

Sócrates e os *palaioí lógoi* no *Fédon* de Platão
Socrates and the *palaioí lógoi* in the *Plato's Phaedo*

YASMIM TAMARA JUCKSCH¹

Resumo: A defesa de Sócrates dos relatos antigos (*palaioí lógoi*) no *Fédon* leva-nos a questionar o real papel de suas convicções. Seriam elas arbitrárias e instrumentais (isto é, teriam como finalidade apenas a realização de determinados padrões éticos de conduta)? Ou, ao contrário, estariam fundamentadas em razões que não podem, todavia, ser acessadas por qualquer um que não tenha realizado o processo filosófico, isto é, a purgação dos elementos corporais que constituem um óbice para o acesso a tais razões? Valer-nos-emos da análise da temática do risco (*kíndunos*) neste diálogo para argumentar em favor da segunda destas alternativas.

Palavras-chave: Fédon. Risco. Convicção.

Abstract: The defense of Socrates in ancient reports (*palaioí lógoi*) in the *Phaedo* leads to a questioning on the actual role of his convictions. Would they be arbitrary and instrumental (that is, would they have the achievement of certain ethical standards of conduct as sole purpose)? Or, instead, would they be grounded in reasons that cannot be accessed by anyone that has not accomplished the philosophical process, that is, the purification of the corporal elements that constitute a hurdle to that reasons? The analysis of the theme of risk (*kíndunos*) in this dialogue will be used to argue in favor of the second alternative.

Keywords: Phaedo. Risk. Conviction.

A leitura do *Fédon* de Platão pode ser deveras impactante se o leitor for capaz de imaginar-se na pele de Sócrates, acorrentado, banido e condenado a pagar uma pena cujo preço é morrer. Esta iminência da morte esperada em poucas horas poderia causar no leitor imaginativo ao menos dois tipos de emoções (ou um misto de ambas): de um lado, o sofrimento causado pelo medo, com extensivos sentimentos de tristeza, impotência ou angústia, e, de outro lado, o prazer de uma certa excitação nervosa, oriunda da curiosidade sobre o que sempre esteve oculto. Mas Sócrates, surpreendentemente, não demonstra padecer de nenhuma dessas emoções: “(...) me parece *natural* que um homem, que toda a sua vida consagrou à filosofia, se sinta *tranquilo* à hora da morte e *plenamente confiante* de que além, terminados os seus dias, logrará o melhor dos destinos” (*Fédon*, 63e-64a).

As emoções de Sócrates são elementos importantes para a compreensão dos temas do diálogo, já que os elementos dramáticos executam uma narrativa própria; é notável que o filósofo não esteja nem excitado pela curiosidade ou pelo nervosismo, nem temeroso ou angustiado. A sua condição emocional e psicológica é muito clara; a

¹ Possui graduação com licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (2012); é mestranda na área de Filosofia Antiga na Universidade Federal Fluminense (UFF). E-mail: yasminjucksch@hotmail.com

serenidade prepondera e não há emoções nem comoção. Ele não teme a morte porque não vai alcançá-la com a curiosidade ingênua daqueles “que não sabem para onde vão” (*Fédon*, 82d). Esta situação leva a concluir que há certas razões que deixam Sócrates *convencido*, e que a sua “escolha” pela ideia de que “a morte não é o fim de tudo” – e de que, portanto, “a filosofia deve ser praticada” – não nasce da dúvida ou da arbitrariedade, mas de uma convicção apoiada em razões que Sócrates considera satisfatórias e plausíveis.

O fato, Símiias e Cebes (...), é que se eu não acreditasse, primeiro, que vou para junto de outros deuses, sábios e bons, e, depois, para o lugar de homens falecidos muito melhores do que os daqui, cometeria um grande erro por não me insurgir contra a morte. Porém, podes fiar que espero juntar-me a homens de bem. Sobre esse ponto não me manifesto com muita segurança; mas no que entende com minha transferência para junto de deuses que são excelentes amos: *se há o que eu defenda com convicção é isso, precisamente* (PLATÃO. *Fédon*, 63b).

