus estudos platônicos<sup>199</sup>.

Para o verdadeiro filósofo, o “preparar-se para morrer” é uma escolha ética e ao mesmo tempo uma condição epistemológica para poder realizar uma investigação filosófica verdadeira. Querer ser autenticamente o que somos, seres mortais vivificados por uma alma imortal distinta do corpo, identificada por ele.

---

<sup>199</sup> Cfr. TAGLIAPIETRA, 2015, p. 30.

Essa distinção sempre possível entre a realidade do corpo e da alma se apresenta no Fédon enquanto mito, se pensa enquanto morte e se realiza pela via filosófica. A morte, portanto, não é somente cumprimento ou fim da vida, mas também, em cada instante da vida, sua direção, sua forma e condição de possibilidade sempre estruturante. Nós estamos já morrendo em vida e a prática filosófica é autêntica se – e somente se – autêntica esse estado existencial chamado de *τεθνάσαι*. Essa é a lição da defesa de Sócrates no *Fédon*.

Mas, hoje como ontem, naquela noite do 399 a. C. em Atenas, a possibilidade arriscada e perigosa de dialogar perante a morte confiando nos raciocínios como em cima de uma jangada (85 d) numa travessia não é simplesmente um genérico e consolatório ideal de vida. A vida filosófica gera ainda hoje um prazer intenso e misterioso do qual, não por acaso, os amigos de Sócrates se lembram desde as primeiras páginas do diálogo (59 a). Se o leitor de Fédon do XXI século experimenta ainda hoje o mesmo prazer lembrado pelos amigos de Sócrates, isto quer dizer que o que está envolvida na pesquisa filosófica não é somente uma elucidação puramente acadêmica de conceitos. É a vida da alma que quando abraçada na sua aspiração profunda pela autêntica educação filosófica só sabe gerar os belos discursos, não somente perante os belos corpos na vívida experiência do Eros do *Banquete*, mas também perante o mais humano dos sentimentos: o medo irrefletido da morte.

Portanto, viver estando mortos segundo o sentido do termo *τεθνάσαι* é, portanto, mais que refletir sobre o morrer humano ou sobre a própria morte. No Fédon essa proposta parece se apresentar como uma autêntica disposição, uma antecipação estratégica, um passo necessário e propedêutico que liga, na própria existência, a dimensão ética e teorética da própria *ars vivendi*: uma morte ética que antecipa a cada dia a morte enquanto morte e orienta o mesmo filosofar, para o seu melhor.

Quem estuda o *Fédon* pode limitar-se a envolver sua perícia filosófica para entender os argumentos propostos no diálogo. Mas também – e esse é nosso auspício e o sentido deste trabalho – pode se envolver existencialmente na leitura do diálogo, tendo como seu principal desafio o de *dissipar o temor da morte* para poder entrar no espaço originário e vivo da vida imortal e cognitiva da alma.

Por fim, o mesmo leitor poderá criticar e até eventualmente refutar os argumentos propostos no *Fédon* para “demonstrar” a imortalidade da alma. Mas o fato é que esse mesmo leitor terá sempre perante si mesmo, exatamente enquanto ser vivo, a questão da morte – a sua, pessoal; e a de todos os outros homens. Isso poderá constituir a busca de uma resposta existencial a ser definida perante sua soberana necessidade.

Finalmente, ao estudar o *Fédon*, compreendemos que o que está em jogo é muito mais que um exercício erudito de compreensão de um texto complexo distante de nós por mais de dois milênios.

Acreditamos que, no *Fédon*, a autêntica doutrina platônica do conhecimento e sua precisa realização na investigação sobre a imortalidade da alma se entenda a partir de uma contemplação antropológica da morte bastante particular: o evento humano que nos permite (quando compreendido sabiamente e não temido como o pior dos males) contemplar a alma e seu movimento imortal – isto é, sua força e inteligência, que demonstra sua razão de ser anteriormente e para além do corpo.

A atitude e a felicidade plena de Sócrates perante a morte por si só já questionam seus amigos. O mesmo acontece com o leitor do diálogo. Todos são convidados a valorizar a vida ao superarem o medo humano da morte, através do correto filosofar. Por isso, o convite do *Fédon* é sempre atual, uma vez que a morte e o medo dela, sua capacidade de abranger a vida humana e enfraquecer as legítimas e, por vezes, frágeis expectativas humanas serão sempre atuais.

