

# **O corpo obstáculo e o corpo possibilidade: um comentário ao *Fédon* de Platão.**

Prof. Dr. Anastácio Borges de Araújo Jr.  
Departamento de Filosofia – UFPE

**Résumé:** À partir de l'analyse d'un extrait du *Phédon* (95 d8 - 99 d1), dans lequel Socrate, en même temps qu'il récuse le fait que le corps soit la cause de l'agir humain, admet qu'il est la condition *sine qua non* à ce même agir, l'article cherche à relativiser le traitement ascétique donné au corps dans le dialogue. Ainsi, le texte cherche à montrer que face aux sensations corporelles qui affectent l'âme, il ne reste à l'être humain qu'une activité de l'âme, la pensée, qui permette un certain équilibre. Si cette interprétation est acceptable, une telle activité semble avoir été la tâche réalisée avec succès par Socrate et ses disciples dans les derniers moments de sa vie.

## **1. Introdução**

Ao pensarmos no diálogo *Fédon* de Platão e o tratamento que é dispensado ao *corpo* (σῶμα) naquele diálogo, surge, rapidamente, a lembrança de uma concepção ascética do corpo, atribuída, geralmente, aos órficos-pitagóricos, na qual o corpo seria uma prisão para alma, fonte das perturbações, ou seja, o corpo visto como obstáculo (ἐμπόδιον, *Fédon* 65 a10) à investigação filosófica. Entretanto, tal concepção não parece ser a única palavra de Platão sobre o corpo no contexto daquele diálogo. Nossa comunicação se propõe a examinar um outro momento do *Fédon* no qual encontramos sugerida uma outra perspectiva em relação ao corpo, isto é, encontramos Sócrates tendo que admitir que o corpo não se coloca numa relação de simples oposição à alma, mas o corpo é, também, meio pelo qual a alma pode fazer aquilo que faz.

Nesse trecho que analisaremos, localizado na primeira parte da investigação acerca da causa da geração e da corrupção das coisas (*Fédon*, 95 d8 – 99 d1), Sócrates, depois de narrar suas experiências sobre a “investigação da natureza”, mostra, de maneira intrigante, que o corpo não é real causa das suas ações, mas que se estivesse privado do corpo ele não seria capaz de nenhuma ação, isto é, sem o corpo a causa real de suas ações não seria nem mesmo causa. Deste modo, segundo nossa leitura dessa passagem, o corpo que aparentemente parecia ser um impedimento ao pensamento torna-se possibilidade do pensamento enquanto ação humana, isto é, ação de um corpo animado.

A partir dessa outra perspectiva que leva em consideração o corpo como realmente aquilo que constitui, junto com a alma, o homem (*Fédon*, 79 b1-b2), tentaremos retomar o diálogo *Fédon*, mostrando, a partir de algumas passagens, que o corpo em si mesmo não é nem obstáculo nem possibilidade, mas que pode assumir as duas atribuições; o papel do corpo depende do modo com que a alma se relaciona com ele, ou seja, é a alma que interpreta o corpo, fonte das sensações, fornecendo ao corpo as significações que podem fazê-lo tanto corpo-obstáculo quanto corpo-possibilidade. Se esta interpretação for aceitável, poderemos, no final, afirmar que a conversação socrática no diálogo *Fédon*, nos últimos momentos de vida do filósofo, é uma tarefa do pensamento que encontra como desafio as afecções do corpo e nessa tarefa Sócrates parece ter tido êxito, junto com seus discípulos, em transformar, através do pensamento, o corpo-obstáculo em corpo-possibilidade.