O tema da convicção reaparece novamente no passo 66b:

(...) é natural nascer no espírito dos filósofos autênticos certa convicção que os leva a discorrer entre eles mais ou menos nos seguintes termos: “Há de haver para nós outros algum atalho direto, quando o raciocínio nos acompanha na pesquisa; porque enquanto tivermos corpo e nossa alma se encontrar atolada em sua corrupção, jamais poderemos alcançar o que almejamos. E o que queremos, declaremo-lo de uma vez por todas, é a verdade.(...) Puros, assim, e livres da insanidade do corpo, com toda a probabilidade nos uniremos a seres iguais a nós, e reconheceremos por nós mesmo o que for estreme de impurezas. É nisso, provavelmente, que consiste a verdade. Não é permitido ao impuro entrar em contato com o puro” (PLATÃO, *Fédon*, 66b- 67b).

A afirmação é a de que é absolutamente “natural” que no “filósofo autêntico” nasça uma “convicção”, a saber: a de que a verdade pode ser encontrada além da “fome, das doenças, receios, banalidades e guerras” suscitadas pelo corpo, com o único objetivo de saciar a si mesmo. Estas afirmações calcadas na convicção propugnada por Sócrates redundam na conclusão de que “(...) se isto é exato, (...) há boas razões para confiar que, chegando ao meu destino, ali, com mais fortes probabilidades, me será dado alcançar o fruto de tantos esforços despendidos ao longo da vida” (*Fédon*, 67b).

A convicção do Sócrates do *Fédon* não é arbitrária, mas está em consonância com toda a sua filosofia da forma como foi exposta no *corpus* platônico, no que concerne à justiça, às Ideias, ao problema dos apetites e às escolhas morais. A questão da retribuição como atributo da justiça universal, a lei de *Adrasteia* – “a filha de

Justiça, famosíssima Retribuição”² – é reverenciada e defendida em diversos diálogos, tanto nas discussões argumentativas quanto nos mitos escatológicos. Pode-se considerar com base nisso que a justiça divina é um pressuposto “seguro”³ ao qual Sócrates se reporta em suas escolhas éticas. Mas dizer que esse pressuposto, por ser calcado nos *palaioí lógoi* (relatos antigos), torna as escolhas de Sócrates arbitrárias e de caráter meramente conjectural, seria uma distorção, porque i) só sob a forma de “convicção” esse tipo de assunto poderia ser expressado por um filósofo que se pretenda não doutrinário e ii) a convicção de Sócrates está, pelo que se depreende das qualidades da personagem, arraigada no exame minucioso da assertiva da qual está convicto. Mas o exame de assuntos que são também centrais nos Mistérios gregos (cuja referência é constante no diálogo) – como a morte, a alma, a purgação, o destino e a origem dos males humanos – requer uma preparação muito pessoal, e, portanto, Sócrates se vê claramente impossibilitado de transmitir à coletividade o resultado de seus “exames”, isto é, um tipo conhecimento apenas acessível mediante o cultivo de uma condição especial que o propicie. Assim como a dialética é uma *áskesis*, um exercício que prepara para uma visão filosófica, também a purificação da alma nos moldes requeridos pela filosofia como exercício de morte (*Fédon*, 63e) é uma longa preparação para chegar a uma condição necessária a uma certa visão. Se não fosse assim, “os *bacos* seriam muitos, e não poucos” (*Fédon*, 69c).

Mesmo que se apresente como alguém que está “convicto”, isto é, que em última instância não possui a certeza definitiva sobre aquilo de que se convenceu, Sócrates insinua que tem boas razões para estar certo de que os *palaioí lógoi* “provavelmente estejam certos”: “tenho esperança de que alguma coisa há para os mortos, e, de acordo com antiga tradição (*pálai légetai*), muito melhor para os bons (*agathói*) do que para os maus (*kakoí*)” (*Fédon*, 63c). O tema da probabilidade aparece no *Fédon* de forma recorrente, e é empregado muitas vezes como tradução de um termo grego que originalmente significa “correr um risco”. Na passagem 69c temos um desses exemplos: “é provável (*kai kinduneúousi kai*), pois, que os fundadores dos nossos ritos místéricos não fossem homens medíocres, antes pelo contrário, desde há muito nos sugerissem a verdade, ao asseverar que todo aquele que chega ao Hades sem ter sido iniciado há de jazer na lama” (*Fédon*, 69c). O termo *kinduneúousi* é derivado do verbo *kinduneúo*, que significa “correr um risco”⁴, de modo que a tradução mais literal da frase seria: “há o risco de que os fundadores dos

² Papiro de Bolonha, OF 717.124.

