

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA

Leonardo Guimarães da Costa

**A FÁBULA DE SÓCRATES:  
UM ESTUDO DAS ÚLTIMAS PALAVRAS DE SÓCRATES NO *FÉDON* DE PLATÃO**

Brasília  
2023

Leonardo Guimarães da Costa

**A FÁBULA DE SÓCRATES:  
UM ESTUDO DAS ÚLTIMAS PALAVRAS DE SÓCRATES NO *FÉDON* DE PLATÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília como exigência para obtenção do grau de Mestre.

Linha de Pesquisa: Origens do Pensamento Ocidental

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli

Brasília  
2023

Dissertação apresentada em 18 de maio de 2023 para a Banca Examinadora constituída pelos seguintes examinadores:

---

Prof. Dr. Gabriele Cornelli (Orientador) – UnB

---

Dr. Giovanni Casertano (Examinador externo) – UNINA-IT

---

Dr. André Malta Campos (Examinador externo) – USP

---

Dr. Aldo Lopes Dinucci (Examinador interno) – UFS

A Terezinha Gonçalves Guimarães  
(*in memoriam*)

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Valdira e Eduardo, por todo apoio e confiança que depositaram em mim e em minha potencialidade, pela formação que vai além de qualquer ensino e por me darem uma vida, irmãos (em especial Camila e Cayque) e uma família que ultrapassam as minhas expectativas. Amo-vos mais do que a mim mesmo!

A Universidade de Brasília por todo auxílio prestado nessa caminhada, bem como agradeço também a Fundação de Apoio a Pesquisa do Distrito Federal (FAP-DF) pelo financiamento de minha pesquisa.

A Archai, por todos os ensinamentos e vivências propostos em cada reunião e seminário, e também agradeço por me proporcionarem um sentimento especial ímpar ao me acolherem com afeto e sugerirem aprimoramentos à minha pesquisa, pois pela primeira vez pude me sentir de fato visto, ouvido e pertencente a um lugar.

Ao meu orientador, o Professor Gabriele Cornelli, por me fazer acreditar que minhas asas, então célicas de sua função, pudessem alçar um voo jamais imaginado. Agradeço pela humanidade e pela paciência, pelas experiências propostas e por acreditar em mim.

A todos os colegas e amigos que fiz durante essa caminhada. Um agradecimento especial àqueles que possibilitaram que a minha pesquisa não se tornasse uma tarefa solitária, mas sim uma grande aventura rumo ao conhecimento: Amanda Freitas, Lorena Ferreira, Fernanda Pio, Robson Farias, Erick Araujo, Erick D'Luca e Helena Araújo.

Ao Daniel por acreditar em mim, principalmente quando eu não acreditei. Agradeço pela companhia mais do que suficiente, pelo apoio mais do que necessário, e pelas histórias que construímos e que construiremos.

Por fim, agradeço a vida e agradeço por estar aqui. Dada a extensão quase infinita do tempo e do espaço, agradeço por compartilhar o mesmo tempo e o mesmo lugar com pessoas muito mais do que especiais, pessoas excepcionais e incríveis, todas citadas acima. Obrigado!

O artista que emparelhou ambos os quadros misturou todas as suas cores; o *Fédon* está resguardado em tons completamente sombrios, o *Banquete* resplandece em luzes coloridas. Mas Sócrates é o vitorioso em ambos, vitorioso sobre os outros, sobre o mundo, porque venceu a si mesmo, alçado a herói pelo poder da poesia de Platão. Tragédia e comédia são complementares: apenas quando as lemos como tais, atingimos o pleno entendimento, o pleno prazer.

Wilamowitz, U. (1920).

## RESUMO

O *Fédon* é o diálogo escrito por Platão para contar o último dia de vida de Sócrates, as coisas que ele fez e as coisas que disse. Esta dissertação analisa as últimas palavras de Sócrates sob uma perspectiva literária, onde a mensagem apresenta o estilo das fábulas esópicas, podendo extrair dela uma moral pretendida por Platão. Através da sugestão de Griffith (2017) de entender as últimas palavras como uma fábula, podemos entender a relação que cada personagem dela representa segundo a ótica platônica. Assim, cada personagem é um actante, um elemento da narrativa que possui uma clara intenção e participa do processo do conto. Delimitando a ação de cada personagem, é possível nos debruçarmos sobre as interpretações variadas que comentadores de diferentes séculos atribuíram a estas palavras, que podem ser ramificadas em duas linhas de interpretação: a primeira é a interpretação literal que afirma serem as últimas palavras um fato presumido ou interpolado; a segunda é a interpretação enigmática, que afirma haver um significado profundo oculto nas poucas palavras. Defendo uma interpretação literária, cujo significado se encontra com a interconexão da menção da fábula no início e no final do *Fédon*. Essa interpretação só é possível se entendermos o *Fédon* como uma obra escrita em composição anelar, conectando as primeiras palavras de Sócrates às últimas, onde Platão se sobressai como o mestre que domina os outros discursos para afirmar o seu tipo de discurso. Defenderei a tese de que as últimas palavras revelam a intenção de Platão em colocar o discurso socrático como o verdadeiro discurso merecedor do termo 'filosofia'. Platão significa com estas palavras que a alma do verdadeiro filósofo, ascendida ao divino e por ele purificada e mantida sã, sempre curada de perigos empregados por qualquer tipo de discurso que não seja um discurso bem examinado, derrota o medo da morte e desperta para a verdadeira vida, a vida vivida pela razão, que ultrapassa qualquer medo e limite colocado pela morte.

Palavras-chave: Platão; *Fédon*; Filosofia; Fábula; Discurso.

## ABSTRACT

The *Phaedo* is the dialogue written by Plato to recount the last day of Socrates' life, the things he did, and the things he said. This dissertation analyzes the last words of Socrates from an literary perspective, where the message presents the style of Aesopic fables, being able to extract from it a moral intended by Plato. Through Griffith's (2017) suggestion of understanding the last words as a fable, we can understand the relationship that each character in it represents according to the Platonic view. Thus, each character is an actant, an element of the narrative that has a clear intention and participates in the process of the tale. Delimiting the action of each character, it is possible to dwell on the varied interpretations that commentators from different centuries have attributed to these words, which can be branched into two lines of interpretation: the first is the literal interpretation which asserts that the last words are a presumed or interpolated fact; the second is the enigmatic interpretation, which claims that there is a deep meaning hidden in the few words. I defend a literary interpretation, the meaning of which lies with the interconnection of the mention of the fable at the beginning and end of the *Phaedo*. This interpretation is only possible if we understand the *Phaedo* as a work written in a ring composition, connecting the first words of Socrates to the last ones, where Plato stands out as the master who dominates the other discourses to affirm his type of discourse. I will defend the thesis that the last words reveal Plato's intention to place the Socratic discourse as the true discourse worthy of the term 'philosophy'. Plato means by these words that the soul of the true philosopher, ascended to the divine and by it purified and kept healthy, always cured of dangers employed by any kind of discourse other than well-examined speech, defeats the fear of death and awakens to true life, the life lived by reason, which surpasses any fear and limit placed by death.

Keywords: Plato; *Phaedo*; Philosophy; Fable; Discourse.



## LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1: <i>Kylix di fabbricazione attica a figure rosse; interno: caricatura di Esopo seduto su una roccia e la volpe</i> .....	99
---	----

## LISTA DE SIGLAS

*IG* – *Inscriptiones Graecae*. Detalhes em JSJ, p. xlii. Ed. por Lewis, Berlin, 1981.

*LSJ* – LIDDELL, H. G.; SCOTT, R; JONES, H. S. *A Greek-English Lexicon – with a revised supplement*. Oxford, 1996.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	11
CAPÍTULO 01 – AS <i>DRAMATIS PERSONAE</i> DAS ÚLTIMAS PALAVRAS .....	15
1.1 CRÍTON COMO SUJEITO .....	15
1.2 O GALO COMO OBJETO.....	22
1.3 SÓCRATES COMO EMISSOR.....	27
1.4 ASCLÉPIO COMO RECEPTOR .....	32
1.5 OS COMPANHEIROS COMO AJUDANTES .....	36
1.6 A NEGLIGÊNCIA COMO Oponente.....	40
CAPÍTULO 2 – A TRADIÇÃO INTERPRETATIVA DAS ÚLTIMAS PALAVRAS.....	43
2.1 A INTERPRETAÇÃO LITERAL .....	44
2.2 A INTERPRETAÇÃO ENIGMÁTICA.....	54
2.3 PROBLEMÁTICAS EM TORNO DA INTERPRETAÇÃO DA VIDA COMO DOENÇA.....	62
CAPÍTULO 03 – AS ÚLTIMAS PALAVRAS COMO UMA FÁBULA .....	78
3.1 ΜΥΘΟΣ e ΛΟΓΟΣ.....	79
3.2 A TRADIÇÃO EM TORNO DE ESOPO.....	89
3.3 APROXIMAÇÕES ENTRE SÓCRATES E ESOPO .....	96
3.4 A FÁBULA PLATÔNICA .....	106
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	116
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	118

## INTRODUÇÃO

O *Fédon* de Platão se destaca dos demais diálogos platônicos como um texto ímpar para fornecer as chaves conceituais de muitos temas analisados pelo platonismo de todos os séculos. De fato, a atmosfera do diálogo delinea temas essenciais e caros para Platão. O *Fédon*, como afirma Dixsaut (2001):

C'est aussi le texte entre tous qui a permis la substitution du platonisme aux Dialogues, car l'on s'accorde à y trouver la formulation achevée de la théorie des Idées, et l'expression la plus radicale de l'ascétisme, voire même, avant la lettre, du christianisme de Platon (Dixsaut 2001, 219).

Platão enriquece seus diálogos com questões enigmáticas que fazem o leitor se deparar com a simples palavra dada para ir, assim, em busca do verdadeiro significado intrínseco em cada um de seus enigmas. Isso enriquece a prosa e nutre o platonismo. Por tratar de temas tão complexos como vida, morte, alma e sua natureza imortal e imperecível, o diálogo oferece uma variedade de interpretações acerca do que Platão quis dizer ao inserir tais temas em um diálogo onde se é realizado um monumento em favor do mestre e de seu modo de fazer filosofia.

O *Fédon* também é permeado de temas e questões que podemos chamar de enigmáticas. Basta que se pense, por exemplo, na ausência de Platão no último dia de vida de Sócrates. O motivo de Platão ter se colocado fora do diálogo que retrata o último dia do mestre esconde uma profundidade que vai além da mera incerteza declarada por Fédon, que diz achar que Platão, no dia, estava doente (*Phd.* 59b); a razão de Sócrates estar compondo um hino a Apolo e colocando em versos as fábulas de Esopo no último dia estremece o leitor dos λόγοι Σωκρατικοί que nunca havia lido que Sócrates escrevera um verso (*Phd.* 60d); e também as últimas palavras de Sócrates (*Phd.* 118). Elas, à simples vista, parecem enunciar algo raso, mas que esconde uma profundidade oceânica e que pode fornecer uma chave preciosa para decifrar Platão e a sua filosofia.

É sobre as últimas palavras de Sócrates no *Fédon* que nos debruçaremos em nossa pesquisa. Sócrates, após a discussão filosófica sobre a imortalidade da alma, toma do veneno prescrito para sua execução, deita-se e, dirigindo-se a Críton, dirige as suas últimas palavras: “Críton, devemos um galo a Asclépio... Paguem-lhe, não se esqueçam!” (*Phd.* 118)<sup>1</sup>. Considerando que a morte de Sócrates depende de uma condenação por impiedade, não passa despercebido que Sócrates realize um gesto de piedade em relação aos deuses exatamente em

---

<sup>1</sup> A tradução deste trecho, bem como das outras citações do *Fédon* são de Azevedo (2000).

suas últimas palavras. Contudo, o significado das últimas palavras de Sócrates permanece em aberto a diversas possibilidades. Platão abre um leque de multivariadas interpretações acerca do voto de Sócrates a Asclépio. De tais interpretações emergiram as mais diversas opiniões de estudiosos e suas linhas de interpretação.

A intuição central desta dissertação a emprestamos de Griffith (2017), que interpreta estas últimas palavras como uma espécie de fábula à maneira esópica. Esopo é a personagem lendária a quem se atribuía toda e qualquer minitrama de viés moralizante, disseminada oralmente, geralmente em prosa (Malta 2017, 10). Seguindo a estrutura amplamente utilizada por autores gregos de poesia e de prosa, de comporem seus escritos em forma anelar, o Sócrates do *Fédon* começaria a conversa com uma fábula, e da mesma forma, com uma fábula, também terminaria a conversa (Griffith 2017, 93). O notável paralelismo entre as figuras de Sócrates e Esopo, que delinearemos no terceiro capítulo, mostra a intencionalidade de Platão em se servir da imagem e da sabedoria de Esopo para construir Sócrates e sua filosofia como paradigmas da verdadeira sabedoria que merece o título de “filosofia”.

Clayton (2008) acredita que a intenção de Platão em relacionar os últimos dias de Sócrates com a figura e os escritos de Esopo é justamente para que os leitores comparem ambas as vidas e emulem a de Sócrates, pois se Sócrates é digno de ser emulado, há uma possibilidade de começar a educar a cidade na virtude e na filosofia. Platão pretende mostrar que Esopo foi uma boa pessoa ao mostrar o valor da inteligência para sobreviver, mas Sócrates foi melhor ao colocar a filosofia como um modo de vida (Clayton 2008, 313-314).

Assim, essa dissertação se divide em três capítulos. No primeiro capítulo perscrutamos cada personagem da “fábula” platônica sobre a morte de Sócrates. A divisão das personagens segue a divisão dos seis actantes da teoria narrativa de Greimas (1966). Greimas (1983) difere o actante do ator: o ator é um elemento figurativo, o qual chamamos de personagem; o actante é um elemento do nível narrativo, que apresenta um caráter lógico, sintático e abstrato. Sujeitos actantes são seres ou coisas que, a título qualquer e de modo qualquer, mesmo como mero figurante, participam do processo do conto (Greimas 1983,49).

Os seis actantes deste capítulo seriam, portanto: Críton; galo; Sócrates; Asclépio; os companheiros; e a negligência. Cada um dos actantes cumpre um papel específico, que extraímos da leitura de Griffith (2017): Críton é o sujeito. A análise de Críton como sujeito perpassa pela sua representação em Xenofonte, pelo testemunho recolhido por Diógenes Laércio, e pelos diálogos platônicos *Críton* e *Apologia*. Assim, pode-se entender a sua

representação no *Fédon* e a sua representação como actante; o galo, que cumpre o papel de objeto, é extensamente analisado em sua representação na antiguidade. Seguimos o minucioso trabalho de D'Arcy Thompson (1895), que delineia a imagem do galo na antiguidade. Assim, traçamos a imagem que Platão toma do galo em outros diálogos e também no *Fédon*; Sócrates é o emissor que envia o galo para Asclépio por meio de Críton. Estudamos a imagem de Sócrates em Platão sob a atopia de seu comportamento em paralelo ao de seus companheiros no último dia.

Asclépio, o deus da cura, é a divindade responsável por receber o galo de Sócrates através de Críton. Seguimos a interpretação da monumental obra de Edelstein e Edelstein (1945) que empreendem um longo estudo sobre a representação de Asclépio na antiguidade; os companheiros de Sócrates na prisão são os ajudantes, sua presença é a razão pela qual Sócrates filosofa sobre morte e imortalidade no último dia; e por fim, a negligência é o oponente, a razão pela qual a mensagem de Sócrates pode não chegar a Asclépio. Por isso, o cuidado com a alma, sempre retomado por Sócrates no *Fédon* será tratado nesta seção.

No segundo capítulo trazemos à luz desta pesquisa as diversas interpretações a respeito das últimas palavras de Sócrates. Por isso, empreendemos uma separação entre duas linhas interpretativas que se fizeram desde a antiguidade a respeito deste tema: a primeira linha é a interpretação literal, que afirma não haver nas últimas palavras nenhuma questão metafórica, significativa ou enigmática. Essa interpretação remonta de Ésquines a Gallop (1975); por outro lado, a interpretação enigmática, que sob outros comentadores foi conceituada como metafórica, alegórica e figurativa, afirma haver um profundo significado nas últimas palavras. Esta interpretação segue um rastro que vai de Damáscio e segue até aos dias atuais: esta pesquisa se alinhará com esta segunda linha de interpretação. Veremos que neste caso, como em muitos outros, a interpretação enigmático-literária é o modelo de interpretação adequado para se entender Platão, que sob o véu do *ἀνιγμα*, esconde a chave de interpretação de sua filosofia.

No terceiro capítulo, investigaremos diretamente as últimas palavras sob o enigma de uma fábula à maneira esópica. Por isso, precisamos entender o *Fédon* como um diálogo escrito em composição anelar. Começaremos por uma investigação do modo como Platão entende a fábula como *μῦθος* e a filosofia como *λόγος*. Essa oposição entre mito e discurso, exposta por Sócrates logo no início do diálogo, demonstra a atitude de Platão em fazer valer o modo de discurso socrático como o discurso que triunfa sobre outros tipos de discursos que se apossavam do manto da sabedoria, como o discurso sofístico e a sabedoria popular.

Em seguida, investigaremos a opção de Platão em colocar Sócrates em contato com o lendário fabulista Esopo, demarcando os pontos de contatos entre ambos. Por isso, apesar de o *Romance de Esopo* ser um romance de viés biográfico sobre a trajetória rumo à ascensão e morte do fabulista, percebemos sua limitação ao utilizarmos dela para apontar a relação com Sócrates. Nos servimos, então, dos testemunhos de Esopo que estavam à época de Sócrates, como o de Heródoto, o de Aristófanes e o de Aristóteles, além, é claro, do próprio Platão. Assim, conseguimos estabelecer as semelhanças entre ambos e podemos chegar assim ao entendimento das últimas palavras de Sócrates como uma fábula.

Entenderemos, portanto, que as últimas palavras de Sócrates podem ser tomadas como uma espécie de fábula, que se serve de objetos e animais irracionais para transmitir uma mensagem, um epitímio<sup>2</sup> que só pode ser compreendido se entendemos a imagem de Sócrates no *Fédon*, que entrega a Asclépio um galo, imagem de sua alma, cujo ofício disputou e despertou em Atenas a filosofia e a inclinação para a virtude. A moral desta fábula platônica é mostrar que a alma, ascendida ao divino, que é purificada e mantida sã, sempre curada de perigos empregados por qualquer tipo de discurso que não seja um discurso bem examinado, derrota o medo da morte e desperta para a verdadeira vida, a vida vivida pela razão, que ultrapassa qualquer medo e limite colocado pela morte.

Para essa pesquisa, utilizamos a edição de Strachan (1995). Nas citações ao longo desta pesquisa, onde não há a devida referência da tradução, operamos tais traduções a partir do original. As abreviaturas das obras antigas observadas nesta pesquisa seguem aquelas propostas pela edição de *LSJ*.

---

<sup>2</sup> Um epitímio é o pequeno texto que resume a fábula, transmitindo seus ensinamentos morais.

## CAPÍTULO 01 – AS *DRAMATIS PERSONAE* DAS ÚLTIMAS PALAVRAS

Para mergulhar no mar das diversas interpretações acerca das últimas palavras de Sócrates no *Fédon*, é necessário adentrar, primeiramente, em cada personagem que se apresenta no palco desse último de dia de vida de Sócrates, na prisão, buscando as suas representações para além do próprio texto platônico, e a maneira como Platão faz o uso de cada uma delas.

Por isso, empreenderemos neste capítulo a separação de cada personagem de acordo com os seis actantes da teoria narrativa de Greimas (1966). Assim, cada ator será investigado em cada seção na ordem que se segue: Críton como o sujeito; o galo como o objeto; Sócrates como o emissor; Asclépio como o receptor; os companheiros como os ajudantes; e a negligência como o adversário. Essa divisão segue a estabelecida por Griffith (2017).

### 1.1 CRÍTON COMO SUJEITO

Críton é o primeiro actante das últimas palavras de Sócrates. De fato, sua presença em torno da narrativa se dá de modo especial no começo e no fim da história contada por Fédon. Seu nome, na lista dos que estavam presentes no último dia, se esconde sob a menção da presença paterna de Critóbulo – Fédon menciona que, naquele dia, estavam presentes, entre outros, Critóbulo e seu pai (Κριτόβουλος καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ - *Phd.* 59b).

As intervenções de Críton no diálogo concernem apenas às coisas práticas. Com efeito, Críton leva Xantipa em prantos para casa a pedido de Sócrates (*Phd.* 60a); é ele quem adverte Sócrates, a pedido do homem que lhe ministraria o veneno, a não falar muito, sob o risco do veneno não fazer efeito e haver a necessidade de lhe administrar mais doses (*Phd.* 63d-e). Retornando à cena após a discussão filosófica, Críton demonstra prontidão em realizar as últimas vontades de Sócrates, pois ele ou seus amigos o fariam com a melhor das vontades (ἐν χάριτι μάλιστα ποιοῖμεν – *Phd.* 115b); também quer saber como proceder com o funeral (*Phd.* 115c). Acompanha Sócrates quando este vai para outra sala tomar banho (*Phd.* 116a). Na outra sala, acompanha a conversa de Sócrates com as mulheres (*Phd.* 116b3) e insiste que Sócrates espere até o último momento para tomar o veneno, no que recebe a dura resposta do amigo de que Sócrates não pensa como os que estão convencidos de que lucram em retardar a morte, pois apegar-se a uma vida que já deu o que tinha que dar não pertence ao caráter do filósofo (*Phd.* 116a-117a). Críton chora ao ver que Sócrates toma o veneno (*Phd.* 117d). E, por fim, atende de



prontidão o pedido de pagar um galo a Asclépio, encerrando sua participação – e todo o diálogo –, fechando os olhos e a boca de Sócrates, que já não mais vivia (*Phd.* 118).

Contudo, antes de adentrar o texto do *Fédon* e analisar as características que fazem de Críton o sujeito do último pedido de Sócrates, é imprescindível para esse intento percorrer, para além do texto platônico, outras fontes que dizem respeito a Críton<sup>3</sup> e sua reputação. Por isso, textos como o *Banquete* e as *Memoráveis* de Xenofonte podem ser de proveito nessa busca, tal como a obra de Diógenes Laércio. Em torno do *Críton*, diálogo em que Críton insta Sócrates a fugir da prisão, também pode-se vislumbrar o caráter do amigo que será moldado efetivamente no *Fédon*. Assim, será possível compreender o motivo de Platão fazer de Críton o sujeito que deve oferecer, por Sócrates e seus companheiros, um galo a Asclépio.

No *Banquete* de Xenofonte, assim como no *Fédon*, o nome de Críton não é mencionado explicitamente na lista dos companheiros presentes. Ao falar da paixão de Critóbulo por Clínias, Sócrates conta que assim que o pai de Critóbulo – isto é, Críton – percebeu essa paixão desenfreada do filho, enviou-o para Sócrates para ver se este poderia ajudá-lo (*Smp.* 4. 24-25)<sup>4</sup>. Se Críton está a par das acusações de Sócrates como corruptor da juventude (acusações implícitas, inclusive, nas comédias aristofânicas), nessa passagem ele parece desconhecer tais acusações ou meramente não se importar com a reputação de Sócrates.

Nas *Memoráveis*, Xenofonte encabeça o nome de Críton na lista do círculo de amizade de Sócrates (I, 2. 48). Xenofonte conta que, certa vez, Críton reclamou de que a vida em Atenas estava difícil para um homem que quisesse gerir os próprios negócios (II, 9. 1)<sup>5</sup>. Ele conta, após isso, que algumas pessoas o levaram ao tribunal, não porque ele tivesse prejudicado essas pessoas, mas porque sabiam que Críton estava mais disposto a resolver conflitos pagando uma multa do que arranjando problemas. Questionado por Sócrates sobre a razão de não arrumar alguém que o defendesse daqueles que queriam seu mal, Críton, depois, encontra um homem de nome Arquedemo, vulnerável em condição econômica, mas ágil no agir e no falar, que o

---

<sup>3</sup> Sobre a vida de Críton, o que se pode extrair está nas fontes platônicas e xenofônicas. Todos os outros acréscimos tardios são comentários que giram em torno das duas fontes. Para um resumo da biografia de Críton, cf. Nails (2002).

<sup>4</sup> Nas *Nuvens* de Aristófanes, a personagem Estrepsíades quer enviar o seu filho Fidípides para o Pensatório, local onde Sócrates ensina a arte dos discursos. Fidípides é um filho relaxado demais para um pai que está angustiado e endividado. Pode-se vislumbrar em Aristófanes e Xenofonte uma semelhança da ação paterna em enviar seus filhos, jovens, para aprender com Sócrates.

<sup>5</sup> Que Críton era um homem de negócios, esse fato é indicado por Platão no *Eutidemo* (304c4). O tipo de negócios com que Críton mexia era basicamente a agricultura (*Euthd.* 291e), fato também confirmado por Platão (*Euthd.* 291e) e por Xenofonte, cuja obra *Memoráveis* menciona que Críton recolhia trigo, azeite, vinho, lã e outros produtos agrícolas (*Mem.* II, 9. 4-5).

garante ser muito fácil apanhar em falta os sicofantas<sup>6</sup> que o acusavam (*Mem.* II 9. 1-4), nascendo dessa relação uma amizade sincera.

Críton, aqui, é descrito como alguém que age com boas intenções e compaixão. Ao recolher os produtos agrícolas que cultivava, sempre dava a Arquedemo uma parte da colheita. Até mesmo nos sacrifícios não o deixava (*Mem.* II, 9.4-5). Por conta de suas boas ações, foi tido por Arquedemo como homem de bem (καλοὺς κάγαθοὺς) (*Mem.* II, 9.8).

Críton também mantinha uma boa conduta para com a cidade e seus cidadãos. Essa sua disposição em estar pronto para ajudar é percebida por Xenofonte e também por Platão, como pode-se notar na última parte do *Fédon*. Ele buscava em Sócrates, segundo Xenofonte, uma educação que lhe possibilitasse cumprir com perfeição suas obrigações civis e sociais (*Mem.* I, 2. 48).

Diógenes Laércio fala também sobre a relação entre Críton e Sócrates. Ele afirma que Críton era “extremamente devotado a Sócrates, de quem cuidava tanto que jamais negligenciou (μηδέποτε ἔλλείπειν) que seus desejos fossem deixados de lado (D.L. II, 12.121)”. Possivelmente Diógenes tenha pensado no *Fédon* ao escrever sobre o cuidado excessivo que Críton tinha para com o mestre. Com efeito, ‘ἔλλείπω’, entre outros significados, significa “negligenciar”. Esse significado se aproxima do ‘ἀμελήσητε’, com que Sócrates ordena a Críton para que se pague um galo a Asclépio. No *Fédon*, de fato, à ordem de Sócrates, Críton responde prontamente que assim será feito (*Phd.* 118). Dada a ausência de outras fontes que versam sobre a relação de boa vontade que Críton tinha para com Sócrates, pode-se supor, embora não se possa afirmar claramente, que é sobre essa passagem que Diógenes pensa ao escrever.

No geral, as informações sobre Críton em Diógenes Laércio são bastante escassas. Afora a afirmação da amizade extremamente devota de Críton para com Sócrates, outra informação sobre Críton merece destaque: a que diz que Fédon, sob a condição de escravo, foi resgatado a pedido de Sócrates por Críton ou Alcibíades (D.L. II, 7.60)<sup>7</sup>. Novamente, Críton não negligencia as vontades de Sócrates. A insistência de Sócrates parece ter sido fundamental para que Fédon fosse resgatado.

---

<sup>6</sup> Os sicofantas, conforme Pinheiro (2009, 160), eram indivíduos que, na Atenas democrática, eram especialistas em acompanhar o dia a dia de seus concidadãos com o intuito de poder denunciá-los em relação a possíveis desvios de condutas. Cf. Demóstenes, *Contra Aristogíton*, 1.52.

<sup>7</sup> Cf. também Aulo Gélío, *Noites Áticas* II, 18.1-5.

Ao olhar os textos platônicos segundo a disposição (διάταξις) enquanto temporalidade da λέξις<sup>8</sup>, antes dos eventos que sucedem o último dia de Sócrates, outros três escritos de Platão contam os eventos que circundam o processo de condenação de Sócrates.<sup>9</sup> No *Eutífron*, Sócrates está no pórtico do rei conversando com o adivinho Eutífron (*Euthphr.* 2a). Mais à frente, a *Apologia* mostra Sócrates se defendendo diante do tribunal perante duas acusações: impiedade e corrupção da juventude (*Ap.* 24b). Por fim, antes da sua execução, com Sócrates já condenado e preso, o diálogo *Críton* mostra que a personagem homônima ao diálogo se encontra na cela de Sócrates tentando convencê-lo de fugir, visto que foi condenado por um processo injusto (*Cri.* 44b-c).

No *Críton*, o amigo de Sócrates aparece como uma pessoa ansiosa por querer salvar o amigo. Para Sócrates, em sua idade avançada, seria ridículo ter medo da morte e atrasar o seu fim (*Cri.* 43b), mas o receio de Críton, que tem a mesma idade de Sócrates (*Ap.* 33d), é de que ele próprio venha a ser estigmatizado socialmente com a má reputação por, tendo as condições e os meios de salvar o amigo, não o fazer. (*Cri.* 44b-c). Sobre o *Críton*, destacam-se duas coisas importantes acerca do que se sucede antes da discussão filosófica: a ênfase de que Críton aparece muito cedo na cela de Sócrates e a oposição entre o sono e a vigília.

Nesse diálogo, Platão coloca Sócrates como a primeira personagem a falar, e é a Críton que ele se dirige. Por ser muito cedo, questiona-o sobre a razão de ter chegado a esta hora, querendo também saber que horas são, pelo que Críton responde que está no raiar da aurora (*Cri.* 43a). Mais à frente, Sócrates insiste em saber o porquê Críton chegou tão cedo (*Cri.* 43c). É importante essa ênfase no despertar do dia, pois no *Fédon* é mostrado que os companheiros de Sócrates – com Críton incluído entre eles – costumavam se reunir no tribunal com o mestre, enquanto aguardavam o dia de sua execução, sempre pela manhã. Mas, no dia da execução, reuniram-se com ele mais cedo do que o habitual (*Phd.* 59d). Críton parece, sob um primeiro olhar, uma personagem que valoriza o tempo, que parece estar apegado à vida e ao afeto pelo

---

<sup>8</sup> Esse é um modo de entender o texto platônico lendo-o segundo o próprio texto, sem nenhuma interpretação. Assim, segundo Benoit (2015), a leitura das obras de Platão estão dispostas nas marcações temporais objetivas, inscritas nos próprios textos de grande parte dos diálogos. Assim, observa-se o texto em sua temporalidade léxica definitiva, isto é, na forma final como Platão quis ordenar as suas palavras, intencionando cada diálogo dentro do tempo geral da obra (Benoit 2015, 121-122).

<sup>9</sup> Outros diálogos, que se passam no ano de 399 aEC., também merecem menção: no final do *Teeteto*, Sócrates está de partida para o pórtico do rei para saber da acusação que estão fazendo contra ele; no *Crátilo*, Sócrates menciona o encontro que teve com Eutífron pela manhã; no *Sofista*, continua-se a conversa do dia anterior, iniciada no *Teeteto*; e no *Político*, continua-se a conversa do *Sofista*. Cf. Benoit (2015).

amigo e que, sob a ameaça iminente da morte, se desespera em agarrar-se às últimas horas restantes da vida de Sócrates.

Ao chegar na cela, Críton não acorda Sócrates de imediato, mas espera o amigo acordar para que possa convencê-lo a fugir da prisão. Sócrates quer saber o motivo de Críton não o ter acordado (ἐπήγειράς) tão logo chegou (*Cri.* 43b). Críton não queria que Sócrates passasse muito tempo acordado, pois estar acordado significa estar em aflição. Sócrates conta que, durante o sono não interrompido por Críton, foi visitado por um sonho, um que o fazia dormir calmamente. Nele, uma moça bela de vestes brancas disse que em três dias ele estaria no solo fértil de Ftia (*Cri.* 44a-b)<sup>10</sup>. Aqui parece haver duas contraposições: Críton é o homem da vigília, acordado já antes do romper da aurora e desconfortável pela posição dupla em que se encontra (a de perder um amigo que tanto ama e também o receio pelo estigma social que lhe seria atribuído caso não fizesse nada para salvar o amigo). Sócrates, do outro lado, é o homem do sono, mas não de qualquer sono: é o sono que produz sonhos proféticos. O mesmo Sócrates dorme serenamente em um momento que deveria ser de angústia. Mas a angústia não penetra o seu sono, pois nesse sonho se encontra a confirmação de que a sua vida e a sua filosofia andam de acordo com a verdade, sendo ele merecedor do solo fértil de Ftia. O sonho aparece para Sócrates, como a confirmação de que a sua vida foi um constante aprendizado para a morte e de que ele é um autêntico filósofo.

Adentrando, pois, o *Fédon*, o que há agora é uma personagem que parece conformada – pelo menos no começo – com a serenidade de Sócrates em aceitar a sua condenação. O misto de prazer e dor que domina Fédon e os outros presentes mostra o estado em que Críton e os outros também se encontram (*Phd.* 59a). Casertano (2015) explica que

Qui, nel Fedone, Critone dimostra tutto il suo carattere: è un uomo sinceramente affezionato a Socrate, ma ache non riesce a cogliere il significato profondo dei discorsi che si fanno, ed infatti non prende parte alla discussione, ma è preoccupato soltanto degli aspetti “pratici” della situazione. (...) dice a Socrate che non deve discutere molto, perché così si contrasta l’azione del veleno e c’è il rischio di doverne bere anche più di una coppa (63d-e); chiede a Socrate quali sono gli incarichi che dovranno svolgere alla sua morte (115b), e come vuole essere seppellito (115c) (Casertano 2015, 18).

---

<sup>10</sup> Aqui tem-se a descrição de um sonho cujas palavras, Sócrates toma emprestado do canto IX da *Iliada* (v. 363). A terra de Aquiles, Ftia, seria uma metáfora no *Críton* para a morte. Para adentrar nas diferentes interpretações do sonho de Sócrates, cf. De Paoli (2017).

Sua primeira menção no diálogo é ocultada em sua paternidade. Fédon narra que, naquele dia na prisão, estavam presentes, entre outros, Critóbulo e seu pai (*Phd.* 59b). Critóbulo, assim como Críton, seu pai, estavam presentes no julgamento de Sócrates e eram testemunhas contra a falsa acusação de corrupção da juventude tanto dos jovens do passado como dos jovens do presente (*Ap.* 33d-e). Ambos pertenciam ao círculo íntimo de Sócrates e, por isso, estavam lá presentes.

Sócrates recorre a Críton para que este se encarregue de levar Xantipa em prantos para casa (*Phd.* 60a-b). Antes, porém, de começar o discurso filosófico sobre a imortalidade da alma, o mestre quer saber o que Críton está há muito querendo dizer que, no fim, é, não intencionalmente, sobrepor ao discurso filosófico questões práticas relativas a este último dia de vida (*Phd.* 63d).

Ele reaparece depois da discussão filosófica protagonizada por Sócrates, Símiias e Cebes, novamente trazendo questões práticas à cena. Pergunta o que quer que ele e os amigos façam por Sócrates, pois estes fariam tudo de boa graça (*χάρις*) (*Phd.* 115b). Críton, de fato, parece não se ater à discussão filosófica que lá se passou. A *χάρις* é, como diz Dixsaut (1991), um sentimento de um dom que foi dado e que, conseqüentemente, gera um sentimento de uma dívida (Dixsaut 1991, 407). Mas Críton não parece estar compreendendo filosoficamente. Ele crê que essa dívida possa ser paga fazendo boas ações a Sócrates e a sua família. Sócrates, por sua vez, toma a *χάρις* em um sentido, como diz Hackforth (1955), mais profundo (Hackforth 1955, 187). É que o sentimento de dívida deve ser pago cuidando deles mesmos a partir do que se foi apreendido daquela discussão, pois isso sim seria fazer algo por eles, por Sócrates e por sua família (*Phd.* 115b).

Incapaz de absorver aquela discussão filosófica, ele quer saber como se procederá o funeral de Sócrates, mesmo quando Sócrates acreditou ter demonstrado que o homem não é o seu corpo (*Phd.* 115c-d). Críton afiançou aos juízes que Sócrates haveria de ficar (*Phd.* 115d). Nessa questão sobre o que faz Sócrates ser Sócrates, nessa distinção entre corpo e alma, a linguagem é importante, pois uma linguagem não perfeita deixa marcas de erros na alma (*Phd.* 115e). Aqui, a persuasão não parece ter atingido Críton, pois está atinado mais aos afazeres terrenos do que à filosofia.

Após acompanhar Sócrates à outra sala, para que ele possa tomar um último banho, e acompanhá-lo numa última conversa com as mulheres da família (*Phd.* 116a-b), Críton percebe que chegou a hora da despedida. Mas o seu apego pelo terreno o faz se desesperar e insistir para

que Sócrates espere o máximo possível, atrasando a sua morte (*Phd.* 116e). Críton não leva em conta a tarefa principal da filosofia, pela qual Sócrates sempre cumpriu o ofício: a filosofia é um exercício para a morte. Como nota Trabattoni (2011), a filosofia de Críton se parece com a noção de filosofia de Cálicles, no *Górgias*: a filosofia é apenas um jogo belo e divertido se se tem tempo e técnica para o fazer, mas quando a vida real bate à porta, com necessidades e obrigações, então a filosofia é deixada de lado para que se comece a pensar de forma realista (Trabattoni 2011, 266).

A tarefa principal deixada por Sócrates no *Fédon* é a de que seus companheiros cuidem de si mesmos. Contudo, Críton não trata o discurso de Sócrates como tal. Para ele, cujos cuidados com o amigo se mostram maiores do que os consigo mesmo, as palavras que Sócrates diz neste dia acerca do cuidado de si parecem apenas ditos de consolação, e Críton não parece compreender muito bem o sentido mais profundo, a moral essencial da tese que Sócrates quer defender sobre o fato da morte não ser nada.

Dixsaut (1991) nota a semelhança do papel que assumem Xantipa e Críton no diálogo. Ambos representam um aspecto da atitude convencional em relação à morte: de um lado, Xantipa com os lamentos. Do outro, a preocupação de Críton com o corpo de Sócrates (*Phd.* 63d-e), com o funeral (*Phd.* 115c) e com a família (*Phd.* 115b). Nos dois casos, persiste a adesão à norma social, que a autora chamará de cegueira diante da diferença e de uma evidente falta de tom. A posição narrativa e teórica de Xantipa e Críton é clara: a morte detém a última palavra, e coloca a discussão filosófica em seu devido lugar, que é o de uma palavra sem poder de força diante das coisas (Dixsaut 1991, 38).

Por que é a Críton, então, que Sócrates dirige suas últimas palavras? Platão parece dar a entender no *Críton* e, especialmente, no *Fédon* que Críton representa o tipo de filósofo que ainda não aprendeu o ofício do exercício para a morte, pois o corpo se torna um verdadeiro obstáculo para adquirir a sabedoria (*Phd.* 65a-b). A alma do filósofo, para atingir a verdade, deve se isolar o máximo possível em si mesma (αὐτὴ καθ' αὐτήν), repelindo o corpo (χαίρειν τὸ σῶμα), assim abandonando tudo aquilo que é obstáculo para o pensamento (*Phd.* 65b-c). Apegado às paixões terrenas, sua alma se torna obscurecida por pensar que o corpo do amigo constitui unicamente o amigo. Por esse pensamento tão pertencente ao comum é que recebe uma última advertência de Sócrates (*Phd.* 115d-e).

