

REVISTA DE ESTUDOS SOBRE A  
ANTIGUIDADE  
φαινε

PHAINE

## O riso do filósofo no momento da morte

### The philosopher's laugh in the time of death

José André Ribeiro<sup>1</sup>  
Instituto Federal da Bahia

**Resumo:** Procura-se sempre dar um maior destaque ao sentido trágico da morte de Sócrates, encenada no *Fédon*, para interpretar o seu caráter exortativo, do que a outros possíveis sentidos. De fato, o *Fédon* representa na tranquilidade de Sócrates diante da morte uma característica de enfrentamento trágico, mas que não se reduz a um único modo de conduta. O diálogo promove, além disso, um contraste entre o sentido trágico das ações dos companheiros do filósofo e o olhar repreensivo de Sócrates diante desse comportamento. Diante da conduta emocionada de seus companheiros, que choram ao vê-lo ingerir o veneno e, ao mesmo tempo, reagindo a uma pergunta de Críton sobre como deveria ser enterrado (*Phd.* 115c-e), Sócrates acaba por “rir

assim levemente” (γελάσας δὲ ἄμα ἡσυχῆ). A partir disso, a proposta deste trabalho é desvendar o sentido dessa tranquilidade da alma, procurando superar uma interpretação puramente trágica da morte de Sócrates, para situar como o contexto do diálogo se desdobra em um “riso leve” do filósofo diante das preocupações dos seus companheiros. Para tanto, o trabalho tem o objetivo de tentar compreender quais seriam as consequências filosóficas desse estranho comportamento de Sócrates no contexto geral do diálogo.

**Palavras-chave:** Platão. Sócrates. *Fédon*. Riso e Morte.

**Abstract:** Scholars always give greater prominence to the tragic sense of Socrates' death, staged in *Phaedo*, in order to interpret his exhortative feature, than the other possible meanings. Indeed, the *Phaedo* represents, in Socrates' tranquility in face to death, a characteristic of tragic confrontation, but it is not limited to a single way of conduct. Moreover, the dialogue promotes a parallel between the tragic sense of the philosopher's partners actions and Socrates' reproachful look on that behavior. In the face of the emotional behavior of his partners, who cry when see him drinking the poison, and at the same time, answering to a question from Crito about how he should be buried (*Phd.* 115c-e), Socrates ends up "laughing so quietly" (γελάσας δὲ ἄμα ἡσυχῆ). Therefore the purpose of this paper is to unveil the meaning of that tranquility of the soul, seeking to overcome a purely tragic

<sup>1</sup> Doutorando Universidade Federal do Ceará.  
E-mail: joseandre@ifba.edu.br

interpretation of Socrates' death, in order to situate how the context of the dialogue unfolds in a "gentle laugh" of the philosopher face to his partners' concerns. For such, this paper aims to try to understand what would be the philosophical consequences of Socrates' strange behavior in the general context of the dialogue.

**Keywords: Plato. Socrates. *Phaedo*. Laugh. Death.**

### O filósofo e a alma

A encenação da morte de Sócrates que encontramos no final do *Fédon* nos remete a um personagem cuja conduta diante dos deuses parece ser levemente piedosa, não somente pelo pedido que faz a Críton para cumprir um sacrifício para Asclépios (*Phd.* 118a), como, sobretudo, por suas constantes remissões às tradições religiosas, quando se refere especialmente ao Hades, o que parece evidenciar uma preocupação de Platão em caracterizar seu personagem como alguém inserido e preocupado com as práticas religiosas tradicionais; referências essas que se encontram, às vezes, direcionadas à noção de purificação da alma<sup>2</sup>. Sócrates mostra um interesse marcante pelas narrativas sobre o Hades e está declaradamente

<sup>2</sup> Cf. Nunes Sobrinho (2007, p. 26-59) para o sentido geral da purificação no *Fédon*.

com o intuito de analisá-las por um viés filosófico. Trata-se de um ponto de encontro da análise filosófica com as tradicionais descrições religiosas<sup>3</sup>.

Todavia, o que nos interessa não é saber se Platão tem ou não uma proposta consolidada sobre a religião e os deuses, mas compreender qual o sentido que essa imagem piedosa do filósofo confere à própria filosofia, a partir da qual ela nos aparece como condição necessária para uma vida e morte tranquilas<sup>4</sup>.

Nos últimos momentos da encenação do *Fédon*, em 115c-d, o personagem Críton, que é caracterizado como um homem da casa de Sócrates e que está sempre preocupado em apoiar o filósofo nas soluções de questões práticas e familiares<sup>5</sup>, é quem lhe pergunta como gostaria de ser enterrado. A reação de Sócrates, descrita pelo narrador, é

<sup>3</sup> Cf. Bernabé (2011, p. 16-29) para as constantes remissões entre Platão e o orfismo, principalmente nas constantes correlações entre filosofia e iniciação nos diálogos.

<sup>4</sup> Cf. Ribeiro (2010, p. 40-41) para o contexto da bela morte no *Fédon*.

