



A última defesa de Sócrates: O corpo como metonímia do sensível

Socrates' Last Defense:
the Body as a Metonymy of the Sensible

Jaa Torrano¹

e-mail: jtorrano@usp.br

orcid: <http://orcid.org/0000-0002-5445-3780>

DOI: <http://dx.doi.org/10.25187/codex.v5i2.13495>

Resumo:

Sócrates defende a vida filosófica sob ameaça de pena de morte nos Diálogos de Platão: *Górgias*, *Apologia*, *Críton* e *Fédon*. Nesse último retomam-se e resumem-se as defesas anteriores. No *Fédon*, por uma série de reiterados e entrecruzados indícios de apropriação retórica e filosófica do imaginário mítico, a morte se torna metáfora do conhecimento, o corpo metonímia do sensível, o Deus Hades metáfora do inteligível e os Deuses antonomásia das ideias ou formas inteligíveis. Se o sentido dessa apropriação fosse levado em conta na leitura do diálogo, sua compreensão, a meu ver, sofreria uma reviravolta e se tornaria muito mais filosófica.

Palavras-chave: Platão; defesa da vida filosófica por Sócrates; *Górgias*; *Apologia*; *Críton*; *Fédon*

Abstract:

Socrates defends the philosophical life under the threat of death penalty in four Dialogues by Plato: *Gorgias*, *Apology*, *Crito* and *Phaedo*. The latter resumes and summarizes the previous ones as to this defence. In the *Phaedo*, through a series of repeated and criss-crossed indications of the rhetorical and philosophical appropriation of the mythical repertoire of images, death becomes metaphor of knowledge, the body becomes metonymy of the sensible, God Hades metaphor of the intelligible and the Gods antonomasia of ideas or intelligible forms. If the sense of this appropriation were taken into account in the reading of the dialogue, its understanding would, in my point of view, undergo a turnaround and become much more philosophical.

Keywords: Plato; defenses of the philosophical life by Socrates; *Gorgias*; *Apology*; *Crito*; *Phaedo*

¹ Professor Titular de Língua e Literatura Grega na Universidade de São Paulo (Brasil).



Nos *Diálogos* de Platão, podemos considerar, além da *Apologia*, pelo menos três outras defesas que, sob ameaça de pena de morte, Sócrates faz de si e de seu modo de vida determinado pela filosofia, a saber, no *Górgias*, no *Crítion* e no *Fédon*. Essas quatro defesas se remetem umas às outras e assim se esclarecem tanto os termos mesmos da defesa quanto o sentido da filosofia enquanto modo de vida.

Na perspectiva da temporalidade dramática dos *Diálogos*, a defesa do *Górgias* antecipa a da *Apologia*, pois neste diálogo extremo de Sócrates com o tribunal dos heliastas, Sócrates numa prolepse retórica perante os juízes retoma quase os mesmos termos da acusação já feita antes por Cálicles no *Górgias*, quando este lhe pergunta:

Aliás, caro Sócrates – e não te irrites comigo, pois falar-te-ei com benevolência – não te parece vergonhoso esse comportamento que, julgo eu, tu possuis e todos os outros que se mantêm engajados na filosofia por longo tempo? Pois se hoje alguém te capturasse, ou qualquer outro homem da tua estirpe, e te encarcerasse sob a alegação de que cometeste injustiça, ainda que não a tenhas cometido, sabes que não terias o que fazer contigo mesmo, mas ficarias turvado e boquiaberto sem ter o que dizer; quando chegasses ao tribunal, diante de um acusador extremamente mísero e desprezível, tu morrerias, caso ele quisesse te estipular a pena de morte (*Górgias*, 486 a-b)².

Na *Apologia*, na sua prolepse retórica perante os juízes, diz Sócrates:

Talvez alguém perguntasse: “então não te envergonhas, Sócrates, de te envolveres com tal ocupação, a qual te põe agora em risco de morte?” Eu lhe objetaria com um argumento justo: “tuas palavras não são belas, homem, se julgas que se deva considerar o risco de viver ou morrer, cuja utilidade é praticamente ínfima, mas deixar de observar apenas isto quando age: se suas ações são justas ou injustas, se seus gestos são próprios de um homem bom ou mau” (*Apologia*, 28b).

