

O FILÓSOFO E SEU ITINERÁRIO FILOSÓFICO NO *BANQUETE* E NO *FÉDON* DE PLATÃO: A MORTE COMO UM PRÊMIO

SILVA, João Raniery Elias da¹

O presente artigo pretende mostrar a relação existente entre os diálogos platônicos, *Fédon* e *Banquete*, como uma unidade em que se propõe tratar do papel do filósofo e de seu itinerário de vida. Partindo da análise da natureza de *Éros*, feita no *Banquete* e de sua aproximação ao conceito de filosofia como uma realidade intermediária que se personifica no modo de vida eroticamente intelectual vivido por Sócrates, busca compreender como essa vida filosófica se une a experiência de morte, vista como purificação e, concomitantemente, libertação da alma apresentada no *Fédon*. Tais reflexões sugerem que há um caminho pelo qual o filósofo deve trilhar, pois, ao perceber sua ignorância, deseja o que lhe falta e compreende que só lhe será possível, em completude, no além-morte.

Palavras-chave: Morte. Filósofo. Filosofia.

1 INTRODUÇÃO

Em tempos atuais, pensar no papel do filósofo parece ser de substancial importância. Há uma velada rejeição à filosofia. Por mais que politicamente aceita é colocada no posto de inutilidade frente aos demais conhecimentos. Contudo, parece que aquele que ignora o ato de filosofar, desconhece a si mesmo (JASPERS, 2010, p. 138-139). É na tentativa de não se auto-ignorar, em busca da verdade como autênticos amantes da sabedoria, que desde a antiguidade surgem indivíduos que procuravam pensar de forma filosófica. De igual modo, é desde sempre também a busca pela conceituação de como poderiam esses serem chamados; qual o papel, por conseguinte, daqueles que se dedicam a viver para a verdade entre os seus concidadãos; em que aspecto a palavra *philosopho* pode configurar o distintivo dos que refletem filosoficamente... E ainda mais, qual seria a premiação para eles, o que podem esperar caso vivam uma vida doada à reflexão. Quanto a isso, já na Grécia clássica, Platão é um dos que procuravam empregar com esmero a palavra “filósofo” constituindo seu significado-missão na *pólis* grega.

Este artigo, com efeito, pretende analisar o papel do filósofo nos dois diálogos de Platão, *Banquete* e *Fédon*, como um caminho de vida para todo aquele que busca viver pela filosofia e ambiciona a morte. O objetivo se vincula, com isso, em desvelar nuances da figura do filósofo e da sua importância dentro da realidade cívica, como um indivíduo que se prepara para bem morrer. Dessa forma, partindo da figura do filósofo, caracterizado no *Banquete*, procurará se analisar de que forma o fundador da

¹ Universidade Federal de Pernambuco, Mestre em Filosofia. E-mail: joaoraniery@hotmail.com

academia, ao descrever a natureza e as benesses de *Éros*, constitui um elogio à filosofia e, por conseguinte, ao filósofo. Tendo, pois, compreendido isso, buscará através das reflexões suplantadas no *Fédon* analisar, por meio da descrição feita por Platão quanto aos últimos momentos de Sócrates no cárcere, a importância da morte para aqueles que vivem de forma filosófica. O que indicará que parece sugerir uma linha-mestre interpretativa entre o *Banquete* e o *Fédon*, como uma amálgama indissociável entre esses dois diálogos, ao passo que no primeiro mostra as características de uma vida filosófica e do papel do filósofo através – principalmente – do discurso de Sócrates-Diotima e de Alcibiades, na Casa de Agatão; chega ao seu ápice discursivo no segundo diálogo acima citado ao elucidar qual é o objetivo da vida do filósofo e o prêmio para aquele que vive filosoficamente: a separação entre corpo e alma, com a morte!

Já em muito se tratou da proximidade desses dois escritos platônicos, compreendidos por alguns como uma “unidade orgânica” por se propor, em ambos discursos: exaltar a memória de Sócrates; fixar de modo histórico o retrato socrático, bastante idealizado; e em implementar a proposição de superioridade do filósofo sobre seus contemporâneos (NUNES, 2011, p. 28). Olhar de forma mais apurada para a indicação platônica quanto à postura daqueles que se dedicam a filosofia, nas duas obras acima citadas, é compreender que o papel do filósofo se encontra entre a inteligência e a ignorância, entre a pobreza e a abundância, entre o saber e o não-saber, isto é, o filósofo é um verdadeiro erótico² (DOVER, 1995, p. 52). Sendo assim, nesse caminho intermediário, ambiciona a morte, por acreditar, motivado pela “boa

² A palavra *éros*, embora sendo empregada de forma geral pelos gregos, para se entender qualquer coisa do tipo de desejo intenso (em Homero, encontramos seu emprego ao se referir ao apetite por comida e bebida), tem sua importância significativa no *Banquete* relacionada ao campo sexual, no tocante ao amor carnal e a atração física. Ver também COOKSEY, 2010, p. 10. Ora, se possível fosse a tentativa de sintetizar a proposta filosófica de Platão no diálogo *Banquete*, seria a de procurar reelaborar o significado da palavra *éros*, desvelando que o desejo humano, partindo de tudo o que é belo, iniciada primitivamente na realidade física, pode chegar, se bem orientada, a uma realidade mais perfeita e sofisticada de erotismo: o erotismo filosófico. Portanto, durante todo este trabalho é sobre essa dimensão erótica que nos referiremos, em que se baseia, fundamentalmente, o *éros* ou desejo, refletido no comportamento e nas ações do indivíduo – mais particularmente, do filósofo – que desemboca naquilo que é de mais natural da essência erótica da alma humana, por se compreender que “*éros não é um elemento isolado no registro de nossa psique, um mero componente, entre outros, de nossa estrutura ou constituição psicológica, mas, antes, uma força ínsita que atua em todos os recônditos de nosso ser, um dýnamis misteriosa e onipresente que pervade nossa natureza e mobiliza nossas mais diferentes escolhas, atos e comportamentos.*” (OLIVEIRA, 2016, p. 27). Finalmente, o *erotismo*, como é entendido no *Banquete*, assume uma postura de uma corrente circula vital e afetiva, no mais íntimo do homem, fazendo do desejo um fenômeno que o constitui, e não como algo meramente acidental da condição mortal. É o que parece dizer Agatão sobre a realidade de *éros* dentro de cada ser: “*Não há nada sobre a terra nem sobre crânios – nada brandos, sem dúvida – porém reside e passeia no que há de mais macio no mundo, por ser no coração e na alma dos deuses e dos homens que ele caminha e onde construiu sua morada.*” (*Banquete*, 195e).

esperança”, que só depois desta vida poderá contemplar, com nitidez, a verdade das coisas.

