

# humanitas



**Vol. XXXVII-XXXVIII**

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
INSTITUTO DE ESTUDOS CLÁSSICOS

---

# HUMANITAS

VOLS. XXXVII-XXXVIII



C O I M B R A

MCMLXXXV-MCMLXXXVI

este, outros fragmentos deverão ser inteiramente revistos numa edição posterior, a bem uma obra que, vindo preencher um espaço particularmente carenciado da nossa literatura científica e didáctica, só lucrará em apresentar versões ao nível do rigor, da seriedade e do entusiasmo com que foi concebida e realizada.

MÁRIA TERESA SCHIAPPA DE AZEVEDO

RONNA BURGER. **The Phaedo. A Platonic Labyrinth.** Yale University Press, New Haven and London, 1984, 288 pp.

O título não representa apenas uma escolha feliz para sugerir as múltiplas faces de uma obra que tem desde sempre constituído um desafio à argúcia dos seus intérpretes. Com ele se pretende relevar também o que, na esteira de J. Klein (vide p. 223 n. 13) a A. vê como imagem matricial do texto e chave para a sua decifração: a lenda de Teseu e do Minotauro, convocada logo no início da narrativa (58a).

A visão do *Fédon* aqui proposta parte do reconhecimento do diálogo como um momento dramático e filosófico integral, que não tem de interpretar-se em função de outros diálogos e sim de um elaborado jogo de correspondências que a *Introdução* explicita: entre os acontecimentos narrados e a conversação que, a pretexto deles, se insinua; entre a exposição teórica e as «digressões» aparentemente casuais que encobrem «what is conspicuously absent from the discussion» (p. 5); entre os sucessos vividos e experienciados pela personagens e a sua filtragem ao plano do discurso, marcado pela sintonia entre o narrador (*Fédon*) e a audiência (*Equécrates*).

Do cruzamento de todos estes planos resulta a reiteração de que «this potential benefit, however, is not necessarily actualized by every reader; for the Platonic dialogue, being itself an imitation of Socratic irony, addresses different meanings to different audiences through the same words» (p. 5). A este jogo labiríntico de potenciais leituras soma a A. mais alguns pontos, assumindo até às últimas consequências o efeito de distanciamento que Platão terá tido em vista ao anotar, pelas palavras de *Fédon*, a sua ausência da cena dos acontecimentos (p. 53). Eco de idêntica preocupação de Sócrates perante os seus interlocutores (*Fédon*, 91c) a narrativa ganha, perante os seus leitores, o estatuto global de um *logos* dissociado do seu «fabricador», cujo sentido se constrói a partir dele mesmo e da «necessidade logográfica» (*Fédon* 264b-c, cf. pp. 4, 20, passim) que faz mover os fios explícitos e implícitos da tessitura do diálogo.

Sem que estes pressupostos sejam por si grandemente contestáveis, valerá a pena ver como se entende aqui a sua concretização. A análise de R. Burger levanta, com efeito, questões interessantes de legitimidade interpretativa, talvez não muito diversas daquelas que as exegeses neoplatónicas suscitaram: até que ponto é lícito «desconstruir» um texto passo por passo, como repetitivamente se faz aqui, e reunir os seus *disiecta membra* num corpo textual que é, estruturalmente, um outro

texto, uma outra mensagem? É um problema que a A. poderá reenviar para outras formas de abordagem (vide p. 218 n. 1), mas que se reflecte candentemente nesta sua.

Comecemos pelo mito inspirador do texto e do título: restarão escassas dúvidas em reconhecer que «the miraculous convergence of the mission to Delos and the trial of Socrates is hardly then a matter of chance» (p. 20) — entendendo, evidentemente, que esta convergência tem unicamente a ver com o plano da narrativa. A aproximação proposta à situação do diálogo deixa linhas de reflexão interessantes (saliente-se o paralelo com o passo 88c-d, que simboliza no Minotauro «o receio da morte» e reconverte Hércules/Sócrates em Teseu). Mas onde nos levam as restantes inferências simbólicas que a A. projecta no obra? Condutor de um *logos* narrado, Fédon passa a desempenhar o papel de Ariadne... após a morte de Teseu (Sócrates); os sete pares de rapazes e de raparigas, para os quais não há obviamente correspondência entre os interlocutores de Sócrates, são recombinações, com ampla liberdade, em 7 + 2 atenienses e 5 estrangeiros, símbolos, respectivamente, da juventude masculina e feminina que acompanhou Teseu. No navio em que, segundo os Atenienses, aquele embarcou outrora, se deverá ver uma alusão antecipatória à questão da identidade do corpo (pressupondo um *auto* que é, na realidade, *touto*: p. 17). O «olhar de touro» da cena final é subvertido, com pleno desprezo da sua banal atribuição a Sócrates (*ὡς εἰώθει*, 117a), e talvez de um outro simbolismo não redutor ao mito, em «receio da morte» (p. 213): outra forma de dizer «o receio da vida» insinuado antes (pp. 47-48, 231 n. 32).

