

# Humanismo e transcendência no *Fédon*. A felicidade de Sócrates e os bens do Hades

Giovanni Vella<sup>1</sup>

## Resumo

A tradição ocidental desde sempre procura no *Fédon* platônico as raízes de uma visão antropológica fundamentada pelo rígido dualismo entre corpo e alma, o qual valoriza a dimensão imortal dessa última. Com esta comunicação pretende-se contextualizar a proposta filosófica de Platão, a partir do mundo do aquém, de uma visão antropológica e de uma perspectiva ética proposta perante o que é propriamente humano: o nosso ser mortal. Com efeito, ao valorizar mais na leitura do *Fédon* a representação da morte do filósofo, a figura de Sócrates destaca-se enquanto modelo de ser humano perfeitamente realizado. Ao apresentar aos seus amigos o caminho ético necessário para enfrentar o instante humano decisivo e último da separação entre corpo e alma, o filósofo mostra um estado de alma inesperado e perturbador: Sócrates, perante a morte iminente, está visivelmente feliz, com tamanha segurança e nobreza, “pelas suas palavras e atitudes” (*Fédon*, 58 e). Mas por que a felicidade? De onde ela vem? O *Fédon* liga a plena felicidade humana com sua coerente realização ética que o filósofo experimentará uma vez que tenha chegado ao Hades. Assim, os que desejam corretamente serem filósofos devem se preparar para entender que a morte é o melhor para quem vive: é sua unívoca realização ontológica.

**Palavras-chave:** Sócrates; Morte; Alma; Imortalidade.

Se o Humanismo deve à cultura grega o conceito de interioridade racional e espiritual, a noção de inteligência aberta às realidades transcendentais, a tradição ocidental desde sempre procura no *Fédon* platônico as raízes de uma visão antropológica fundamentada sobre dois princípios aparentados e que terão uma fortuna imensa na elaboração da teologia cristã permeada pela leitura agostiniana dos mais tardios textos neoplatônicos: um rígido dualismo entre corpo e alma que valorizaria a dimensão imortal dessa última, tema esse específico do mesmo *Fédon*; nossa alma é imortal, e sobre essa convicção podemos acreditar que existe um além, o Hades, onde ela estará depois da aventura humana.

Evidentemente, não estamos propondo uma equiparação, um tanto fácil quanto desviante, entre o Hades pensado pelos gregos e a representação ultraterrena do Paraíso cristão. Parece evidente, todavia, que há entre as duas

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela PUCSP (2019). Mestre em Filosofia pela Faculdade de São Bento em São Paulo (2013), graduação em Filosofia pela Università la Sapienza di Roma (1988). Jornalista profissional de 1996 a 2018. Professor de História da Filosofia Antiga na Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação (FAPCOM). Prof. Dr. de História da Filosofia Antiga – FAPCOM. [giovanni.vella@fapcom.edu.br](mailto:giovanni.vella@fapcom.edu.br)

representações escatológicas um esquema conceitual comum, uma mesma moldura conceitual: no ápice da reflexão grega que Platão representa já está presente a tese que no além não se encontra o nada mas sim *algo*, um *lugar* que acolhe as almas dos homens (*Fédon*, 63 c). Ainda que a maioria dos comentadores considere negativamente os argumentos socráticos propostos para sustentar a tese da imortalidade da alma, a plataforma ideológica pré-cristã está posta. E, de fato, ela se encaixa bem no futuro que estaria preparando: se a respeito do divino ultraterreno o caminho do raciocínio inaugurado por Platão é bom e necessário, se porventura os argumentos que sustentam a imortalidade da alma não conseguem convencer plenamente<sup>2</sup>, é porque só falta juntar à *ratio* a *fides* cristã. Na famosa metáfora filosófica e teológica de João Paulo II, *fides et ratio*, constituem as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva, descobrindo-se capaz de conhecer a verdade.<sup>3</sup>

E ninguém, obviamente, pode culpar Platão de não ser cristão, muito pelo contrário: o poeta italiano Francesco Petrarca, considerado o pai do humanismo ocidental, apresenta Platão, na sua obra “Os Triunfos”, como o filósofo que mais se aproximou ao divino<sup>4</sup>. Considero que esta é exatamente a razão do nosso refletir sobre as raízes do humanismo cristão: é necessária a revisitação da plataforma ideológica que foi posta como base da nossa visão humanista, agora em crise, para oferecer respaldo intelectual a um humanismo autêntico, porque fundamentado sobre uma antropologia que poderemos definir:

**a) aberta** para a compreensão do divino, assim como dos nossos limites abertos para a própria perfeição, da nossa aspiração, não para uma realização ideológica ultraterrena além do humano, mas sim encentrada numa vida educada a reconhecer virtudes reais vivas e autênticas: o melhor do que é humano, o humano por excelência.

