

## O CONCEITO D' ELPIS' NO *FÉDON* DE PLATÃO<sup>1</sup>

### I. – Alguns aspectos preliminares sobre o conceito de ‘elpis’ no pensamento grego antigo

#### 1. Estado da questão

Paul Shorey, no seu artigo dedicado à noção de elpis, na *Encyclopedia of Religion and Ethics*, efectua a sua análise, traçando a história deste conceito no Helenismo Antigo. Por um lado, a noção de esperança transmite a ideia de expectação, por outro, a de um sentimento humano que traduz um desejo e uma boa ou má vontade.

Segundo Shorey há, por assim dizer, uma associação etimológica de ‘elpis’ com prazer (*voluptas*), vontade e desejo, que é ilustrado por Píndaro nas *Odes Píticas* (II, 49). A relação entre a elpis e o desejo ou, se preferirmos, entre a elpis e a motivação que a vontade tem de atingir algo, está patente ao longo do helenismo antigo, perdurando até ao tempo de Heródoto e persistindo no tempo de Platão. Contudo, o seu significado mais generalizado é a de uma boa ou má ‘expectação’<sup>2</sup>. É este mesmo sentido que se encontra em Homero em Hesíodo, e nos poetas mais representativos do século V, como Sólon, Teogonis, Píndaro e Tucídides.

Todavia, duas observações podem ser feitas na definição aí apresentada: **1)** a análise do conceito de elpis e a sua determinação no seio do pensamento grego termina, praticamente, em Platão; **2)** o conceito de *elpis* é tomado generi e sumariamente na sua significação positiva, isto é, de uma ‘espera’ ou ‘expectativa’ e, por conseguinte, reforçando-se o sentido positivo de *elpis* como ‘esperança’. Ora, o campo semântico da noção de *elpis* revela-se como sendo complexo, apesar dos parcos estudos até hoje efectuados. Para além disso, e dificultando ainda mais a compreensão deste conceito, alguns desses estudos não apresentam todos os mesmos resultados. Cornford, por

---

<sup>1</sup> Este artigo é um estudo, bem mais desenvolvido, mantendo, contudo, a sua estrutura inicial, de um trabalho apresentado na Universidade Católica de Lovaina, para o curso de *Explicação de Autores Antigos*, sob a orientação do professor James Mc Evoy.

<sup>2</sup> P. Shorey, “Hope (Greek and Roman)” in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 6. Edimburg, 1937. 780 e sgs: “the neutral meaning ‘expectation’ whether of good or evil, common from Homer to Herodotus, is still for Plato the normal one”. Por sua vez, H. G. Link, no seu artigo “Hoffnung”, no *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hergs. von J. Ritter, Bd. 3. Basel-Stuttgart, Schwabe & Verlag, 1974, pp. 1157-1166, não dá grande desenvolvimento ao conceito de elpis no Helenismo Antigo e clássico.

exemplo, considera que a *elpis* grega não possui o mesmo sentido positivo, que damos à esperança cristã. Para Cornford, a *elpis* não é de modo algum, portanto, uma virtude, mas antes, uma paixão perigosa<sup>3</sup>. O mesmo pensa L. Schmidt, que sustenta a mesma opinião, quando define a *elpis* como uma fantasia enganadora<sup>4</sup>. Contrariamente a esta posição temos a tese de T. Birt, que considera a *elpis*, mais como um princípio positivo, capaz de dar ao homem a felicidade, do que propriamente, negativo<sup>5</sup>.

Na verdade, o sentido mais genérico do substantivo *elpis* é o de ‘esperança’, ‘temor’, ou ‘pressentimento’. Quanto ao verbo, ἐλπίζειν e suas formas derivadas, o seu sentido mais vulgar é o de ‘esperar’, ‘estar na expectativa de’, ‘temer’, ‘pensar’ e ‘supor’<sup>6</sup>. Mas, o campo lexical deste verbo, pode ser alargado, podendo ter o sentido de ‘suspeitar’, ‘calcular’ e ‘estimar’<sup>7</sup>. O substantivo ἐλπίς, assim como todas as formas derivadas do verbo ἐλπίζειν, registam-se em vários autores da literatura grega antiga. Em Homero, quer na Odisseia<sup>8</sup>, quer na Ilíada<sup>9</sup>, ainda que não apareça a forma verbal ἐλπίζειν, aparece, contudo, a forma ἔλπεν, e ainda no infinito da voz média ἔλπεσθαι, com o sentido de ‘fazer esperar’<sup>10</sup>. Quanto ao substantivo *elpis*, este aparece duas únicas vezes em Homero<sup>11</sup>.