2.1 O FILÓSOFO NO BANQUETE: A EXPRESSÃO DE UMA VIDA ERÓTICA.

O *Banquete*, sem sombra de dúvida, é um dos diálogos platônicos mais marcantes e refletidos em toda a história do pensamento ocidental. Seu exame filosófico sobre a natureza de *Éros* tem influenciado, desde a antiguidade até os dias atuais, levantando inúmeros pesquisadores a amplos discursos quanto abrangência do seu significado e de suas interpelações (Cf. GILL, 1999, p. 10). Na busca de identificar a figura do filósofo neste diálogo, procuraremos nesta seção analisar o discurso socrático e o elogio de *Éros* elaborados por Alcibíades que, em última instância, mostrará o elogio a Sócrates e ao modo de vida filosófico. Na tradição, o *Banquete* é admitido possuir duas partes: a filosófica e a não-filosófica.³ Nesta primeira parte é possível encontrar diálogos que se vinculam e se justapõem na busca de louvar e exaltar as benesses de *Éros*, sem levar em conta sua natureza mesma. É aqui que se dá a abertura da utilização da palavra pela palavra, como um jogo floral em que não precisa estar o discurso vinculado com a verdade, mas com a beleza musical e simétrica dos vocábulos.

[...] os discursos d'O Banquete nos colocaram, até aqui, nesta zona do pensamento densa e nebulosa, em que a palavra tem qualquer coisa da espiral, que se retorce, que gira em torno de si mesma, e que não traz nada de realmente grande, nem de luminoso, nem de profundo, nem de definitivo. Aqui e acolá há verdades esparsas. Mas, no conjunto, quase nada de filosofia. O que temos é a palavra pela palavra, palavra musical e leve, verdadeiro jogo floral, sem maiores consequências (DUARTE, 2007, p.28).

Sócrates, através de seu discurso, quebra esse preâmbulo. Já é conhecida, também, a ironia socrática e é dela que Sócrates usará para iniciar seu discurso sobre *Éros*. A respeito do tema do banquete na casa de Agatão não é algo que ele mesmo tenha em suas pesquisas particulares, mas, antes, fora *ensinado* pela enigmática

³ Embora bastante questionável, essa divisão se dá nos seguintes espaços: **não-filosófico** (172a-197e; 215a-223d) correspondente aos cinco discursadores iniciais e o elogio final de *Éros* elaborado por Alcibíades que se formula como um discurso meramente laudatório; enquanto que o **filosófico** (198a-223d) formulado por Sócrates, se caracteriza como um discurso significativamente retórico-dialético. Quanto a essa divisão, acentua Pinheiro em sua introdução ao *Banquete*: “Normalmente as leituras tradicionais d'O Banquete dividem-no em duas partes, a filosófica e a não-filosófica, isolando dos demais o discurso de Sócrates, único considerado propriamente dialético.” (2011, p.30) Ainda em tempo, queremos ressaltar, e assumir a postura que, aceitando a possível existência no referido diálogo de duas partes que se constituem como sendo um filosófico e o outro não, não destitui a importância da primeira, dentro do esquema dramático da obra. Haja vista que, nas obras platônicas, o diálogo deve ser concebido como uma composição em seu todo e não como realidades em partes isoladas.

sacerdotisa de Mantinea, Diotima, a qual é profunda conhecedora a respeito das coisas do *amor* (*Banquete*, 201d). A figura sempre emblemática de Diotima aspira por significação no diálogo. Nela é exercido o sacerdócio “socrático” porque sua sabedoria é a sabedoria “erótica” que educa para a autonomia (REALE, 2004, p. 159). Aqui se dá a primeira característica do papel do filósofo no *Banquete* de Platão: na figura misteriosa da mulher de Mantinea, se configura a exemplificação de que, aquele que se decide viver para a filosofia, deve ser um ser totalmente erótico. Então, o filósofo, como possuidor de uma sabedoria erótica, deve conduzir seus discípulos, pelas trilhas da autonomia, para um conhecimento verdadeiro das coisas.

Ao iniciar sua narrativa, Sócrates admite que antes de ser doutrinado por Diotima, ele acreditava que *Éros* era conforme relatou Agatão: um grande deus, que se identificava com o que é bom e belo. Todavia, foi tenazmente refutado pela sua mestra ao propor que o amor não era nem belo e nem bom, o que não implica dizer que seria feio e ruim, mas, é uma possibilidade de um estado intermediário entre essas duas realidades, um *daímon* entre os deuses e os mortais (*Banquete*, 202a). Sendo assim, como *Éros* não é nem rico e nem pobre; não é mortal e nem imortal; nem possuidor da sabedoria conquanto também não está mais na ignorância, por já ambicionar o saber; se mantêm a meio caminho disso tudo, *Éros* é filósofo. Assim como, elucida Diotima, nenhum deus filosofa ou deseja ser sábio, pois já o é, e como os ignorantes não filosofam, por se julgar sábio, sem realmente sê-lo; os que se dedicam à busca da sabedoria, ou seja, os que se situam entre esses dois extremos, como em uma realidade intermediária, só esses podem ser considerados filósofos (Cf. *Banquete*, 203d-204c). Se a sabedoria está entre as coisas mais belas e o amor só pode ser amor pelo belo, então, necessariamente, *Éros*-filósofo é o intermediário entre essas realidades, um ser demoníaco o qual sempre buscará se aproximar, o quanto possível for, dos deuses e da sabedoria definitiva.