Quiçá, por isso, então, é que Críton é quem deve oferecer o galo a Asclépio. Ele reúne em si as qualidades ao mesmo tempo do filósofo e do não-filósofo. Nessa levada, Críton é a

representação de todos aqueles que não entendem bem e não praticam bem o ofício do filósofo. Se Sócrates é o bode expiatório, sendo expulso de Atenas através de sua execução, Críton também é um bode expiatório que deve levar a Asclépio a cura da ignorância de uma vida que não consegue enxergar nada além do corpo, que se desespera ao se atrelar a essa realidade, tomando a morte como o fim de tudo.

A dívida com Asclépio é um agradecimento, uma *χάρης*, para que Críton, os companheiros e o leitor jamais se esqueçam daquilo em que se baseia a verdadeira filosofia, ornamentalmente orquestrada na escrita de Platão, modelada na imagem do filósofo por excelência para quem ele escreveu esse monumento filosófico. A *χάρης*, para Sócrates, é o agradecimento ao deus que cura toda a ignorância que tenciona afastar o filósofo da verdadeira vida: a vida filosófica.

## 1.2 O GALO COMO OBJETO

O galo, em um mundo pré-industrial, era de extrema importância devido ao seu habitual canto ao raiar da aurora. Ainda hoje, na vida campesina, o galo costuma ser utilizado nas casas como elemento que desperta os indivíduos para a manhã que nasce. Se ainda na Era Comum o galo é aliado às tarefas domésticas e rurais, na Antiguidade o galo também servirá com o mesmo propósito. Para entender o galo como o segundo actante, designado como o objeto que Críton, o sujeito, fora encarregado de encaminhar, é necessário adentrar a visão que a Antiguidade tinha do galo. Por isso, primeiro far-se-á uma identificação sobre o uso – uso aqui tomado com sentido de objeto – do galo como utilizado para brigas de rua e também para despertar as pessoas de seu sono; por fim, veremos como o galo é utilizado por Platão.

O galo (*ἀλεκτρούων, ἀλέκτωρ*), mencionado muitas vezes simplesmente como uma ave (*ὄρνις*), é mencionado em diversos textos gregos antigos. Também chamado de galo pérsico (*περσικὸς ὄρνις*), essa ave fazia parte do dia a dia dos gregos. Representada em estátuas e no teatro, sua costumeira presença a torna um signo comum que está intrinsecamente inserido na vida e nos costumes desse povo.

O galo, entre outras serventias, era utilizado para brigas. A luta de galos fora instituída por Temístocles após sua vitória contra os persas. Eliano lembra que

Após sua vitória sobre os persas, os atenienses fizeram uma lei que uma vez ao ano deveriam trazer galos para lutar no teatro. A ocasião pela qual a lei foi estabelecida

foi esta: quando Temístocles saiu com um exército de cidadãos contra os bárbaros, ele viu alguns galos lutando; nem o contemplou ligeiramente, mas voltando-se para todo o exército, disse: "estes (os galos) assumem este perigo, nem por seu país, nem pelos deuses de sua pátria, nem pelos monumentos de seus ancestrais, nem por fama, liberdade ou filhos. Mas assumem para que não sejam derrotados ou cedam um ao outro". Com estas palavras ele encorajou os atenienses. Isso, portanto, era naquela época uma ocasião de incitá-los ao valor, que deveria ser lembrado para sempre (Ael. *Var. His.* II, 28. Tradução minha).

A representação da luta de galos encontra-se também no contexto religioso. Nas decorações do lado de fora da cadeira do sumo sacerdote no teatro dionisíaco, encontra-se uma luta de galos. Também no calendário do principal templo dionisíaco, no mês de Poseidon (dezembro-janeiro) há dois galos que estão prestes a lutar em um ramo de palma<sup>11</sup>. Com isso, Harrison (1890, 278) afirma que a luta de galos para a mentalidade antiga assume uma função solene de extrema importância. De fato, para uma prática que se instaura após a vitória da guerra de Atenas contra os bárbaros, com uma representação na cadeira do sacerdote dionisíaco e a sua representação em um calendário sagrado, a luta de galos não pode assumir um significado clandestino como as lutas de galo assumem hoje.

Segundo Pausânias, o galo pode ser considerado sagrado para a deusa Atena, a trabalhadora<sup>12</sup>. De fato

Na Acrópole de Élis está um santuário de Atena. A imagem é de marfim e ouro. Dizem que a deusa é obra de Fídias. Em seu capacete há a imagem de um galo, estes pássaros muito dispostos à lutas (προχειρότατα ἔχουσιν ἐς μάχας οἱ ἀλεκτρούνες). O pássaro também pode ser considerado sagrado para Atena, a trabalhadora (Paus.VI, 26.3. Tradução minha).

Como retrato da luta, o galo carrega em si as marcas da coragem. No Pseudo-Aristóteles, os galos, cujas asas são rígidas, são corajosos (*Physiogn.* 806b). Estes animais, brigam até mesmo contra os próprios pais (*Ar. Nub.* 1427; *Av.* 758). Seu uso como símbolo de batalha na cabeça de Atenas significava, deveras, a coragem e a bravura que eles demonstram em brigas.

O galo, em *As Aves*, apresenta o aspecto de majestade, com sua tiara na cabeça, sua força, grandeza e temeridade (*Av.* 480). Aristófanes também mostra que o galo monta guarda e

<sup>11</sup> Sobre a decoração da cadeira do teatro de Dioniso e sobre o calendário do templo, cf. Harrison (1895)

<sup>12</sup> O galo também está presente na estátua de Apolo-Hélio, indicando o nascer do sol (Plu. *De Pyth. Or.* XII, 574).



luta (Av. 1365). Já Xenofonte mostra que os galos, antes de ser atizados para as brigas, eram alimentados com alho (*Smp.* 4.9).

A imagem que o galo carrega de ser um animal beligerante está explícita no dia a dia de Atenas. O animal, que representa a bravura e a coragem de lutar violentamente por sua vida, é um símbolo para o homem ateniense. As palavras de Temístocles ressoam pelos séculos da Antiguidade grega. A beligerância do animal foi também descrita por Demóstenes, no século IV aEC. Ele relata, em um dos discursos, que um homem chamado Conon, juntamente com outros homens, agrediu violentamente certo cidadão chamado Ariston. Ariston relata que se sentiu ultrajado, especialmente quando Conon, após surrá-lo no meio da rua, imitou o som do canto do galo quando ganhou uma briga e, também, por insolência maliciosa e encorajado por seus amigos, bateu os cotovelos contra os lados como se fossem asas (Demóstenes, LIV). Essa é, por excelência, a imagem que o homem tem do galo como animal utilizado para brigas.

Além da utilização do galo para brigas uns contra os outros, algo comum em Atenas, sua utilidade, também para os gregos antigos, estava na tarefa de cantar, anunciando o raiar da aurora. O galo canta pela manhã e desperta a todos em *As Aves* (489-490). Segundo Heliodoro, ele assim o faz ou por sua afinidade com o sol ou porque se regozija com o calor emanado pela luz (I, 18).

Seu canto, ‘κοκκύζειν’ é o responsável por anunciar o amanhecer. Griffith (2017, 95) confirma que todo cidadão de uma cidade pré-industrial tinha esse conhecimento. O galo, que não costuma ser criado na área urbana, mas sim na área rural, desperta a mulher e o homem para o seu trabalho no campo. Por isso, a associação entre o canto do galo e o sol: ambos prenunciam e anunciam que o dia começou, e, com ele, o mundo parece continuar a exigir o labor diário para a sobrevivência e o sustento. Plutarco menciona que um galo fora pintado na mão de Apolo para representar as horas do nascer do sol ou a luz do amanhecer (*De Pyth. Or.* 12). Pausânias mostra que o galo, que estava no escudo de Idomeneu, é sagrado para o sol e que esse galo o proclama quando nasce todos os dias (5.25.9).

Platão também fala sobre o galo em algumas passagens. Antes de adentrar as últimas palavras, que também tratam do galo, três são de relevância importante para entender o uso que fazia Platão no contexto de sua época, uso este que não difere do modo como os autores acima entendiam a utilidade do animal.

A primeira passagem se encontra no livro VII das *Leis*. Nele, o Ateniense e Clínias estão a discutir sobre a importância do movimento como exercício para impedir males que possam

acometer o crescimento das crianças já mesmo dentro do ventre materno. Para ilustrar esse pensamento, o Ateniense descreve:

Aliás, é o que se pode observar entre nós mais facilmente do que em qualquer parte, por ser um entretenimento de que chegam a abusar. De fato, entre nós, não apenas os meninos, mas até mesmo homens feitos, criam filhotes de certas aves para ensiná-los a brigar. Todos estão longe de acreditar que as canseiras a que os sujeitam com tais práticas sejam suficientes. Além desses exercícios, levam-nos escondidos em baixo da túnica, os menores na mão, os maiores debaixo do braço, e fazem caminhadas longas de muitos estádios, não para vantagem própria, mas para a de seus pupilos, mostrando, com isso, para quem sabe compreender, que todos os corpos lucram com os abalos e movimentos a que são submetidos sem esforço, quer sejam provocados por eles mesmos, quer quando transportados em veículos, no mar, a cavalo ou por qualquer corpo que se mova de um ou de outro jeito, e que esses exercícios, contribuindo para aproveitar melhor os alimentos e líquidos ingeridos, emprestam ao corpo saúde, beleza e vigor (*Lg.* VII, 789b-c. Tradução de Nunes, 1980).

Os filhotes de aves (ὄρνιθων θρέμματα), aos quais o Ateniense se refere, são os frangos, galos jovens. Platão entende que a briga de galos era bastante comum em seu tempo. A briga de galos era um entretenimento bastante difundido em toda parte. Sua predominância chegava a ser abusiva de tão excessiva. O público que participava de tais entretenimentos era crianças e adultos. Esse tipo de desporto envolvia um treinamento muito antes do galo se tornar adulto. Já pequenos, costumavam fazer caminhada com seus donos para que estivessem suscetíveis aos movimentos e que, por tais abalos, fossem provocados.

Se Platão descreve nas *Leis* o modo como o frango é treinado para se tornar um galo bom de briga, no *Teeteto* há também a evidência sobre o galo. Nele, Sócrates trata a disputa sobre os argumentos como uma briga de galos, e, antes de chegar a uma solução para a questão que tratavam, deram-na por vencida:

Sócrates – Então, o que seria mesmo o saber? Parece-me que temos de voltar ao princípio. Que vamos fazer daqui para a frente, Teeteto?

Teeteto – Sobre o quê?

Sócrates - Cá para mim, parecemos galos sem raça, a cantar antes da vitória, abandonando o argumento.

Teeteto – Como assim?

Sócrates – Parecemos concordar, como os argumentadores, sobre um acordo dos nomes, ultrapassando o argumento desta maneira. Ora, afirmando que não somos lutadores, mas filósofos, ignoramos que estamos a fazer o mesmo que aqueles homens hábeis. (*Tht.* 164c-d. Tradução de Nogueira 1995)

Platão aborda o comportamento do galo na luta. O comportamento do galo que canta antes mesmo da luta acabar é conhecido dos antigos. Basta recordar o testemunho de Demóstenes sobre Conon, que, ao agredir Aristodemo, bateu os cotovelos, simulando as asas de um galo, e cantou tal como este canta, simbolizando que venceu a luta (D. LIV).

A novidade apresentada no *Teeteto* é que Platão utiliza a briga de galos para o domínio do discurso. Aqui, há claramente uma luta, propiciada pela dialética, entre argumentos. E Platão sabe que, em uma briga de galos, o mais forte e mais bem preparado é o que ganha a luta. Assim também é o exercício da dialética.

Entender o galo utilizado como argumento remonta a uma primeira versão, atualmente perdida, de *As Nuvens*<sup>13</sup>. Nessa versão, há um escólio à comédia, que mostra que os argumentos (λόγοι) são mostrados no palco em gaiolas de vime, lutando como galos. Griffith (2017) entende que isso torna possível conceber argumentos, incluindo argumentos filosóficos, como galos (Griffith 2017, 95).

Outra referência ao galo aparece brevemente no *Banquete*. Após os convivas discutirem filosoficamente sobre o *Eros*, um grande número de foliões invade o espaço onde estava havendo a discussão, fazendo com que a discussão filosófica se disperse e todos comecem a beber. Nesse espaço de tempo, Aristodemo é tomado pelo sono e dorme por muito tempo, vindo a despertar (ἐξεγρέσθαι) quando já era dia, e os galos cantavam (ἀλεκτρούωνων ἀδόντων) (*Smp.* 223c). Platão relaciona o amanhecer com o despertar. Esse despertar é ocasionado pelo cantar do galo, que anuncia que o dia começou.

Assim, entender o galo como objeto que Sócrates deseja enviar a Asclépio por meio de Críton é entender a função que o galo exerce para a Antiguidade grega e, especialmente, para Platão. Platão não pretende inovar designando o galo como o sacrifício devido a Asclépio. O próprio galo era uma das oferendas que se ofereciam a Asclépio. Artemidoro, em sua *Onirocritica*, relata que certo homem jurou a Asclépio que, se vivesse com saúde durante todo o ano, sacrificaria um galo ao deus. Certa vez, novamente, jurou a Asclépio que, se não sofresse de oftalmia, ofereceria outro galo a ele. À noite, Asclépio lhe apareceu em sonhos e disse: “Um galo é suficiente para mim”. Ele de fato permaneceu com saúde, mas sofreu gravemente com oftalmia, pois o deus se satisfez com uma oração, mas rejeitou a outra (*Artem.* V, 9).

---

<sup>13</sup> Sobre a primeira versão perdida de *As Nuvens*, cf. Taplin (1987); Fowler (1989); Csapo (1993).

Compreender o galo, em Platão, como um animal que mostra o seu valor em brigas com outros galos é compreender que seja o que for o motivo pelo qual Sócrates tenha pedido a Críton para oferecer a Asclépio, aquilo fora conquistado e vencido a muito custo. O valor dos argumentos demonstrados por Sócrates foi suficiente para aplanar o desconforto dos companheiros por conta de um Sócrates sereno e tranquilo ao estar diante de argumentos que parecem não ter saída e ante à morte, que deveria ser motivo de desespero e angústia.

Nesse contexto, se o galo pode ser visto como argumento, o seu canto – que é uma atividade do animal conhecida por Platão e retratada no *Banquete* – pode estar atrelado também ao discurso. Se o galo desperta os homens para o dia que está amanhecendo, seu canto é capaz de despertar os homens para a verdadeira vida, que repele o medo e qualquer aversão aos discursos. A voz de Sócrates (o filósofo que canta a mais alta música, que é a filosofia, *Phd.* 61a) é capaz de despertar os homens de seu mal-estar, dessa doença que acomete aqueles que se tornam descrentes quanto aos argumentos. Sua voz os exorta a retornar para a filosofia, como combatentes que devem retornar à liça para derrotar argumentos (*Phd.* 89 a-c).

O ofício de Sócrates sempre foi o de despertar homens para a verdade. E esse despertar não vem senão como a dor do parto, que traz à luz novas ideias e aperfeiçoa, conseqüentemente, a cidade. O galo é a figura exemplar para devotar a Asclépio aquilo que é a vida do filósofo: ele luta através da dialética e desperta para a virtude todos aqueles que se dispõem a ter com ele.

### 1.3 SÓCRATES COMO EMISSOR

A figura de Sócrates concebida por Platão em seus diálogos esconde em diversas passagens, elementos próprios da filosofia platônica. A personagem transita não apenas na filosofia platônica em contato com outras filosofias de seu tempo, mas também nos elementos dramáticos em cena, especialmente na tragédia e na comédia. No *Fédon*, por exemplo, perante a tragédia da morte de Sócrates, a tristeza perene de seus companheiros é constantemente cortada pela tranquilidade e demonstrações de bom-humor de Sócrates.

Nessa dança da morte onde prazer e dor bailam em torno da cela de Sócrates, explosões de choro e de gargalhada formam a música de fundo que retrata fielmente o ambiente e o que se passa naquele momento. O trágico se inicia com Xantipa (*Phd.* 60a) e se encerra com Críton fechando os olhos e a boca de quem, pela morte, não mais via e nem mais falava (*Phd.* 118). O

cômico, por sua vez, se manifesta nos interlocutores da discussão filosófica: Símiias e Cebes; e principalmente Sócrates, de quem se esperava a angústia e o desespero próprios de quem se encontra à beira da morte.

Platão coloca em Sócrates a responsabilidade de emitir a dívida de gratidão (χάρις) para Asclépio. De fato, a personagem é colocada como uma figura atópica, estranha ao cenário e ao sentimento comum. Mesmo Símiias e Cebes, que riem em alguns momentos do diálogo, são retratados em tristeza profunda, sobretudo quando Sócrates toma do veneno. Mas Sócrates conserva o mesmo estado de espírito a todo momento, seja no desenvolvimento do drama, seja na discussão filosófica.

Para entender a condição actante de Sócrates desenvolvendo o papel de emissor, precisamos estabelecer o contraste entre Sócrates e seus companheiros na cela. Sua disposição no último dia configura, ou melhor, continua a vida e o exercício do filósofo em todo o seu tempo de ofício. Primeiro, veremos a questão psicológica do *Fédon*, isto é, como se apresentavam o estado psicológico das personagens; por fim, veremos as quatro vezes em que Sócrates ri e sorri, quebrando assim o elemento trágico do relato platônico do último dia de Sócrates.

Antes de mergulhar na narrativa do último dia, Fédon oferece a Equécrates um panorama do diálogo:

Pois é verdade, foi num estado de espírito bem singular que ali estive a seu lado; efetivamente, não era compaixão o que eu sentia, por assistir à morte de um companheiro querido. É que esse homem me parecia feliz, Equécrates, a avaliar pelas suas palavras e atitudes, tal a segurança e a nobreza com que enfrentou o fim! Pelo que não pude deixar de me convencer que um homem como esse não desce ao Hades senão por uma determinação divina e que, quando ali chega, é para gozar uma felicidade tal como talvez nenhum outro tenha encontrado. E eis por que não sentia propriamente essa natural compaixão de quem assiste a um transe doloroso. Mas já tampouco era o velho prazer de nos entregarmos à filosofia - pois este foi ainda o objeto de nossas conversas. Em resumo, era uma indefinível sensação que me dominava, um misto singular de prazer e simultaneamente dor, à ideia de que muito em breve esse homem deixaria de existir. E mais ou menos nesse estado de espírito nos encontrávamos todos nós, os que rodeávamos, umas vezes rindo, outras chorando. (*Phd.* 58e-59a. Tradução de Azevedo, 2000).

Fédon reconhece que a felicidade de Sócrates era motivo de confusão tal a ponto de misturar sentimentos, tornando os estados de espírito dos companheiros indefinível (ἄτοπόν).

Sócrates enfrenta seu fim sem medo (ἀδεῶς) e com coragem (γενναίως), o que não é de se esperar de alguém que está a viver um transe doloroso como a morte. Um homem com sobriedade tal só poderia descer ao Hades por uma determinação divina (θείας μοίρας). Fédon resume, então, toda a condição psicológica que se passa no cenário do último dia: um misto de prazer e dor, risos e lágrimas. O *leitmotiv* de todo o dia está descrito em um contraste de estados de espírito, sendo o de Sócrates o estado inalterado e sereno.

Logo após a discussão filosófica, Sócrates se retira para tomar banho enquanto os companheiros ficam a pensar sobre a desgraça (συμφορᾶς) que recaía sobre eles, isto é, que a ausência de Sócrates é de tal magnitude que faz os seus se sentirem órfãos (ὄρφανοὶ) para toda a vida (*Phd.* 116a). O Servidor dos Onze demonstra afeto para com Sócrates, o que não acontece com os outros prisioneiros, pois ambos se resignam em aceitar a condenação, ao passo que Sócrates se demonstra tranquilo em não se indignar contra ele (*Phd.* 116c).

Fédon coloca ênfase ao falar sobre o momento em que Sócrates toma do veneno. Platão faz o leitor voltar a Fliunte, onde Fédon está narrando as coisas do último dia para Equécrates. Na estratégia dramática do momento, Platão mostra Fédon enfatizando a naturalidade com que Sócrates tomou do veneno: “Ao mesmo tempo estendeu a taça a Sócrates. E com perfeita naturalidade, Equécrates, sem que a mão lhe vacilasse ou se alterasse a cor do rosto, pegou nela [...]” (*Phd.* 117b). Mencionar o nome de Equécrates enfatiza a importância do momento que está para acontecer.

Após esse momento, o trágico irrompe na narrativa, pois ao tomar do veneno, aqueles que estavam contidos em seus sentimentos, já não conseguiam mais esconder: as lágrimas e os lamentos, que foram retirados com Xantipa retornavam agora. Mas não sem a repreensão de Sócrates. Se todos estavam chorosos e desesperados, Sócrates excetuava-se desse sentimento (*Phd.* 117d). Ele convoca novamente ao silêncio que requer o momento.

As lágrimas e gemidos não são as únicas expressões de sentimento no *Fédon*. Símiias, Cebes e Sócrates dão sorrisos e risos em alguns momentos. Símiias e Cebes limitam-se a rir apenas durante a discussão filosófica, enquanto Sócrates ri na discussão filosófica e no fim da narrativa de Fédon. O exercício da filosofia, um treino de morrer e estar morto, leva Símiias a rir (γελᾶσας), pensando no que iriam pensar aqueles que já imaginam que os filósofos padecem do mal da morte e a merecem.

Cebes, que começa com um risada tímida, começa a rir com mais liberdade no decorrer da discussão. Ao falar sobre a proibição do atentado contra a própria vida, Sócrates mostra que

mesmo aqueles que consideram a morte como um bem superior à vida entendem a proibição de fazer isso por si mesmos, esperando que outros façam isso por eles. Nesse instante, Cebes ri de leve (ἡρέμα ἐπιγέλασας) pedindo, em seu falar regional, que Zeus protegesse Sócrates de tal fim (*Phd.* 62a).

Se Cebes começa rindo de leve, no decorrer, sua risada se torna mais estridente. Não sem razão, ele ri alto ante o desmascaramento de suas razões pela qual quer saber o motivo de Sócrates não recear a morte. Ao ser constatado por Sócrates que Cebes tinha um medo infantil de que com a morte a alma se dissipe, ele ri sobremaneira (ἐπιγέλασας) (*Phd.* 77e). Diverte-se também, rindo (γέλασας) com a comparação que Sócrates faz da altura de um indivíduo pelo tamanho de sua cabeça no último argumento da imortalidade da alma (101b).

Contudo, apesar da leveza com que discutiam a complexidade da morte em dados momentos, Sócrates, que se esperava estar moribundo, demonstra vitalidade com suas atitudes. Ele se mostra visivelmente divertido (ἡσθῆναι) com as ponderações de Cebes sobre a proibição do suicídio (*Phd.* 62e); não se preocupando com o tempo que lhe resta, se encontra imerso na discussão filosófica e nos argumentos que expõe (*Phd.* 84c); acolhe com atitude afável, compreensiva e interessada as objeções de Símiias e Cebes em um momento dramático da discussão, sem se deixar perturbar com as objeções que tomaram conta de todos presentes (*Phd.* 89a).

Outrossim, se mostra risonho em momentos dramáticos e em momentos de discussão. Das quatro vezes em que Sócrates ri e sorri, três vezes se encontram no contexto da discussão e uma única vez se encontra fora do contexto da discussão, isto é, na narrativa dramática.

Ao julgarem importunar Sócrates, na presente infelicidade da morte, com argumentos, Sócrates ri de leve (ἐγέλασέν τε ἡρέμα) com a melindrosidade de seus interlocutores. A infelicidade que eles julgam Sócrates estar vivendo, não é assim vista pelo filósofo. Para isso, ele recorre à imagem do canto do cisne, que pressentindo o seu fim, cantam os seus mais belos cantos. Mas os homens, por recearem a morte, julgam que o canto é de infelicidade, quando na verdade o canto é de júbilo por estarem perto de se reunirem a Apolo (*Phd.* 84d-85b). Sócrates canta com a mais alta forma de música, a filosofia, um canto derradeiro e belo, regozijando-se por estar próximo da morte, pelo qual a filosofia sempre lhe preparara.

Ele sorri (μειδιάσας) para a objeção que Símiias faz em relação aos seus argumentos (*Phd.* 86d). Sócrates parece exultar com o fato de que seus argumentos careçam de melhor reexaminação, e que Símiias expôs a fragilidade da consistência deles. O canto da filosofia se

faz com a dialética, que somado ao drama da cena, enobrece a figura do filósofo, que não se deixa abalar por vibrantes contra-argumentos. Divertir-se com o jogo da dialética, rir (μειδιάσας) de suas próprias exposições (*Phd.* 102d) constitui tarefa leve, contudo séria, do filósofo que se dispõe a investigar assuntos sérios de maneira natural.

É no contexto dramático, nas últimas questões práticas, que Sócrates expressará definitivamente o seu estado de espírito. O seu contraste com Críton é evidente, pois mesmo depois da discussão onde Sócrates afirma que ele não mais estará ali com eles após a sua morte, mas apenas o seu corpo, Críton ainda quer saber de Sócrates o destino de seu corpo, como se Sócrates fosse o seu corpo. Ele pergunta para Sócrates:

[...] E o teu funeral, como queres tu que o façamos?

- À vossa vontade! - disse [Sócrates]. - Contanto que me segurem bem, não vá eu escapar-vos...

E sorrindo tranquilamente, eis que volve os olhos para nós e diz:

- Não há meio, meus caros, de convencer Críton de que o verdadeiro Sócrates é este que vos está falando e dispondo as suas ideias uma por uma... Imagina-me já esse cadáver que serei em breve, por isso pergunta como deve enterrar-me. Afinal, o que estou aqui há tanto repetindo, ou seja, que, depois de beber o veneno, não mais estarei convosco, antes irei ao encontro de uma certa forma de felicidade dos Bem-Aventurados, tudo isso julgo que não tinha para ele senão este fito: o de consolar-vos a vós e simultaneamente a mim próprio! Tomo-vos, pois, por meus fiadores junto de Críton em como se passará o contrário daquilo que ele afiançava aos juízes: afirmou ele, com efeito, que eu havia de ficar; vós afiançareis que, pelo contrário, depois da morte não hei de ficar, antes irei para longe... Talvez assim Críton se resigne mais facilmente; talvez já não se revolte com a minha sorte quando levarem o meu corpo a queimar ou a enterrar, como se me estivessem infligindo suplícios... nem tampouco diga no funeral que é Sócrates que ele prepara, ou transporta, ou enterra. De resto, bem o sabes, meu caríssimo Críton: uma linguagem que não é perfeita não é só uma ofensa contra si mesma, deixa também marcar de erro na alma! Vamos pois, anima-te, diz que levar o meu corpo a enterrar e fá-lo como desejares, como te parecer mais de acordo com as normas (*Phd.* 115c-e. Tradução de Azevedo, 2000.).

Sócrates arremata então, com essa pequena advertência a Críton, tudo aquilo que se tratou o diálogo: Sócrates é a sua alma e não o seu corpo, como se mostra filosoficamente; e também ele se mostra sorrindo tranquilamente (γελάσας δὲ ἅμα ἠσυχῆ) em evidente contraposição ao exaspero de Críton.

Assim, Fédon conta a Equécrates aquilo que ele queria ouvir, a saber, quais as coisas que Sócrates disse em seu último dia e como foram seus últimos momentos: Sócrates falou de



filosofia, com estado sereno e tranquilo e de bom-humor. Nesse contexto, entende-se Sócrates como emissor da χάρις a Asclépio por meio de Críton. Sócrates é o filósofo por excelência. Não convém, pois, que o filósofo que treinou para a morte por toda a sua vida não queira passar o seu último dia sem filosofar sobre aquilo que já estava preparado.

Agradecer a Asclépio significa agradecer o autocontrole e a serenidade com que se mostrou no último dia, no momento em que seu modo de vida, o filosófico, era posto à prova. A teoria se encontra, no *Fédon*, efetivada. Morrer em virtude é, portanto, morrer como se viveu: feliz e nobre, feito alcançado na imagem do Sócrates platônico.

#### 1.4 ASCLÉPIO COMO RECEPTOR

Asclépio, no corolário das últimas palavras de Sócrates, ocupa o papel do receptor. É ele quem recebe do sujeito Críton o galo ordenado por Sócrates. Se Fédon, no começo do diálogo, menciona o mítico herói salvador Teseu, Sócrates, por sua vez, menciona a divindade ctônica, demonstrando sua eficácia como salvador dos homens. De fato, segundo Edelstein (1945), seu status como deus salvífico ganhou tamanha popularidade que, quando *o deus do Evangelho* apareceu, Asclépio se tornou o seu antagonista mais significativo e poderoso na luta espiritual entre cristianismo e paganismo (Edelstein 1945, p. 65).

Sócrates traz em suas últimas palavras uma dívida de agradecimento não para com qualquer divindade, mas para com o filho de Apolo, o deus para quem ele compôs um proêmio em seus últimos dias. A atuação de Apolo na vida de Sócrates é bastante significativa. Em sua defesa na *Apologia*, Sócrates evoca Apolo como a divindade que o ordena a filosofar e exercer o ofício da filosofia (28e); é ele quem o orienta a caminhar em direção ao tribunal sem titubear ou ter grave crise de consciência. No *Fédon*, além de compor um hino ao deus (61b), ele se coloca como um ganso, ave que é serva de Apolo e que, pressentindo – por seus dons divinatórios – seu fim, entoou o mais belo hino (85a-b).

Asclépio, segundo o mito conta, é filho de Apolo com uma mortal. Sendo um ἥρωας, foi em vida um mortal que morreu e só então foi homenageado como deus (White, 2000, 158). Burkert (1977) ressalta que sua atuação transcende o domínio ctônico, mas que nele está profundamente enraizado. Píndaro chama-o de ἥρωας (O. P. 3,7). O seu mito de nascimento e morte é relatado nos *Catálogos Hesiódicos* (Hes. Fr. 50/4, 59/60; Apollod. 3,122). Em suas

estátuas, o deus aparece como um Zeus de feição cordial, distinguível apenas pelo seu bastão com uma cobra enrolada em torno dele (Burkert 1977, 415-416)<sup>14</sup>.

Asclépio pertencia aos deuses imortais presentes em Atenas e Epidauro. Curava os doentes que dormiam em seus templos. Sua atividade salvífica o tornou o salvador mais poderoso e forte entre qualquer outra divindade grega, e, como contraste, era mais gentil e benevolente do que qualquer outro deus.

Seu culto, embora divindade bastante conhecida, era restrito à Tessália, no início do século V aEC., sendo Trica o lugar mais antigo de culto (Edelstein, 1945, 66). É aos poucos que vai se estendendo até Epidauro. Assim, ainda no século V, Asclépio emerge da escuridão e do isolamento provincial e alcança a plenitude da fama na Grécia (1945, 66). Sua chegada a Atenas consta em uma inscrição no ano de 420 aEC.:

[...] quando o deus veio de Zea na época dos grandes mistérios, ele fixou residência em Elêusis e, tendo convocado de sua casa a cobra, ele a trouxe para cá na carruagem de Telêmaco [...] Ao mesmo tempo veio Hígia; e assim este templo foi fundado inteiramente no arconte de Astífilo, de Kidantidon. Árquias: em seu tempo os Cérices disputavam a terra e impediam que algumas coisas fossem feitas. Antífon [...] em seu tempo [...] Eufemo: em seu tempo [...] (*Inscriptiones Graecae*, II, n. 4960a [início do quarto século aEC]. Edelstein 1945, 375. A tradução para o português é minha).

Um dos motivos para a introdução de Asclépio em Atenas foi a Grande Praga que se abateu em Atenas entre 430 e 427 aEC<sup>15</sup>. Segundo Parker (1983), pragas quase lendárias, como essa, levaram à instalação de novos cultos, resultando em correlato histórico em cultos ou templos fundados em resposta às aflições (Parker 1983, 275). Se a sua introdução é devida a uma praga, sua moção teve por intenção a cura e a restauração da saúde de seus habitantes. Não obstante, segundo Edelstein (1945), no século IV aEC., sua função, basicamente, é definida em duas ações: curandeiro de doenças e também doador e preservador da saúde. Ele cuida tanto da saúde como da doença. Certamente, para o homem saudável, Asclépio é mais conhecido como preservador da saúde (Edelstein 1945, p.90).

Se a maior bênção para a Antiguidade era não ficar doente, Asclépio era certamente a divindade a quem os saudáveis recorriam. De igual modo, o doente espera ser curado graças à

<sup>14</sup> O bastão com a cobra é o símbolo da medicina. No século V aEC., médicos de Cós, entre eles Hipócrates, alcançaram grande fama, sendo denominados “Asclepiadas”.

<sup>15</sup> É notável que Platão insira Asclépio, deus que foi introduzido em Atenas durante a Grande Praga, como o deus responsável por receber o galo de Sócrates. Mitchell-Boyask (2008) nota que, junto ao tema da mortalidade e das imagens da doença, o culto a Asclépio foi crescendo (Mitchell-Boyask 2008, 2).

intervenção do deus no momento oportuno. Médicos de uma comunidade, como a de Atenas, ofereciam, duas vezes por ano, sacrifícios tanto para si quanto para aqueles que curavam<sup>16</sup>.

Mas, como nota Edelstein (1945), o homem antigo não poderia esperar por socorro divino se não pedissem por ele, e a petição deveria ser da forma correta. O ritual rígido dita as formas de súplica e governa a relação entre os deuses e os homens (Edelstein 1945, 181-182). Asclépio era nome fácil para todo aquele que caía doente. Restava, então, a este, mais do que ao são, pedir socorro ao deus.

Por mais que Asclépio ajudasse aqueles que meramente invocassem seu nome, sua ajuda efetiva acontecia nos sonhos em seus templos. No ritual de incubação, o doente se deitava no *abaton*, no templo de Asclépio, para, em sonhos, ser instruído sobre como deveria proceder para que fosse curado. Muitas vezes, a própria cura era operada no próprio sonho pelo deus (Edelstein, 1945, 186).

Para toda divindade, súplica e sacrifício estavam implícitos. Antes de se aproximarem do deus, havia um ritual de purificação e também de sacrifícios (*Inscriptio Pergamena* II, 264). A oferta a se fazer a Asclépio não obrigava ao sacrifício nem mesmo ao sacrifício de um animal: bolos de mel, bolos de queijo, assados e figos eram colocados na mesa sagrada (Ar. *Pl.* 660-661).

As ofertas podiam ser também qualquer coisa: dinheiro, incenso, louro, brotos de azeitonas, folhas de carvalho, guirlandas, canções, galhos, capitéis, imagens onde Asclépio era pintado (Lib. *Decl.* XXXIV, 35-36) ou anéis de latão (Thphr. *Char.* XXI, 10). Alguns pacientes deram sandálias ao deus devido a sua longa viagem (Edelstein, 1945, 190).

O galo era o sacrifício mais comum<sup>17</sup>. Segundo Edelstein (1945), a expressão “um galo para Asclépio” era quase proverbial e não apenas por causa de Sócrates (Edelstein 1945, 190). Asclépio também se contentava com o “pouco” que se dava. Quando algumas mulheres se desculparam com o deus por terem ofertado apenas galo enquanto outros, com mais dinheiro, ofertaram bois ou porcos, um de seus sacerdotes lhes garantiu que ninguém poderia ter dado ao deus um presente mais do que bem-vindo (Herod. IV, 15).

<sup>16</sup> A inscrição diz: “Foi decretado pelo Demos. Acrotimus, filho de Aeschius, do demos de Icairia, fez a moção: considerando que é um costume ancestral dos médicos que estão a serviço do estado sacrificar a Asclépio e a Hígia duas vezes por ano em nome de si mesmos e das pessoas que eles curaram: com bons agouros foi decretado pelo Conselho que aqueles *prohedroi* que podem ser escolhidos por sorteio devem trazer essas questões à tona diante da comunidade subsequente ao discutir os assuntos sagrados e devem comunicar a opinião do Conselho ao Demos: que o Conselho decreta que quem for escolhido sacerdote por sorteio...” (*IG*. II, 722 [ca. 252-1 aEC.])

<sup>17</sup> Em outras adorações, o sacrifício do galo é raramente atestado, talvez devido ao fato de que o galo foi trazido para a Grécia apenas em séculos pós-homéricos. Cf. Edelstein (1945, 190, n. 23).

O galo também, simbolizando o arauto da aurora, pode ser entendido como sacrifício aceito para o deus. Ele é o responsável por fazer com que aqueles que dormem em seu templo despertem para a luz do dia com a cura em andamento ou já concluída.

Não é de se surpreender, portanto, que Sócrates, com a sua condição financeira, tenha oferecido um galo a Asclépio. Ele mesmo se declarava como pouco favorecido economicamente. Pode-se tentar entender, todavia, que a sua oferta fosse por duas coisas: ou para que o deus mantivesse a sua saúde ou para que o deus restaurasse a sua saúde.

Pode-se entender que Sócrates tinha motivos para agradecer a deus por manter a sua saúde: seja por mantê-lo saudável e apto para exercer a filosofia durante décadas, seja por ter uma morte que se apresentou como indolor, seja também por não ter se desesperado nos últimos momentos de sua vida.

Mas Sócrates também pode ter oferecido a Asclépio um galo em dívida por uma cura que ocorreria ou que já pudesse ter ocorrido. De todo modo, Sócrates tem razões para tal pedido ou agradecimento: a cura pode ser o remédio para que se obtenha a vida; a morte pode ser o resultado da súplica, que fora atendida pelo deus.

Mas dado o papel do galo na Antiguidade grega, que também é entendido por Platão, como já se viu em seus diálogos, pode-se vislumbrar qual o papel de Asclépio como o receptor daquilo que Sócrates queria transmitir. Se o galo na Atenas de Sócrates e de Platão pode ser, enquanto objeto, um instrumento de entretenimento lutando um com o outro e também como animal responsável por despertar os homens, anunciando o amanhã, e se o ofício de Sócrates pode ser comparado com a função do galo, exercendo a dialética como combate de argumentos, e se Sócrates é responsável por despertar os atenienses para uma vida melhor, a vida da justiça, então o mestre parece agradecer a Asclépio por sua vida. E sua vida não é qualquer tipo de vida: é a vida filosófica, a vida que aspira à verdade, sem recear a morte.

Sócrates pode agradecer, então, ao deus por manter sua alma em saúde conservada. Seu cuidado da alma, que se estende também a seus companheiros, resulta, no final de sua vida, em um agradecimento ao deus que cura e que o mantém são. Enquanto mantém Sócrates são perante as perturbações que os argumentos podem causar, cura aqueles que foram abalados por esses argumentos. A vida filosófica de Sócrates pode ser resumida pela atividade do galo: enquanto verdadeiro combate contra a ignorância, o resultado desse combate só pode ser o despertar para uma nova luz, proporcionada pelo dia que dissipa as trevas da ignorância.

## 1.5 OS COMPANHEIROS COMO AJUDANTES

Os companheiros de Sócrates constituem, segundo a teoria narrativa de Greimas (1966), os ajudantes na execução do pedido contido nas suas últimas palavras. Na condensação da história do último dia de Sócrates em suas últimas palavras, os ajudantes constituem um elemento importante para o desenvolvimento. São eles que assistem, com uma inusual mescla de prazer e dor (*Phd.* 59a), a serenidade de Sócrates. São eles que se perturbam com a vibração das objeções levantadas por Símiás e Cebes (*Phd.* 88c). Toda a exposição filosófica do diálogo tem por finalidade justificar aos companheiros a razão de tanta calma e serenidade do mestre no enfrentamento da morte.

Ao indagar Fédon sobre quem estava presente naquele dia, isto é, as testemunhas do que Sócrates falou e de como foram seus últimos momentos, Equócrates tem do filósofo a seguinte lista:

Fédon: entre os atenienses, Apolodoro, como te disse, Critobulo e seu pai, Críton; também Hermógenes, Epígenes, Ésquines e Antístenes; e ainda Ctesipo, da tribo de Péan, Menéxeno e mais alguns atenienses. Platão, creio, estava doente.

