

## FILOSOFIA: EXERCÍCIO PARA MORTE OU VIDA? COMENTÁRIOS DE ER ACERCA DO *FÉDON*

Lethicia Ouro de Almeida Marques de Oliveira \*

**Resumo:** Ao final da *República* de Platão, Sócrates conta o Mito de Er. Trata-se de uma descrição do destino das almas após a morte. Segundo o mito, depois de receberem as recompensas por suas vidas, as almas escolham o modelo de sua próxima vida. Somente a alma de um filósofo podia fazer uma boa escolha. Quer dizer, no Mito de Er, a filosofia é o que nos torna capazes de viver de forma boa. Ela é, portanto, essencialmente ética: seu fim é a boa vida, que engloba boas escolhas e ações. Já no *Fédon* Sócrates afirma que a filosofia é, ao contrário, o exercício para a morte. Diante dessa contradição, nosso texto reflete sobre o sentido de “morte” no último diálogo citado. Para isso, será preciso compreender os sentidos de “alma”, “corpo” e “cuidado”, *phrónesis*. Dessa forma, será possível descobrir se “boa vida” e “morte” podem significar o mesmo, a filosofia.

**Palavras-chave:** Filosofia, Platão, Morte.

**Abstract:** At the end of Plato's *Republic*, Socrates tells a myth about soul's immortality, the Myth of Er. According to the myth, after having received the rewards for their passed lives, the souls chose the model of their next lives. All philosophical souls were capable of making a good choice. So, in the Myth of Er, philosophy is what enables us to have good lives. Therefore, it relies on a foundation of strong ethics, as it is the pursuit of a good life, which is dependent on good choices and actions. However, in the *Phaedo*, Socrates says that philosophy is, on the contrary, a practice to death. In the face of this contradiction, this text reflects on the meaning of soul, body and care, *phrónesis*. Thus, we will be able to discover if good life and death might be one and the same.

**Key-words:** Philosophy, Plato, Death.

\* Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

*Desejava ele, Jó Joaquim, a felicidade \_ idéia inata. Entregou-se a remir, redimir a mulher, à conta inteira. Incrível? É de notar que o ar vem do ar. De sofrer e amar, a gente não se desfaz. Ele queria apenas os arquétipos, platonizava. Ela era um aroma.*

Guimarães Rosa. *Tutaméia*. Desenredo.

Em *Desenredo*, “platonizar” é ser capaz de construir a realidade. Jó Joaquim, traído por sua mulher, Vilíria, “contrário ao público pensamento e à lógica, desde que Aristóteles a fundou”, defendeu sua inocência. Livrou-se das lágrimas e, já que “seu amor era meditado”, afirmou o “absoluto amar”. Essa curiosa apropriação do pensamento de Platão parece ir de encontro com aquilo que vemos na introdução do *Fédon*, mais especificamente nos passos 57a a 69e, nos quais o personagem Sócrates, que encenava os últimos momentos de sua vida, afirma que filosofar é “um treino de morrer e de estar morto” (*epitedeúousin è apothnéskein te kai tethnánai*, 64a).<sup>1</sup> Ao final de nosso texto veremos por quê.

Antes disso, pretendemos elucidar o que quer dizer filosofia no início do *Fédon* tendo em vista o que, segundo Sócrates na conclusão da *República*, contou Er quando assistiu a escolha que as almas faziam do seu *dáimon*, após a morte: somente aqueles que filosofaram poderiam sempre fazer uma boa escolha (cf. *Rep.*, 619e). Sendo assim, no Mito de Er a filosofia aparece como aquilo que torna possível a escolha pela boa vida; no *Fédon*, ela aparece, ao contrário, ligada à morte. Diante dessa, talvez aparente, incongruência na filosofia platônica, é preciso esclarecer alguns conceitos encontrados no início do *Fédon* para que possamos melhor compreender a própria filosofia como é apresentada nesse diálogo. Sendo

<sup>1</sup> Seguimos, nas citações do *Fédon*, a tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Cf. também *Féd.* 67e: “os verdadeiros filósofos se exercitam em morrer” (*apothnéskein metelôsi, kai tò tethnánai*) e 81a: “praticava a filosofia no seu reto sentido, treinando-se de verdade em morrer” (*tethnánai meletôsa*).

assim, questionaremos acerca do sentido de morte (*thánaton*), corpo (*soma*), alma (*psykhé*) e cuidado (*phrónesis*).<sup>2</sup>