³ “Em cada caso particular, parto sempre do princípio que se afigura mais forte, considerando verdadeiro o que com ele concorda, ou se trate de causas ou do que for, e como falso o que não afina com ele” (*Fédon*, 100a). “Sou homem (...) que não dá seu assentimento a nenhuma regra de conduta que, quando aplico a ela meu raciocínio, não se revela a mim como sendo a melhor” (*Crítion*, 46b).

⁴ Ainda que o termo *kinduneúo* “tenha sofrido uma evolução semântica paralela ao francês “il risque”, e tenha passado a significar “é possível”, ainda assim esta possibilidade que será apresentada comporta um certo risco” (BERNABE PAJARES, A. (2016). *Fedón*, 69c: .por que los βάρχοι son los verdaderos filósofos?. *Archai*, n. 16, jan.-abr., p. 117-145; p.121. T. da A.).

nossos ritos místéricos não fossem medíocres”. Essa probabilidade, mais do que simplesmente estabelecer alternativas prováveis, comporta um risco: há o risco de que o que parece estúpido (os ditos dos Mistérios, verbalizados sob a forma de enigmas) não o seja. E se o que parece pura tolice seja, ao contrário, verdadeiro, o grande risco aí implicado é que essa verdade, sendo terrível como é (porque expressada por metáforas do tipo: “os não iniciados jazerão na lama no Hades” [*Fédon*, 69c], ou “é possível que estejamos mortos” [*Górgias*, 493a]), tenha funestas consequências para os que não a considerarem.

O tópico do “risco” é recorrente no *Fédon*, mas vemos que, nos diferentes contextos em que aparece, ele comporta matizes de significado que modulam entre perigoso/seguro e provável/improvável, enfatizando um desses aspectos em cada contexto e, portanto, sustentando um argumento diferente em cada um deles. Vejamos:

a) Na passagem 66b, Sócrates diz que há o “risco de que um caminho nos leve até o final”⁵, querendo com “caminho” referir-se à assunção do pressuposto de que o corpo é um obstáculo à verdade. Depois, no passo 114d, Sócrates considera “belo o risco” de aceitar a imortalidade da alma. Em ambas as passagens, “risco” é usado no sentido de que há grande probabilidade de que as proposições sejam verdadeiras e de que de fato “nos levem à verdade”: a convicção de que sejam verdadeiras, inclusive, “nasce naturalmente no espírito dos filósofos autênticos”, como vimos em 66b. Dessa forma, o risco, aqui, refere-se à grande plausibilidade de que algo seja verdadeiro no plano ontológico.

b) Já na passagem 90e, o risco aparece na seguinte exortação de Sócrates: “(...) não deixemos que penetre na alma a suspeita de que há risco de que não haja nada são nos argumentos”. A ênfase é contrária àquela dada no item (a), porque aqui Sócrates deseja que de forma nenhuma nós nos “deixemos levar” pela suspeita de que certo risco realmente exista, isto é, o risco de que a probabilidade que elegemos como verdadeira – a imortalidade da alma e o caráter negativo dos obstáculos corporais – seja, na verdade, falsa. Risco significa aqui, portanto, o perigo de descambar para o erro no plano epistemológico.

c) Um terceiro sentido de “risco” aparece na passagem 85d: a “embarcação” mais segura, resistente e com menos risco em que poderíamos atravessar a vida é a palavra divina (cf. *lógon theiou*). Na impossibilidade de tomá-la, a embarcação que tem, em segundo lugar, o menor risco, é um discurso humano (cf. *anthropínon lógon*), mas não qualquer um, e sim aquele que, dentre todos os demais, seja o mais difícil de refutar (*Fédon*, 85d). Note-se que aqui a intenção no uso do termo “risco” é enfatizar a “segurança” de um ensinamento/argumentação/relato (*lógos*). Em outra passagem mais à frente, Sócrates conclui que, “se alma é imortal (...), o risco pareceria ser

