

REVISTA DE ESTUDOS SOBRE A  
ANTIGUIDADE  
φαινε

PHAINE

## O Fédon e a dupla fundamentação do “conhece-te a ti mesmo”

### Fedon and the double foundation of “knowing thyself”

Yasmin Jucksch<sup>1</sup>  
Universidade Federal Fluminense

**Resumo:** O *meléte thanátou* é exposto no *Fédon* como um processo depurativo da alma que se identifica com o próprio fazer filosófico. Este exercício repetido e prolongado a que Sócrates dedica toda a sua vida é descrito como uma lida que se caracteriza por dois movimentos complementares: de um lado, o corte de relações entre a alma e o corpo (64e-65a; 84a-b), em que o filósofo deixa de se regozijar com prazeres por ele ressignificados, e, de outro, a “concentração da alma em si mesma”, em que as particularidades dos “desejos corporais” dispersivos são abandonadas (64e-65a; 84a-b). Embora não seja possível detectar com clareza se a relação entre ambos os movimentos é de natureza causal ou simultânea, a relevância desta distinção encontra-se na importante diferenciação

<sup>1</sup>yasminjucksch@hotmail.com .  
Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense.

entre uma *psyché* infectada e desmemoriada e uma alma que, abandonando a pretensão de alcançar a verdade pelos sentidos e valendo-se das reminiscências das Ideias inteligíveis, torna-se magistralmente capaz de operar a crucial distinção entre a verdade e a falsidade dos seres.

**Palavras-chave:** Platão. *Fédon*. Autoconhecimento. Morte. *Phronesis*.

**Abstract:** The *meléte thanátou* is described in *Phaedo* as a process of purification of the soul that merges with the philosophical production. This repeated and prolonged exercise to which Socrates dedicate his entire life is described as a work characterized by two complementary movements: on the one hand, the cessation of relations between body and soul (64e-65a; 84a-b) in which the philosopher no longer enjoys the pleasures reinterpreted by himself; on the other hand, the “concentration of the soul in itself”, in which the particularities of the dispersive “bodily desires” are left aside (64e-65a; 84a-b). Although it is not possible to clearly detect if the relationship between both movements has a causal or simultaneous nature, the relevance of this distinction lies in the important differentiation between an infected, forgetful *psyché* and a soul that, abandoning the pretension of achieving truth through the senses and making use of the reminiscences of the intelligible Ideas, become masterfully able to operate the crucial distinction between the truth and falsity of beings.

**Keywords:** Plato. *Phaedo*. Self-knowledge. Death. *Phronesis*.

Tal como a Pítia inspirada e os sacerdotes que vertiam em prescrições seríssimas as mensagens divinas, o Sócrates do *Fédon* – possuído pelos “delírios” de uma vida inteira dedicada à filosofia – traduz, com igual entusiasmo, a convicção da urgência de um “saneamento”<sup>2</sup> da alma em um discurso rigorosamente argumentativo<sup>3</sup>. Esta “desinfecção” da alma proposta por Sócrates baseia-se nas razões dadas por ele em favor da imortalidade, cujos fundamentos, entretanto, não poderiam ser objeto de demonstração rigorosa. Para defender, então, a sua peculiar e convicta<sup>4</sup> postura perante a morte, o filósofo deve apoiar-se num *lógos* que lhe pareça mais apropriado para sustentar a “aposta”<sup>5</sup> na

possibilidade de uma sabedoria curativa e desinfetante, dada somente na separação intencional entre alma e corpo. Ora, conquanto não possa pretender apresentar provas irrefutáveis da imortalidade (ROBINSON, 2010), a dialética socrática no *Fédon* desdobra-se em uma crítica aguda e sequiosa de argumentos fugidios e de difícil captura, trazendo ao olhar do leitor os *lógoi* filosóficos em ricas possibilidades. Isso se vê, especialmente, sempre que um contra-argumento traz como consequência, nas defesas de Símiias e Cebes de uma possível efemeridade da alma<sup>6</sup>, a negação da urgência e do valor do *conhecimento de si mesmo*, quando Sócrates imediatamente toma-o à laço para, em

<sup>2</sup> Sócrates faz alusão à ideia de “infecção” e de um estado de degradante “impureza” para referir-se à alma amante e adúltera do corpo (Pl. *Phd.* 81b).