No final, quem escutou Sócrates naquelas últimas horas magnificamente representadas pelo gênio literário de Platão, e também nós mesmos, que ocupamos um bom tempo de nossos estudos para sondar as profundidades do texto, temos a plena possibilidade de valorizar filosoficamente o soberano e livre estremecimento (ἐκινήθη) do corpo de quem morre – sinal último, definitivo, irrevogável, no sentido originário da proposta platônica, da vida imortal da alma. É uma valorização que pede nada mais que um ato de inteligência (φρόνησις) perante uma evidente δύναμις, uma força distinta, eruptiva e contemplável fora de nós e experimentada – no mesmo agora – dentro de nós: a vida da alma no instante da morte.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Edições e traduções de obras primárias:

PLATÃO. *As leis*. 1ª ed. Bauru, SP: Edipro, 1999.

\_\_\_\_\_. *Fédon*. Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

\_\_\_\_\_. *Fédon*. Texto grego por John Burnet; tradução Carlos Alberto Nunes - 3ª ed. Belém: Editora UFPA, 2011.

PLATONE. *Fedone*. 19ª ed. Bari: Editori Laterza, 1963.

\_\_\_\_\_. *Fedone o Sull'Anima*. Traduzione dal greco antico di Andrea Tagliapietra. 1ª ed. Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano, 1994.

\_\_\_\_\_. *Fedone*: a cura di Giovanni Reale. 1ª ed. Milano: Rusconi, 1997.

\_\_\_\_\_. *Fedone*. Traduzione di Stefano Martinelli Tempesta. Torino: Giulio Einaudi, 2011.

\_\_\_\_\_. *Fedone, o dell'anima*. Traduzione, commento e note di Giovanni Casertano. Napoli: Paolo Loffredo Iniziative Editoriali, 2015.

\_\_\_\_\_. *Tutti gli scritti*: a cura di Giovanni Reale. 1ª ed. Milano: Rusconi, 1991.

### Literatura Secundária:

ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

BERNABÉ, Alberto. Fédon, 69c: ¿por qué los βákχοι son los verdaderos filósofos?. *Archai*, n. 16, jan.-apr., 2016, p. 117-145.

\_\_\_\_\_. *Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia*. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.

BONAZZI, Mauro. *Processo a Socrate*. Milano: Laterza, 2018.

BONELLI, Maddalena. *Leggere il Fedone di Platone*. Roma: Carocci Editore, 2015.

BRAVO, Francisco. *As ambiguidades do prazer: ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão*. São Paulo: Paulus, 2008.

CAPIZZI, Antonio. *Socrate e i personaggi filosofi di Platone*. Roma: Edizioni Dell'Ateneo, 1970.

CASERTANO, Giovanni. Discurso lógico e exigência ética no Fédon. *Hypnos*, São Paulo, v.

32, n° 1, 2014, p. 1-19.

\_\_\_\_\_. *O prazer, a morte e o amor nas doutrinas dos Pré-socráticos*. São Paulo: Annablume Clássica, 2012.

\_\_\_\_\_. "Introduzione" e "Nota sui personaggi". In: PLATONE. *Fedone, o dell'anima*. Traduzione, commento e note di Giovanni Casertano. Napoli: Paolo Loffredo Iniziative Editoriali, 2015, p. 7-32.

\_\_\_\_\_. "Anima, morte, immortalità". In: PLATONE. *Fedone, o dell'anima*. Traduzione, commento e note di Giovanni Casertano. Napoli: Paolo Loffredo Iniziative Editoriali, 2015, p. 401-452.

\_\_\_\_\_. "Reminiscenza (anamnesi)". In: PLATONE. *Fedone, o dell'anima*. Traduzione, commento e note di Giovanni Casertano. Napoli: Paolo Loffredo Iniziative Editoriali, 2015, p. 453-511.

\_\_\_\_\_. "Dialética". In: CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo (Org.). *Platão*. São Paulo: Paulus; Coimbra: Universidade de Coimbra, 2018, p. 169-185.

CORDERO, Néstor Luis. *A invenção da filosofia*. São Paulo: Odysseus Editora, 2011.

DETIENNE, Marcel. *Os gregos e nós: uma antropologia comparada da Grécia Antiga*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

DI GIUSEPPE, Riccardo. *La teoria della morte nel Fedone Platónico*. Napoli: Società Editrice il Mulino, 1993.