⁵ κινδυνεύει τοιῶσπερ ἀτραπὸς τις ἐκφείρειν ἡμᾶς.

terrível, se isso for mesmo verdade, de negligenciá-la em seus cuidados” (*Fédon*, 107c). Aqui o sentido de “risco” é “perigo”, e, como na passagem 85d, invoca a ideia de “segurança”. As duas passagens ilustram, no plano ético, o risco de não agir conforme a verdade.

Poderíamos reunir todas estas passagens do risco da seguinte forma: se a palavra divina não comporta perigo (85c) e o que comporta perigo é negligenciar a alma mesmo conhecendo a sua condição imortal (107c) ou então descreer dos argumentos que exortam a não negligenciá-la (90e), há a grande probabilidade de que os que instituíram os Mistérios estivessem certos (69c) e de que, portanto, a pista que nos guia – isto é, de que a verdade está além do corpo e do devir – nos leve até a sabedoria (66b); assim, só pode ser belo correr o risco (114d), isto é, crer no que os antigos já afirmavam há muito tempo.

Temos, portanto, (a) o risco (positivo, que devemos correr) de que o que dizem os *palaioí lógoi* seja provavelmente verdadeiro, (b) o risco (negativo, que não devemos correr) de pensar que os *palaioí lógoi* sejam falsos; (c) o risco (negativo, que não devemos correr) do perigo iminente de não agir de acordo com a assunção de que os *palaioí lógoi* sejam verdadeiros. Ora, esta aceitação de que os *palaioí lógoi*, ou *theoí lógoi* sejam verdadeiros não significa experimentar de fato a sua verdade; mas para os que não são capazes de experimentá-la por si mesmos, há um outro tipo de embarcação propícia para se atravessar a vida, isto é, o segundo tipo de *lógos* quase tão seguro quanto a palavra divina, ou seja, a nau da filosofia, cujo fim do percurso parece ser, em Platão, o encontro indubitável entre um discurso filosófico humano com a verdade dos *palaioí lógoi* divinos.

Está claro, portanto, que a expressão “correr um risco” não é unívoca em todos os contextos, mas que se desdobra com diferentes funções, e não só como probabilidade, mas como um perigo furtivo (o risco do fracasso, do erro, da dor, etc.). Dentre todos esses sentidos, a passagem em que Cebes se refere à “palavra divina” (*Fédon*, 85c) é a única em que o “risco” é empregado para falar da segurança completa: a palavra divina é a que menos risco tem. Ora, em que mais, além da palavra divina, Sócrates apoia a sua convicção? Note-se, em favor do argumento que aqui apresento, que em nenhuma das passagens “do risco”, acima enumeradas, Sócrates diz que pessoalmente está correndo qualquer perigo ético ou epistemológico: suas escolhas não são “arriscadas”, isto é, perigosas, porque não são desprovidas de razões e fundamentos que Sócrates possa conhecer e aceitar, e nem são escolhas arbitrárias entre alternativas meramente opostas com idêntica carga axiológica. Por esse motivo, Sócrates está convicto de que não se arrisca: “(...) meu empenho não será tanto convencer-vos, a vocês que escutam (...) de que digo a verdade (...), como dizer-vos aquilo que, em minha plena convicção, assim é de fato” (*Fédon*, 91a); e que “(...) *estão perfeitamente cientes (gignóskousi) os amigos da sabedoria* que (...) a alma se encontra (...) cimentada ao corpo (...), atolada na mais absoluta ignorância” (*Fédon*,

82d-e).