<sup>3</sup> Como Gioia (2000), cremos que Platão insiste em fundamentação para uma questão não demonstrável para fazer notar justamente a indemonstrabilidade daquilo que aí se considera como “princípio”: “Que existen las Ideas se admite sin más y si ellas existen, también el alma, que semejante a ellas, las conoce. Platón erige ambas afirmaciones en ‘principios’ y argumenta ensu favor, por lo que sería impropio considerar las mencionadas pruebas como demostrativas, no por ser – reiterando– insatisfactorias, sino porque lademostración no es el fin que persiguen acorde a La cuestión sobre la que versan; remárquese, entonces, que su función es apoyar La asunción de ciertas cuestiones consideradas ‘primeras’.” (GIOIA, 2000, p. 176).

<sup>4</sup> “(...) se não estivesse tão convicto de ir para junto de outros deuses, também sábios e bons, e, além disso, de me reunir pela morte a homens melhores do que estes aqui, seria erro não me revoltar por morrer.” (Pl. *Phd.* 63b).

<sup>5</sup> “A experiência mostra-nos efetivamente que, para conhecer com clareza um objeto, é

preciso se libertar da realidade física e observar as coisas em si mesmas(...); ou tal aquisição da sabedoria não existe, ou apenas se concretiza após a morte, precisamente quando (e não antes...) a alma existir em si e por si, independente do corpo. E nesse caso estaremos, ao que parece, tanto mais perto do verdadeiro saber durante a nossa existência terreno quanto mais reduzirmos ao indispensável o contato e o comércio com ele (...). ” “(...)se isso é exato, então há boas razões 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.” (Pl. *Phd.* 66e-67c).

<sup>6</sup> Depois de oferecidas por Sócrates as três primeiras provas a favor da imortalidade (a alternância dos contrários, a teoria da reminiscência e a afinidade entre a alma e as Ideias), Cebes e Símiias apresentam suas objeções: a teoria da alma-harmonia (Pl. *Phd.* 85e-86d), isto é, como resultado de uma combinação de diferentes elementos que não subsistiria, portanto, sem o corpo, e a ideia de que a alma, depois de tecer e utilizar diversos corpos, poderia perecer após abandonar o último deles (91d).

seguida, imobilizá-lo com inegável habilidade dialética.

Também a própria inscrição atribuída aos Sete Sábios no templo apolíneo<sup>7</sup> toma parte na figura do Sócrates *morto*, uma vez que o exercício de morte se apresenta no *Fédon* justamente como o *conhecimento* das prerrogativas inerentes ao corpo e à alma de forma a distingui-los separadamente; este conhecimento, conseqüentemente, traria em seu bojo a imunidade às paixões turvadoras<sup>8</sup> da alma, concedendo o acesso ao conhecimento superior, de tipo divino e imaculado:

(...) invisível como é [a alma], se vai reunir ao que se lhe assemelha, ao que é imortal, divino e sábio; lá onde, ao chegar, começa para ela uma era de felicidade, liberta de erros e loucuras, de receios e paixões selvagens e das demais contingências comuns ao gênero humano, para gozar de fato o resto do tempo, como se diz dos iniciados, da companhia dos deuses. (Pl. *Phd.* 81a)

<sup>7</sup> “Homem, conhece-te a ti mesmo e conhecerás os deuses e o universo.”

<sup>8</sup> A contemplação da verdade absoluta das coisas em si só se dá para o homem “liberto até onde lhe for possível dos olhos, dos ouvidos, numa palavra, de todo o corpo – ciente de quanto este perturba a alma e a impede de adquirir verdade e sabedoria, quando ambos se associam” (Pl. *Phd.* 65d – 66a). “Daqui decorre uma inevitável convicção que se impõe ao espírito dos filósofos genuínos e os leva a comentários mais ou menos deste teor: Provavelmente, há uma espécie de pista que nos guia nas nossas pesquisas; ou seja, que, enquanto possuímos um corpo e a semelhante flagelo estiver a nossa alma enleada, jamais conseguiremos alcançar satisfatoriamente o alvo das nossas aspirações: e esse, dizemos nós que é a verdade” (66a-c).

Tal libertação e felicidade mostra-se possível, no *Fédon*, somente na medida em que um árduo trabalho de conhecimento de si seja empreendido. De fato, os caminhos ricos e sinuosos deste discurso socrático muito peculiar conduzem seus interlocutores, no decurso e ao fim, à própria exortação délfica ao *gnôthi seautón* – cujo valor se homologaria, neste diálogo, ao valor da própria possessão divina.

