

O MEDO DA MORTE E A MISOLOGIA NO *FÉDON* DE PLATÃO

FEAR OF DEATH AND MISOLOGY IN PLATO'S *PHAEDO*

LEONARDO GUIMARÃES DA COSTA*
GABRIELE CORNELLI**

Resumo: Este artigo tem como objetivo investigar a relação entre o diálogo *Fédon* e o mito de Teseu e o Minotauro, descrito no início do diálogo. Se Platão tende a inserir Sócrates como um herói filosófico em um diálogo que é permeado pelo tema religioso, abrindo com a menção do festival da delegação ateniense a festejar Teseu e encerrando-se com a menção de Sócrates de um débito a Asclépio, tal heroicidade coaduna-se com a representação de Sócrates como o herói a libertar a si e a seus companheiros do Minotauro, representado pela ameaça à alma através do medo da morte e da misologia.

Palavras-chave: Platão; *Fédon*; morte; misologia.

Abstract: This article aims to investigate the relationship between the dialogue *Phaedo* and the myth of Theseus and the Minotaur, described at the beginning of the dialogue. If Plato tends to insert Socrates as a philosophical hero in a dialogue that is permeated by the religious theme, opening with the mention of the festival of the Athenian delegation celebrating Theseus and ending with Socrates' mention of a debt to Asclepius, such heroicity is in line with the representation of Socrates as the hero freeing himself and his companions from the Minotaur, represented by the threat to the soul through fear of death and misology.

Keywords: Plato; *Phaedo*; death; misology.

* Pesquisador na Universidade de Brasília (UnB), DF, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-0325-0342>. E-mail: leonardogcosta21@gmail.com

** Professor na Universidade de Brasília (UnB), DF, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-5588-7898>. E-mail: gabriele.cornelli@gmail.com

O *Fédon* de Platão costuma ser tomado como o diálogo por excelência em que o platonismo se enriquece de temas complexos e dele se serve para nutrir algumas de suas teorias. Com razão, Dixsaut (2001) pondera que sua riqueza de temas metafísicos abre espaço para que se entendesse, por muito tempo, o *Fédon* como chave-guia do platonismo:

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, p. 219).

De fato, no *Fédon*, há um compilado de ideias com que o platonismo de todos os tempos se nutriu para elaborar suas próprias doutrinas. Como acertadamente nota Dacier (1699), o platonismo necessita de interpretações metafóricas para que ele continue subsistindo. E o *Fédon* é permeado de temas com potenciais interpretações metafóricas. Basta que se pense, por exemplo, nas últimas palavras de Sócrates que, no leito de morte, oferece um galo a Asclépio por libertá-lo de uma doença (118a). Por tratar de temas tão complexos como vida, morte, alma e imortalidade, o diálogo oferece uma variedade de oportunas 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.

Casertano (2016) vê os diálogos platônicos como representações teatrais onde Platão ousou tratar daquilo que nenhum outro tragediógrafo e comediógrafo ousou: de filosofia. No diálogo em que se conta como morreu Sócrates e sobre o que ele discorreu neste dia (57a), talvez em nenhum outro diálogo se encontre voo alçado tão alto onde ficção e filosofia se complementem, assim como mito e *lógos* precisem tanto um do outro para que a imagem do filósofo por excelência não venha a cair por terra. A tarefa para Platão não é, portanto, dar uma imagem histórica daquele último dia de Sócrates, mas erguer um monumento em favor da vida do mestre, alçá-lo ao panteão por sua vitória contra a Atenas decadente, vitória esta que só foi possível através de sua vida configurada em sua tarefa suprema: a de filosofar, mesmo em exílio, mesmo na morte, como mostra Platão na *Apologia*.

Para um diálogo que levanta voo tão alto em favor da vida filosófica, espera-se demonstrar uma forma de entender Platão não apenas como um filósofo, mas como um grande escritor de ficções e que se serve desta última

para realizar a sua filosofia. Nesta perspectiva, através da fragilidade dos argumentos da imortalidade da alma e da disposição dos estudos do drama do *Fédon*, percebe-se que Platão não parece ter um interesse primário em demonstrar a imortalidade da alma tal como o platonismo interpretou durante séculos, mas procura, sim, afirmar que a imortalidade do *lógos* socrático encontra-se presente no paradigmático *modus operandi* de Sócrates de viver a filosofia.

Este modo de vida demonstrado por Sócrates faz jus à sua tratativa em favor dos argumentos suscitados por ele para demonstrar aos pitagóricos¹ que ali estavam com ele, cujo medo da morte estava inspirado em uma polimatia infundada e onde a misologia, a aversão aos argumentos, são perigos da alma que só podem ser desfeitos através de encantos e persuasões que a filosofia fornece por meio de hipóteses que necessitem sempre de exames. Assim, espera-se, neste desenrolar dramático, entender a Sócrates como um herói filosófico, um novo Teseu a libertar a si e seus companheiros, naquele último dia, do perigoso Minotauro, monstro que ameaça suas almas, através do medo da morte e da misologia, com instrumentos capazes de desfazer aquilo que a filosofia solidificou com sua operação.

Para tanto, precisamos entender o modo como Platão empreende essa imitação do mito minoico. Em um primeiro momento, Sócrates depara-se com uma constatação sobre as objeções aos seus dois primeiros argumentos levantados por Símiás e Cebes, onde Sócrates afirma que o que move Símiás e Cebes em suas objeções não é a filosofia em si, mas o medo da morte, infundidos por opiniões diversas sobre o que acontece com a alma após a morte (77d-e). Platão nomeia o medo da morte: *τὰ μορμολύκεια* (77e). Logo após, expondo o argumento conhecido como o argumento da afinidade, e encontrando objeções da parte de Símiás e Cebes, Sócrates descobre então o que está acontecendo e que aquilo vai bem além do medo da morte pelos companheiros. Estão prestes a sucumbir ao perigo da misologia (89d), esta sim, inimiga à altura da filosofia de Sócrates.