Mas o fato de aceitarmos que Sócrates, fortemente amparado pelos antigos, sintasse plenamente seguro ao embarcar nos *lógoi* divinos – com os quais o seu *lógos* humano concorda inteiramente – não significa que essa “segurança” se deva meramente ao poder da “crença” religiosa. Certamente, um indivíduo arguto como Sócrates não se deixaria levar por assuntos relacionados às iniciações que não fossem submetidos ao seu minucioso crivo. A sua convicção se distingue da crença precisamente porque ele tem razões para se convencer, e o Sócrates platônico, famoso pela maneira exigente e rigorosa com que trata os argumentos, não se convence facilmente com uma pura “crença” que não pudesse ser submetida ao moinho⁶ potente da sua dialética. Nesse caso, a pura crença não poderia apresentar nenhuma razão de si e por isso mesmo apelaria para uma dimensão não-racional, enquanto que uma forte convicção, no caso de Sócrates, depende sempre de plausibilidade, argumentação e racionalidade. Embarcar na palavra divina não significa desembarcar da razão, da análise, da força da argumentação e da sensatez da ação, e, de fato, Sócrates não pode ser acusado de nada disso; se fosse assim, não insistiria no poder e na urgência de submeter ao exame crítico tudo o que diz respeito à vida e à morte⁷, e nem deixaria de dizer o que pensa reforçando o fato de que isso mesmo que diz com grande convicção tenha toda a chance de ser falso, para que, justamente, o interlocutor possa vir a refutá-lo da melhor maneira possível.

Sócrates está seguro, por exemplo, ao afirmar peremptoriamente que é impossível que a morte seja um mal, a não ser para os injustos:

Consideremos também quantas razões temos para esperar que a morte seja um bem. (...) Se se tratar, de fato, da privação total da sensação, como no sono, quando quem dorme não é perturbado nem pelos sonhos: terá de ser a morte um ganho maravilhoso. (...) Por outro lado, se for a morte um trânsito daqui para um lugar diferente, sendo certo, como se diz, que todos os mortos lá se reúnem: que maior bem poderá haver, senhores juízes? Se chegar alguém ao Hades, livres dos que se dizem juízes, e lá encontrar os juízes verdadeiros, conforme contam, a distribuir justiça (...), ou passar a conviver com Orfeu, e Museu, e Hesíodo, e Homero: quanto não pagaríeis para alcançar tão grande ventura? Eu, pelo menos, desejo morrer mil vezes, se tudo isso for verdade (PLATÃO. *Apologia*, 40c-41b).

Ora, está claro que Sócrates sente-se seguro com os *palaioi lógoi*., embora o expresse sempre como uma excelente probabilidade. As palavras divinas veiculadas

⁶ Nas *Nuvens* de Aristófanes, Sócrates diz a Strepsíades: “Você passará por um moinho de palavras e sairá dele espertíssimo, fino como a flor da farinha de trigo” (ARISTÓFANES, *As Nuvens*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 30).

⁷ Como por exemplo no *Crátilo*: “(...) pois bem, Crátilo, quiçá as coisas sejam assim, quiçá não, de modo que deves examiná-lo com valentia e bem e não aceitá-lo facilmente – pois ainda és jovem e tens idade para isso – e, uma vez examinado, conta-me também se o descobrires” (*Crátilo*, 440d).

pelo oráculo não são objeto de dúvida para Sócrates, assim como os sinais do seu dáimon; o que Sócrates faz é submetê-las a um esforço racional de decifração⁸. A passagem 75d parece mesmo sugerir que Sócrates, filósofo que é, conhece a forma do “sagrado” (hósíon). Quem não está seguro e precisa arriscar-se são os não iniciados e os não filósofos, que precisam ser exortados a arriscarem-se a crer na probabilidade de que algo há de verdadeiro no *lógos* humano de Sócrates, *logos* que ao final Cebes e Símiias parecem, de fato, considerar um bom gato para quem não pode caçar com um cão (*Fédon*, 85c-d)⁹.