Eros como filósofo não nos revela apenas uma faceta de Eros, mas envolve igualmente uma compreensão decisiva acerca da própria natureza filosofia e do estatuto epistemológico que lhe é próprio, [...] a ideia da filosofia como um processo intelectual que se move permanentemente na zona mediana localizada entre o conhecimento e a sua ausência. Isso significa que a filosofia é não a posse acabada de um saber consumado, inconcusso e definitivo (coisa que, na formulação mítica de Diotima, cabe apenas aos deuses), mas uma atividade fundamentalmente erótica que, impulsionada pelo agulhão do desejo, se caracteriza precisamente pela “procura ou pesquisa amorosa do saber” (OLIVEIRA, 2016, p.49).

Logo, a filosofia se encontra em um espaço, permanentemente, deslocativo. Ao se ler o diálogo em questão, parece que o discurso de Diotima encontra o seu apogeu

na discussão sobre *Éros*. E, de fato, do ponto de vista teórico, pode-se finalizar o discurso ali. Contudo, com a entrada de Alcibíades há uma mudança de característica no diálogo: sai da teoria para a prática, do elogio retórico de *Éros* ao elogio apologético a um erótico, o filósofo, Sócrates. E assim, em seu *lógos*, Alcibíades formula o quadro que distinguirá e singularizará o papel do amante do saber através de seu elogio por meio de imagens e do testemunho exemplar de vida do seu mestre, Sócrates (*Banquete*, 215a – 216a).

Até aqui, foi-se construído o papel do filósofo no *Banquete* proficuamente relacionado com o conceito de *Éros* discutido no diálogo. Agora, no entanto, se configura visivelmente a concretização das formulações feitas até então: *éros* é filósofo, movimento entre amante e amado. Tal retrato do filósofo vai sendo delineado por Platão, no diálogo, através das imagens que saem do elogio de Alcibíades à Sócrates. Sendo assim, Alcibíades sabendo dos efeitos que tem a bebida em seu corpo e por se sentir – afirma ele – incapaz de desenvolver um elogio à altura dos elogios que foram pronunciados anteriormente, se propõe elevar louvações não a um deus, como fizeram os convivas, mas a Sócrates. A construção do papel do filósofo encarnado por Sócrates e elogiado por Alcibíades se dá na última parte do *Banquete* através, como já foi dito, de imagens. Sócrates é como os silenos, exteriormente desprovido de beleza, contudo, por dentro, possuidor de uma beleza incomum. E ainda mais, é parecido com o sátiro Mársias por se caracterizar como um insolente e um terrível encantador. Assim é o filósofo: embora que, exteriormente, sem encantos físicos, desprezível entre os seus, por levar aos que os cercam, como que por encantamento, um autêntico exame de vida, a qual ninguém poderia resistir; é aquele que, como um véu, oculta, dentro de si, tesouros das mais profícuas formas do conhecimento. Possui em seu interior, como numa total contradição em relação ao exterior, uma beleza imensurável capaz de despertar todo aquele que vive sob os grilhões da caverna a conhecer a beleza em si (Macedo, 2003, p. 412-413). Seria, por assim dizer, já exemplificação do *Éros* intermediário justificado por Diotima, representado por seu corpo (feio) e por sua alma (bela).

Assim como os silenos à primeira vista são feios e não revelam seus belos segredos senão a quem os abre, também os discursos de Sócrates parecem, a princípio, completamente ridículos, dando-nos a impressão de retirem sempre as mesmas coisas sobre os mesmos assuntos triviais e corriqueiros. No entanto, quem consegue penetrar em seu interior descobre que apenas eles contêm um espírito ou algo de inteligente, encerrando um mundo divino, repleto de imagens de virtude, as quais devem ser colocadas como um escopo para aquele que quer se tornar realmente um homem belo e bom (OLIVEIRA, 2016, p. 60).

Mas, isso ainda não é tudo. O filósofo, para Platão, é um exemplo de uma vida temperante e de autocontrole, que mesmo sob as investidas como as de Alcibíades, mediante seus atrativos físicos ou corpóreos, se mantém em um estado de moderação sexual, preocupando-se, apenas, com o aperfeiçoamento moral de seus discípulos (*Banquete*, 217a - 219e). Sendo assim, Sócrates – bem como todo aquele que se dedica a vida filosófica – é personificação de *Éros*, ou seja, um ser erótico por excelência. O elogio de Alcibíades sugere ter o intento de, concluída a reflexão sobre a natureza e as obras de *Éros*, fazer com que essa teoria se personifique na vida real, e em correspondência com o paradigma do amor como “amante”, se mostrar sua imagem encarnada em um homem, Sócrates. De fato, no *banquete*, tanto a figura de *Éros* como a de Sócrates, parecem se confundir como uma verdadeira fusão (Hadot, 1999. p. 72). Logo, a filosofia para Platão, revelada no *symposium*, não se estabelece como posse de uma doutrina própria de um saber ou ciência, mas, primordialmente, como um modo vida eroticamente intelectual que, partindo do amor e da sexualidade, procura chegar, através de um caminho profícuo pedagogicamente direcionado, à sabedoria e à virtude.

Pois bem, como visto até agora, *Éros* se constitui como um *daímon*, um estado intermediário entre o saber e o não-saber, entre o belo e o feio, o mortal e o imortal. Com essas características, parece ficar clara uma estreita ligação entre o amor e a prática filosófica, evidenciando que a filosofia é um modo de vida que tem sua máxima expressão no impulso erótico, pedagogicamente, educado. Na elaboração do discurso de Alcibíades, há um verdadeiro panegírico ou exaltação da figura do filósofo, representado por Sócrates. Aquele que se dedica à filosofia é parecido com os Silenos e os Mársias: embora, exteriormente, feio e desprezível e, ainda mais, possuidor de um discurso à revelia dos apressados e desatentos, tendente ao ridículo – por deixar a impressão de sempre dizer as mesmas coisas de assuntos ditos, triviais e corriqueiros – na verdade, possui um tesouro inestimável, de uma beleza interior incomparável. Como uma contradição viva, assim é o filósofo.