**b) integral** enquanto sabe conjugar antropologicamente o melhor do humano – sua própria excelência – com a dimensão do divino que, simplesmente, é a realização autêntica do ser humano.

**c) radical**, porque inspirada num pensar autêntico que reflete sobre o que é essencial, não a partir de uma sempre mais pura e no final exausta abstração

---

<sup>2</sup> Um crítico das argumentações platônicas do *Fédon* sobre a imortalidade da alma é, por exemplo, o italiano Giovanni Casertano. Cfr: CASERTANO, 2015, p. 430.

<sup>3</sup> JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Fides et Ratio*, 2009, p. 5.

<sup>4</sup> “*Volsimi da man manca, e vidi Plato che 'n quella schiera andò più presso al segno al qual aggiunge cui dal Cielo è dato*” (PETRARCA, *Francesco, I Trionfi*, III, 5).

conceitual, mas a partir da própria radicalidade da experiência humana. O humano por excelência, segundo os gregos, a partir do hino homérico a Demetra, é o humano enquanto ser mortal: *θνητός άνθρωπος*, o nosso ser vivo agora sem poder ao mesmo tempo estar morto e um dia estar morto sem poder voltar para contar aos humanos como é a vida no além.

Esta radicalidade vital do homem enquanto ser mortal não é equivocada e nem indefinida. Embora misteriosa, não é indefinida, não se descobre por ter um mais ou um menos, assim como uma mulher não pode estar *mais ou menos* grávida ou uma pedra *mais ou menos* cair para a terra quando for lançada por cima. É a partir dessa radicalidade da experiência humana que pode ser proposta uma antropologia capaz de definir a meta das nossas escolhas éticas. E Platão parece, com certeza, um guia confiável rumo a uma definição teórica de uma autêntica antropologia espiritual.

No *Banquete*, por exemplo, Sócrates afirma que o homem erótico, quando corretamente acompanhado em reconhecer em seu impulso amoroso uma distinta orientação divina, poderá finalmente contemplar uma plena e abrupta manifestação do divino. Será essa a ocasião escatológica na qual o filósofo amante poderá reconhecer *não sombras de virtude* (*οὐκ εἶδωλα ἀρετῆς*), *porque não é em sombra que estará tocando, mas reais virtudes* (*ἀλλὰ ἀληθῆ*), *porque é no real que estará tocando* (*ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ*) (*Banquete*, 212 a). É essa a feliz conclusão da concretíssima experiência humana do amor, quando elaborado filosoficamente nas suas mais profundas raízes antropológicas.

Agora, assim como há no Banquete a proposta de uma arriscada caminhada ética – capaz de unificar o impulso erótico da alma com a sua vocação e proximidade para o Belo-Bem –, análoga proposta se encontra também no Fédon. Neste diálogo provavelmente contemporâneo, num cenário certamente diferente, mas sempre profundamente humano, é sempre a alma e sua estrutura ética fundamental a ser posta em análise<sup>5</sup>.

O relato das últimas horas do filósofo tem como centro a possibilidade que o filósofo conclua sua própria vida sem ter medo da morte, estando plenamente feliz perante o evento mais temido pela maioria dos homens que o consideram o pior dos males (*Fédon*, 83 c), embora seja mesmo a morte o evento que nos faz

---

<sup>5</sup> LIMA VAZ, 2011, p.11-12.

precisamente humanos. Mas onde se encontram no *Fédon* traços antropológicos e humanistas que sejam dignos de destaque nesses sombrios tempos de hoje?

### **1 De onde vem a felicidade de Sócrates perante a morte?**

Fédon, numa reconstrução póstuma da morte de Sócrates oferecida ao amigo Equécrates, comenta sobre a atmosfera particular que se formou na cela de Atenas, onde os amigos do filósofo se encontravam para despedir-se dele, prestes a tomar cicuta, respeitando assim a injusta condenação recebida. Fédon relata um sentimento extraordinário (θαυμάσια: 58 e) experimentado naquelas horas, afetado por uma inusitada mescla de prazer e dor (κρᾶσις ἀπὸ τε τῆς ἡδονῆς συγκεκραμένῳ καὶ ἀπὸ τῆς λύπης: 59 a). Enquanto naquela ocasião todos os amigos alternavam riso e pranto, Sócrates, perante a morte (πρὸ τοῦ θανάτου: 57 e), ao contrário, parecia simplesmente um homem feliz (ἄνῆρ εὐδαίμων: 58 e).