Este aproveitamento da lenda, que nada permite erigir em motivo estrutural, é exemplificativo de um critério exegético constante: um «panlogismo» excêntrico, que transforma os mínimos acontecimentos, gestos e palavras do quotidiano em mero apêndice de um *logos*, cujo sentido se vai penosamente (des)construindo ao sabor da livre associação.

A complexa arquitectura linguística do *Fédon* está no centro de muitos dos equívocos possíveis. A A. conhece bem a sua duplicidade, que não hesita em definir, prolongando a imagem da fábula esopaica, como «tension between logos, or what Socrates considers the greatest music, and mythos, or demotic music». Naturalmente, mais haveria a dizer sobre esta repartição «diádica», simplistamente traduzida em termos de «prazer e dor» (pp. 11-12). Mas o que importa relevar, e que nem sempre sobressai na análise, é que a dinâmica do *Fédon* está profundamente enraizada na linguagem comum e na sua pluralidade contextual. Conduzir os diversos usos de um termo-chave a um único referente, fazer dele um único *logos*, pode ser um exercício verbal aliciante e, em muitos casos, enriquecedor (veja-se a propósito de *eidōs*), mas a abolição sistemática de fronteiras entre o comum e o filosófico, e entre as várias situações do diálogo, degenera, não raro, em futilidade interpretativa: assim as considerações deslocadas em torno da palavra inicial do diálogo, *autos* (e.g., p. 7). Pior, porém, quando essa pretendida unificação de conteúdos e circunstâncias vem apoiar dogmatismos obviamente alheios à intenção da obra.

É o que sucede, por exemplo, com a inexplicável dissociação estabelecida entre os «filósofos genuínos», os que pensam que só após a morte poderão alcançar a *phronesis*, e Sócrates, que a possui já ... pois por três vezes é chamado *phronimos* (118a, *phronimotatou*). Assim: «The genuine philosophers long to possess *there*,

that for the sake of which Socrates has lived *here*» (p. 144, *passim*). Com genuína animosidade, a A. não se cansa de lançar os mais estranhos labéus sobre estes opositores encartados. Ao longo da análise, fica subentendido que eles são uns meros *philopsychoi*, na duplicidade negativa de «amantes da vida e da *psyche*», i.e., sedentos de uma imortalidade que a *phronesis* socrática lhes nega (p. 53); a sua aversão ao corpo e aos sentidos não passa de uma forma translata da misologia verberada em 89d-90d (pp. 118-119). E já quase nem se estranha quando, a propósito do método hipotético que Cebes deverá seguir «se efectivamente se conta no número dos filósofos», a A. comenta: «Does he (i.e., Cebes) belong to the class of the genuine philosophers who desire knowledge of the beings, or is he one recognizes the need to abandon that pursuit in favor of a second sailing?» (p. 158).

Sobre Sócrates recai, deste modo, a responsabilidade moral de convencer os discípulos (e amigos!) de inverdades em que objectivamente não crê. A A. tenta, é certo, adoçar a dureza deste juízo, dificilmente compatível com a qualidade de *phronimos*: «He made it painfully clear that he has never characterized the psyche as deathless by ascribing that quality, however loosely construed, only to bones and sinews» (p. 111). Uma verdade literal, que uma vez mais se reduz a um frívolo jogo de palavras — brilhantemente alimentado pelos *lapsus linguae* de 77d e 84b (respectivamente, *ἐπειδὴν ἀποθάνῃ, ἐπειδὴν τελευτήσῃ*: vide p. 247 n. 21 e cf. a nota, mais compreensiva, de Gallop, *Plato. Phaedo*, Oxford, 1975, p. 146).