## 2. O corpo que constitui o homem

Diante da dúvida de Cebes no que se refere à imortalidade da alma, Sócrates, depois de um longo silêncio, retoma uma difícil investigação: “examinar profundamente a causa da geração e da corrupção das coisas” (περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεύεσθαι)<sup>1</sup>. Sócrates narra, então, suas experiências neste tipo de estudo que consiste em saber por que as coisas são geradas, perecem e são, aquilo que é chamado de

---

<sup>1</sup> PLATÃO. *Fédon*, 95 d10 – 96 a1. Texto grego ΦΑΙΔΩΝ estabelecido in PLATONIS OPERA. Recognoverunt Brevique Adnotatione Critica Instruxerunt E. A. Duke...[et al.]. Tomus I. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1995. (Oxford Classical Texts). Tomamos ainda como referência as seguintes

“investigação da natureza” (φύσεως ἱστορίαν)<sup>2</sup>. Sócrates afirma que quando jovem dedicou-se à tais investigações: saber se os seres vivos nascem de uma putrefação em que tomam parte o frio e calor? Se o sangue é causa do nosso pensamento? Ou o ar? Ou o fogo? Ou ainda o cérebro? Sócrates diz ter se deparado com uma total inaptidão para esse tipo de investigação e confessa que segundo o método dessas pesquisas ele não consegue sequer compreender como é possível obter duplas realidades por processos opostos, quer dizer, pela adição de duas unidades e também pela divisão de uma unidade em duas metades<sup>3</sup>.

Em seguida, Sócrates conta que, certa vez, ouviu falar de uma obra de Anaxágoras que afirmava que a inteligência (νοῦς) era causa ordenadora de todas as coisas. Alegrou-se, pois enfim parecia ter encontrado o que procurava. Entretanto, Sócrates diz ter, rapidamente, se decepcionado quando percebeu que longe de utilizar-se do princípio da inteligência para determinar o melhor e o pior, Anaxágoras atribuía a ordenação do universo às causas mecânicas tais como o éter, o ar e a água. Desse modo, compara Sócrates:

“Logo, eis no que ele [Anaxágoras] me fazia pensar: era como se um homem dissesse de antemão que tudo o que faz Sócrates, ele faz graças a sua inteligência; e que em seguida começando a enumerar as causas de cada uma de minhas ações, ele afirmasse primeiramente que eu estou agora aí sentado porque meu corpo é constituído de ossos e de músculos; que os ossos são sólidos, que eles são, por natureza, separados e articulados uns em relação aos outros; que os músculos, eles, podem tensionar e distensionar e que junto com as carnes e a pele (que mantém tudo isso junto) eles envolvem os ossos; que então, a partir do fato que os ossos movem-se nas suas articulações, é o relaxamento ou a contração dos músculos que, em suma, fazem que eu seja capaz nesse instante de flexionar meus membros; e que tal é a causa em virtude da qual, me sendo dobrado de tal maneira, eu me encontro sentado onde eu estou. Ou ainda como se tratando de nosso diálogo, ele invocasse outras causas de mesmo valor: a emissão dos sons, as vibrações do ar, os processos de audição e milhares de outros fenômenos desse tipo. Ele negligenciaria assim de enunciar as causas que, verdadeiramente, são: os atenienses julgaram que

---

versões: PLATÃO. **Diálogos** (O Banquete, Fédon, Sofista, Político). Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 4<sup>a</sup>. Edição. São Paulo: Nova Cultural, 1987, (Os pensadores). PLATÓN. **El Fedón**. 4<sup>a</sup>. ed. Trad., int. y notas Conrado Eggers Lan. Buenos Aires: EUDEBA, 1987. PLATON. **Phédon**. Traduction nouvelle, introduction et notes par Monique Dixsaut. Paris: Flammarion, 1991. As citações do Fédon foram, exceto quando explicitado, traduções livres da versão francesa de Monique Dixsaut, doravante citado, simplesmente, *Phaid.*, acompanhado da referência.

<sup>2</sup> *Phaid.*, 96 a7. Aqui Dixsaut traduz por ‘ciência da natureza’, optamos pela sugestão de Eggers Lan, *op. cit.*, pág. 175 nota 180.