Na *República* a filosofia entrelaça-se a diferentes concepções: o filósofo é doce com os amigos e impetuoso com os inimigos, é guardião da cidade bela e boa (375e);<sup>3</sup> governante da mesma (473d); os filósofos “estão sempre apaixonados pelo saber que possa revelar-lhes algo do que existe sempre que não se desvirtua por ação da geração e da corrupção” (485b);<sup>4</sup> por fim, o único capaz de sempre escolher uma boa vida no Mito de Er, pois somente ele sabe distinguir a boa da má vida, aquela que torna a alma justa daquela que a torna injusta (cf. 619e). Deter-nos-emos na caracterização mitológica do filósofo.

O mito narra o inexplicável, o que, em vida, parece estar fora de nosso controle; ele fala do *dáimon* que nos acompanha levando-nos para um lado ou outro, sem que possamos optar. Segundo Platão, esse *dáimon* é de nossa escolha realizada ontologicamente antes de qualquer decisão ordinária; uma escolha que sempre se fez da vida, ou modelo de vida (*bíon paradeîgmata*), que nos acompanha. Segundo diz o mito, cada homem escolhe em acordo com os hábitos da vida anterior. Um homem que viveu em uma cidade bem governada gozou de uma boa vida, mas é incapaz de escolhê-la, pois suas boas ações não têm como princípio de si mesmo, ou seu próprio pensamento, mas o hábito.<sup>5</sup> As melhores escolhas eram feitas

<sup>2</sup> Defenderemos nossa tradução de *phrónesis* por cuidado no decorrer do texto.

<sup>3</sup> Todas as citações da *República* seguem a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.

<sup>4</sup> Modificamos ligeiramente a tradução citada. Cf. também, da *República*: “tem em vista o conhecimento do que existe sempre” (527b) e “o que contemplar a totalidade do tempo e a totalidade do ser” (486a).

<sup>5</sup> Daí a possibilidade de defesa de que o que é capital na *República* não é a cidade, mas a justiça, a alma humana e o elogio da filosofia. Nesse sentido, discordamos de Bostock (em *Plato's Phaedo*) quando este afirma o caráter “egocêntrico” do *Fédon* em relação à *República* na qual a preocu-

por aqueles que passaram por sofrimentos,<sup>6</sup> pois esses, sabendo o perigo que corriam, meditavam bastante antes de escolherem. Entre esses estavam os filósofos; únicos capazes de sempre optar pelo bem viver.

Já no *Fédon* a história parece ser outra. A filosofia é definida como treino para estar pronto para morrer, ou até, estar morto, como dissemos anteriormente. Essa definição de tom trágico que parece atrelar-se à sabedoria de Sileno divulgada por Nietzsche<sup>7</sup> necessita uma explicitação. Ora, o que é morte, no *Fédon*? Er realmente ficaria confuso e pensaria haver uma ambiguidade no termo; morte precisaria de alguma forma também dizer boa vida, já que a filosofia apareceu a ele como condição de possibilidade para ela; como poderia assim ser se quem filosofa está morto ou exercita-se para tanto?

Essa ambiguidade se reflete ao longo do diálogo: naquilo que bebe Sócrates antes de morrer, o motor de sua morte: o *phármakon*, termo que quer dizer tanto remédio como veneno, tanto o que faz da vida boa quanto o que traz a morte. Além disso, o paralelo à morte de Sócrates parece ser a menção a Teseu no começo do diálogo. Teseu, filho do rei de Atenas, fez parte da terceira viagem à ilha na qual encontrava-se o Minotauro que o rei Minos de Creta conservava dentro de um labirinto. O rei enviava, de nove em nove anos, sete pares de jovens atenienses para serem devorados pelo

pação do filósofo seria o bem comum. Ora, na *República* o “bem comum” não se opõe ao bem do próprio filósofo, mas eles são o mesmo. O que é bom, o que é justo para o filósofo é que cumpra sua tarefa própria (cf. *Rep.*, 433a9) que é governar, isto é, cuidar do bem dos governados.

<sup>6</sup> É preciso ter “treino nos sofrimentos” (*pónon agymnástous*, *Rep.*, 619d). Vemos um elogio do sofrimento: só ele é capaz de fazer com que os homens meditem acerca da melhor vida, com que eles tenham o devido cuidado ao escolher a sua.