2.2 O FILÓSOFO NO *FÉDON*: A MORTE COMO PRÊMIO.

Depois de refletido sobre o papel do filósofo no *Banquete* de Platão, resta-nos compreender qual a sua ligação com o *Fédon*. Como já fora dito, introdutoriamente, os diálogos *Banquete/Fédon* parecem conter uma unidade orgânica. Ficam nítidas as semelhanças entre as argumentações utilizadas nas obras em questão, no que se

refere a figura de Sócrates: a busca em querer exaltar sua memória; o objetivo de formular uma nova apologia, excluindo-lhe a responsabilidade frente ao evento da desgraça de Atenas; e, por fim, a construção do seu retrato, que é uma imagem idealizada do filósofo, possuidor de características – impressionantemente – superiores em relação aos demais concidadãos da *pólis*, exemplificam que, tanto o relato do evento acontecido na casa de Agatão a respeito da natureza de *Eros*, bem como a narrativa do último dia de Sócrates na prisão, quando faz um discurso sobre a alma e o valor da morte, trata, a grosso modo, de uma complementariedade de eventos e uma unidade argumentativa que visa efetivar um memorável elogio tanto à filosofia, como ao seu modo de vida que anseia pela morte. Logo, a descrição tão pessoal como se é tratada no *Banquete* e no *Fédon*, parece querer elevar ao filósofo grego um monumento em sua memória (Natorp, 2012, pág. 281). Na verdade, o que há é um itinerário de vida para todo aquele que vive filosoficamente: sabendo-se ignorante (representado pela miséria de Pênia), deseja o que sabe lhe faltar (indicado pela imagem de Poros, a abundância) compreendendo que só lhe será possível, plenamente – embora que já iniciada aqui – quando a alma for libertada do corpo, ou seja, com a morte.

Mas, o que é a morte? Como ela foi tratada tradicionalmente e como se justifica filosoficamente? Desde o início da narrativa é possível encontrar nuances da forma como a concepção tradicional concebia a morte. A representante dessa realidade é Xantipa, que sabendo, pois, que a partida desta vida se aproxima para Sócrates assume a postura de desespero, com gritos e lágrimas (*Fédon*, 59e – 60a). A morte, então, é configurada como uma catástrofe. Contudo, Sócrates – contrariamente ao jeito de sua esposa – mantém-se imperturbável e de uma felicidade que causa admiração aos amigos que o visitavam. Eis o testemunho de Fédon a respeito de Sócrates:

Era por demais estranho o que eu sentia junto dele. Não podia lastimá-lo, como o faria perto de um ente querido no transe derradeiro. O homem me parecia felicíssimo, Equécrates, tantos nos gestos como nas palavras, reflexo exato da intrepidez e da nobreza com que se despedia da vida. Minha impressão naquele instante foi que sua passagem para o Hades não se dava sem disposição divina, e que, uma vez lá chegado, sentir-se-ia tão venturoso como os que mais o foram. Por isso mesmo, não me dominou nenhum sentimento de piedade, o que seria natural na presença de um moribundo (*Fédon*, 58e – 59a).

De fato, Sócrates não estava preocupado com a morte que se aproximara, mas como ele chegaria até ela. Sua felicidade estava em compreender que fez todo o possível para viver segundo a sua alma, numa busca incessante filosoficamente. Já,

aqui, parece haver um duelo de práticas de vida, a saber: de um lado, aqueles que desejam viver para o corpo; e do outro, aqueles que desejam viver sob o impulso e no desejo de melhorar sua alma. Inicialmente, o *Fédon* mostra com nitidez essa oposição, evidenciando a distinta visão que cada uma dessas partes têm sobre a morte e qual é a escolha que Sócrates faz para bem viver sua vida. É o que enfatiza Brisson:

Por sua atitude diante da morte, Sócrates demonstra a superioridade do gênero de vida por ele praticada, uma vida filosófica presa não ao corpo, mas à alma e às realidades que essa alma pode apreender sem a ajuda do corpo. Aquele que vive segundo o corpo considera a morte como um fim mais ou menos radical; ao contrário, aquele que vive para a alma vê na morte uma libertação possibilitadora de acesso a uma outra vida, melhor do que aquela a ser deixada (BRISSEON, 2002, pág. 16).

Para Sócrates, a morte não seria outra coisa senão a separação entre corpo e alma, em que cada parte seria uma distinta da outra (*Fédon*, 64c-d). Em contrapartida, vem a visão de Cebes, quanto à questão da morte. Como representante da tradição, Cebes acredita que a alma não teria uma sobrevivência eterna, imputando uma impossibilidade de que a *psykhé* exista sem o físico. Logo, com a morte do corpo, ocasionaria, em concomitância, a destruição ou o perecimento da alma (Cf. *Fédon*, 64c-d).⁴ Além dessa, existe outra tradição que se sustenta sob a ótica da religiosidade e do mito. Compreendia que, quando a alma se separa do corpo se dirige ao Hades, lugar onde espera para retornar em outros corpos, caracterizando-a como imortal (ao contrário do concebido por Cebes), no entanto, sem características de individualidade. Contudo, Sócrates vai muito além disso. Sua concepção de morte tornar-se mais exigente por ele desejar crer que a alma existe depois da morte mantendo seu pensamento e sua memória, o que a permutaria como uma potência individual (Cf. *Fédon*, 70a-b),⁵ tornando, assim possível, o conhecido “sistema de retribuições” proposto por ele, onde o homem poderia corrigir suas injustiças praticadas neste mundo, sendo no além-morte o lugar em que bons são recompensados e os maus, punidos. Daí se justifica a “boa esperança”⁶ tão bem tratada no *Fédon*. É de se estranhar: alguém, depois de ter passado por um tribunal injusto, sendo acusado de

⁴ Essa mesma concepção relatada por Cebes no referido diálogo pode ser encontrada na *Ilíada* (XXIII 100) e na *Odisséia*. Para criticar como injurioso quanto a relação com o Hades, Platão na *República* (386b) em seu livro III sugere a exclusão desse verso da *Ilíada*. Além dessas referências, essa concepção tradicional evocada por Cebes ainda pode ser encontrada em outras passagens do *Fédon*, são elas: 77b, 77d-e, 80d, 88b.