O *Fédon* mostra, então, Sócrates a combater estes dois perigos da alma, tal como Teseu combateu o híbrido Minotauro a fim de salvar a si e a seus companheiros do labirinto. Para entender o modo como Platão utiliza do

¹ Símiás e Cebes, tebanos, para alguns, pertenciam ao círculo pitagórico de Filolau de Crotona. Rowe (1993) manifesta dúvidas acerca da afirmação de que tenham pertencido ao círculo pitagórico apenas por serem associados a Filolau. Para Rowe, “a adesão de Símiás e Cebes à doutrina da alma-harmonia não infere que estes necessariamente pertençam ao círculo pitagórico” (Rowe, 1993, p. 07).

mito, é necessário tomar a narrativa e a discussão filosófica como um único e mesmo edifício literário, indissociável e necessário para o projeto platônico reservado para o monumento criado em favor de seu mestre. Em um momento, trataremos sobre a primeira diagnose socrática, o medo da morte, sua etimologia e finalidade no texto platônico, confrontado com os dois primeiros argumentos de Sócrates e as objeções de Símiias e Cebes. Logo em seguida, passaremos para a constatação definitiva de Sócrates sobre as objeções de Símiias e Cebes, que estão prestes a lançar ouvintes e leitores no perigo do descrédito dos discursos. Enfim, demonstraremos a forma com que Platão utiliza o mito descrito no preâmbulo do diálogo em sua empreitada literária, onde Sócrates é posto na qualidade de *ἥρωας* a combater os argumentos e a descrença na atividade filosófica, tal como Teseu derrota o Minotauro em campo de batalha no labirinto.

A MORTE COMO *μορμολύκεια*

A morte de Sócrates, dramática nas mãos de Platão, abalou as estruturas emocionais de seus companheiros que estavam presentes na cela. As manifestações de tristeza são contumazmente reprimidas naqueles que lidavam com a morte do filósofo: Xantipa fora retirada entre gemidos e lamentos (60a); os companheiros estavam ora rindo, ora chorando – Apolodoro com maior intensidade que os outros (59a). Este sentimento perante a morte e a mortalidade deixa-os com um sentimento de prazer e dor perante um Sócrates que estava evidentemente feliz. Esta relação de mescla entre prazer e dor, entre choros e gargalhadas, põe em evidência o modo de vida socrática, configurada por sua atividade filosófica que a pôs à margem de qualquer temeridade perante a morte.

Platão parece tomar a morte do mestre com profunda tristeza. Apesar de sua ausência, debatido por muitos comentadores a respeito do motivo de ele se colocar fora do quadro dramático do diálogo, Nucci sugere que Platão “se coloca fora do diálogo por saber que não teria segurança no controle de suas emoções” (Nucci, 2014, p. 14)². Ademais, as advertências de Sócrates a respeito do silêncio que deve tomar o lugar do luto e do choro, corroboram

² Platão, na medida em que pôde, sempre se colocou fora de seus textos. A estratégia de Platão em se colocar fora de seus escritos sempre foi objeto de estudo para os estudiosos dos diálogos platônicos, sinalizando, conforme Perine (2014), que sua obra não tem a pretensão de se tornar um texto histórico, ainda que, ao mesmo tempo, sua *dramatis personae* esteja inserida no condutor dos diálogos. Não obstante, são apenas três vezes que o nome de Platão

para este pensamento. Ainda assim, mesmo com as diversas especulações sobre a ausência de Platão, o fato é que a morte de Sócrates se torna uma peça-chave para uma virada de atitude de Platão a respeito da *pólis*.

A *Carta VII* mostra que Platão se encontra descrente em relação à política ateniense ao condenar Sócrates à morte (*Epist. VII*, 324d-325a). Para ele, Sócrates foi o mais excelente, mais sensato e mais justo em vida. Ainda em seu último dia, conforme Peterson, “Sócrates morre cerceado pelas virtudes como a generosidade, a justiça, a piedade, a temperança, a coragem e a sabedoria” (Peterson, 2003, p. 46). Morrer bem, que é a tarefa do filósofo, é morrer virtuosamente. Uma vida vivida em prol da filosofia não teme a morte, pois o medo da morte pertence ao pensamento comum, daqueles, conforme Dixsaut (1991), que não entendem que a morte e a filosofia trabalham da mesma forma, separando a alma do corpo, onde o corpo se torna obstáculo para o pensamento.

Os que amam o corpo (*φιλοσώματος*), ao contrário dos que amam a sabedoria (*φιλόσοφος*)³, têm o corpo como inimigo da alma na ascese do pensamento, fazendo com que se detenham em assuntos sem sentido, atribuindo falsos valores e falsa certezas, fazendo com que a alma se torne tão dependente do corpo que acredite que a destruição deste, implica também na destruição desta (*Phd.* 68b-c).

Neste sentido, Platão dá um nome específico para o medo da morte. Ao notar que Símiias e Cebes temem que Sócrates não demonstre que a alma seja imortal e indestrutível e que possa se dissipar como fumo pelo ar ao sair do corpo, o filósofo não hesita em declarar que as empreitadas dos dois estão embasadas em um pavor infantil (*δεδιέναι τὸ τῶν παιδῶν*) em relação à operação da separação da alma e do corpo na morte. Nesta diagnose socrática, Cebes ri com vontade e acena para Sócrates:

Faça, pois, de conta que somos uns medrosos, Sócrates, e trate de nos dar ânimo... ou antes, que não somos nós os medrosos, e sim uma certa criança que existe talvez no íntimo de cada um de nós e a quem todas essas histórias apavoram. É a ela, pois, que deverás convencer a não recear

é citado em seus textos, mas, de forma passiva, sua personagem aparece como espectadora ou ausente.

³ É de se ater para a referência que Platão faz do termo “filósofo”, que segundo a tradição, remonta a Pitágoras. O *Fédon* se desenha, no desenrolar da narrativa, como um diálogo repleto de menções ao pitagorismo: a cidade de Fliunte, que abriga uma comunidade pitagórica; a fórmula *soma-sema*; a doutrina da alma-harmonia; e, por fim, os supostos pitagóricos Símiias e Cebes.

a morte como se fosse um bicho-papão (τὰ μορμολύκεια)! (*Phd.* 77e8. Trad. Azevedo, 2000, p. 59.)

Para entender como Platão lida com a questão do medo da morte, é importante entender a forma que ele dá a este medo, que aqui no diálogo toma a forma de μορμολύκεια. Vocábulo raro nos diálogos platônicos, suas variantes são encontradas apenas duas vezes⁴. A primeira variação aparece no *Crítion*, quando Sócrates afirma que o poder da maioria não pode assustá-los como se fossem crianças (ὡσπερ παῖδας ἡμᾶς μορμολύττηται) (*Crt.* 46c); a segunda aparece no *Górgias*, quando Sócrates indaga a Polo se este intenta assustá-lo (μορμολύττη) na tentativa de refutá-lo (*Gorg.* 473d).