Com efeito, podemos encontrar esta mesma significação em Platão, mas o sentido semântico da *elpis* é mais aprofundado, sendo desenvolvido, de forma mais evidente, o seu significado positivo, contrariamente, ao que se regista na literatura grega Antiga. Platão, não só dá uma grande importância à *elpis*, como também a requalifica nos diversos contextos dos seus diálogos. No Filebo, por exemplo, ela é definida como uma paixão própria da alma. Por isso mesmo, podemos dizer que a *elpis* é uma realidade

---

<sup>3</sup> F. M. Cornford, *Thucydides Mythistoricus*. London, 1907, p. 167: “Elpis had not to the Greek associations which Christianity has given to ‘hope’, she is not a virtue, but a dangerous passion”.

<sup>4</sup> L. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, vol 1, p. 69: “Wie die Betrachtung des Völkerlebens so war auch die des Einzellebens für die Griechen viel weniger auf die Hoffnung gestellt als für die Modernen. Durch alle Perioden ihrer Literatur hindurch lässt sich verfolgen, dass das Wort, welches diesem Begriffe gleichzusetzen ist, - elpis - für sie einen viel weniger freundlichen Klang hatte als für uns und häufig in dem Sinne eines trügerischen Phantasiespiels gebraucht wurde”.

<sup>5</sup> Theodor Birt, “Elpidēs. Eine Studie zur Geschichte der griechischen Poesie. Marburgo, 1881, p. 15: “denn Hoffnung und Glück treten stets und überall alls eng verbündete”.

<sup>6</sup> François Van Menxel, *Elpis. Espoir. Espérance. Études sémantiques et théologiques du vocabulaire de l'espérance dans l'hellénisme et le judaïsme avant le Nouveau Testament*. Fankfurt am Main, New York, 1983, p. 23: “les termes ἐλπίζειν et ἐλπίς peuvent avoir plusieurs sens. Tantôt le premier signifie ‘espérer’ tantôt ‘attendre’ ou ‘s’attendre à’, parfois même ‘craindre’ ou simplement ‘penser, supposer’, alors que le substantif prend en général le sens ‘espoir’, mais aussi parfois celui de ‘crainte’, ‘pressentiment’”.

<sup>7</sup> François Van Menxel, *Elpis. Espoir. Espérance*, p. 29: “elpizein semble pouvoir inclure tous les raisonnements de la pensée décrits para la logique, indépendamment du moment d’incertitude, qui toujours y est simultanément exprimé”.

<sup>8</sup> Cf. *Odisseia*, III, 226-228; VI, 297; XX, 328-333; XXI, 314-317.

<sup>9</sup> Cf. *Ilíada*, III, 112; X, 355.

<sup>10</sup> P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique des mots. Histoire des mots*. Paris, Klincksieck, 1970, p. 342: “s’attendre que, penser, espérer”.

<sup>11</sup> Cf. *Odisseia*, XVI, 101: “ἔλθοι ἀλητεύων ἔτι γὰρ καὶ ἐλπίδος αἴσα” (tendo regressado do exílio, apenas ficou a esperança); XIX, 83-84. Todavia, para F. Van Menxel, a utilização da expressão *elpis* na *Odisseia* de Homero é de excluir completamente, na medida em que se trata, das duas vezes que ocorrem, de uma interpolação textual ‘grosseira’, e que tinham sido já eliminadas, pelos escólios. Cf. François Van Menxel, *Elpis. Espoir. Espérance*, p. 454, nota n° 73, do primeiro capítulo.