Ora, apesar de a expressão “conhecimento de si” não surgir de modo explícito no contexto do exercício para a morte<sup>9</sup> (*meléte thanátou*), o problema a que se refere não poderia de modo algum estar alijado do processo de crítica ou separação filosófica entre alma e corpo; o processo de conhecimento e o processo de morte supõem os mesmos difíceis trabalhos fundamentais (ou os mesmos “esforços de toda uma vida” [Pl. *Phd.* 67c e 69d]) realizados, por um lado, na observação e na renúncia à *hybris* – as desmedidas dos prazeres e dores da alma na lida com o corpo e com o sensível – e, por outro, numa espécie de *homología* que conduz à “experimentação” de (des)veladas excelências anímicas. Pois tanto quanto o exercício de morte, o conhecimento de si visa a desautorização

<sup>9</sup> Apoiando-se na assunção da imortalidade, Sócrates define a morte como a separação radical entre o corpo e a alma; sendo aquele um obstáculo para o acesso à verdade, deverá o filósofo apartar-se dele tanto quanto possível, no sentido de opor às paixões “uma atitude de indiferença e comedimento” (Pl. *Phd.* 68c).

do corpo (66a, 79c, 81a, 84b) e a recuperação do conhecimento cujo lugar é a alma (65d, 69a-c79d, 83a-b, 84a-b):

(...) estaremos, ao que parece, tanto mais perto do verdadeiro saber durante a nossa existência terrena quanto mais reduzirmos ao indispensável o contato e o comércio com ele [o corpo], não permitindo que nos contamine e conservando-nos puros da sua natural corrupção, até que o deus se digne a libertar-nos: assim, pois, uma vez puros e resgatados da demência do corpo, é razoável supor-se que gozaremos da companhia de outros seres igualmente puros e conheceremos por nós mesmos tudo o que é sem mistura, o que equivale talvez a dizer, a verdade: pois só ao impuro não deverá ser permitido tocar o que é puro. (Pl. *Phd.* 67a-b)

Descrito no próprio *Fédon* como um obstinado “corte de relações” (Pl. *Phd.* 67e) da alma com o corpo e também como o seu refúgio no que é mais puro e valioso (79d), o exercício de morte parece configurar-se de fato como um duplo processo de luta e saciedade simultâneas que, manifestando-se relacionalmente num *crescendum* da inversão axiológica dos prazeres e dores operada pela *phronesis*, permitiria à alma o (re)conhecimento da sua natureza original. Antes de debruçarmo-nos sobre essa dupla fundamentação, seria proveitoso aguçar o olhar à ambiguidade anterior da própria ideia do “si mesmo” que se apresenta no *Fédon*. Pois ora essa ideia nos sugere uma composição complexa entre corpo e alma<sup>10</sup>, ora a ideia

<sup>10</sup> Remetemo-nos também à imagem do “animal” referido no *Fedro* (246c) enquanto “alma e corpo ajustados entre si”.

de uma alma livre cuja natureza plena é indicada em mais de um diálogo do *Corpus* como originalmente livre da saturação do corpo e das turbulências do vir-a-ser; o humano como animal, de um lado, e “princípio”, “sopro” ou “ar” divino, de outro, compõe-se na ambiguidade da distinção entre “puro” e “impuro” notadamente marcada na ontologia platônica.

No primeiro caso, a ideia de se ser *alma*, mas também de se ser *corpo* remete imediatamente à condição errática a que se submete a alma infectada<sup>11</sup>: à imagem da impureza e da enfermidade associa-se também a da alma-marionete que deseja manter-se no gozo restritivo dos prazeres e dores devenientes. O corpo encerraria, assim, sempre uma “infecção” (cuja causa não se encontra exatamente nele, mas na alma) justamente por manifestar-se como o composto *sôma-psyché* sob a condição passional de uma quase inamovível atadura. Note-se que a desmedida dos desejos da própria alma aparece em 82a-b<sup>12</sup> como o próprio *leitmotiv* dos traços

<sup>11</sup> “(...) Suponhamos que (...) a alma se desprende do corpo [quando este morre] infecta e em estado de impureza; que, em comércio constante com este, o amou e seguiu servilmente, deixando a tal ponto enfeitiçar-se por ele, pelos seus desejos e prazeres, que nada lhes parecia já verdadeiro que não tivesse a forma de corpo (...).” (Pl. *Phd.* 81c-d).

<sup>12</sup> “As imagens da alma dos incontinentes e tiranos presas a corpos de animais de carga e de rapina ou a das almas sociáveis (porém errantes) em corpos de abelhas e formigas sugerem a ideia de um estado de alma que conformaria, em proporções correspondentes,

corporais singulares, manifestados como “veículos” ideais para a satisfação desses mesmos desejos. Há, diz Sócrates, sempre uma conformação íntima entre uma alma e um determinado corpo animal; na raiz desse vínculo, a “infecção” sempre supõe um corpo, mas é o grau da infecção que determina as feições *sui generis* desse corpo e de sua forma de vida. Ora, essa singularidade precisa ser examinada, *conhecida* nesta sua condição de forma “camaleônica” da alma (BOSTOCK, 1986, 79c).