Outras variantes verbais são encontradas também nos escritos de Aristófanes. Nas *Tesmoforiantes* (v. 417), cães molossos são colocados pelos maridos para guardarem os recintos das mulheres, criando terror (μορμολυκεῖα) para os possíveis amantes, a fim de que não adentrassem o local. Em *Os Caveleiros* (v. 691-695), a variação o termo “μορμῶ” é utilizado como interjeição. Em *A Paz* (v. 474) e *Arcanenses* (v. 582), a górgona Medusa é descrita como pavorosa (μορμόνος; μορμόνα).

Etimologicamente, na estrutura da língua e da cultura grega, a construção do vocábulo μορμολύκεια está associada a uma história originária e que sofre mutações conforme a história se distancia do fabuloso e adentra no léxico. Por definição, μορμολύκεια são monstros noturnos femininos que eram, segundo Patera, “evocadas pelas mães, amas e guardiãs para apavorar as crianças que se comportassem mal” (Patera, 2015, p. 106). Para Fontenrose (1980), estes monstros eram apenas variantes da Lâmia.

Esta associação com a Lâmia se dá pela proximidade dos mitos. Segundo um escólio antigo a Aristides, Mormó foi uma mulher coríntia que, certa noite, devorou os próprios filhos e fugiu para longe. Por isso, quando as mulheres querem assustar seus filhos invocam a Mormó, resultando daí *mormolúkeia* como terror (*schol. in Aristidis Panathênaiikos* 102, 1-3, 8-13). A Lâmia, mulher transformada por Hera em um monstro viperino, cujos filhos foram raptados pela deusa, é um monstro essencialmente canibal pois, em seu desespero por ter a sua prole raptada, devora a prole de outras mulheres.

⁴ Há uma variação da palavra também no diálogo inautêntico *Axíoco*. Nele, Clínias, filho de Axíoco, com lágrimas nos olhos, pede a Sócrates que console seu pai que se encontra à beira da morte com palavras que o encorajasse a não temer a morte, visto que o seu pai, em tempos passados, zombava daqueles que temiam a morte (μορμολυττημένους τὸν θάνατον) (*Ax.* 364b).

Participando da classe dos terrores noturnos, a Mormó perde a sua humanidade e se transforma em um monstro que vagueia pela escuridão, com fome e rapina por crianças. Sem pertencer à classe das *aōrai*⁵, a Mormó adquire acesso ao mundo do Hades e dos vivos. Tomando cada vez mais um aspecto terrível, Mormó adquire a capacidade de metamorfose, com fins eróticos, mas também com uma dupla característica, conforme Patera (2015) bestial (*ὄνοσκελίδα*) ora se transformando em uma bela moça, ora se transformando em uma loba ou égua. Assim, Mormó irá se aproximando cada vez mais dos espectros pavorosos, nem pertencente ao mundo dos vivos, nem dos mortos.

Nesta dissolução do mito da mulher coríntia em uma besta e um demônio, a história do vocábulo alcança um patamar abstrato, onde a palavra agora designa o terror por excelência. O mesmo nome é atribuído também à máscara do teatro, conforme Wyler (2005). Tais máscaras eram horrendas e feitas para causarem medo. Elas eram encontradas também em túmulos e sarcófagos. Delimitando assim esta relação sinônima entre a máscara do teatro e o medo, é que se pode entender o tratamento que Platão dá para o medo da morte e que Epiteto consegue compreender muito bem. Em *Diatribes*, ele diz a respeito do medo da morte:

É preciso, portanto, usar a intrepidez contra a morte, mas a prudência contra o medo da morte. Mas agora fazemos o contrário: fugimos da morte, mas, em relação à opinião sobre ela, <manifestamos> despreocupação, descuido e indiferença. Sócrates chama belamente essas coisas de ‘máscaras da loba má’, pois como as máscaras parecem terríveis às crianças pela inexperiência, sentimos também algo semelhante em relação às coisas pela mesmíssima razão que as crianças em relação às máscaras da loba má. Pois o que é criança? Ignorância. O que é criança? Desconhecimento. Na medida em que tem conhecimento, a criança em nada é inferior a nós. O que é a morte? Uma máscara. Examina-a atentamente virando-a: vê como ela não morde: é preciso, ou agora ou depois, separar o pequeno corpo da pequena alma, que antes já era separada (*Diatr.* 2.1.14-17; trad. Dinucci, 2019).

Platão entende o medo da morte neste sentido, com algumas diferenças em relação aos estoicos. Ainda que Sócrates manifeste dúvida sobre o que

⁵ Para Johnston (1999), uma *aōrē*, mulher que morre prematuramente ou de modo violento, não pertence a lugar algum, nem ao Hades, pelo qual pode facilmente transitar, nem ao mundo dos mortais. Patera (2015) argumenta, todavia, que a Mormó não pertence à classe das *aōrai*. A razão evidente está no fato de que a mulher Mormó não morreu prematuramente. Sua morte não é afirmada na história, mas a de seus filhos. Portanto, o atributo essencial ser uma *aōrai* deve ser a própria morte.

acontece com a alma na *Apologia*, no *Fédon* a dúvida se transforma no belo risco (114d). Para aquele que aprende a morrer, tarefa da filosofia, a morte é uma máscara, sem estatuto ontológico. O medo da morte é, pois, um medo infantil, de um evento para além da vida que não se tem experiência de um alguém que de lá retornou. Por isso, o medo da morte pertence ao vulgo, aos que são moldados pelos mitos homéricos a respeito da morte. É este medo que se apodera de Símiias e Cebes.

O homem grego conhece, através de Homero, o destino da alma humana após a morte. Ao encontrar a alma de Pátroclo em sonhos, Aquiles procura receber deste um abraço, mas não encontra tato, pois a alma, tal como fumaça, sob a terra sumia sibilando (ψυχή δὲ κατὰ χθονὸς ἦν τε καπνός) (*Il.* XXIII, 100-104). Constata então, em sofrimento, que *psique* e imagem havia no Hades, mas ocas, nelas não se encontra a mente (*Il.* XXIII, 104).

É contra esta crença que Platão está a criticar como opinião do vulgo. Na *República*, Platão põe em vigilância os mitos que ofendem a imagem do Hades fomentando o medo da morte. Tais mitos homéricos, que nararam ausência de vida, quanto mais poéticos, menos devem ser ouvidas por crianças e homens (*R.* 386b-387b).