DIXSAUT, Monique. *Platão e a questão da alma*. São Paulo: Paulus, 2017.

ERLER, Michael. *Platão*. São Paulo: Annablume Clássica; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.

FERMANI, Arianna. *Vita felice umana: in dialogo con Platone e Aristotele*. Macerata: Edizioni Università di Macerata, 2006.

FERRARI, Franco. "Nota introduttiva". In: PLATONE. *I miti di Platone*. A cura di Franco Ferrari. Milano: radiciBUR, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. *La nuova interpretazione di Platone: un dialogo di Hans-Georg Gadamer con la Scuola di Tubinga e Milano e altri studiosi (Tubinga, 3 settembre 1996)*. Milano: Rusconi, 1998.

\_\_\_\_\_. "The proofs of immortality in Plato's Phaedo". In: GADAMER, Hans-Georg. *Dialogue and Dialectic*. Yale: Yale University, 1980. p. 21-38.

GAWANDE, Atul. *Essere mortale: come scegliere la propria vita fino in fondo*. Torino: Giulio Einaudi, 2016.

GAZOLLA, Rachel. *Pensar mítico e filosófico: estudos sobre a Grécia Antiga*. São Paulo:

Edições Loyola, 2011.

GORDON, Jill. *O mundo erótico de Platão: das origens cósmicas à morte humana*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

HADOT, Pierre. *Che cos'è la filosofia antica?* Torino: Giulio Einaudi, 1998.

\_\_\_\_\_. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Il non-so-che e il quasi-niente*. Torino: Giulio Einaudi, 2011.

\_\_\_\_\_. *La morte*. A cura di Enrica Lisciani Petrini. Torino: Giulio Einaudi, 2009.

\_\_\_\_\_. *Pensare la morte?* Traduzione di Enrica Lisciani-Petrini. 1ª ed. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1995.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

\_\_\_\_\_. *Escritos de filosofia VIII: Platônica*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

MENDELSSOHN, Moses. *Fedone Sull'immortalità dell'anima*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2009.

NATORP, Paul. *Teoria das ideias de Platão: uma introdução ao idealismo*. v. I – II. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2012.

PERINE, Marcelo (org.). *Estudos platônicos: sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2002.

RICOEUR, Paul. *Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. *Vivo até a morte*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

ROBINSON, T. M. *A psicologia de Platão*. São Paulo: Loyola, 2007.

ROWE, Christopher. *Il Simposio di Platone*. Sankt Augustin: Academia-Verl., 1998.

SANTOS, José Gabriel Trindade. Observações sobre "o igual" e "os iguais": Fédon 72e-77a. *Archai*, nº 17, may-aug., p. 119-135.

\_\_\_\_\_. *Platão: a construção do conhecimento*. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2012.

SCHÄFER, Christian (org.). *Léxico de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SCIACCA, Michele Federico. *Morte e imortalidade*. São Paulo: É Realizações, 2011.

SCOLNICOV, Samuel. Como ler um diálogo platônico. *Hypnos*, São Paulo, ano 8º / nº 11, 2003, p. 49-59.

\_\_\_\_\_. *Platão e o problema educacional*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

TAGLIAPIETRA, Andrea. "Introduzione". In: PLATONE. *Fedone o Sull'Anima*. Traduzione dal greco antico di Andrea Tagliapietra. 1ª ed. Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano, 1994.

TONELLI, Angelo (org.). *Eleusis e Orfismo: I misteri e la tradizione iniziatica greca*. Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano, 2015.

TRABATTONI, Franco. "Introduzione". In: PLATONE. *Fedone*. Traduzione di Stefano Martinelli Tempesta. Torino: Giulio Einaudi, 2011, p. VII-LXXXVI.

VALGIMIGLI, Manara. "Introduzione". In: PLATONE. *Fedone*. 19ª ed. Bari: Editori Laterza, 1963, p. 1-28.

VEGETTI, Mario. *A ética dos antigos*. São Paulo: Paulus, 2014.

VELLA, Giovanni. Vida filosófica e morte metafórica no Fédon. *Hypnos*, São Paulo, v. 32, nº 1, 2014, p. 153-165.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1990.

ZAIDMAN, Louise Bruit. *Os gregos e seus deuses: práticas e representações religiosas da cidade na época clássica*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.