² As citações de *Górgias* e *Apologia* são tradução de Daniel R. N. Lopes (2011), e as de *Fédon*, de José Ribeiro Ferreira (1997), as de *A República* de Anna Lia Amaral de Almeida Prado (2006) e as de *Fédon* de Jorge Paleikat (1979), eventualmente modificadas para maior clareza da citação.

A linha da defesa de Sócrates perante Cálicles antecipa a de sua defesa perante o tribunal, pois em ambos os casos expõe argumentos segundo os quais a superioridade da justiça sobre todos os atos iníquos e injustos transcende os exíguos limites da vida humana, porque insere o homem justo numa ordem divina que o ultrapassa e que lhe confere de algum modo a participação na vida divina.

Depois de Sócrates mostrar a inconsistência do elogio que Cálicles faz à ganância e à pleonexia (*Górgias*, 488b-491a), a discussão se concentra na identificação que Cálicles propõe da luxúria, intemperança e liberdade com a virtude e felicidade (*Górgias*, 492c). A longa análise, em que Sócrates refuta essa identificação e mostra o desarranjo e prejuízos causados na alma pela luxúria e intemperança, inicia-se com uma imagem de Hades que será retomada ao final dessa análise no epílogo deste diálogo.

No início da refutação a Cálicles, Sócrates introduz a primeira versão dessa imagem de Hades com uma citação de Eurípides, de cuja verdade diz que não se admiraria: “Quem sabe se viver é morrer, e morrer é viver?” (*Górgias*, 492e), e continua: “e talvez estejamos realmente mortos, pois uma vez escutei de um sábio que nós, neste instante, estamos mortos”. O que há de mais notável nesta introdução da imagem de Hades é que ela descreve não uma visão do *post-mortem*, mas a situação atual dos vivos, entre os quais Sócrates e seus interlocutores. Em seguida, a imagem se constrói com um trocadilho múltiplo, que faz do corpo (*sóma*) sepulcro (*séma*), faz da parte concupiscível da alma, por ser persuasiva (*pithanón*), um tonel (*píthon*), faz dos destituídos de percepção intelectual (*anoéton*) os não-iniciados (*amyétous*), explica Hades (*Háidou*) como “o invisível” (*tò aidés*), e assim, nesse lugar “invisível”, os não-iniciados, devido à sua insaciabilidade, seriam os mais infelizes, pois encheriam de água os seus tonéis rotos com um crivo igualmente roto. Sócrates conclui a imagem exortando Cálicles a que escolhesse, “ao invés de uma vida insaciável e intemperante, uma vida ordenada, suficiente conformada com o que se lhe dispõe” (*Górgias*, 493d).

No epílogo do *Górgias*, após refutar o elogio de Cálicles à intemperança e à exacerbação dos desejos, Sócrates retoma a imagem do Hades, ao afirmar que “ninguém que não seja absolutamente irracional e covarde teme a morte em si; teme, porém, ser injusto, pois o cúmulo de todos os males é a alma chegar ao Hades plena de inúmeros atos injustos” (*Górgias*, 522e). Exorta, então, Cálicles a escutar “um belíssimo discurso” (*mála kaloú lógou*), ao qual recusa o nome de “mito” (*mýthon*, *Górgias*, 523a), e no qual em substituição aos tribunais de Atenas, com que Cálicles tenta intimidá-lo, descreve o julgamento póstumo das almas pelos juízes mitológicos Radamanto, Éaco e Minos. Instituído por Zeus, esse julgamento póstumo das almas,

infalível e inevitável, transcende e corrige ou corrobora o julgamento dos tribunais de Atenas. Diante daqueles juízes, a menos que Cálicles se deixe persuadir a levar a vida na observação estrita da justiça, ele ficará de boca aberta e cabeça perdida, exatamente como diz que Sócrates ficaria num tribunal de Atenas (*Górgias*, 527a). Ao longo dessa narrativa mitológica se insinua a sugestão de que esse julgamento póstumo está para o dos tribunais de Atenas assim como o inteligível está para o sensível.