Já de uma segunda perspectiva, a ideia do “si mesmo” como sendo *alma* (e não corpo) parece remeter no *Fédon* à ideia da *psyché* indissolúvel e atemporal do *Fedro* que, em relação ao corpo e ao movimento sensível, é originalmente o maestro divinal capaz de tudo reger (Pl. *Phdr.* 240c). A alma é tomada, do estrito ponto de vista da sua natureza imperecedoura, como inapreensível pelos paradigmas sensíveis e congênere às *Ideias* (Pl. *Phd.* 78e-79d). Note-se, entretanto, que essa liberdade e capacidade intelectual inerentes à sua natureza são paradoxalmente o seu próprio *télos*, e que tal condição supõe que o “si mesmo” diga respeito, neste contexto, às potencialidades anímicas só manifestadas quando a alma volta a

---

um determinado modo de *vida* e de *corpo*” (81d-82c). “Por exemplo, aqueles cuja prática constante foi a gula, a incontinência, a embriaguez, sem qualquer espécie de peias, é provável que revistam a forma de burros ou de animais do gênero, não te parece?” (Pl. *Phd.* 82a).

“possuir” a si própria, graças, diz-nos Sócrates, ao *treino de morrer e estar morto*.

(i) Na primeira perspectiva – considerando o *si mesmo* sob a perspectiva do complexo *sôma-psyché* –, o trabalho de morte ou o *conhecimento de si* exercer-se-ia sob a batuta de um agudo exame da compleição das fantasias e desejos por tudo que seja temporal ou “corporal” (isto é, na observação da forma e das condições em que se impõem à alma). Esta observação (ou o próprio ato de conhecer-se) lapida o conhecimento do uso de uma nova *metriké*, capaz de operar a *ressignificação* dos prazeres e dores comumente atuantes. Cabe lembrar, neste exíguo ponto, a boa *tékhnē* de medição corretiva do *Protágoras*, reparadora das distorções fantasiosas impressas às dores e prazeres:

Ora, se nosso bem-estar consiste em fazer e escolher o que é grande, e evitar e não fazer o que é pequeno, qual seria o princípio salvador da vida humana? A arte de medir ou a força da aparência? Não nos ilude esta última, levando-nos muitas vezes a inverter as relações das coisas, a modificar nossos propósitos e a nos arrependermos da resolução tomada, não só com referência aos nossos atos, como com a escolha das coisas grandes e pequenas? A arte da medida, pelo contrário, não neutralizaria essa ilusão, com resolver a verdadeira relação das coisas, e não asseguraria à alma a tranquilidade fundada sobre a verdade, salvando, assim, nossa vida? (Pl. *Prt.* 356d)

Já que a salvação de nossa vida se nos revelou como consistindo na escolha acertada de prazeres e sofrimentos, conforme sejam mais ou menos numerosos, maiores ou menores, ou se encontrem mais afastados ou mais perto, não é evidente que o de que se

faz mister é do conhecimento das medidas para estudar o excesso, a falta ou a igualdade de uns com relação aos outros? (Pl. *Prt.* 357a-b)

O “conhecimento das medidas” e o “conhecimento de si mesmo” envolvem, como se vê, os mesmos problemas atinentes à indução ao erro à qual a alma se expõe no seu comércio indiscriminado com o *vir-a-ser*. Ora, graças a esse caráter sedutor e distorcivo do brilho do fluxo sensível sobre *psyché* (e a despeito de todo o caráter cândido de que ela se reveste como puro princípio de vida no *Fedro*), vemo-la no *Fédon* quase que indistintamente amalgamada com as crenças e discursos melífluos do corpo (enquanto *nele se concentra*<sup>13</sup>); aí o desejo não está circunscrito apenas aos impulsos amorosos, mas alarga-se já para a glotonaria, a embriaguez e os excessos de vaidade (Pl. *Phd.* 64d). Tais formas de prazer parecem aludir, no entanto, às imagens mais fundamentais da ideia de fraqueza e de uma provisória incapacidade da alma para concentrar-se na rememoração das “realidades em si mesmas” (66a)<sup>14</sup>, isto é, para a audição do

<sup>13</sup> “(...)deixando-se enfeitiçar por ele” (Pl. *Phd.* 81b).