<sup>7</sup> “O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém o melhor para ti é logo morrer” (Nietzsche, F. *O nascimento da tragédia* ou helenismo e pessimismo, § 3).

Minotauro, com o intento de se vingar de Atenas, já que seu filho havia sido assassinado na Ática. Teseu viajou na embarcação com os jovens que seriam devorados. O herói venceu: salvou os quatorze jovens e salvou-se. Coincidência ou não, é também quatorze o número de amigos que conversaram com Sócrates antes de sua execução. Sócrates morre ou salva seus amigos e a si mesmo como fez Teseu? Desde a vitória do herói, realiza-se um culto em homenagem ao deus Apolo; quando Sócrates foi condenado, o navio em honra ao deus partiu; era preciso esperar seu retorno para que Sócrates fosse morto; o culto adia o dia de sua morte. Fédon diz que “é costume purificar (*kathareúein*) a cidade nesse período”; purificação (*kathársis*) é o mesmo termo usado quando se fala da separação (*apallagén*, 64c; *chorismòs*, 67d) ou libertação (*lýsis*, 67d) da alma e do corpo; a alma purifica-se.<sup>8</sup> Enquanto Sócrates espera a sua execução, a cidade é purificada assim como Sócrates e seus amigos purificam-se conversando?<sup>9</sup>

Para compreender e possivelmente resolver essa ambiguidade, propomos refletir sobre a definição de filosofia no *Fédon*. Se filosofar é estar morto, o que é a morte? “A separação do corpo e da alma” (64c), sugere Sócrates. Mas, enquanto não soubermos o que o filósofo entende por corpo e alma, continuamos a ignorar o que é a morte e, conseqüentemente, a filosofia. Será que corpo liga-se de alguma forma a matéria, como compreendemos contemporaneamente? E a alma? É o mesmo que espírito? Lendo cuidadosamente o *Fédon*, vê-se que nada disso é verdadeiro. Veremos como corpo e alma são caracterizados ao longo do diálogo.

Para descobrir o que é o corpo no *Fédon*, listaremos algumas passagens nas quais ele é caracterizado. O corpo, *sôma*, é associado à prisão, *sêma*, já que dele a alma deve se libertar. A alma

<sup>8</sup> Cf., por exemplo, *Féd.*, 67c e 69c.

<sup>9</sup> O paralelo entre Sócrates e Teseu se encontra em Burger, Ronna. *The ‘Phaedo’: a platonic labyrinth* (Prologue). A interpretação de que Sócrates, como Teseu, salvaria os jovens e a si mesmo pelo diálogo é nossa.

deve se libertar de “entregar-se *todo* à satisfação dos chamados prazeres, como seja comida, a bebida e outros que tais” (*eînai es-poudakénai perì tàs hedonàs kalouménas tàs toíásde, oîon síton te kai potôn...*, 64d0; situação de “dar grande apreço” (*entímous hegeísthai*, id.) a eles, “fazer questão em possuir vestes e calçado sumptuoso, em embelezar a sua pessoa com toda a casta de adornos” (*oîon himatíon diarónton ktéseis kai hypodemáton kai toùs állous kallopismouòs ... póteron timân dokeî soi*, 64e). Note-se que Sócrates emprega o termo “corpo” relacionando-o à total entrega, a dar grande apreço, a fazer questão dos prazeres relativos à comida, bebida, e a ornamentos. Quando se critica o corpo, quando se diz que devemos libertar a alma dele, diz-se libertar de dar demasiada importância a certos prazeres, isto é, que somente ou primeiramente esses prazeres conduzam nossas ações e escolhas. É preciso que se dê o valor certo para cada prazer. Sócrates não diz que devemos abrir mão desses prazeres, ou que eles, em medida certa, sejam prejudiciais. Ao contrário, sua crítica é ao seu governo. Ele diz: “deve-se não lhes dar esse valor, mas participar deles tanto quanto é necessário” (*è atimádzein, kath’ hóson mè pollè anágke metékhein autôn*, 64e)<sup>10</sup>. A crítica ao corpo quer dizer, na verdade, a crítica a prazeres não governados pelo cuidado (*phrónesis*) alcançado pela alma. Deixar que esses prazeres nos conduzam, não deixar que a alma governe, é ser descuidado (*aphrosýnes*, 67a). O corpo, no *Fédon*, representa a possibilidade humana da perdição, de se perder o caminho. O corpo, enquanto personagem dessa possibilidade, impede a busca do cuidado (*phrónesis*).<sup>11</sup> Ao falar de corpo fala-se não de qualquer prazer ou sofrimento, mas de sofrimentos e prazeres que perturbam a alma. Assim também podem fazer o que ouvimos

<sup>10</sup> Nossa tradução.