<sup>5</sup> Dentre os companheiros de Sócrates, Críton é um dos que recebe maior atenção ao longo dos diálogos: é o principal interlocutor de um diálogo homônimo e também do *Eutidemo*; está presente na *Apologia* no dia do julgamento e no *Fédon* é colocado como um dos principais companheiros de Sócrates no momento da morte. Porém, o sentido e o tratamento dado a ele não o descreve simplesmente como um discípulo, mas como um companheiro das funções domésticas, um familiar.

digna de nota, pois, por ser uma pergunta de cunho puramente prático e por ter vindo da parte desse amigo sempre presente, o filósofo parece reagir com certo desdém para essas tarefas caseiras (*Phd.* 115c): “da maneira que agradar a vocês, disse ele, se puderem me agarrar e eu não fugir de vocês. E ele riu suavemente” (“Ὅπως ἄν, ἔφη, βούλησθε, ἔάνπερ γε λάβητέ με καὶ μὴ ἐκφύγω ὑμᾶς. Γελάσας δὲ ἅμα ἡσυχῆ<sup>6</sup>).

O que se nota é que Sócrates emite um riso tranquilo (γελάσας ἡσυχῆ) cujo sentido, de início, vem de certa brincadeira com Críton a respeito do que foi dito sobre a relação entre corpo e alma. Sócrates procura mostrar ao amigo que ele identifica a si mesmo pela união entre corpo e alma; porém, na morte, enquanto separação da alma em relação ao corpo, ele passa a identificar a si mesmo somente como alma. O corpo é perecível, a alma imortal, reafirma sutilmente Sócrates.

Do que foi dito anteriormente, ao longo do diálogo, resulta a brincadeira com Críton, posto que ele está se preocupando com o destino do corpo, em um momento em que o que importa é a alma. Se Críton o vê pelo corpo, Sócrates lhe escapa, por se

converter, na morte, em pura alma. Sócrates continua:

Eu não consigo persuadir Críton, meus amigos, de que o Sócrates que está agora conversando e prepara os detalhes de seu argumento seja realmente eu; ele pensa que eu sou aquele do qual em breve verá o cadáver e me pergunta como me enterrar.

Οὐ πείθω, ὧ ἄνδρες, Κρίτωνα, ὡς ἐγὼ εἶμι οὗτος Σωκράτης, ὁ νυνὶ διαλεγόμενος καὶ διατάπτων ἕκαστον τῶν λεγομένων, ἀλλ' οἶεταί με ἐκείνον εἶναι ὃν ὄψεται ὀλίγον ὕστερον νεκρόν, καὶ ἐρωτᾷ δὴ πῶς με θάπτῃ. (*Phd.* 115c-d).

Ao se definir como alguém que argumenta e conversa, o filósofo mostra que ele não pode se restringir ao corpo, pois as ações de argumentar e conversar são típicas da alma. Por sua vez, no momento em que se torna cadáver, não há motivos para se preocupar com o corpo; isto é, Sócrates enquanto alma foge àqueles que o veem como corpo: é como se ele dissesse que, ao morrer, cada um escapa de tudo aquilo que se restringe ao homem e à *polis*. Como alma, longe do alcance de todos, Sócrates escapa da punição que a cidade julga lhe imputar; ou seja, como alma o filósofo está além das possibilidades de elogio ou censura por parte dos homens, pouco lhe preocupando o destino do corpo, pois o que lhe cabe como alma é o julgamento dos deuses e dos heróis (*Phd.* 115d): “depois de beber o veneno não estarei mais junto a vocês, mas irei

<sup>6</sup> Todas as citações do *Fédon* serão feitas a partir da versão em português da tradução de Harold North Fowler, com algumas alterações e acompanhadas com o texto grego a partir da edição de John Burnet.

embora para as felicidades dos bem-aventurados” (ἐπειδὴν πῖω τὸ φάρμακον, οὐκέτι ὑμῖν παραμενῶ, ἀλλ’ οἰχῆσομαι ἀπιῶν εἰς μακάρων δῆ τινας εὐδαιμονίας)

### **O riso exortativo: a piedade do filósofo**

No seu último dia de vida, Sócrates estabelece que é ridículo (γελοῖος) se preocupar com o destino do corpo, posto que o que realmente importa é o destino da alma. Em 67d-e, Sócrates declara que seria completamente ridículo (γελοῖος) para aquele que passou toda a vida se preparando para viver o mais afastado do corpo, temer ou ficar aflito com a morte. Na medida em que vê algo de ridículo no medo da morte, Sócrates incita ao exercício da filosofia pela sua relação com a vida. Em vista disso, reconhecemos que há um nítido contorno exortativo no riso do filósofo, pelo qual se nota uma ambiguidade, revelada pelo paralelo entre corpo e alma, no qual são definidas duas opções de conduta: ou se procura a filosofia para cuidar da alma, ou se busca agir a partir do caráter pragmático da vida.