<sup>3</sup> *Phaid.*, 97 a2 - b7. Ver o detalhamento do exemplo irônico de Sócrates.

o melhor era me condenar, eu, por minha vez, achei melhor, por essa razão, estar aqui mesmo sentado, e que o mais justo era ficar aí e me submeter à punição que eles decidiram me infligir.”<sup>4</sup>

Sócrates recusa-se, nas perspectivas cosmológica e antropológica, a conceder que os corpos e os processos corporais sejam as verdadeiras causas da ordenação do universo ou do agir humano. Não é possível atribuir aos corpos, pela sua própria natureza, o epíteto de causa. Não poderíamos compreender sequer a ação humana a partir da descrição dos fenômenos mecânicos que acompanham e possibilitam a ação. Sócrates parece convencido que esse tipo de explicação não atinge seu objetivo, pois não consegue esclarecer aquilo que se propõe. Se a inteligência é ordenadora, todas suas ações são determinadas pelo princípio do melhor, do mais apropriado, segundo uma certa adequação, e desse modo, tais ações seriam compreensíveis para o homem, corpo animado por uma alma inteligente. Desse modo, prossegue Sócrates:

“Pois, pelo Cão, eu vos prometo que há muito tempo que esses músculos e esses ossos se encontrariam perto de Mégara ou da Beócia, lá onde os teriam transportado uma certa opinião sobre o melhor, se eu não tivesse julgado mais justo e mais belo preferir, à fuga e à deserção, a submissão à cidade, qualquer que seja a pena fixada por ela. Não, eu vos asseguro, dar a semelhantes coisas o nome de causa é verdadeiramente muito absurdo! *Certamente, se viesse me dizer que se eu estivesse privado de tudo isso, dos ossos, de músculos e do resto, que eu os tenho, eu, corretamente, não seria capaz de fazer isso que jugo bom fazer, desse modo, só diria a verdade.* (εἰ δέ τις λέγοι ὅτι ἄνευ τοῦ τὰ τοιαῦτα ἔχειν καὶ ὀστᾶ καὶ νεῦρα καὶ ὄσα ἄλλα ἔχω οὐκ ἄοῖός τ' ἦ ποιεῖν τὰ δόξαντά μοι, ἀληθῆ ἂν λέγοι.) Porém, pretender que é por causa disso que eu faço o que faço e que realizo certas coisas pela inteligência, mas sem escolher o melhor, seria uma prova de uma total negligência em relação à linguagem. *Isso seria se mostrar incapaz de ver que existem duas coisas distintas: isso que, realmente, é causa; e aquilo sem o que a causa jamais poderia ser causa.* (τὸ γὰρ μὴ διελέσθαι οἷόν τ' εἶναι ὅτι ἄλλο μὲν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκείνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἂν ποτ' εἶη αἴτιον.)”<sup>5</sup>

Na antropologia platônica não é possível imputar ao corpo a responsabilidade pelas ações humanas, o corpo não age por si só, pois se fosse o caso o resultado da ação não seria sequer compreensível, no sentido que não haveria inteligibilidade, seria uma espécie de puro movimento sem qualquer finalidade. O corpo de Sócrates não estaria ali na prisão,

<sup>4</sup> *Phaid.*, 98 c2 – e5.

<sup>5</sup> *Phaid.*, 98 e5 – 99 b4. Itálico e texto grego entre parêntesis nossos.

naquele momento, se sua inteligência tivesse uma outra concepção do que é melhor, se tivesse preferido fugir à enfrentar a punição que lhe foi decretada. É a alma que, através de sua inteligência, anima o corpo e lhe impõe o que julga melhor. Nesse sentido, podemos dizer que a inteligência, como atividade anímica, pode ser considerada a causa essencial do agir humano. Sem o corpo, consente Sócrates, a inteligência não poderia executar aquilo que julga melhor, seja ficar ali ou fugir para Mégara, porém, a partir daí, afirmar que o corpo é causa desse agir é, sem dúvida, falar sem precisão, ser negligente com a linguagem. Tal atitude, no extremo, revela, segundo Sócrates, uma incapacidade de discriminar entre o que é realmente causa e aquilo sem o qual a causa não poderia ser causa. O corpo é a condição *sine qua non* do agir humano, na medida em que o homem é união de um corpo e de uma alma (*Fédon*, 79 b1-b2).