Contudo, Cebes, ainda que pertencesse ao círculo do pitagórico Filolau e que, por consequência, partilhasse da doutrina da metempsicose, quer uma garantia de que a alma sobreviva após a morte. Cebes parece querer ouvir de Sócrates uma palavra que o tranquilize (παραμυθίας) e o faça ter confiança de que a alma sobreviva após a morte e que não seja aniquilada, mantendo de alguma forma suas faculdades e entendimento. Para Dixsaut (1991), esta atitude do pitagórico entrelaça mito e discurso de tal forma que ambos pareçam indistinguíveis sob o signo da verossimilhança. Sob este entrelaçamento, esperança e verdade também se entrelaçam na esperança de que Sócrates oferecesse um argumento que pudesse livrá-lo desta desconfiança.

Mas, tal como o entrelaçamento entre mito e discurso, também Sócrates deverá fornecer um argumento onde a crença da conservação da alma após a morte perpassa pelo mito. Recorre, por isso, a uma antiga doutrina que diz que para o Hades vão as almas dos que partem e que voltam para o mundo, renascendo dos mortos (70c-d). Assim, tomando por certo uma doutrina, Sócrates a arremata com a teoria da reminiscência. Responde assim as duas questões de Símiias: que a alma existe para além da morte e de que mantém o uso das faculdades e entendimento. O conceito de alma, nesta parte mais do que nos outros argumentos, mostra um realce para sua atividade cognitiva. A noção de alma permanece em uma variação, como pensa Azevedo (2000)

“ora de intelecto, ora como princípio de vida, e no último argumento sua essência será basicamente como portadora de vida” (Azevedo, 2000, p. 122, n. 15). Platão reaviva um problema antigo sobre a oscilação entre o conceito de alma individual e alma universal. Essa intenção de Platão deixa claro para o leitor que, nas palavras de Hackforth (1955), demonstrar a imortalidade da alma no *Fêdon* não é o objetivo de Platão.

Se o primeiro argumento serve como introdução às ideias complexas que virão nos próximos, e se ela se assenta em uma antiga doutrina, a fragilidade lógica que sustenta o argumento pode ocasionar uma queda de todos os outros argumentos que dele parecem partir. No exercício da dialética, com um ritmo de discurso socrático seguido pelos assentimentos de Cebes, envolvido pelo psicológico medo da morte, a persuasão e o encanto tendem à segurança e à tranquilização da alma – não só dos interlocutores, mas também a alma do ouvinte, do espectador e do leitor – que precisa aceitar que a alma não morra juntamente com o corpo e que continue mantendo suas faculdades, ou seja, que continue vivendo. A criança que existe em cada indivíduo possui obstáculos que a razão não consegue derrotar. Ela precisa de encantamento poderosos que expurgue diariamente as inseguranças e medos que assaltam a alma advindas do pensamento comum e da tradição.

Sócrates lida, no fim do argumento da reminiscência, com um terror que adquire rosto e que, portanto, precisa ser derrotado. O medo da morte, como se fossem *μορμολύκεια*, precisa de um combatente que seja capaz, em toda a Hélade, de descer ao campo da alma para lá travar este combate. Mas o medo da morte encerra em si uma origem tão perigosa quanto esta. Pois se o medo da morte se assenta em uma tradição popular do entendimento de morte, e se a filosofia encontra uma polimatia de conceitos confusos a respeito da alma, então o risco de se cair em uma descrença na razão e, por conseguinte, na filosofia, aumenta gradativamente.

Por isso, Sócrates terá que lidar com este risco e o seu enfrentamento se dá em um campo de batalha que a dialética proporciona: no campo dos discursos. Assim, derrotar as objeções de Símiias e Cebes, requer um cenário próprio de batalha. O que está em jogo é a alma e, se esta é a portadora de vida, necessária para a busca do conhecimento, então o medo da morte e a misologia devem ser derrotados de modo que não sobre dúvidas que o melhor enfrentamento é encarar e não deixar ser vencido, pois ambas produzem malefícios efetivos para a alma.

À primeira constatação de que o medo, a descrença e a insegurança têm protagonismo no diálogo a ponto de utilizar do discurso filosófico e discurso mítico para aplacá-los, segue o terceiro argumento que aos poucos vai construindo ambiente seguro para a hipótese das ideias, no argumento final. A alma, que é mais afinada ao invisível do que o corpo, que pertence à classe do visível, possui em seu predicado de invisibilidade a divindade, a imortalidade, o inteligível, o uniforme, a indissolubilidade e a imutabilidade. Estas características pertencem também às ideias, o que torna a alma afim com estas (79a-b)⁶.

Mas as objeções de Símiias e Cebes agora lançam os argumentos e a própria atividade filosófica no perigo de uma descrença. Símiias expõe que colocar a alma à durabilidade do invisível abre caminhos para que se possa concluir que a harmonia de uma lira deve perdurar mesmo se a lira fosse destruída, o que não é o que se observa. A alma seria como uma harmonia do corpo. Com a destruição do corpo, a alma também é destruída (85e-86d). Cebes não concorda com a exposição de Símiias, mas questiona a durabilidade da alma, comparando o corpo e a alma com os tecidos e um tecelão. O tecelão, isto é, a alma, utiliza vários mantos, analogia do corpo, em suas sucessivas reencarnações. Se um tecelão morre, no fim da vida, não significa que seu último manto que ainda está em pleno uso, durará para sempre. Assim com o corpo, que, por mais que persista por um certo tempo, não garante que ainda haja nele a alma. Deste modo, a alma morre antes mesmo do corpo, assim como o tecelão morre utilizando ainda a sua vestimenta (86e-88b). Portanto, de Símiias e Cebes têm-se um duplo golpe no argumento da afinidade: deve-se ter um argumento forte o suficiente para demonstrar que a alma é imortal, de acordo com Símiias, e que ela seja indestrutível, de acordo com Cebes.

O golpe violento requer uma pausa dramática. Platão faz notar que as objeções não atingem apenas os companheiros na cela, mas também

⁶ O argumento da afinidade parte de uma distinção radical entre o corpo, que se assemelha ao sensível, e à alma, que se assemelha ao inteligível. O perigo está em compreender, como escreve Cornelli (2016), através desta distinção e outras descritas nos diálogos onde filosofar envolve a separação da alma e do corpo, que a distinção operacionalizada por Platão, não é aquela distinção dualista do modo cartesiano. Sócrates não intenta demonstrar que a alma seja incorruptível como as ideias. Ao contrário das ideias, a alma assume traços corpóreos, servindo-se muitas vezes do corpo.