“complexa”<sup>12</sup>. A sua importância deve-se não só à frequência com que aparece no âmbito da sua obra, como são o *Filebo*<sup>13</sup>, as *Leis*<sup>14</sup>, a *República*<sup>15</sup>, *Epinómis*<sup>16</sup>, a *Apologia*<sup>17</sup>, o *Timeu*<sup>18</sup> as *Cartas*<sup>19</sup> e o *Fédon*, mas, deve-se mais ainda, ao grau de importância com que ela aparece nesses diversos contextos.

## 2. – O alcance da noção d'*elpis* em diferentes estudos

Porém, e apesar do que vem sendo dito, a maior parte das enciclopédias não atribuem grande importância ao conceito de *elpis* no mundo grego. Essa atenção diminuta, nos diferentes dicionários e léxicos, é compensada, contudo, com aquela outra que se atribui quer à *spes* romana pagã, quer à cristã. Daí que se justifique uma ausência completa de estudos sobre esta noção. André Motte explica quais as razões por que o conceito d'*elpis* é menos estudado que o conceito de *spes*:

“Os Romanos edificaram altares e templos à *Bona spes*. Os Gregos, tão prontos para divinizar e honrar em culto certas potências psíquicas – pensemos em Mnêêmê em Eros, Phobos e tantos outros ainda – nada de semelhante fizeram para a *elpis*. Desde a época arcaica, contudo, que o tema da esperança está bem presente na literatura mas, curiosamente, é a expressão de um certo pessimismo que aí concorre, o mais frequentemente. Esperança «vã», «enganadora», «decepcionante», «impossível», «inconstante», «funesta», «imprudente», aqui estão alguns dos qualificativos que denunciam na *elpis* uma realidade ambígua, bem típica, em suma, da condição do homem, muito humana, portanto, poder-se-ia dizer. É verdade que, segundo a evocação famosa de Hesíodo, a jarra funesta que Pandora tinha imprudentemente aberto, guardava no fundo a *elpis*, mas não se sabe muito, se é preciso aí ver uma espécie de consolação que Zeus teria arranjado aos homens ou, se ao contrário, uma artimanha suplementar que lhe reservava. O facto é que a *elpis* enche bem a jarra dos males mais do que dos bens”<sup>20</sup>.

Mas não é esta a única razão. Pensa-se, geralmente, que o conceito de *elpis* está, de certa forma, ausente, no mundo grego, enquanto realidade antropológica e religiosa, contrariamente ao que acontece no mundo semita. Ou, na melhor das hipóteses, quando se pensa que há lugar para a *elpis*, esta passa a ser entendida segundo cânones da esperança judaico-cristã.

Alguns autores modernos e contemporâneos interessaram-se pela questão da esperança, sobretudo os teólogos, tendo em vista, compreenderem quais as raízes do

---

<sup>12</sup> André Motte, “L’espérance et le divin chez Platon”, in in Foi – Raison – Verbe - . Mélanges in honorem Julien Ries. Édités par Charles M. Ternes avec collab. De M. Delahoute et alii. Numéro spécial du Courier de l’éducation nationale. Luxembourg, Centre Universitaire de Luxembourg, 1993, p. 163.

<sup>13</sup> *Filebo*, 32 e; 32 c; 39 e; 47 c; 61 b.

<sup>14</sup> *Leis*, 950 d.

<sup>15</sup> *República*, II, 369 a; V, 453 d; VI, 496 e; VII, 517 b-c.

<sup>16</sup> *Epinomis*, 974 c; 987 e.

<sup>17</sup> *Apologia*, 41 c.

<sup>18</sup> *Timeu*, 69 d.

<sup>19</sup> *Cartas*, VII, 327 d; VIII, 352 b.