<sup>14</sup> “Falo em geral, incluindo, por exemplo, a Grandeza, a Saúde, a Força, em resumo, a realidade de todas as demais coisas, aquilo que cada uma delas precisamente é.(...) aquele de nós, que com maior profundidade e rigor se dispuser a meditar na realidade mesma das coisas que indaga, é quem mais perto está de atingir o conhecimento de cada uma delas. (...) Ora, isto só poderá realiza-lo em plena pureza o homem, que, na medida das suas forças, for ao encontro de cada um dos seres exclusivamente pela via do

próprio *lógos* aqui entendido como um “discurso” especial que pode ser “colhido” e que “se dispõe” na própria alma:

(...) quando a filosofia toma conta de uma alma (...), a exorta a isolar-se e a concentrar *em si* todas as forças, a não se fiar senão *dela mesma* em tudo o que capte *em si e por si* através do pensamento, quando toma por objeto a realidade dos seres em si mesmos. (Pl. *Phd.* 83a)

Se mesmo flébil e distanciada desse conhecimento a alma é capaz de se regozijar na própria infecção, este deleite (que também devém na dor, no desejo que o prazer deixa quando se ausenta) não é um fasto prazer, dirá Sócrates, mas um torvo suplício. O conforto da fé no sensível-fluxo imediato como realidade última – causa das constantes desmedidas da têmpera – é precisamente o que envolve a alma com certas imagens fictícias (cheias de dor e prazer) de si mesma, imagens que o seu conúbio com o sensível torna mais verdadeiras quanto mais ela se entrega ao exercício constante de “conviver” com ele (Pl. *Phd.* 81c). Esta “convivência” deliberada entre corpo e alma é expressa por um interessantíssimo vocabulário dialógico<sup>15</sup>, a julgar pelos finos termos usados por Sócrates ao apresentar a imagem da alma

pensamento, abstraindo dele o recurso à vista ou a qualquer outro dos sentidos(...)”. (Pl. *Phd.* 65d-e)

<sup>15</sup> A alma deve assumir o comando sobre os elementos corporais, “passando praticamente toda a vida a opor-se-lhes (...), dialogando com os apetites, as cóleras e os receios, como coisas que lhe fossem estranhas” (Pl. *Phd.* 94d).

que, carregada de máculas corporais, toma quase sempre por verdadeiro o que o corpo *lhe diz*: “Na verdade, cada sentimento de prazer ou dor é como pregos que fixassem a alma ao corpo; e assim a agrafam a ele, a enleiam na substância corporal, por tal forma que tudo aquilo que o corpo *lhe disser* ela toma por verdadeiro” (Pl. *Phd.* 83d). “Escutar” o “corpo” (no sentido de dar ouvidos ou credibilidade a seus “discursos” e “crenças”) impõe-se imediatamente como o lugar imediatamente comum da alma; nessa condição, tudo que jamais mantém identidade (79a) passa a regê-la e a conduzi-la (enquanto que “aquilo que é eterno e sem forma ela aprendeu a odiar, temer e evitar” [81b]). Ora, o ato de “escutar” o corpo de desejos, ou ainda de “observar” o que varia ao sabor das circunstâncias (dedicando-lhe atenção, isto é, deleites e sofrimentos) é, portanto, completamente destituído de valor para o filósofo “morto”, capaz de *ver* e *ouvir* o que é invisível e inaudível na cegueira e na surdez:

(...) aquilo que varia ao sabor das circunstâncias e que ela *observa* por outros meios, não deverá [a alma] de forma alguma tomá-lo por verdadeiro (*alethés*): é que coisas como estas pertencem ao mundo do sensível e do visível, ao passo que aquilo que a alma vê por si é do domínio do racional e do invisível. (Pl. *Phd.* 83a)

O corpo que *fala* alto e em excesso *cala* a alma: é também à diferença entre

os dois “volumes” que Sócrates parece aludir. Mergulhada nas delícias entorpecentes do corpo e surda a si mesma, a retraída *psyché* mantém-se afastada do conhecimento de si e da “audição” do *Lógos* capaz de comunicar os fundamentos do real (to on) apenas “(...) quando se isola o mais possível em si e por si mesma mandando o corpo passear, e se abstém, na medida das suas forças, de todo o contato e comércio com ele para aspirar unicamente ao real” (Pl. *Phd.* 65c).