A *Apologia* se divide em três momentos distintos: primeiro, a defesa de Sócrates perante os juízes; depois, declarado culpado, a contraproposta de Sócrates à pena proposta por seus acusadores, e por fim, condenado à morte, a interpelação de Sócrates aos juízes que o condenaram e aos que o absolveram. Na *Apologia*, Sócrates parece mais observar o preceito retórico exposto em *A República*, segundo o qual não se devem imitar comportamentos indignos de um homem livre (*Rep.* III, 395c), do que o preceito exposto no *Fedro*, segundo o qual o orador deve ser capaz de se aperceber claramente de quem se deixará persuadir por qual espécie de discurso e assim adequar em cada caso o discurso ao ouvinte, de modo a persuadi-lo (*Fedro*, 271e). Sócrates se recusa a servir-se de expedientes habituais, em que o acusado, ao defender-se, apela à piedade e comiseração dos juízes, dirige “preces e súplicas aos juízes, com muitas lágrimas, apresentando, além de muitos parentes e amigos, os seus próprios filhos, para suscitar ao máximo a compaixão” (*Apologia*, 34c-35d). Talvez, justamente por não renunciar à atitude e ao discurso mais condizentes com a dignidade de filósofo, Sócrates, no primeiro momento de sua defesa, se mostre tão convicto de que sua atividade filosófica é a forma que para ele assumiu o culto do Deus Apolo, quanto se mostra agnóstico a respeito do destino da alma após a morte, sem se decidir se a morte é como uma noite de sono sem sonhos ou se a morte seria uma mudança de domicílio da alma. No entanto, no terceiro momento, Sócrates evoca sua condição de condenado à morte para reivindicar poderes divinatórios e prever para os juízes que o condenaram um castigo bem mais duro do que o que eles lhe infligiram (*Apologia*, 39c).

No *Críton*, a defesa de Sócrates junto ao seu companheiro de juventude, que dá nome ao diálogo, tem duas fases: na primeira manifesta o seu veemente desprezo pela opinião da maioria, e na segunda reitera a estrita observação da justiça como um modo de vida compatível com a prudência e com a filosofia, entendendo neste caso a observação da justiça como a observação das leis de sua cidade natal, inclusive as que mandam cumprir o que os tribunais da cidade sentenciam.

O diálogo *Fédon* descreve o último dia de Sócrates, sua última reunião com seus discípulos e seus últimos momentos antes de beber a cicuta em cumprimento da sentença do tribunal dos heliastas. Sua desdenhosa e perturbadora tranquilidade perante a morte surpreende e intriga os discípulos, que o acusam de suportar facilmente a contingência de abandoná-los, a eles próprios e aos bons donos que são os Deuses. “Tendes razão – disse Sócrates; eu vos entendo: eis uma acusação de que me devo defender como se estivesse no tribunal.” E com a anuência dos discípulos, continua: “Pois bem, vamos a isso! E procuremos, sobretudo, apresentar diante de vós uma defesa mais convincente do que a que fiz perante os juízes!” (*Fédon*, 63b).

Sócrates continua:

Eu cometeria um grande erro não me irritando contra a morte, se não possuísse a convicção de que depois dela vou encontrar-me, primeiro, ao lado de outros Deuses, sábios e bons; e, segundo, junto a homens que já morreram e que valem mais do que os daqui. (*Fédon*, 63b).

Mas faz uma ressalva:

Mas, em realidade, ficai sabendo que, se não me esforço por justificar a esperança de dirigir-me para junto de homens que são bons, em troca hei de envidar todo o esforço possível para defender a esperança de ir encontrar, depois da morte, um lugar perto dos Deuses, que são amos em tudo excelentes, e, se há coisa a que eu me dedique com todas as minhas energias, será essa! (*Fédon*, 63b-c).