O que Platão está apresentando aqui é, portanto, um claro conflito psicológico, num duplo nível: de Fédon consigo mesmo, afetado interiormente por uma inusitada mescla de prazer e dor; e Fédon confuso perante o Sócrates feliz. De fato, a atitude inesperada, calma e ponderada de Sócrates, que se mostra excepcionalmente feliz, embora ainda sem proferir discurso algum, é capaz de colocar em crise as opiniões irrefletidas de seus interlocutores. A felicidade de Sócrates perante a morte mostra surpreendentemente que a felicidade – objetivo da filosofia – não é impedida pela morte. Ao contrário: a morte, ainda que injusta, parece realizar a felicidade do filósofo e é isto que perturba Fédon e os presentes.

É certamente plausível imaginar que os amigos estejam esperando de Sócrates uma atitude virtuosa: seria até compreensível ver o filósofo aceitar seu próprio destino com um estilo coerente e sem clamores inadequados no momento crucial da morte. Mas por que a felicidade? De onde ela vem? Se já não devia ser fácil entender que o autêntico filósofo “tem que seguir aquele que morre” (61 d), não seria, de fato, impossível, seguir aquele que morre *feliz* diante de uma morte injusta?

De onde vem, portanto, essa felicidade? Com quais argumentos justificará seu visível estado de alma realizada perante a morte iminente? O argumento socrático é simples, mas chegará depois de Fédon ter proposto sua própria hipótese sobre a natureza da felicidade socrática. Assim fala o amigo do filósofo: “*um homem como esse não desce ao Hades senão por uma determinação divina (ἄνευ θείας μοίρας ἵέναι) e, quando ali chega, é para gozar de uma felicidade tal como talvez nenhum outro tenha encontrado*” (*Fédon*, 58 e).

O que Fédon parece intuir é que há uma relação direta e coerente entre o presente estado de alma feliz de Sócrates e o estado no qual – supostamente – assim permanecerá *depois* de ser morto e tendo chegado no Hades. O filósofo parece já estar antecipando o estado de plenitude no mundo dos mortos, ao ver que sua felicidade terrena se aproxima de sua realização existencial definitiva: esse estado de plenitude eudaimônica seria o sinal de um acompanhamento divino muito especial, que o levará até o final. E que situação encontrará Sócrates uma vez chegado no Hades? Quais são os bens de Hades?

Por minha parte, Símiias e Cebes, se não estivesse tão convicto de ir para junto de outros deuses (θεοὺς ἄλλους) também sábios e bons, e, além disso, de me reunir pela morte *a homens melhores do que estes daqui*, seria erro não me revoltar para morrer. Mas não é esse o caso. (*Fédon*, 63 b).

Podem estar certos, se alimento a esperança (ἐλπίζω) de me reunir lá a homens virtuosos (o que, mesmo assim, não faço questão em garantir...) muito mais me move, insisto, a de alcançar a companhia desses excelentes amos que são os deuses (παρὰ θεοῦ δεσπότης πάνυ ἀγαθοῦς) e isso sim, garanti-lo-ia a pés juntos, se é que, neste assunto, alguma coisa pode garantir-se. (*Fédon*, 63 c).

Eis por que, em vez de me revoltar, me conservo, pelo contrário, na bela esperança (εὐέλπις) de que *alguma coisa muito melhor* (τι)<sup>6</sup> aguarda os que morrem, algo que, a crer na tradição (ὥσπερ γε καὶ πάλαι λέγεται), será infinitamente mais compensador (πολὺ ἄμεινον) para os bons do que para os maus (*Fédon*, 63 c).

## **2 A felicidade de Sócrates antecipa claramente a vivência no Hades**

O que destacam estes três trechos dos diálogos? Na descrição socrática do mundo do aquém e do além o Hades é o termo de comparação positiva: ali se encontrarão homens “melhores do que estes daqui”, sendo que o que espera os bons será infinitamente mais compensador (πολὺ ἄμεινον) do que para os maus (63 c). Mas o *Fédon* oferece aqui ao leitor sua marca filosófica extraordinária, de uma esperança fundamentada em uma vida ética que culmina na experiência de felicidade plena; quando alcançada, somente essa plenitude é capaz de afastar no homem o medo da morte, prova suficiente (τεκμήριον: 68 b) de que esse homem é um amante da sabedoria: um φιλόσοφος. Assim, por exemplo, o termo se encontra na apologia: em 64 a; 67 c; 68 a, assim como fora da apologia se encontram também outras ocorrências. É o caso, por exemplo, de 98 b, onde Sócrates lembra a grande esperança (θαυμαστῆς ἐλπίδος) já cultivada pela filosofia de Anaxágoras; já