Equécrates que, como nota Casertano, “acreditava na teoria da alma-harmonia e agora precisava ser convencido novamente” (2015, p. 165); até mesmo o leitor, que se vê obrigado a parar, por alguns instantes, a discussão filosófica para apreender o mal-estar que pairava sobre aquela cena. Ante o mal-estar geral, Sócrates parece ser o único a não sentir a violência das objeções. E apercebendo-se do efeito nocivo que pairava sobre a cena, Sócrates retorna com força para combater os argumentos, com Platão utilizando linguagem militar para o reconhecimento de que o que fosse que estava a ameaçar ali, precisava ser combatido como em batalha.

A imagem mítica de Herácles, que sozinho não foi capaz de combater a hidra de Lerna⁷ e o caranguejo (89c), remete ao poder regenerador das objeções: sempre às respostas das objeções de Símiias e Cebes, novas objeções eram levantadas. Dixsaut (1991) afirma que a hidra e o caranguejo correspondem ao desenvolvimento das objeções: a hidra é Símiias e Cebes, a levantar novas objeções; o caranguejo, por sua vez, corresponde à misologia, que, neste momento do diálogo, vem em socorro às objeções dos pitagóricos.

A misologia, neologismo platônico, conforme Casertano, “é a doença que os companheiros que estavam com ele deveriam se precaver para não padecerem (*πάθος μὴ πάθομεν, Phd. 89c*)” (Casertano, 2015, p. 166). A misologia acomete um indivíduo quando este, 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, a misologia também é um risco (*κινδυνεύει*), contudo, prejudicial a alma, pois faz esta acreditar que nos argumentos não existe nada de são. 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. Assim. Sócrates se torna o mestre por excelência em lidar com pessoas e argumentos.

Esta capacidade de lidar com as relações pessoais e os discursos faz de Sócrates o bom encantador (*ἀγαθὸν ἐπωδόν*) da Hélade (78a). Sócrates como encantador das almas, ou curandeiro, é o paradigma do homem virtuoso,

⁷ Matar a Hidra de Lerna foi o segundo dos doze trabalhos de Hércules. A Hidra, monstro de nove cabeças, vivia nos pântanos de Lerna e massacrava rebanhos, devastando a região. Para este trabalho, Hércules recorreu à ajuda de seu sobrinho Iolau. Enquanto Hércules golpeava uma cabeça do monstro, duas cresciam no lugar. Além disso, um enorme caranguejo age em socorro da Hidra, atacando Hércules. Cf. Apolodoro, *Bibliotheca*, II, 5.2; Eurípides, *Hércules* 419ss.

pois consegue retirar de si o peso da confiança. Ele não ama de modo algum o triunfo de suas teses (φιλονίκως), mas acredita, com plena convicção, que assim é de fato. (91a). A misantropia, pelo qual ele relaciona com a misologia e que consiste na descrença dos homens por um dia ter depositado nestes uma plena confiança, é combatida porque 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. A perturbação das almas e a responsabilidade por suas tranquilidades, não é tarefa apenas de Sócrates, pois um bom encantador deve ser procurado em si mesmo.

Mas a doença da misologia se torna 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 doença endêmica. Corromper a alma do indivíduo significa um alastramento da doença para a comunidade e, assim, a misologia grassa sobre a cidade.

Estes antilógicos, denunciados também na *República*, são, como diz Gallop (1975), os responsáveis por induzirem o ceticismo intelectual e moral. Emanam deles o desejo que consiste apenas em provar que eles estão certos e os outros estão errados. Este problema se torna endêmico na filosofia, mas Platão, em sua escrita, torna Sócrates isento, devido às acusações cômicas, de parecer um sofista ou um antilógico. A marca do verdadeiro filósofo, como nota Gallop (1975, p. 154-155) está na genuinidade em se convencer dos argumentos.

O antilógico é também, como diz Dixsaut, “um profissional capaz de fabricar raciocínios à vontade” (Dixsaut, 1991, p. 123). Esta 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 (*Vit.* 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 (*Vit.* IX, 51). McKirahan (2013) afirma que os sofistas ensinavam a seus pupilos a arte da antilogia, que consiste em argumentar da maneira mais forte possível por ambos os lados de um caso, tornando então o argumento mais fraco mais forte.

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. Nestes

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 ocorreram do modo como o *logos* diz, o *logos* é verdadeiro, mas se os eventos não ocorreram, 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. Trad. Wolf, 2013, p. 625).

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 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 tanto dos argumentos, mas também daquilo que ela expressa” (Gallop, 1975, p. 154).

Esta capacidade de tomar o conhecimento como algo sério é desprezado por uma 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.⁸

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 esta doença adoeceu a *pólis*. De fato, apesar da sustentação oral de Sócrates, o tribunal condenou Sócrates em sua dupla acusação: a de corrupção da juventude e a de ateísmo com os deuses da cidade e introdução de novos deuses. McKirahan (2013) nota 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, debates e

⁸ Robinson (1941), indo mais além, distingue-os destes sofistas os erísticos, cujo objetivo era apenas vencer o adversário nos discursos, sem se preocupar com a verdade.

júris simulados e apresentação de argumentos para qualquer lado que lhe coubesse defender (McKirahan, 2013, p. 623).

A democracia responsável pela condenação de um homem, que, aos olhos de Platão, era não só inocente, mas também modelo de nobreza e justiça, se corrompe pelo uso da antilogia, que pode gerar a doença que corrompe a alma e cujo corrompimento produz a injustiça. Por isso, Sócrates escapa da atitude de um antilógico. A antilogia produz a misologia e esta, por sua vez, conforme Cornelli (2022), juntamente com a misantropia, cobrem a política de desinformações e violências. Platão reconhece que uma cidade lançada na confusão de discursos reputados nem como verdadeiros nem como falsos se torna uma cidade adoecida, que nega o cientificismo, que nega a busca pelo conhecimento. O desânimo produzido pela misologia, segundo Cornelli (2022), racha a cidade ao meio, em um abismo profundo entre ricos e pobres. Este desânimo impede que os desfavorecidos não lutem pelos seus próprios interesses, caindo no perigo de defender os direitos dos mais poderosos. É o popular quem julga, na democracia ateniense, o sistema de dominação e controle da vida. Mas é o mesmo popular que se encontra adoecido. Levados por interesses de políticos, comediógrafos e conspiracionistas acreditam não nos discursos verdadeiros, mas que um discurso antilógico de uma defesa em um tribunal possa fazer com que qualquer decisão tomada no tribunal valha, uma vez que a verborragia política é domínio dos poderosos.