Não se trata, é evidente, de iludir as obscuridades da prova a que a A. se refere. Mas supor uma recusa categórica da imortalidade da alma (que justamente se propõe como objecto de defesa...) na base da ausência explícita do qualificativo *athanatos*, é esquecer a lição da via argumentativa de Sócrates, ou seja, que não é possível reflectir a imortalidade senão em termos de existência (faculdade de sobre-viver, sobre-existir à morte: cf. *e.g. καὶ τὰς τεθνεώτων ψυχὰς εἶναι*, 72d; *οὐδὲν δεινὸν μὴ φοβηθῆῖ ... ὅπως μὴ ... οὐδὲν ἔτι οὐδαμοῦ ἦ*, 84b).

Neste âmbito, como noutros, as incoerências reproduzem-se sem fim. O inocente passatempo a que Sócrates se entrega na prisão, essa «música demótica» que os amigos estranham, é, na sequência da alusão ao sonho, imediatamente convertida em prática de purificação ... do crime de não se ter feito entender pelos homens comuns (p. 8). «Demótica» será também a concepção de «self» (*autos*) que ao longo da discussão, mas sobretudo no mito final, lhe é imputada: não a equivalência pura e simples a *psyche*, como pensavam os genuínos filósofos, mas a unidade inseparável da *psyche* e do corpo (p. 15, cf. p. 203: «The paradoxal thruth revealed by the mythos is that attachment to the psyche entails attachment to the body»). Nada impede que, uma vez por outra, Sócrates afele a máscara de «filósofo genuíno», por exemplo, quando «hopes to convince Criton of the identification of the self with a psyche that is unaffected by death and burial» (p. 161), embora mais adiante a A. se encarregue de corrigir tal lapso (p. 207), inconsequente com o *autos* inicial do diálogo e, verosimilmente, com as posições assumidas por Sócrates ...

Os pressupostos da *Introdução* estão longe: a «necessidade logográfica» aí invocada opera, na realidade, em sentido contrário ao da obra. A ideia que de Sócrates nos fica é um conglomerado de imagens, colhidas no Sócrates histórico (até onde podemos supô-lo...) e no Sócrates-Platão de outros diálogos, apostados em negar as suas palavras do *Fédon*.

Mas não se deprecie apressadamente, com base nestas e noutras singularidades interpretativas, um trabalho que é, sem margem para dúvidas, um dos grandes estudos recentes sobre o diálogo. A A. domina, como poucos intérpretes, a linguagem complexa do *Fédon*; o texto é acompanhado *pari passu* com conhecimento seguro das suas peculiaridades linguísticas e conceptuais, passando por inúmeros pontos de crítica textual. Uma ampla familiarização com a obra platónica e com uma vasta gama de comentadores antigos e modernos (que recupera vertentes de análise abertas por filósofos como M. Mendelssohn, Hegel ou Nietzsche) serve de suporte à minuciosa desmontagem do texto e da sua problemática.

Esse aturado trabalho de leitura e reflexão está bem documentado nas extensas páginas (cinquente e sete!) dedicadas às notas: algumas, a nosso ver, redundantes e uma ou outra vez capciosas (exemplo disso, as remissões para Hackforth, pp. 228-229 n. 4 e para Burnet, p. 256 n. 3); em todo o caso, um aparato crítico indispensável ao texto da A., com valiosas achegas de ordem contextual e intertextual.

Contra a expectativa que os pressupostos nos criam, é a lição hermenêutica em torno dos aspectos filosóficos que melhor convence do contributo original da análise. Nem sempre as justaposições de usos de um mesmo termo seguem caminhos arbitrários: *eidos* e *psyche* (com valiosas remissões para Taylor, Klein e Dorter, entre outros) são exemplos de nítida polarização de emprego, a testemunhar «the radical consequences of the transition from the first to the second half of the dialogue» (p. 242 n. 30). Seguindo de perto Dorter na visão «diádica» do plano discursivo, a A. recusa, no entanto, e parece-me que com razões, a ideia de conciliação implícita que aquele comentador propõe entre alma como *nous*, capacidade cognitiva, que domina a primeira parte, e alma como «fonte de vida» (anoética), que a segunda concretiza (pp. 10-11, 241 n. 4, cf. 219-220 n. 2).