---

<sup>6</sup> A escolha da tradutora Maria Teresa Schiappa de Azevedo de traduzir como *destino* o pronome indefinido grego *τι* nos parece redundante. O texto parece ligar esse pronome ao que há de muito melhor – πολὺ ἄμεινον – tudo o que os homens justos encontrarão no Hades, diferentemente dos homens maus. Diferente a escolha de outros comentadores, entre os quais Giovanni Casertano: *alguma coisa muito melhor*.

em 114 c, afirma que, ao participar nesta vida da virtude e da razão “a recompensa é bela e grande é a esperança (ἡ ἐλπίς μεγάλη)”.

E por que essa esperança é tão especial? Nossa memória de leitor volta àquela proposição capital do proêmio, na qual Sócrates afirmou que “estar morto é melhor que viver” (*Fédon*, 62 a). A esperança cultivada intensamente por Sócrates é, evidentemente, a de que isso se realize no Hades. E está claro: se, como Sócrates está explicando, há uma convergência ética entre a vida terrena (o aquém) e a vida divina no Hades (o além), é necessária uma preparação para esse encontro. De fato: é preciso que sejamos homens melhores *já em vida* para ser, final e definitivamente, melhores no Hades. E para tanto, coerentemente com essa visão, para quem se dedica corretamente à filosofia, sua ocupação consistirá “em preparar-se para morrer e em estar morto” (*Fédon*, 64 a). E está claro que quem treinou essa determinada atitude em vida, quando a morte vem, não terá razões para irritar-se com a presença daquilo que até então tivera presente em própria ocupação.

Ora, se devêssemos sintetizar em uma só fórmula aquilo que parece fundamentar a visão socrática sobre os bens do Hades talvez escolheríamos esta formulação: há uma convergência ética entre a vida terrena (o aquém) e a vida divina no Hades (o além). Há também um critério claro que determina essa convergência: a primeira constrói e permite a segunda, determinando suas condições de possibilidade. A segunda realiza definitivamente a primeira, cumprindo perfeitamente tudo o que já foi determinado em vida. De fato, não haverá bens maiores no Hades (μέγισ τα ἀγαθὰ: 64 a) se esses bens não foram, de alguma forma, já contemplados em vida.

A conclusão do raciocínio é importante: *portanto, a alma estará feliz no Hades (pois Sócrates imagina que ela está em companhia de deuses, bons amos e bons homens) porque ela deve ter passado pela mesma experiência já em vida*. Se a morte de Sócrates é um evento psicológico que está *realmente* acontecendo na cela de Atenas, também a representação socrática da vivência no Hades – essa companhia entre deuses e homens bons imaginada por Sócrates – é um estado de vida que *está se realizando* na cela de Atenas!

De fato, se com relação ao Hades há a esperança de que, no reino dos mortos e do invisível, existirá algo melhor para os bons do que para os maus (*Fédon*, 63 c), essa esperança, coerentemente com tudo o que foi afirmado na apologia, não teria sido antecipada como uma experiência real, em vida, já na cela

de Atenas? Não foi o próprio Fédon que ficou desconcertado perante a felicidade de Sócrates, o qual não se deixou abalar pela condenação a uma morte injusta? Não seria a felicidade radiante do filósofo, continuamente confirmada pelos contínuos sorrisos (84, d; 86 d; 115 c) e pelas contínuas atenções mostradas aos amigos (88 e) um sinal inequívoco de que, de fato, como afirma Sócrates na apologia, “há algo melhor para os bons do que para os maus” (63 c)?

### **3 A felicidade de Sócrates aponta os bens do Hades e fundamenta a esperança**

Em nossa leitura, a firme felicidade de Sócrates é precisamente isso: o claro sinal de uma alma realizada em vida – uma alma já melhor e que, portanto, quando finalmente é desligada do corpo, simplesmente autentica, no Hades, seu estado eudamônico, já experimentado em vida, apesar de a alma ainda estar ligada ao corpo. O que está acontecendo na cela de Atenas e está em cena no *Fédon* é uma antecipação, em vida, do que acontecerá no Hades. No caso, é a plena felicidade de Sócrates que demonstraria – na mesma intuição de Fédon (*Fédon*, 59 a) –, que, nessa viagem, Sócrates está sendo acompanhado pelos deuses.