Na verdade, Sócrates ri do choro desesperado de seus companheiros e, diante disso, é perceptível que há uma iniciativa de Platão em procurar construir uma rígida

conduta de herói para seu personagem, cujo aspecto épico<sup>7</sup> se origina dessa tranquilidade da alma. O que nos mostra o *Fédon* é que essa tranquilidade somente é alcançada por aquele que passa a maior parte de sua vida se dedicando à filosofia, do mesmo modo que Sócrates. Com certeza, o que se observa é uma determinação filosófica do riso no momento da morte como um acontecimento que nos proporciona uma compreensão do caráter exortativo do personagem Sócrates, como alguém que serve de exemplo no seu modo de encarar a morte. É sobretudo nesse caráter do filósofo que se deixa ver uma tonalidade épica, que se exaure na imagem de um homem que ri para a morte, procurando mostrar aos

<sup>7</sup> Não queremos apontar uma consonância absoluta entre o épico homérico e o que poderíamos identificar de caráter épico na figura de Sócrates; pelo contrário, encontramos algumas características da linguagem épica nessa passagem simplesmente para mostrar como o personagem Sócrates estabelece um modelo para a ação, semelhante ao herói homérico, a partir da construção de “uma imagem do homem tal como ele deve ser.” (JAEGER, 2003, p. 24). Nesse aspecto, identificamos apenas o sentido pedagógico e exortativo da conduta de Sócrates, que é nitidamente coerente com a perspectiva de que o épico é aquilo que se constrói pela narrativa sobre os feitos grandiosos. Portanto, procuramos mostrar que a noção de ἀρετή do herói apresentada por Jaeger, em certo sentido, é útil para analisar o caso de Sócrates como uma espécie de ἀριστεία do filósofo. É como se pudéssemos ver no personagem Sócrates uma espécie de triunfo heroico, no qual a imagem do filósofo é compreendida como a imagem de um herói filosófico, que é ao mesmo tempo divino.

companheiros como é ridículo se preocupar mais com o corpo, principalmente em um momento cujo triunfo é da alma. Sócrates é um herói constituído pelo caráter de alguém que ri em um instante em que a maioria estaria em prantos, isto é, o filósofo ri do lamento que os outros demonstram diante de um evento trágico. O elemento trágico<sup>8</sup> da morte de Sócrates se encontra no olhar dos outros, não no olhar que o filósofo deposita em si mesmo. De modo geral, a experiência que ele resguarda para si permanece fundada no aspecto investigativo, por encontrar na morte a possibilidade de se dedicar somente aos cuidados com a alma.

Em certo sentido, trata-se de compreender especificamente o modo como a piedade do filósofo se torna determinante para sua conduta diante

---

<sup>8</sup> Se levarmos em consideração uma continuidade entre *Apologia* e *Fédon*, como obras dramáticas, perceberemos que na encenação do julgamento e condenação de Sócrates existem elementos de verosimilhança e necessidade, dando um caráter de *peripeteia* à morte de Sócrates, que passa da sua *hamartia* na postura do filósofo diante do tribunal à uma *anagnorisis* na condenação do *Fédon*. Esses elementos se aproximam do que Aristóteles (*Po.* 1452a-b) atribui como sendo característico da tragédia. Porém, essa percepção não permite sobrepor, sem ressalvas, o trágico em todo *Fédon*, o que nos basta é observar como elementos se encontram com o destino de Sócrates e o fazem possuir algo de trágico, como ele mesmo reconhece (*Phd.* 115a): “Quanto a mim, o meu destino neste momento me chama, como diria um ator de tragédia” (ἐμὲ δὲ νῦν ἤδη καλεῖ, φαίη ἄν ἀνὴρ τραγικός, ἢ εἰμαρμένη).

da vida e, conseqüentemente, como condição para uma tranquilidade no momento da morte. A filosofia no *Fédon* é uma atividade divina, que permite um bom destino da alma no Hades. Por conseguinte, Sócrates é descrito como o mais piedoso dos homens. Compreende-se com isso que a atitude piedosa é aquela que é ao mesmo tempo justa e sábia e que serve de modelo para os outros homens, em outros termos, a atitude piedosa se confunde com a atitude filosófica.

Por isso, o exemplo que Sócrates demonstra é de que apenas é possível rir e não se lamentar da morte se a sua alma foi conduzida pela prática da filosofia ao longo de toda a vida. A morte aqui não é vista como mero acontecimento, pois, mais do que o fim de tudo ou o simples destino das sombras, a morte não é o simples ato físico de separar corpo e alma, mas uma espécie de beatitude para quem viveu bem e de forma valorosa e sábia, isto é, filosoficamente. Diferentemente do que encontramos na tradição, a morte do filósofo consta como o resultado de uma escolha em que viver a vida filosoficamente se torna fundamental como preparação para a separação entre corpo e alma. O momento da morte somente evidencia a expressão de uma escolha como modo de vida. Em suma, a filosofia

assume o lugar da conduta piedosa, mas somente por uma conversão total do homem à vida, compreendida especificamente como cuidado com a alma e como recusa aos excessos dos prazeres do corpo.

Sendo assim, podemos afirmar que o simples fato de Sócrates reconhecer as tradições religiosas, refletindo sobre o Hades, não evidencia plenamente o que leva o filósofo a ser piedoso, nem ao menos quais os caminhos que aproximam ou afastam a filosofia das religiões praticadas pela maioria. No *Fédon*, ser piedoso no sentido tradicional parece não ser suficiente para atingir uma tranquilidade no momento da morte. É preciso uma vida dedicada ao saber para se tornar um homem valoroso, pois somente com a conversão à vida investigativa é que se alcança uma conduta livre dos excessos, permitindo essa tranquilidade que Sócrates apresenta.

Com certeza, essa piedade do filósofo não é atingida com facilidade. É preciso procurar um ponto de recondução, que não se reduz à plena aceitação da tradição, pois está claro que a postura de Sócrates reestrutura a noção de valor, por referências que se consolidam através de uma redefinição ético-epistêmica da alma, que tenta

sobremaneira defini-la como imortal<sup>9</sup>. Por conseguinte, a imortalidade da alma passa a ser um dos critérios fundamentais para se definir a filosofia como modo de vida, ou melhor, para se compreender a vida como Sócrates a concebe no *Fédon*.