<sup>11</sup> Cf. *Féd.*, 65b: “E que dizer quanto a adquirir o cuidado? É ou não o corpo um obstáculo?” (*tí dè perì autèn tèn tês phronéseos ktésin; póteron em-pódion tò sôma è ou...*). Tradução ligeiramente modificada.

falar ou avistamos<sup>12</sup>, pois estes sentidos não são rigorosos (*akribès*, 65b); enganam (*eksapatâtai*, id.0. Além disso, o corpo ainda representa doenças (*nósoi*, 66c) e desordem (*tarakhèn*, 66d), impedido a disponibilidade ou o tempo livre (*askholías*, 66b-d) para o pensar. Por fim, o amante do corpo (*philosómatos*, 66c), isto é, amante de prazeres em si mesmos desmedidos, ainda causa guerras (*polémous*, id.), lutas (*stáseis*, id.) e discórdias (*mákhas*, id.), enquanto amante de dinheiro (*philokhrématos*, id.) e glória (*philótimos*, id.).

Este corpo, isto é, o corpo enquanto tem como propriedade a perdição de não se deixar governar pela alma, deve ser separado dela. Para pensar e alcançar o cuidado (*phrónesis*), é preciso estar morto. Essa morte significa em dois aspectos que se complementarão: um no que diz a maioria, outro no que defende Sócrates ser a filosofia. Símiás, ao ouvir pela primeira vez o que Sócrates entende por filosofia, isto é, preparar-se para morrer ou estar morto, diz que ao ouvi-lo outros comentariam: “que essa gente que se dedica à filosofia (*philosophoúntes*) padece do mal da morte e não ignora, pelo menos, que é esse o destino que merece” (*thanatôsi kai sphâsge ou leléthasin, hóti áksioi eisin toúto páskhein*, 64b). E, mais adiante, Sócrates o completa:

é preconceito corrente entre os homens, creio, que aquele que se não agrada dessas coisas vulgares, nem tome parte nelas, não merece viver: pois (pensam) que é isso de rejeitar os prazeres que o corpo nos proporciona senão estar a dois passos da morte?

(*toís polloís anthrópous, ô medèn hed`y tôn toióuton medè metékhei autôn, ouk áksion eínai dzên, all' eggús ti teínein tou tethnânai ho medèn phrontídzon tôn hedonôn aì dià tou sómatós eisin*, 65a)

<sup>12</sup> “Pois só assim, creio, [a alma] se encontra nas melhores condições para pensar: quando nada disso, ouvido, vista, sofrimentos ou prazeres de qualquer espécie a perturbam...” (*logídzetai dé gé pou tóte kállista, hótan autèn touúton medèn paralyphê, méte akoè méte ópsis méte alggedò, medé tis hedoné*, 65c). Tradução ligeiramente modificada.

Contudo, os homens, apesar de dizerem uma verdade, não sabem o sentido do que dizem. Não sabem o que quer dizer morrer ou por que os verdadeiros filósofos preparam-se para a morte. Pois, seguindo o sentido de corpo que propusemos acima, com o corpo nunca alcançar-se-á o que o filósofo aspira. Afinal, apresentando o segundo significado de morte, que desvela o que dizem os muitos, Sócrates diz 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”. (*kai sympephyrméne ê hemôn he psykhè metà toióútu kakoû, ou mé pote ktesómetha hikanôs ou epithymoúmen. Phamèn dè toúto eínai tò alethés.*, 66b) e “ou tal aquisição da sabedoria não existe ou apenas se concretiza após a morte.” (*ê audamoû éstin ktésasthai tò eidénai ê teleutésasin*, 66e).

Essas afirmações de Sócrates podem ser interpretadas de duas maneiras. Apresentaremos a primeira interpretação e mostraremos por que ela nos parece errônea para, enfim, expormos a segunda.

A primeira delas mantém o tom trágico e entende que em vida nunca é possível alcançar o cuidado (*phrónesis*), isto é, estaríamos sempre condenados à má ação, ao descontentamento e infelicidade, à escravidão dos prazeres.