Vê-se que o sentido do termo “corpo” adquire maior densidade ontológica no *Fédon* ao remeter a tudo que esteja sujeito à temporalidade e ao devir, e também (principalmente) às impressões e erros concrecidos na alma – como no corpo do Glauco marinho<sup>16</sup> –, graças à sua lida apaixonada com tudo que é “corporal”; para o filósofo que *morre*, portanto, o sensível *ressignificado* perde o seu caráter perturbativo, e a alma, antes móbil, deixa de agitar-se sobre as suas caprichosas ondas. Como consequência (se é através destas afecções que a alma mais fortemente se

<sup>16</sup> Deus marinho em cujo corpo incrustam-se parasitas, algas e seixos. “Nós vimo-la [a alma] seguramente num estado comparável ao de Glauco marinho. Quem o vir, não reconhecerá facilmente a sua natureza primitiva, devido ao fato de, das partes antigas do seu corpo, umas se terem quebrado, outras estarem gastas, e todas deterioradas pelas ondas, ao passo que outras se sobrepuseram nela – conchas, algas ou seixos – de tal modo que se assemelha mais a qualquer animal do que ao seu antigo aspecto natural” (Pl. *R.* X, 611d).

prende ao corpo), Sócrates pode arrogar-se o direito de elevar a morte filosófica ao mais alto umbral: ela passa a ser contemplada como a inversão radical do “olhar” do visível para o invisível, da “audição” do discurso do “corpo” para a audição do próprio autêntico *Lógos*<sup>17</sup> ou, ainda, da posição “submissa” da alma para o domínio ou independência do *discurso* sensível. Este domínio, entretanto, não se prefigura como desprezo do corpo<sup>18</sup>, mas, ao contrário, como uma mais alta potencialidade corporal, manifestada na própria transmutação do gozo animal em gozo divino: o “corpo” silencioso *harmoniza-se* com o “discurso” anímico justamente quando ela (*psyché*) reassume o seu posicionamento original:

(...) enquanto se mantêm juntos o corpo e a alma, impõe a natureza a um deles obedecer e servir e ao outro comandar e dominar. Sob esse aspecto, qual deles se assemelha ao divino e qual ao mortal? Não te parece que o divino é naturalmente feito para comandar e dirigir, e o mortal para obedecer e servir? (Pl. *Phd.* 80a).

Nesse caso, se o supremo mal a que está exposta a alma localiza-se com

tal furor nos ardores excessivos de sofrimentos e prazeres<sup>19</sup>, o ato de observar, criticar e compreender as nuances qualitativas de cada prazer e dor é que traria ao campo de “visão” da alma o exato “peso” do corpo – e torná-la-ia, dada a impossibilidade socrática da *akrasía*, capaz de adejar alada e leve<sup>20</sup> graças a esse mesmo *conhecimento*.

(ii) Já do ponto de vista do segundo sentido da expressão “si ou ti mesmo” (isto é, como alma livre de maculação corporal), o conhecimento é descrito como o fruto de uma *concentração em si e por si* (Pl. *Phd.* 65d). Esta seria uma prática (ou estado?) cuja determinação levaria a variadas minúcias interpretativas, tanto quanto o problema da relação efetiva e do equilíbrio entre este “*silenciar*” e “*ouvir*”: fundamentar-se-iam ambos reciprocamente em exata medida ou, ao contrário, será um condição de possibilidade do outro? Em que medida a ressignificação operada pela *phronesis* ancora ou é ancorada pela consonância entre a alma e ela mesma? Por ora, pode-se afirmar esse duplo *télos* (o silenciamento dos “hábitos e crenças” do corpo e a audição ou concentração da

<sup>17</sup> “A filosofia “aconselha” a alma a fazer uso dos sentidos somente em medida estritamente necessária, e “a recolher-se e concentrar-se em si mesma e só acreditar em si própria”. (Pl. *Phd.* 83a-b).

<sup>18</sup> A contrariedade à ideia do desprezo pelo corpo também é posta em relevo na *República*: “A mim não me parece ser o corpo, por perfeito que seja, que, pela sua excelência torne a alma boa, mas, pelo contrário, a alma boa, pela sua excelência, permite ao corpo ser o melhor possível” (Pl. *R.* III, 403d).

<sup>19</sup> “(...) quando os homens são excessivamente afetados pelo prazer, pelo receio, [pelo sofrimento] ou pelas paixões, o mal que daí advém supera ainda o que qualquer um possa imaginar” (Pl. *Phd.* 83b-c).