Portanto, o ponto de referência que apontamos se restringe ao que, pressuposta a imortalidade da alma, pode-se definir como conduta diante da vida por uma escolha filosófica, isto é, apostamos que há um sentido ético da alma imortal como caminho para a reflexão filosófica sobre o medo da morte, que, paralelamente, reinventa o comportamento diante da sua própria morte e da morte dos outros: de um lado, como Sócrates olha para si mesmo como um homem prestes a morrer e, do outro, como seus companheiros se comportam ao vê-lo morrer.

De modo geral, vemos que no modo de vida do filósofo, que não teme a morte, nem lamenta a morte dos outros, não há um comportamento detidamente vergonhoso e ridículo, que poderia ser observado no modo como a maioria encara a morte. Diante disso, aceitamos a perspectiva que vê no medo e na lamentação da morte um sentido expressamente ridículo e, por

---

<sup>9</sup> Essa é a tese do Prof. Trindade dos Santos (2008, p. 72) do enquadramento entre Ética, Epistemologia e Ontologia nos diálogos socráticos.

vezes, cômico, tal como é apontado por Sócrates de modo sutil nas suas repreensões aos seus companheiros. Podemos, por conseguinte, afirmar que a narrativa do *Fédon* torna o medo e a lamentação da morte vergonhosos, estampando isso na encenação da morte de Sócrates, pelo modo como seus companheiros se comportam, principalmente naquilo que nos mostra a ação de dois dos seus discípulos, Apolodoro e Críton<sup>10</sup>.

Em primeiro lugar, observamos na narrativa do discípulo Fédon, enquanto personagem/narrador, um pouco de descaso com os outros dois discípulos, principalmente com Apolodoro, pois Críton, mesmo cometendo deslizes, é apresentado como alguém que seria um dos principais amigos de Sócrates. Certamente, Apolodoro aparece como sendo o personagem mais depreciado pela narrativa, que promove, ao mesmo tempo, uma construção dramática trágica – oriunda da circunstância em que o filósofo morre e o modo como se comporta diante disso – que colide simultaneamente com uma dramatização cômica, que permite mostrar a conduta vergonhosa dos companheiros de Sócrates, delineada especialmente pelo personagem Apolodoro em nítido contraste com a

ação do filósofo como alguém contido e que tranquilamente aceita a morte.

Desde o início (59a-b), a narrativa de Fédon caracteriza Apolodoro como um dos companheiros de Sócrates que mais tem dificuldade de se controlar. A narrativa trata de situar esse comportamento como vergonhoso, naquilo que ele poderia ter de mais comum para a maioria: lamentar a morte de alguém querido ou de um amigo. De algum modo, a representação do comportamento de todos os companheiros do filósofo é marcada pela ambiguidade, uma espécie de mistura entre choro e riso, dor e prazer, que, na figura de Apolodoro, ganha a tonalidade de certo descontrole: o companheiro de Sócrates parece não conseguir controlar as emoções que a morte representa.

Além disso, é esse comportamento que destaca a diferença de Apolodoro com os demais companheiros, como o atesta Equécrates, e reitera Fédon em 59b: “conheces ele e o seu caráter” (οἶσθα γάρ που τὸν ἄνδρα καὶ τὸν τρόπον αὐτοῦ). Ao que Fédon acrescenta claramente: “ele estava bastante incontrolado” (Ἐκεῖνός τε τοίνυν παντάπασιν οὕτως εἶχεν). Do mesmo modo, quando Sócrates toma o veneno, elevando a tensão dramática da cena, Fédon descreve como todos

<sup>10</sup> Cf. Nails (2002, p. 39-40) para descrição de Apolodoro e Nails (2002, p. 114-167) para Críton.

se comportaram, porém toma Apolodoro como referência do desfecho:

Durante todo o tempo a maioria de nós foi hábil para segurar as lágrimas razoavelmente bem, mas quando assistimos ele bebendo e vimos que bebeu o veneno, não podíamos mais segurar (...). Mas Apolodoro, que esteve choroso por todo o tempo, então chorou em voz alta por seu lamento e nos fez todos vir abaixo, exceto Sócrates.

καὶ ἡμῶν οἱ πολλοὶ τέως μὲν ἐπιεικῶς οἷοί τε ἦσαν κατέχειν τὸ μὴ δακρύειν, ὡς δὲ εἶδομεν πίνοντά τε καὶ πεπρωκότα, οὐκέτι (...) Ἀπολλόδωρος δὲ καὶ ἐν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ οὐδὲν ἐπαύετο δακρύων, καὶ δὴ καὶ τότε ἀναβρυχησάμενος κλάων καὶ ἀγανακτῶν οὐδένα ὄντινα οὐ κατέκλασε τῶν παρόντων πλήν γε αὐτοῦ Σωκράτους. (*Phd.* 117c-d).