⁵ Essa concepção de Sócrates quanto a imortalidade da alma pode ser considerada uma crítica às concepções homéricas. Também, a esse respeito, elucida BRISSEON, 2002, pág. 19.

⁶ O termo “esperança” em referência a crença na imortalidade da alma, por vezes qualificada pelo autor como *boa/bela* pode ser encontrado em várias passagens no *Fédon*. Cito-as: 63c, 64a, 67c, 68a, 70a, 98b, 100b, 114c.

crimes nunca praticados; ter sido condenado; passado dias à espera da execução, vendo ao seu redor amigos, parentes e familiares, pessoas que amava e por quem era amado e, ainda assim, irradiar tranquilidade e firmeza em seus atos. Mesmo tendo sido prometido à morte como algo a ser possuído assim que logo, Sócrates se mantém “feliz”. Tal felicidade só pode ser compreendida se for levado em conta a boa esperança que, antes que a morte o possuía, já a possuiu o filósofo. Em resumo, é por acreditar que tudo não acabará quando o efeito da cicuta tomar lugar em seu corpo, e não mais ver o brilho do sol que lhe irradia; por ter uma “firme convicção”⁷ de haver um além-morte onde haverá a premiação para os justos e penalização para os injustos; e, ainda mais, por saber que todo aquele que passou pela vida filosofando, quando morrer, estará ao lado dos deuses, dos sábios e dos bons é que se sustenta a justificativa do desespero não invadir a alma de Sócrates.

Sócrates mostra não ter nenhuma dúvida sobre o bem que o espera no futuro, que se realizará “auxiliado por um concurso divino” (Fédon, 58e) no invisível. Perguntemo-nos: qual é a razão em que se funda essa surpreendente felicidade que Sócrates experimenta? Para explicar este ponto, Platão escolhe uma palavra que é diversas vezes oferecida ao leitor, sempre acompanhada por diferentes adjetivos que a reforçam de várias formas: a força sustenta a alma é a *elpís*, termo grego que pode ser traduzido como “esperança”, ou, na forma reforçada, “boa esperança”, “firme convicção”. E por que essa esperança é tão especial? A afirmação que se encontra no diálogo é explícita: quem passou a vida inteira filosofando sabe que, quando morrer, poderá ter boas esperanças de se encontrar “primeiro”, ao lado de outros “deuses, sábios e bons” (Fédon 63b; Apologia, 41a). Trata-se da esperança de que, no reino dos mortos, o reino de Hades invisível, existirá algo melhor para os bons e não para os maus (Fédon 63c). (VELLA, 2014, pág. 157).

Contudo, o que é a filosofia para que, todo aquele que a viver, seja premiado no além-morte? Já no início do *Fédon*, Platão procura defini-la: “*Receio que, quando uma pessoa se dedica a filosofia, no sentido correto do termo, [os que não são filósofos] ignoram que a sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer, e em estar morto*” (Fédon 64a). Sendo a filosofia a ocupação que busca preparar o indivíduo para a morte, é mister levar em conta que, ao Platão diferenciar “morrer/estar morto” – como faz no final da sentença – propõe que mesmo antes da separação entre alma e corpo, há que se morrer estando vivo. Tal prática se dá excluindo os prazeres que interessam ao corpo (Fédon, 64d-65b), para dar maior vasão aos que interessam a alma. Entretanto, há que se deixar claro, com efeito, que a exclusão dos prazeres que visam o corpo não é um fim em si mesmo. Antes, é por saber: que por existir as Formas, como realidades em si mesmas, sendo o mundo sensível cópia do inteligível;

⁷ Tal termo é encontrado nas seguintes perícopes do *Fédon*: 67b-c, 68a, 70a.

que o objetivo primordial do homem é conhecer essas formas; e que o corpo é um empecilho para o homem encontrar essas realidades em si mesmas, carece a alma, como parte intermediária entre sensível e inteligível, se libertar do corpo, excluindo todas as barreiras que impendem o conhecimento verdadeiro que se dá no mundo inteligível. Nesses termos, o filósofo seria uma alma que busca desligar-se do mundo das cópias para acessar as realidades em si mesmas, sendo o “estar morto” uma postura vivida no tempo presente e, concomitantemente, um modo de se preparar-se para bem morrer onde a alma será ela toda autônoma.⁸ Ora, tendo em vista que o objetivo primordial seja o de atingir a realidade verdadeira, a realidade em si, seria, então, a filosofia o melhor caminho como modo de vida para se assegurar o prêmio do pós-morte. Sendo assim, o filósofo por ter dedicado toda sua vida à busca pela verdade, abdicando dos prazeres do corpo e se aproximando dos relativos à alma (ou seja, a intelectualidade), será recompensado – assim esperam através da “boa esperança” – com uma vida melhor no Hades, por estar convencido de que, apenas lá, poderá encontrar a reflexão em seu estado puro.

Ora, sabendo de tudo isso, seja pelo bom caminho daqueles que se decidem a filosofar, vivendo como intermediários entre a sabedoria e a ignorância, seja quanto ao prêmio validado daqueles no pós-morte, por procurarem “preparar-se para morrer e estar morto”, seria um absurdo sem tamanho que, tendo ambicionado a morte durante toda a sua vida, quando ela se aproximar, o filósofo se desespera e se irrita com a sua chegada. Afirma Sócrates: *“Sendo isso um fato [de ser a filosofia um preparar-se para morrer e em estar morto], seria absurdo, não fazendo outra coisa o filósofo toda a vida, ao chegar esse momento, insurgir-se contra o que ele mesmo pedira com tal empenho e após do que sempre se afanara”*(*Fédon*, 64a). Sendo assim, a morte é o modo pelo qual o filósofo poderá contemplar os “excelentes bens” e ir ao encontro dos deuses, sábios e bons.