É bem verdade que nos diálogos de sua última fase, Platão irá desenvolver melhor a concepção de causa concomitante (συναίτια, *Timeu* 46 d1)<sup>6</sup> que na perspectiva cosmológica seria o espaço ou receptáculo (χώρα e ὑποδοχη, *Timeu* 52 a8; 49 a6) no qual o cosmo como imagem do inteligível encontraria suporte. Tal princípio material que constituiria o próprio cosmo não é nem sensível, nem inteligível, mas admitido pela necessidade com o auxílio de um raciocínio bastardo. De modo análogo, o corpo, conforme vimos, é necessário, como uma causa concomitante, ao agir humano. Se as coisas são dessa maneira, a própria filosofia, enquanto atividade do pensamento humano, se enraíza no corpo. A passagem analisada modifica radicalmente a primeira concepção do corpo como um simples obstáculo ao pensamento. Enfim, Sócrates ao recuperar a unidade corpo-alma que parecia ter sido quebrada, mostra que o corpo é constituinte absolutamente necessário enquanto o homem é corpo animado. Poderíamos então, retomar o diálogo *Fédon* e através de algumas passagens tentar mostrar que o corpo não é em si mesmo nem bom, nem mal, mas é a alma, ao se relacionar com ele, poderá atribuí-lo o papel de prisão ou encará-lo como possibilidade para a atividade filosófica.

---

<sup>6</sup> PLATÃO, *Timeu*. Texto grego ΤΙΜΑΙΟΣ estabelecido in **PLATONIS OPERA**. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instrvxit Ioannes Burnet. Tomvs IV. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1902-1954 (Oxford Classical Texts); utilizamos também as seguintes traduções: PLATÃO. **Diálogos** Timeu, Critias, O 2°. Alcebfades, Hípias Menor. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1986. v. 11 (Coleção Amazônica. Série Farias Brito) e PLATON. **Timèe et Critias**. Tradution inédite, introduction e notes de Luc Brisson. Paris: Flammarion, 1999.

### 3. A relação corpo e alma

Nos momentos iniciais da narrativa de Fédon (*Fédon*, 61 b7 – 62 b9), Sócrates, num recado intrigante e ao mesmo tempo ambivalente, aconselha Eveno a acompanhar seus passos em direção à morte. Símiias estranha o pitoresco conselho, mas Sócrates adverte que é interdito aos homens fazer qualquer violência contra si mesmo. Cebes interfere no diálogo afirmando que há uma contradição que parece absurda, pois como morrer é desejável e mesmo assim devemos nos manter longe de qualquer violência contra o corpo? Sócrates, então, diz o seguinte:

“Formulada dessa maneira, concordou Sócrates, ela pode parecer absurda; no entanto, ela poderia ter um sentido, ao contrário, tal qual a fórmula que se diz nos Mistérios: ‘*Nós, os humanos, somos como obrigados à uma morada (φρουρᾷ)*<sup>7</sup> de onde ninguém deve se desligar nem se evadir’, fórmula que, aos meus olhos, possui grandeza, mas que não é fácil elucidar perfeitamente. Entretanto, Cebes, ela me parece exprimir que os deuses são nossos guardiões e que nós, os humanos, formamos uma parte dos bens que os deuses possuem.”<sup>8</sup>

As traduções, em geral, vertem o termo φρουρᾷ como prisão, porém o vocábulo é mais amplo e pode ser traduzido tanto por prisão quanto por lugar onde se deve manter a atenção, local onde se deve permanecer alerta, fronteira a qual se deve guardar, janela que deve-se cuidar, lugar de vigilância, velamento, enfim, um lugar no qual se deve estar atento e cauteloso na medida em que se está sendo também supervisionado. Seguindo essa interpretação, o corpo é o lugar a que somos destinados do qual não devemos fugir e ao qual devemos estar atentos e vigilantes. O corpo é uma espécie de morada vigiada da qual não devemos fugir. Quer dizer: a relação corpo-alma é muito mais complexa do que a concepção ascética que geralmente se atribui ao diálogo *Fédon*. Se o corpo fosse uma simples prisão, a alma não poderia sequer afastar-se dele para dedicar-se à atividade do pensamento. Prisão é o modo de dizer que a alma pode se aproximar tanto do corpo que ela acabe por perder a consciência de sua diferença em relação ao corpo. A alma pode identificar-se com o corpo até perder-se, acreditando-se, então, só corpo. Por outro lado, a alma pode, também, utilizando o próprio corpo, conciliar-se com ele, silenciá-lo, o que