<sup>20</sup> André Motte, “L’espérance et le divin chez Platon”, p. 161.

pensamento escatológico no mundo cristão<sup>21</sup>. Isto implica a necessidade de repensar certas problemáticas, tais como a noção de esperança no mundo helenístico, e estudar como pode ser revalorizada quando confrontada com o pensamento cristão. O mais conhecido desses teólogos é, sem dúvida, Robert Bultmann, que consagra algumas reflexões, à noção de *elpis* no mundo helenístico<sup>22</sup>. Porém, o objectivo da sua reflexão é sempre de analisar a esperança num quadro teológico. Sendo assim, a análise filosófica permanece pouco desenvolvida. Mas podemos, contudo, verificar que, apesar de tudo, estas análises reconhecem a importância desta noção no mundo helénico, em particular, naquela que se fixa desde o período clássico até à época helenística.

Por sua vez, o estudo de François Van Menxel é, actualmente, talvez, um dos trabalhos que mais finamente esclarece o carácter complexo desta noção no mundo helénico. Van Menxel dedica todo um longo capítulo à *elpis* e à família semântica mais aparentada desta palavra no mundo grego, desde o tempo de Homero até ao estoicismo romano. Aborda, portanto, a noção de *elpis* segundo categorias que ajudarão a contextualizar a emergência desta noção no mundo helénico e judaico, e que será posteriormente desenvolvida no mundo cristão. O real interesse deste estudo consiste em sintetizar as diversas perspectivas que diversos académicos formularam sobre o conceito d'*elpis* no helenismo antigo, algumas das quais são contraditórias. Podemos, por isso mesmo, afirmar o interesse desta questão para o âmbito dos estudos da filosofia antiga e dos estudos clássicos. Na verdade, e como afirma Van Menxel: "Nem a filologia clássica, nem a história da filosofia antiga deram muita atenção, até ao presente, aos vocábulos ἔλπις / ἐλπίζειν. Para estudar o seu sentido, a sua utilização, a sua apreciação na antiguidade grega profana, seria necessário contentarmo-nos até 1965, com breves notícias de dicionários e de enciclopédias; algumas digressões ocasionais podiam completar estes resumos, mais do que sumários"<sup>23</sup>.

No entanto, apesar do valor deste trabalho, também a sua reflexão peca por estar subordinada ao critério metodológico da sua análise, que é a de circunscrever a semântica comparativa do vocabulário teológico da esperança no helenismo e no judaísmo, anteriores ao Novo Testamento, à única e verdadeira expressão da *elpis*

---

<sup>21</sup> J. de Guibert, *Sur l'emploi de l'elpis et de ses synonymes dans le Nouveau Testament*, in *Revue des sciences religieuses*, 4, 1913, pp. 565-569; Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München, C. Kaiser Verlag, 1968. Gottfried. Nebe, *Hoffnung bei Paulus: Elpis und ihre synonyme im Zusammenhang der Eschatologie*. Göttingen Vandenhoeck und Ruprecht, 1983; A. Pott, *Das Hoffen im Neuen Testament in seiner Beziehung zum Glauben*. Leipzig, 1915; K. H. Rengstorf, "Die Hoffnung im rabbinischen Judentum", in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 2, pp. 520-525; E. Stein, *Gute Hoffnung*, in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 82, NF 46, 1938, pp. 376-381; K. M. Woschitz, *Elpis. Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie, eines Schlüsselbegriffes*. Wien, 1979. Por parte dos filósofos, encontramos a obra de E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Gesamtausgabe, 5). Frankfurt a. M. Suhrkamp, 1959.

<sup>22</sup> Rudolf Bultmann; A. Weiser, "πιστεύω καλ", in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 2, Stuttgart, 1935, pp. 515-531.

"Πετώ καλ", in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 6. Stuttgart, 1959, pp. 1-12.