Partindo dessa reflexão, Vella (2014, pág. 159) chama a atenção no convite feito por Sócrates para que seus companheiros, mediante o seu exemplo, escolham o modo de vida que possibilite preparar-se para morrer e em estar morto. Tal convite se dá, de forma clara, ao menos duas vezes: uma no início e outra no fim do diálogo. Primeiramente, quando se dirige aos presentes e, em nome dele, pede que transmita o convite a Eveno, nestes termos: *“Apresenta-lhe [a Eveno], também, saudações da*

⁸ Quanto a mostrar que a alma é uma realidade intermediária entre o sensível e o inteligível, fazendo-a autônoma na possibilidade de libertar-se do corpo através da morte como um verdadeiro exercício próprio da vida do filósofo, trata BRISSON, 2002, pág. 26.

minha parte, acrescentando que, se ele for sábio, deverá seguir-me quanto antes. Parto, o que parece, hoje mesmo; assim o determinam os atenienses” (Fédon, 61b-c). Não restam dúvidas, Sócrates convida a Eveno seguir o seu exemplo “o quanto antes”, na busca de viver como ele e como todo filósofo, almejando morrer igual a um homem virtuoso e sábio. E depois, quando se dirige aos seus companheiros na despedida no final do diálogo: concluída a argumentação da imortalidade da alma, Platão remonta o retrato ideal do filósofo, como um homem virtuoso que se colocará em partida “quando o destino o convocar”. Assim descreve:

[...] pode tranquilizar-se com relação a sua alma o homem que passou a vida sem dar o menor apreço aos prazeres do corpo e aos cuidados especiais que este requer, por considera-los estranhos a si mesmo e capazes de produzir, justamente, o efeito oposto. Todo entregue aos deleites da instrução, com os quais adornava a alma, não como se o fizesse com algo estranho a ela, porém como joias de mais feliz indicação: temperança, justiça, coragem, nobreza e verdade, espera o momento de partir para o Hades quando o destino o convocar. (*Fédon*, 114e)

Tendo o imprevisto como característica, a morte chegará no momento oportuno quando “o destino os chamará”: *“Vós também, Símiias e Cebes – acrescentou – e todos os outros, tereis de fazer mais tarde essa mesma viagem, cada um a seu tempo. A mim, porém, para falar como herói trágico, chama-me o destino” (Fédon, 114e).* Com essas duas passagens-convites, Platão mostra Sócrates como exemplo filosófico a ser seguindo, tendo como base o enfrentamento da morte como libertação da alma.

Essas duas passagens, que evidenciamos como dois convites diferenciados presentes [no] Fédon, parecem destacar a escolha de Platão de colocar a figura de Sócrates e suas convicções como exemplares para os discípulos: ele mesmo pede para ser seguido em seu ato de enfrentamento da morte. Os dois convites contêm uma passagem bastante clara: quando se está em busca da temperança, da justiça e da verdade, os prazeres da instrução valem mais do que os prazeres corpóreos. Explica-se: são valores certos, que aguardam quem está no caminho do bem-viver. Esse é o ideal filosófico que mantém sua coerência e seu valor até diante da morte, ‘quando o destino o chama’. O homem sábio demonstrará que, durante toda a sua existência, tem assimilado os valores de uma vida filosófica. É por essa razão que o temor da morte, tão caracteristicamente humano, terá um lugar secundário perante essa aprendizagem (VELLA, 2014, pág. 159).

Esse é o caminho do bem-viver do filósofo. Essa é sua esperança. Tendo posto, pois, tudo isso – que o fato do filósofo se preparar para morrer e estar morto; e que esse tipo de morte é honrosa e merecedora de ser seguida, partindo do convite do próprio Sócrates – só resta conceber que a morte é, para Sócrates, a separação entre corpo e alma, sendo esse o seu grande anseio. Os que vivem para a filosofia, desejam afastar o corpo da alma – característica que lhe diferencia dos demais homens (*Fédon*, 65a) –, em um exercício contínuo e profícuo que visa a libertação, quando poder-se-á

contemplar a verdade das coisas em si mesmas (Cf. *Fédon*, 67d). Assim, quando a alma ficar isolada do corpo e “concentrada em si mesma”, realiza-se a dupla tarefa do filósofo mencionada no *Fédon* (65b): a de conseguir, verdadeiramente, a sabedoria e a de transmiti-la. Tarefa que só se concretizará, plenamente, quando a alma não for perturbada pelo corpo. Com efeito, a escolha em querer separar as atividades da alma a dos prazeres excessivos do corpo faz parte da racionalidade do homem sábio que se dedica a viver uma vida reflexiva. Sócrates é figura-exemplo desse ideal, protótipo “*de como se pode viver uma vida filosófica, aceitando a morte e chegando misteriosamente alegre ao último dia, irradiando serenidade e paz*” (VELLA, 2014, 161). Filosofar é experimentar a morte já em vida.

Para uma vida filosófica, contudo, a morte pode ter outras significações já indicadas pelo próprio Platão usando a boca de Sócrates no diálogo *Fédon*. Muito mais que uma separação corpórea/extracorpórea entre corpo e alma, habilita-se dizer que subjaz no discurso socrático-platônico uma morte filosófica-metáforica. Ou seja, uma mudança proposital de um “olhar” visível, para um olhar inteligível; um “ouvir” do corpo, para uma escuta do *lógos*; um conhecimento totalmente submisso aos limites corpóreos, para a independência de um saber livre e desassociado do sensível (Jucksch, 2015, pág. 349). Some-se a isso que a obra a *Fédon* pode ser considerada como um escrito “de consolação” para os discípulos socráticos, atestando o valor da morte como superação do sensível para acessar o *logos* real e verdadeiro.