De modo claro, estabelece-se uma contraposição rígida de conduta: a emoção que toma conta dos companheiros, especificamente Apolodoro, não é a mesma que afeta Sócrates. Logo percebemos que, em oposição ao lamento exagerado dos companheiros, o filósofo não se deixa afetar por aquilo que diz respeito somente ao corpo e ainda faz disso uma experiência pedagógica e exortativa:

Que conduta é essa, homens estranhos! Mandeí as mulheres saírem principalmente por essa razão, para que não pudessem se comportar desse modo absurdo, pois escutei que é melhor morrer em silêncio. Permaneçam em silêncio e sejam bravos.

Ἐκεῖνος δέ, Οἷά, ἔφη, ποιεῖτε, ὦ θαυμάσιοι. ἐγὼ μέντοι οὐχ ἥκιστα

τούτου ἔνεκα τὰς γυναῖκας ἀπέπεμψα, ἵνα μὴ τοιαῦτα πλημμελοῖεν· καὶ γὰρ ἀκήκοα ὅτι ἐν εὐφημίᾳ χρὴ τελευτᾶν. ἀλλ' ἡσυχίαν τε ἄγετε καὶ καρτερεῖτε. (*Phd.* 117d-e).

Nota-se que o imperativo utilizado por Sócrates nesse momento (ἡσυχίαν τε ἄγετε) traz a mesma expressão implicada em seu riso, a ἡσυχία, cujo significado traz um caráter de suavidade ao seu exemplo exortativo. Sendo assim, essa dramatização delinea uma censura exortativa do filósofo que procura mostrar, mais uma vez, aos companheiros como é vergonhoso se comportar de forma exagerada com choros e lamentos, diante de algo que seria simples: a separação do corpo e da alma. A narrativa, por conseguinte, procura reconstituir o sentido da vergonha, que acaba por se confrontar com um modelo de conduta calma e tranquila. É como se para Sócrates fosse completamente vergonhoso não apenas ter medo da morte, sobretudo ter medo de que os outros morram, deixar-se levar pelas emoções que seriam originadas da morte de um amigo.

Por sua vez, é possível observar uma reconstrução do valor da morte, que não perpassa mais como uma experiência ruim, da qual se deve ter medo ou lamentar, pois o significado é reconduzido para entrar



em acordo com o cuidado consigo mesmo, com o cuidado com a alma. Não aceitar a morte, é se demonstrar apegado ao corpo, é retirar de si a possibilidade de uma experiência voltada puramente para a alma, enquanto uma espécie de “purificação”. Logo, não se deve lamentar a morte. O que se deve observar é a dedicação à sabedoria, às virtudes e ao cuidado com a sua própria alma.

Desde então, o ridículo toma o sentido de medida exortativa: é vergonhoso lamentar a morte de um amigo. Se a morte não significa necessariamente um mal e pode, ao contrário, significar um bem para aquele que cuidou de si mesmo e dedicou-se à filosofia, não há motivos para se lamentar. Por conseguinte, a filosofia aparece aqui como aquilo que poderia retirar os homens das ações ridículas em relação à morte; ou seja, o filósofo é aquele que não lamenta a própria morte nem a dos outros, pois compreende que a morte não é necessariamente um mal para aquele que se dedicou, ao longo de toda a vida, ao cuidado de si mesmo.

Portanto, quando observamos Sócrates como um condenado à morte, que se comporta de modo exortativo para seus companheiros, tornando-se um modelo a se ser seguido, percebemos que há, no *Fédon*, um modelo pedagógico cujo objetivo é o de

mostrar o verdadeiro valor da vida ou, pelo menos, qual é o melhor modo de se comportar, seja em relação a si mesmo, seja em relação aos outros. Quando questionado por Críton sobre qual seria sua última instrução para os companheiros, acerca dos filhos ou qualquer outro assunto, o filósofo responde:

O que eu sempre digo, Críton, ele disse, nada de novo. Se vocês cuidarem de si mesmos servirão a mim, aos meus e vocês mesmos, por mais que o façam sem fazer qualquer compromisso agora; mas, se vocês negligenciarem a si mesmos e não desejarem viver seguindo passo a passo, por assim dizer, no caminho traçado por nossas discussões presente e passadas, vocês não conseguirão nada, não importa o quanto ou quão avidamente prometam atualmente.

Ἄπερ ἀεὶ λέγω, ἔφη, ὦ Κρίτων, οὐδὲν καινότερον· ὅτι ὑμῶν αὐτῶν ἐπιμελούμενοι ὑμεῖς καὶ ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς καὶ ὑμῖν αὐτοῖς ἐν χάριτι ποιήσετε ἅττ' ἂν ποιήτε, κὰν μὴ νῦν ὁμολογήσητε· ἐὰν δὲ ὑμῶν [μὲν] αὐτῶν ἀμελήτε καὶ μὴ θέλητε ὡσπερ κατ' ἴχνη κατὰ τὰ νῦν τε εἰρημένα καὶ τὰ ἐν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ ζῆν, οὐδὲ ἐὰν πολλὰ ὁμολογήσητε ἐν τῷ παρόντι καὶ σφόδρα, οὐδὲν πλέον ποιήσετε. (*Phd.* 115b).