<sup>23</sup> François Van Menxel, *Elpis. Espoir. Espérance*, p. 22: "Ni la philologie classique, ni l'histoire de la philosophie ancienne n'ont jusqu'à présent accordé beaucoup d'attention aux vocables elpis/elpizein. Pour étudier leur sens, leur emploi, leur appréciation dans l'antiquité grecque profane, il fallait se contenter jusqu'en 1965 des brèves notices des dictionnaires et des encyclopédies ; quelques digressions occasionnelles pouvaient compléter ces résumés plus que sommaires".

do mundo bíblico e judaico. Por exemplo, o vocábulo *elpis* e todo o campo lexical próximo desta família de palavras, passam a ser entendidas, não no sentido de uma ideia próxima de esperança, mas antes o de um simples acto de julgar e de avaliar, ou estimar. Na verdade, a conclusão de Van Menxel é a de afirmar que não só se verifica uma ausência completa da ideia de ‘esperança’ em Homero, como o próprio significado do verbo ἔλπεσθαι está desprovido do sentido do futuro, que traduz a ideia do verbo esperar. Nesse sentido ἔλπεσθαι significa, não a acção de esperar, mas a de uma ‘estimação racional’<sup>24</sup>. Neste sentido, a conclusão geral sobre o campo semântico da noção de esperança no mundo grego arcaico é extremamente negativa; ela é mais fruto de uma mera percepção dos objectos e das coisas, relegando-a assim, para uma intenção de ‘reserva’ e de preocupação, mais do que propriamente para uma intenção reveladora de qualquer ideia de esperança<sup>25</sup>. Sendo assim, a *elpis* passa a ser entendida como um simples juízo de valor mais negativo do que positivo, e não há lugar para uma concepção com repercussões escatológicas, especificamente helénicas. Uma certa mudança se verifica, contudo, no século V, com o novo sentido que os poetas trazem para a noção de *elpis*, ao associá-la agora à ideia de esperança, ainda que não deixem, porém, de transmitir a herança dos poetas antigos a este respeito<sup>26</sup>.

Mas, poder-se-á analisar uma concepção de esperança diferente desta, do mundo cristão, se a análise é determinada pela nossa compreensão cristã? Por isso mesmo e reforçando a interrogação, não será que haverá lugar no mundo grego para a ‘esperança’, ainda que esta seja distinta (ainda que não completamente) da *spes* cristã? O que se pretende aqui apresentar é um estudo da *elpis* entendida mais no seu sentido originário e sem uma preocupação por entendê-la no mundo ambiente (*Umwelt*) que determinou e preparou a esperança cristã. Trataremos, mais tarde este ponto, quando falarmos de Platão.

## II. – Alguns aspectos estruturais do diálogo *Fédon* de Platão

### 2.1 – *Mythos* – *Logos*

O diálogo *Fédon* forma um todo rico e complexo que Sócrates define, logo de início, como um diálogo que consiste em fazer, simultaneamente, um exame racional e a narrativa mítica (διασκοπεῖν τε καὶ μυθολογεῖν) da nossa viagem (ἀποδημία) para o além (61 e). Todavia, o diálogo pode ser dividido em duas partes: a primeira, que discute a atitude do filósofo diante da morte e a segunda, que apresenta os quatro argumentos como prova da imortalidade da alma<sup>27</sup>. É um diálogo que está cronolo-

<sup>24</sup> François Van Menxel, *Elpis. Espoir. Espérance*, p. 44-45.

<sup>25</sup> François Van Menxel, *Elpis. Espoir. Espérance*, p. 50 e p. 62.

<sup>26</sup> François Van Menxel, *Elpis. Espoir. Espérance*, p. 94: "Les auteurs du 5<sup>ème</sup> siècle semblent conscients du message et de l'héritage laissé par leurs prédécesseurs, et ils s'attachent à les transmettre: pour eux aussi, il faut se garder de l'*elpis*, car elle peut conduire à la perversion, à la démesure; elle peut provoquer la vengeance des dieux, quand on veut leur dicter le futur. Cette *elpis*, objet de pareils jugements chez Eschyle, Hérodote, Sophocle et Euripide, n'est cependant équivalente à notre 'espoir'. (...) Le 5<sup>ème</sup> siècle cependant voit apparaître un nouveau sens du mot étudié ici".

<sup>27</sup> Geneviève Rodier, *Les preuves de l'immortalité d'après le Phédon*, in *L'Année philosophique*, 1907, p. 36. O primeiro argumento inicia-se em 70 c; é a prova que se apoia no devir das coisas. Todo

gicamente situado no período de transição<sup>28</sup>. Foi escrito por Platão, cerca de 385, em plena reflexão sobre o problema do destino da alma.