<sup>20</sup> “E se ele [o corpo] pesa, meu amigo! Como pesa tudo que é terreno, tudo que é visível, não há que duvidar! Por isso a alma que o possui se torna, ela também, pesada e o receio do invisível e do Hades a arrasta de novo à região do visível (...)” (Pl. *Phd.* 81c-d).



alma em si) unifica-se justamente no exercício de depuração da multiplicidade de crenças e hábitos desiderativos dedicados ao *parto* e ao movimento perene de dores e prazeres – e ao próprio *kósmos* como lugar de transformação –, para suscitar o alcance da unidade na apreensão do que “(...) é divino, imortal e inteligível, ao que possui uma só forma e é indissolúvel e se mantém constante e igual a si mesmo” (Pl. *Phd.* 80b).

Os prazeres superiores reservam-se, assim, à “contemplação”<sup>21</sup> das *Formas* e daquilo que é o *Bom* ou o *Bem* – cuja profundidade de sentido pode ser apenas resvalada pelos símiles poéticos e míticos das imagens platônicas –, dando-se na alma como o próprio conhecimento de si mesma. No *Górgias*, por exemplo, encontramos a ideia contígua de que os apetites revalorados transformam-se em boa *epithymía*: a imagem do alimento verdadeiro e superior capaz de aplacá-la pode ser aqui comparada à ideia do próprio *Lógos* passível de ser “ouvido”, ao “(...) concentrar [a alma] em si todas as forças e não se fiar senão dela mesma em tudo o que capte em si e por si (...) quando toma por objeto a realidade dos seres em si mesmos” (Pl. *Phd.* 83b). Nesse movimento, *psyché* recupera o conhecimento do que ela própria é, uma vez que, a julgar pela teoria platônica da reminiscência, a verdade *encontra-se* nela

mesma. O conhecimento de si mostra-se, nesse contexto, análogo à rememoração mítica da beatitude original do princípio (ELIADE, 1998)<sup>22</sup>, expressa sempre como fruto de uma *diligência* evocativa das preciosidades mnêmicas que a ignorância velou. A bela versão poética da questão da reminiscência no *Fedro* ilumina – ao mesmo tempo em que paradoxalmente obscurece – o “empenho” requerido para a reconquista de uma íntima e rara ligação entre a alma e o seu “verdadeiro ser”:

Realmente, a condição humana implica a faculdade de compreender o que denominamos ideia, isto é, ser *capaz de partir da multiplicidade de sensações para alcançar a unidade mediante a reflexão*. É a reminiscência do que nossa alma viu quando andava na companhia da divindade e, *desdenhando tudo a que atribuímos realidade na presente existência, alçava a vista para o verdadeiro ser*. Daí justificar-se só ter asas o pensamento do filósofo, porque este se aplica com todo o empenho, por meio da reminiscência, às coisas que asseguram ao próprio deus a sua divindade. (Pl. *Phdr.* 249c-d)

Se da poesia das imagens socráticas colhe-se que a reminiscência é o meio pelo qual a alma precisa aplicar-se para acessar, por si mesma, o arco

<sup>21</sup> “(...) contemplando objetos ordenados e que se mantém sempre do mesmo modo (...)” (Pl. *R.* VI, 500c).

<sup>22</sup> A noção da “origem” está ligada sobretudo à ideia da perfeição: isso atestam as diversas mitologias que proclamam uma *Idade do Ouro* passada ou futura; também o poeta inspirado pelas Musas tem acesso às realidades originais e fundadoras dos tempos míticos do princípio. No *Fedro* (248c), a alma que bebeu da fonte do *Letes*, “repleta de esquecimento e de maldade”, projeta-se novamente no ciclo do vir-a-ser, cujo principal apanágio é a ignorância e o esquecimento da perfeição original. (ELIADE, 1998).

epistêmico que abrange desde *Ideias* como a igualdade em si até os saberes mais inefáveis e divinais, há de haver um verdadeiro “empenho” traduzido na medida de um labor ou de uma guerra contra a obstrução deste acesso. Qualquer aparência de facilidade impressa à tarefa proposta pela exortação inscrita no pórtico do templo dissipa-se de imediato, já que um trabalho dessa monta não se efetivaria sem um empenho ardoroso para distinguir o que ela (*psyché*) não é (ao desdenhar “tudo a que atribuímos realidade na presente existência”) do que ela é (ao alçar “a vista para o verdadeiro ser”).