Sócrates inicia sua defesa com a explicação de que dedicar-se à filosofia no sentido correto do termo é uma ocupação que consiste unicamente em “preparar-se para morrer e em estar morto” (*Fédon*, 64a). Ante a surpresa e o riso do interlocutor, Sócrates ressalta a necessidade de esclarecer “de que modo se estão preparando para morrer aqueles que verdadeiramente são filósofos, de que modo eles merecem a morte, e que espécie de morte merecem” (*Fédon*, 64b-c). Recorre, então, a uma definição de “estar morto”, com que descreve implícita e simultaneamente o que seria, segundo ele, o supremo escopo do verdadeiro exercício da filosofia: “Estar morto consiste nisto: apartado da alma e separado dela, o corpo isolado em si mesmo; a alma, por sua vez, apartada do corpo e separada dele, isolada em si mesma” (*Fédon*, 63c-d).

Essa definição de “estar morto” se justifica primeiro pelo desapego que o filósofo cultivava dos pretensos prazeres ligados ao corpo (*Fédon*, 64d-e) e, depois, pela caracterização do corpo como um entrave e obstáculo na aquisição da sabedoria e na investigação da verdade (*Fédon*,

65a-b). Alega-se que a alma somente pode atingir a verdade se na investigação prescinde da ajuda do corpo, pois “quando ela deseja investigar com a ajuda do corpo qualquer questão que seja, o corpo, é claro, a engana radicalmente” (*Fédon*, 65b), e “é, por conseguinte, no ato de raciocinar, e não de outro modo, que a alma apreende, em parte, a realidade de um ser” (*Fédon*, 65c). E ainda:

E, sem dúvida alguma, ela raciocina melhor precisamente quando nenhum empeco lhe advém de nenhuma parte, nem do ouvido, nem da vista, nem de um sofrimento, nem, sobretudo, de um prazer – mas sim quando se isola o mais que pode em si mesma, abandonando o corpo à sua sorte, quando, rompendo tanto quanto lhe é possível qualquer união, qualquer contacto com ele, anseia pelo real (*Fédon*, 65c).

É nessa ocasião que a alma do filósofo, alçando-se ao mais alto ponto, desdenha o corpo e dele foge, enquanto por outro lado procura isolar-se em si mesma (*Fédon*, 65c-d).

Neste ponto, Sócrates afirma a existência do “justo em si mesmo”, a do “belo em si” e a do “bom em si”, como realidades inacessíveis aos olhos ou a qualquer outro sentido de que o corpo é instrumento (*Fédon*, 65d-e). Ao reiterar-se e ampliar-se, então, a condenação do corpo como causa de empecilho e entrave ao conhecimento dessas realidades em si, torna-se manifesta a identificação do corpo com a totalidade do âmbito do sensível, de que se toma o corpo como metonímia, por oposição à totalidade do âmbito do inteligível, eleito o único escopo e objeto a serem almeçados pela alma do verdadeiro filósofo (*Fédon*, 65e-67b).

Esse esforço em busca do conhecimento do inteligível é assimilado à noção religiosa de “purificação” (*kathársis*, *Fédon*, 67c5), e com essa determinação da filosofia como “purificação” reitera-se a definição de “morte” como a libertação da alma e o seu isolamento do corpo (*Fédon*, 67d4).

Parece claro que essa identificação do exercício da filosofia com a noção (órfica?) de “purificação” reflete tanto a invenção e conquista do conceito como o constructo originário e próprio da filosofia quanto a descoberta e valorização sem precedentes do processo mediante o qual o pensamento se depura dos elementos da sensação e da sensibilidade. Se for assim, essa metáfora que descreve o processo do conhecimento do inteligível como “purificação” e o escopo desse processo como “morte” refletem pelo viés de uma perspectiva religiosa a descrição que na imagem da linha, no livro VI de *A República*, se faz da segunda secção das coisas inteligíveis como “aquela em que é a própria razão que as apreende com a força da dialética, considerando

as hipóteses não como princípios, mas realmente como hipóteses, como degraus e pontos de apoio, para chegar ao princípio de tudo, aquele que não admite hipóteses; e num movimento inverso, por sua vez, presa a tudo que depende desse princípio, vai descendo na direção do fim e, sem servir-se de nada que seja sensível, mas apenas das próprias ideias, por meio delas e por causa delas, acaba chegando às ideias” (*República*, 511b-c).