A morte eminente de Sócrates é o pretexto para tal discussão. Trata-se de um diálogo em que o estilo dramático (δραματικόν) e narrativo (διηγηματικόν), se alternam. Por isso mesmo, insere-se no gênero de diálogo platônico, classificado como misto<sup>29</sup>. Mas se, na verdade, a morte de Sócrates é colocada na base da narrativa, não é, seguramente, por uma mera necessidade histórica, ou até mesmo biográfica, mas antes, por motivos filosóficos que determinam a razão de ser da obra e da sua filosofia. A relação entre a *Apologia* e o *Fédon* pode ser perspectivada como dois diálogos que são complementares. Se o primeiro trata da atitude do filósofo perante a morte e de como o exercício filosófico exige o confrontar-se com a morte, já o segundo aborda a questão da morte do ponto de vista da possibilidade real de uma existência para além desta, que se apoia nos quatro argumentos fundamentais que Platão apresentará ao longo da narrativa.

“A narrativa coloca-se abaixo e acima de um simples plano histórico; abaixo enquanto imitação escrita de uma cena vivida, acima como evocação das verdades supremas que se encontravam escondidas nela. O importante não é ter assistido materialmente aos últimos momentos de Sócrates, mas de compreender a significação profunda”<sup>30</sup>.

E porque é, sem dúvida alguma, um dos mais belos textos que foram escritos no mundo grego a respeito da imortalidade da alma que H.-G. Gadamer pode dizer: “é o tema da vida além da morte e a maneira como é tratado, que deu a sustentação da ideia de que o *Fédon* deve ser entendido como uma espécie de contrapartida à ideia cristã de ultrapassagem da morte”<sup>31</sup>. Todavia, considera Gadamer que há um certo mal entendido sobre esta contrapartida, que originou uma comparação inapropriada entre

---

o devir, toda a mudança, deve-se ao seu contrário. Este argumento tem como princípio fundamental, a doutrina de Heraclito, em que o devir consiste na sucessão dos contrários. O segundo argumento inicia-se em 72 e. Esta prova apoia-se na teoria da reminiscência. Nela, faz-se a constatação de que à percepção sensível das coisas, segue-se o conhecimento das ideias. O terceiro argumento inicia-se em 78 b, e apoia-se na ideia de que o semelhante é conhecido pelo semelhante. O quarto argumento, encontra-se em 105 b e é a chamada prova ontológica, que consiste em deduzir a eternidade da alma da sua essência.

<sup>28</sup> Para Paul Friedländer, o diálogo *Fédon* é um dos diálogos centrais do 2º período de Platão. Para L. Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*. Paris, Bernard Grasset, 1998, p. 279, poderíamos ter ainda uma classificação mais precisa da obra de Platão: os diálogos de juventude situam-se cronologicamente entre 400-387; os diálogos posteriores e que por isso são mais elaborados, classificam-se segundo divisões cronológicas ainda mais precisas: 387-380 – diálogos do período de transição e que datam do tempo da fundação da Academia; 380-367 – diálogos do período da maturidade; por fim, os diálogos do período da velhice – 367-347.

<sup>29</sup> René Schaerer, *La composition du Phédon*, in *Revue des études grecques*, 1940, 53, p. 2. Uma antiga classificação dos diálogos platônicos provém de *Diógenes Laércio: Diogenis Laertii de vitis philosophorum*, Plato, III, § 50. Tomo I. Lipsiae, Ottonis Holtze, 1895, p. 149.

“λέγουσι γὰρ αὐτῶν τοὺς μὲν δραματικοὺς τοὺς δὲ διηγηματικοὺς τοὺς δὲ μικτούς”

<sup>30</sup> René Schaerer, *La composition du Phédon*, in *Revue des études grecques*, vol. 53, 1940, n° 249, p. 21

<sup>31</sup> H.-G.-Gadamer, “The Proofs of Immortality in Plato’s *Phaedo*”, in *Dialogue and Dialectic. Eight hermeneutical studies on *Phaedo**. London, New Haven, 1983, p. 21.