Equócrates: Havia algum estrangeiro?

Fédon: Sim, pelo menos Símiás de Tebas, Cebes e Fedondes; e de Mégara, Euclides e Terpsíon. Equócrates:

Escute, Aristipo e Cleômbroto também estavam lá?

Fédon: Não, não; parece que estavam em Egina.

Equócrates: Mais alguém presente?

Fédon: Creio com esses ter-te indicado mais ou menos todos (*Phd.* 59b-c. Tradução de Azevedo, 2000).

A listagem é longa. Catorze é o número dos que foram nomeados por Fédon. O elenco do diálogo é composto pelo círculo íntimo de Sócrates. Mas, no discurso filosófico, a participação efetiva é apenas a de Sócrates, Símiás e Cebes, apesar do diálogo ser repleto de personagens.

Alguns comentadores viram certa significação na nomeação por Fédon de catorze pessoas presentes no último dia de Sócrates<sup>18</sup>. Para eles, o Fédon constitui uma releitura do mito de Teseu. Futter (2014) pondera que, no diálogo, Sócrates é o novo Teseu a lutar contra o Minotauro. Para ele, a atividade filosófica de Sócrates, demonstrando que o corpo é uma prisão, que filosofar envolve separar a alma do corpo e que prazer e dor são como alfinetes e rebites que mantêm a alma presa ao corpo, eleva o mito de Teseu ao campo da alma (Futter 2014, p.

---

<sup>18</sup> Acerca dos comentadores que partilham dessa interpretação, cf. Burger (1984); Dorter (1986); Brann (1998); Futter (2015); Gonzalez (2018).

95). Klein (1965) também partilha da mesma concepção de Futter de que, no *Fédon*, Sócrates reencena o papel de Teseu (Klein 1965, 126). Klein (1985) pondera que o evento central do diálogo não é a morte de Sócrates, mas a própria luta de Sócrates contra o Minotauro, que, para ele, representaria o medo da morte. Sócrates, segundo o autor, é apresentado no diálogo como o novo e verdadeiro Teseu (Klein 1985, 318).

Casertano (2015) manifesta, contudo, uma ressalva à tentativa de colocar o *Fédon* como releitura do mito. Para ele, apesar de a menção dos catorze companheiros presentes na cela fazer menção aos catorze jovens (duas vezes sete) que foram com Teseu para Creta na embarcação, havia, no diálogo, outras pessoas não nomeadas, além de um interlocutor anônimo (*Phd.* 103a) (Casertano 2015, 272), Lampert (2021) compartilha da mesma ressalva. Mas Dorter (1982) vê na introdução de Platão do mito de Teseu uma função mais sutil. Com efeito:

The effect is to establish a certain parallel between Theseus' voyage and Socrates' last conversation, a parallel that is enhanced by an alteration Plato makes in the Theseus story. In the traditional account 'Theseus is included among the number of the fourteen sacrificial youths whom Minos conveys to Crete, but in Plato's account he is unmistakably distinguished from them as Socrates is distinguished from his fourteen companion: 'Theseus went to Crete conveying the "twice seven" and saved both them and himself'. Plato's alteration of the traditional version, as well as his admitted selectivity in listing the names of Socrates' audience, shows that the parallel is not a matter of historical coincidence but of dramatic design. (Dorter 1982, 5)

Ademais, como Futter (2014) pontua, os não nomeados presentes não fazem diferença no diálogo, pois na tripulação de Teseu também havia pessoas não nomeadas (Futter 2014, p. 94).

Iniciado com o relato da chegada da peregrinação religiosa a Delos, o *Fédon* irá se encerrar também em um contexto religioso: um débito não pago a Asclépio; segundo Sócrates, havia um débito. Crooks (1998) não deixa de notar que o agradecimento de Sócrates a uma divindade local, que só ganha fama em Atenas na virada do IV século aEC., é a última das diversas tentativas de Platão de acomodar a vida e morte exemplares de Sócrates na linguagem mítico-religiosa da *pólis* (Crooks 1998, p. 125).

Algumas personagens, contudo, merecem destaque, além de Críton e Sócrates, citados anteriormente. Equécrates e Fédon, que constituem, respectivamente, no drama da morte de Sócrates, o narrador e o ouvinte do último dia do mestre, certamente, estão entre eles.

No início do diálogo, Equécrates, ao abordar Fédon, está junto de seus concidadãos habitantes de Fliunte. A cidade foi construída sobre a forma de anfiteatro e dominada por altas

montanhas. É nessa cidade-palco que se desenrola o drama da morte do filósofo Sócrates. A cidade de Fliunte, juntamente com Tebas, é um reduto pitagórico<sup>19</sup>. Diógenes Laércio diz que, entre os últimos pitagóricos que Aristóxeno de Tarento conheceu, Equécrates estava entre eles. Todos esses pitagóricos são, inclusive, ouvintes de Filolau (D.L. VIII, 46). Esse contato que Equécrates teve com Filolau torna a teoria da alma-harmonia já conhecida por ele (*Phd.* 88d).

Dixsaut (1991) nota que a curiosidade de Equécrates sobre Sócrates e sua menção de trocas regulares com os socráticos de Atenas marcam a relação entre Sócrates e os círculos pitagóricos da época. A troca direta que ocorre entre Sócrates e dois estrangeiros é, para Platão, uma forma de confirmar a influência de Sócrates e tornar ainda mais sensível a incompreensão criminosa dos atenienses (Dixsaut 1991, 37). Dixsaut afirma que Platão coloca Sócrates para dialogar com os pitagóricos, porque o diálogo só existe a partir de um acordo mínimo sobre a função do logos. O diálogo, contudo, serve para que se tome distância e se marque uma diferença. Assim, a ideia da influência pitagórica sobre a teoria da reminiscência ou sobre os exemplos matemáticos é absurda. De fato, Símiias e Cebes não parecem reconhecer outro autor da teoria além de Sócrates (Dixsaut 1991, 62). Mas por que então Platão menciona uma cidade que é um dos centros do pitagorismo?

É na cidade de Fliunte, também, que acontece a famosa história da concepção do termo “filósofo”, forjada por Pitágoras. Citando Heráclides do Ponto, Diógenes Laércio menciona que Pitágoras foi o primeiro a utilizar o termo. Em conversa com Léon, à indagação do tirano sobre quem Pitágoras era, a resposta deste foi de que era filósofo, a fim de evitar o nome ‘sábio’, uma vez que sábio, para ele, era atributo dos deuses (D.L. I, 12).

Dixsaut (1991) pensa que essa ligação de Fliunte com a origem da palavra ‘filósofo’ é justificativa plausível para a decisão de Platão de situar o *Fédon* em Fliunte, uma vez que no diálogo se desenvolve claramente a noção de filósofo. Platão não cria a palavra “filósofo”, mas cria um novo significado para ela. (Dixsaut 1991, 28). De fato, o *Fédon* constitui o primeiro diálogo em que o adjetivo “filósofo” é substantivado (Dixsaut 1991, 182, n. 15). O filósofo, além de nutrir o desejo de seguir aquele que morre (61d), também é aquele que aceita de bom grado a morte. Ele é a pessoa que renuncia ao luxo e aos prazeres da vida material para poder se concentrar na alma (64e); ele emancipa a alma do comércio com o corpo (65a). Ele se abstém de todo contato com o corpo e aspira o real (65c). Além disso, deixa-se guiar em suas pesquisas através da razão (66b), se exercita na libertação do corpo e da separação da alma (67d), é corajoso por não considerar a morte um grande mal, cuida da alma e não vive pensando no

---

<sup>19</sup> Pausânias também menciona que a família de Pitágoras era de Fliunte. Seu bisavô teria se mudado para Samos quando os heráclidas retornaram (2,13,1).

corpo. Deseja aquilo que está de acordo com a filosofia e a libertação purificadora que nele opera (82d). É mal-afamado por padecer do mal da morte, destino este que, na opinião do vulgo, é mais do que merecido (64b).

O filósofo, além de tudo, pode ser real ou aparente. Sócrates, denominando todas as características do filósofo, sempre opera a distinção entre aqueles que são e não são verdadeiramente filósofos. Assim, pois, pode-se entender a irônica resposta que Sócrates dá a Símiias: “Ora essa! Mesmo não é filósofo?” (*Phd.* 61c).

Fédon, a personagem responsável por dar informações do último dia a Equécrates, também deixa o rastro da intenção platônica de sua presença. De sua história pouco se sabe. Um relato de Diógenes Laércio menciona que, nascido em Élis e de família nobre, acabou, por causa da queda de sua cidade, capturado e confinado em uma casa mal-afamada. Entrando em contato com Sócrates, conseguiu ser resgatado, tendo se dedicado inteiramente à filosofia depois disso (DL II, 105). Robin (1926) acredita que essa biografia de Fédon no relato de Diógenes constitui um pequeno romance colocado à margem do diálogo *Fédon* (Robin 1926, x).

Dois diálogos que levam a sua autoria são autênticos: o *Zópiro* e o *Símon*. Nesses dois diálogos, está presente o tema da cura da alma e do controle da sensibilidade. Em *Símon*, por exemplo, vê-se que, para a filosofia, nada é incurável, e, graças a ela, todos podem se purificar de todo tipo de vida. A filosofia também é vista dessa forma no *Fédon*.

Merecem igual atenção os dois interlocutores de Sócrates no que tange ao discurso filosófico. Símiias e Cebes, pitagóricos, estão a requerer de Sócrates a razão de sua tranquilidade perante a morte. Esse pontapé dá início à discussão filosófica sobre a imortalidade da alma. Damascio, referindo-se ao *Fédon*, afirma que o raciocínio de Cebes é mais científico, porque procede segundo o geral, e que o geral é próprio da ciência; já o de Símiias vem da simpatia e da apreciação que tem pelo mestre (II, 3). De fato, enquanto Símiias se mostra bastante interessado na filosofia de Sócrates, Cebes não parece se deixar convencer fácil. Mas, segundo Casertano (2015), a resistência de Cebes às manifestações de Sócrates é baseada em opiniões populares e tradicionais (*Phd.* 70a) (Casertano 2015, 25).

Em um drama repleto de personagens, Platão parece fazer aproveitar cada um daqueles que está lá presente, seja para representar cenas míticas, como a de Teseu e seus companheiros na luta contra o Minotauro, seja na relação de cada personagem com algum tema caro ao texto.

Os companheiros de Sócrates exercem, de fato, o papel do quinto actante. São ajudantes. Na escrita de Platão, que não deixa escapar qualquer pormenor, os companheiros de Sócrates participam efetivamente daquilo que está a acontecer. Se não participam ativamente como



interlocutores do discurso filosófico, participam do coro daqueles que sentem prazer e dor em ver e escutar as últimas coisas que seu amigo, prestes a morrer, tem a dizer. O silêncio e a presença deles funcionam como pano de fundo do diálogo e controem de alguma maneira o palco da tragédia que lá está se desenrolando.

Nessa história, suas ajudas no desenvolvimento do diálogo são de grande valor. São eles que precisam ser convencidos da serenidade e da não temeridade sobre a morte do mestre. São eles quem são o motivo pelo qual, no último dia, Sócrates também faz aquilo que é de seu ofício: filosofar. Esse filosofar envolve separar os negócios da alma dos negócios do corpo. Significa se preparar para a morte, porque a atividade filosófica já é um princípio de morte. E seus companheiros ainda precisam separar corpo e alma. Caso fossem de fato filósofos, não estariam se lamentando e chorando por um cadáver que não é Sócrates. É por essa razão que suas funções como ajudantes são essenciais para o filosofar que se desenvolve no *Fédon*. Em seu silêncio, todos os presentes ajudam Sócrates a demonstrar o que é ser, de fato, filósofo.

## 1.6 A NEGLIGÊNCIA COMO Oponente

Resta, para encerrar a investigação dos actantes que estão presentes nas últimas palavras de Sócrates, uma última atuação: a negligência, que faz o papel de oponente. Ela é oponente de Sócrates, Críton e seus companheiros. Ela constitui a adversidade que pode colocar a perder tudo que se foi feito até agora. O comando do emissor é que se pague um galo a Asclépio. O contrário disso seria o não pagamento. Sócrates pede que isso seja feito. O contrário (não fazer com que o que ele deseja seja realizado) torna-se negligência e faz oposição ao comando. Por isso, Griffith (2017) entende que a negligência (ἀμέλεια) faz, em torno desse conto das últimas palavras, o papel do opositor, o vilão de todo o enredo. Sua aparição não acontece apenas no desfecho final. Platão menciona a negligência outras três vezes no *Fédon*: em 98e, 107c e 115b.

Durante o seu relato pela busca da causa de todas as coisas, Sócrates encontra respostas, e se decepciona com elas, pois nenhuma fornece a verdadeira causa das coisas (*Phd.* 98b-c). Essas explicações, segundo ele, na tentativa de fornecer uma explicação para o motivo de algo, negligenciam o essencial, a verdadeira razão das coisas (*Phd.* 98e). Se aqui a negligência é para que não se esqueça a real causa das coisas, as outras duas menções seguintes irão a fundo sobre a questão do problema filosófico. Após Sócrates expor os argumentos filosóficos devido à magnitude do tema, Símiias decide manter reservas acerca do assunto. Sócrates reconhece o limite humano para o entendimento do assunto. Concordando com Críton, não deixa de

prescrever um exame mais profundo acerca do tema, até onde o limite da natureza humana permitir. Mas ainda há outro assunto a se discutir:

Porém, meus caros, eis outro aspecto que convirá ponderar: se a alma é de fato imortal, isso implica que cuidemos dela, não apenas em vista deste espaço de tempo a que chamamos vida, mas da totalidade do tempo; e nesse caso sim, é de crer que seja temível o risco de a negligenciarmos! Se, com efeito, a morte fosse a libertação de tudo, que belo achado não seria para os maus, quando morrerem, verem-se a um tempo livres do corpo e da sua própria maldade, juntamente com a alma! Desde o momento, porém, que se nos revela imortal, nenhum outro escape ou salvação dos males resta que não seja adquirir, no mais alto grau possível, virtude e inteligência. De fato, a alma nada mais leva consigo para o Hades a não ser a sua formação e cultura e são estas que, segundo se diz, mais jogam contra ou a favor daquele que morre, desde a primeira hora em que se inicia a sua viagem para o Além. (*Phd.* 107c. Azevedo, 2000).

Aqui também a negligência se apresenta como oponente da intenção de Sócrates com a discussão filosófica: o cuidado da alma. A negligência, ou melhor, a falta de cuidado com a alma pode deixar marcas indeléveis nesta. Para demonstrar os perigos que a aversão a discursos, os receios infantis e a comercialização da alma com o corpo podem ter, Sócrates navega para além do limite do discurso e adentra a seara da persuasão: um mito escatológico é instrumento acessível e popular para demonstrar os efeitos indeléveis de uma falta de cuidado com a alma. Nesse mito, a alma negligenciada se encontra no Hades em aflitivo tormento por sua separação com o corpo (*Phd.* 108a-c). No Hades, sobre a alma dos que não forem suscetíveis à cura pela gravidade de seus crimes, o seu próprio destino os impelirá a despenhar-se no Tártaro e não mais regressar (*Phd.* 113e).

Mais à frente, Sócrates ainda insiste no cuidado com a alma. É que Críton, não negligenciando as últimas vontades e últimos afazeres da morte do mestre, parece acabar negligenciando a própria alma. Sua desatenção ao discurso filosófico e dedicação aos procedimentos fúnebres mostram que ele – mas não só ele: também os companheiros, chorando e se desesperando com a inevitável ação do veneno – precisa oferecer a Asclépio, a mando de Sócrates, um galo. Quando Críton interpela Sócrates sobre quais recomendações este quer que façam por si, Sócrates responde:

Nada de novo, Críton. As minhas recomendações são as de sempre: não deixem de cuidar de vocês, e tudo o que fizerem será feito, não só por mim como pelos meus e por vós mesmos, ainda que nada agora me prometam; se, porém, negligenciarem<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Alteramos a tradução ‘puserem de parte’ da autora por ‘negligenciarem’, ‘ἀμελήτε’.

esse cuidado, renunciando a seguir na vida o trilho que, por assim dizer, traçamos com as nossas palavras de agora e com as do passado, por muito que agora me prometam, de nada servirá o que fizerem (*Phd.* 115b. Azevedo, 2000).

Sócrates ressalta que aquilo que ele pede – não negligenciar o cuidado das almas – não é nada de novo. Na verdade, ele já começa a expor isso quando recomenda a Eveno que o siga no caminho da filosofia, que implica o cuidado com a alma. Essa terapia não se resolve com uma única dose de φάρμακον, mas com um cuidado diário, encantamentos diários que a alma deve lançar sempre sobre si mesma (*Phd.* 77e). Esse encantamento só é possível com o modo de vida filosófico, tendo a alma se purificado de todo o contato com o corpo e sempre pondo em exame questões de alta complexidade.

A complexidade que envolve doze palavras escritas por Platão é de demasiada importância, sobretudo quando essas doze palavras envolvem as últimas palavras da personagem que, na maioria dos diálogos, deu voz à sua *persona*. Se as últimas palavras “Críton, devemos um galo a Asclépio... Paguem-lhe, não se esqueçam!” (*Phd.* 118a) possuem certa significação, é em torno dos actantes que delas participam que se pode entender a intenção de Platão. Críton se torna o sujeito desse último pedido. Ele é encarregado pelo emissor, Sócrates, de entregar ao receptor, Asclépio, um objeto, o galo. Esse compromisso se assume com a ajuda dos companheiros presentes. Mas, para que se cumpra esse pedido, é necessário enfrentar o obstáculo que coloca a perder toda a ação lá executada: a negligência, que age como o oponente. Entendendo o papel de cada um nessa história, é possível visualizar aquilo que a escrita admirável de Platão quer dar a entender. Palavras enigmáticas, repletas de significados e ornadas de uma moral, uma intenção – marca característica do filósofo –, cujo significado Platão permite ao leitor entrever em seu próprio diálogo.

## CAPÍTULO 2 – A TRADIÇÃO INTERPRETATIVA DAS ÚLTIMAS PALAVRAS

Os momentos finais do *Fédon* constituem questão ímpar na exegese acerca das últimas palavras de Sócrates. De fato, da antiguidade à contemporaneidade, dois tipos de interpretações foram sugestionadas: uma interpretação literal mais literal e uma interpretação enigmática. A interpretação literal tenta alocar as palavras de Sócrates em um fato presumido ou interpolado. A enigmática, por sua vez, acredita que há um significado profundo e condensado nas poucas últimas palavras, produto de artifício literário da escrita platônica. Outras formas de divisão foram realizadas por alguns autores, sempre em uma ramificação dupla. Dentre os autores e suas formas de divisão das interpretações, pode-se destacar: a interpretação alegórica e mística e a interpretação sincera e pessoal (Most, 1993, 100,104; Crooks, 1998, 117); a interpretação de chave figurativa e a interpretação de chave histórica (Kloss, 2001); e a interpretação metafórica e a interpretação literal (Philippides (2016, 202).

A divergência de interpretações circunda a história da tradição platônica acerca das últimas palavras de Sócrates. Peterson (2003), em um minucioso trabalho, lista 21 interpretações diferentes acerca do significado das últimas palavras de Sócrates: a) Sócrates está reclamando delirantemente; b) Sócrates implora a Asclépio que o retorne dos mortos; c) Sócrates está sendo enigmático; d) Sócrates está oferecendo um galo para evitar o infortúnio após a morte; e) Sócrates morre consciente de sua imortalidade e o galo a Asclépio é uma dívida para aquele que pode levá-lo dos mortos; f) Sócrates agradece pela cura da imortalidade da alma que parece defeituosa nos primeiros argumentos; g) Sócrates agradece pela cura da vida, que vê como uma doença; h) Sócrates quer subornar Asclépio para evitar a morte; i) Sócrates pede a Asclépio que ele livre ele e seus companheiros do ciclo órfico da reencarnação; j) Sócrates pede para que seus amigos comemorem sua morte com uma refeição ritual com o galo sacrificado; k) Sócrates está historicamente lembrando de um débito não pago a Asclépio; l) Sócrates agradece pela cura de Platão; no leito de morte ele tem uma visão profética da cura de Platão; m) Sócrates expressa gratidão a Asclépio pela escrita de Platão que o salva do esquecimento e o imortaliza; n) Sócrates agradece, brincando, oferecendo um galo, presente convencional de uma paixão homossexual, pois na hora da morte, Sócrates está tendo uma ereção devido ao efeito do veneno; o) Sócrates agradece a Asclépio, que preside os remédios, para uma morte indolor; p) Sócrates fala como curandeiro da alma, agradecendo Apolo, patrono dos curandeiros, através de seu filho Asclépio; q) Sócrates agradece pela cura do mal-estar de Críton, que o instava a escapar da prisão; r) O galo substitui a libação que Sócrates não foi permitido derramar; s) Sócrates agradece por ter curado os amigos do mal da misologia, que

grassou quando os primeiros argumentos se mostraram defeituosos; t) Sócrates agradece pois morre moralmente saudável, sem vícios; e u) Sócrates agradece pelo bom cuidado no decorrer da vida (Peterson 2003, 34-35).

Entre os antigos, a interpretação enigmática é atestada apenas uma vez, pelo filósofo Damásio. Excluindo tal interpretação, a linha mais comum do período consiste na literalidade das últimas palavras. Percorrendo a interpretação literal dos antigos, entende-se, com o desenvolvimento do platonismo, que, sendo majoritária na antiguidade, essa linha perderá força na modernidade, cedendo espaço e gradualmente superada pela interpretação enigmática.

## 2.1 A INTERPRETAÇÃO LITERAL

Luciano é o primeiro filósofo da Era Comum a escrever sobre os instantes finais de Sócrates. Em *Bis Accusatus* (V), o filósofo faz os deuses Zeus, Justiça e Hermes instaurarem uma “ἀγορὰ δίκων”<sup>21</sup> e reabrirem antigos processos judiciais gregos. À época em que o diálogo fora escrito, mais de cinco séculos após o julgamento de Sócrates<sup>22</sup>, predominava uma pululante porção de filósofos na sociedade, coisa que na época de Sócrates, lembra, era irrisório. Zeus lembra à Justiça que Sócrates persuadiu os outros a buscarem-na ao invés da Injustiça:

ZEUS — Deves ter esperança em melhores dias. Sim, certamente que os filósofos já persuadiram as pessoas a preferir-te a ti à Injustiça, especialmente o filho de Sofronisco, que elogiou veementemente a justiça e declarou que ela é o maior dos bens.

JUSTIÇA — Pois sim, esse mesmo a que te referes ganhou muito com os seus discursos a meu favor: tendo sido entregue aos Onze e lançado no cárcere, o desgraçado bebeu a cicuta, sem ao menos [ter tempo de] pagar um galo [devido] a Asclépio. Os seus acusadores ganharam-lhe por muito, ao filosofarem a favor da Injustiça. (*Bis Acc.* V. Tradução de Magueijo, 2012).

Magueijo (2012) reconhece que a razão da oferenda de um galo a Asclépio se refere a uma promessa anterior ao seu encarceramento (Magueijo 2012, 94). Luciano parece tratar o tema com completa naturalidade. A ausência de uma interpretação para as últimas palavras colocam-nas, de fato, como ditas por Sócrates. Assim corrobora também o escoliasta de Luciano, que, ao comentar a passagem acima, afirma: “É que Platão, ao descrever a morte de

<sup>21</sup> Uma ἀγορὰ δίκων consiste em uma junta de tribunais especificamente para serem resolvidos processos no campo das ciências e das artes que caducaram. (Cf. Andrade, 2020, 105).

<sup>22</sup> Segundo Andrade (2020, 114), 560 anos decorrem entre a condenação de Sócrates, ocorrida em 399 aEC., e o término da redação do diálogo *Bis Accusatus*, em 165 EC.

Sócrates no *Fédon*, o faz pretender concluir sua vida oferecendo um galo a Asclépio.” (schol. Luc. *Bis Accusatus*, V).

Em *Contra Celsum* (6,4), Orígenes menciona o sacrifício do galo a Asclépio como algo vulgar (*ἐντελῆ*) em relação às ideias maiores e divinas, como a da inexpressabilidade da natureza do soberano Bem:

And those who taught such profound philosophy about the soul and the future course of the soul that has lived a good life, abandon the great truths that God revealed to them to attend to mean and trivial things, and give a cock to Asclepius. (*Cels.* 6,4. Tradução de Chadwick, 1953).

O fato da ideia de recompensa para os virtuosos no *Fédon* corroborar com a doutrina cristã da salvação, foi o suficiente para que Orígenes entrevisse no diálogo o germe da revelação divina aos gregos, pois “‘Deus os revelou’, bem como tudo que disseram de bom” (*Contra Celsum* 6,3). Orígenes invoca a autoridade paulina para condenar Platão, Sócrates e tantos outros que, segundo eles, se perderam em seus vãos raciocínios.

O objeto principal da investida de Orígenes contra Platão e Sócrates se encontra na acusação de idolatria. Descer ao Pireu e orar a Ártemis é, para ele, rejeitar a verdade revelada do sumo bem. Igualmente, versar sobre a realidade futura das almas, daquelas cujas vidas foram virtuosas e, logo após, sacrificar um galo a Asclépio, é sinal de degeneração e idolatria, pois a verdade inspirada na vida do além-morte é rejeitada.

Novamente, a menção do sacrifício não ultrapassa sua esfera literal. Sócrates, na interpretação de Orígenes, apenas sacrifica um galo a Asclépio após a discussão sobre a alma e o mito escatológico. O projeto de Orígenes, ao denunciar o erro dos filósofos gregos sobre a compreensão das ideias da recompensa de uma vida virtuosa e colocar esse germe da verdade a perder ao continuar adorando seus deuses, não abre espaço para uma interpretação além daquilo que fora escrito, nem mesmo uma interpretação enigmática.

Também, Tertuliano, no século III EC., não interpreta com a vertente enigmática as palavras de Sócrates em seu leito de morte. Em *De Anima*, ele toma os últimos momentos de Sócrates como inconsistentes, pois Sócrates, ainda que negasse os deuses do povo, morre oferecendo sacrifício a um deles, contrastando tal inconsistência com a sabedoria da “escola do céu”, que teve ao negar os deuses. Assim, o demônio Python, que favoreceu Sócrates ao escolhê-lo como o mais sábio de toda a Grécia, é colocado como o antagonista da sabedoria cristã. Ainda que Sócrates tenha tido essa dita iluminação do céu, abandonou-se ao culto dos deuses que negara (*De Anima* I).

Contudo, em *Apologeticus* (46) Tertuliano realiza uma interessante suposição acerca da intenção do voto de Sócrates a Asclépio:

Philosophers is what they are called, not Christians. This name of “philosopher” does not drive out demons. Why not, seeing that philosophers rank demons below gods? It is the voice of Socrates: “if the daemonion permit.” Socrates, again - though he did know something of the truth and denied the gods - at the end of his life he ordered a cock to be sacrificed to Asclepius - **I suppose**, out of compliment to Asclepius' father; for Apollo declared Socrates to be the wisest of men (*Apol.* 46. Tradução de Glover, 1977. Grifo nosso).

A suposição de Tertuliano é importante, pois, apesar de não sair da literalidade, a intenção do voto se dirige indiretamente a algo – neste caso, alguém – que não seja Asclépio. Ele sugere que Sócrates está honrando Apolo através de seu filho Asclépio. Contudo, analisando a suposição à luz do texto do *Apologeticus*, a intenção de Tertuliano não é um aprofundamento sobre as últimas palavras, mas uma crítica à religião grega e à inconsistência de Sócrates que rejeita os deuses, mas oferece o sacrifício a um deles. Most (1993) também refuta tal suposição. Para ele, parece implausível que Sócrates tenha tido a intenção de honrar indiretamente a Apolo. Se ele queria honrar Apolo, poderia ter feito tal honraria diretamente a Apolo, e não através de seu filho Asclépio (Most 1993, 99).

Lactâncio, no século IV EC., em uma investida contra o pensamento de um mundo não criado por uma divindade, louva Sócrates por sua possível pretensão de destruir os rituais religiosos da cidade. No entanto, evidencia seu erro ao destruir a religião jurando pelo cão e pelo ganso, tratando animais como deuses. Em *Divinae institutiones* III, 20, 16-17 escreve:

And what about that piece of supreme futility, when before his death he asked his friends to sacrifice a cock he had promised to Aesculapius? Obviously he was scared Asclepius would haul him up before Rhadamanthus the assessor for non-performance. If he had died in consequence of a disease, I would reckon he died insane. But since he acted in full health, anyone who thinks him wise is mad himself. And that's the man in whose time a wise man should be glad to be born! (*Div. Inst.* III, 20, 16-17. Tradução de Bowen & Garnsey, 2003).

O sacrifício do galo a Asclépio, visto como suprema futilidade por Lactâncio, possui uma interpretação literal sobre o voto: Sócrates estava com medo. Em um sarcasmo repleto de crítica contra a piedade grega, afirma que se Sócrates tivesse morrido de doença, seria pela loucura. Contudo, morrendo com a saúde em plenitude, a crítica se dirige a quem acredita ser Sócrates um sábio. Usará desse argumento também em *Epitome* 32, 4-5, trecho que dirá que Sócrates, tido como sábio por muitos, temia que, ao chegar ao Hades, fosse detido como um devedor, apesar de rejeitar e ridicularizar a piedade dos gregos, jurando pelo cão e pelo ganso<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Esses juramentos, forças de expressão, são muito comuns na voz de Sócrates nos diálogos platônicos.

Por fim, olhando para a literatura antiga sobre a interpretação das últimas palavras de Sócrates, a predominância da interpretação literal é comum em quase todos os escritos, com exceção do comentário de Damásio, como se verá a frente. A tendência literal é fruto de seu tempo. Não há, no tempo desses autores, uma visão enigmática. Os autores cristãos teceram duras críticas contra os gregos, tendo Sócrates como o bode expiatório para denunciar o erro do culto aos deuses. Também viam em Sócrates o expoente máximo da errância da sabedoria grega. Suas críticas não vão além de suas denúncias e, assim, as últimas palavras no *Fédon* irão passar despercebidas naquilo que concerne à questão do que Sócrates quis dizer em suas últimas palavras e do que Platão quis dizer com o que escreveu.

É, contudo, na XIV Carta, ou pseudocarta, atribuída a Ésquines, que é possível encontrar uma explicação plausível sobre o motivo do débito. Sua autenticidade não é comprovada. Ela diz: “Postquam venenum hausit, ut Aesculapio gallum sacrificaremus nobis demandabat, quippe voto debitum, quod ex Delia pugna redux quum aegrotaret nuncupaverat” (*Epistolographi Graeci*, XIV)<sup>24</sup>.

A carta atribui tal débito a um evento pertencente ao Sócrates histórico, na batalha de Délion, que Platão menciona diretamente cerca de três vezes em seus diálogos e Xenofonte menciona indiretamente nas *Memorabilia* (IV, 4,2).

A batalha de Délion ocorreu no período da Guerra do Peloponeso, em 424 aEC. Nela, apesar de estarem em maior número, os atenienses sofreram inúmeras perdas sob Pagodas, o comandante dos Beócios. Devido ao fato de não estarem bem equipados para a batalha, os atenienses que sobreviveram tiveram que bater em retirada e se refugiarem em Oropo e em Délion.<sup>25</sup> Conforme Platão narra na *Apologia* (28e), no *Laques* (181a-b) e no *Banquete* (220e-221b), Sócrates estava lutando na batalha ao lado dos atenienses e foi louvado por, ao se retirar da batalha, ser visto andando altivo e olhando de lado (*βρενθόμενος καὶ τὸφθαλμὸ παραβάλλον*)<sup>26</sup> como se estive pronto para se defender caso alguém o atacasse.

Na carta, o autor encontra na batalha de Délion uma alusão para o que poderia ser o débito não pago a Asclépio, e que Sócrates se lembra apenas em seus instantes finais. Para ele, Sócrates esteve em sérios perigos durante a batalha e foi salvo diante da iminência de um perigo mortal. Por isso, como gratidão a Asclépio, o deus da cura e da medicina, Sócrates oferece um

<sup>24</sup> A tradução é: “Depois de beber o veneno, exigiu que sacrificássemos um galo a Esculápio, porque o devia a um voto que fizera ao voltar da batalha com Délia, quando adoeceu”. A tradução para o português é minha..

<sup>25</sup> Sobre a batalha de Délion, cf. Tucídides (*História da Guerra do Peloponeso* IV, 93-101)

<sup>26</sup> Este olhar de Sócrates o associa ao olhar de touro (*ταυρήδον ὑποβλέψας*), segundo um antigo escólio à passagem.



galo ao deus, a fim de que possa quitar sua dívida para com aquele que o curou quando mais precisou durante a batalha.

Voltemos agora para os três diálogos platônicos enquanto fontes da afirmação de que Sócrates, de fato, esteve combatendo na batalha de Délion. Conforme Cornelli (2013), no *Banquete*, o elogio do apaixonado Alcibíades sobre Sócrates acaba por constituir uma apologia de Platão contra a associada relação direta entre ambos (Cornelli 2013, 150). Platão coloca na boca de Alcibíades um elogio destinado a livrar Sócrates da figura alcibidiana e tudo o que nela encerrava. Neste elogio, Alcibíades narra:

Alcibíades - Além disso, senhores, valia a pena observar Sócrates quando o exército em fuga se retirava de Délion. Aconteceu que eu estando a cavalo passei a seu lado, enquanto ele ia com suas armas de hoplita. Estando já dispersos os homens, ele se retirava com Laques. Por acaso os encontro e, tão logo os vejo, exorto ambos a ter coragem, e digo que não os abandonaria. Nessa ocasião, melhor que em Potideia, pude observar Sócrates – pois eu, por estar a cavalo, não tinha tanto a temer. Primeiro observei o quanto ele superava Laques por ser sensato. Em seguida tive a impressão de que lá tal como aqui ele caminhava, Aristófanes, nas tuas palavras, ativo e atento, calmamente observando amigos e inimigos ao redor, mostrando claramente a todos ainda que distantes que se alguém o atacasse ele se defenderia muito estreitamente. Eis por que ele e seu parceiro se retiravam confiantes, pois não se atacam os que têm essa atitude na guerra, mas, ao contrário, os que fogem em debandada são perseguidos. (*Symp.* 220e-221b. Franco & Torrano, 2021).

O relato de Alcibíades enfatiza a coragem de Sócrates e contrasta com a debandada dos atenienses. Contudo, como nota Bernadete (2001), tal coragem parece ser, na verdade, um *self-control*. No campo da batalha de Délion, limitando suas façanhas militares à sua retirada ponderada, Sócrates, na realidade, estava realizando um esforço autocontrolado de se retirar da batalha da forma mais eficaz possível (Bernadete 2001, 168).

Tal como se apresenta o elogio de Alcibíades, não há nenhuma evidência de que, na narração da atuação de Sócrates na batalha de Délion, o mesmo tenha sofrido algum dano. O elogio a Sócrates, estratégia platônica de uma defesa da imagem do filósofo, não se refere e nem menciona indiretamente um perigo grave pelo qual Sócrates escapou e que justifique manifestar, no final de sua vida, um desejo de quitação de agradecimento a Asclépio. Seria, pois, imprudente pensar no *Banquete* como texto capaz de demonstrar que a dívida a qual Sócrates se refere no fim de sua vida seja um agradecimento a Asclépio, por tê-lo livrado de um perigo iminente. Resta, contudo, examinar os outros dois textos de Platão, o *Laques* e na *Apologia*, que fazem menção à participação de Sócrates na batalha, e se há neles uma menção a um dano sofrido pelo mesmo que o levou a oferecer um galo em agradecimento.

No *Laques* (181a-b), após a personagem homônima ao diálogo informar que Sócrates está capacitado para a questão filosófica, Lísias se regozija ao saber que Sócrates honra o nome do pai, Sofronisco, de muita estima entre os atenienses. Laques concorda:

Laques - Fazes bem, Lisímaco; não despeças o homem, pois já o vi alhures honrar tanto o nome do pai, como o da pátria; fomos companheiros na retirada de Délio, e posso assegurar-te que, se todos, naquela conjuntura, tivessem comportado como ele, nossa cidade teria ficado com honra, sem nunca ter vindo a sofrer a queda que sofreu. (La. 181a-b. Tradução de Nunes, 1970).

Laques é, também, mencionado no *Banquete* por estar ao lado de Sócrates, retirando-se com este da batalha. Não se sabe o estado em que o estrategista se encontrava na ocasião, mas a visão de Alcibíades, que os viu juntos na batalha, deixa claro que a sensatez de Sócrates superava a de Laques. No *Laques*, Platão coloca também na boca de uma pessoa importante um elogio a Sócrates e à sua virtude.

Se Sócrates, no *Banquete*, não se compara nem aos antigos, nem aos atuais em sua valentia na batalha, no *Laques* ele é o contraexemplo da atitude derrotada dos atenienses. Na investida militar, Sócrates é aquele que escolhe se retirar de modo honroso, pois honra o seu povo e o nome de seus pais. Ambos os diálogos não narram suas façanhas militares, mas narram sua atitude contrária à atitude dos atenienses. A estratégia de Platão, ao mencionar o autocontrole e a sensatez de Sócrates diante da retirada dos atenienses, mostra a atitude do verdadeiro filósofo e do verdadeiro cidadão: enquanto filósofo, concentra em si o aprender de morrer, que extirpa o medo da morte e se volta para a contemplação das virtudes; enquanto cidadão, honra o nome de seu país em não acompanhar a debandada vergonhosa demonstrada pelos atenienses na batalha.

No *Laques*, não há menção sobre algum dano sofrido por Sócrates. Do contrário, os atenienses deveriam se manter de cabeça erguida e firmes. Se assim se mantivessem, Atenas não sofreria uma derrota notória. Assim, não há um agradecimento por um livramento, tampouco um agradecimento por livrá-lo do temor de ser executado durante a sua retirada.

Na *Apologia*, Sócrates compara o risco de abandonar a ordem do deus que o ordenara a filosofar com o risco de não se obedecer aos seus generais nas batalhas em Potideia, Anfípolis e Délion (*Ap.* 28e). Sócrates invoca em sua defesa que temer a morte é parecer ser sábio sem ser. Assim, ele também não haveria de temer a morte em uma acusação contra a sua filosofia ou em campo de batalha.

Com o argumento da acusação de uma descrença nos deuses, Sócrates põe diante de si a iminência do perigo que se lhe aproxima: ele está diante de um tribunal, convencendo-os contra as acusações que lhe fora imputado para não ser condenado pela cidade. Assim, filosofia e vida se unem em uma última exposição pública da filosofia do mestre que encarnou, de fato, o ser filósofo.

Ao falar de sua obediência quanto ao cumprimento de suas obrigações, Sócrates não parece expor nenhum acontecimento que lhe causara dano ou ferimento sério e que tenha a necessidade, segundo o entendimento dos antigos, de uma intervenção divina para livrá-lo da morte. Pelo contrário, a exposição de sua vida aos perigos de um campo de batalha é objeto de demonstração de sua conduta nada desprezível.

A menção da batalha de Délion, na *Apologia*, serve mais a um destino maior em defesa de Sócrates do que na tentativa de narrar o que realmente se passou nessa batalha. Esta, juntamente com as outras investidas militares da qual ele participou, compõe uma lembrança exemplar de sua conduta nada questionável diante da batalha. Nessa defesa, não existe um Sócrates piedoso e grato diante da divindade que o teria salvado na batalha. É difícil também, pois, pensar na *Apologia* como um texto que mostre referência a um dano sofrido. Ser exposto ao perigo não deixa claro e nem dá uma abertura a uma suposição de que as ameaças advindas de tal perigo se concretizaram.