Ao contrário de Bernabé¹⁰, que acha que a temática recorrente do “risco” no *Fédon* se deve à preocupação de Sócrates por poder de fato estar equivocado no que diz e pelo risco de não lograr a salvação, penso por meu turno que a insistência no risco/possibilidade se deve a uma estratégia de discurso que visa a caracterizar a filosofia como o resultado prático da confiança na herança dos ensinamentos antigos. Sócrates está convicto – embora disso não possa oferecer razões últimas – de que a sua morte se avizinha como uma espécie de “coroamento” venturoso de uma vida inteira de esforços” (*Fédon*, 67b), conduzidos incansavelmente para a mesma direção na lida cotidiana e incansável com a filosofia. Mais do que parecer que Sócrates está inseguro e chafurdando em uma eterna incerteza, estas passagens exibem muito mais o cuidado do filósofo com o risco de ser doutrinário, abrindo espaço suficiente para que o seu interlocutor busque refutá-lo – justamente porque abdica da autoridade sobre quaisquer argumentos ou posições éticas que defenda.

Veja-se, portanto, que, a despeito do caráter probabilístico da convicção, como no posicionamento de duas afirmações aparentemente iguais hierarquicamente no passo 66e (“Com efeito, se associados ao corpo nada podemos conhecer com clareza, das duas uma: ou tal sabedoria não existe, ou apenas se concretiza após a morte”), Sócrates usa, logo em seguida, um forte critério para justificar o seu pendor pela segunda alternativa: “Se, com efeito, a morte fosse 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!” (*Fédon*, 107c). Na primeira das passagens citadas (66e), vemos apenas um diagnóstico de alternativas disjuntivas (ou a sabedoria existe ou não existe), o que dá ocasião para pensar que as duas alternativas estão em pé de igualdade para Sócrates, que nada sabe. No entanto, na

⁸ “A docilidade de Sócrates em relação ao divino não é, portanto, uma atitude irracional; ao contrário, é uma maneira que a racionalidade humana usa para libertar-se temporariamente de seus limites e assim ter acesso, por um instante, à *sophia* divina” (DORION, A. *Compreender Sócrates*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2ª Ed. 2004, p 61).

⁹ Sobre a imortalidade da alma, Símiias afirma que é preciso “(...) aprender e descobrir de que se trata, ou, no caso de não ser isso possível, adotar a melhor opinião e mais difícil de contestar, e, nela instalando-nos à guisa de jangada, procurar fazer a travessia da vida, na hipótese de não conseguir isso mesmo com mais facilidade e menos perigo numa embarcação mais firme, ou seja, com alguma palavra divina” (*Fédon*, 85d), o que equivale ao nosso provérbio: “quem não tem cão caça com gato”.

¹⁰ BERNABÉ, *op. cit.*

segunda passagem (107c), há um novo elemento; Sócrates usa o pressuposto da existência da justiça retributiva universal como critério para julgar hierarquicamente o valor de duas alternativas similares. Se na primeira passagem as alternativas têm o mesmo status de probabilidade, na segunda Sócrates expressa claramente seu desacordo com uma delas. O pressuposto que parece mais “seguro”¹¹ (100a) para Sócrates, e do qual ele parte (a existência do bem e da justiça que tudo rege, pressuposto básico assumido deliberadamente ao longo de todo *corpus*), não é compatível com as alternativas que figuram nas duas passagens (“a sabedoria não existe”, na primeira, e “a morte é a libertação de tudo”, na segunda).

A segunda passagem (107d) assim continua: “(...) desde o momento, porém, que se nos revela imortal (sc. a alma), nenhum outro escape dos males lhe resta que não seja adquirir, no mais alto grau possível, virtude e inteligência”. Essa convicção de Sócrates que nasce de uma certa compreensão de que o filósofo dispõe pessoalmente (quanto à imortalidade da alma, à justiça perfeitamente retributiva e à possibilidade do alcance pelo humano de uma sabedoria superior) parece incompatível com a imagem do filósofo que nada sabe, que está certo apenas da sua ignorância e que nunca ultrapassa a eterna dúvida. Essa imagem, que até hoje seduz muitos interpretes e é objeto de intensa discussão, parece-me por demais incompleta e empobrecida¹²; estes que negam uma doutrina positiva de Sócrates valem-se do caráter não doutrinário, modesto e nunca impositivo do Sócrates platônico, e também dos finais aporéticos de certos diálogos¹³, para tentar provar que Sócrates sabe apenas que é ignorante e nada mais, ou que, no máximo, sabe também como refutar e desmontar visões equivocadas dos seus contemporâneos com grande maestria. Penso, ao contrário, que as aporias podem ser vistas de outra maneira (o que não será possível desenvolver aqui), e que o uso das noções de aposta, probabilidade e risco é apenas uma maneira de manifestar proposições positivas sem arrogar o peso da autoridade nem para tais proposições e nem para si mesmo. Veja-se como as referências historiográficas e biográficas em Platão são deveras restritas, talvez com a intenção de chamar a atenção ao que é mais essencial. Nesse sentido, Sócrates repreende Fedro:

Os homens daquele tempo (...) contentavam-se em escutar a verdade das pedras e carvalhos. Para ti, porém, é de muito maior importância saber quem fala e de qual região provém; só com uma coisa não te

¹¹ Ver nota 10.

¹² Concorde com Burnet (*The Socratic Doctrine of Soul*, 1916, p. 11), com a sua argumentação de defesa de uma doutrina positiva do Sócrates platônico: “(...) it is surely hard to believe that he would have been ready to face death rather than relinquish his task. No doubt, Socrates held that the conviction of ignorance was the first step on the way of salvation, and that it was little use talking of anything else to people who had still this step to take, but even Xenophon, whom these same critics generally regard as an authority of “historical Socrates”, represents him as a teacher of positive doctrine”.

¹³ Neste ponto concordo com Szlezák (SZLEZÁK, T. *Ler Platão*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 26-27): terminar em aporia não significa ignorância de Sócrates sobre a questão.

preocupas: saber se tudo se passa realmente assim ou de outro modo (PLATÃO. *Fedro*, 275b-c).

Esse uso, portanto, não só é parte do caráter filosófico de um discurso que exorta a qualquer um a empreender o exame por si mesmo das proposições, mas, também, uma necessidade da própria racionalidade, justamente por que não há prova de caráter positivista que se possa fornecer acerca daquilo de que Sócrates está convicto. Isso se vê na distinção entre as ordens divina e humana (85c-d): a palavra divina não tem risco, mas a humana tem. É por isso que o *lógos* divino, quando vertido para a linguagem humana, exhibe fragilidade, falibilidade e incerteza, por conta das limitações próprias dessa linguagem, de um lado, e das limitações próprias do receptor, de outro. A palavra divina só é desvelada a partir de certas condições anímicas de que o humano não dispõe de forma inata, e que precisa alcançar mediante preparação, cultivo ou treino (*Fédon*, 63e). Quando a palavra divina é disseminada através da linguagem humana, nada mais há nela de luminoso e infalível – a visão embaça, como na saída da caverna, as pítias apenas balbuciam, e um corpo não aguentaria exprimi-lo em todo seu esplendor: “nem que eu tivesse dez línguas e um coração de aço”¹⁴, diz Homero. Síimias, no *Fédon*, declara esta sua impossibilidade: dada a dificuldade muito humana de compreender o divino, é preciso escolher dentre os discursos humanos o menos falível e claudicante dos relatos (*Fédon*, 85c-d). Como o *Fédon* nos possibilita inferir, há um abismo entre a linguagem racional e o conhecimento adquirido pelos *bacos*, e por isso mesmo o que é “visto” precisa ser ocultado ou poetizado pelo iniciado. Esse conhecimento recebido através de delírio e êxtase não pode ser facilmente descritível, já que sua inefabilidade torna difícil a sua abordagem. O hermetismo desse saber provém da sua sutileza e da sua incompreensibilidade pelas multidões; ele não pode ser vertido ou revelado a qualquer um que não seja um “recipiente” devidamente preparado, o que concorda com a necessidade de se manter em segredo os ensinamentos dos Mistérios. Esse hermetismo fica claro quando observamos as duas variantes de proclamações místicas que precedem os ensinamentos órfico-dionísio-eleusino e que impede os não iniciados de terem contato com certos ensinamentos ou assistir determinados ritos:

Orfeu fr. 1

- a. Cantarei para conhecedores; fechem as portas, profanos.
- b. Falarei a quem for lícito. Fechai as portas, profanos.