É nessa esteira que, no famigerado trecho sobre a segunda navegação (Pl. *Phd.* 99c-100e), Sócrates, no intuito de examinar a verdade dos seres, conta como se esquivara, por um lado, da pretensão de tomar contato com as coisas através dos sentidos (o que o conduziria à cegueira intelectual), passando, ao contrário, a refugiar-se nos *lógoi*. Esta mudança de rumo epistemológica parece compor-se exatamente com essa dimensão propriamente ética do esforço do filósofo para navegar rumo ao *Lógos de tipo superior* – movimento apenas possível se e na medida em que o particular (*ídion*) é silenciado<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Nesse ponto, o saber (*to sophón*) parece remeter à mesma concordância heraclítica herdada da linhagem “paterna” de Platão, pois (em Heráclito) o *lógos* humano, sabendo concordar (ou colocando-se em plena

Temos, em suma, que – tanto neste como em outros diálogos do *Corpus* – alcançar a calma das paixões (Pl. *Phd.* 99c-100e) e nutrir-se do que é “verdadeiro e divino e que paira acima das opiniões” (*dóxa*) apresenta-se como o que há de mais valioso para o verdadeiro filósofo. Para a posse de um tesouro desse quilate o genuíno trabalho filosófico de *conhecimento de si* exposto no *Fédon* é *conditio sine qua non*, mas este trabalho só se dá precisamente enquanto um duplo (e difícil) processo: o conhecimento e a morte do *lógos* humano comum<sup>24</sup> que faz deleitar na dor e no prazer particular identificado com o corpo e com a temporalidade, por um lado, e a abertura para o *Lógos* “audível” pela alma sedenta e desfigurada, por outro – a mesma abertura pela qual as *Formas* saciadoras e atemporais podem ser por ela também “vistas”.

---

consonância) abre-se e permite a manifestação paradoxal da plenitude e da comunidade do *Lógos* universal através da sua particularidade e contingência – o que parece estar na raiz na *kátharsis* (purificação) amplamente reiterada no *Fédon*: “E a verdade consiste talvez em que temperança, justiça e coragem constituam uma purificação de todo esse tipo de emoções, e a própria razão, o meio de nos purificarmos” (Pl. *Phd.* 69c).

<sup>24</sup> Ou, em outros termos, a supressão de uma “ignorância que não é a respeito disso ou daquilo, mas que é um constituinte no comportamento humano para tudo, uma ignorância que, como resultado, mantém o homem à distância da total e imediata revelação das coisas” (SALLIS, 1996, p. 42. T. da A.).

### Referências bibliográficas

- AZEVEDO, M. T. S. (1988). *Platão: Fédon*. Tradução, introdução e notas. Coimbra, Livraria Minerva.
- BOSSI, B. (2008). *Saber gozar - Estudios sobre el Placer en Platón*. Madrid, Trotta.
- BOSTOCK, D. (1986). *Plato: Phaedo*. Tradução. Oxford, Clarendon Press.
- BRISSON, L. (2002). A Prova pela Morte: Um Estudo sobre o *Fédon* de Platão. *Hypnos*, Educ, vol. 9, p. 9-38.
- BURGER, R. (1984). *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*. New Haven and London, Yale University Press.
- BURNET, D.J. (1911). *Plato: Phaedo*. Tradução. Oxford, Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (1930). The Socratic doctrine of the soul. In: *Essays and addresses*. New York, Macmillan, p. 126-62.
- DIXSAUT, M. (1999). *Platón: Phédon*. Tradução, introdução e notas. Paris, Flammarion.
- \_\_\_\_\_. (2003). De la philosophie comme mort a la mort du philosophe (Phédon). Séminaire d'élèves à l' ENS.
- DORTER, K. (1982). *Plato: Phaedo*. Tradução. Toronto, University of Toronto Press.
- ELIADE, M. (1998). *Mito e Realidade*. São Paulo, Perspectiva.
- GALLOP, D. (1975). *Plato: Phaedo*. Oxford, Clarendon Press.
- GIOIA, F. G. (2000). *Kléos*, nº 4, p.155-181.
- MUNIZ, F. (2001). Prazer, Sensação e Errância em Platão. *Kléos*, nº 5/6, p. 23-34.
- NUNES, C.A. (1980). *Platão: Fédon*. Tradução. Belém, UFPA.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Platão: Protágoras*. Tradução. Belém, UFPA.
- PEREIRA, M. H. R. (2001) (9ª ed.). *Platão: A República*. Tradução. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- ROBINSON, T. M. (2010). *As Origens da Alma – Os Gregos e o Conceito de alma de Homero a Aristóteles*. São Paulo, Annablume.
- RUDEBUSCH, G. (1999). *Socrates, Pleasure and Value*. Oxford, Oxford University Press.
- SALLIS, J. (1996). *Being and Logos – Reading the Platonic Dialogues*. Indiana, University Press.