Na *República*, esse domínio dos prazeres, chamado de “corpo” no *Fédon*, corresponde ao governo de uma parte da alma, a parte dos desejos, *epithymetikon*. No livro 4 do diálogo, Sócrates diz que, como a cidade criada nos livros 2 e 3 no intuito de se encontrar a definição de justiça, a alma do homem também apresenta três partes: a parte do sentido ou linguagem (*logos*), *logistikón*; a que quer honra ou glória, responsável pelos sentimentos de cólera ou raiva, *thymoeidés*; e a parte dos desejos, *epithymetikon*. A primeira parte, a do *lógos*, deve governar as outras duas. O governo do *lógos* acontece pela determinação de um limite no que se deseja, de forma que o desejo possa ser satisfeito, realizado. Sem uma determinação, quando o homem é governado por desejos ilimitados, pelo

*epithymetikón*, ele não pode ser feliz, pois deseja sem limites, não podendo, assim, concretizar o que quer.<sup>13</sup>

Se o cuidado só é alcançado com a morte, se em vida estamos condenados à escravidão dos prazeres, então o governo da parte *logistikón* da alma seria impossível. Sendo assim, essa primeira interpretação vai contra o texto da *República* que diz que a parte naturalmente governante da alma é aquela do *lógos*.

A outra conclusão diz que sempre que se filosofa verdadeiramente, morre-se. Isto é, morte não seria a morte biológica, mas morte enquanto é preciso afastar-se do excesso, saber o limite possível e necessário para a satisfação em certos prazeres. Parece que, para filosofar, é preciso ter sido antes dominado por prazeres e sentidos acima citados; pois o filósofo tenta, a todo tempo, escapar desta possibilidade própria do homem, de ser dominado pelos prazeres. Seria possível não se desviar, não cair na perdição, ou melhor, do desvio tomar-se o caminho ou da perdição, encontrar-se? Parece que sim; não devemos nos esquecer de que filosofar é, não só preparar-se para a morte, como também e quem sabe, principalmente, estar morto.

Esta condição de morte pode ser alcançada, segundo o diálogo, através da libertação da alma. Mas, ainda não se sabe o que alma (*psykhé*) significa. Na introdução ao *Fédon* aqui estudada, *psykhé* relaciona-se a vários conceitos. Alguns deles levaram comentaristas a afirmar que a alma, quando pratica a filosofia, isto é, quando separada do corpo, é insensível.<sup>14</sup> Neste texto já mostramos por que, ao nosso ver, corpo não quer dizer sensibilidade ou prazeres e dores, mas sim, especificamente aquela sensibilidade que leva ao erro e aqueles prazeres e dores que impedem o exercício da alma.

<sup>13</sup> Cf. *Ibid.* 577e, 578a.

<sup>14</sup> Como afirma, por exemplo, Grube: “a intensidade emocional do *Banquete* marca algo como uma reação violenta contra a negação, praticamente absoluta, do emocional que caracteriza o *Fédon*” (Grube, G. M. *Plato's Thought*, p. 129-130).

Além disso, em relação à alma, apesar de se encontrar relacionada a vários termos que à princípio parecem desconectá-la à sensibilidade e prazeres e dores, ela também se liga a outros que mostram como ela também “sente”. A alma produz discursos (*logísdzestai*<sup>15</sup>, 65c), contempla (*theoreîtai*<sup>16</sup>, 65e), medita (*dianoethênai*<sup>17</sup>, 65e), conhece (*gnônai*, 65e, 66e), pesquisa (*skepei*, 65b, 65e, 66b, 66d), busca (*dze-tésein*, 66d), constrói (*poiein*, 65e), deseja (*epithymôûmen*, 66b, 66e) e, por fim, encontra-se apaixonada (*eramai*, 66e). Já que a alma deseja e pode apaixonar-se, parece-me que ela não se encontra isenta de ‘sensibilidade’; o desejo e a paixão são sentidos, sente-se.<sup>18</sup> Além disso, já que ela constrói algo (Sócrates não diz o que...), podemos afirmar que é sua propriedade uma ação; a alma não é passivamente tomada pela visão do que é; ao contrário, requer um aprimoramento do discurso, meditação, pesquisa e procura para que se contemple o que é. O que é (*óntos*, 65c, 66a, 66b), o que a alma busca, também é dito verdade (*aletheían*, 65b, 65e, 66a, 66b, 67b) e cuidado (*phrónesis*, 65a, 66a, 66c, 66e).