Destacamos aqui a nossa hipótese de leitura: se aceitarmos o argumento de Sócrates, que em sua apologia afirma que no Hades se encontra a plena realização dos bens éticos já contemplados em vida, a viagem para o Hades, na cela de Atenas, não está simplesmente sendo antecipada por Sócrates pelos mitos e discursos que vai propondo aos amigos (61 e). Não: a viagem para o Hades *já está acontecendo* na cela de Atenas – e a radiante felicidade de Sócrates é um claro sinal da presença cuidadosa dos deuses, que acompanham a travessia do homem sábio em vida. O que está sendo antecipado aos presentes é somente sua *realização final*, objeto da esperança do filósofo.

Na grandiosa representação dramática daquelas últimas horas na cela de Atenas, o que é invisível (mas não por isso ausente) é a presença divina, todavia sinalizada, como explicamos, pelo estado eudamônico de Sócrates, presente e tão visível ao ponto de ser tão desconcertante! Uma vez no Hades, segundo a descrição platônica, acontecerá simplesmente o contrário: o que aqui é visível – a felicidade de Sócrates – irá se realizar verdadeira e completamente no Hades (115 d), tornando-se invisível, sendo que foi fruto *real* de uma vida ocupada em contemplar os bens aí esperados.

Em outras palavras: a presença divina – invisível em vida – continuará sendo a mesma. O que muda é a qualidade da proximidade humana a ela, que, na viagem do homem que corretamente foi filósofo em vida (*Fédon*, 64 a), consuma-se ao chegar no Hades para se realizar em sua plenitude de vivência com os deuses.

Assim, a felicidade visível de Sócrates perante a morte – sinal *maduro* da vida divina da alma, a qual é a parte divina e invisível do homem (80 a - d), irá se tornar invisível e finalmente verdadeira, logo ao chegar no Hades, o qual é o reino do invisível. E isto teria uma lógica precisamente platônica: o que aqui é invisível – a vida divina da alma (mas sinalizada visivelmente pela felicidade de Sócrates) –, lá, no reino invisível do Hades, será também, autenticamente realizado – portanto, *verdadeiramente* invisível (79 d).

O *Fédon* não pretende, portanto, oferecer somente uma demonstração lógica e persuasiva sobre a sobrevivência imortal da alma, mas sim argumentos que fortalecem a necessidade de haver *uma opção filosófica capaz de enfrentar o medo da morte*. E a radiante felicidade de Sócrates perante a morte é perturbadora porque representa realmente essa possibilidade. A possibilidade – em última análise – de que a nossa aventura humana possa se realizar num humanismo integral e ao mesmo tempo feliz porque vivido em companhia dos homens virtuosos e dos deuses.

Assim, hoje como ontem, naquela noite de 399 a. C. em Atenas, a possibilidade arriscada e perigosa de dialogar perante a morte confiando nos raciocínios como em cima de uma jangada (*Fédon*, 85 d) numa travessia não é simplesmente um genérico e consolatório ideal de vida. A vida filosófica gera ainda hoje um prazer intenso e misterioso do qual, não por acaso, os amigos de Sócrates se lembram desde as primeiras páginas do diálogo (*Fédon*, 59 a).

Se o leitor do *Fédon* no século XXI experimenta ainda hoje o mesmo prazer em filosofar, lembrado pelos amigos de Sócrates, isto quer dizer que o que está envolvida na prática filosófica não é somente uma elucidação puramente acadêmica de conceitos. É a vida da alma que, quando abraçada nas suas aspirações mais profundas pela autêntica educação filosófica, sabe gerar belos discursos também perante o mais humano dos sentimentos: o medo irrefletido da morte.

Mas a arriscada perspectiva ética de realizar no Hades a posse de um bem tão radical e imenso como a plena realização ética do quanto é vivido em vida, é posta claramente no diálogo e vai em sentido contrário do medo da morte: por isso,



os que desejam corretamente serem filósofos devem se preparar para entender que a morte é o melhor para quem vive. A morte é a unívoca realização ontológica do ser humano junto com o bem reconhecido e praticado por ele na sua jornada terrena.

### **Referências bibliográficas**

CASERTANO, Giovanni. "Anima, morte, immortalità". In: PLATONE. *Fedone, o dell'anima*. Traduzione, commento e note di Giovanni Casertano. Napoli: Paolo Loffredo Iniziative Editoriali, 2015, p. 401-452.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Fides et Ratio*. São Paulo: Paulinas, 2009.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio - *Escritos de filosofia VIII: Platonica*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

PETRARCA. *Francesco, I Trionfi* Milano. Rizzoli: Bur Biblioteca Univ, 1984.

PLATÃO. *Fédon*. Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.