Descontadas algumas transposições marginais, a elaborada seriação das «imagens de *psyche*», na sequência de uma análise, quase diríamos exaustiva, das ambiguidades da terceira prova, constitui um dos contributos mais penetrantes deste estudo. O reexame da última é talvez menos feliz, pelo sincretismo que uma vez mais é visível entre o juízo pessoal do intérprete e a intenção do sujeito do discurso (Sócrates). Com a integração explícita dos adjectivos *athanatos* e *anolethros* na discussão, e o aprofundamento do seu significado em termos de existência, perde a A. um dos principais suportes da sua tese de que «his (i.e., de Sócrates) condemnation of foolishness of this fear is entirely independent of any proof of immortality of the psyche» (p. 99). Os esforços por demonstrar que o uso socrático de *athanatos* não tem nada a ver com a imortalidade vulgarmente entendida por Símius e Cebes são brilhantes, mas de eficácia pouco crível: «yet that immortality is not eternal existence after death, but rather, the essencial relation of psyche — and not cognitive one — with one *eidos* only, that of life, which it brings forward to the body it occupies, as long as it exists» (p. 185). Ou ainda, p. 189, a propósito da alma: «Its manifest immortality is only its inability to be dead *whenever it exists*» (1).

---

(1) Os sublinhados são meus. A interpretação é parcialmente sustida pela ambiguidade de *aei* «sempre», que marca o deslize, do plano da natureza das substâncias (o fogo é *sempre* quente, enquanto existe, 103d, etc.), para o da existência

Subjacente a esta posição, de resto compartilhada por alguma crítica, está, no entanto, todo um reexame dos paradigmas aduzidos e da complexa teia de implicações, veiculada pelos adjectivos *athanatos* e *anolethros*, que o desejo de «salvar o argumento» não pode, em boa fé, ignorar.

Aliás, é a via da negatividade, da desconstrução sistemática que, ainda no plano filosófico, melhor firma os créditos da análise. Aquela que permite, por exemplo, criticar Sócrates de jamais fornecer explicitamente «an alternative answer to the question *What is the psyche?*» (como se os modernos, neste capítulo, estivessem melhor fornecidos...) ou levar até ao fim as afirmações literais de que a alma «morre» tal como «nasce».

A «dúvida metódica» do *Fédon* é assim transformada em negação pura, ausência de espaço para a afirmação de crença (e.g. *ἐπιζω*, 62d; *πέπεισμαι*, 108e, cf. *νῦν δ' ἐπειδὴ ἀθάνατος φαίνεται οὐσα*, 107c), a não ser no «grau zero» de uma linguagem mítica, tão elusiva e impenetrável como os famosos silêncios de Sócrates. Aqui reside, a meu ver, o ponto fulcral da legitimidade interpretativa que referimos de início. O labirinto onde a A. nos conduz fabrica-se a partir de um abstracto *logos*, onde a linguagem se mede pelo seu valor facial e pela sua recusa. Personagens, gestos e palavras esvaziam-se de significação própria, passam a estar ao dispor do intérprete para assumir os mais diversos e contraditórios papéis.

Deste panlogismo redutor, a análise não retém sequer uma heterodoxia: volve-se em adoxia pura, que começa na dissociação entre Sócrates e os genuínos filósofos e se prolonga simbolicamente na morte de Egeu, após a vitória de seu filho sobre o Minotauro (p. 273 n. 18). Haverá ainda lugar, neste simbolismo, para ver em Egeu a imagem do criador do *Fédon*?

MARIA TERESA SCHIAPPA DE AZEVEDO

---

*tout court*: vide a análise de Dorter, *Plato's Phaedo*, Toronto, 1982, pp. 154-157. Mas dependerá a questão da imortalidade, em termos estritos da argumentação veiculada, apenas deste *aei*? Pensamos que não. A diferença entre o caso da alma e o dos exemplos aduzidos é cuidadosamente sublinhada (106 b-c), pelo que não é legítimo equacionar, sem mais, a Neve com «morte», como a A. propõe (p. 166). Creio que a solução de Dorter está mais de acordo com a linha de argumentação desenvolvida, isto é, que não há uma «Forma de morte» oposta à de Vida (pp. 151 sqq.)