Dos autores socráticos, cujos textos chegaram até os dias atuais, Platão e Xenofonte são os únicos que mencionam a participação de Sócrates na batalha de Délion. Em Xenofonte (*Mem.* IV, 4), a menção indireta da batalha diz que Sócrates obedecia publicamente aos governantes, tanto na cidade quanto nas campanhas militares. Não há um aprofundamento da performance na batalha, a não ser a que se sobressai na obediência em relação aos demais pela sua disciplina.

A epístola socrática que menciona a batalha de Délion parece nutrir-se de um relato desconhecido pela bibliografia atual. Se Sócrates se machucara e fora curado, não se tem esse conhecimento, sendo essa uma suposição vaga no campo das especulações. Hirzel (1895) tratará a carta socrática como evidência de um possível diálogo socrático perdido. Tal objetivo do trecho desse suposto diálogo, o qual menciona a dívida a Asclépio em decorrência da batalha de Délion, é resgatar a piedade de Sócrates como uma apologia à acusação formal de ateísmo (Hirzel 1895, 194).

A contestação para a interpretação das última palavras feita pelo autor da carta encontra-se em Wilamowitz (1920) e, mais recentemente, em Most (1993). Nos diálogos socráticos, segundo Most, não há nenhuma evidência de que Sócrates tenha se ferido durante a batalha. Isso, por si só, seria suficiente para entender que Platão, e não os escritores socráticos, não quis dizer que Sócrates agradecerá por uma cura realizada pós-batalha (Most, 1993, 104-105).

Wilamowitz (1920) segue a linha de Hirzel. Sócrates, com uma atitude supostamente piedosa, teria esperado vinte e cinco anos para pagar tal débito, o que não condiz com tal atitude piedosa esperada do filósofo (1920, 58)<sup>27</sup>. Heiberg (1902, 194), por sua vez, acredita que é imprudente enxergar historicidade no relato da promessa pela batalha de Délion.

Portanto, ver na batalha a causa pela qual Sócrates decide, no final de sua vida, oferecer um galo a Asclépio não seria proveitoso. Do ponto de vista literário, Platão não parece ter visto uma relação com o ferimento do mestre ocasionado em tal batalha. Se Ésquines escreveu um diálogo em que demonstra que Sócrates teria se colocado em grave perigo, causado por um dano, e tendo se recuperado, tal diálogo não chegou aos dias atuais. Nem do ponto de vista histórico deve-se refugiar tal interpretação. Se o Sócrates histórico se feriu durante a batalha, nenhum registro histórico formal subsistiu aos dias atuais. Por isso, há irrazoabilidade em seguir tal promessa referindo-se à recuperação da batalha como algo histórico.

No contexto de uma interpretação do débito de Sócrates a Asclépio, Clark (1952) oferecerá uma explicação deduzida exclusivamente a partir do diálogo. Tendo por pressuposto que o sacrifício a Asclépio seja em vista às recuperações de doença, o *Fédon* traz, já no começo, uma alusão a uma personagem que se encontrava doente: Platão (Clark 1952, 146).

Por estar presente no dia de seu julgamento, seria de esperar que Platão não perderia a oportunidade de despedir-se de seu amigo naquele último dia. Logo, espera-se que Platão tenha ficado doente durante o intervalo entre o julgamento e a execução do mestre. Por isso, sabendo Sócrates da doença de seu amigo, resolve oferecer um galo a Asclépio para acelerar sua recuperação.

Clark (1952), então, divergirá de toda a tradição histórica que resolve atribuir o voto a uma ocasião específica da vida de Sócrates. Oferece uma explicação mais simples acerca do

---

<sup>27</sup> Wilamowitz (1920a), em sua obra *Platon*, de 1920, fornecerá uma explicação especulada diretamente do texto. Sócrates, que estivera com Xantipa com filho nos braços no começo do diálogo (*Phd.* 60a), é a razão que levará Wilamowitz a considerar que Sócrates tenha se esquecido de realizar um sacrifício familiar por um evento ocorrido vinte anos antes. Assim, Wilamowitz rejeitará toda a interpretação de caráter místico, como a cura da vida vista como uma doença, pois Asclépio não cura nenhuma doença da alma (Wilamowitz, 1920a, 178; 1920b, 58).

voto, acarretando literalidade nas últimas palavras pronunciadas por Sócrates. Sem conjecturar acerca de qual doença padecia Platão, tampouco oferecendo uma alegoria metafórica acerca da doença da vida, a conexão utilizada entre a personagem mencionada como doente e o voto para a recuperação de uma doença é vista por Clark como a lembrança de Sócrates acerca dos votos de uma cura para Platão, o que muito teria estimado o discípulo, fazendo-o registrar tal estima (Clark 1952, 146).

Most (1993) reconhece ser mérito de Clark a constatação acerca de que o voto se dirija à recuperação plena de Platão (Most 1993, 106). Ele interpreta as últimas palavras no sentido literal, colocando a si e a Clark, na linha de interpretação da tradição antiga. Por isso, Most se abstém da discussão acerca da questão sobre o voto ser algo real ou ficcional. Para a solidificação de seu argumento, ele está apenas interessado na realidade discursiva da menção do estado de Platão.

Prever a cura de Platão é garantir a sucessão filosófica de Sócrates. Assim, a morte de Sócrates prediz a vida do discípulo. A morte do filósofo oral funda a filosofia escrita de Platão. Se Asclépio cura Platão é para que este, com sua filosofia, salve – e immortalize – os argumentos de Sócrates, os discípulos ali presentes e o leitor (Most 1993, 109-110). A fundação da filosofia de Platão, que se põe como protesto a uma condenação injusta, é fecundada pela morte do condenado.

Neste sentido, Burger (1984) ressalta que tal interpretação faz enxergar na possibilidade de um voto de cura para o único mencionado como doente, Platão. O sinal de tal recuperação empreende a separação do *logos* do eu vivo de Sócrates e Platão garante, assim, a imortalidade dos *logoi* de Sócrates (Burger 1984, 216).

Fora a menção da doença de Platão, a menção de doença é encontrada em outras passagens do diálogo, como em *Phd.* 66c, 83c, 86c, 105c e 110e. Entretanto, um impasse se estabelece na interpretação de Most, pois Sócrates agradece, no diálogo, por uma doença da qual não sabia se Platão havia ainda se curado. Para esse impasse, Most oferece uma solução possível com a qual Platão trabalhou em seu texto: a adivinhação (Most 1993, 108).

Na *Apologia*, ao receber a sua condenação capital, Sócrates faz uma série de vaticínios contra os atenienses que estão presentes em seu julgamento. Parece que, para o mestre, um homem profetiza melhor quando está perto de morrer (*Ap.* 39c2-3). Assim pensa também Cícero em *De divinatione* I, 5-6. Para ele, Sócrates foi um daqueles que permaneceu com a opinião dos antigos filósofos sobre a adivinhação. Esse contraste é posto ao lado da crítica de

Xenófanes quanto à adivinhação. Enquanto este rejeita tal ideia, Sócrates permanece com a sua aprovação. Ao explicar sobre a adivinhação dos moribundos à beira da morte, Cícero diz:

É que quando a alma, durante o sono, está afastada da sociedade e da união com o corpo, lembra-se das coisas passadas, compreende as atuais e prevê as futuras; pois o corpo do que dorme jaz como o de um morto, mas a alma vive e é vigorosa. O que fará muito mais após a morte, retirando-se inteiramente do corpo. E assim é muito mais divino à medida que se aproxima a morte. De fato, aqueles que estão tomados por uma doença grave e mortal veem o próprio fato de ser iminente a morte, e assim a quase todos eles se apresentam imagens dos mortos, então buscam a maior glória possível, e os que viveram de forma diferente ao que era adequado arrependem-se de seus erros. (Div. I, 5-6. Tradução de Gratti, 2009, 74).

Não obstante, Sócrates reconhece na *Apologia* que o homem profetiza melhor quando está à beira da morte (*Ap.* 39c). É condenado à morte *Apologia* e, por isso, ao estar mais próximo da morte, Sócrates realiza profecias mais bem-formadas. Assim, seus vaticínios são destinados àqueles que o condenaram. Sócrates começa profetizando que a verdade irá condená-los à infâmia e à injustiça (*Ap.* 39b). Contra a injusta acusação do homem mais justo, a cidade deverá pagar o preço de tal condenação. Além disso, na sua continuidade de vaticínios, Sócrates deixa claro que profetizará aquilo que em breve acontecerá. O castigo que eles receberão de Zeus será muito pior do que a morte que lhes foi imputada (*Ap.* 39c). O exército de jovens, ora contido por Sócrates, surgirá tão numeroso quanto antes (*Ap.* 39d).

Contra a interpretação de Most, Crooks (1998) arguirá que a escolha de Most em emparelhar as últimas palavras de Sócrates com a doença de Platão – ainda que a estrutura do *Fédon* seja simetricamente notável – é arbitrária. Talvez, devido ao tema religioso, as últimas palavras sejam relacionadas com a festa religiosa, mencionada no início do diálogo (Crooks 1998, 120). A adivinhação proposta por Most se torna, assim, um problema. Contra a interpretação alegórica e mística, a qual afirma que Sócrates não poderia saber ou não se Asclépio o havia ajudado a se curar da doença da vida, Crooks (1998) faz notar que Most não estabelece a distinção desse tipo de conhecimento para a presciência da recuperação de Platão. Em outras palavras, se Sócrates pode ver o futuro de Platão, por que não poderia ver o seu? (Crooks 1998, 120)

Em tal interpretação, há uma certa seletividade dos estudiosos em utilizar o artifício das práticas divinatórias para interpretar uma cura de Platão, sobretudo quando rejeitam o argumento que mostra que Sócrates previu a ajuda de Asclépio em livrá-lo do mal da vida, tal como a tradicional interpretação enigmática tem atribuído às últimas palavras. Como nota Trabattoni (2011), os verbos se apresentam no plural, o que indica que a dívida possa se tratar de algo coletivo e não referindo a uma única pessoa, como Platão (Trabattoni 2011, 269).

## 2.2 A INTERPRETAÇÃO ENIGMÁTICA

Se a antiguidade relegou uma variedade de interpretações literais a respeito das últimas palavras de Sócrates, a interpretação enigmática irá encontrar espaço entre os séculos V e VI EC. É no *Comentário ao Fédon de Platão*, de Damáscio, que ver-se-á pela primeira vez uma alusão à cura da doença da vida.

Os dois comentários às últimas palavras, cuja obra fora dividida em duas partes por Westerink (1997), fazem alusão ao comentário do mesmo trecho e quase com as mesmas palavras:

561. [118a7-8] Why does Socrates want to pay his vow of a cock to Asclepius? — In order that he may heal the diseases that the soul has incurred in the world of coming-to-be. Or perhaps, as the Oracle [frg. 131] has it, he too wants to sing the hymn to Paeon while soaring aloft to the origins of his own being. (*in Phd.* 118a7-8. Tradução de Westerink, 1997).

157. [118a7-8] Why did Socrates say that he owed Asclepius that sacrifice, and why were those his last words? If it were due already, a man as careful as he was would not have forgotten it. — The reason is that the soul is in need of the care of the Healing God at the moment that she is set free from all her toil; therefore the Oracle [frg. 131] says that souls in their upward flight sing the hymn to Paeon. (*in Phd.* 118a7-8. Tradução de Westerink, 1997).

Em Damáscio encontra-se a primeira interpretação da qual os estudiosos de Platão partiram para afirmar a empreitada platônica em fazer uma separação ontológica radical entre corpo e alma. A novidade se encontra não mais em uma interpretação literal e histórica para as últimas palavras, mas em uma interpretação envolta em um simbolismo voltado à afirmação de que a alma se encontra doente ao adentrar no corpo.

O fato de que um cidadão respeitoso aos costumes como Sócrates não tenha se esquecido de pagar uma dívida, faz pensar que Platão não deixa abertura para um esquecimento de um voto anterior de Sócrates, ou de uma batalha da qual se recuperou. Para essa interpretação, Sócrates, de fato, se coloca como aquele que vê a vida como uma doença, que já deu o que tinha que dar (*Phd.* 117a). A disposição do mestre em se desgarrar da vida, cujo exercício diário sempre foi o de exercitar em morrer (*Phd.* 67e4), faz pensar na vida da alma que está constantemente embaralhada pelas ações do corpo, como que acorrentada, conforme a célebre fórmula ‘*soma-sema*’.

Em *De vita Pythagorica* (XXXIII), Jâmblico fornece uma noção de que a viagem para a morte deve ser feita em um silêncio religioso, falando somente com aqueles que falam com os que versam de bons augúrios antes de uma navegação. Também Damáscio (I, § 559) afirmará essa noção de que os pitagóricos queriam morrer em silêncio religioso, sendo a morte algo bom

e sacro. Além disso, a não observância do silêncio impede o impulso da alma para cima, atraindo hordas de demônios amantes do corpo e da vida.

A alma, liberta, canta seu hino ao Péan. Enquanto alguns veem tal hino como um hino de gratidão, Damásio vê como um hino ao médico divino. A alma do teurgo canta um hino durante a sua elevação. O termo ‘ἀναγομένας’, segundo Lewy (2011), pode significar a separação final entre a alma e o corpo (Lewy 2011, 201). Esse hino comporta aquela harmoniosa melodia que Proclo, em seu *In Platonis Rempublicam commentarii* (121, 19), fala sobre quando a alma ascende em sua saída do corpo. A alma, enquanto ascende, emite um harmonioso som em contraste ao grito horrível daquelas almas que são arrastadas para baixo. Sócrates entende que no fim de sua vida, um derradeiro argumento, harmonioso e vibrante deve ser lançado, como um cisne, servo de Apolo (*Phd.* 84e-85b).

As escolas neoplatônicas de Atenas e Alexandria constroem, através de suas interpretações acerca das últimas palavras de Sócrates, o estabelecimento da ideia de uma alma que, ao sair do corpo, canta um hino de gratidão a Asclépio, responsável pela cura operada na alma de uma doença perniciosa chamada vida.

A construção da ideia do sensível como prejudicial à alma se estabelece no platonismo tardio, fazendo com que se entenda a alma como feliz e aliviada de, enfim, se livrar da doença da vida. A ascensão da alma, contraposta pelo tormento das almas que descem ao tormento, pertence àqueles que guardam o silêncio religioso.

Essa tardia interpretação antiga, que não ganhará espaço com o abandono dos diálogos de Platão, retomará com mais força no início do período moderno, cuja tarefa principal, no que concerne a Sócrates, será livrá-lo das inúmeras críticas que os Padres da Igreja lhe farão. Sócrates passa a ter uma visão mais “cristianizada” ao defender ideias costumeiramente cristãs, incluindo a ideia de recompensa após a morte, de uma imortalidade da alma e de um desprezo pelas coisas terrenas diante de um mundo ulterior de felicidade eterna.

Tal “reabilitação” que o movimento humanista concederá a Sócrates faz com que Erasmo de Rotterdam, em seu colóquio *The Religious Treat*, coloque na boca de duas personagens, Chrysoglottus e Nephalius, louvores a Sócrates, de modo que nenhum outro pagão, segundo eles, tenha se aproximado mais do cristianismo do que Sócrates em seu leito de morte. Tal ação leva Nephalius a exclamar: “Sancte Socrates, ora pro nobis!” (*The religious treat*, 1878).



Na Renascença italiana, com o resgate de ideais humanistas, e com a volta do modo de fazer filosofia inspirado nos paradigmas da antiguidade clássica, a necessidade de resgatar a figura de Sócrates dos escombros à qual grande parte da tradição cristã medieval o havia relegado, desde os padres da Igreja, fez-se presente. O *Fédon*, que já estava traduzido para o latim no século XII, conforme Hankins (2007), já gozava de grande prestígio, apesar de um crescente interesse dos estudiosos pelo *Timeu*. Aos poucos, um movimento que desejava transformar Sócrates em modelo da virtude pagã começava a se delinear, e no decorrer do século XV, houve uma grande renovação no interesse em Platão e Sócrates (Hankins 2007, 179,180). Assim, no contexto deste renovado interesse por Sócrates, também são resgatadas as indagações acerca de suas últimas palavras.

O período que antecede a modernidade, conhecido como Escolástica (quando pensamentos neoplatônicos são conciliados com a espiritualidade e reinterpretados pelo Ocidente cristão), faz da dialética um de seus principais instrumentos de trabalho. Tal instrumento era dominado por Giovanni Pico della Mirandola, no século XV. Em *De Hominis Dignitate*, recorrendo a Pitágoras para falar sobre o galo como metáfora e ironia, Pico verá o galo como a parte divinal da alma, aquele que tem o conhecimento das coisas divinas. Ele identifica-o com outros galos da literatura, como o que se aparenta com um leão, cujo poder terrestre teme; com o galo do livro de Jó, imagem da inteligência conferida pela divindade; e, por fim, com o galo citado por Sócrates no *Fédon*: “Este é o galo avocado por Sócrates na hora de sua morte, quando esperava se unir à divindade de sua alma, a maior divindade do mundo, segundo Esculápio, o médico da alma” (*De Hominis Dignitate* 25, 135). Assim, para Minghetti (2015), Pico quer demonstrar que a declaração de Sócrates significa finitude e vivificação da alma em outra vida (Minghetti 2015, 109).

É Asclépio, portanto, que detém os louvores da inteligência dada ao homem, a criatura mais elevada no mundo, que exclama ao deus com elevada admiração: “*Magnum, o Asclepi, miraculum est homo*” (*De Hominis Dignitate* 01, 02). Asclépio é, pois, o médico da alma, a divindade escolhida por Sócrates para entregar sua alma no sacrifício de um galo, significando a parte divinal da alma com o conhecimento das coisas divinas. Em Pico, portanto, já se nota a noção de Asclépio como curandeiro da alma. É ele que, no diálogo, se torna o responsável por livrar a alma de Sócrates da vida, dando a entender que a vida se torna contexto de condição imperfeita de existência. Unindo, então, elementos religiosos cristãos com a filosofia pitagórica acerca do galo, a noção de que a alma deve ser curada pelo médico das almas ganhará

novamente força depois de um hiato que compreende o século V e VI EC., além da interpretação das últimas palavras por Pico, no final do século XV.

Marsílio Ficino também fará uma alusão enigmática ao último dia da vida de Sócrates, mandando que se sacrifique um galo a Asclépio, beneficente divino e curador de todas as doenças. Ao relatar que Sócrates pede para que seus discípulos fossem à procura na Hélade de um médico curador das doenças da alma (*Phd.* 78a), esse médico na verdade é Asclépio (*Opera*, 1557, p. 1395). Ficino também menciona uma alusão ao Oráculo, onde as almas, ao saírem de seus corpos, retornam para o céu entoando hinos a Apolo. O voto a Asclépio é para que, liberto da amarra do corpo, Sócrates possa cantar mais uma vez um hino triunfal (*Opera*, 1557, p. 1395).

Se Platão coloca na boca de Sócrates, o cisne de Apolo (*Phd.* 84e-85b), um desejo de um hino a Apolo, colocando-o assim o faz filosoficamente. O discurso filosófico, necessário para expurgar os perigos que ameaçam a alma naquele momento, é entoado como um canto para que a alma encontre a saída de seu corpo do modo mais sereno.

Enquanto Damásio afirma que o hino se dirige a Asclépio, Ficino colocará o hino como dirigente a seu pai, Apolo. De todo modo, a afirmação permanece conforme a tradição significativa de Damásio: a de que Sócrates oferece um galo a Asclépio para que sua alma possa sair de seu corpo e oferecer um hino triunfal enquanto ascende. Saindo de seu corpo em direção ascendente, ela poderá, enfim, cantar o hino de entusiasmo e harmonia própria das almas que não são arrastadas pelos demônios ligados ao corpo.

Ludovico Ricchieri, comentando as últimas palavras de Sócrates, critica a posição literal de Lactâncio de que o filósofo oferece um galo por medo da prestação de conta quando encontrasse a morte e de que, por isso, Asclépio o acusasse perante o tribunal de Radamanto. Lactâncio esquece, nota Ricchieri, que Sócrates tinha um bom coração e era louvado até por eruditos como a imagem da sanidade cristã. Tendo prudência e sabedoria, Lactâncio não alcançou de modo algum o significado platônico daquelas últimas palavras. Isso porque esse tipo de discurso utilizado por Platão é tido como obscuro e somente uma interpretação enigmática fornece a explicação concernente ao tal obscurantismo. Ricchieri afirma que o futuro do platonismo só pode acontecer graças à interpretação alegórica. Assim, um Platão que não seja entendido metaforicamente em seus discursos não encontra lugar no platonismo que se nutre das mais variadas interpretações (*Lect. Antiqu.* XVI 12).

Siwart Haverkamp (1718) em seus *Comentários ao Apologeticum de Tertuliano*, menciona que Theodoreto se equivoca ao procurar uma causa histórica para o significado das últimas palavras de Sócrates, investigação esta que Tertuliano toma parte<sup>28</sup>. Sócrates, na interpretação de Haverkamp, sacrifica um galo a Asclépio pois, ao tomar o veneno, já se vê livre do estado decadente e doente chamado de vida. Decerto que a crítica de Haverkamp se dirige à tradição patrística, aqui representada em Tertuliano. Contrapondo a acusação de idolatria e estultice de Sócrates, Haverkamp procura significar algo mais profundo do que o próprio sacrifício em si, entrevedo um agradecimento de libertação da vida.

Também Dacier (1699) procura contra-argumentar os Padres da Igreja: “Aqueles que não entraram no verdadeiro espírito de Sócrates, acusaram-no de idolatria e superstição sobre este galo que ele jura a Esculápio” (*Les oeuvres de Platon traduites*, 1699, 328). Certamente, ‘aqueles’ são os filósofos do movimento patrístico. Para ele, as últimas palavras de Sócrates, tal como muitas outras suas, não devem ser tomadas em um sentido literal, como se aquilo fosse o que Sócrates tencionasse dizer. Esse tipo de discurso deve ser lido, em Platão, apenas recorrendo a figuras e alegorias. Assim, para ele, não cabe uma interpretação ao pé da letra das últimas palavras de Sócrates.

Utilizando de imagens para fornecer uma explicação satisfatória ao verdadeiro significado das últimas palavras de Sócrates, Dacier coloca na imagem do galo o símbolo da vida. O prenúncio do galo como símbolo da vida e da inteligência perpassa por comentadores sobre as últimas palavras, como, por exemplo, Pico della Mirandola. Se o galo é o símbolo da vida, Asclépio simboliza, tal como sua atividade divina, o médico. Sacrificando um galo ao deus, Sócrates procura demonstrar que ele entrega a sua alma nas mãos de Asclépio, aquele que, tendo em mãos a alma do filósofo, pode purificá-la e curá-la da vida. Sócrates não hesita em sacrificá-la como oferta à divindade.

Wytttenbach (1806) irá estranhar a interpretação de Dacier (1699), mas não sem antes concordar com a sua forma de entender algumas interpretações não literais. Para ele, a interpretação de Dacier, de uma forma mística de interpretação das últimas palavras, soa estranha para essa narrativa de Platão. Entretanto, se a crítica a Dacier se encontra em sua edição do *Fédon*, de 1806, tal crítica não se vê presente em sua reimpressão da edição de 1825.

---

<sup>28</sup> O texto diz: “Vehementer vero Theodoretus, dum causam Socratici gallinacei Apollini immolandi scrutatur, errat; nam Tertullianus noster, qui scire potuit, ad causam suam detorsit. solebant vero gallum vel gallinaceum illi, qui ex morbo se receperant, Aesculapio immolare certe, quare illi gallum immolari voluerit Socrates, patet, utpote qui iam convaluisset primum ad meliorem vitam ex caduca hac et morbida emigraturus” (*Noter af Tertullians Apologeticum*, 1718).

Wytttenbach parece até mesmo se inclinar para ela em sua reimpressão. Mudando apenas conceitos como alma e mente, ele afirma que a atitude de Sócrates diante do sacrifício do galo era costume entre os antigos que se recuperavam de uma doença. Sócrates, assim o fazendo, demonstra que, libertando a sua mente das amarras do corpo, obtém a salvação. Essa libertação da mente em relação ao corpo carrega inúmeros benefícios que não se encontram quando está atrelada a este. Assim, como condição da vida, a mente padece dos males terrenos. Liberta uma vez desta vida, ela se vê completamente livre e imune de qualquer mal terreno.

Hamann, em uma carta datada de 1758, faz notar que, em meio ao efeito paralisante do veneno, Sócrates não se esquece de oferecer um voto a Asclépio. Em seu *Momentos Socráticos*, de 1759, Hamann diz que Sócrates, no fim de sua vida, sentindo a força da fonte da saúde percorrendo seus membros, pede para que Críton sacrifique um galo a Asclépio em seu nome. Ele vê, então, no efeito do veneno um tônico para a saúde, sendo-o assim por conta da saúde que lhe fora restaurada com o veneno que lhe tiraria a vida. Nessa perspectiva, com a morte, a saúde que é reestabelecida para a alma, a livra de um certo mal da vida que a atinge (Hamann 1759, 48).

Como nota Heiberg (1902), apesar de os neoplatônicos serem os pioneiros na interpretação enigmática das últimas palavras de Sócrates, ela não se aproxima ainda da moderna interpretação que se faz destas (Heiberg 1902, 108). Enquanto o neoplatonismo encontra nas palavras uma cura da alma que parte deste mundo, os modernos levantam barreiras da alma contra o corpo. A alma em contato com o corpo é inevitavelmente maculada e, por isso, na morte, ela precisa de uma purificação advinda de um médico capaz de assim realizar.

Tendo as modernas interpretações enigmáticas suas raízes no neoplatonismo, as modernas interpretações enigmáticas servirão de base para o livramento de Sócrates da condenação dos Padres da Igreja contra as acusações de idolatria. Não sem razão, tal interpretação ganha espaço nos estudos modernos sobre o platonismo

No período que remonta do renascimento italiano ao século XIX, a interpretação enigmática será a mais utilizada pelos intérpretes das últimas palavras de Sócrates. É sobretudo em meados do século XIX que a interpretação enigmática tomará forma naquele tipo de interpretação que vê tais palavras como a vida vista como uma doença, pela qual a morte se torna a responsável pela erradicação de tal mal. Esta interpretação será popularmente conhecida em Nietzsche. As duas citações diretas às últimas palavras de Sócrates se encontram em duas passagens de Nietzsche: *A Gaia Ciência*, publicada em 1882; e *O Crepúsculo dos Ídolos*,

publicado em 1888. Para entender a interpretação em cada uma das obras, faz-se necessário adentrar em cada uma das passagens.

Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche admira a coragem e a sabedoria de Sócrates no último dia de sua vida. Essas multifacetadas da personagem Sócrates desembocam em um Sócrates detrator da potência de vida e do espírito dionisíaco:

340 *Sócrates moribundo*. - Eu admiro a bravura e a sabedoria de Sócrates em tudo o que ele fez, disse - e não disse. Esse zombeteiro e enamorado monstro e aliciador ateniense, que fazia os mais arrogantes jovens tremerem e soluçarem, foi não apenas o mais sábio tagarela que já houve: ele foi igualmente grande no silêncio. Quisera que também no último instante da vida ele tivesse guardado silêncio - nesse caso, ele pertenceria talvez a uma ordem de espíritos ainda mais elevada. Terá sido a morte, ou o veneno, ou a piedade, ou a malícia - alguma coisa lhe desatou naquele instante a língua e ele falou: "Oh, Críton, devo um galo a Asclépio". Essa ridícula e terrível "última palavra" quer dizer, para aqueles que têm ouvidos: "*Oh, Críton, a vida é uma doença!*" Será possível? Um homem como ele, que viveu jovialmente e como um soldado à vista de todos - era um pessimista? Ele havia apenas feito uma cara boa para a vida, o tempo inteiro ocultando seu último juízo, seu íntimo sentimento! Sócrates, Sócrates *sofreu da vida!* E ainda vingou-se disso - com essas palavras veladas, horríveis, piedosas e blasfemas! Também um Sócrates necessitou de vingança? Faltou um grão de generosidade à sua tão rica virtude? - Ah, meus amigos, nós temos que superar também os gregos! (*A Gaia Ciência*, 340. Tradução de Souza, 2001).

A visão de mundo de Sócrates, manifestada em suas últimas palavras, é sinal de uma doença crônica levada por um ascetismo filosófico que nega o corpo e os instintos (Galvão 2012, 16). Assim, o diagnóstico que se faz de toda a tradição filosófica, que vem depois de Sócrates, se assenta nesta base socrática que vê o mundo como uma doença.

O desejo de Nietzsche de que Sócrates tivesse permanecido em silêncio é justamente configurado nas últimas ações dos moribundos, cujo modo de vida se manifesta em seus últimos momentos. Na morte, o modo de vida se apresenta como singular e individual da vida que se vivera (Araújo 2014, 137). Por isso, para Nietzsche, Augusto e Nero são meros atores que deixaram a máscara cair, ao contrário de Sócrates e Tibério, que escolheram morrer em silêncio (*A Gaia Ciência* § 36). Se os césores deixaram a máscara cair, demonstrando vaidade em seus últimos momentos, Sócrates solta a língua naquele último instante, configurando em suas últimas palavras todo o seu modo de vida.

Expressar neste último instante que a vida é doença, é ter vivido como se a vida fosse uma doença. Assim, Sócrates faz com que todas as suas ações civis – como a de soldado – e pessoais na verdade não passem de camuflagens perante um otimismo com a vida. Diante da vida, que com Sócrates foi cruel, ele se vinga. Esse otimismo que demonstrava com a vida nada mais era do que um modo de se vingar blasfemando contra ela própria. Em consequência,

Sócrates pertence a um movimento muito anterior ao dele, o socratismo, movimento que ultrapassa a imagem de Sócrates e se encarna na imagem do homem-teórico.

Para Nietzsche, existe a necessidade de superar a herança socrática que relegou um desprezo à vida. Escrevendo o livro em um momento de doença, mais do que um escrito, a obra se torna a sua cura (Galvão 2012, 59), pois experimenta, através dela, a gratidão pela convalescença. Aí está a superação dessa herança socrática, pois não se moveu para lamentar a vida e vê-la como uma doença. A experiência da convalescença se torna para ele um motivo de gratidão.

Também em *Crepúsculo dos Ídolos*, livro escrito um ano antes de ficar seriamente doente, Nietzsche fará essa crítica às últimas palavras de Sócrates, interpretadas por ele como livramento da doença da vida:

Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: *ela não vale nada...* Sempre, em toda parte, ouviu-se de sua boca o mesmo tom — um tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de resistência à vida. Até mesmo Sócrates falou, ao morrer: “Viver — significa há muito estar doente: devo um galo a Asclépio, o salvador”. Mesmo Sócrates estava farto. — O que *prova* isso? O que *indica* isso? — Antigamente se teria dito (— oh, foi dito, e em voz alta, e com os nossos pessimistas à frente!): “De todo modo, deve haver alguma verdade nisso! O *consensus sapientium* [consenso dos sábios] prova a verdade”. — Ainda falaremos assim hoje? *Podemos* falar assim? “De todo modo, deve haver alguma *doença* nisso” — é o que nós respondemos: esses mais sábios de todos os tempos, é preciso antes observá-los de perto! Talvez todos eles já não tivessem firmeza nas pernas? Fossem tardios? titubeantes? *décadents*? Talvez a sabedoria apareça na Terra como um corvo, que se entusiasma com um ligeiro odor de cadáver? (*Crepúsculo dos Ídolos*, 1. Tradução de Souza 2006).

Essa é a mesma urgente necessidade de superar o socratismo que se vê no § 340 de *A Gaia Ciência*. Também aqui os sábios de todos os tempos, dentre eles Sócrates, devem ser superados. Analisando-os de perto, a diagnose da decadência será discernível. A sabedoria dos antigos está ultrapassada, não encontrando mais lugar onde se apoiar para tal afirmação de um desprezo pela vida. A tradição que sai do socratismo e invade o ocidente cristianizado irá corroborar as últimas palavras de Sócrates, de que a vida deve ser desprezada por conta de algo a mais. Todo o pensamento ocidental se apoia na autoridade desse eixo de pensamento, que foi o responsável por trazer enfermidade para a vida, só curada com a morte.

Apesar da interpretação da vida como doença, Nietzsche não foi o seu pioneiro, mas, na novidade do pensamento nietzschiano, foi com ele que a interpretação ganhou maior destaque. Pensar uma crítica contra o movimento socrático e o movimento cristão é pensar um ataque ao desprezo por esta vida. Enquanto no segundo o desprezo por esta vida encontra latência no Sermão da Montanha e na atividade de Paulo, no século I EC., o primeiro encontrará força em

apenas uma frase dos diálogos de Platão. Contudo, essa pequena frase não é apenas mais uma dentre tantas outras, mas a última frase pronunciada por Sócrates, antes que fosse silenciado para sempre. A configuração da vida do filósofo, sintetizada em sua última palavra, chama a atenção para a intenção de Platão em apresentar um Sócrates que, segundo a interpretação nietzscheana, despreza esta vida diante de uma vida serena, longe dos inúmeros problemas que lhe acarretam quando está unido a um corpo.

A célebre dívida de Sócrates e dos seus para com o deus da cura, que insiste naquele último instante de sua vida que seja paga, faz com que os pensadores renascentistas e tantos outros modernos sejam levados a reabilitar um Sócrates, que fora excomungado pelos Padres da Igreja, colocado para fora da comunidade dos sábios filósofos por conta de sua idolatria. Juntamente com Nietzsche, o pensamento de que a vida é como uma doença, que acarreta num anseio do filósofo em separar-se dela, ganhou força em meados do século XIX, perdurando até os dias atuais. Uma profusão de interpretações enigmáticas que corroboram as últimas palavras de Sócrates com a afirmação da vida como doença seguirão sempre em concordância com os escritos predecessores que partiam do mesmo campo de interpretação.

### 2.3 PROBLEMÁTICAS EM TORNO DA INTERPRETAÇÃO DA VIDA COMO DOENÇA

Antes de adentrar nas problemáticas acerca da interpretação da vida vista por Sócrates como doença e da possível utilização de linguagem médica utilizada no *Fédon*, precisa-se entender o movimento que surge em meados do século XIX, o qual levantará uma gama de comentadores que surgirão para defender tal interpretação, assim como surgirá uma considerável quantidade de comentadores a combater tal opinião.

São importantes para a história do platonismo recente essas duas correntes, pois ambas mostram como os intérpretes comentadores dos diálogos de Platão, em especial no *Fédon*, compreendem o modo de vida do Sócrates platônico a partir da configuração de suas últimas palavras. Se ali, nas últimas palavras, é apresentado como o filósofo morre, assim, toda a vida da personagem Sócrates gira em torno deste exercício para a morte que é a filosofia.

Certamente que na compreensão daqueles que tomaram por segura a pequena e tímida interpretação neoplatônica, cercada pelos abundantes argumentos que não viam uma significatividade, mas uma literalidade, como se Sócrates tivesse, de fato, dito aquilo, ou, pelo

menos, que assim Platão achasse conveniente demonstrar, sobrevivendo numa tradição platônica que necessita de interpretações, a configuração de Sócrates perante a morte é um entendimento das palavras como uma metáfora que distingue a vida como malefício corporal em detrimento da liberdade perfeita que a alma alcança pela morte. Nessa visão, a gratidão a Asclépio provém da alma que, liberta, pode, de fato, cantar um hino harmonioso ao Péan, um hino que não é descendente, arrastado pelas grosserias mundanas, mas ascendente em direção à contemplação das ideias.

As afirmações de que a interpretação das últimas palavras de Sócrates sejam vistas como uma alusão à vida como doença partem de críticas contra a interpretação literal, como é o caso da interpretação de Wilamowitz (1920a; 1920b). Hackforth (1955) concorda com as palavras de Wilamowitz, afirmando que este rejeita por completo a definição da cura da doença da vida humana. Wilamowitz conjectura que Sócrates agiu com o senso de responsabilidade familiar e que tal dívida seja uma recomendação que tenha esquecido de avisar à sua família. Para Hackforth, é inútil uma especulação sobre qual seria o evento específico para essa dívida em específico. Manifesta, então, sua concordância de que estas podem ter sido, de fato, as últimas palavras de Sócrates e que este foi realmente o que ele quis dizer, que tinha de fato uma dívida a pagar. Hackforth permanece com a interpretação que rejeita um viés metafórico para a questão (Hackforth 1955, 190).

Rowe (1993), entretanto, faz uma crítica à interpretação de Hackforth e Wilamowitz. Embora queiram fazer parecer que Platão tenha deixado transparecer a ideia de vida como doença, Rowe deixa claro que tal ideia não parte de Platão, mas da objeção de Cebes (Rowe 1993, 295-296), concordando com Gallop (1975). Fazendo uma anamnese das objeções levantadas por Símiias e Cebes a partir de *Phd* 91c, em *Phd* 95d ele levanta a objeção de Cebes da vida como doença:

S. Ora, o essencial da tua indagação é a seguinte: reclamas que te seja demonstrado que a alma é imperecível e imortal; que efetivamente quando um filósofo, no limiar da morte, manifesta a sua confiança e convicção de que Além, uma vez morto, o aguarda um destino incomparavelmente melhor do que se tivesse levado qualquer outro gênero de vida, tal confiança não será absurda nem vã. Porque, dizes tu, a evidência de que a alma é algo de resistente e semelhante ao divino, que já existia antes de nos tornamos homens - nada disso é necessariamente sinal de imortalidade, mas tão-só de perdurabilidade, implicando, isso sim, que ela existiu já algures, por um espaço incalculável de tempo, com conhecimentos e atividades de variada ordem. Mas isto não basta (afirmas) para que seja imortal; talvez antes, pelo contrário, a sua entrada num corpo marque, como uma doença, o princípio da sua destruição e, esgotando-se, consuma esta vida, acabando por perecer na chamada morte. [...] São mais ou menos estas, salvo erro, as tuas afirmações, Cebes. E repiso-as intencionalmente para que nenhum pormenor nos escape e possas acrescentar ou retirar alguma coisa, se assim o entenderes.



C. Pelo menos por ora, Sócrates, nada tenho a retirar ou acrescentar. É exatamente isso que tenho a dizer. (*Phd.* 95d. Tradução de Azevedo 2000).

Embora a afirmação da vida como doença venha de Cebes, Rowe não encontra problemas em tal interpretação, contrastando com as prosaicas interpretações de Wilamowitz e Hackforth. A felicidade que Sócrates expressa em seus momentos finais, segundo Rowe (1993), se assemelha àqueles que encontram recuperação em uma doença. Nesse sentido, a melhor explicação para a interpretação é a de que Sócrates se vê grato pela ação da morte, a qual se torna um remédio contra a doença, que só pode ser a vida. Assim, fiar-se na posição literal é desconhecer os diálogos platônicos e suas nuances. Platão, segundo Rowe, não se preocupa tanto com uma historicidade fiel da personagem Sócrates (Rowe 1993, 296). Querer colocar literalidade histórica nas últimas palavras de Sócrates é pressupor um Platão que se interessa pela historicidade, o que é muito pouco evidenciado nos diálogos platônicos.

Rowe segue a mesma linha de pensamento de Robin (1926) ao rejeitar por completo a interpretação de Wilamowitz (1920). Conjecturar se Sócrates se esqueceu de uma dívida, ou se foi pela recuperação de uma batalha, ou qualquer outro evento da vida de Sócrates, não adianta. Saindo da dimensão literal, Robin se utiliza do simbolismo para interpretar as últimas palavras: Sócrates agradece a Asclépio, o deus que restaura a sua saúde e que permite a cura de sua alma, finalmente livrando-se do mal-estar que ocorre enquanto está unido a um corpo (Robin 1926, 102).