O *Fédon* é um “livro de consolação”. Assim a vida filosófica que, para a alma, é assumir o próprio destino e orientá-lo para o real verdadeiro tem o seu fim na *theoria* que é o coroamento do *logos*. O *logos* é, portanto, uma atividade fundamental da alma enquanto com o inteligível (as Formas). Por ele, a vida individual adquire um conteúdo de valor e se faz superação da morte. (VAZ, 2011, pág. 11)

Parece ficar clara essa compreensão da morte como uma metáfora filosófica, já no início do diálogo, Platão tenta distinguir sobre qual morte é a reservada para aqueles que vivem pela filosofia. Não se trata de uma morte genérica unicamente, capaz apenas de aniquilar o corpo enquanto extensão, a qual todo o homem um dia passará. Mas, de uma morte bem específica, aquela que é tecida na realidade cotidiana e merecida como um prêmio para os que viverem filosoficamente.⁹ Quanto a esse último modo de morrer, não se configura como sendo uma aniquilação do

⁹ Vale lembrar que esse é o objetivo platônico no *Fédon*, o de descobrir a morte específica a que o filósofo merece: “*Pois o que ignora a maioria dos homens é de que modo estão se preparando para morrer aqueles que verdadeiramente são filósofos, de modo eles merecem a morte e que espécie de morte merecem*” (*Fédon*, 64b, grifo meu).

corpo, uma expurgação da extensão corpórea do homem. Ao contrário, o que se busca é mortificar o corpo, colocando sob o seu domínio a alma e, assim, submisso ao julgo harmonioso da *psykhé*, a mais alta potencialidade corporal, harmonize-se voltando a sua posição original. Afirma Platão:

[...] enquanto se mantêm juntos o corpo e a alma, impõe a natureza a um deles obedecer e servir e o 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? (*Fédon*, 80a).

A morte como separação entre corpo e alma, sugere muito mais um exercício de domínio de um elemento sobre o outro e nunca a aniquilação, exclusão de uma das partes. Em questões lógicas, se é de obediência/serviço, de comando/comandado e/ou domínio/dominado que se está falando, a morte filosófica proposta por Platão, dar-se-á, apenas, quando permanecerem os dois elementos, corpo e alma. Logo, a missão da alma seria a de comandar/dominar o corpo e não a de aniquilar. Com isso, Platão suplanta a concepção de que a postura primordialmente filosófica é uma experiência de morte – no tocante ao domínio/comando da alma sobre o corpo – já habilidosamente praticada em vida por aqueles que se decidem viver filosoficamente com discernimento e temperança, sem medo de enfrentar o perecimento do corpo, tornando, então, a morte como uma contínua e paulatina purificação que possibilitará uma experiência, já no tempo presente, da morte metafórica.

A prática habilidosa de viver a vida filosófica com discernimento e temperança permitirá ao filósofo enfrentar, sem medo, a própria morte do corpo. Exatamente como está acontecendo, de fato e não metaforicamente, ao mestre Sócrates. Este último, com uma linguagem sulcada por influência órfica, chega a afirmar que por ter vivido profundamente essa escolha do passo a passo dos raciocínios pode ser que, para ele, seja até melhor morrer do que viver. A reação dos companheiros presentes a essa tese extrema é crítica e causa o início da discussão entre eles e o filósofo (*Fédon*, 62a). Portanto, poderíamos entender essa afirmação socrática da seguinte maneira: a vida filosófica é uma morte metafórica, uma vez que permite ao filósofo acessar, em vida, os bens invisíveis da alma que, em uma perspectiva órfica, somente estariam disponíveis no Hades, depois da morte física. Em outras palavras: quando, no exercício ético, a alma se separa do corpo é como se ela morresse. (VELLA, 2014, pág. 162-163).

O “estar morto” tão defendido por Sócrates neste diálogo, configura-se na “morte em vida”. Parece haver uma justificativa para Platão dar tanta ênfase às argumentações da imortalidade da alma. Além, lógico, de querer discutir e propor que é justo se acreditar que a alma sobreviverá após a morte e viverá eternamente, o que o fundador da academia está querendo dizer para os seus alunos, por trás de tudo isso, é que: mesmo com toda a abnegação do corpo e o distanciamento de suas

paixões e com as incertezas e desventuras próprias daqueles que esperam por algo que está além da vida, vale a pena se motivar sob o impulso da “boa esperança”, apesar de as intempéries da realidade presente, em uma vida vivida filosoficamente. Pois, deste modo, suas almas não morrerão, muito pelo contrário, viverão eternamente onde poderão encontrar – após a morte do corpo – os deuses, os sábios e os bons e lá poderão continuar, então, de forma pura, a atividade racional nesta vida iniciada.

A busca em querer validar a argumentação da imortalidade da alma perpassará todo o *Fédon*. Platão procura levantar provas que atestem, cabalmente, que a alma é imortal.¹⁰ Todavia, apesar da alta construção laboral dos argumentos e de ter finalizado com um mito, tal empreitada será dada como insatisfatória pelos dialogantes. Sócrates percebendo o infortúnio, propõe um novo mito, desta vez seu próprio testemunho que se torna irrefutável, de uma morte sem medo e com dignidade, já que toda sua vida fora vivida filosoficamente.¹¹ Em última análise, entre a morte do corpo e a vida filosófica há uma certa conexão de causalidade, já que essa última determina como será a primeira, tendo em vista o modo como o filósofo chega no Hades em graus de purificação. Sendo assim, a proposição em querer a alma se afastar dos prazeres do corpo e se ocupar da atividade que lhe é própria já seria uma antecipação da morte propriamente física. Para o filósofo, então, sua recompensa se inicia no tempo presente, em viver bem a própria vida terrena, contemplando nela sua realidade divina. O seu exercitar-se para a morte é uma elevação além dos sentidos para se fundir ao intelecto que, a partir do momento que se pensa nas ideias, não precisa mais esperar por um pós-morte para se ver as coisas em si mesmas.

A vida do filósofo, ouvimos, é ‘exercitar-se em morrer’, isto é, na elevação do intelecto acima do mundo dos sentidos, na visão do eterno. A existência continuada do indivíduo é aceita, ou pelos menos esperada; o interesse não se concentra nela, mas na participação do eterno que o filósofo já conseguiu pensando nas ideias, uma participação pela qual ele não precisa esperar o além-túmulo. O tema não é a esperança num vida futura, mas a realidade da vida eterna sempre possível aqui, a vida no eterno (NATORP, 2012, p. 283).