A dialética ascendente da imagem da linha e a progressiva evasão do fundo para fora da caverna na imagem da caverna imaginadas em *A República* são delineadas no *Fédon* com as imagens da preparação para a morte e da purificação. Estas imagens de morte e de purificação, por sua vez, combinam com a de iniciação e com as noções míticas de Hades e de Deuses: “Todo aquele que atinja o Hades como profano e sem ter sido iniciado terá como lugar de destinação o Lodaçal, enquanto aquele que houver sido purificado e iniciado, uma vez lá chegado, com os Deuses” (*Fédon*. 69e).

A apropriação das noções míticas de Hades e de Deuses para indicar o âmbito do inteligível e as ideias é explicitada mais adiante, quando se expõe o terceiro dos quatro argumentos em prol da imortalidade da alma. O primeiro deles é o da geração recíproca dos contrários, entre os quais se incluem os vivos e os mortos, como provenientes uns dos outros, de tal modo que “os vivos não provêm menos dos mortos que os mortos dos vivos; ora, assim sendo, haveria aí, parece, uma prova suficiente de que as almas dos mortos estão necessariamente em alguma parte, e que é de lá que voltam para a vida” (*Fédon*. 72a).

O segundo argumento é o da reminiscência, segundo o qual “numa época anterior aprendemos aquilo de que no presente nos recordamos; ora, tal não poderia acontecer se nossa alma não existisse em algum lugar antes de assumir, pela geração, a forma humana; por conseguinte, ainda por esta razão é verossímil que a alma seja imortal” (*Fédon*. 72e-73a). Para exemplificar o que seja a reminiscência, Sócrates cita o conhecimento do “Igual em si mesmo”, que não encontramos jamais na experiência sensível, mas de que a experiência sensível, no entanto, nos faz recordar (*Fédon*. 72a).

O terceiro argumento é o da afinidade, que prolonga e amplia a doutrina das “ideias” já introduzida no argumento da reminiscência. Tendo levado o interlocutor a admitir a existência de “o Igual em si mesmo, o Belo em si mesmo” e “cada uma dessas realidades verdadeiras, cuja forma é uma em si e por si” e que “se comporta sempre do mesmo modo, sem admitir jamais, em nenhuma parte e em coisa alguma, a menor alteração” (*Fédon*. 78d), Sócrates estabelece esta distinção: “Assim, pois, a uns podes tocar, ver ou perceber por intermédio dos sentidos; mas quanto aos outros, os seres que conservam essa identidade, não existe nenhum outro meio de

captá-los senão o pensamento refletido, pois os seres desse gênero são invisíveis e subtraídos à visão” (*Fédon*. 79a). Sócrates, então, descreve os comportamentos diversos da alma, segundo ela se volta para o visível – devir sem ser – ou para o invisível – ser sem devir: no primeiro caso, “é arrastada pelo corpo na direção daquilo que jamais guarda a mesma forma: ela mesma se torna inconstante, agitada, e titubeia como se estivesse embriagada: isso, por estar em contato com coisas desse gênero” (*Fédon*. 79e); no segundo caso,

ela examina as coisas por si mesma, quando se lança na direção do que é puro, do que sempre existe, do que nunca morre, do que se comporta sempre do mesmo modo – em virtude de seu parentesco com esses seres puros – é sempre junto deles que a alma vem ocupar o lugar a que lhe dá direito toda realização de sua existência em si mesma e por si mesma; por isso, ela cessa de vaguear e, na vizinhança dos seres de que falamos, passa ela também a conservar sempre a sua identidade e o seu modo de ser: é que está em contato com coisas daquele gênero (*Fédon*. 79d).

Nesse trecho citado, é notável que Sócrates descreva as ideias transferindo para elas os epítetos tradicionalmente atribuídos aos Deuses; assim diz das ideias que elas são “o que sempre existe” e “o que nunca morre”. “O que sempre existe”, *aei ón*, é o singular do epíteto homérico e hesiódico dos Deuses (cf. *Theoi aièn eóntes*, *Il.* I, 290, e *makáron génos aièn eónton*, Hesíodo, *Teogonia*, 33); “o que nunca morre”, *athánaton*, na tradição poética é a antonomásia dos Deuses. Em seguida, as ideias são reiteradamente descritas como “o divino” (*tói theíoi*, *Fédon*, 80a3, *tò theíon*, *Fédon*, 80a4, *tói theíoi*, *Fédon*, 80a8), e o lugar de destino da alma é descrito como “nobre, puro e invisível, o verdadeiro Hades, junto ao Deus bom e sábio” (*Fédon*, 80d6-7).