Diante disso, percebemos que o elemento fundamental da coragem diante da morte está em consonância com todo o contexto da encenação da morte de Sócrates como resultado desse modo de conceber a vida. Nesse caso, Sócrates é colocado como recurso pedagógico e exortativo através dessa remissão àquilo que o

*Fédon* estabelece como sendo o mais importante para a vida: o cuidado consigo mesmo e com a alma. Ao mesmo tempo, a tranquilidade, como coparticipante dessa coragem, não se reduz a um efeito retórico, como se o filósofo defendesse seu modo de vida apenas como um acusado diante de um júri, como Sócrates se refere ao se dirigir aos tebanos, Símiias e Cebes, como se fossem seus juízes no início do diálogo (*Phd.* 63b). Mais do que um simples recurso discursivo, a ideia de julgamento no Hades constitui um *lócus* em que ou onde o discurso retórico não é suficiente para uma defesa. No Hades cada um se defende apenas por uma trajetória pessoal de vida ou por uma condução “existencial”, a partir das quais a alma consolida um estado de tranquilidade. Não se trata de ter uma morte tranquila por possuir um momento oportuno, mas apenas se consegue isso com todo um modo de agir, que se deu ao longo de toda a vida. A tranquilidade diante da morte, para Sócrates, e que se observa também na relação dele como o veneno, é a única consequência que ele espera dedicar uma vida toda ao conhecimento e à prática das virtudes. Na descrição de Fédon observamos a fusão inerente de tranquilidade e coragem, diante do veneno (*Phd.* 117c): “Com essas palavras ele elevou a taça aos seus lábios e com muita tranquilamente e calma o sorveu.” (Καὶ

ἄμ' εἰπὼν ταῦτα ἐπισχόμενος καὶ μάλα εὐχερῶς καὶ εὐκόλως ἐξέπιεν).

### **A morte e o φάρμακον**

Em artigo de 1973, Christopher Gill (1973, p. 27) nos coloca diante da possibilidade de que Platão tenha minimizado os efeitos do veneno para mostrar certo heroísmo e controle da mente por parte de Sócrates, no momento da morte, de tal modo que o evento histórico narrado por Fédon teria um trato quase que completamente ficcional. De acordo com Gill, Platão teria situado a encenação em um ambiente propositadamente positivo, para ilustrar de modo mais claro a grande tese do diálogo: a purificação da alma a partir da sua separação do corpo. Essa perspectiva de Gill se fundamenta em um relato do poema *Alexipharmaca* de Nicandro, cuja descrição dos sintomas de envenenamento por cicuta mostra consequências corporais muito mais drásticas e nocivas do que as descritas por Platão no *Fédon*: perturbação da consciência, olhos agitados, asfixia na garganta e na traqueia, falta de ar e contração nas artérias. Além disso, diz Gill, nas descrições feitas pela toxicologia moderna ainda se nota sintomas mais nocivos: salivação, náuseas, vômito, garganta seca, pupila dilatada, perda da visão e da audição e fala confusa. Nesse sentido, pode-se perceber, diz Gill, que a maior parte

dos sintomas da cicuta são totalmente excluídos da encenação do *Fédon*. Por isso, Gill conclui:

The quietness, the calmness, the regularity of the effects of the penetration of poison into Socrates' body (so diferente from the chaos, squalor, and colapse described by Nicander and modern toxicologies) is the quietness of a ritual, the *katharmos* or purification of the soul from the prison of the body. (1973, p. 28)

Entretanto, em uma nota sobre o artigo de Gill, Janet Sullivan (2001, p. 608) mostra que na família das *Apiaceae*, na qual estão incluídas as variedades de cicuta, há duas variedades, nativas da Europa, que podem produzir sintomas quase que completamente distintos. Em uma primeira variedade, estaria um grupo de plantas cujo ingrediente ativo é um álcool não saturado, a cicutoxina, que provocaria os sintomas semelhantes aos que foram descritos por Nicandro; enquanto que, em uma segunda variedade, está uma planta cujo ingrediente ativo seria a coniina, que é um alcaloide que gera efeitos menos nocivos do que os descritos por Nicandro. A espécie de planta a que Sullivan se refere é a *Conium maculatum*, que produz um veneno cujos efeitos estariam mais próximos do que os encontrados no *Fédon*. Por isso, afirma Sullivan:

The correspondesse, however, between the symptoms of *Conium*

*maculatum* and Plato's description makes an identification with poison hemlock far more secure and does not require the *Phaedo* to be an exercise in poetic licence. (2001, p. 609).

Em um caminho semelhante, Bloch (2002) argumenta que na antiguidade algumas variedades da cicuta já eram conhecidas e descritas e que, nesse caso, o argumento de Gill se torna injustificável, pois, ao tentar utilizar Nicandro como sua principal fonte, não leva em consideração o fato de se existir, para a mesma denominação, mais de uma espécie de planta e, por sua vez, mais de um tipo de cicuta. Mais especificamente, Bloch cita dois relatos antigos, um anterior à morte de Sócrates, na comédia as *Rãs* de Aristófanes (v. 125-126), e outro posterior, mas próximo temporalmente, que é o de Teofrasto, em que encontramos duas descrições dos efeitos da cicuta que são semelhantes aos da encenação do *Fédon*. Sendo assim, Bloch reconhece na *Conium maculatum* algo equivalente à descrição feita pela narrativa do *Fédon* e que, nesse caso, confere certa veracidade histórica ao diálogo de Platão. Seguindo essa perspectiva, Brickhouse e Smith (2004, p. 264) utilizam o pressuposto de que há uma historicidade no *Fédon* que confere um caráter não somente ficcional à encenação do diálogo, apostando que, de certo modo, a descrição da morte de

Sócrates deve ser considerada como um acontecimento plausível do ponto de vista histórico.