Entramos, então, na introdução<sup>19</sup> à busca do que quer dizer *phrónesis* na introdução do diálogo. As traduções encontradas para esse termo são inúmeras. Somente na introdução que estudamos encontramos as traduções de, por exemplo, Maria Teresa S. de Azevedo por sensatez (62d,e), sabedoria (65a, 66a,e, 68a,b), pensamento (66c) e razão (69a,b,c); J. Paleikat e J. C. Costa ainda traduzem por bom senso (62e) e pensamento sensato (66c) e H. N. Fowler por

<sup>15</sup> Cf. *Féd.*, 66b em que a busca da alma é feita com o *lógos* (*logou*).

<sup>16</sup> Cf. *theatéon* em 66e.

<sup>17</sup> Cf. *dianoía* em 65e, 66a.

<sup>18</sup> Neste ponto concordo com R. Burger (*op. cit.*, p. 40), ao afirmar que Sócrates é contra tanto o hedonismo como o ascetismo.

<sup>19</sup> Pois esta é certamente uma questão que vale toda uma dissertação. Nesse texto nos limitaremos a buscar uma possibilidade de tradução em acordo com a leitura aqui proposta da introdução do diálogo.

conhecimento puro (65a).<sup>20</sup> As inúmeras traduções para o mesmo termo grego mostram quão complexo e quanto abarca esse termo, tanto no *Fédon* como em outros diálogos.

Tendo em vista a passagem na qual Sócrates diz que a *phrónesis* torna possível que se alcance as outras virtudes, começamos nossa interpretação:

talvez haja uma única moeda adequada, capaz de assegurar a validade de todas estas trocas – o cuidado. Sim, talvez só por ele [e com ele] se possa de verdade [comprar e vender] coragem, temperança, justiça, numa palavra, a autêntica virtude, que é a que vem acompanhada de cuidado...

E a verdade consiste talvez em que temperança, justiça e coragem constituam uma purificação de tudo aquilo, e o próprio cuidado, o meio de nos purificarmos.<sup>21</sup>

(All' ê ekeîno mónon tò nóμισμα orthón, anti ou dei hápanta taúta katalláttesthai, phrónesis, kai toutou mèn pánta kai meta toutou onóúmená te kai pipraskóména to ónti ê kai andréia kai sophrosýne kai dikaiosýne kai ksyllléboen alethès aretè metà phronéseos...

Tò d' alethès to ónti ê kátharsís tis tôn toiouón pánton, kai he sophrosýne kai he dikaiosýne kai andréia kai autè he phrónesis me katharmós tis ê., 69a,b,c0

A *phrónesis*, pelo dito, torna possíveis as outras virtudes; é a ligação entre elas; é o que purifica a alma do homem para que ele possa, então, ser virtuoso. É por ela que se faz possível a boa ação, a ação virtuosa. É certo que ela também está ligada a um conhecimento. Em tempos modernos, o conhecimento não está necessariamente

<sup>20</sup> J. Paleikat e J. C. Costa também utilizam os termos sabedoria (65a, 66e, 69a,b, 68a,b) e pensamento (66a, 69c). M. Dixaut utiliza-se de pensamento (*pensée*) e sensatez (*sensé*, sensato) (somente em 62d e 62e). H. N. Fowler usa sabedoria (*wisdom*) (62d, 66a,e, 68a,b, 69b,c) e pensamento (*to think*, pensar) (66c).

<sup>21</sup> Tradução ligeiramente modificada.