A preocupação de Sócrates no *Fédon*, tal como em sua defesa no tribunal, não é o triunfo de suas certezas, mas de se convencer, tanto quanto aos outros, daquilo que ele acredita que seja. Ele não está imbuído de uma certeza que se baseia em um despreocupado interesse com a verdade. Dixsaut (1991) afirma, com razão, que, quando não se pode adquirir certeza sobre uma coisa, a melhor opinião não é na mais difícil de refutar (85c), mas naquela que liberta do medo e se preocupa com outra coisa: não com Sócrates, mas com a verdade.

Se a dupla evidência de uma possível prejudicialidade à alma é constatada por Sócrates em dois momentos estratégicos do diálogo – o medo infundado da morte e a misologia –, também por ele é fornecido os meios de se combater esta doença. A vacina, como diz Casertano “é uma forma de vida que se atrele à pesquisa” (2015, p. 167). E de fato, Sócrates fornece, naquele percurso que os comentaristas reconhecem ser o percurso de Platão, uma postura que o livrou da misologia, pois mesmo em descrença, não se deixou levar pela decepção com os argumentos. Começa falando de seu interesse sobre a causa de todas as coisas, enveredando-se para o ramo

da ciência da natureza. Assim, inquirindo sobre a causa e a corrupção das coisas, se decepciona com esta, mas encontra em Anaxágoras um mestre na investigação destas coisas, pois afirmava ser o Espírito o ordenador de todas as coisas. Mas mesmo com Anaxágoras, Sócrates também se decepcionou (96a-99c) – decorre daí a associação da misologia com a misantropia. É assim, pois, que Sócrates empreende uma segunda navegação, detendo-se ao lado das ideias e, através dela, inquirir a verdade dos seres. E é através das ideias que Sócrates deseja explicar o que faz a alma ser imortal.

Mas mesmo se refugiando nas ideias, Sócrates reconhece que ali não há um edifício intransponível da verdade. As ideias, assentadas, simples e talvez ingênuas (100d), merecem ser objeto de um exame mais aprofundado (107a-b), pois mesmo demonstrado para Símiias e Cebes a imortalidade e a indestrutibilidade da alma, Sócrates reconhece que há um perigo em confiar perdidamente em pessoas e argumentos, pois suas decepções são ambientes propícios para fomentar medos psicológicos infantis e aversões a argumentos.

Resta, pois, entender como Platão relaciona Sócrates com o mito de Teseu e o Minotauro no *Fédon*. Entendendo o antagonismo neste diálogo entre homem e objeções, entre Sócrates contra o medo da morte e a misologia, pode-se perceber que o mito de abertura encerra uma ligação na estrutura dramática. Assim, Platão, em uma genialidade literária, une drama, comédia, mito e filosofia em um único e mesmo diálogo, realçando o modo de visão de sua confiança na imortalidade do *lógos*, fundada por Sócrates e perpetuada no caminho da busca filosófica, cujo mestre se torna o seu modelo.

SÓCRATES E TESEU

O mito do fundador de Atenas, Teseu, na época em que Platão escreveu o diálogo, era amplamente conhecido. O do Minotauro, por sua vez, parece já desde o século VIII aEC., conforme Fialho (2008), tomar a sua forma habitualmente conhecida: corpo de homem e a cabeça de touro. Seu mito se liga a Atenas, apenas pelo tributo e pelo papel libertador de Teseu. A mais antiga representação da luta se encontra em uma ornamentação em uma ânfora, na metade do século VII aEC.

As relações míticas entre Teseu e o Minotauro se acentuam através de suas ascendências divinas em comum: o Minotauro é filho da maldição voluptuosa de Pasífae com o touro branco, que em algumas versões é o próprio Poseidon ou filho de Poseidon; já Teseu acreditava ser de origem divina, descendente também de Poseidon (Plut. *Thes.* VI, 1). Assim, cada vez

mais, o entrelaçamento entre a vitoriosa luta de Teseu contra o Minotauro se torna um elemento mítico, porquanto personagens de ascendências divinas.

A festa em honra à vitória de Teseu remonta a esse evento mítico, distante por natureza no tempo. Anualmente uma delegação deveria ser enviada a Delos em honra a Apolo para lembrar da libertação dos sete pares de jovens atenienses do tributo imposto por Minos, rei de Creta, a Atenas. Na terceira vez em que o tributo ateniense seria enviado para ser devorado pelo Minotauro no labirinto – pois este era o castigo imposto por Minos –, Teseu, filho de Egeu, o rei de Atenas, se voluntariou para libertar os jovens de Atenas do labirinto mortal. Chegando em Creta, Teseu conhece Ariadne, filha de Minos que, apaixonada pelo herói, entrega a Teseu um novelo para que, desenrolando-o no caminho do labirinto, este pudesse encontrar o caminho de volta. Entrando no labirinto, Teseu encontra-se com o Minotauro e, por fim, o mata, fugindo em seguida com os atenienses.

A condenação e execução de Sócrates está entrelaçada ao evento mítico. É que entre a condenação de Sócrates e sua execução houve um intervalo de dias pois Atenas estava celebrando a festa religiosa que recordava a vitória de Teseu sobre o Minotauro. Como parte da festividade, enquanto o navio que era enviado anualmente a Delos estava em navegação, não se podia executar um condenado, como parte da necessidade de purificação que o rito festivo assim requeria.

Foi esta sorte (τύχη) que possibilitou a Sócrates compor um hino a Apolo e colocar em versos as fábulas de Esopo. Sócrates entende que possa ter havido uma intervenção de Apolo ao fazer com que a festividade religiosa atrasasse a sua execução. Essa disposição e até mesmo intervenção do mito minoico no desenrolar dramático da composição do *Fédon* faz com que alguns comentadores vejam um claro aceno para uma intencionalidade platônica em inserir o mito em um diálogo onde o que se conta foi como Sócrates morreu e quais foram as coisas que ele disse neste último dia. Klein (1979) considera o *Fédon* como uma *mythological mime*. O evento central do diálogo não é a morte de Sócrates, mas sim sua luta contra as objeções. Em outras palavras, Sócrates seria o novo e verdadeiro Teseu e o medo da morte seria o velho e verdadeiro Minotauro. Klein (1979) reconhece que o diálogo platônico, sendo uma imitação de Sócrates, continua a atividade de Sócrates.