Sócrates e Jesus. Na verdade, todo o valor do *Fédon* está na sua contrapartida em poder ser uma alternativa, filosoficamente válida, para a situação do homem hodierno, que possui uma crescente compreensão racional da natureza que supera a compreensão mitológica do mundo e em que a lógica chega à sua própria auto-compreensão<sup>32</sup>.

Admitir que Platão nos dá simplesmente uma opinião geral daquilo que se pode dizer racionalmente da morte, é reduzir o diálogo a uma visão muito unilateral. Sendo assim, iremos abordar este diálogo sob dois ângulos: a) Pode-se descobrir no diálogo uma estrutura racional que está em relação com uma outra estrutura que é «mítica»? b) Será que há uma concepção filosófico-religiosa que se identifica com a religião da ‘polis’? c) Como se pode determinar as características deste tipo de ‘teologia’ socrático-platónica?

Examinemos, portanto, a primeira questão formulada por Sócrates. No início do diálogo, Sócrates apresenta-se como alguém que não é “um fazedor de mitos” (ποιεῖν μύθους (...) αὐτὸς οὐκ ἦ μυθολογικός 61 b) como é o caso de Esopo, que é um logopoios, ou seja, um criador de mitos. E, contudo, Sócrates utiliza o mito e explora-o, num jogo dialéctico que se entrelaça com o logos. Sócrates justifica a utilização do mito, pois compôs versos sobre as histórias de Esopo, após ter sido levado para a prisão:

“Cebes interrompeu-o: - Por Zeus, Sócrates – disse, ainda bem que me lembrás! Trata-se do hino a Apolo e desses poemas que fizeste sobre as fábulas (λόγους) de Esopo: já várias pessoas me perguntaram, entre elas ainda noutra dia Eveno, o que é que se te meteu na cabeça, desde que aqui te encontras, para te dedicares agora à poesia, tu que jamais na vida escreveste um verso! Se, pois te interessa que eu possa responder a Eveno, da próxima vez que mo perguntar – pois não tenho dúvidas de que o fará – explica-me lá então o que devo dizer-lhe. –Pois bem Cebes – redarguiu Sócrates -, diz-lhe a verdade! Que não foi intenção minha competir com ele ou com os seus poemas (nem isso seria fácil, sabia-o bem...) mas tão-só certificar-me do significado de certos sonhos e para ter a certeza de que não negligenciava dever algum para com a Musa (μουσική) caso fosse esta a espécie de ‘música’ que me mandavam praticar. Eis em linhas gerais os factos: frequentes vezes ao longo da minha vida me visitava o mesmo sonho, ora sob uma ora sob outra visão, mas sempre com as mesmas palavras: «Sócrates, compõe, pratica a arte das Musas!» Ora este sonho, tomava-o eu no passado como uma advertência, um incitamento em ordem a prosseguir a minha linha de acção: tal como se estimulam os atletas de corrida (pensava), assim também o sonho me estimula a prosseguir neste mesmo género de actividade que pratico, ou seja, a música, visto que a filosofia é a mais alta forma de música e outra não era, justamente, a minha ocupação”<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> H.-G. Gadamer, “The Proofs of Immortality in Plato’s”, p. 21.

<sup>33</sup> Platão, *Fédon*, 60 d. Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo (textos clássicos, 15). Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983, p. 44. Para além desta tradução portuguesa, seguiremos de perto também as edições bilingues, inglesa e francesa: *Plato, Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, with an English Translation by H. North Fowler. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1982; *Platon. Oeuvres complètes*, tome IV – 1ère partie. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris, Les Belles Lettres, 1960. Modificaremos a tradução sempre que julgarmos conveniente.