Loriaux (1969) critica também as conjecturas de qualquer evento histórico como responsável pelas últimas palavras. Ele não suspeita da personagem criada por Platão revestida de responsabilidade civil e filosófica. Se o Sócrates platônico tivesse alguma dívida pendente que o levasse a agir religiosamente para com a divindade, ele não teria se esquecido de tal voto e pedido para que realizassem por ele apenas nos últimos instantes de sua vida (Loriaux 1969, 162). Robin, então, para Loriaux, estaria certo em seu pensamento. As últimas palavras só podem ser entendidas no sentido simbólico da questão que representa a alma, a morte e a vida: a alma, enquanto está presa ao corpo, está em um contínuo mal-estar. Com a morte, ela se livra desse mal-estar e pode, enfim, se livrar dessa prisão. Com a libertação, a alma sente gratidão para com Asclépio, o deus da cura que opera a saúde plena da alma.

Robin e Rowe são exemplos da crítica do século XX a favor da interpretação enigmática, que vigorava com robustez nesse período, contra uma interpretação literal das últimas palavras. Se a última encontra sucesso na antiguidade, e apenas lá, a primeira ganha notoriedade a partir do resgate de Sócrates do escombros da verborragia empreendida pela tradição patrística e corroborada pela escolástica medieval.

Menos de quarenta anos separam as publicações de *A Gaia Ciência* e *Crepúsculo dos Ídolos*, publicadas em 1882 e 1889, da obra *Platon*, publicada em 1920 por Wilamowitz. Apesar de encontrar maior sucesso na leitura nietzschiana, a interpretação enigmática já possuía séculos de existência com uma robustez considerável. Resgatar a interpretação literal parece ser uma afronta contra o platonismo vigente, que reconhece em Platão uma menor busca pelo histórico e uma maior busca pela metáfora e pela alegoria.

O início e meados do século XX serão vultuosos para a consolidação desse pensamento, não encontrando, à exceção de poucos como Wilamowitz, afrontas a esse tipo de visão das últimas palavras. Nessa perspectiva, abandonar o paradigma da interpretação da vida como doença se torna uma ação quase que impensável. Muitos autores continuam a criticar essa linha de pensamento.

Larson (1980), por exemplo, relega para o plano da ironia os votos de uma entrega de sua alma a Asclépio. Ao tomar o veneno, Fédon diz a Equécrates que todos aqueles que ali estavam presentes, que até então seguravam e dominavam as suas emoções, foram tomados por um choro descontrolado. Esses choros não deixaram de ser repreendidos por Sócrates, que ouvira dizer que é bom augúrio morrer em serenidade. Diante da alusão à doutrina órfico-pitagórica do silêncio perante a morte, Larson faz notar que Sócrates morre trazendo uma piada àquele silêncio que ele próprio requeria (Larson 1980, XXII). Quando, ante a reprimenda de Sócrates, os discípulos se envergonham e dominam as suas emoções, o cenário entra em uma atmosfera onde toda a atenção – dos companheiros e do leitor – se volta para os momentos finais, quando tudo e todos se prendem à figura do homem a andar dentro da prisão de um lado para o outro, até sentir a perna pesar e se deitar.

O silêncio religioso é entrecortado pelas apalpadelas do responsável pela administração do veneno, que lhe pergunta se ainda sente algumas partes do corpo que estão começando a se tornar rijas. Ele informa ao espectador que o fim se aproxima quando a rigidez chegar ao coração. Assim, nesse clímax do drama da morte do homem Sócrates, quando tudo parece acabado e inevitavelmente consumado, o moribundo retira o véu que lhe cobre o rosto e pede para que não se esqueçam de pagar um galo a Asclépio.

Esse clímax quebrado na expectativa de que Sócrates morresse em silêncio ou que, ao menos, dissesse uma frase impactante para a história, mas que apenas se lembra de uma dívida, faz Larson (1980) acreditar que a frase é uma piada, uma grande piada astuta que envolve a religiosidade daquele momento. Pagar um galo a Asclépio é um gracejo de Sócrates em seus últimos instantes. Contudo, esse gracejo está imbuído de um sentido significativo. Segundo o

costume de se oferecer um galo após a recuperação de uma doença, Sócrates oferece um galo pela recuperação da sua. Essa doença só pode ser a vida. (Larson 1980, 113).

Burnet (1924) pensa nas curas de Asclépio em Epidauro ao interpretar as últimas palavras de Sócrates. Então, com o ritual de incubação (ἐγκοίμησις)<sup>29</sup> e do sacrifício do galo, ele procura dar uma interpretação imbuída de religiosidade e mística (Burnet 1924, 147). Na incubação, o paciente recebe mensagens divinas através de sonhos. Sócrates recebeu sempre, em sua vida filosoficamente ativa, visitas em sonhos que lhe diziam para praticar a arte das Musas. Julgando ser a filosofia a mais alta forma de música (*Phd.* 61a), ele procura preparar a alma para a morte, sendo esse o exercício da filosofia. Assim, sua incubação está completa. Recebendo instruções de cura, com e através da filosofia, cuidou de sua alma e da alma de tantos que se dispuseram a escutá-lo e com ele aprender.

Sobre o sacrifício, Artemidoro relata um caso de um homem que jurou a Asclépio que se vivesse com saúde ao longo do ano, sacrificaria-lhe um galo. Tendo a saúde estável durante o ano, cumpriu o seu voto. Era comum que um galo fosse sacrificado a Asclépio quando os doentes se recuperavam de uma doença que fosse entregue aos cuidados da divindade (Edelstein 1945, 296). Cumont (1943), acreditando que o galo, animal consagrado a Asclépio, possuía um poder apotropaico (um poder que livra do mal), infere que esse sacrifício é uma libertação dos males no momento da separação entre alma e corpo (Cumont 1943, 124).

Burnet (1924) pensa, então, que Sócrates espera acordar curado, assim como aqueles que dormiam no templo de Asclépio. A ação de Asclépio no Sócrates que está prestes a deixar a vida parece se resolver na vida seguinte. Se Sócrates dorme, ele espera acordar. Esse despertar, contudo, é diferente daqueles doentes que acordavam recuperados ou instruídos por Asclépio sobre como deveriam proceder. É o despertar da alma em relação aos males que o corpo nela produz (Burnet 1924, 147). Nesse sentido, em Burnet, pode-se enxergar uma relação entre a incubação e a morte.

Archer-Hind (1883) parece partir da noção de que todas as interpretações realizadas dessa passagem parecem ser inúteis diante daquilo que o próprio diálogo já parece supor. Para ele, o diálogo mostra que a vida é como uma febre intermitente e que insiste em se instalar na alma das pessoas através do corpo. Archer-Hind, entretanto, não deixa claro se as sucessivas

---

<sup>29</sup> Na coleção de testemunhos de Asclépio organizado por Edelstein (1945), Hippys de Rhegium relata que uma mulher, acometida por uma tênia, foi a um médico importante para a retirada do verme. Com a incapacidade deste em operá-la, buscou refúgio no templo de Asclépio, em Epidauro. Deitando-se no lugar onde o deus fazia a cura, descansou silenciosamente, como era prescrito. Ao acordar, viu que fora operada pelo deus, que sem muito esforço, conseguiu retirar de seu corpo o verme. Inúmeras inscrições gregas relatam terem dormido no templo de Asclépio e lá, através de sonhos e visões, terem obtido a cura de seus males. (Edelstein 1945, 220).

febres que atingem a alma e passam são aquelas derivadas das sucessivas entradas e saídas do corpo, ou se são momentos dentro de uma mesma vida, quando a alma passa por momentos dolorosos que desaparecem e voltam (Archer-Hind 1883, 180).

As últimas palavras de Sócrates se configuram com todo o discurso do diálogo precedente aos seus instantes finais. A alma do filósofo está prestes a ser libertada de todas as moléstias do corpo e, com a morte, restaura a sua saúde e vigor que outrora lhe fora tomada pela sua união com o corpo. A existência corpórea pressupõe um momento condicional da alma em que ela padece de dores, cujo único remédio para o seu saneamento é a morte. É por isso que Sócrates, segundo Archer-Hind, nos instantes finais, recorda-se do deus da saúde e da cura, jurando-lhe o costumeiro sacrifício que lhe é feito por aqueles que se recuperam de uma doença.

Cumont (1943), por sua vez, alimentando certas reservas quanto às tradicionais interpretações sobre as últimas palavras, pensa que não se deve pensar, como fazia Wilamowitz, em uma dívida não cumprida, esquecida, com recordação desta nos momentos finais, pedindo para que outros cumpram por ele. Não pensar em um escrúpulo de consciência do filósofo em seus momentos finais é, contudo, um caminho seguro para procurar entender as palavras finais. Sócrates não diz, em suas palavras finais, que ele havia prometido um galo a Asclépio, e sim que deviam um galo a Asclépio, o que é bastante diferente (Cumont 1943, 122). No texto e em nenhum dos diálogos platônicos dá a entender que Sócrates tenha feito uma promessa que não tivesse cumprido.

Sócrates sente que, naquele momento exato, que é o momento de sua morte, ele deve um galo a Asclépio. Esse sentimento não é uma recordação de uma promessa não cumprida, mas um sentimento que deriva expressamente do momento que se encontra ali. Não é ele apenas que deve um galo, são todos os seus companheiros ali que devem. Em uma atmosfera nebulosa deixada por Platão, que trouxe uma variedade de interpretações, até mesmo a oferta do galo não parece clara. Não se diz se a oferta do galo era um sacrifício. Poderia muito bem, como nota Cumont (1943, 122), ser apenas uma oferenda de um galo para o templo de Asclépio, sem a necessidade de sacrificar o animal.

Provavelmente pensando na interpretação de Burnet, Tredennick (1954) afirma que a oferta de Sócrates a Asclépio se deve ao fato de que o filósofo, dormindo como aqueles padecentes que procuravam o templo de Asclépio e nele dormiam na esperança de obter a cura de seus males, esperava acordar como eles, livres de suas doenças. Essa doença só poderia ser a vida, já que a dormição era a morte e, através dela, Sócrates espera estar livre da vida. Tredennick coloca, entretanto, a oferenda como ritual preliminar à incubação dos doentes no

templo. Nesse sentido, Sócrates faz a oferenda, então, antes da obtenção da cura (Tredennick 1954, 200).

Vogel (1966) pensa na tradição pitagórica que circunda os últimos momentos de Sócrates, que quer morrer em um silêncio sagrado. A morte, naquele momento, é uma espécie de cura, pois a alma de Sócrates entraria em uma vida que é mais saudável e mais natural do que a que se vive nesta. Apesar de estudiosos modernos descartarem essa possibilidade de interpretação, o autor pensa que tal interpretação é consistente com as ideias de Sócrates no diálogo. Esse tipo de ideias, que possui elementos órfico-pitagóricos, diz respeito ao pensamento de que o corpo é um obstáculo para alma e que a vida do filósofo é um exercício para a morte (Vogel 1966, 185).

Se a morte é um momento inevitável para a vida de cada um, é necessário que se reconheça essa força para que se possa superá-la. Esse reconhecimento, para Capuder (1969), manifesta-se em Sócrates como gratidão. Essa gratidão brota da alma que, enfim, se verá e se reconhecerá livre de todas as amarras que o corpo a impõe (Capuder 1969, 21).

Grill (1973) atenta para que não se esqueça que uma coisa é o evento histórico da morte de Sócrates, e outra é o embelezamento filosófico que Platão fez dela. Na encenação da morte de Sócrates, Platão delinea imagens visuais de seus argumentos. O silêncio, a quietude e a calma que Sócrates manifesta em seus instantes finais significam a purificação necessária para que a alma se liberte do corpo. Sócrates, quando percebe sua alma esvaída das regiões baixas e físicas, representada pela virilha, área da geração sexual e da luxúria, sente a necessidade de oferecer a Asclépio um voto por livrá-lo da doença do corpo (Grill 1973, 27). Platão não está a descrever um evento real da vida de Sócrates, mas uma imagem de suas ideias nos atos finais do homem que, momentos atrás, versava sobre sua tranquilidade perante a morte.

Como se pode ver, existem numerosas interpretações sobre as últimas palavras de Sócrates estarem relacionadas a um agradecimento a Asclépio por livrar sua alma da doença da vida. Não cabe colocá-las todas nesta dissertação devido à necessária economia, mas basta que se entenda que, na interpretação enigmática da vida como doença, apesar de outras interpretações, vincula-se a paradigmática. A linha mestra desse raciocínio está em entender que a vida corporal é uma doença e que a alma, na morte, se livra de um fardo que lhe é imposta por esta existência corporal, que lhe traz todos os tipos de infortúnios que derivam dos obstáculos do corpo, visto como uma prisão e um túmulo.

Os autores que concordam com essa interpretação encontrarão no próprio *Fédon* as chaves para entender que Platão, ao colocar na boca de Sócrates essas últimas palavras, sintetiza tudo aquilo que ele quisera demonstrar durante toda a conversa filosófica. A interpretação neoplatônica, enfim, conduziu as interpretações modernas para o entendimento de que a vida só pode ser uma doença. Sócrates reconhece e agradece por se ver livre dela quando já não havia mais nada a se fazer após a ação do veneno, que percorre seus membros inferiores até atingir a altura de seu peito.

Especificamente na segunda metade do século XIX, começam a surgir as problemáticas levantadas acerca do entendimento de que, com as últimas palavras Sócrates, os indivíduos estariam se livrando da vida, uma doença, com a morte. Nesse intento, a quantidade de comentadores que rejeitam essa ideia se torna numerosa, tal como a quantidade de comentadores que a defendem.

Objecções diversas são levantadas por esses comentadores que rejeitam tal interpretação, deixando claro que Platão não deixou implícito em seu texto que as últimas palavras de Sócrates sintetizam um diálogo que vê a vida como uma doença. Em nenhum lugar, Platão adota a visão de que a vida é uma doença ou que a morte é a cura para a vida. Essa visão da incompatibilidade da alma ao corpo, a matéria em que está preso, estabelece a noção de que há no *Fédon* um dualismo radical. Cornelli (2016) pontua que esta visão ontológica da relação entre a alma e o corpo figura ao lado da visão moral – aquele onde o requisito necessário para o desenvolvimento do filósofo é renunciar ao sensível para que se concentre em sua própria alma – como tradições que obtiveram bastante sucesso na história do platonismo (Cornelli 2016, 208). Essa visão dualista se estabelece como consenso na modernidade, que entende que Platão parte de uma separação ontológica na atividade da alma distinta da atividade do corpo, sendo este último visto como motivo para que a alma não exerça a sua verdadeira atividade, presa e condicionada à vida neste mundo sensível. A afinidade da alma com as ideias não permite que ela se desenvolva plenamente enquanto utiliza o corpo.

Cornelli (2016), manifesta, contudo, algumas ressalvas quanto a essa visão ontológica da separação entre corpo e alma. Partindo do ponto de vista de que o dualismo platônico está longe de ser aquele dualismo de substância que se vê após a filosofia cartesiana, e de que o dualismo radical, onde a alma existe independentemente do corpo não se encontra nos escritos platônicos como uma teoria definitiva e coerente (Cornelli 2016, 209), ele afirma que o parentesco da alma com as Ideias, demonstrada no argumento da afinidade, fez com que muitos comentadores criticassem o argumento reputando-o como fraco, como se Sócrates tivesse a

intenção de conferir à alma o estatuto de imutabilidade e invisibilidade. O que não ocorre, visto que os comentadores desprezam o fato de que o argumento, no contexto dramático, tem a intenção de persuadir a Símiias e Cebes de seus medos infantis (Cornelli 2016, 213). A alma, como bem demonstra Sócrates, se serve do corpo para investigar, ainda que confusamente perturbada pelo sensível. Que a alma se sirva do corpo, parece deixar a entender que ela, assumindo traços corpóreos, não está aprisionada a ele nem que esta esteja passiva ao corpo, visto que parece assumir o controle do corpo para conhecer o mundo sensível (Cornelli 2016, 214).

A vida, para a interpretação enigmática radical que estabelece este dualismo ontológico questionável, é uma doença que a alma padece e não cessa de padecer enquanto não deixa este mundo. Ainda que Platão mostre que existem aquelas almas que ainda estão apegadas ao sensível, como as almas que adejam ao redor de túmulos e sepulturas (*Phd.* 81c-d), para a tradição enigmática, qualquer ligação que a alma tenha com o corpo, seja na vida seja ou na pós-vida, estará sempre aprisionada a um corpo-túmulo, um confinamento que impede seu desenvolvimento pleno.

Três críticas contra essa interpretação podem ser feitas, de acordo com a Most (1993). Nessas três críticas, consegue-se encaixar a crítica realizada por outros comentadores. A primeira se baseia na inconsistência do diálogo; a segunda na estilística; a última, por fim, na questão da linguagem e tradução.

A primeira crítica se refere à noção de que a vida é uma doença, cuja cura se encontra na morte. Essa concepção é tida por alguns comentadores como elemento primordial presente em todo o diálogo. Antes de adentrar na crítica contra a inconsistência da interpretação com o próprio diálogo, cumpre entender o uso do termo ‘doença’ no *Fédon*.

Em *Phd* 66c, Sócrates, aludindo para a busca do conhecimento, recorda que diversas coisas atrapalham o alcance da sabedoria, dentre elas o corpo e as vicissitudes que ele pode sofrer, incluindo as doenças (*vόσοι*), os amores, as paixões, temores e imaginações de toda sorte. Apesar de o corpo ser um entrave para a busca autêntica do filósofo, Sócrates demonstra que, epistemologicamente, a alma precisa estar livre dos males desviantes que o corpo pode sofrer devido ao mundo sensível, que não produz nenhum pensamento sensato de verdade. Aqui não há uma separação ontológica da alma e do corpo, e não há também uma alusão ao corpo e, conseqüentemente, à vida como uma doença.

Já em *Phd* 86c, Símiias suscita argumentos poderosos contra as duas demonstrações de Sócrates sobre a imortalidade da alma, alegando que a alma pode ser comparada a um instrumento de cordas e que sua unidade é mantida por qualidades combinatórias, formando a harmonia. Sempre que o corpo é acometido por doenças (*νόσων*) ou outros males é a alma a ser destruída, assim como as outras harmonias. Logo, a alma é a primeira coisa a ser destruída quando sobrevém a morte ao indivíduo. A crítica de Símiias será respondida por Sócrates em momento posterior. Deve-se entender, portanto, que a noção de doença é estabelecida apenas de modo comparativo com a destruição do corpo e de um objeto como a lira, por exemplo. Não há, novamente, nenhuma alusão a um corpo ou a uma vida vista como doença. Além do mais, essa noção vem de Símiias e não de Sócrates.

Essa é a mesma crítica que se pode verificar em *Phd* 95d. Ao recapitular as objeções de Cebes, Sócrates mostra que este não se contenta com as demonstrações de que a alma seja imortal, pois ela também precisa ser demonstrada como indestrutível, para que, após inúmeras vezes, ao entrar no corpo, não encontre a corrupção. Essa corrupção é marcada pela sua entrada no corpo, que nele age como doença (*ὄσπερ νόσος*). Não é de Sócrates também que vem a ideia, mas da objeção feita por Cebes e que foi concordada por Sócrates a sua recapitulação.

Em *Phd* 105c, Sócrates utiliza o exemplo da febre para fazer uma alusão à doença (*νόσος*). Aqui, como exemplo para provar através da hipótese das ideias, a doença não faz alusão à sua relação entre corpo e alma, servindo apenas como um artifício argumentativo utilizado por Sócrates para demonstrar a imortalidade da alma, cuja vida nunca admite a morte. Por fim, em *Phd* 110e, a doença (*νόσους*) é um problema que não se encontra na verdadeira Terra do além-vida. Ali, as pedrarias, animais e plantas não são acometidos pela doença e fealdade. Mais uma vez, não existe a noção de uma alusão ao corpo tido como doença.

Por que persiste, então, a noção da vida do corpo vista como uma doença? Os comentadores que rejeitam tal interpretação não encontram nessa visão um espaço no diálogo em que Platão tenha deixado claro que o corpo seja uma doença e que a morte seja o livramento dessa doença. Talvez, em *Phd* 95d, seja possível notar uma alusão à entrada da alma no corpo marcada como uma doença. Talvez esse seja o argumento que mais a aproxima daquela apresentada pela tradição enigmática. Contudo, Gallop (1975) dirá que tal interpretação se mostra incompatível ao argumento de Sócrates, conforme demonstrado em *Phd* 90e2-91a1 (Gallop 1975, 225). O descuido com os argumentos indica que sua descrença é prejudicial à alma, portanto, deve esforçar-se para buscar o conhecimento, tanto para os outros que viverão quanto para ele que irá morrer.



Most (1993) nota, contudo, que essa visão de *Phd* 95d, visão de Cebes, não é igual àquela da interpretação enigmática, pois aqui a morte é a destruição final da alma e a cura para tal. A vida da alma no corpo vista como uma doença faz com que seja realizada essa aproximação (Most 1993, 103). Ao final do diálogo, Cebes estará convencido (*Phd.* 102a2-3). Não dá, portanto, para que, no último instante de vida, Sócrates adote uma posição que ele acabara de refutar.

Em contrapartida, segundo Nehamas (1998), a animosidade com o corpo no *Fédon* é tão intensa, que é difícil não pensar que Platão não estivesse refletindo sobre a vida como doença. Comentando a passagem de *Phd* 69b, o autor acredita que essa passagem explicita claramente uma conexão entre a vida encarnada e a doença (Nehamas 1998, 161). Peterson (2003) concorda que a passagem contenha, de fato, uma hostilidade ao corpo, mas ela entende que a passagem fala de apenas um certo tipo de pessoa, e não de todas as pessoas. Aqueles que realmente estão doentes são os amantes das riquezas e os amantes dos prestígios, o que não é o caso de Sócrates (Peterson 2003, 37).

Ademais, o entendimento da alma e sua relação com o corpo são vistos no *Fédon* pelo menos em *Phd* 66c, no qual o discurso sobre doença vem de Sócrates e não de Símiias, ou de Cebes. De um modo epistemológico, é uma condição essencial para todo filósofo, cujo corpo sofre vicissitudes decorridas de sua natureza, mas estas não são suficientes para explicar a visão da alma como doente enquanto vive em um corpo, pois apenas a morte seria capaz de tal cura.

A segunda crítica, contra a estilística, possui uma forte compreensão da relação entre vida, morte e doença. Most argumenta que existe uma confusão entre comentaristas e tradutores quanto ao uso dos termos ‘ἀναπίμπλημι’ e ‘ἀνάπλεως’, traduzindo-os para ‘contágio’ ou ‘infecção’, bem como dos termos ‘καθαρεύω’ e ‘καθαρῶς’. Para isso, ele cita duas passagens fundamentais para entender essa confusão. A primeira se encontra em *Phd* 67a, trecho em que Sócrates falará acerca da obtenção do conhecimento puro que estará mais próximo quanto mais a alma estiver afastada do corpo:

καὶ ἐν ᾧ ἂν ζῶμεν, οὕτως, ὡς εἰκεν, ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι, ἐὰν ὅτι μάλιστα μηδὲν ὀμιλῶμεν τῷ σώματι μηδὲ κοινωνῶμεν, ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη, μηδὲ ἀναπιμπλόμεθα τῆς τούτου φύσεως, ἀλλὰ καθαρεύομεν ἀπ’ αὐτοῦ, ἕως ἄν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς·

*E nesse caso estaremos, ao que parece, tanto mais perto do verdadeiro saber durante a nossa existência terrena quanto mais reduzirmos ao indispensável o contato e o comércio com ele, não permitindo que nos contamine e conservando-nos puros da sua natural corrupção, até que o deus se digne libertar-nos. (Phd. 67a. Tradução de Azevedo, 2000. Grifo nosso).*

Em seguida, em *Phd* 83d, Sócrates, ao falar dos cravos que pregam a alma ao corpo e de sua submissão a este por conta de sua condição, diz:

*ἐκ γὰρ τοῦ ὁμοδοξεῖν τῷ σώματι καὶ τοῖς αὐτοῖς χαίρειν ἀναγκάζεται οἷμαι ὁμότροπός τε καὶ ὁμότροφος γίγνεσθαι καὶ οἷα μηδέποτε εἰς Αἴδου καθαρῶς ἀφικέσθαι, ἀλλὰ ἀεὶ τοῦ σώματος ἀναπλέα ἐξίέναι...*

*É que o fato de comungar das suas crenças, dos seus motivos de alegria, a leva por força a adquirir os mesmo hábitos e cultura; e, como tal, jamais chega ao Hades em estado de pureza, antes vai sempre contaminada pelo corpo;... (Phd. 83d. Tradução de Azevedo, 2000, 67)*

Most (1993) argumenta que a confusão desses termos se encontra nas suas traduções, que seguem um estilo de linguagem medicinal. Sugere, então, que a conexão dos termos ‘ἀναπίμπλημι’ e ‘ἀνάπλεωσ’ com os termos ‘καθαρεύω’ e ‘καθαρῶς’ indiquem uma linguagem religiosa, traduzindo os termos para ‘poluição’ ou ‘contaminação’ (Most 1993, 101-102). Assim, Parker (1983) falará de uma ‘poluição’ da alma, que, poluída pelas sensações, é vista como um espectro adejando os túmulos (Parker 1983, 281-282). Essa linguagem de purificação é tema conhecido em Platão<sup>30</sup>.

Sobre os modos que Sócrates utiliza para falar da morte, ele compara-a a uma mudança de lugar ou a uma libertação da prisão, ou de um inimigo militar. Em outros textos, Platão faz Sócrates falar da morte das seguintes formas: da vida como uma prisão; como uma separação do corpo e da alma; como uma migração; corpo-túmulo ‘σῶμα/σῆμα’; e como um sono sem sonhos.

A visão platônica da vida como uma prisão expressa-se em *Phd* 62b, quando, aludindo aos mistérios órficos como autoridade sobre a questão, utiliza de sua fórmula onde vê a vida como uma espécie de prisão, cujo dever do homem é não se libertar dela, nem dela evadir-se. Também no *Crátilo* (400c), onde, mais uma vez, fala dos órficos, diz que a alma, após o seu julgamento, ficou presa no corpo como uma espécie de casa de detenção.

O entendimento platônico da separação do corpo e da alma encontra-se em *Phd* 64c, trecho em que define a morte como alguma coisa, mais especificamente como a separação da alma e do corpo, ambos isolados um do outro. Já no *Górgias* (524b), Sócrates conclui para Cálicles que a morte nada mais é do que a separação de duas coisas: a alma e o corpo. Na morte, a alma conserva as cicatrizes que o corpo lhe infligira.

<sup>30</sup> Ver, por exemplo, *Cra.* 404a; *Rep.* 496d; 611c-d; *Leg.* 716e, 777d, 872a, *Soph.* 230e; *Tht* 177a; *Soph* 227c. No *Fédon*, ver 65e-69d; 80d-83e; 108a-c; 113d.

Já a morte entendida como uma migração está presente na *Apologia* (40c), quando Platão deixará claro na boca de um relativo Sócrates que, diante da natureza da morte, há duas opções: ou não há nada e o morto de nada tem percepção, ou é, como dizem, uma mudança, uma migração da alma deste lugar para outro. Novamente, na *Apologia* (40e), ele trará de volta a possibilidade da morte como mudança. “Como dizem”, traz novamente uma alusão à tradição órfica.

A célebre fórmula ΣΩΜΑ/ΣΗΜΑ encontra-se no *Crátilo* 400c, em que o corpo (σῶμα) é a prisão (σῆμα) da alma. O corpo se torna uma incorporação da alma enquanto cumpre a sua condenação. No *Górgias* 493a, a vida presente é morte, pois o corpo é sepultura e, por isso, a parte da alma em que residem as paixões está sujeita, por natureza, à persuasão e às radicais mudanças.

Com isso, vemos o uso de metáforas em algumas passagens de Platão, sem, contudo, utilizar uma linguagem médica. Most (1993) entende que o uso de termos médicos por Platão não encontrará paralelos, pelo menos até a Antiguidade Tardia, quando Hermes Trismegisto confia a salvação da alma a Asclépio. Nessa interpretação tardia, encontram-se também temas órficos e neoplatônicos. Só nesse período é que Asclépio é interpretado pelos neoplatônicos como salvador da alma na próxima vida (Most 1993, 102).

A última crítica tende a se aprofundar nos termos das últimas palavras. O texto mostra que Sócrates, após olhar para o servidor dos Onze com seu habitual olhar de touro (ταυρήδον ὑποβλέψας), inquire a este se é lícito oferecer uma libação para a divindade. O servidor responde que a medida do veneno está exata. Sócrates faz, então, uma oração e, logo após, bebe o veneno. Andando de um lado para o outro, sente suas pernas pesadas e, deitando-se, cobre o rosto com um véu. Prestes a exalar seu último suspiro, profere as suas últimas palavras: “Ἵ Κρίτων, εἴφη, τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρούνα· ἀλλὰ ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμελήσητε (*Phd.* 118)”. Sua tradução é: “Crítton, devemos um galo a Asclépio... Paguem-lhe, não se esqueçam!” (Azevedo 2000, 109).

Most (1993) não deixa de notar que, por uma tendência de certos estudiosos em considerar o pedido como uma oração pessoal dirigida a Asclépio, solicitando a sua intervenção benevolente, na esperança de que morresse suavemente, uma certa confusão se faz sobre as últimas palavras. Sócrates se refere não a um futuro imediato, como pensavam, mas sim a um passado imediato ou remoto. O termo ‘ὀφείλομεν’ não faz referência a uma oração de uma intervenção de Asclépio em um futuro, mas sim um agradecimento por uma intervenção divina

que ele já realizou. Isso porque ‘ὀφείλω’ denota uma situação em que Sócrates se põe na obrigação por conta de um benefício anterior. (Most 1993, 103-104).<sup>31</sup> Ademais, ‘ὀφείλομεν’ pode estar se referindo não apenas a Sócrates, mas também, no plural, a seus companheiros<sup>32</sup>.

Pensar as duas formas de entendimento sobre as últimas palavras de Sócrates é pensar formas de entender o texto platônico em sua mais alta essência. O homem que está ali deitado, moribundo e proferindo as suas últimas palavras, profere segundo a ótica de Platão, vendo em Sócrates, a personagem ideal para sua *filosofia*, encontra a disposição dramática perfeita para que toda a filosofia do Sócrates platônico seja condensada nessas derradeiras, nebulosas e mui pertinentes palavras.

A interpretação literal surge como uma sugestão de que, de fato, aquelas foram as últimas palavras de Sócrates, nunca dando a entender, na interpretação que predominou na antiguidade, que Platão estaria usando metáfora de mística ou alegoria. É somente a morte do nobre e justo homem, nada mais, nada menos do que isso, cujo costume de guardar e se agarrar nas últimas palavras de homens ilustres estava sendo continuada por Platão. No atrevimento de alguns que ousavam ir mais além, a ocasião histórica era um voto esquecido, ou um sacrifício pela recuperação plena que obteve após a batalha de Délion. Contudo, as especulações eram rejeitadas até mesmo por aqueles que concordavam com a interpretação literal.

A literalidade nas últimas palavras de Sócrates o leva a uma excomunhão da comunidade dos sábios, pois a idolatria de Sócrates valeu para que os Padres da Igreja e demais pensadores cristãos vissem a sua vida medida pela sua entrega aos deuses pagãos. Se Sócrates fora sábio enquanto criticava os deuses, se mostrara tolo quando, durante o último instante de sua vida, se rendeu àqueles que tanto criticou.

A imagem demonizada de Sócrates, covarde que trai suas próprias críticas contra as divindades gregas, segundo o entendimento dos pensadores cristãos, fora resgatada dos escombros da dialética medieval quando foram retomados os valores e ideais helênicos. O demônio agora é santo, padroeiro daquele novo mundo racionalizado que estava para nascer. É

---

<sup>31</sup> Em *Rep.* I, 331b, a posse das riquezas é essencial para o homem comedido e imprudente, de modo que não fique a dever sacrifícios aos deuses. Aqui também o saldo devedor se refere a um favor já obtido.

<sup>32</sup> “ὀφείλομεν”, contudo, pode ser também dito se referindo ao singular. Cf. *Dem.* (45,85); *E. Alc* 708. Há também seu uso no plural (Cf. *E. HF* 275, *Supp.* 1175; *Th.* 4,87; *X. Cyr.* III, 2.30). Segundo uma variada gama de comentadores das últimas palavras, ‘ὀφείλομεν’ significa que Sócrates está pedindo que Sócrates afirma que ele e mais pessoas (Críton ou todos os companheiros) devem um galo.

em um pequeno feixe de luz significativo, vindo do neoplatonismo, que a imagem de Sócrates será reerguida.

O pio e civil Sócrates não se esquecera de um voto, nem tampouco estava agradecendo por uma cura operada em batalhas ocorridas há mais de um quarto de século. Sócrates aludia à libertação da alma em relação ao corpo, uma gratidão que surgia daquele que abdicara do corpo em vista do mundo real, da verdade e das virtudes. A interpretação enigmática ganha status de paradigma e, apenas recentemente, no início do século XX, com mais força na segunda metade desse mesmo século, é que a visão de um Platão que separa ontologicamente a alma do corpo irá receber críticas de toda ordem, principalmente na estilística, nas inconsistências da concepção, conforme o diálogo e um aprofundamento nas últimas palavras de Sócrates.

Apesar de sofrer críticas profundas, a interpretação enigmática, que não se resume apenas à visão da vida como doença, ainda encontra sua vitalidade na essência de um platonismo que procura entender nas palavras de Sócrates, postas por Platão, mais do que o texto pode dizer. Com a rejeição da vida como doença, outras interpretações enigmáticas surgem com mais força e mais fortalecidas em seus argumentos. Das palavras de Most, que intentava uma demonstração literal das últimas palavras, pode-se retirar um entendimento sensato: de que a gratidão de Sócrates para com Asclépio é por uma cura que já ocorreu.

Essa dívida resulta de uma cura coletiva, a qual Sócrates e seus companheiros que lá estavam precisavam ofertar. Algo ocorrido ali, naquele dia, deixou Sócrates e seus companheiros numa situação de perigo mortal para a alma e, de alguma forma, foram livres desse perigo. Sócrates atenta para dois grandes perigos, cujos argumentos não convencem os seus companheiros: o medo da morte (*Phd.* 77e) e o perigo da misologia (*Phd.* 89d) constituem dois perigos naturais advindos da discussão. Ambos são um mal que devem ser derrotados na alma de Sócrates, de seus companheiros e daqueles que leem a discussão, que são todos afetados pelos perigos expostos, pela emoção e pela descrença no argumento. Assim, naquele diálogo, cabe a Sócrates ser um novo herói, herói filosófico a derrotar o monstro da alma. Ele é o encantador da Hélade, que deve fazer encantamentos para a derrota desses perigos iminentes.

No entanto, as palavras e argumentos de Sócrates se dirigem precisamente para além daquele dia e daquela discussão: cada um deve derrotar todos os dias esses perigos monstruosos que assaltam a alma enquanto ela viver presa a esse corpo sensível. Até na beira da morte, portanto, Sócrates continua provocando a alma daqueles que se dispõem a iniciar no caminho

da filosofia, caminho que cobra de seus iniciados o cuidado fundamental, diferentemente do descuido dos cidadãos atenienses: o cuidado da alma.

### CAPÍTULO 03 – AS ÚLTIMAS PALAVRAS COMO UMA FÁBULA

Nos capítulos antecedentes, um aprofundamento minucioso foi realizado em torno das últimas palavras de Sócrates, repletas de carga dramática singular e ápice da maestria de Platão. Dessa forma, Platão faz de Sócrates um dispositivo para sua filosofia. Sócrates é uma personagem heroica multivalente a combater hidras (*Phd.* 89d) e minotauros que, em forma de argumentos, ameaçam a alma. Alçado à condição de paradigma de filósofo, a vida de Sócrates é coroada por Platão com uma pequena e última frase que, mesmo que tão curta, condensa toda a vida do filósofo e, por isso, fecunda a própria filosofia de Platão e toda a filosofia posterior a ela.

Por isso, no primeiro capítulo, adentramos em cada actante das últimas palavras. Griffith (2017) enumera, e com razão, que seis é o número dos actantes dessa curta frase (Griffith 2017, 94). Críton incorpora o papel do sujeito, pois de fato, ele é a representação do filósofo que ainda não exerce a filosofia em seu modo verdadeiro, que é um exercício para a morte. Ele deve oferecer, por si, por Sócrates e pelos companheiros, um galo: sinal do despertar e sinal da luta. No contexto de uma quitação de dívida, que deve ser pago como χάρις, Sócrates é o emissor responsável pela elaboração do conteúdo da mensagem. No diálogo, que conta o seu último dia, vemos a ação de Atenas em purificar-se de um dever religioso e purificar sua cidade do homem corruptor da juventude, que perturba a religião pública ao não crer nos deuses da cidade e introduzir novos deuses. A mensagem de Sócrates se dirige a Asclépio, o deus da cura. Por fim, a tensão das últimas palavras requerem certa urgência, pois há nela uma antagonista, a negligência, que se coloca como o sujeito que pode frustrar a ação e a efetivação da mensagem.

Após a delimitação de cada actante das derradeiras palavras de Sócrates, no segundo capítulo abre-se o leque das inúmeras interpretações sobre as últimas palavras que transcorrem os séculos de estudos em torno do platonismo. Palavras enigmáticas que produziram em seus intérpretes tanto o maravilhamento quanto o desprezo por Sócrates e sua filosofia. Seja qual for a impressão que tais palavras causaram nos comentaristas de todos os séculos, o fato é que duas grandes linhas de interpretação abarcam as mui diversas interpretações. A primeira tende a ver as últimas palavras com um sentido literal: Sócrates pode ter de fato dito essas palavras, bem como Platão simplesmente transcreveu as últimas palavras *ipsis litteris*, ou as inseriu no texto sem significado ou razão aparente. A segunda tende a ver um significado mais profundo, enigmático, nas últimas palavras.

Assim, como a escrita platônica é sempre enriquecida de significações e simbolismos que vão além da própria letra, também nas últimas palavras está escondido um enigma profundo, que certamente só pode ser decifrado se olharmos para todo o texto do *Fédon* – e até mesmo em outros diálogos platônicos.

Partilhando da segunda tradição, isto é, de que as últimas palavras estão imbuídas de enigma, o terceiro capítulo deseja sugerir uma possibilidade de interpretação das últimas palavras à luz da tradição enigmática, mas sob uma linha de investigação literária, uma vez que partiremos da proposta de que o *Fédon* é escrito como uma composição anelar que interconecta a primeira parte do texto com a última, para entendermos as últimas palavras de Sócrates, que começa citando Esopo. Com efeito, conforme veremos, as seis personagens descritas no primeiro capítulo acabam por compor uma fábula, platônica, que intenta demonstrar a virtude de Sócrates.

Por isso, com o objetivo de interpretar as últimas palavras como um dispositivo literário que Platão toma emprestado do gênero fábula, adentraremos primeiro no trecho do *Fédon* em que Sócrates menciona Esopo e suas fábulas, analisando o entendimento que Platão tem do termo “μῦθος” e “λόγος” no que se refere às fábulas de Esopo e à filosofia. Logo após, adentraremos na tradição em torno da figura de Esopo, sua vida e suas fábulas<sup>33</sup>.

Nos deteremos, então, apenas nas fontes antigas sobre Esopo que já estavam circulando no tempo de Platão. Para isso, os textos de Heródoto, Aristófanes e Aristóteles servirão como base para o nosso propósito de fazer aproximações e distanciamentos entre a história de Esopo e como Platão se serve dela para moldar muito de sua personagem Sócrates. Por fim, munidos de todo esse arcabouço literário e teórico, discutiremos as últimas palavras de Sócrates como um dispositivo de fábula que, assim como esse gênero popular e entendido por todas as classes, deseja transmitir uma lição extraída da vida de Sócrates e de suas intempéries na mão dos atenienses.

### 3.1 ΜΥΘΟΣ e ΛΟΓΟΣ

---

<sup>33</sup> Apesar de termos analisado brevemente o *Romance de Esopo*, não nos deteremos na obra, visto que a economia desta pesquisa não prevê uma intertextualização entre o *Fédon* e o *Romance de Esopo*, apesar de ser um campo de pesquisa de fato interessante.