No quarto e último argumento em prol da imortalidade da alma, Sócrates prenuncia a grande descoberta do diálogo *Sofista*, a da comunidade dos gêneros, ao mostrar a conexão necessária entre a ideia de vida e a noção de alma, de tal modo que, por ser a noção de alma indissociável da ideia de vida, a alma é necessariamente imortal, isto é, permanece sempre intocável pela morte e imune a ela.

Na formulação desses quatro argumentos em prol da imortalidade da alma, Sócrates observa rigorosamente o princípio retórico exposto no *Fedro*, segundo o qual o orador deve ser capaz de se aperceber claramente quem se deixará persuadir por qual espécie de discurso e assim adequar em cada caso o discurso ao ouvinte, de modo a persuadi-lo (*Fedro*, 271e). Pode-se, portanto, dizer que esses quatro argumentos não pretendem ser “provas” da imortalidade da alma, mas são antes argumentos *ad hominem*, especialmente concebidos e formulados para

suscitar persuasão nesses interlocutores nutridos do pitagorismo de Filolau (cf. *Fédon*, 61d-e) nessas circunstâncias extremas da última despedida entre bons amigos.

Mas o que nesse caso significaria “imortalidade”? Vale-nos aqui a advertência de W. K. C. Guthrie (1951, pp. 113-4):

Para dizer deuses e homens, o grego pode usar as palavras *theoí* e *ánthropoi*, mas igualmente bem pode usar as palavras *athánatoi* e *thnetoí*. *Athánatos* (“imortal”) é um adjetivo, e pode, portanto, ser usado junto com *theós*. Mas pode igualmente bem ficar sozinho, e seu significado então é inequívoco: significa deus e nada mais, tal qual *theós*. Segue-se que crer que a alma seja imortal é crer que ela seja divina. Se o homem é imortal, então ele é deus. Isso é universal em grego, e talvez se deva chamar atenção para isso, visto que nós mesmos pensamos de modo diferente.

Quanto a essa questão da imortalidade, vale-nos ainda aqui observar o contexto e resumir as referências recíprocas dos indícios. No *Fédon*, por uma série de indícios, reiterados e entrecruzados, a morte se torna metáfora do conhecimento, o corpo se torna metonímia do sensível, o Hades se entende como metáfora do inteligível e os Deuses se entendem como antonomásia das formas inteligíveis. A morte como metáfora do conhecimento se dá em associação com a filosofia como preparação para a morte, e ainda como purificação e como a verdadeira iniciação. Essa metáfora e essas associações remetem à dialética ascendente, em que todo o esforço pela conquista do conhecimento e da verdade reside na depuração dos elementos sensoriais e sensíveis do pensamento, com o escopo de se atingir esse movimento que vai das ideias às ideias, passando pelas ideias sem recorrer a imagens e demais elementos da sensibilidade. A apropriação da noção mítica de Hades, mediante a etimologia que o explica como o invisível, remete à operação metonímica, presente no *Fédon* e em *A República*, que elege a visão o mais perfeito dos sentidos e assim se refere ao sensível como o visível e ao inteligível como o invisível (cf. *Rep.* VI, 507c-508b). É comum, nos *Diálogos*, as ideias e o inteligível serem referidos como *tà theía*, “as coisas divinas”.

Que conclusão se tiraria desse resumo e dessas observações? A meu ver, certamente que o equívoco – como parte integrante do pensamento mítico – tem um lugar de honra e uma imprescindível e indispensável função também na fundação do pensamento filosófico, tal como documentada nos *Diálogos* de Platão. Podem-se fundar novos horizontes do saber, mas não podemos evadir de nossa condição de mortais.

Bibliografia citada:

GUTHRIE, W. K. C. *The Greeks and their Gods*. Boston: Beacon Press, 1951.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Jorge Paleikat. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Fedro*. Tradução de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. *Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: FAPESP/Perspectiva, 2011.

_____. *República*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