---

<sup>7</sup> A versão francesa de Monique Dixsaut a passagem é traduzida por ‘*Nous humaines, sommes comme assignés à residence...*’; a expressão tem origem no direito como uma espécie de morada vigiada.

<sup>8</sup> *Phaid.*, 62 b1 – b8.

resultaria, então, que o corpo, enquanto morada da alma, tornar-se-ia um lugar propício à principal atividade da alma: o pensamento. Se esta interpretação for aceitável, poderemos dizer que corpo não é mal em si mesmo, nem um bem em si mesmo, mas vai depender da maneira com que a alma se relaciona com ele.

Deste modo, encontraremos muitos trechos do diálogo *Fédon* nos quais o corpo é uma espécie de entrave na investigação filosófica, porém, encontraremos outros, em número menor, nos quais o corpo revela-se possibilidade de rememoração, alimento da investigação filosófica. Neste caso, se há, como realmente existe, uma preponderância no diálogo de conversações que se referem ao corpo enquanto obstáculo, isso se deve ao caráter exortativo do diálogo de Sócrates que, no momento próximo de sua morte, parece querer compartilhar com os seus discípulos das dificuldades de enfrentar as afecções oriundas do corpo. Retomemos alguns trechos do diálogo *Fédon* para caracterizar os dois tipos de tratamento dado ao corpo.

Durante o tempo em que vivemos a alma é unida ao corpo e o corpo, naturalmente, é fonte das sensações e afecções. Desta forma, a alma tem como tarefa um certo afastamento do corpo para poder, introspectiva, pensar:

“É, pois, de início que em tais circunstâncias a evidência se impõe: o filósofo separa sua alma, tanto quanto ele possa, de toda associação com o corpo, de modo que isso o distingue de todos os outros homens?

- Sim [disse Símiias]. (...)

- Bom. E quando ele se põe a pensar? *O corpo é ou não um obstáculo quando perseguindo uma investigação se associa com ele?* Eu quero dizer mais ou menos o seguinte: a vista, ou ainda o ouvido, possuem eles para os homens uma verdade qualquer? (...) Cada vez, com efeito, que ela [a alma] se serve do corpo para tentar examinar qualquer coisa, é evidente que ela é totalmente enganada por ele. (...) E, eu suponho, a alma raciocina o mais perfeitamente possível quando não vem lhe perturbar nem audição, nem visão, nem dor, nem prazer algum; quando ao contrário ela se concentra o mais possível nela mesma e deixa polidamente o corpo passear; quando rompendo o tanto que ela é capaz toda associação e todo contato com ele, ela aspira a isso que é?

- Sim, é bem isso.”<sup>9</sup>

O corpo, sem dúvida, é a fonte das sensações que em si mesmas nada possuem de verdade ou exatidão. Quando a alma se aproxima do corpo e crê nas sensações, se aliena dos raciocínios e se perde através dos efeitos das sensações. A alma está ligada ao corpo,

---

<sup>9</sup> *Phaid.*, 64 e8 – 65 c10. Parêntesis e itálico nossos.

entretanto, tal ligação pode se encaminhar para uma identificação ou para uma discriminação. O filósofo é aquele que sabe que o corpo lhe constitui, porém, acalma esse corpo e se separa, até onde é possível, dos estímulos corporais para realizar sua tarefa de pensamento. Os outros homens se aproximam em exagero do corpo e ao enfrentarem a morte estão plenos de temor e de revolta. Assim, conclui Sócrates:

“Tu tens lá, continuou Sócrates, um signo de reconhecimento (τεκμήριον): se tu vês um homem se revoltar no momento da morte, é que ele não é amigo do saber (φιλόσοφος), mas um qualquer amigo do corpo (φιλοσώματος); (...).”<sup>10</sup>