ligado a uma maneira de viver, isto é, a epistemologia não mantém relação direta e necessária com a ética. Contudo, em Platão, a vida cotidiana e as ações humanas não se dissociam do que sabemos. Aí encontramos a famosa crítica aristotélica a Platão: segundo o Filósofo, por exemplo, saber o que é a justiça não implica na ação justa.<sup>22</sup> Para Platão não: a justiça é um/o bem humano, o que o torna feliz; e é impossível que se saiba o que é o bem e o justo e não agir de forma boa ou justa. A *phrónesis* implica em um saber sim, mas um saber que leva o homem a cuidar de suas ações, que o torna virtuoso. Pois, se ela só pode ser encontrada depois que morremos, isto é, quando estamos livres do que pode impedir nosso conhecimento, é porque só cuidamos do que sabemos bom. A filosofia é uma prática (*epitedeúousin*), exercício (*meletôsa*) para a morte; esses termos mostram como ela diz respeito a uma certa ação, a um comportamento. Além disso, no diálogo Protágoras, Sócrates associa *phrónesis* diretamente a cuidado; ele diz: “mas não é a *phrónesis* o cuidado (*boetheîn*, cuidado, ajuda, socorro, resgate) suficiente ao homem?”.<sup>23</sup> Por esse aspecto essencialmente ético de *phrónesis* que optamos pela tradução “cuidado”. Lembramos que esse cuidado é possível desde um conhecimento que engendra a virtude.

É exatamente o cuidado que precisamos ter ao escolher a boa vida, no Mito de Er.<sup>24</sup> É exatamente ele que torna possível o bem viver. Sendo assim, morte e boa vida aparecem como sinôni-

<sup>22</sup> Cf., por exemplo, *Aristóteles. Ética a Nicômaco*, 1095b16, onde ele separa a vida política (*ho politikòs*) da contemplativa (*ho theoretikòs*); 1103a5 passagem na qual ele distingue as virtudes intelectuais (*dianoetikàs*), na qual encontramos a sabedoria (*sophían*) e a *phrónesis*, das morais (*ethikàs*), como liberalidade (*eleutheriôteta*) e temperança (*sophrosýne*) e em 1103a15 ele novamente separa o ensino (*didaskalias*) do caráter ou hábito (*éthos*).

<sup>23</sup> “all' hikanè m eînai ten phrónesin boetheîn to anthrópo;” (*Protágoras*, 352c). Essa possibilidade de tradução também encontra-se em Dixaut, Monique. *Platon et la question de la pensée*, p. 95.

<sup>24</sup> Cf. *Rep.*, 619b.

mos na introdução estudada do *Fédon*. A incompreensão e confusão de Er, tornou possível seu pensamento e visão de que só se vive bem quando há um limite a ser alcançado, quando se cuida de alcançá-lo. O corpo personifica os prazeres, dores e sentidos que tiram a alma de sua busca ao cuidado (*phrónesis*); a alma, quando separada do corpo, busca a vida virtuosa. Toda a cena dramática pode ser lida como um desenho do que é filosofar. A conversa sobre a morte é a maneira que se tem de viver: de criar a realidade “platonizando”. É preciso saber fazer como Sócrates que, juntamente com Jó Joaquim “platoniza”: o último, meditando, torna uma traição em inocência afirmando o absoluto amar; o primeiro transforma a morte em vida boa afirmando, ao mesmo tempo, a possibilidade e possível impossibilidade da filosofia pelo discurso, *lógos*.

## Bibliografia

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Éthique de Nicomaque*. Traduction Jean Voilquin. ed. bilingue. Paris: Garnier Frères, 1940.

BOSTOCK, D. *Plato's Phaedo*. Oxford University Press, 1986.

BURGER, Ronna. *The 'Phaedo': a platonic labyrinth*. Yale: Yale University Press, 1984.

DIXSAUT, Monique. *Platon et la question de la pensée*. Paris: J. Vrin, 2000. (Études Platoniciennes, I).

GRUBE, G. M. *Plato's Thought*. Londres, 1970.

HALLIWELL, S. *Plato: Republic 10*. Ed. bilingue. Warminster, Wilshire: Aris & Philips Ltd., 1993.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia* ou helenismo e pessimismo. Tradução J. Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PLATÃO. *A República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. *Fédon*. Tradução Maria Teresa Schiappa de Azevedo. 2ª ed. Coimbra: Livraria Minerva, 1998.

\_\_\_\_\_. *Fédon*. Tradução J. Paleikat e J. C. Costa. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

\_\_\_\_\_. *Phaedo*. Translation H. N. Fowler. ed. bilingue. Cambridge: Harvard University Press, 1982 (LOEB).

\_\_\_\_\_. *Phédon*. Tradução M. Dixaut. Paris: Flammarion, 1991.

\_\_\_\_\_. *Protagoras*. Traduction Alfred Croiset. ed. bilingue. Paris: Les Belles Lettres, 1997.

ROSA, João Guimarães. *Tutaméia: terceiras estórias*. 8. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.