Por outro lado, podemos considerar que toda essa investigação em torno da descrição que Platão faz dos efeitos da cicuta pode nos colocar diante de um problema muito mais amplo do que o da pura historicidade do acontecimento. Mesmo que consideremos Platão um autor cuja utilização dos eventos históricos possa variar de acordo com o sentido expresso que ele precisa para sua argumentação, em um determinado contexto filosófico, ou para a construção de um ambiente dramático mais adequado para uma tese filosófica, o que é necessário depreender da morte de Sócrates é o sentido dramático do φάρμακον e de como ele aparece para se consolidar como recurso literário e ficcional no diálogo. Em geral, podemos afirmar que a cicuta garante uma representação de Sócrates, na qual a tradição sempre se ampara para consolidar uma imagem do filósofo. De acordo como Emily Wilson (2007, p. 8), a imagem que possuímos de Sócrates está intimamente associada com a vítima de uma condenação injusta por meio da cicuta. Nesse sentido, é como se disséssemos que Platão transformou a cicuta em um aspecto central da figura de Sócrates, pelo qual

notamos como um indivíduo pode se destacar pelo enfrentamento de uma situação injusta, a partir da qual ele se torna o modelo de alguém que exerce o controle tanto sobre sua vida como sobre sua morte. Por conseguinte, diz Wilson (2007, p. 9), a cicuta se tornou a marca da identidade épica de Sócrates, seja esse evento histórico ou não, posto que nos situa diante do problema da relação entre o filósofo e a morte. Logo, afirma Wilson (2007, p. 16):

Thanks in large part to Plato, Socrates' death by hemlock has come to seem not merely the means by which he happened to be executed, but essential to the meaning of his life.

Há, além disso, uma ambiguidade sutil no uso do φάρμακον para descrever a encenação da morte de Sócrates, na medida em que essa palavra se repete várias vezes na cena<sup>11</sup>, porém não se determinando especificamente de qual veneno se trata. Em certo sentido, a encenação do final do *Fédon* (*Phd.* 117a), representa essa ambiguidade diante da morte, apesar de Sócrates ter lançado a maior parte de sua argumentação, ao longo do diálogo, com certa convicção; ou seja, mesmo sendo aquele homem que aceita a morte com naturalidade, o que poderia significar uma concepção

<sup>11</sup> Em todo o *Fédon*, a palavra aparece respectivamente em: 57a-b, 63d-e, 115a, 115d, 116c-d, 117a. Cf. Brandwood (1976, p. 933).

fechada sobre o assunto, não resta dúvidas de que o *Fédon* se conclui na incerteza<sup>12</sup>.

O φάρμακον, portanto, carrega aqui toda ambiguidade que lhe cabe como veneno/remédio, pois tem uma conotação específica do condenado à morte por envenenamento, porém traz àquele que acredita em uma boa aventura na morte um sentido de remédio, enquanto tranquilidade. A morte acaba por ser o fim das lamúrias que a vida poderia envolver, uma espécie de “purificação” no sentido pleno, especialmente para quem não se apegava definitivamente ao fato de se manter vivo.

Para Sócrates, o φάρμακον não é o veículo assustador do qual se deve fugir. Mais do que condenatório, ele é algo que é visto como uma etapa incerta, porém inevitável, na medida em que o filósofo reconhece em sua condição de condenado somente mais uma etapa para se cumprir. Mais do que isso, o φάρμακον seria uma oportunidade que ultrapassa o meramente eventual, algo como uma possibilidade de descoberta filosófica. Nesse sentido, se houvesse algo de punitivo na representação trágica da morte de Sócrates, uma vez que ele é

---

<sup>12</sup> Nesse aspecto, é interessante notar o que observa Sócrates em 114d, ao afirmar que um homem de bom senso não deveria sustentar literalmente tudo o que foi ditado ao longo da discussão.

obrigado a ingerir um φάρμακον, o que a encenação do *Fédon* representa é um homem que não se sente culpado e que vê na morte um destino tranquilo, não reconhecendo nisso qualquer sentido de punição.

A partir disso, apostamos que o aspecto extravagante da representação de Sócrates, no *Fédon*, direciona nosso olhar sobre o filósofo, para que esse seja compreendido como um homem que opta pela morte por percebê-la como possibilidade ou como experiência no que diz respeito à própria vida. É como se todo o sentido do riso do filósofo estivesse contido na noção de φάρμακον. Enquanto se espera de qualquer um que lamente a própria morte, como sendo algo ruim, a postura de Sócrates é de uma tranquilidade que o leva a rir das preocupações práticas de Críton. Não é apenas a morte que está em jogo, mas é a própria vida que está no limiar da discussão do *Fédon*.

Na sua ação de ingerir o veneno transcorre a mesma tranquilidade da sua defesa no tribunal. De certo modo, isso mantém uma coerência entre *Fédon* e *Apologia*, na medida em que estabelece o vínculo imediato entre escolha do modo de vida e um desprezo diante da morte como caráter punitivo. Condenar o filósofo à morte não é em todo sentido uma punição, mesmo porque sua vida

filosófica lhe garante uma sabedoria que lhe dá a tranquilidade e a coragem necessárias para o enfrentamento da morte. No mínimo, é como se Sócrates literalmente afirmasse que a morte é um bem maior do que a vida, desde que essa não seja regradada por outra coisa que não a filosofia.