Entretanto, as sensações não são exclusivamente empecilhos para alma, mas, ao contrário, podem também se transformar em suportes para os raciocínios da alma. Esse fato fica evidente na passagem em que Sócrates desenvolve o tema da rememoração do igual em si, a igualdade inteligível, para a qual as sensações são imprescindíveis:

“É, então, necessário que nós tenhamos tido um saber do igual antes desse tempo em que pela primeira vez a partir da visão dos objetos iguais, nós tenhamos refletido que eles aspiram em tudo serem parecidos ao igual, mas que eles permanecem deficientes. (...) Por outro lado, nós concordamos também sobre o seguinte ponto: *essa reflexão não possui outra origem, só é possível concebê-la a partir do ato de ver, tocar, resumindo de uma percepção qualquer, quero dizer o mesmo a respeito de todas.* (...) Então, em verdade, é a partir das sensações que se deve refletir sobre esse fato (...)”<sup>11</sup>

O raciocínio toma as sensações semelhantes para lembra-se do igual em si, sem as sensações não haveria qualquer possibilidade de rememoração. Sintetizando, a alma está associada ao corpo e ela tem a capacidade, desde que é ela que fornece significados para o corpo enquanto fonte das sensações, tanto de acorrentar-se nesse corpo na medida em que seja incapaz de contê-lo quanto de manter a devida distância dele, separando-se dele, fazendo do corpo seu aliado na busca filosófica. Na seguinte passagem do diálogo *Fédon*, Sócrates, então, explicita os dois modos da alma interagir com o corpo:

“Mas aquele ponto, nós não já estabelecemos justamente há um bom momento, quando nós dizíamos: todas as vezes que a alma recorreu ao corpo para examinar alguma coisa, utilizando seja a vista, seja o ouvido, seja qualquer outro sentido (por recorrer ao corpo, eu compreendo: utilizar um sentido para examinar qualquer coisa) então ela é arrastada pelo corpo na direção disso que jamais se mantém o mesmo que si, e atormentada

---

<sup>10</sup> *Phaid.*, 68 b8 – 68 c1.

<sup>11</sup> *Phaid.*, 74 e9 – 75 b2. Parêntesis e itálico nossos.



pela errância, pela confusão, pela vertigem, como se ela estivesse embriagada, tudo isso por que é com esse gênero de coisas que ela está em contato?

- Sim, absolutamente.

- Quando, ao contrário, é a alma ela mesma, e somente por ela mesma, que conduz seu exame, ela se lança para lá, na direção do que puro e que é sempre, que é imortal e sempre semelhante a si? E como ela é aparentada a essa maneira de ser, ela se mantém sempre em sua companhia, cada vez precisamente em que, se concentrando ela mesma nela mesma, isso se torna possível. Acaba sua errância: na proximidade desses seres, ela mesma fica sempre semelhante a ela mesma, pois que ela está em seu contato. Esse estado da alma é bem o que se chama o pensamento?

- É muito belo e verdadeiro o que tu dizes, Sócrates.”<sup>12</sup>

A alma pode se servir do corpo como critério de verdade e assim é arrastada na errância própria do corpo ou, ao contrário, depois de silenciar o corpo, dentro do possível, pode manter-se distanciada, introvertida, entregue ao pensamento. Assim, poderemos finalmente retomar, ainda que rapidamente, mais uma vez o diálogo *Fédon* a partir do ponto de vista de quem observa o que acontece no diálogo, examinar a atitude de Sócrates na sua primeira e na sua última fala, junto aos seus discípulos.