O *Fédon*, em sua estrutura literária, é uma mistura desconcertante entre *lógos* e mito, entre argumento e história. Essa estrutura é uma reformulação lúdica do mito de Teseu e o Minotauro. O Minotauro aparece não apenas

como o medo da morte, mas como a misologia, que se apresenta como o verdadeiro e mais profundo Minotauro da alma.

Até mesmo a escolhas das personagens presentes no diálogo demonstram um enveredamento de Platão para o mito. No mito original, sete pares de jovens (*δίς ἑπτὰ*) adentram a embarcação. No relato platônico, quatorze homens, sendo nove atenienses e cinco estrangeiros, são nomeados. Casertano (2015) manifesta, contudo, uma ressalva à tentativa de colocar o *Fédon* como releitura do mito. Para ele, apesar de a menção dos 14 companheiros presentes na cela fazer menção aos 14 jovens “duas vezes sete” que foram com Teseu para Creta na embarcação, havia, no diálogo, outras pessoas não nomeadas, além de um interlocutor anônimo em 103a. Contudo, Dorter entende a nomeação dos presentes como elemento de design dramático, e não como elemento histórico⁹:

The effect is to establish a certain parallel between Theseus' voyage and Socrates' last conversation, a parallel that is enhanced by an allusion 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, p. 05).

Mas se “duas vezes sete” era a quantidade de pessoas que estavam presentes no último dia, por que Platão omite Fédon na própria contagem das personagens? Esta omissão poderia gerar uma sensação de arbitrariedade dos comentadores para forçar a narrativa mítica no diálogo. Mas uma alusão aos cabelos de Fédon se nota na metade do diálogo, após a onda de mal-estar que as objeções de Símiás e Cebes encobrirem os companheiros na prisão, e Equécates que escutava o relato do próprio Fédon. É que para que se derrote as objeções, o drama se desenrola como uma batalha, onde Sócrates conclama a retornarem às fileiras aqueles que estavam desanimados e que, para isso, alude aos argivos, que prometeram não mais deixar os cabelos crescerem antes de derrotarem os espartanos.

⁹ Futter (2014) acrescenta que os não-nomeados presentes não fazem diferença no diálogo, pois na tripulação de Teseu haviam também pessoas não nomeadas.

Fédon, que estava sentado em um tamborete ao lado de Sócrates, teve os seus cabelos acariciados e elogiados pelas suas belas madeixas (τὰς καλὰς ταύτας, 89a-b). Ariadne, em Homero também é descrita no canto XVIII da *Iliada* como uma mulher de belas tranças (καλλιπλοκάμῳ, v. 590). Na *Teogonia*, é descrita por Hesíodo como a Ariadne de cabelos castanhos (ξανθὴν Ἀριάδνην). As comparações entre os cabelos de Ariadne e os de Fédon fazem ver Fédon como Ariadne, pois ele é quem detém o fio do discurso, conduzindo Equécrates e os ouvintes ao desenrolar do discurso em um labirinto de argumentos e objeções. Este fio, como nota Klein, “é o fio da narrativa que passa por labirintos de perguntas e argumentos” (Klein, 1985, p. 377).

Retornado para a luta entre Sócrates e o Minotauro, uma ampla discussão se estabelece entre o que seria, no diálogo, este monstro. Sendo descrito por Eurípides, conforme conta Plutarco, como um ser híbrido de touro e de homem, a mescla de uma dupla natureza (*Vit. Thaes.* 15, 2), o Minotauro pode ser entendido como a mescla das duas constatações que Sócrates realiza em lugares estratégicos do *Fédon*: de que ele está a lidar contra o medo da morte, em 77e; e que a ameaça da misologia é o pior mal que se deve suceder ao indivíduo. Brann (1998) entende que ambas as constatações são válidas para integrar este monstro da alma que avança sobre os companheiros e que poderia, se não fosse pelo poder da convicção como que por encanto, avançar sobre Sócrates em seus momentos finais.

Como afirma Sobrinho (2004), Platão utiliza do mito com o intuito de elucidar uma situação ou justificar atitudes humanas correlatas. Para ele, Platão utiliza o mito sempre em consonância com a atividade filosófica como *phármakon* (Sobrinho, 2004, p. 56). Assim, pode-se entender que Platão pretende elucidar que o que se passa ali vai para além da demonstração da imortalidade da alma, e até mesmo que a morte de Sócrates. A conversa, como entende Burger (1984), é uma reconstituição em *logos* da vitória de Teseu sobre o Minotauro. E este Minotauro que a princípio se mostra como o medo da morte, se transforma no perigo da misologia, que motiva o desejo de uma confiabilidade na argumentação.

CONCLUSÃO

Heródoto afirma para o tirano Croesus que é digno de ser chamado feliz aquele que termina a sua vida bem (I, 30-33). Inegáveis são as vezes com que Platão mostra a calma e a tranquilidade de Sócrates perante a amargura do luto de seus companheiros. Sócrates morre, de fato, mostrando uma estatura

moral heroica. Como nota White (2000), Sócrates possui uma afinidade com os gloriosos heróis do mito e poesia, como Platão sugere em toda a sua criação literária.

Por sua disposição em estar, mesmo prestes a atravessar o véu que separa o mundo dos vivos e dos mortos, disposto a livrar seus companheiros perturbados do medo da morte, Sócrates se mostra como o valoroso Teseu a livrar Atenas do monstruoso Minotauro, ou mesmo como Hércules, o equivalente Teseu da Ática, a combater com a ajuda de Iolau, a hidra de muitas cabeças e o grande caranguejo, combatendo objeções que nascem quando outras objeções morrem. Neste porte pode-se dizer, como White (2000), que Sócrates morre de acordo com a estatura heroica: com dignidade e piedade. Podendo se desesperar por sua morte, retardar aquele dia até o final, como os outros condenados costumavam fazer para evitar a hora final, (116e-117a) ele toma do veneno como quem não teme a morte. O herói filosófico treinou durante toda sua vida para este momento. E neste momento, se torna digno por colocar em prática tudo aquilo que em vida praticara. Sua morte configurou aquilo que foi toda a sua vida filosófica.