### **Sócrates e o medo da morte**

Em 107c-d, ao retomar o sentido filosófico da morte, Sócrates tenta dar um fundamento ético para o pressuposto de que a alma é imortal: “se a morte fosse a dissolução de tudo” (εἰ μὲν γὰρ ἦν ὁ θάνατος τοῦ παντὸς ἀπαλλαγῆ), sendo a alma perecível, para os maus (οἱ κακοί) adviria a vantagem de se livrarem de si mesmos e dos seus próprios vícios (τῆς αὐτῶν κακίας), que pereceriam junto com a alma. Para Sócrates, se admitirmos que a alma é imortal, a consequência primeira é que dela deveremos cuidar (ἐπιμελείας δὴ δεῖται), pois se trata de uma exigência moral que remeteria a uma totalidade do tempo, não se restringindo à vida: deve-se procurar sempre tornar a alma melhor, porque não é possível fugir aos males. A alma carrega todos os seus atributos consigo para o Hades. Por isso, é necessário educar a alma para a morte, a partir de um modo de vida cujo fundamento seja o próprio cuidado com a alma, para que

ela se torne o máximo melhor e mais sábia.

De um modo geral, é uma exigência ética que situa a alma diante do Hades: há um *daimon* que conduz a alma ao Hades, mas ele apenas o faz seguindo o modo como essa alma foi conduzida ao longo de sua vida. Nesse caso, o medo da morte é reinventado por Sócrates por um caminho semelhante ao que a tradição institui, porém reconduzindo-se por outro modo de vida. O filósofo segue praticamente as mesmas premissas que a tradição coloca, mas reconduz suas consequências para uma noção de piedade religiosa revalorizada, filosoficamente restituída, que põe como peso definitivo a filosofia como modo de vida, reconhecido não somente pelos homens, como, sobretudo, pelos deuses, que seriam os verdadeiros patronos da morte do filósofo, especialmente do próprio Sócrates; ou seja, há em certo sentido um conteúdo divino para a morte do filósofo, que lhe garante uma boa morte. Por conseguinte, é digno de nota uma pequena passagem em que Sócrates se contrapõe declaradamente ao personagem Télefo (*Phd.* 108a), da tragédia homônima de Ésquilo, propondo que chegar ao Hades não se trata de uma tarefa simples, como teria dito o personagem, pois para se chegar lá é preciso todo um engajamento

durante a vida, que pode facilitar ou dificultar o acesso ao Hades, dependendo rigidamente do modo como cada um se dedica ao cuidado com a própria alma. Logo, vida e morte estão em paralelo por uma escolha que da vida se reflete na morte. Se há um julgamento no Hades, ele é feito através de um juízo que permeia o que foi feito em vida. Portanto, a alma apenas se tranquiliza na morte por sua escolha como modo de vida, desde que esse seja compreendido como sendo a própria filosofia.

Em suma, Sócrates, no *Fédon*, a todo momento nos coloca diante de uma argumentação na qual se dilui vários elementos da cultura grega, que se adequam à perspectiva dramática de que a coragem diante de morte não se trata de um parâmetro que se reduz à honra heroica ou à posição de um guerreiro como Aquiles, uma vez que o seu conteúdo tanto teórico quanto espiritual caminham para um simples e tranquilo riso exortativo.

### Referências Bibliográficas

- ARISTÓFANES. (2014). *As rãs*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Cosac Naify.
- ARISTÓTELES. (2011). *Poética*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- BERNABÉ, A. (2011). *Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia*. São Paulo: Annablume Clássica.
- BLOCH, E. (2002). Hemlock poisoning and the death of Socrates: Did Plato tell the truth? In T. C. Brickhouse & N. D. Smith (Eds.), *The trial and execution of Socrates* (pp. 255–278). New York: Oxford University Press.
- BRANDWOOD, L. (1976). *A Word Index to Plato*. Leeds: W. S. Maney & Son Limited.
- BRICKHOUSE, T. C., & SMITH, N. D. (2004). *Plato and the trial of Socrates*. New York: Routledge.
- GILL, C. (1973). The Death of Socrates. *The Classical Quarterly*, 23(No. 1), 25–28.
- JAEGER, W. (2003). *Paidéia*. (A. M. Parreira, Trans.). São Paulo: Martins Fontes.
- NAILS, D. (2002). *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett.
- NUNES SOBRINHO, R. G. (2007). *Mito e argumento no “Fédon.”* Uberlândia: EDUFU.
- PLATO. (1999). *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo e Phaedrus*. Trad. Harold North Fowler. Cambridge: Harvard University Press. (Loeb Classical Library).
- PLATO. (1967). *Platonis opera*, vol. 1. Ed. John Burnet. Oxford: Clarendon Press.
- RIBEIRO, A. M. (2010). As belas mortes de Sócrates e o encantamento da celebração dos mortos em Atenas. *Educação E Filosofia*, 24, p. 39–53.

SANTOS, J. G. T. (2008). *Para ler Platão, vol. 1: A ontoepistemologia dos diálogos socráticos*. São Paulo: Edições Loyola.

SULLIVAN, J. (2001). A Note on the Death of Socrates. *The Classical Quarterly*.

WILSON, E. (2007). *The Death of Socrates: hero, villain, chatterbox, saint*. Londres: Profile Books.