¹⁰ No texto do diálogo *Fédon* é possível encontrar uma série de argumentações levantadas por Platão para a atestação que a alma é imortal. Sócrates, na tentativa de convencer Símiás e Cebes que a *psyché* não só sobrevive no pós-morte, mas vive eternamente, envereda pelo seguinte caminho discursivo-argumentativo: o primeiro argumento é o dos contrários (70c-72e); passando para o argumento pela reminiscência (72e-77a); segue com o argumento da afinidade (77a-78b); suspenso pela objeção de Símiás e Cebes em que o primeiro utiliza a imagem da lira para fundamentar seu pensamento (85e-86e), e o último a imagem do tecelão para propor a preexistência da alma e a exclusão de sua sobrevivência (86e-88b); culminando com segundo argumento pelos contrários a favor da imortalidade da alma (102a-107a) e sua conclusão com o mito (107d-115a).

¹¹ Na opinião e substancial exposição, BRISSON, 2002, p.29, compreendia que a morte de Sócrates assume a última e crucial argumentação quanto a imortalidade da alma.

Sugere, então, que a relação, entre corpo e alma, vida filosófica e morte metafórica se dá como uma proposta de uma vida ética que se inicia no agora da vida do filósofo e continua em um além-morte.

3 CONCLUSÃO

Pois bem, à título de uma conclusão das reflexões levantadas sobre o papel do filósofo e seu caminho filosófico no *Banquete* e no *Fédon* tendo a morte como um prêmio, pode-se dizer que é possível encontrar uma narrativa discursivo-retórica que implementa um itinerário vocacional para todo aquele que se decide viver filosoficamente. Com a discurso sobre a natureza de *Éros* e suas benesses na casa de Agatão, encontramos a presença emblemática de Diotima como a figura de um sacerdócio socrático. Uma mulher de Manteneia que usa sua sabedoria erótica para transmitir a Sócrates as mais profundas indagações sobre *Éros* como um condutor educacional para a autonomia. Sendo ele, nem rico e nem pobre; nem sábio e nem ignorante; nem uma divindade possuidora de completude, nem mais um mortal que ignora o saber; assim como *Éros*, é o filósofo: um intermediário entre duas realidades. Ora, o lugar da filosofia é no espaço permanentemente deslocativo, partindo do saber-se ignorante para a busca profunda em se encontrar a sabedoria completa e definitiva. *Éros* é meio caminho, é realidade idealizada que se traduz em concretização e se personifica – de acordo com Alcibíades – em Sócrates, um indivíduo erótico por excelência. Suas características se assemelham aos Silenos e Mársias. A filosofia, então, compreendida no *Banquete* como sendo um modo de vida eroticamente intelectual, que partindo do amor e da sexualidade, procura chegar, incansavelmente, pela via profícua e bem direcionada da pedagogia à sabedoria e à virtude. Com isso, percebe-se que tanto o *Banquete* como o *Fédon* – como forma complementar um do outro – Platão redige um caminho de vida para todo aquele que deseja viver filosoficamente: sabendo-se, e não satisfeito, o ignorante deseja o que lhe falta e percebe que só lhe será possível encontrar a sabedoria plena – embora que já iniciada aqui – quando a alma for libertada do corpo, ou seja, com a morte. Essa ideia de morte como separação entre corpo e alma é prefiguração do modo de viver do filósofo. Pois, sendo a filosofia um “preparar-se para morrer e em estar morto”, coloca aquele que se dedica a ela como uma alma que busca incansável e obstinadamente desligar-se, o quanto possível, do mundo das cópias para se chegar as realidades em si mesmas. Seu “estar morto” é anúncio de realidade presente, ao mesmo tempo que antecipa

aquilo para que ele se prepara: tornar sua alma livre e autônoma. Só assim, quando ela estiver "concentrada em si mesma" e isolada do corpo, poderá realizar a dupla tarefa do filósofo mencionada no *Fédon*: a de conseguir a sabedoria e a de transmiti-la. Não resta dúvida, então, de que filosofar é experimentar a morte já em vida, por se saber que, a postura daqueles que se decidem a isso é uma postura de morte na busca de viver filosoficamente com discernimento e temperança, sem medo de enfrentar a morte, como perecimento do corpo. O filósofo como um ser erótico, deseja morrer, de forma contínua e gradualmente, na busca de purificar-se para chegar um dia a contemplar, junto com os deuses, os sábios e os bons, as coisas inteligíveis.

Referências

- BRISSON, Luc. *A prova pela morte: um estudo sobre o Fédon de Platão*. Trad. Sonia Maria Maciel e Olimar Flôres Jr. Hypnos, São Paulo, ano 7 / nº9, 2ª sem., 2002.
- DUARTE, Luciano. *Escritos filosóficos: Sócrates, Kant e Bergson*. Aracaju: Gráfica Editora J. Andrade LTDA., 2007.
- GILL, Christopher. In. Plato, *The Symposium*. Trad. Christopher Gill. London, Penguin Books, 1999.
- HADOT, Pierre. *O que é filosofia?* Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo, Loyola, 1999.
- JASPERS, Karl. *Introdução ao Pensamento Filosófico*. Trad. Leonidas Hegenberge e Octanny Silveira da Mota. 15. ed. São Paulo: Cultrix, 2010.
- JUCKSCH, Yasmin. *Morte como filosofia no Fédon de Platão*. Anais de estudos/UFSCar, São Carlos, 11ª Edição, 2015.
- NATORP, Paul. *Teoria das ideias de Platão*. Uma introdução ao idealismo. São Paulo: Paulus, 2012.
- OLIVEIRA, Richard. *Eros, Natureza Humana e Filosofia*. Hypnos, São Paulo, v.36, 1º sem., 2016.
- PLATÃO. *O Banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. – Belém: ed.ufpa, 2011.
- _____. *Fédon*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. – Belém: ed.ufpa, 2011.
- REALE, Giovanni. *Eros, Demonio Mediador: el juego de las máscaras en el Banquete de Platón*. Trad. Rosa Rius e Pere Salvat. Barcelona: Herder, 2004.
- VAZ, Henrique Cláudio. *Platônica*. São Paulo: Loyola, 2011.
- VELLA, Giovanni. *Vida Filosófica e Morte Metáforica no Fédon*. Hypnos, São Paulo, v.32, nº 1, 2014.