Assim, as derradeiras palavras de sua vida foram um gesto de piedade para com Apolo, o mesmo deus que o ordenara a filosofar; o mesmo que o dera uma outra chance de praticar um mandamento seu. Quando cobre o rosto após tomar o veneno mortal, descobre o rosto e lembra a Críton um último dever: “Críton, devemos um galo a Asclépio... Paguem-lhe, não se esqueçam!” (118a). A tradição platônica que gira em torno das últimas palavras do modelo de filósofo por excelência se dividiu em duas grandes vertentes, uma literal e a outra metafórica.

A primeira versão, latente no período antigo, afirma que Sócrates de fato tinha uma dívida para com Asclépio por um evento histórico que ocorreu em um tempo indeterminado. Mas a segunda versão é a que ganha notoriedade na modernidade. Nela, as últimas palavras têm um sentido metafórico, de gratidão a Asclépio, o deus da cura, pelo livramento de uma doença. O leitor do *Fédon* pode se perguntar, como nota Dixsaut, sobre o que seria este livramento: “seria pela cura da vida, visto como uma doença? Seria um agradecimento por livrá-los do medo da morte? Ou por livrá-los da misologia? Ou seria por livrá-los destas três coisas?” (Dixsaut, 1991, p. 180).

Tendo a primeira opção sido descartada nas últimas décadas, resta uma dupla opção para um agradecimento que se torna evidente no diálogo após Sócrates se certificar que Símiás e Cebes não tem mais nada a objetar – e isto significa que não temem, por ora, nem o medo da morte e que por

ora estão livres da misologia – aos seus argumentos que carecem, Sócrates reconhece, de um exame mais aprofundado. A criança no íntimo de cada um foi encantada com uma terapia para a alma, e é a Asclépio que Sócrates se dirige, em uma irônica piedade, em seus momentos finais. Assim, com estas últimas palavras e com seu *logos* imortalizado na escrita de Platão, o herói mortal Sócrates, elevado à modelo de filósofo por excelência após a sua morte, derrota o perigoso monstro da alma chamado Minotauro e se estabelece como modelo paradigmático do filósofo, que paradoxalmente, vive sua vida aprendendo a morrer.

[Recebido em junho/2023; Aceito em agosto/2023]

REFERÊNCIAS

- BURGER, R. *The Phaedo*. A Platonic Labyrinth. New Haven: Yale University Press, 1984.
- CASERTANO, G. Alma, morte e imortalidade. *Archai Journal*, n. 17, p. 137-157, 2016.
- CORNELLI, G. A democracia sempre em vertigem: o que Platão pode nos ensinar. *UnB Notícias*. Brasília, 24 de out. de 2022. Disponível em <<https://noticias.unb.br/artigos-main/6091-a-democracia-sempre-em-vertigem-o-que-platao-pode-nos-ensinar>>. Acesso em 15 de nov. de 2022.
- CORNELLI, G. A alma-camaleão e sua plasticidade: dualismos platônicos no *Fédon*. *Archai Journal*, n. 16, p. 203-222, 2016.
- DACIER, A. *Les oeuvres de Platon*. Paris, 1699.
- DINUCCI, A.; OLIVEIRA, F.; SILVA, C. Epicteto. Diatribes 2.1 a 2.6. *Prometheus*. n. 29, p. 89-115, 2019.
- DIXSAUT, M. *Le Naturel Philosophe*: Essai Sur Les Dialogues de Platon. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.
- DORTER, K. *Plato's Phaedo*. An Interpretation. Toronto: University of Toronto Press, 1982.
- FONTENROSE, J. Python. A study of delphic myth and its origins. California: University of California Press, 1980.
- FUTTER, D. Socrates' bull sacrifice (*Pbd.* 117b5). *Acta Classica*, LVII, p. 233-240, 2014.
- GONZALEZ, F. J. Why the Minotaur is Misology? In: CORNELLI, G.; ROBINSON, T.; BRAVO, F. (eds). *Plato's Phaedo*: Selected Papers from the Eleventh Symposium Platonicum. Baden-Baden: Academia Verlag, 2018, p. 90-95.
- REICH, H. *Der Mimus*. Ein literar-entwicklungsgeschichtlicher versuch. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1903.
- JOHNSTON, S. I. *Restless Dead*. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece. California: University of California Press, 1999.
- KLEIN, J. *A Commentary in Plato's Meno*. Chapel Hill: University of Carolina Press, 1979.
- KLEIN, J. *Lectures and Essays*. Annapolis: St. John's College Press, 1985.
- MCKIRAHAN, R. D. *A filosofia antes de Sócrates*. Uma introdução com textos e comentários. Tradução: Eduardo Wolf. São Paulo: Paulus, 2013.
- NUCCI, M. *Le lacrime degli eroi*. Torino: Einaudi, 2014.

- PATERA, M. *Figures grecques de l'épouvante de l'antiquité au présent*. Peurs enfantines et adultes. Boston: Brill, 2015.
- PETERSON, S. An Authentically Socratic Conclusion in Plato's *Phaedo*: Socrates' Debt to Asclepius. *Desire, Identity, and Existence: Essays in Honor of Terry Penner*. p. 33-52, 2003.
- PLATÃO. *Fédon*. Tradução, introdução e notas: Maria Teresa Schiappa de Azevedo. São Paulo: Ed. UnB, 2000.
- PLATO. *Phaedo*. Translated with notes: David Gallop. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- PLATO. *Phaedo*. Translation, introduction and glossary: Eva Brann *et al.* Newburyport: Focus Pub., 1998.
- PLATON. *Pbédon*. Traduction, introduction et notes: Monique Dixsaut. Paris: GF Flammarion.
- PLATONE. *Fedone, o dell'anima*. Drama ético in tre atti. Traduzione, commento e note: Giovanni Casertano. Napoli: Paolo Loffredo Iniziative editoriali, 2015.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Teseu e Rômulo*. Tradução do grego, introdução e notas: Maria Fialho e Delfim do Leão. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.
- PLATO. *Phaedo*. Edited by Christopher Rowe. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- SOBRINHO, R. G. N. *Mito e argumento no Fédon*. 2001. 214 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 2004.
- WHITE, S. A. Socrates at Colonus. A Hero for the Academy. *Reason and Religion in Socratic Philosophy*. p. 151-75, 2000.
- WYLER, S. Faire peur pour rire? Le masque des erotes. *Cahiers des thèmes transversaux ArScAn*. vol. 6, p. 68-70, 2005.