O objetivo é sem dúvida dissuadir os não iniciados à sua leitura, e, mais importante que isso, reclamar a “necessidade de certos conhecimentos prévios, servindo como ‘selo’ dos *Hieroi Lógoi* (relatos sagrados) órfico-pitagóricos” (BERNABÉ, 2012, p. 34). A ausência de tais conhecimentos prévios impede o acesso à

¹⁴ HOMERO, *Ilíada*, II, 489.

linguagem enigmática do vocabulário iniciático e sua consequente disseminação para as multidões¹⁵. No papiro de Derveni lê-se que

(...) ritos sagrados eram realizados pela poesia. E não é possível dizer dos nomes a solução, ainda que sejam falados. Pois a poesia é algo estranho e enigmático para os seres humanos. E Orfeu, com ela, não queria dizer enigmas disputados, mas em enigmas (dizer) coisas grandes. Então ele faz um discurso sagrado, sempre, desde a primeira, até a última palavra. Como é evidente também no verso bem escolhido: “pois tendo-lhes ordenado fechar as portas das orelhas, ele diz não legislar para os muitos (...)” (*Papiro de Derveni*, coluna VII).

Em Platão, essa questão fica evidenciada não só na aclamação que Sócrates faz no *Banquete*, dando um aviso aos “não-iniciados” para que interponham “(...) portas espessas nos ouvidos” (218b), mas de modo velado nos modos com que se refere “aos muitos”: “(...) o povo obra ao sabor do acaso” (*Crítion*, 44d-e); “(...) a multidão pode bem nos matar” (*Crítion*, 47e-48b). Dessa forma, evidencia-se a grande dificuldade da maioria para acessar as razões que podem fundamentar as convicções do Sócrates do *Fédon*, que, como tentamos argumentar aqui, fundam-se muito provavelmente em um conhecimento positivo e não em uma escolha meramente arbitrária. Isso pode ser corroborado pelo próprio filósofo quando afirma, muito enfaticamente, que “(...) o comum das pessoas está, provavelmente, longe de presumir qual o verdadeiro alvo da filosofia” (*Fédon*, 64a).

Referências bibliográficas

ARISTÓFANES. *As Nuvens*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

BERNABÉ PAJARES, A. *Hieros logos*. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá. Madrid, 2003.

_____. *Fedón*, 69c: por que los βάρχοι son los verdaderos filósofos?. *Archai*, n. 16, jan.-apr., p. 117-145; 2016.

BURNET, J. *The Socratic Doctrine of Soul*. Proc. Brit. Ac VII, 1916.

COSTA, A. *Heráclito: Fragmentos contextualizados*. Tradução, notas e comentário: Alexandre Costa. São Paulo, SP: Editora Odysseus, 2012.

DORION, A. *Compreender Sócrates*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2ª Ed. 2004

GAZZINELLI, G. *Fragmentos órficos*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

HOMERO. *Iliada*. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002-2003. (2v.).

PLATÃO. *Obras Completas*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000. 13vols.

¹⁵ Também o hermetismo está presente no fragmento 107 de Heráclito: “Para os homens que têm almas bárbaras, olhos e ouvidos são más testemunhas”.

_____. *Fédon*. Tradução, introdução e notas: Maria Teresa Schiappa de Azevedo. 2ªed. Coimbra, Portugal: Livraria Minerva, 1988.

_____. *Phaedo*. Tradução, introdução e notas: David Gallop. Nova Iorque: Oxford University Press Inc., 2009 [1993].

_____. *Phaedo*. Tradução e notas: Bostock, D. Nova Iorque, Oxford University Press, 2002 [1986].

_____. *Phaedo*. Tradução e notas: Burnet, J. Inglaterra: Oxford University Press, 1925.

_____. *Phédon*. Tradução, apresentação e notas: Dixsaut, M. Paris: GF Flammarion, 1991.

SZLEZÁK, T. *Ler Platão*. São Paulo: Loyola, 2005.

Submissão: 29.10.2016 / Aceite: 25.11.2016