#### 4. A tarefa filosófica

A primeira intervenção de Sócrates no diálogo *Fédon* é particularmente significativa. Sócrates reposiciona seu corpo, senta-se sobre a cama, dobra sua perna e a esfrega; esfrega, longamente, com sua mão a perna agora dobrada. Sócrates experimenta, pelo que ele diz a seguir, uma sensação que sua alma denomina agradável bem diferente da sensação de sofrimento que experimentava antes quando a perna estava presa à corrente. Em seguida, Sócrates diz:

“ ‘Que coisa desconcertante, meus amigos, disse ele, parece ser isso que os homens chamam o agradável, e que relação surpreendente que há entre sua natureza e aquilo que julgam ser o seu contrário, o sofrível: no homem, nenhum dos dois consente coexistir com o outro, mas procura-se um deles e se o captura, estaremos quase obrigados a capturar sempre também o outro, como se sendo dois, eles estivessem agarrados a uma única cabeça’ ”.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> *Phaid.*, 79 c2 – 79 d7.

<sup>13</sup> *Phaid.*, 60 b1 – c1.

Sócrates parece reconhecer o hábito humano, demasiado humano, de categorizar as sensações advindas do corpo pelo seu aspecto agradável e penoso e de agir, ou melhor, de reagir a essas sensações apegando-se ao que chamamos agradável e distanciando-se daquilo que chamamos sofrível. Ora, se Sócrates reagisse como a maioria dos homens frente a suas sensações nos momentos finais de sua vida, provavelmente, Platão não teria nada de admirável a nos relatar. O grande esforço de Sócrates é realizar uma tarefa do pensamento a partir das sensações para movimentar sua alma na forma mais serena que é possível. Quando Sócrates disse que uma outra concepção de melhor teria lhe levado para Mégara ou Beócia, nos parece, queria dizer que se seu critério de julgamento fosse se livrar daquilo que parece doloroso, há muito teria fugido da pena imposta pelos atenienses. O temor, o medo, a aflição são interpretações da alma diante das sensações. Sócrates, ao contrário, se mantém vigilante, atento, sereno. Sua aparência, diz Fédon, é de um homem feliz (εὐδαίμων γάρ μοι ὁ ἀνὴρ ἐφαίνετο, *Fédon*, 58 e2). Se nossa interpretação fizer sentido, Sócrates, durante toda conversação do diálogo Fédon, realizou uma tarefa do pensamento, e é isso que pode fazer a filosofia, transformando o corpo que poderia ser um obstáculo à morte digna em um corpo possibilidade dessa mesma morte. Talvez aqui encontramos também um sentido para as últimas palavras de Sócrates:

“Críton, nós devemos um galo a Asclépio. Pague essa dívida, não seja negligente.”<sup>14</sup>

Sócrates teria tido êxito, em companhia de seus discípulos, em transformar o mal hábito, Asclépio é uma divindade ligada às transformações e à cura, de sofrer diante das sensações que julgamos dolorosas, fazendo delas uma oportunidade de exercitar, pela última vez, o pensamento. Como disse Sócrates no início de sua investigação, para nós mortais que devemos fazer tal viagem convém “uma investigação aprofundada e narrar histórias” (διασκοπεῖν τε καὶ μυθολογεῖν)<sup>15</sup>, porque “que outra coisa se poderia fazer nesse tempo que resta até o pôr do sol? (τί γὰρ ἂν τις καὶ ποιῶ ἄλλο ἐν τῷ μέχρι ἡλίου δυσμῶν χρόνῳ;)”<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> *Phaid.*, 118 a6 – a7.

<sup>15</sup> *Phaid.*, 61 e1 – e2.

<sup>16</sup> *Phaid.*, 61 e3 – e4.

## REFERÊNCIAS

DIXSAUT, Monique. *Platon*. Paris: Vrin, 2003.

*PLATONIS OPERA*, recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E.A.Duke et al, tomos I-V, Oxford,1995.

PLATÃO. *Diálogos* (O Banquete, Fédon, Sofista, Político). Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 4<sup>a</sup>. Edição. São Paulo: Nova Cultural, 1987, (Os pensadores).

PLATÓN. *El Fedón*. 4<sup>a</sup>. ed. Trad., int. y notas Conrado Eggers Lan. Buenos Aires: EUDEBA, 1987.

PLATON. *Phédon*. Traduction nouvelle, introduction et notes par Monique Dixsaut. Paris: Flammarion, 1991.