Platão abre a discussão de Sócrates com seus companheiros no último dia de sua vida, inventando uma fábula esópica. Que Sócrates estivesse compondo um hino a Apolo e versificando as fábulas de Esopo é uma novidade tanto para o leitor quanto para Eveno (*Phd.* 60d). Como nota Compton (1990), o fato de Sócrates estar versificando Esopo em seu último dia não é algo a ser descartado, pois, por mais que pareça trivial e obra do acaso, assim não o é na narrativa consciente e sutil de Platão (Compton 1990, 341).

Ao chegarem cedo pela manhã no lugar onde estava Sócrates, seus companheiros se depararam com ele já desacorrentado e conversando com a esposa, Xantipa. Após a manifestação de Xantipa, lamentando-se por ser a última vez em que Sócrates conversaria com seus amigos, Sócrates pede para que a levem para casa (*Phd.* 60a).

Mas o fato de que Sócrates já estava livre (ἄρτι λελυμένον) das correntes que estavam atadas à perna é retomado por Platão, que faz Sócrates sentir, imediatamente após a dor que as correntes lhe causavam, um prazer por se ver livre. Esse tema sobre o prazer e a dor leva Sócrates, como diz Dixsaut (1991), a improvisar uma pequena fábula, à maneira das esópicas (Dixsaut 1991, 73). A fábula proposta por Sócrates conta que a divindade, querendo dissuadir a dor e o prazer de não guerrearem entre si e não logrando êxito nisso, uniu suas cabeças em uma só, de modo que assim que um deles aparece, o outro vem logo atrás (*Phd.* 60c).

Essa fábula sobre o prazer e a dor de Sócrates é, segundo Zafiroopoulos (2011), o *leitmotiv* do Fédon, uma vez que há no diálogo sorrisos, lágrimas e emoções mistas (2011, 204). Se de toda fábula esópica pode se extrair alguma lição de moral em benefício para a sabedoria popular, Sócrates procura alertar o leitor de que, se alguém procura o prazer, encontrará também a dor; assim como quem busca a dor, encontrará de certa forma o prazer. Essa alusão pode se referir facilmente à vida filosófica, que Sócrates defenderá mais à frente. O filósofo cujo ofício é um exercício para a morte, encontrará sua recompensa (*Phd.* 58e-59a). Se a fábula é um tipo de linguagem comum para o homem comum, o próprio homem comum entende a morte como um malefício, resquício esse mencionado por Cebes que diz ser de concordância comum que são os homens sensatos que têm motivo para se afligir com a morte, e os insensatos, para se regozijar com ela (*Phd.* 62e).

Cebes interrompe a composição da fábula (μῦθος) de Sócrates querendo saber aquilo que várias pessoas, inclusive Eveno, o questionaram a respeito do porquê de Sócrates, que jamais escreveu um verso na vida, a essa altura ter escrito um hino a Apolo e versificado as fábulas (o termo aqui para fábula é λόγος) de Esopo. Sócrates responde que a sua intenção era

apenas certificar-se de um dever religioso caso fosse esse o tipo de música que um sonho lhe mandara praticar e não a filosofia, a mais alta forma de música. Para isso, ele escolheu as histórias mais acessíveis, que sabia de cor, as fábulas (μύθους) de Esopo, e passou para versos as primeiras com que se deparou (*Phd.* 60d-61b).

É notório que Platão insere na conversa entre Cebes e Símiias os termos “μῦθος” e “λόγος” para se referir à mesma coisa: a fábula. Antes de adentrar no assunto, é necessário adentrar em dois tipos de discursos que são tratados no *Fédon*: o discurso comum e o filosófico.

A fábula surge em um momento desconhecido e Sousa (1999) acredita que a sua origem provável se encontre na pré-história (Sousa 1999, xxvii). Na antiguidade, ela funciona como um complemento a outros gêneros literários. Rothwell (1995) entende que a fábula encontra espaço na literatura alta, embora deva ser considerada como forma subliterária e popular de entretenimento (Rothwell 1995, 233).

Como nota Ferreira (2013), a fábula enquanto conceito existe a partir do momento em que ela começa a ser pensada e questionada em função de seus aspectos formais e objetivos sapienciais (Ferreira 2013, 39). Partindo do conto, Chambry (1927) nota que, em seu início, a fábula nasce desse gênero e dele se separa apenas quando o contador de histórias, preocupado em ser útil, tira uma lição moral de sua narrativa (Chambry 1927, xxi). Assim, para Sousa (1999), a fábula:

Costuma ser conceituada como uma breve narrativa alegórica, de caráter individual, moralizante e didático, independente de qualquer experiência espiritual ligada ao sobrenatural. Nela, as personagens apresentam situações do dia-a-dia, de onde podem ser extraídos paradigmas de comportamento social, com base no bom-senso popular. Seres irracionais e, às vezes, até mesmo coisas e objetos, contracenam entre si, ou com pessoas, ou com deuses mitológicos. Tais cenas simbolizam situações, comportamentos, interesses, paixões e sentimentos, humanos ou não, que nem sempre podem ser focalizados diretamente. (Sousa, 1999, xxvii)

De uma fábula pode-se retirar, conforme Hegel em seu *Curso de Estética*, através da observação da natureza inanimada ou animada, ou de uma ocorrência no mundo animal, uma forma de eticidade do agir e um ensinamento universal. Todo caso recontado deve conduzir a uma moral, não deve relatar o caso já em sua universalidade e sim o tipo para todo o ocorrer, segundo a singularidade concreta e enquanto acontecimento efetivo (Hegel 2000, 111-112).

No universo grego, a fábula aparece, segundo Malta (2017), como uma modalidade narrativa em Homero e Hesíodo, no século VIII aEC, atrelados a uma tradição oral (Malta 2017,

11). Na literatura grega, a primeira menção de uma fábula aparece em *Os Trabalhos e os Dias*, no relato do falcão e do rouxinol (vv. 202-213). A fábula aqui aparece sob o termo “αἴvoς”. Com os poetas do período arcaico, o sentido das fábulas (αἴvoι), conforme Lesky (1995) é a crítica social, um ataque explícito à arbitrariedade dos poderosos em nome dos fracos e sob o nome da justiça. Somente tempos depois a fábula se converte em transmissora de moralidade, exortando ao verdadeiro e ao justo em determinadas circunstâncias (Lesky 1995, 183).

A fábula (αἴvoς) em Homero, conforme Corrêa (2010), assume um significado de uma narrativa que transmite uma mensagem para o ouvinte. Nesse tipo de narrativa é possível contar uma história, relatar as aventuras de alguém o tornando célebre, ou também contar uma história com um propósito moral, de forma mais ou menos explícita, em gênero sério ou satírico (Corrêa 2010, 21). Dessa forma, no canto XIV da *Odisseia* (vv. 470-502) se vê, por exemplo, uma fábula — sem animais — onde Odisseu, disfarçado de mendigo, relata ao seu servo um conto onde ele estava na cercania de Troia, em companhia de Odisseu e Menelau, e estava prestes a morrer por não possuir uma capa. Essa narrativa faz com que o servo responda: “Tua narrativa (αἴvoς), ancião, é irretocável. Não há um só termo vão que margeasse a mira. Não há de te faltar casaco ou algo mais que é justo receber o pobre suplicante...” (vv. 508-511)<sup>34</sup>. Malta (2017) nota, entretanto, que esse tipo de fábula não permite abertura para o suspense ou a reflexão posterior, pois não há dúvida de que a ficção contada por Odisseu tinha a finalidade de fazer com que ele ganhasse uma capa do servo (Malta 2017, 13).

Arquíloco, depois de Hesíodo, é o responsável pelas mais antigas fábulas da literatura grega que nos chegaram pela tradição<sup>35</sup>. No fragmento 174, Arquíloco chama de fábula (αἴvoς) o conto da raposa e a águia. Também no fragmento 185, na fábula do macaco e da raposa, utiliza o termo “αἴvoν”. Conforme Corrêa (2010), nos poucos versos dos epodos jâmbicos de Arquíloco que subsistiram aos dias atuais, a fábula se dirige a uma personagem específica, com a intenção de admoestá-la e satirizá-la. Como exemplo, Corrêa utiliza um dos epodos (vv. 174-181) da fábula da águia e da raposa (Ch. 3) para demonstrar que elas visavam, provavelmente, Licambes e suas filhas. Nesse sentido, a águia junto com os filhotes são os adversários, enquanto a raposa representava ela mesma, o “eu” jâmbico (Corrêa 2010, 24-25).

<sup>34</sup> Tradução de Trajano Vieira (2011, 439).

<sup>35</sup> Compton (1990) acredita que Arquíloco, bem como Esopo e Homero, são os arquétipos tomados por Platão para criar a personagem Sócrates. Sobre os poetas como arquétipo de Sócrates, cf. também Nagy (1979); Clay & Diskin (2004) e Kurke (2011).

Conforme Dijk (1997), o significado de αἴvoς é especificamente palavras faladas com um significado oculto (1997, 79-80). Na literatura grega, apenas sete fábulas são chamadas sob o termo αἴvoς, sendo Hesíodo e Arquíloco os responsáveis pelas fábulas mais antigas: duas no período arcaico, duas no período helenístico, duas no período imperial e uma no período bizantino.

De αἴvoς deriva αἴνιγμα. O enigma, algo oculto que oferece chaves de interpretações a ser desvendado, se apresenta com uma série de pistas, orais ou materiais, onde revela-se as possíveis realidade daquilo que está sombreado pelo véu do desconhecido.

Mas αἴvoς, conforme Adrados (1999), pode significar também “palavras” ou “conto” (1999, 6). Basta que se pense em *Filoctetes*, de Sófocles (v. 1380) e no Canto XXIII da *Ilíada* (v. 795), que utilizam o termo no sentido de “palavra”; e como “conto”, tal como é observado na lírica grega e na tragédia.

Platão utiliza o termo αἴνιγμα em seus diálogos. Na *Apologia*, Sócrates infere que Meleto está usando de um enigma (αἴνιγμα), quando coloca a acusação de que Sócrates não acredita nos deuses, mas dizendo que ele acredita nos deuses (*Ap.* 27a); No *Cármides*, o conceito de temperança que a personagem homônima ao diálogo apresenta, que consiste em cuidar do que lhe é próprio, parece aos olhos de Sócrates um enigma (αἴνιγματι), pois é difícil compreender em verdade a profundidade do conceito (161c; 162b). Na *República*, por fim, é citado o enigma infantil (παίδων αἴνιγματι) do eunuco que acertou uma pancada no morcego, onde se deve dizer com que e sobre o que o eunuco o atingiu (*R.* 479b-c). Assim, em Platão também, o enigma parece exigir uma disposição em desvendar o evento dado.

Sem dúvidas, um αἴνιγμα se encontra presente em diversas passagens do relato platônico, especialmente no dado de que Sócrates estava colocando em versos as fábulas de Esopo em seus últimos dias de vida. O enigma consiste exatamente nas palavras com um significado oculto. Uma das chaves de resposta desse enigma se encontra, certamente, na personagem Esopo, personagem essa teve reunido em seu nome as fábulas antigas.

Esopo, conhecido como fabulista, certamente não era o autor das fábulas reunidas sob seu nome, mas, como afirma Malta (2017), ele era tido com o o “pai das fábulas”, reunindo em seu nome toda e qualquer minitrama moralizante disseminado oralmente, geralmente em prosa (Malta 2017, 10). Com relação às fábulas de Esopo, não se trata de uma obra em si, mas da reunião de fábulas extraídas de textos antigos. Já os discursos fabulísticos são elementos retóricos presentes nos gêneros antigos. Assim, como diz Ferreira (2013):

A fábula esópica não será mais que a constante recompilação de fábulas que acabaram por resultar em colecções de textos passíveis de serem atribuídos, muito conjecturalmente, a um célebre fabulista de nome Esopo. À partida, esta reunião facilitaria a catalogação de textos, que circulavam por via da tradição popular, por citação de autores antigos ou mesmo pela autoria de fabulistas cujos nomes o tempo tratou de apagar da história (Ferreira 2013, 73).

As fábulas de Esopo, como diz Hegel no *Curso de Estética*, tem como objetivo transmitir uma lição de uma relação ou acontecimento natural entre coisas naturais singulares em geral, na maioria das vezes entre animais, cujos impulsos derivam das mesmas necessidades da vida que movem os homens enquanto seres vivos (2000, 111). Assim, as fábulas esópicas apresentam uma gama e personagens que vão desde seres humanos – incluindo o próprio Esopo – e mitológicos, a deuses, animais e objetos inanimados. O próprio Sócrates, ao criar uma fábula à maneira esópica, insere dois animais ligados a uma só cabeça (*Phd.* 60c).

Platão estabelece então, na abertura da discussão do *Fédon*, um contato com duas grandes fontes reconhecidas de sabedoria: a fábula, representada por Esopo, e a sofística, representada por Eveno de Paros (*Phd.* 60b-61c). Se a filosofia feita por Platão se encontrava em contato com duas práticas discursivas que carregavam sobre si a sabedoria, de certo modo ela também intentava reivindicar para si o verdadeiro estatuto do que é e como se faz filosofia. Nesse contexto, segundo Nightingale (1995), suas críticas dirigidas à diversas práticas discursivas que queriam se apropriar da sabedoria é um modo de dizer que a filosofia é a prática discursiva que de fato fornece a sabedoria, enquanto que as outras práticas discursivas foram balizadas como antifilosóficas (Nightingale 1995, 10-11). Nehamas (1990) aponta para o fato de que no século IV aEC., termos como “filosofia”, “dialética” e “sofística”, não eram bem delineadas. Diferentes autores parecem concorrer para se apropriar do termo “filosofia”, cada um com sua prática educacional específica, da qual Platão emerge vitorioso. Assim, Platão estabelece a filosofia como contraste ao sofisma, à retórica, à poesia, à religião tradicional e às ciências especializadas (Nehamas 1990, 5).

Em sua ascensão na disputa pela vitória filosófica, Platão dá à sua filosofia um rosto. Sócrates se torna esse rosto da personificada sabedoria com que Platão reivindica e define a filosofia como discurso sábio acima dos outros discursos. Para isso, Platão na *Apologia* defende Sócrates de uma antiga acusação vinda da comédia aristofânica *As Nuvens*, onde Sócrates é representado como sofista. Platão empenhar-se-á, então, a defender Sócrates dessa acusação na *Apologia* (19c). Contudo, no *Fédon*, Platão também parece intentar estabelecer Sócrates como o verdadeiro filósofo, contrastando com aqueles *antilógicos* que produzem aversão aos

argumentos por suas necessidades de convencerem aos outros de seu argumento, sem se preocuparem com a verdade (*Phd.* 91a). Essa aversão aos argumentos chama-se misologia.

A misologia, neologismo platônico, conforme Casertano (2015), é a doença da qual os companheiros que estavam com Sócrates deveriam se precaver para não padecerem (*τι πάθος μὴ πάθωμεν - Phd.* 89c) (Casertano 2015, 166). A misologia acomete um indivíduo quando esse, sem experiência técnica com argumentos, toma, por verdadeiro, qualquer discurso que lhe surge, para depois, decepcionado com a inconsistência e sem a técnica adequada, tomá-lo como falso. Ao contrário do belo risco da segunda navegação empreendida por Platão após o argumento final (*Phd.* 114d), a misologia também é um risco (*κινδυνεύει*), mas um risco prejudicial para a alma, pois a faz acreditar que nos argumentos não existe nada de são (*Phd.* 90d-e). Como nota Gallop (1975), a habilidade em argumentos não consiste apenas em saber avaliar um argumento, mas em saber lidar com os argumentos em uma discussão presente (Gallop 1975, 154). Assim, Sócrates se torna o mestre por excelência em lidar com pessoas e argumentos. Ele não ama de modo algum o triunfo de suas teses (*φιλονίκως*), mas acredita com está preocupado apenas com a verdade. (*Phd.* 91a). Sócrates, como diz Casertano (2015), não quer enganar nem a si e nem aos seus amigos. O que está em jogo é a perda do discurso, e não a perda de um interlocutor (Casertano 2015, 167). A perturbação das almas e a responsabilidade por elas não é tarefa apenas de Sócrates, mas de cada um que deseja mantê-la sã (*Phd.* 78a).

A doença da misologia é também um fator cultural da época. Azevedo (2000) bem percebe que um excessivo pendor para o racionalismo projetado pelos sofistas, um gosto e prática por argumentações pró e contra (*dissoi logoi*) com o sentido de fazer triunfar a causa melhor sobre a pior, favorecem esta endêmica doença (Azevedo 2000, 132, n. 59). Esses antilógicos são, como diz Gallop (1975), os responsáveis por induzir o ceticismo intelectual e moral. Emanam deles o desejo que consiste apenas em provar que eles estão certos e os outros estão errados. Esse problema se torna endêmico na filosofia, mas Platão, em suas penas, torna Sócrates isento das acusações cômicas de parecer um sofista ou um antilógico. A marca do verdadeiro filósofo está na genuinidade convencer a si mesmo dos argumentos (Gallop 1975, 154-155). O antilógico é também, como diz Dixsaut (1991) um profissional capaz de fabricar raciocínios à vontade (Dixsaut 1991, 123). Essa capacidade de fabricar raciocínios à vontade tem a capacidade de lançar a realidade na confusão, pois abala e põe em xeque a estrutura da verdade.

Protágoras, como escreve Diógenes Laércio (IX, 55), escreveu uma obra chamada *Antilogias*, dividida em dois livros. Para Diógenes, Protágoras foi o primeiro a afirmar que

existem dois argumentos opostos para cada assunto (IX, 51). McKirahan (2013) afirma que os sofistas ensinavam aos seus pupilos a arte da antilogia, que consiste em argumentar da maneira mais forte possível por ambos os lados de um caso, tornando o argumento mais fraco mais forte (McKirahan 2013, 624).

Uma coletânea de argumentos da época clássica, chamada *Argumentos duplos (dissoi logoi)*, de provável influência de Protágoras, consistia em apresentar considerações sobre ambos os lados de certas questões. Nesses raciocínios, que versavam sobre diversas questões, encontramos na seção sobre o Verdadeiro e o Falso um exemplo do poder da antilogia:

(1) Tem-se também argumentos duplos no que concerne ao verdadeiro e ao falso, dos quais uns afirmam que o logos [discurso, enunciado] verdadeiro e o logos falso são diferentes uns dos outros, e outros afirmam que eles não são o mesmo. (2) E eu afirmo o seguinte. Primeiro, que o logos verdadeiro e falso expressam-se pelas mesmas palavras. Segundo, quando um logos é enunciado, se os eventos ocorrerem do modo como o logos diz, o logos é verdadeiro, mas se os eventos não ocorrerem, o mesmo logos é falso. (3) Suponha que o logos acuse alguém de sacrilégio. Se o feito ocorreu, o logos é verdadeiro, mas se não ocorreu, é falso. E o mesmo para o logos do acusado. E as cortes julgam o mesmo logos como verdadeiro e falso (19.19, 01-03. *Apud* McKirahan, 2013).

Contra esta antilogia que circulava no ambiente cultural de Sócrates, a antilogia, que favorece a misologia, oferece um perigo até mesmo para a teoria das ideias, que segundo Gallop (1975), supõe que a verdade é detectável através de argumentos filosóficos. As ideias são verdades que os argumentos verdadeiros expressam, pois a verdade é uma propriedade não só dos argumentos, mas também daquilo que elas expressam (Gallop 1975, 154).

Essa capacidade de tomar o conhecimento como algo sério é desprezada pela antilogia, que afirma que o conhecimento não se sustenta através de uma realidade verdadeira. Os antilógicos eram, na visão de Casertano (2015), exemplos mais vistosos dos sofistas que se divertiam construindo discursos contraditórios (Casertano 2015, 341).<sup>36</sup>

Platão tem em mente também que a misologia é um forte instrumento que não apenas adoce a alma, como também tem o poder de adoecer a cidade. E é pensando na condenação de Sócrates que Platão constata que essa doença afetou a *pólis*. De fato, apesar da sustentação oral de Sócrates, o tribunal o condenou em sua dupla acusação: a de corrupção da juventude e a de

---

<sup>36</sup> Robinson (1941), indo mais além, distingue-os desses sofistas os erísticos, cujo objetivo era apenas vencer o adversário nos discursos, sem se preocupar com a verdade (Robinson 1941, 89).

ateísmo com os deuses da cidade e a introdução de novos deuses. Mckirahan (2013) observa que, nas ideias da democracia ateniense, o melhor modo de se alcançar um bom veredito é apresentando os pontos fortes e fracos de cada lado no debate público. No programa de ensino dos sofistas, a arte da antilogia consistia, dentre outras coisas, em debates e júris simulados e na apresentação de argumentos para qualquer lado que coubesse defender (McKirahan2013, 623).

Estabelecendo a filosofia como o verdadeiro ofício para obter a sabedoria, Platão sente a necessidade de combater ainda um poderoso meio que domina não mais os eruditos, mas o popular<sup>37</sup>. Por isso, Platão define o tipo de discurso que são as fábulas (μῦθοι), que por outros autores antigos, como se verá, eram chamadas de λόγοι. Isso se torna efetivo quando se entende o conceito de fábula para Cebes e para Sócrates. Enquanto Cebes chama as fábulas de λόγοι, Sócrates as chama de μῦθοι (*Phd.* 60d-61b). Heródoto chama Esopo de λογοποιός, isto é, contador de fábulas (II, 134). Em *As Aves*, Aristófanes menciona as fábulas de Esopo (Αἰσώπου λόγοις – vv. 129-130), contando a fábula da raposa e da águia (vv. 650-653). Em *A Paz*, somente os besouros podem voar até a morada dos imortais, como se viu nas fábulas de Esopo (Αἰσώπου λόγοις). Aristóteles menciona que as fábulas (λόγοι) de Esopo derivam do exemplo que se inventa, ao falar das provas comuns a todos os ramos da retórica (Rh. II, 20.2-3).

Platão, no entanto, não utiliza o termo “λόγοι” para se referir às fábulas de Esopo, mas sim “μῦθοι”. Essa alternância dos termos entre Sócrates e Cebes mostra como ambos compreendem a fábula: seja como um discurso mítico e não como um discurso argumentativo. No começo da conversa de Sócrates com seus companheiros, Sócrates diz que se Esopo tivesse pensado sobre o tema do prazer e da dor, teria composto um μῦθον sobre o tema (*Phd.* 60c). Cebes, por sua vez, com a curiosidade de Eveno, quer saber o motivo pelo qual Sócrates, que nunca tinha escrito nada na vida, está agora versificando os λόγοι de Esopo (*Phd.* 60d). Sócrates afirma, entre outras coisas, que ele mesmo não era um contador de ficções (μυθολογικός), pois esse ofício pertence ao poeta. Ele cria argumentos (λόγους). Por isso, então, pegou os μύθους de Esopo, que eram os mais acessíveis, e os passou para verso (*Phd.* 61b).

Essa oposição entre μῦθος e λόγος se acentua ainda mais quando Sócrates julga a filosofia como a mais alta forma de música (*Phd.* 61a), sendo produto da visita de um mesmo sonho várias vezes em sua vida, que o mandava praticar a arte das Musas. Para Platão, a filosofia

---

<sup>37</sup> Sobre a fábula como expressão de preferência das classes mais pobres, cf. Rothwell (1995).



é a verdadeira representante do verdadeiro discurso, relegando às fábulas e à poesia o discurso mítico.

Para Brisson (1982), o mito e o discurso argumentativo aparecem aqui como produtos de uma fabricação no domínio do discurso. Desse modo, Platão estabelece que o mito é fabricado pelo poeta, enquanto o discurso argumentativo é fabricado pelo filósofo. Mas Brisson entende que o discurso mítico não pode ser descartado plenamente. O uso que Platão faz dele não se encontra em seu valor de verdade, nem na força de seu argumento, mas em sua utilidade ética e política (Brisson 1982, 143). De fato, ambos os discursos coexistem em Platão.

Se Sócrates não se coloca como contador de ficções, mais à frente irá contar uma história (μυθολογεῖν) sobre a viagem para o Além (*Phd.* 61e). No final do diálogo, Platão complementa os argumentos com um mito elaborado sobre o destino das almas. Pois não há como falar de alma, morte e imortalidade sem recorrer a um discurso mítico, que se aproxima do verossímil. Platão se serve desses dois discursos para mostrar o último dia de Sócrates.

Essa aparente contradição de Sócrates, criador de argumentos que está contando ficções, é, como mostra Casertano (2015), uma metáfora: pois na vida, os homens contam fábulas e também falam de coisas sérias, não fazendo nada além de misturar mitos com discursos que se trocam (Casertano 2015, 54).

Como bem afirma Dixsaut (1991), o que é impossível para Platão é ser um contador de mitos, usando o λόγος para contar um μῦθος. Do contrário, é possível que uma história emprestada se torne o material de um discurso, isto é, que o *muthos* seja repetido em *logos* (Dixsaut 1992, 75).

A filosofia, a mais alta forma de μουσική, está além das formas mais baixas de μουσική. Kurke (2006) nota aqui a interação entre quatro termos: a alta poesia/hino; fábula em prosa baixa; a μουσική comum e a filosofia como a maior forma de μουσική. Dessa forma, Platão sugere que os *logoi* socráticos são a verdadeira música, enquanto que os μῦθοι de Esopo são a δημόδη μουσικὴν, popular (Kurke 2006, 15). Assim, Platão estabelece uma hierarquia entre os tipos de discursos que pertencem à alta composição, em detrimento aos que pertencem à baixa composição.

Apolo, patrono das artes, e que por sonhos parece ordenar que Sócrates compusesse a arte das Musas, é homenageado com um prêmio pelo filósofo. Mas a verdadeira obra de arte composta por Sócrates só pode ser aquela que é acompanhada de raciocínios que a filosofia

proporciona (R. VIII, 548b-c; *Phdr.* 259d). A filosofia, arte com que Sócrates se vale durante todo seu ofício, não é um engano. Sócrates não se enganou em acreditar na filosofia como a mais alta forma de música, mas, como afirma Dixsaut (1991), em não fazer de seu desejo de pensar, de sua filosofia, o princípio de composições (Dixsaut 1991, 74).

Assim, a τύχη parece ter novamente feito as coisas bem, assim como fez atrasando sua execução. O fato de Sócrates ter na mente as fábulas de Esopo favoreceu o cumprimento do sonho que lhe ordenara praticar a arte das Musas. Não é por acaso, como se verá mais adiante, que Platão utiliza das fábulas para fazer a oposição entre discurso racional e discurso mítico, empenhando seus esforços para promover o seu λόγος em contraposição ao μῦθος.

### 3.2 A TRADIÇÃO EM TORNO DE ESOPO

As fábulas de Esopo são um conjunto de fábulas reunidas sob o nome de alguém popularmente conhecido como mestre da sabedoria popular. Não foram compostas, ao que se sabe, por Esopo, mas por ser amplamente conhecido como fabulista, várias fábulas foram tradicionalmente associadas a ele. O primeiro conjunto de fábulas foi compilado, ao que se sabe, por Demétrio de Faléron e coligido supostamente antes ou durante sua regência em Atenas<sup>38</sup>. Essa compilação não chegou até os dias atuais e foi registrada por Diógenes Laércio (V,80-81). De modo sucinto, segundo Ferreira (2014), Demétrio recolheu e pôs em prosa as fábulas contidas na literatura que era anterior ao filósofo e as fábulas que eram contadas oralmente e as apresentou com um único conjunto: as *Fábulas de Esopo* (Ferreira 2014, 74).

Sendo o *Romance de Esopo* composto no período tardio, entre os séculos II e III EC, e que narra a vida e as peripécias de Esopo, ele não constitui fonte biográfica confiável, como se verá mais adiante, apesar das semelhanças entre alguns eventos do Romance com os testemunhos dos autores antigos como Heródoto, Aristófanes, Platão e Aristóteles.

A vida de Esopo alterna entre lenda e história, de modo que não há como atestar com clareza sua existência. Mas como Ferreira (2014) observa, não se pode ter certeza de sua não existência, pelo fato de seu nome estar bastante enraizado na tradição (Ferreira 2014, 67).

---

<sup>38</sup> Sobre a compilação das fábulas esópicas e a data de sua compilação por Demétrio, cf. Perry (1962).

Se a sua existência é autêntica, os testemunhos contam que Esopo foi um escravo que teria vivido no século VI aEC., de origem frígia ou trácia. Seu testemunho como fabulista é pouco notado pelos antigos, valorizando, pelo contrário e conforme Ferreira (2014), sua fama de contador de histórias e mestre da sabedoria popular (Ferreira 2014, 68-69).

Para avançar nessa pesquisa e entender como Platão se serve da lenda de Esopo, sua vida e suas fábulas para moldar a personagem Sócrates - especialmente no *Fédon* - precisa-se ter em conta o *Romance de Esopo* compilado tardiamente. Porém, se a intenção é entender o que da vida de Esopo que Platão tinha em mãos na época em que escreve seus diálogos, não é possível tomar o *Romance* como um texto eficiente para tal empreitada. Por isso, após passar brevemente pelo *Romance de Esopo*, partiremos para as fontes antigas que testemunham Esopo na época de Platão, isto é, Heródoto, Aristófanes e Aristóteles. Orbitando tais testemunhos, outros testemunhos contemporâneos ou posteriores a Platão também cabem ser examinados. Assim, espera-se responder se, com tudo isso, se na época de Platão já circulava alguma espécie de biografia sobre Esopo.

A *Vida de Esopo*, ou o *Romance de Esopo*, é a obra que conta as aventuras de Esopo em sua caminhada como escravo rumo à liberdade. Escrita por volta do século II e III EC<sup>39</sup>, é uma obra de caráter ficcional, escrita em prosa, que narra momentos da vida de Esopo a partir de sua escravidão até o fim de sua vida pelas mãos dos délfios. A caricatura de Esopo na obra é burlesca. Como nota Duarte (2017), Esopo é uma figura marginal que representa a classe popular e seus valores, em contraposição à elite aristocrática e intelectual, o que o faz um herói pitoresco (Duarte 2017, 186).

Mas a obra reúne elementos que perpassam pelo gênero biográfico, pois traz diversos momentos da história de Esopo em uma escalada ascensional, da escravidão e da mudez até a liberdade e a prolixidade. O *Romance*, como afirma Duarte (2017), traz um curto perfil do fabulista, revelando que sua biografia já estava consolidada no período clássico, cujo núcleo foi mantido na obra, com devidas alterações, de modo que Esopo espelhe mais um tipo do que uma figura histórica (Duarte 2017, 190).

O *Romance* pode ser dividido em três seções, divisão essa que tomamos emprestada de Duarte (2017) e que marca, efetivamente, a sua ascensão social (Duarte 2017, 191):

---

<sup>39</sup> Cf. Duarte (2013); Jouanno (2006).

A primeira seção (*RE.* 1-19) marca Esopo como pária, um escravo de lavoura que tem sua descrição estereotipada como um homem horrendo.

Esopo, que é da maior serventia em todos os aspectos da vida, o autor de discursos e fábulas, por um acaso do destino, foi escravo e por nascimento, frígio – de Amório, na Frígia. Repugnante ao olhar, ele era asqueroso: pançudo, cabeçudo, de nariz achatado, corcunda, negro, baixote, de braços curtos, manco, vesgo, beijudo – uma aberração manifesta. E além disso tudo, tinha uma deficiência ainda pior que a deformidade, a mudez, pois era tanto banguela quanto incapaz de articular sons (*RE.* 1. Trad. Duarte, 2017).

A característica principal de Esopo nessa seção é a sua mudez. Apesar de ser mudo, entretanto, consegue emitir mensagens claras, seja para salvar-se da astúcia de seus companheiros escravos (*RE.* 02-03), seja para socorrer a sacerdotisa de Ísis, pelo que é agraciado com a palavra e a composição de fábulas (*RE.* 04-07).

Na segunda seção (*RE.* 20-90), mostra-se Esopo sendo levado como escravo para a ilha de Samos, onde é comprado pelo filósofo Xanto. Digno de nota é o paralelo que se traça com Sócrates quando Xanto está avaliando os escravos que, junto com Esopo, estavam à venda (*RE.* 24-26). Esopo, ao contrário dos outros escravos que estavam à venda, responde a Xanto, que o indaga sobre o que ele sabe fazer, que nada sabe fazer, tendo em vista que os outros se gabavam de saberem fazer tudo. Na *Apologia*, Sócrates chega à conclusão de que a afirmação do oráculo de que Sócrates era o mais sábio estava correta, pois, ao contrário de outros mestres, ele reconhecia a ignorância e não afirmava saber tudo (*Ap.* 20e-23b).

Também nessa seção, Esopo eventualmente salva seu mestre Xanto em algumas situações em que o filósofo é colocado, pondo à prova a sabedoria do filósofo, da qual triunfa a sabedoria de Esopo em todas as situações. Wills (1997) nota que, nessa seção, Esopo usa instruções diretas – uma vez que não precisava mais recorrer a gestos por conta da mudez – e resolve problemas com elaborados raciocínios que são tomados como sabedoria (Wills 1997, 24).

Na terceira seção, Esopo conquista, com sua oratória, a liberdade a muito custo por Xanto, após salvar o povo de Samos, usando fábulas com efeitos positivos. Com a liberdade, Esopo alcança um alto estágio social. Não só livre, ele também é orador que conquista a confiança de reinos e pessoas. As fábulas que fazem sua fama estão nessa seção e, segundo Duarte (2017), elas estão diretamente associadas aos discursos, com a função de ilustrar um argumento ou persuadir os ouvintes (Duarte 2017, 195).

A sorte de Esopo muda, entretanto, quando não obtém dos délfios o reconhecimento por sua sabedoria. Arrastado pela arrogância, Esopo acusa os délfios de serem descendentes de escravos, o que gera um receio do povo, pois, se Esopo viajasse para outras cidades, iria atacar a honra dos délfios para quem quer que falasse. Assim, planejaram matá-lo através de uma astúcia, escondendo em sua bagagem uma taça de ouro retirada do templo (*RE*. 124-128).

Prenderam então, Esopo, por acusação de impiedade, roubando do templo um objeto sagrado. Na prisão, ele recebe a visita de um amigo. É também na prisão e a caminho de sua morte voluntária que ele conta fábulas. Não conseguindo salvar-se, amaldiçoa os cidadãos de Delfos e invocar o testemunho de Apolo, se lançou, a contragosto, no penhasco, encontrando assim a morte (*RE*. 129-142).

Percebe-se, pela narrativa do romance, um evidente paralelismo entre a prisão e morte de Sócrates e a de Esopo. Ambos são acusados de impiedade, recebem a visita de amigos na prisão, contam fábulas em seus últimos dias e são obrigados a tirar a própria vida como forma de pena capital. Porém, se a proposta é entender como Platão utiliza a persona de Esopo para moldar o Sócrates do *Fédon*, precisamos lidar com o testemunho que sabemos estar circulando em seu tempo. Assim, veremos de perto os testemunhos de Heródoto, Aristófanes e Aristóteles.

Heródoto é o testemunho mais antigo que se tem acerca de Esopo, o que atesta sua possível historicidade, ou pelo menos a noção geral de Esopo como fabulista, já no século V aEC. Mencionando a famosa hetaira Rodópolis, Heródoto diz:

Rodópolis era trácia de nascimento, tendo sido escrava de Jádmon, filho de Hefestópolis, da ilha de Samos, e companheira de escravidão de Esopo, o fabulista, pois Esopo foi também escravo de Jádmon. Existem muitas provas disso, e uma das principais é que, tendo os délfios mandado perguntar várias vezes por um arauto, de acordo com as ordens de um oráculo, se alguém queria vingar a morte de Esopo, não se apresentou senão um neto de Jádmon, de mesmo nome. Logo, Esopo foi escravo de Jádmon. (2.134.3-4)

Com Heródoto, já se associava a figura de Esopo à condição de escravo. Na pirâmide social, Esopo ocupava a condição mais baixa, carregando consigo o estigma da escravidão, por mais que fosse considerado um grande fabulista. Entretanto, Heródoto não conta se ou quando Esopo adquiriu a liberdade.

Heródoto nomeia Esopo como o fabulista (τοῦ λογοποιουῖ), que também pode designar um escritor de prosa ou contador de histórias, conforme mostra o *LSJ*. Isso mostra que Esopo não era apenas mestre na arte da fábula tal como a conhecemos, mas também mestre do saber popular, fabricante de histórias diversas. Rothwell (1995) mostra que a fábula era comumente

contada por escravos e camponeses na antiguidade, utilizada por eles como modo de expressão, apesar de que a fábula não deva ser entendida de modo algum como um modo de expressão criado na Grécia para ser a voz dos oprimidos ou mesmo como propriedade das classes mais baixas (Rothwell 1995, 233-235).

Mas a afirmação de que Rodópis era companheira de escravidão de Esopo pode vibrar como um golpe contra o ceticismo que consiste em negar absolutamente a existência de Esopo. Colocar Esopo como companheiro de uma personagem real pode trazer credibilidade para afirmar a existência de Esopo, que é contemporâneo e companheiro da mesma época de Rodópis, isto é, no século VI aEC. Porém, sustentar a existência de Esopo apenas por um único testemunho não constitui base suficiente para atestar que Esopo tenha de fato existido.

Se Heródoto pertence à escassa fama de autores que mencionam Esopo no século V aEC., Aristófanos, por sua vez, o menciona diversas vezes (*Pax*, 118, 129; *Av.* 471, 652, 639; *V.* 548, 1388, 1417) como autor de fábulas e contador de histórias.

Em *As Vespas*, contudo, é que contém uma informação crucial sobre uma parte da história de Esopo que Aristófanos já tinha em mãos quando elaborou a peça cômica. Filoclêon, um camponês idoso viciado em participar de julgamentos, é constantemente instigado por seu filho Bdeliclêon a abandonar tal vício. Em certo momento, Bdeliclêon retira o pai da cena enquanto ele conta:

Filoclêon: Um dia em Delfos, Esopo...

Bdeliclêon: Eu não me importo nem um pouco com isso.

Filoclêon:... foi acusado de ter roubado um vaso sagrado. Mas ele respondeu, que o escaravelho...

Bdeliclêon: Ai, ai! Você vai me deixar louco com esse escaravelho. (vv. 1446-1450.

A tradução do português é minha).

Aristófanos parece mencionar, então, o episódio em que Esopo encontra problemas em Delfos. Duas coisas nesse trecho merecem destaque: a primeira é que Esopo estava em Delfos e lá foi acusado de ter roubado um vaso sagrado; a segunda é que ele parece contar a fábula da água e do escaravelho.

A afirmação de que Esopo roubara um vaso sagrado em Delfos é atestada no *Romance de Esopo* (127-128), porém evidentemente romanceada. Mas aquilo que Aristófanos fornece se detém apenas no fato de que ele fora acusado de roubar. Não diz, entretanto, se a acusação fora injusta ou justa.

Outra coisa que merece destaque é que, sendo acusado de roubar o vaso sagrado, contou o que parece uma fábula sobre um escaravelho. A história parece se relacionar à fábula da *águia e do escaravelho* (Ch. 04), que está presente no conjunto das *Fábulas de Esopo*<sup>40</sup>. Essa fábula é novamente atestada por Aristófanes em *A Paz* (vv. 129-134). O *Romance* coloca a fábula como uma das proferidas por Esopo na prisão.

Além da menção de Esopo no *Fédon*, há uma menção às fábulas de Esopo também no *Alcibíades I*. Para ilustrar a avareza dos Lacedemônios e sua riqueza proveniente disso, conta uma fábula de Esopo (Αἰσώπου μῦθον) sobre a raposa e o leão (*Alc.* 1, 123a). Ao contrário de Heródoto e de Aristófanes, Platão aloca as fábulas para o domínio dos μῦθοι.

Aristóteles, por sua vez, atesta Esopo e suas fábulas em sua *Retórica*. Ao falar sobre os dois meios comuns de persuasão, o exemplo e o entimema, o Estagirita ramifica o exemplo também em dois: os relatos de fatos passados e os que o orador inventa. Quanto à última, divide-se entre parábolas e as fábulas de Esopo e as fábulas líbias (*Rh.* 1393a25-31). Aqui e em 1393b8-9, Esopo conta fábulas (λόγοι). Essas fábulas, especificamente, são aquelas pertencentes aos seres irracionais e objetos inanimados que são dotados de fala e razão.

Aristóteles mostra também um detalhe da vida de Esopo. Ele conta que Esopo, para defender um líder popular de um crime que poderia levá-lo à morte, contou-lhe a fábula da *raposa e o ouriço* (*Rh.* 1393b)<sup>41</sup>. Pode-se deduzir daí, então, que Esopo, em algum momento de sua trajetória, se encontrava em Samos e utilizava sua sabedoria, pela qual era conhecido, para defender um líder popular de um crime. Por mais que o *Romance* narre que Xanto vivia

---

<sup>40</sup> A fábula assim conta: “A águia perseguia a lebre. Esta, estando sem quem a socorresse, vendo o escaravelho (que era só o que a ocasião lhe oferecia), dirigiu-lhe uma súplica. E ele, depois de a encorajar, ao avistar a águia chegando perto exortou-a a não levar embora sua suplicante. Mas aquela, desdenhando da pequenez dele, faz da lebre seu banquete, à vista do escaravelho. Este, desde então, sem esquecer jamais a maldade, seguiu espreitando os ninhos da águia e, sempre que ela botava, alçando voo rolava os ovos e os quebrava. Até que, expulsa de toda parte, a águia refugiou-se junto a Zeus (pois é ave a Zeus consagrada) e pediu que lhe oferecesse um lugar seguro para a ninhada. Tendo Zeus permitido que botasse no seu próprio colo, o escaravelho, vendo isso, depois de fabricar uma bola de excremento saiu voando e, chegando junto ao colo de Zeus, aí a deixou cair. Zeus então, querendo sacudir para longe o excremento, não percebeu, ao se levantar, que jogava para longe os ovos. Dizem que desde então, por ocasião do aparecimento dos escaravelhos, as águias não fazem ninho. *A história ensina a não menosprezarmos ninguém, se levarmos em conta que pessoa alguma é tão fraca a ponto de enlameada, não conseguir um dia se vingar.*” (trad. André Malta, 2017, p. 27).

<sup>41</sup> A fábula conta: “Esopo, falando publicamente em Samos quando se decidia a morte de um demagogo, disse que a raposa, ao atravessar o rio, foi arrastada para dentro de uma fossa. E que, não conseguindo sair, penou por muito tempo e muitos carrapatos se agarraram a ela. E que um ouriço que estava passeando por ali, assim que a viu, compadecido perguntou se deveria retirar os carrapatos dela, mas que ela não deixou. E que, questionada sobre o motivo, disse: “Porque estes já estão repletos de mim e chupam pouco sangue. Mas, se vocês os retirarem, virão outros - esfomeados - beber de vez o que resta do meu sangue”. “*Pois então: também a vocês, homens de Samos*”, disse, “*este não mais prejudicará, pois é rico. Mas, se o matarem, chegarão outros - estropiados - que vão gastar e roubar o que lhes resta.*” (Trad. Andre Malta, 2017, p. 63).

com Esopo em Samos, e das vezes que Esopo discursou para o público afim de livrar o filósofo de saias-justas por não possuir a filosofia requerida para opinar sobre determinados assuntos, não se pode fazer a ligação entre o que foi narrado por Aristóteles e o que foi escrito no *Romance*.

Um excerto da *Constituição dos Samianos*, obra que não resistiu integralmente aos dias atuais e que foi atribuída a Aristóteles, mas que hoje se sabe pertencer a Heraclides Lembus, conta que Esopo, o escritor de fábulas, era muito famoso. De origem trácia, ele foi escravo primeiro de Xanto e depois teve a sua liberdade concedida por Jadmon, o sábio (Fr. 573 Rose). Um outro fragmento, da *Constituição dos Dêlfios*, conta que Esopo foi morto pelos cidadãos de Delfos sob a acusação de roubar do templo um vaso de ouro que foi encontrado em sua roupa de cama (Fr. 487 Rose). Esse testemunho é interessante se levarmos em conta que seu autor, que viveu no segundo século aEC., dista apenas dois séculos de Platão. Isso evidencia, mesmo que tal testemunho ainda não seja suficiente, uma possibilidade de que a lenda da morte de Esopo possa ter tido uma origem há séculos de distância temporal do *Romance*.

Todo esse arcabouço de testemunhos antigos parece levar a crer na existência de uma lenda já estabelecida sobre como Esopo encontrou sua morte nas mãos dos dêlfios. De fato, Compton (2006) evidencia que Heródoto trata a informação do preço de sangue que recaía sobre os dêlfios como um fato e não como uma novidade (2006, 20). Isso leva a supor que a lenda que circulava sobre Esopo já estava difundida no século V aEC<sup>42</sup>.

De Aristófanes chega também a afirmação de que Esopo foi acusado pelos dêlfios de roubar um vaso sagrado. Pode-se supor que, na última metade do século V, uma lenda de Esopo já circulava entre as pessoas. Já na época de Aristófanes, pode ter havido um texto ou uma história fixa sobre a vida e a sabedoria de Esopo.

Clayton (2008) acredita que é claramente razoável, por tudo isso, acreditar que Platão conhecia a vida de Esopo, seja em uma forma escrita ou oral. Dado o número e o significado dos paralelos entre a vida de Esopo e Sócrates no Fédon, é difícil acreditar que ele não conhecesse (Clayton 2008, 316).

Apesar da clara inclinação de alguns autores para a crença de que uma lenda da vida e da sabedoria de Esopo já circulava no século V aEC, as únicas evidências escritas sobre a vida e as fábulas de Esopo que Platão teria tido acesso são aquelas que encontramos nos testemunhos

---

<sup>42</sup> Cf. Clayton (2008, 315, n. 8)



de Heródoto, Aristófanes e Aristóteles. Isso por si só já é suficiente para delimitar algumas noções sobre Esopo às quais Platão tinha acesso: Esopo foi um grande fabulista e mestre da sabedoria popular, acusado pelos délfios de ter roubado um vaso sagrado. Quando foi acusado, contou uma fábula sobre a *águia e o escaravelho*. Além disso, era também um grande orador, tendo passe livre para falar e a capacidade de persuasão com os cidadãos de Samos ao incitá-los a não incriminarem um líder popular.

### 3.3 APROXIMAÇÕES ENTRE SÓCRATES E ESOPO

As características da personagem Sócrates de Platão, se pensadas sob as informações que podemos extrair dos testemunhos de Heródoto, Aristófanes e Aristóteles, apresentam similaridades com o Esopo da tradição esópica. De fato, Platão, ao reunir em Sócrates as características do sábio, parece pensar no grande mestre da sabedoria popular.

É nesse sentido que comentadores tendem a fazer aproximações e distanciamentos entre os dois. Porém, no sentido literário, abastecem de semelhanças e diferenças a personagem Sócrates de Platão e a personagem do *Romance de Esopo*. Mas, na economia desta pesquisa, nos limitamos a analisar as semelhanças de Sócrates com as características que extraímos apenas dos três testemunhos.

Podemos, então, extrair quatro semelhanças entre as personagens: ambos são mestres em seus ofícios; ambos têm a capacidade de persuasão; ambos são acusados de impiedade; e ambos contam uma fábula em seus últimos dias. Uma quinta extração pode ser retirada, mas que não consta nos testemunhos explicitamente: a feiura. Começaremos, então, pelo aspecto da feiura, aspecto de Sócrates descrito por Platão e presente nos testemunhos de Xenofonte e Aristófanes.

Sócrates é uma personagem “ἄτοπος”, que significa algo que está fora do lugar ou da circunstância conveniente. Significa também algo estranho, insólito, irregular. Não são poucas as vezes que Platão coloca Sócrates como uma figura “ἄτοπος” em seus diálogos. No *Fédon*, por exemplo, algumas passagens demonstram a inquietude que a estranheza de Sócrates desperta nas pessoas. Já no começo do relato de Fédon a Equécrates, Sócrates se destaca dos presentes que ali estão: enquanto todos estão com uma indefinida sensação mista de prazer e dor, Sócrates, o condenado pelo qual todos ali se reuniam em uma última conversação, parecia feliz (εὐδαίμων) apesar do destino fatal que lhe esperava naquele dia (*Phd.* 58e). Até mesmo

para um filósofo, parece deslocado o pensamento de que o filósofo deve aceitar de bom grado a morte, quando o homem insensato, segundo o pensamento de Cebes, é quem deve se afligir com a morte (*Phd.* 62e).

As intervenções de Símiias e Cebes (*Phd.* 85b-88b) ao argumento da afinidade de Sócrates provocam uma perturbação em todos que estavam presentes. Platão enfatiza a robustez das objeções com uma pausa dramática em que o leitor é trazido de volta à conversa inicial entre Fédon e Equécrates, pois Equécrates também se sente atingido pelo mal-estar das intervenções (*Phd.* 88c-d). Todos, presentes e ouvintes, estavam com um mal-estar. Exceto, é claro, a personagem “ἄτοπος”. Sócrates demonstrava afabilidade, compreensibilidade e interesse nas objeções de Símiias e Cebes. Não apenas se mostrou deslocado do sentimento de todos os outros, como também soube encontrar remédio adequado para as indigestas sensações produzidas pelos contra-argumentos (*Phd.* 89a).

Por fim, Sócrates é “ἄτοπος” quando retruca Críton, que quer atrasar ao máximo a execução da pena, pois conhecia algumas histórias de outros condenados que só tomaram o veneno muito mais tarde, bem depois da ordem ser dada. Mas Sócrates vê o desespero em perpetuar uma vida que já deu o que tinha que dar como ridículo aos seus próprios olhos (*Phd.* 116e-117a).

Se Platão faz questão de enfatizar que Sócrates é uma figura “ἄτοπος” em seu modo de lidar com argumentos e com a morte, também mostra o mestre como uma figura deslocada quando se remete ao seu aspecto físico. Não só Platão nota esse detalhe físico na figura do mestre como também Xenofonte e Aristófanes, o que nos leva a pensar que o aspecto físico de Sócrates não abarca apenas a literatura, sendo pertencente também ao Sócrates histórico.

Aristófanes, em *As Nuvens*, faz o coro se voltar para Sócrates e indagá-lo:

E você, sacerdote de tolices sutilíssimas, conte-nos de que está precisando, pois não atenderíamos a nenhum outro dos atuais sofistas de coisas celestes, com exceção de Pródico. A esta por causa da ciência e saber e a você porque se pavoneia pelas estradas, lança os olhos de lado, anda descalço, suporta muitos males e, por nossa causa, finge importância... (vv. 359-363. Tradução de Starzynski, 1977).

Esse olhar de lado, com o qual um escoliasta de Aristófanes identifica com um olhar de touro, coloca Sócrates como alguém feio, com os olhos separados<sup>43</sup>. Também é enfatizado aqui o seu desleixo em andar descalço. Assim, Sócrates é comparado por Aristófanes a um animal

<sup>43</sup> Sobre isso, cf. McDonald (1931, 329 n. 23).

selvagem, de olhos separados. No aspecto, ele pareceria mais com um animal do que com um ser humano<sup>44</sup>.

Tudo isso retoma, como Jaeger (2013) indica, a imagem cômica de Sócrates que acumula diversos elementos próprios do ridículo. Ele era bastante conhecido, o que, somado à sua conhecida feiura, serviu como a pessoa exemplar que Aristófanes colocaria todas as características da classe a que pertencia: sofistas, retóricos e filósofos da natureza, ou meteorólogos (Jaeger 2013, 428). Aristófanes coloca, então, em Sócrates, a representação do intelectual e tudo o mais que a classe possui de ridículo. Assim, o compromisso de Aristófanes, segundo Taylor (1951), não é o de dizer a verdade, mas distorcê-la. Aristófanes e seu público deveriam, portanto, conhecer pouco de Sócrates, que é tratado com mais seriedade por Xenofonte e por Platão (Taylor 1951, 14).

Xenofonte se aproxima mais ainda da definição que Platão dará posteriormente. No *Banquete*, Xenofonte faz com que Critobulo se vanglorie de ser mais belo do que Sócrates, comparando o filósofo com os feios silenos<sup>45</sup> dos dramas satíricos. Xenofonte concorda também que Sócrates parecia-se com eles (*Smp.* 4, 19).

Platão, no apaixonado elogio de Alcibíades a Sócrates em seu *Banquete*, coloca na boca do jovem um elogio que pode causar a quem escuta a impressão de ridicularização. Alcibíades compara Sócrates com as esculturas dos silenos, representados com aulos e que, apesar de feios, em seu interior residem estatuetas de deuses<sup>46</sup>. E mais: Sócrates se parece também com o sátiro Mársias<sup>47</sup>. Cornelli (2013) nota que a associação de Sócrates com os silenos que encerram os deuses dentro de si vai além da tipologia humana, que associa Sócrates à aparência externa das monstruosas estatuetas. Sócrates é uma máscara de si mesmo, feio e rude do lado de fora. Elas ilustram a necessidade de superar a aparência de Sócrates para olhar uma verdade sobre a vida e o seu legado (Cornelli 2013, 145, 151).

Zanker (1995), que entende que a comparação de Sócrates com os silenos será retomada entre dez e vinte anos após a morte do filósofo, nota que é significativo que em uma época onde

---

<sup>44</sup> Platão nota também esse olhar de lado de Sócrates quando Alcibíades narra sua retirada da batalha de Délion (*Smp.* 221b)

<sup>45</sup> Sileno é o nome que se dá aos sátiros velhos. Possuíam a feiura com seus narizes achatados, com suas barrigas avantajadas, olhos saltados para fora e lábios grossos. Cf. Grimal (1951).

<sup>46</sup> Dover (1980) pensa que essas estatuetas tenham sido uma moda temporária em Atenas no final do século V aEC. Não restou, atualmente, nenhuma referência a esses tipos de estátuas.

<sup>47</sup> O sátiro Mársias é frequentemente associado por sua rivalidade com Apolo que arrancou a sua pele e a pendurou (Hdt. VII, 26; Paus. 2.22.9)

a harmonia e a perfeição simétrica eram valorizadas, Sócrates seja pintado como um sileno (Zanker 1995, 32-39).

Oliveira (2016) nota que a atopia de Sócrates está em colocar seus interlocutores em xeque com eles mesmos. Não obstante, o elogio feito por Alcibíades é feito para apontar o paradoxo entre o elogio e o desconcerto causado pela figura de Sócrates (Oliveira 2016, 321, 325). Assim, a feiura de Sócrates pode ser contrastada por sua eloquente sabedoria. Não à toa, Alcibíades o compara com as esculturas, pois essas guardam dentro de si algo de divino, assim como a alma de Sócrates é a alma que realmente soube empreender a separação com o corpo na atividade filosófica, de modo que triunfa sobre a aparência do filósofo a sua admirável sabedoria.

Deste modo, a aproximação entre Sócrates e Esopo estreita mais ainda a ligação que nos permite entender alguns aspectos do fabulista que Platão incorpora em sua personagem que fala por ele nos diálogos. O testemunho que atesta a feiura de Esopo vai além da literatura e se encontra em um cálice antigo:

Figura 1: *Kylix di fabbricazione attica a figure rosse; interno: caricatura di Esopo seduto su una roccia e la volpe*



**Fonte:** Catalogo Musei Vaticani<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Disponível em: <<https://catalogo.museivaticani.va/index.php/Detail/objects/MV.16552.0.0>>. Acesso em 22 de janeiro de 2023.

Este cílio ático de figuras vermelhas representa Esopo sentado em uma rocha e aparentemente conversando com uma raposa. Sua datação é de 460-450 aEC. Na figura, Esopo aparenta ter uma cabeça desproporcionalmente grande em relação ao corpo. Além disso, é retratada a largura de sua testa e seu nariz muito grande, com braços curtos e quase imperceptíveis<sup>49</sup>. O aspecto lembra o Esopo do *Romance*, porém sem riqueza de detalhes.

Se o cílio data do século V aEC, é natural supor que Platão conhecesse esse aspecto físico de Esopo. Se a feiura não constitui impedimento para a difusão da fama da sabedoria de Esopo como mestre popular, tampouco é de supor que Platão encontre impedimentos para um Sócrates que, historicamente feio, seja tido como sábio através de sua filosofia. Soa contraditoriamente poético que ambas as personagens manifestem a beleza da sabedoria, cada uma a seu modo, apesar de suas atopias físicas.

O fato de serem referências em suas artes, isto é, no domínio da fábula e da filosofia, é uma aproximação possível a ser estabelecida entre Esopo e Sócrates. Com efeito, os nomes de ambos percorreram os séculos da literatura, alcançando os dias atuais ainda com a conhecida associação de Esopo como o famoso fabulista e Sócrates como o famoso filósofo. A fama de Sócrates, certamente, não alcançaria grande repercussão posterior se não fosse pela filosofia de Platão.

Platão parece lançar no *Fédon* um enigma a respeito da herança da filosofia de Sócrates. Quando Sócrates expõe os dois primeiros argumentos no *Fédon*, Símiias e Cebes parecem requerer do filósofo que demonstre, para além da preexistência da alma, a sua subsistência após a morte. O medo da morte de Símiias e Cebes, de que a alma não subsista após a morte, gera em cada um medo infantil, como se fossem μορμολύκεια<sup>50</sup>. Esse é o diagnóstico de Sócrates, que, agindo como curandeiro, prescreve um remédio para essa doença da alma: deve-se fazer encantamentos a cada dia até que se quebre o quebranto (*Phd.* 77b-e).

Mas os companheiros temem que, agora que Sócrates não estará mais entre eles, não encontrem um bom encantador (ἀγαθὸν ἐπωδὸν). Sócrates responde que a Hélade é vasta e que certamente há bons encantadores (*Phd.* 78a). Platão parece reclamar para si a herança filosófica de Sócrates. E mais, ele immortaliza em seus diálogos o bom encantador, de modo que o Sócrates, de certa forma, subsista e não pereça na história não registrada. O que Platão empreende no

<sup>49</sup> Sobre a deformidade de Esopo e a representação da deformidade no mundo greco-romano, cf. Garland (1995).

<sup>50</sup> Μορμολύκεια faz parte dos pavorosos terrores noturnos utilizados pelas mulheres para assustarem as crianças malcriadas. Eram espécies de feiticeiras inclinadas ao mal, monstruosidades antropófagas, que pelos gregos eram tidas como raptoras e devoradoras de crianças. Cf. Patera (2005; 2015);

*Fédon* resulta na elevação da vida de Sócrates como a verdadeira vida de um filósofo que deve ser seguida, de modo que ela se torne um exemplo, um paradigma de vida pelo qual toda a filosofia, que supera a fábula, a sofística e todos os outros discursos que reclamam para si o verdadeiro canal de aquisição da sabedoria, deve e pode ser pautada.

É com Platão, portanto, que a sabedoria de Sócrates, amplamente conhecida em vida, perpetua-se após a sua morte. Os testemunhos de Aristófanes e também os de Xenofonte e os outros escritores socráticos não alcançam a altura de sua sabedoria como o Sócrates de Platão alcança. Embora os diálogos não retratem eventos fiéis à história, o *λόγος* de Sócrates retrata a verdadeira marca do filósofo, de sua sabedoria e sua busca por ela. É inegável, portanto, a afirmação tão comum e tão antiga a respeito da sabedoria de Sócrates. O mesmo pode-se dizer a respeito de Esopo.

Se Sócrates é uma referência para os socráticos e para a filosofia posterior, Esopo é a referência para o populacho. As *Fábulas de Esopo*, que foram reunidas sob seu nome, apesar de não serem de sua autoria, são um extrato da sabedoria popular de diversos tempos reunidos em nome de um experiente nesse tipo de discurso. Filóstrato, por exemplo, relata esse fenômeno do agrupamento das fábulas em Esopo:

As fábulas (*mýthos*) vivem procurando Esopo e o amam porque ele zela por elas. Pois, embora Homero também cuidasse delas, e Hesíodo, e ainda Arquíloco [nos versos] contra Licambes, Esopo tratou de todas as coisas humanas e deu *fala* (*lógos*) aos animais, tendo em vista a *razão* (*lógos*) (*Im.* I,3. Corrêa, 2010).

O mestre da sabedoria popular é reconhecido até mesmo por Platão, que mostra seu Sócrates a saber de cor as fábulas de Esopo, fábulas estas que lhe eram acessíveis (*Phd.* 61b). Platão estava ciente e não por acaso coloca dois mestres de seus respectivos ofícios em contato um com o outro. E não sendo um *μυθολογικός*, ele passa em verso as fábulas de Esopo.

Platão faz, então, Sócrates criar uma fábula seguindo a maneira das composições das fábulas de Esopo. Platão deixa entender que ele também pode ser um mestre das histórias de onde se podem extrair lições de moral. Ele não apenas faz filosofia, mas em sua multivalência, é capaz de fabricar histórias da *μουσική* comum, representada pela poesia e pela fábula.

Os testemunhos antigos mostram ser claros na constatação de que Sócrates e Esopo podem ser comparados também quanto à referência em serem mestres cada um em suas respectivas artes. Platão certamente tinha em mente estabelecer um paralelo entre a sabedoria comum e a sabedoria filosófica, com uma intencionalidade que ainda cabe explorar mais à

frente nessa pesquisa. Se Platão tem em mente a sabedoria das duas personagens, também leva em conta a capacidade de persuasão de ambos, dominando o encantamento e seus efeitos produzidos pelas palavras que, harmonizadas como uma canção, podem atingir e surtir os efeitos que se espera.

Sócrates está determinado, no *Fédon*, em justificar para os seus companheiros a sua serenidade e sua confiança perante a morte. A segurança e a nobreza com que enfrenta o fim deixam Fédon convencido de que o destino de um homem como Sócrates só poderia culminar na felicidade gozada para além da morte (*Phd.* 58e). Esse empenho em discutir filosofia em seu último momento de vida enseja persuadir a todos ali presentes de que a vida filosófica vale a pena ser vivida, e arriscar-se a esse modo de vida é trabalhar na alma, como uma terapia, no cuidado necessário para lidar com a morte.

Mas na *Apologia*, Sócrates combate um tipo de persuasão que parece ser tão forte quanto aquela advinda da filosofia. A persuasão dos acusadores de Sócrates é destacada por ele no começo da defesa, de modo que causa surpresa até em Sócrates. O tipo de persuasão de seus acusadores, contudo, não emprega sequer uma palavra verdadeira (*Ap.* 17a). O tribunal parece ter sido persuadido das inverdades que os acusadores contaram sobre Sócrates, que se empenha dessa vez em convencê-los de que as acusações imputadas contra ele são infundadas. Mas seus acusadores o advertiram de uma coisa: para que não se deixassem enganar por Sócrates, que era um hábil julgador (*Ap.* 17a-b).

Todavia, as tentativas dos acusadores de persuadir são ínfimas se comparadas ao tipo de persuasão que, para Sócrates, é a mais preocupante. A plateia de cidadãos que iria julgar o filósofo era composta por antigas crianças que cresceram escutando as ridicularizações mais absurdas vindas da comédia e de um certo comediógrafo (*Ap.* 18a-19a). Sócrates reconhece a dificuldade em desfazer esse tipo de encantamento que atingiu gerações de crianças até a sua formação adulta, constituindo quase que um ideal de educação.

A defesa de Sócrates não consegue convencer da persuasão mentirosa. O trágico adquire um tom mais forte à medida que a condenação de Sócrates evolui de uma multa para a condenação capital. Platão alerta contra esse tipo de persuasão que detrai e produz morte. Somente a filosofia fornece a terapia exata para cuidar da alma, e não extinguir a vida quando se pensa ser as coisas sem solução.

O relato de Aristóteles sobre o uso que Esopo faz das fábulas para convencer os samianos a não incriminarem um líder popular dá a entender (*Rh.* 1393b), apesar de não

informar, que Esopo logra êxito em sua incursão. Mas a tentativa de Esopo de contar uma fábula ao ser acusado de roubo em Delfos não parece ter surtido efeito em livrá-lo da morte. Heródoto menciona o fim de Esopo, que morreu na terra dos délfios, e seus habitantes precisaram, sob a indicação do oráculo, saber se havia alguém que desejava vingar a morte do fabulista (II, 134).

Assim, ambos parecem não ter logrado êxito no uso de seus ofícios para se livrarem da condenação. Ambos carregam o estigma de não serem reconhecidos em suas respectivas sabedorias no momento mais crucial de suas vidas, apesar de carregarem a marca da proeminência nas fábulas e na filosofia. Junto à característica singular de suas sabedorias, ambos também são acusados do mesmo crime, que diverge apenas em suas ações criminosas.

A *Apologia*, que narra a defesa de Sócrates segundo a versão de Platão, mostra o filósofo sendo acusado de duas coisas: corrupção da juventude e impiedade quanto aos deuses da cidade, introduzindo nela novos deuses (24b-c). Mas ele não logra sucesso em se livrar das acusações. Podendo escolher a pena, Sócrates escolhe ser alimentado no Pritaneu, pois sua atividade filosófica, ainda que tenha sido condenada pelos atenienses, é benéfica para sua juventude (*Ap.* 36d-37a). A única pena justa seria, na verdade, a recompensa. Platão denuncia nesses trechos o erro fatal de Atenas, que teve por maléfico aquele que na verdade era benéfico. Curandeiro de almas, Sócrates tencionava uma revitalização de Atenas através de uma nova revisitação de conceitos e valores.

A ousadia de Sócrates o leva à condenação à morte, pois Sócrates reconhece que o erro de Atenas virá a longo prazo, quando, depois de consumada a execução, recair sobre eles a pária de terem condenado um sábio (σοφόν) à morte (*Ap.* 38c). Sócrates utiliza, então, a profecia para versar sobre o destino de seus acusadores, sob a chancela divina, de que seus acusadores serão importunados não mais por Sócrates, mas por vários que sempre os investigarão a respeito de suas condutas (*Ap.* 39c-d). Quanto aos seus juízes, Sócrates explica que condená-lo à morte não é um mal que se fará a ele, pois seu δαίμων, que sempre o aconselhara durante sua vida, não o impediu de ir ao tribunal, tendo em mente que já sabia que lá Sócrates seria condenado à morte. Além disso, a morte só pode ser duas coisas: ou um sono sem sonhos ou uma viagem para o Além, onde habitam os grandes homens do passado com os quais Sócrates poderá conversar diretamente (40c-41)<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> A definição que Sócrates dá acerca do destino da morte contrasta com a certeza que afirma no *Fédon* sobre a imortalidade da alma.



Assim como Sócrates, Esopo é acusado de impiedade, mas o crime de Esopo não é a descrença aos deuses da cidade, mas sim o furto de um vaso sagrado. As razões, a verdadeira motivação e as consequências dessas acusações são desconhecidas, mas podemos deduzir, por meio de Heródoto, que os délfios queriam aplacar a ira divina por terem assassinado o fabulista.

O *Romance de Esopo* desenvolve uma narrativa em torno do núcleo da lenda da morte de Esopo sob os délfios, sobre a razão da acusação, seu desenvolvimento e as consequências para o fabulista. Conta-se que a multidão em Delfos escutava com prazer a exibição da sabedoria e da cultura de Esopo, mas não o recompensou por seu talento. Ao desprezar a cidade com ofensas, chamando seus cidadãos de descendentes de escravos, Esopo atrai para si a ira dos délfios, que temem que ele espalhe calúnias a respeito de Delfos, onde quer que escutem sua sabedoria. Sem terem um pretexto para prendê-lo, eles escondem uma taça de ouro retirada do templo em sua bagagem enquanto dorme. Ao pará-lo enquanto se encaminha para Fócida, o acusaram do roubo da taça e, sem que Esopo soubesse da maquinação, encontraram a taça em sua bagagem e prenderam o fabulista (*RE* 124-128).

Se a lenda se passa tal como é contada no *Romance*, essa informação é desconhecida. Mas tendo como base que o *Romance de Esopo* é geralmente confundido com o gênero biográfico por conter elementos que detalham episódios da vida de Esopo, a tentação em tomar o Romance como dado histórico aumenta. Contudo, apenas com o testemunho de Aristófanes e de Heródoto pode-se extrair um núcleo antigo de uma acusação da parte dos délfios a respeito de uma imputação de impiedade de Esopo.

O relato da acusação, condenação e execução de Sócrates parece se encaminhar para uma semelhança com a lenda da morte de Esopo. Platão está ciente de que sua visão sobre a lenda da morte do fabulista incrementa seu relato, que não pretende ser um relato fidedigno sobre as coisas que aconteceram e as coisas que Sócrates disse. Essa afirmação ganha força se pensarmos que Platão coloca Sócrates, que nunca escreveu nada na vida (*Phd.* 60d), versificando as fábulas de Esopo justamente no contexto em que Sócrates aguarda a execução de sua pena capital. E mais: ele não apenas versifica as fábulas, mas até mesmo se contradiz quando diz que não é um μυθολογικός, pois cria uma fábula sobre a dor e o prazer à maneira das fábulas de Esopo<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> Além dessa contradição, ele também se propõe a indagar e contar um mito (μυθολογεῖν) sobre a viagem para o Além (*Phd.* 61e); também se propõe a contar mitos em 70b.

Esopo é retratado no *Romance* contando fábulas na prisão, um movimento de desespero para salvar-se com a persuasão através da fábula. Primeiramente, ele conta a fábula da *matrona de Éfeso e o lavrador* (RE. 129) para um amigo que o visitou na prisão. A segunda fábula, que também é contada para o amigo, fala sobre *a filha tola e o aproveitador* (RE. 131). A terceira fábula, agora para os délfios, é sobre *o rato e a rã* (RE. 133). A quarta fábula, relatada inclusive por Aristófanes, é a fábula da *águia e o escaravelho* (RE. 135-139). A quinta fábula fala sobre o velho camponês e os jumentos (RE. 140). E, por fim, prestes a ser lançado ao penhasco, contou a sexta e última fábula, *o pai ímpio e sua filha* (RE. 141).

Se o *Romance* enumera seis fábulas contadas por Esopo desde sua prisão até sua morte ao se jogar do penhasco<sup>53</sup>, Aristófanes menciona apenas uma, a da *águia e o escaravelho*. Assim, o mestre da sabedoria popular lança aos délfios aquilo que ele sabe fazer com maestria, a fim de se livrar da acusação. Tal como ele defende o líder popular perante os samianos, ele se empenha em defender-se dos délfios.

Desse modo, Sócrates e Esopo apresentam semelhanças tais que não podem ser desconsideradas se estudarmos o estilo literário platônico. Como nota Zafiroopoulos (2011), muitos foram os esforços para inscrever Sócrates como uma figura heroica que reúne em si, assim como os ποιητής, o aparente atributo inconsistente do defensor da comunidade e do *phármakos*, o bode expiatório humano. Observam, assim, as surpreendentes semelhanças entre Esopo e Sócrates (Zafiroopoulos 2011, 203).

Compton (1990) também nota que Sócrates, assim como Esopo, é crítico da população injusta liderada por líderes injustos. Quando a culpa de Sócrates se torna intolerável para a população, ele é levado para julgamento. Assim como Esopo, Sócrates usa a parábola animal para acusar e satirizar seus acusadores no último grande discurso (Compton 1990, 340)<sup>54</sup>. Compton também acredita que, quando Platão insere Sócrates reescrevendo as fábulas de Esopo, indica que ele está sendo assimilado à figura do mestre Esopo e à tradição em torno de sua morte, que é esboçada no Fédon. Assim, Platão leva a sério a atitude de Sócrates para com o hino, ao colocá-lo ao lado do hino a Apolo. O Platão mitopoiético assimila Sócrates a Esopo, e o julgamento atual de Sócrates ao antigo julgamento de Esopo (Compton 1990, 341).

<sup>53</sup> Outra semelhança da execução de Sócrates e Esopo consiste em ambos executarem voluntariamente, isto é, eles mesmos aplicam a pena: enquanto Sócrates toma o veneno, Esopo se joga do penhasco.

<sup>54</sup> De fato, na *Apologia*, Sócrates se vê como um tavão, que está sempre a incomodar um grande e generoso cavalo que, pelo próprio tamanho se revela lerdo e precisa ser espicaçado (*Apol.* 30e).

Munidos do arcabouço literário e também das variadas interpretações de comentaristas que notam as aproximações evidentes entre Sócrates e Esopo no que diz respeito às suas condenações e morte, podemos agora adentrar nas últimas palavras de Sócrates e entender a relação proposital que elas guardam com as fábulas esópicas. Essa aproximação só pode ser possível se entendemos Platão como mestre na arte da escrita que esconde no âmago de suas palavras enigmas que fornecem outros mundos possíveis de explicações.

### 3.4 A FÁBULA PLATÔNICA

O *Fédon* diversas vezes parece trazer à tona assuntos que Platão em algum momento já tratou no próprio *Fédon*. De fato, Sócrates começa o diálogo contando uma fábula e termina também, ao que parece, contando uma fábula. Platão brinca com a circularidade em diversas ocasiões: o navio, que parte para Delos, retorna, e esse retorno torna possível a execução de Sócrates (*Phd.* 58a-c); ao estado emocional dos companheiros, o choro cede lugar ao riso, e o riso ao choro com certa constância (*Phd.* 59a); o prazer e a dor, que recusam ser simultâneos no homem, sucedem um ao outro muitas vezes (*Phd.* 60b-c); uma antiga doutrina conta que, no Hades, se encontram as almas dos mortos e para a terra voltam novamente, pois dos mortos nascem os vivos e vice-versa (*Phd.* 70c-d); dos contrários nasce o argumento final alinhado com as ideias, onde a alma, que traz em si a vida, jamais acolhe em si a morte (*Phd.* 105c-d); ao maior abismo da terra do mito escatológico que chamam de Tártaro, os rios para lá convergem e de lá partem (*Phd.* 112a).

Essa circularidade também está presente na escrita platônica. Com efeito, o *Crátilo*<sup>55</sup>, o *Górgias*<sup>56</sup>, o *Timeu*<sup>57</sup> e a *República*<sup>58</sup> apresentam características da composição anelar. O *Fédon* também parece apontar para uma escrita desse estilo. Griffith (2017) aponta para esse diálogo como escrito em uma composição anelar. Essa composição anelar, segundo ele, é um recurso favorito dos autores gregos de poesia e prosa (Griffith 2017, 93).

Efetivamente, uma composição anelar apresenta como critério mínimo, segundo Douglas (2007), que o final se junte ao início (Douglas 2007, 01). Nesse tipo de composição, segundo Gibson (2011), o enredo é organizado em uma série de tópicos que progridem de um

---

<sup>55</sup> Cf. Upham (1992)

<sup>56</sup> Cf. Schiappa & Major (1997)

<sup>57</sup> Cf. Pelavski (2014)

<sup>58</sup> Cf. Gibson (2011)

começo através de uma série prescrita, atingindo um ponto central, após o qual ela é repetida de ordem inversa, até que a história retorne para o ponto de partida (Gibson 2011, 75).

A composição anelar é de origem arcaica tardia e perde a sua hegemonia em meados do século V aEC<sup>59</sup>, tornando-se obsoleta. Não é, entretanto, obsoleta para Platão. Gibson (2011) afirma que nos diálogos platônicos aparecem os tipos de formas circulares e espirais que caracterizam o estilo oral-formular, não apenas em Homero, mas também em outras obras da literatura antiga. Reconhecer, portanto, essa forma como um meio de comunicação é importante para compreender a interpretação do conteúdo filosófico (Gibson 2011, 75).

A forma para se entender um diálogo como escrito ao estilo de composição anelar é utilizar, segundo Ward (2022), a teoria tradicional como um contraste com a teoria filosófica. Segundo a autora, a composição anelar em um diálogo platônico pode se manifestar por meio de referências emparelhadas a eventos ou atividades teóricas. Isto é, se é possível encontrar uma referência a uma teoria ou evento semelhante na abertura e no fechamento do diálogo, tem-se o requisito formal para uma composição em anel (Ward 2022, 07, 54-55). Dessa forma, o *Fédon* pode assumir a forma de composição anelar tomando a sua estrutura com a forma “ABCDCBA”. Assim, é possível mapear essa composição anelar.

O começo do diálogo começa com Equécrates querendo saber de Fédon, que estava presente no último dia de Sócrates, as coisas que Sócrates falou e como foram seus últimos momentos (ἐτελεύτα) (*Phd.* 57a). O motivo pelo qual todo o diálogo acontece é porque há um pano de fundo atrás da narrativa onde estão Equécrates e seus companheiros junto a Fédon em Fliunte, ansiosos para saberem as coisas que se passaram no último dia de Sócrates. O final do *Fédon* mostra a personagem homônima ao diálogo satisfazendo a curiosidade de Equécrates, encerrando a narrativa acerca do fim (τελευτή) de Sócrates (*Phd.* 118a).

O atraso da execução de Sócrates, que acontece por uma τύχη, se dá por conta de uma navegação, uma missão enviada para Delos, por ocasião de uma festa religiosa (θεωρία – *Phd.* 58a-c). Em oposição, o fim de Sócrates se encerra com sua viagem para a outra vida, esperando fazer uma viagem propícia para lá (*Phd.* 117c)<sup>60</sup>. O homem que lhe administra o veneno faz observações em seu corpo a viagem da vida rumo à morte, que atracaria naquele corpo quando atingisse o coração (*Phd.* 117e-118a).

<sup>59</sup> Deve-se a Van Otterlo (1944) a produção da primeira análise sistemática da composição anelar.

<sup>60</sup> Ward (2022) aponta que a composição anelar precisa começar com uma teoria isto é, um evento ou festa religiosa (Ward 2022, 07).

Sócrates cria, logo no começo da conversa com seus companheiros, uma fábula ao estilo esópico sobre a dor e o prazer, e versifica na prisão algumas das fábulas de Esopo que sabia de cor (*Phd.* 60b-c). Em seu oposto, Sócrates em suas últimas palavras pede para que Críton pague um galo que devem a Asclépio e pede que ele não negligencie isso (*Phd.* 118a). Na composição anelar, as últimas palavras de Sócrates, em contraposição às suas primeiras palavras, também constituem uma fábula que ele cria ao estilo das fábulas esópicas. O modo, o conteúdo e o enigma a ser desvendado sobre essa última fala é o que discorreremos mais à frente.

Sócrates lembra depois que, apesar de desejar que Eveno o siga no seu caminho rumo à morte, ele se lembra, contudo, que exercer violência sobre si mesmo é uma proibição divina (*Phd.* 61b-c), pois a vida dos mortais pertence aos deuses. O mesmo Sócrates toma de bom grado o veneno, mas não sem antes realizar uma prece para os deuses, de modo que saibam que aquela violência que exerce contra o seu corpo não é porque deseja evadir-se de seu corpo (*Phd.* 117c).

A conversa filosófica pode acontecer naturalmente até o sol se pôr (*Phd.* 61e). Críton, por sua vez, quer que Sócrates espere, de fato, até o pôr do sol para que Sócrates tome o veneno (*Phd.* 116e).

Ao cuidado da alma, pela qual o filósofo em uma terapia diária exerce com afinco, tendo a filosofia como um exercício para a morte (*Phd.* 64a), segue como contraponto o mito escatológico que culmina na recompensa das almas (*Phd.* 107c-115a).

Ao argumento cíclico, que admite que a vida nasce do seu oposto, a morte, e vice-versa (*Phd.* 69e-72e), segue o argumento final, onde a alma, que porta a vida, jamais admitirá o seu contrário, a morte (102a-105b). Ao argumento da reminiscência, que diz que a alma conheceu, quando estava no Hades, as ideias e, ao encarnar-se em um corpo, esquece de todas elas, pelo que o conhecimento se torna uma lembrança (*Phd.* 72e-77a), segue o argumento da afinidade, onde a alma não só conhecia as ideias, mas era aparentada com elas, pertencentes ao mundo invisível (*Phd.* 78b-80c).

Assim, chega-se no ponto central da composição anelar (*Phd.* 77a-78a). Aqui, o medo da morte é revelado como o tema central pelo qual Símiás e Cebes necessitam ser persuadidos para que não as temam. Demonstrar que a vida não acaba e que ela continua de alguma forma é o desejo dos interlocutores de Sócrates, que não deixam de desmascarar a real intenção do que se passa ali.

Tendo em vista, portanto, que a composição literária do *Fédon* segue uma estrutura anelar, os caminhos se abrem para entender as enigmáticas últimas palavras de Sócrates como uma fábula, isto é, uma curta história que encerra uma lição de moral, transmitindo um aprendizado de modo que se modifique o modo de vida de quem a escuta.

Não é novidade que Platão encerre nos finais de alguns diálogos enigmas que parecem ocultar em seu significado toda a gama de conhecimentos que planejou transmitir em cada um deles. O *Banquete*, por exemplo, se encerra com Agatão, Aristófanes e Sócrates discutindo se um mesmo homem pode compor comédia e tragédia e se aquele que, pela arte, é poeta trágico também é poeta cômico (*Smp.* 223d). Platão poder querer indicar ser ele mesmo o homem vencedor dessa disputa, pois ele demonstra em muitos diálogos como unir comédia e tragédia.

Lançando luz para esses finais enigmáticos, deduz-se que Platão sempre lança um enigma, palavras profundas e muitas vezes obscuras que ocultam seu significado, que por sua vez pode ser deduzido após uma complexa e minuciosa atenção. Por isso, Platão, com uma estratégia literária que requer um esforço e reforço, brinca com a questão enigmática em alguns dos seus diálogos, com especial enfoque no *Fédon*.

O enigma (αἴνιγμα) deriva de αἴνως, termo aplicado à fábula principalmente no período arcaico, onde αἴνως é uma exortação (παραίνεσις) à justiça e só depois se converterá em fábula, que adquire o senso de moralidade, na exortação ao que é verdadeiro e justo. O enigma esconde sempre uma intencionalidade: uma charada que deve ser descoberta e que comporta em si uma mensagem profunda. E o enigma platônico só pode ser descoberto quando se realiza um esforço conjunto que une linhas de interpretação com o mesmo objetivo: descobrir a intenção de Platão para construir a sua filosofia, que sobeja todas os outros tipos de discursos que tomavam posse da qualificação de σοφία.

É nessa esteira que os comentadores que vimos no segundo capítulo trabalham, pois entendem que as últimas palavras de Sócrates escondem um enigma que deve ser descoberto com o texto dado por Platão. Platão, ao mesmo tempo em que oculta o significado das últimas palavras, as revela em seus textos, seja por uma menção a personagens antigos, seja citando textos antigos. Platão entende que a narrativa da morte de Sócrates, que não é narrada por ele de modo fiel à história naquilo que efetivamente se passou e nas coisas que ele realmente disse – e essa também não era a sua intenção –, é construída sob a égide da imagem do verdadeiro filósofo. O verdadeiro filósofo condensa em suas últimas frases o modelo de vida justificado durante todo o diálogo.

Por isso, falar de uma interpretação literal e uma interpretação enigmática é falar de dois tipos de tentativas de desvendar um enigma. Ambos convergem para o mesmo intuito: querer descobrir o significado das últimas palavras. Mesmo que, segundo a interpretação literal, alguns afirmem a historicidade das palavras, ainda assim o enigma persiste em descobrir qual foi ou o que motivou Sócrates a dizer aquelas palavras. Ainda assim, a interpretação enigmática sobrepuja a literal porque ela compreende a profundidade do estilo de escrita platônica.

A interpretação que propomos neste capítulo é que as últimas palavras de Sócrates significam uma fábula ao estilo das esópicas. Isso é possível se levarmos em conta as semelhanças propositais de Sócrates com o representante da sabedoria popular que é mencionado no começo do diálogo: Esopo. Também é possível se tivermos em conta que na composição anelar do *Fédon*, as últimas palavras de Sócrates coincidem com as suas primeiras palavras que mencionam também o fabulista.

Para sugerir o que seria essa fábula que Platão compõe com as últimas palavras, precisamos entender que o galo que Sócrates pede que ofereçam a Asclépio e sua representação representa algo para a sabedoria popular, especialmente nas fábulas. Duas fábulas de Esopo que mencionam o galo e que corroboram com a representação do galo na antiguidade podem servir de base para nos aprofundarmos no significado das últimas palavras. Trata-se das fábulas *A doninha e o galo* (Ch. 12) e *Os ladrões e o galo* (Ch. 158).

A primeira fábula mostra uma doninha a encontrar pretextos para devorar um galo.

Uma doninha, tendo caçado um galo, queria achar um motivo aceitável para o devorar. E, assim, ela o acusou de ser importuno para com os homens, cantando de noite e impedindo-os de dormir. O galo defendeu-se alegando que procedia assim para os ajudar, despertando-os para os seus trabalhos habituais. Então a doninha apresentou outra acusação: ele seria sacrílego contra a natureza ao acasalar com sua mãe e suas irmãs. O galo argumentou que também nisso ele agia em proveito dos seus donos, visto que, em consequência disso, elas punham muitos ovos para eles. Por fim, a doninha exclamou: "De fato, tu possuis muitas e belas justificações, mas eu, pela minha parte, certamente não vou ficar em jejum." E devorou-o.

*Essa fábula mostra que a natureza perversa, determinada a praticar o mal, se não consegue um pretexto plausível, então procede mal mesmo abertamente* (Sousa, 1999, 101).

O epítome dessa fábula, que Chambry (1927) traduziu, é: "Esta fábula mostra que uma natureza má, determinada a fazer o mal, quando não pode se cobrir com uma bela máscara, faz

o mal abertamente" (Chambry 1927, 9)<sup>61</sup>. Ele alude a uma natureza corrompida que, sem encontrar um pretexto plausível para fazer o mal, o faz abertamente. Dessa fábula, podem-se destacar duas coisas importantes: o tipo de linguagem usada pela doninha e pelo galo e a função do galo e sua representação.

Na série de duas acusações que a doninha faz ao galo, não se encontra um motivo fundamentado que englobe diretamente a própria doninha. Ela se vale do artifício do malefício que o galo pode produzir contra o outro e contra a própria natureza. Para isso, ela utiliza um vocabulário jurídico pelo qual não está habituada, visto que sua verdadeira linguagem esconde a selvageria. O galo, por sua vez, é obrigado a utilizar artimanhas jurídicas para se defender das acusações da doninha.

No tribunal da selvageria, da injustiça que precede à iniquidade, a doninha o acusa (κατηγορεί) pelo que o galo se defende (ἀπολογουμένου). Novamente o acusa, dessa vez de impiedade (ἀσεβής) contra a sua própria natureza, pelo que ele novamente argumenta (φήσαντος) contra. Ainda assim, contudo, mesmo o galo rebatendo as acusações, acaba sendo devorado, pois por mais que o galo tivesse belos argumentos (εὐπροσώπων ἀπολογιῶν), eles não foram suficientes para convencer a doninha.

O segundo ponto relevante é a função que o galo representa para os homens nessa fábula. A doninha encontra, como pretexto para devorá-lo, o fato de ele ser importuno (ὄχληρός) para os homens, pois ele canta (κεκραγῶς) à noite, impedindo (συγχωρῶν) os homens de dormirem. A palavra κεκραγῶς, em seu significado, revela mais do que um canto. É um grito que de fato incomoda. Isso gera esse impedimento do sono, que, no significado de συγχωρῶν, pode significar também "provocar com agitação". O galo também é muito proveitoso para os homens, segundo a fábula, pois provê suas necessidades.

A segunda fábula, *Os ladrões e o galo*, conta que:

Uns ladrões, tendo penetrado numa certa casa, não acharam nada além de um galo; então eles o agarraram e retiraram-se. Ora, o galo, prestes a ser imolado por eles, rogou-lhes que o soltassem, alegando que ele era *útil aos homens, acordando-os* de noite para os seus trabalhos. Contudo eles lhe replicaram: "Esse é um motivo a mais para te sacrificarmos, visto que, despertando os homens, tu nos impedes de roubar. *Esta fábula mostra que uma coisa que muito contraria os malvados é que alguém seja útil às pessoas de bem* (Sousa, 1999, 179).

---

<sup>61</sup> Original: *Cette fable montre qu'une mauvaise nature, déterminer à mal faire, quand elle ne peut pas se couvrir d'un beau masque, fait le mal à visage découvert* (Chambry, 1927, 9).



Mais uma vez, o galo é colocado como a oposição da injustiça e da iniquidade. Ele é um obstáculo para a concretização do mal e, mais uma vez, tem a morte como seu destino. Ele apresenta a justificativa de que era útil (χρήσιμον) para os homens, visto que os acorda (ἐγείρωντα) para o trabalho, como pretexto para que não seja imolado. Entretanto, é a justificativa de sua utilidade que leva os ladrões a encontrarem ainda mais motivos para imolar o galo, pois ele, despertando (ἐγείρων) os homens, impede que a iniquidade e a injustiça se concretizem.

O Sócrates da *Apologia* e do *Fédon*, esse díptico que narra seu julgamento e morte, é o galo dessas duas fábulas de Esopo. Sócrates, cuja condenação envolve veladamente a acusação de associação com os inimigos da democracia, foi acusado formalmente pelos crimes de corrupção da juventude e por impiedade (*Ap.* 24b-c). Os democratas, seus acusadores, conspiraram contra Sócrates para que, não podendo ser condenado por sua associação à conspiração por conta da anistia, fosse acusado em seus ensinamentos.

Outra coisa não é a astúcia da doninha que procura pretexto para devorar o galo, acusando-o de seu ofício como galo. Primeiro, a doninha acusa o galo de ser maléfico para os homens. Sócrates se defende de sua corrupção da juventude, demonstrando que não corrompeu de modo algum os jovens atenienses, invocando a testemunha dos antigos e novos jovens discípulos que lá estavam presentes. Logo após, a doninha apresenta a acusação de ἀσεβεία contra o galo, que novamente se defende. Sócrates também, na *Apologia*, se defende de uma acusação de ἀσεβείας (*Ap.* 35d).

Sócrates, assim como o galo, reconhece a sua utilidade em despertar os homens. Mas Sócrates os desperta de suas ignorâncias, enquanto o galo os desperta à noite para um novo dia. O dia e a noite são temas tratados no *Críton* e no *Fédon*. No *Críton*, Sócrates quer saber o motivo de Críton ter chegado tão cedo à cela de Sócrates. Mas Críton anuncia não uma novidade que venha a edificar a alma de Sócrates, mas uma oportunidade de salvar seu corpo da injustiça da condenação. O despertar de Críton difere do despertar de Sócrates, que tenciona sempre a saída do erro e da ignorância para a vida justa e virtuosa.

Também no *Fédon*, é cedo quando os companheiros chegam para conversar com o mestre. A conversa dura até antes do pôr-do-sol, pois o sono da morte precisa despertar Sócrates para a nova vida. Esse sono é semelhante àqueles que ofereciam a Asclépio um galo e dormiam em seu templo na esperança de acordar curados de suas doenças.

O galo tem poder apotropaico, repele a doença e as desgraças. Sócrates também repele o medo da morte de seus interlocutores (*Phd* 78a) e os salva também da doença da misologia (*Phd*. 89a). E é um galo que Sócrates pede para Críton oferecer a Asclépio. Assim, avançamos no desvendamento do enigma das últimas palavras, de modo que Sócrates estabelece uma relação entre alma, cura e Asclépio. E essa relação, como uma fábula, é estratégia de Platão para passar uma mensagem enigmática, um epitímio que modifique o comportamento social e, com uma linguagem popular, abarque não apenas os doutos, mas todos os que têm conhecimento das sabedorias populares.

Uma fábula, como vimos, comporta uma curta história que carrega uma moral que pode ser extraída do conto e que pode envolver pessoas, deuses, animais e até mesmo objetos inanimados. Toda fábula conduz a uma história edificante que denuncia, mais recentemente, a injustiça e a maldade. Ela é utilizada geralmente servindo a outros gêneros textuais. A fábula de Platão contém pessoas, Sócrates, Críton e os companheiros; contém um animal, o galo; e Griffith (2017) sustenta também que há até mesmo algo inanimado, a negligência (Ἀμέλεια) (Griffith 2017, 94). Extraindo os seis atores da fábula das últimas palavras, temos então naquelas poucas palavras um conto denso e complexo.

Críton cumpre o papel do sujeito. Ele é o filósofo “não acabado” que ainda não aprendeu o verdadeiro ofício da filosofia: preparar-se para a morte. Platão encontra na personagem os atributos necessários que o levam a encomendar um galo a Asclépio. Críton une o filósofo em sua formação, o discípulo que é constantemente repreendido por Sócrates, pois muitas vezes esquece a filosofia para cuidar de assuntos materiais.

Nesse conto, o sujeito deve entregar um objeto. Aqui, o galo assume esse papel. Ele é a “coisa” que deve ser entregue. E o galo representa a alma de Sócrates, o objeto precioso que deve ser levado para Asclépio, não como uma dívida bruta, mas como aquela dívida que exprime uma χάρις, um agradecimento ao deus da cura. Esse deus, que propicia a boa cura e mantém a saúde, é a divindade que deve receber a alma que foi preparada para a morte, por isso, Asclépio cumpre o papel de receptor.

Mas a alma que foi preparada para a morte precisa também preparar os seus discípulos contra o medo da morte, contra a misologia e tudo o mais que ofereça perigo para a terapia da alma. Por isso, os companheiros, como em uma embarcação, são importantes para que a história siga o seu rumo. Esse objetivo final pode encontrar um obstáculo, um antagonista para a oferta de Sócrates a Asclépio: a negligência. Não cuidar da alma, não mantê-la sã, é negligenciar e

fazer cair por terra toda a história e trajetória da alma de Sócrates. Sócrates é, por fim, o emissor. Ele, o homem ἄτοπος que carrega dentro de si o divino, é o responsável por encaminhar essa grande embarcação de coisas e pessoas para o seu destinatário: a divindade.

O enigma das últimas palavras encontra, então, um sentido: ela não se torna mais um enigma, mas é, tal como a fábula, uma história dada, com um epítímio carregando uma moral. Uma interpretação literária é capaz de responder ao enigma das palavras finais de Sócrates. Essa interpretação só é possível pela composição anelar do Fédon, que permite conectar a história de duas personagens, semelhantes e ao mesmo tempo dissonantes. Sócrates está para Esopo neste drama literário platônico. A interpretação literária que foi feita até aqui permite associar a tradição da morte de ambas as personagens e entender o que Platão quis significar com isso.

Nessa interpretação, uma história está contida nessas últimas palavras. Uma fábula está sendo contada. Platão quer significar com toda a trajetória do *Fédon*, em sua definição do verdadeiro filósofo e da verdadeira vida filosófica, que o filósofo é capaz de lançar sobre sua alma e sobre a alma de quem quer que a ele recorra encantamentos poderosos que atrelam λόγος e μῦθος como remédios poderosos contra ameaças que avançam contra a alma.

Platão exorta a todos os que escutam e leem a sua narrativa que viver uma vida separada do corpo, em busca da sabedoria e esquecida de tudo o que pode lhe causar desvio nessa busca, é uma vida que vale a pena ser vivida. O iniciado na filosofia deve ter ciência de que a vida filosófica envolve assumir riscos (*Phd.* 114d) em hipóteses pautadas em profundas reexaminações.

Dessa fábula, que são as últimas palavras de Sócrates, é possível extrair um epítáfio. Viver uma vida como a de Sócrates, a vida que desperta os homens para a verdadeira vida filosófica, a vida que incomoda aqueles que estão doentes, mas que não reconhecem a necessidade de buscar manter-se sãos ou serem curados quando atingidos, como a vida em Atenas, é driblar, com certeza, a morte. Derrotá-la, assim, no seu sentido mais profundo, que é a ignorância. O medo da morte, que é o medo de μορμολύκεια, como uma máscara horrenda, assume, para aquele que se atrela ao amor à sabedoria, seu real estatuto: é uma máscara, sem nenhum estatuto ontológico.

Mais do que argumentos, Platão constrói um monumento sobre como morre o verdadeiro filósofo. Sua serenidade diante da morte representa, já em si, a derrota do medo que a coisa em si representa. Assim, Sócrates é o galo que canta para Asclépio, em seu mais

profundo sentimento de χάρις, um canto que, embora não seja agradável para aqueles que por ele são perturbados, é um remédio eficaz contra os males psicológicos e discursivos que ameaçam a alma.

A vida de Sócrates não acaba com a morte. Platão faz questão de demonstrar isso. Se a alma do filósofo é aquela responsável por importunar e despertar os homens, como remédio eficaz contra uma cidade politicamente falida, então ela sobrevive na escrita de Platão, na memória viva de seus discípulos como a alma que, curada pela divindade, ascende ao nível de herói filosófico. Ela constitui um paradigma para quem se inicia e constitui também uma lembrança amarga para aqueles que condenaram injustamente o mais excelente, sensato e justo homem.

Na empreitada do *Fédon*, Platão não poupou esforços para competir com dois grandes tipos de discursos que tomavam para si o epíteto de discursos sábios: de um lado, a sofística, representada em Eveno, o sofista que, embora tido por filósofo, não é qualificado assim por Platão; do outro lado, Esopo, a figura que reúne em seu nome a sabedoria popular comum. Platão mostra que o discurso que vem de Sócrates é o verdadeiro detentor da sabedoria, que o leva a tomar para si o verdadeiro uso do termo “filosofia”.

Contando a fábula de Sócrates, Platão quer sobrepujar esse tipo de “sabedoria” popular, mostrando um modo de vida que requer o amor pela sabedoria como requisito inicial. A filosofia, se amplamente desejada pelas pessoas, poderia ter evitado o inescrupuloso assassinato de Sócrates. Se esse tipo de discurso fosse bem aceito pelo povo, de modo que toda a ridicularização criada em torno dela pela comédia não existisse, Atenas não estaria padecendo do mal-estar em que se encontrava.

Platão eleva a figura de Sócrates para além da figura do sábio tido pelo povo. Esopo ainda permanece sábio, mas mesmo sendo sábio, não é filósofo, título que pertence a Sócrates, em virtude de seu modo de vida e do tratamento que dá à sabedoria. Com isso, o *Fédon* encerra uma disputa, da qual Platão emerge vitorioso ao demonstrar que Sócrates pode se assemelhar ao sábio Esopo, mas que supera em excelência a figura do mestre da sabedoria popular.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir de tudo o que foi falado do *Fédon* e no *Fédon*, podemos entender que Platão se destaca de outros escritores de prosa de seu tempo, não apenas por lidar com outros tipos de discursos, mas por usar esses outros tipos para fazer valer e sobressair a filosofia como o discurso por excelência naquele percurso para aquele que anseia por inquirir o mundo e as coisas.

Mas não é apenas a maestria com que Platão utiliza outros discursos para fazer emergir o seu como o mais excelente que deve ser destacada. A proposta de vida que Platão oferece, digna de um itinerário formativo para aquele que almeja se iniciar na filosofia, também merece destaque. Se as fábulas ensinam o homem como deve viver moralmente a sua vida, Platão ensina como a filosofia pode ensinar o homem a viver moralmente a vida, de modo que sua operação na alma seja um remédio contra medos e perigos, e a alma consiga permanecer serena e tranquila, inabalada por ventos contrários que vez ou outra fustigam a pequena e simples jangada da vida no mar das incertezas.

Essa dissertação procurou percorrer os caminhos pelos quais Platão demonstra que a filosofia é o tipo de discurso mais elevado do que qualquer outro que atribua para si a sabedoria. Para isso, ele se vale de um discurso popular sapiencial e constrói em cima dele um discurso melhor, pois contém em seu núcleo a filosofia. Platão se vale, então, da imagem e da sabedoria de Esopo para demonstrar a superioridade da filosofia que vem de Sócrates.

No primeiro capítulo, nos detivemos em cada detalhe dessa fábula que Platão está a contar no *Fédon*. Cada ator dessa fábula é minuciosamente escolhido por Platão de modo que sua mensagem seja eficaz e proporcione uma identificação do leitor com esses atores. A escrita de Platão, essencialmente enigmática, atribui a cada personagem uma ação que se direciona para uma intenção, o que podemos constatar nesse primeiro capítulo.

Procurar entregar uma interpretação das últimas palavras de Sócrates sem antes perpassar pelas interpretações que foram apresentadas ao longo dos séculos, trabalho realizado no segundo capítulo, teria sido desprezar as multiformes visões que os comentadores desenvolveram acerca da filosofia de Platão. Certamente, suas interpretações foram de ajuda ímpar para o desenvolvimento dessa pesquisa, pois mostram que ela tem sua base na tradição platônica. Por isso, pensar a tradição platônica é pensar nas múltiplas formas de desvendar um dos vários enigmas propostos por esse grande escritor de prosa, que ao percorrer várias tipológicas discursivas, cria seu próprio, original, discurso filosófico.

Por fim, pensar em dois grandes personagens tidos por sábios na antiguidade é pensar em um referencial de sabedoria. Platão pretende, utilizando eventos e características semelhantes entre o já famoso Esopo e o então futuro – mas também já – famoso Sócrates, elevar o filósofo e sua filosofia à condição de paradigma. As semelhanças entre os dois constituem uma brilhante estratégia dramática que faz com que o discurso de Sócrates, e não o de Esopo, mereça o título de "filosofia".

Essa interpretação, que é possível pela interpretação literária, assume a missão que a interpretação enigmática atribuiu às últimas palavras: desvendando o significado oculto delas, encontra no campo da literatura uma resposta eficaz capaz de dissolver – mas não de esgotar – o véu do enigma que paira sobre as últimas palavras de Sócrates. A imortalidade de Sócrates, que não reside mais em seu corpo, permanece presente e viva pela filosofia de Platão, que soube tão habilmente se valer de discursos que estavam à disposição para fazer triunfar o verdadeiro discurso da σοφία.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADRADOS, F. R. (1999). *History of the Graeco-Latin Fable*. Vol. I. (tradução de L. A. Ray). Leiden, Brill.
- ANDRADE, H. G. (2020). *A Crítica filosófica de Luciano de Samósata: análise dos diálogos Comércio de Vidas, O Pescador e Duas Vezes Acusado*. Tese. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- ARAÚJO, C. (2014). A Gaia Ciência e o exercício para a morte. *Revista Ítaca*. n. 0(25), p. 132-144.
- ARCHER-HIND, R. (1883). Plato. *Phaedo* (introduction, notes and appendices). London, Macmillan and co.
- AZEVEDO, M. T. S. (2000). Platão. *Fédon* (introdução, versão do grego e notas). São Paulo, Ed. UnB.
- BENOIT, H. (2015). *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*. São Paulo, Annablume.
- BERNADETE, S. (1993). Plato. *Symposium* (translation). New York, Simon and Schuster.
- BOWEN, A.; GARNSEY, P. (2003). Lactantius. *Divine Institutes* (translated with an introduction and notes). Liverpool, Liverpool University Press.
- BRANN, E.; KALKAVAGE, P.; SALEM, E. (eds.) (1998). Plato. *Phaedo* (translation, introduction and glossary). Newburyport, Focus Classical Library.
- BRISSON, L. (1982). *Platon, les mots et les mythes*. Paris, Maspero.
- BURGER, R. (1984). *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*. New Haven, Yale University Press.
- BURKERT, W. (1977). *Religião grega na época clássica e arcaica* (tradução de M. J. Simões Loureiro). Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- BURNET, J. (1924). Plato. *Phaedo* (edited with introduction and notes). London, Oxford University Press.
- CAPUDER, A. (1969). Note complémentaire au dernier mot de Socrate. *Ziva Antika*, n. 19, p. 21-23.

- CASERTANO, G. (2015). Platone. *Fedone, o dell'anima. Dramma etico in tre atti* (traduzione, commento e note). Napoli, Paolo Loffredo Iniziative editoriali.
- CASERTANO, L. (2016). Alma, morte e immortalidade. *Archai*, n. 17, p. 137 -157.
- CHADWICK, H. (1953). Origen. *Contra Celsum* (translated with an introduction and notes). Cambridge, Cambridge University Press.
- CHAMBRY, E. (1927). Ésope. *Fables* (Texte établi et traduit). Paris: Société D'édition «Les Belles Lettres».
- CLARK, P. (1952). A Cock to Asclepius. *The Classical Review* 2, p. 146.
- CLAY, D. (2004). *Archilochos Heros: The Cult of Poets in the Greek Polis*. Cambridge, Harvard University Press.
- CLAYTON, E. (2008). The Death of Socrates and the Life of Aesop. *Ancient Philosophy*, n. 28, p. 311-328.
- COMPTON, T. (1990). The trial of the satirist: Poetic Vitae (Aesop, Archilochus, Homer) as Background for Plato's Apology. *The American Journal of Philology*, v. 111, n. 3. p. 330-347.
- CORNELLI, G. (2013). Seduzindo Sócrates: retórica de gênero e política da memória no Alcibíades platônico. In: CORNELLI, G.; DA COSTA, G. G. (eds). *Estudos Classicos I: Origens do Pensamento Ocidental*. UNESCO.
- CORNELLI, G. (2016). A alma-camaleão e sua plasticidade: dualismos platônicos no *Fédon*. *Archai*, n. 16, p. 203-222.
- CORRÊA, P. C. (2010). *Um bestiário arcaico: fábulas e imagens de animais na poesia de Arquíloco*. Campinas, Editora da Unicamp.
- CROOKS, J. (1998). Socrates' last words: another look at an ancient riddle. *Journal The Classical Quarterly* 48, issue 01, p. 117-125.
- CSAPO, E. (1993). Deep Ambivalence: Notes on a Greek Cockfight. *Phoenix*, vol. 47, p. 1-28 and 114-124.
- CUMONT, F. (1943) À propos des dernières paroles de Socrate. In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 87, n. 1, p. 112-126.
- DE PAOLI, B. (2018). Um sonho homérico no Críton de Platão. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 11, p. 16-28.



- DIJK, G. J. (1997). *Ainoi, Logoi, Mythoi*. Fables in Archaic, Classical, and Hellenistic Greek Literature; with a Study of the Theory and Terminology of the Genre. Leiden, Brill.
- DIXSAUT, M. (1991) Platon. *Phédon* (traduction, introduction et notes). Paris, GF Flammarion.
- DIXSAUT, M. (2001). *Le Naturel Philosophe: Essai Sur Les Dialogues de Platon*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- DORTER, K. (1982). *Plato's Phaedo: An Interpretation*. Toronto, University of Toronto Press.
- DOUGLAS, M. (2007). *Thinking in Circles. An Essay on Ring Composition*. London, Yale University Press.
- DOVER, K. J. (1980). Plato. *Symposium* (Commentary). Cambridge, Cambridge University Press.
- DUARTE, A. S. (2013). Entre o cômico e o filosófico: vida de Esopo. *A Palo Seco: Escritos de Filosofia e Literatura*, v. 1, n. 5, p. 23-31.
- EDELSTEIN, E.; EDELSTEIN, L. (1945). *Asclepius*. A collection and interpretation of the testimonies. The John Hopkins Press, Baltimore.
- FERREIRA, N. H. S. (2013). *Aesopica: a fábula esópica e a tradição fabular grega*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.
- FOWLER, D. (1989). Taplin on Cocks. *The Classical Quarterly*, vol. 39, p. 257-259.
- FRANCO, I.; TORRANO, J. (2021). Platão. *O Banquete* (tradução e notas). São Paulo, Edições Loyola.
- FUTTER, D. (2014a). The Myth of Theseus in Plato's Phaedo. *Akroterion*, 59, p. 89-103.
- FUTTER, D. (2014b). Socrates' bull sacrifice (Phd. 117b5). *Acta Classica* LVII, p. 233-240
- GALLOP, D. (1975). Plato. *Phaedo* (translated with notes). Oxford, Clarendon Press.
- GALVÃO, T. M. O. (2012). *Para além da ciência: por uma gaia ciência*. Dissertação. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.
- GARLAND, R. (1995). *The eye of the Beholder*. Deformity and Disability in the Graeco-Roman World. New York, Cornell University Press.
- GIBSON, T. (2011). Tradition into Text: Plato's Dialogues, the Literate Revolution, and the Foundations of Media Theory. *International Journal of McLuhan Studies* 1.

- GLOVER, T. R. (1977). *Tertullian. Apology* (english translation). Cambridge, Harvard University Press.
- GONZALEZ, F. J. (2018). *Why the Minotaur is Misology?* p. 90-95. (Also In: CORNELLI, G.; ROBINSON, T.; BRAVO, F. (eds.) (2018). *Plato's Phaedo: Selected Papers from the Eleventh Symposium Platonicum*. Baden-Baden, Academia Verlag.)
- GRATTI, B. (2009). *Sobre a adivinhação, de Marco Túlio Cícero*. Dissertação. Universidade de Campinas, São Paulo.
- GREIMAS, A. J. (1966). *Sémantique structurale*. Paris, Presses Universitaires de France.
- GREIMAS, A. J. (1983). Les actants, les acteurs et les figures. In: GREIMAS, A. J. *Du Sens II: essais sémiotiques*. Paris, Éditions du Seuil, p. 49-66.
- GRIFFITH, R. (2017). Socrates' Dying Words (Plato Phaedo 118a) as an Aesopic Fable. *Phoenix*, vol. 71, n. 1/2, p. 89-101.
- GRILL, C. (1973). The death of Socrates. *The Classical Quarterly* 23, n. 01, p. 25-28.
- GRIMAL, P. (1951). *Dictionnaire de La Mythologie Grecque et Romaine*. Paris, Presses Universitaires de France.
- HACKFORTH, R. (1955). *Plato. Phaedo* (translated with introduction and commentary). New York, Cambridge University Press.
- HANKINS, J. (2007). Socrates in the Italian Renaissance. In: Trapp, M. (ed.). *Socrates from antiquity to the enlightenment*. London, Routledge, p. 179-208.
- HARRISON, J. (1890). *Mythology & monuments of ancient Athens*. London, Macmillan and Co.
- HEIBERG, J. L. (1902). "Sokrates' sidste ord," *Oversigt over det kgl. Danske Videnskabernes Selskabs Forhandlinger* 4, p. 1-12.
- HIRZEL, R. (1895). *Der Dialog Ein Literarhistorischer Versuch*. Leipzig, S. Hirzel.
- JAEGER, W. (2013). *Paideia. A formação do homem grego* (tradução de Artur M. Parreira). São Paulo, Martins Fontes.
- JOHNSON, M. A. (ed.) (1878). *Erasmus. Colloquies* (translated by N. Bailey). London.

- JOUANNO, C. (2006). Anonime. *Vie d'Ésope* (introduction, translation and notes). Paris, Les Belles Lettres.
- KLEIN, J. (1965). *A Commentary in Plato's Meno*. Chapel Hill, University of Carolina Press.
- KLEIN, J. (1985). *Lectures and Essays*. Annapolis, St. John's College Press.
- KLOSS, G. (2001). Sokrates, ein Hahn für Asklepios und die Pflege der Seelen, in «*Gymnasium*» 108, p. 223-239.
- KURKE, L. (2006). Plato, Aesop, and the Beginnings of Mimetic Prose. *Representations*, v. 94, p. 6-52.
- KURKE, L. (2011). *Aesopic Conversations: Popular Tradition, Cultural Dialogue, and the Invention of Greek Prose*. Princeton, University Press.
- NUNES, C. A. (1980). Platão. *Leis*. Belém, UFPA.
- LAMPERT, L. (2021). *How Socrates became Socrates: a study of Plato's Phaedo, Parmenides, and Symposium*. Chicago, University of Chicago Press.
- LARSON, R. (1980). Plato. *The Symposium and the Phaedo* (translated). Wheeling, Harlan Davidson.
- LARSON, R. (1980). Plato. *The Symposium and the Phaedo* (translated). Wheeling, Harlan Davidson.
- LESKY, A. (1995). *História da literatura grega* (tradução de Manuel Losa). Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- LEWY, H. (2011). *Chaldaean oracles and theurgy*. Paris, Institut d'Études Augustiniennes.
- LORIAUX, R. (1969). Platon. *Le Phedon* (commentaire et traduction). Namur, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur.
- MAGUEIJO, L. (2012). Luciano. *Dupla Acusação*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.
- MALTA, A.; DUARTE, A. S. (2017). *Esopo. Fábulas seguidas do Romance de Esopo*. São Paulo, Editora 34.
- MCDONALD, J. M. S. (1931). *Character-Portraiture in Epicharmus, Sophron, and Plato*. Sewanee: Sewanee, University Press of Sewanee.

- MCKIRAHAN, R. D. (2013). *A filosofia antes de Sócrates*. Uma introdução com textos e comentários. (trad. Eduardo Wolf). São Paulo, Paulus.
- MITCHELL-BOYASK, R. (2008). *Plague and the Athenian Imagination*. Drama, History, and the Cult of Asclepius. New York, Cambridge University Press.
- MILLER, P. A.; PLATTER, C. (1959) Plato. *Apology of Socrates (translation and commentary)*. Norman, University of Oklahoma Press.
- MINGHETTI, A. (2015). Giovanni Pico. *Discurso pela Dignidade do Homem* (tradução anotada e comentada). Porto Alegre, Editora Fi.
- MOST, G. (1993). 'A Cock for Asclepius'. *The Classical Quarterly* 43, n. 1, p. 96-111.
- NAGY, G. (1979). *The Best of the Achaeans*. London, Johns Hopkins University Press.
- NAILS, D. (2002). *The people of Plato: a prosopography of Plato and other Socratics*. Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc.
- NEHAMAS, A. (1990). Eristic, antilogic, sophistic, dialectic: Plato's demarcation of philosophy from sophistry. *History of Philosophy Quarterly*, 7. p. 3-16.
- NEHAMAS, A. (1998). *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley, University of California Press.
- NIETZSCHE, F. (2001). *A Gaia Ciência* (tradução de P. C. de Souza). São Paulo, Companhia das Letras.
- NIGHTINGALE, A. W. (1995). *Genres in Dialogue*. Plato and the Construct of Philosophy. Cambridge, Cambridge University Press.
- NOGUEIRA, A.; BOERI, M. (1995). Platão. *Teeteto*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- NUCCI, M. (2014). *Le lacrime degli eroi*. Torino, Einaudi.
- NUNES, C. A. (1973). Platão. *Teeteto*. Belém, UFPA.
- NUNES, C. A. (1980). Platão. *Laquete* (tradução). São Paulo, Edições melhoramentos.
- OLIVEIRA, L. (2016). Dossiê Pierre Hadot: a filosofia como modo de vida. *Archai*, n. 18, p. 285 -289.

- PARKER, R. (1983). *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford, Clarendon Press.
- PATERA, M. (2005). Phobêtra et Mormolukeia. Figures de l'épouvante et de la peur dans l'imaginaire grec. In: *École Pratique des hautes études. Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 113, p. 453-457.
- PATERA, M. (2015). *Figures grecques de l'épouvante de l'antiquité au présent*. Peurs enfantines et adultes. Boston, Brill.
- PELAVSKI, A. (2014). Physiology in Plato's Timaeus: irrigation, digestion and respiration. *The Cambridge Classical Journal*, n. 60, p. 61-74.
- PERINE, M. (2014). *Platão não estava doente*. São Paulo, Loyola.
- PERRY, B. (1962). Demetrius of Phalerum and the Aesopic Fables. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, n. 93, p. 287-346.
- PETERSON, S. (2003). "An Authentically Socratic Conclusion in Plato's Phaedo: Socrates' Debt to Asclepius," N. Reshotko (ed). *Desire, Identity, and Existence: Essays in Honor of Terry Penner*. Edmonton, p. 33-52.
- PHILIPPIDES, S. N. (2016). Frame scenes in Plato's philosophical drama and the case of Asclepius' cock (Phaedo 118a7-8). *Logeion. A Journal of Ancient Theatre* 6. p. 202-230.
- PINHEIRO, A. E. (2009). Xenofonte. *Memoráveis*. Coimbra, Imprensa da Universidade.
- REGINO, S. M. (2009). Platão. *Apologia de Sócrates*. São Paulo, Martin Claret.
- ROBIN, L. (1926). *Phédon* (texte établi et traduit). Paris, Les Belles Lettres.
- ROBINSON, R. (1941). *Plato's Earlier Dialectic*. New York, Cornell University Press.
- ROTHWELL, K. S. (1995). Aristophanes' "Wasps" and the Sociopolitics of Aesop's Fables. *The Classical Journal*, v. 90, n. 3. p. 233-254.
- ROWE, C. J. (ed) (1993) Plato. *Phaedo*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHIAPPA, E.; MAJOR, W. (1997). Gorgias's Undeclared Theory of Arrangement Revisited. *Southern Communication Journal*, n. 62, p. 344-47.
- SOUSA, M. A. (1999). *As Fábulas de Esopo* (tradução direta do grego, introdução e notas). Rio de Janeiro, Thex Editora.

- STARZYNSKI, G. M. (1977). *Aristófanés. As Nuvens*. São Paulo, Abril Cultural.
- STRACHAN, J. (1995). *Phaidon*. In: DUKE, E.; HICKEN, W.; NICOLL, W. (eds.). *Platonis Opera*. Tomus I. New York, Oxford University Press.
- TAPLIN, O. (1987). Phallogogy, Phlyakes, Iconography and Aristophanes. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, vol. 33, p. 92-104.
- TAYLOR, A. E. (1951) - *Socrates*. Boston, The Beacon Press.
- THOMPSON, D. W. (1895). *A glossary of greek birds*. Oxford, Clarendon Press.
- TRABATTONI, F. (2011). *Platone*. Fedone (traduzione di S. Martinelli Tempesta. Torino.
- TREDENNICK, H. (1954). *The Last Days of Socrates*. London, Penguin Books.
- UPHAM, Elizabeth. (1992). The Cratylus: an explication. *Anthós*, v. 1, n. 3.
- VAN OTTERLO, W. A. A. (1944). Untersuchungen iiber Begriff, Anwendung und Entstehung der griech- ischen Ringkomposition. *Mededeelingen der Ned. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde*, N.R., Deel 7, No. 3, p. 192-207.
- VIEIRA, T. (2011). Homero. *Odisseia* (Tradução, posfácio e notas). São Paulo, Editora 34.
- VOGEL, C. J. (1966). *Pythagoras and Early Pythagoreanism. A interpretation of neglecte evidence on the philosopher Pythagoras*. Assen, Van Gorcum & Comp.
- WARD, J. (2022). *Searching for the divine in Plato and Aristotle. Philosophical Theoria and Traditional Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- WERLE, M. A. (2000). Hegel. *Cursos de Estética* (vol. II). São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.
- WESTERINK, L. (1977). *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*. Amsterdam, North-Holland Publishing Company.
- WHITE, S. (2000). Socrates at Colonus: a Hero for the Academy. *Reason and Religion in Socratic Philosophy* (ed. N. D. Smith and P. Woodruff), p. 151-175.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. (1920a) *Platon*. Erster Band. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. (1920b) *Platon*. Zweiter Band. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.

WILLS, L. (1997). *The quest of the historical gospel*. Mark, John, and the origins of the gospel genre. New York, Routledge.

ZAFIROPOULOS, C. (2011). Socrates and Aesop: a few notes on Plato's portrait of the arch-philosopher. *Graeco-latina brunensia*, n. 16. p. 203-216.

ZANKER, P. (1995). *The mask of Socrates: The Image of the Intellectual in Antiquity*. California: University of California Press.