A partir desta passagem (60 d) podemos constatar uma primeira ideia da função que desempenha o mito e da sua força, no acto filosófico de Sócrates. Compôs (πεποιήκας) poemas sobre os contos (λόγος) de Esopo, não para competir com quem quer que fosse, mas porque queria testar e comprovar qual é a sua forma própria de produzir (ποιεῖν) a mais elevado género de música (οὔσης μεγίστημουσικῆς) que revela ser, afinal, a filosofia. Se compor poemas, foi para Sócrates, uma maneira, por um lado, de exercitar a filosofia e de acreditar (πεῖθω) no que o sonho ordenava<sup>34</sup>, por outro, também lhe foi dada a possibilidade de mitologizar (μυθολογεῖν 61 e) a respeito da vida do além e da viagem (ἀποδημία) que se faz até lá. Parece, então, óbvio que há uma aparente contradição entre o que diz Sócrates em 61 b, quando afirma que não é um “fazedor de mitos (ποιεῖν μύθος)” e agora, em 61 e fala de “mitologizar”. É precisamente esta relação dialéctica que trespassa toda a narrativa.

Essa relação dialéctica entre o espaço do *mythos* e do *logos* é feito no interior do *logos*, na medida em que cada um se mantém no interior do acto de exercer a filosofia<sup>35</sup>. Na verdade, estas duas instâncias são chamadas a completar-se uma à outra, na sequência dos argumentos, em favor da imortalidade da alma. É sempre este vai e vem que está presente em todo o diálogo. “No *Fédon*, contudo, Sócrates aparece como um filósofo que faz apelo ao mito, não como se citasse, casualmente, uma linha de Homero, mas, plena e consistentemente, no contexto da investigação filosófica ela mesma”<sup>36</sup>.

Como refere P. Friedländer, “um método único não é suficiente”<sup>37</sup>. E por que será que um só método não é suficiente? Em primeiro lugar, por causa da natureza da questão, que revela uma estrutura paradoxal.

“A morte como algo de bom que nós não devemos trazer à discussão – o que parece paradoxal – o que soa a algo ainda mais enigmático. Estes paradoxos só se tornaram claros, num primeiro sentido. O primeiro é ilustrado com a alusão de que nós temos esperança que encontraremos os homens bons na outra vida, e a convicção de que deveremos encontrar-nos com os deuses que são bons. O segundo paradoxo é ilustrado com a alusão à doutrina órfica, da qual não nos devemos afastar”<sup>38</sup>.

Em segundo lugar, por causa do processo dialéctico da argumentação exposta ao longo do diálogo. Segundo Veda Cobb-Stevens, Sócrates inicia a resolução da questão da morte e da sua relação com a filosofia e com o acto de filosofar, através do mito. Isto aparece, pelo menos duas vezes, neste diálogo, em 62 b e 70 d. É neste dois contextos, que se revela, simultaneamente, de forma inapropriada, mas relevante, a conexão entre o método argumentativo e mítico, para uma melhor clarificação e defesa da sua forma filosófica de vida<sup>39</sup>. Sócrates fala do desejo de morrer para aquele que é verda-

---

<sup>34</sup> O sonho é para os Gregos, um pedido dos deuses.

<sup>35</sup> Veda Cobb-Stevens, *Mythos and logos in Plato's Phaedo*, in *Analecta Husserliana*, 1982, vol. XII, p. 391.

<sup>36</sup> Veda Cobb-Stevens, *Mythos and logos in Plato's Phaedo*, p. 391.

<sup>37</sup> Paul Friedländer, *Plato 3. The Dialogues Second and Third Periods*, vol. 3. Translation by H. Meyerhoff. Princeton, Princeton University Press, 1969, p. 41

<sup>38</sup> Paul Friedländer, *Plato 3. The Dialogues Second and Third Periods*, p. 41.

<sup>39</sup> Veda Cobb-Stevens, *Mythos and logos in Plato's Phaedo*, p. 394.



deiramente filósofo, mas afirma que não se pode usar de violência contra si próprio, visto que o suicídio é interdito, conforme diz o mito antigo (62 b). Este lembra-nos que nós somos os guardiões dos deuses e que somos para eles. Não podemos, portanto, libertar-nos de nós mesmos, visto que lhe pertencemos. Toda a argumentação, portanto, parte deste mito que tem provavelmente uma origem órfica ou pitagórica. Num passo mais à frente Sócrates utiliza um outro mito, no primeiro argumento da imortalidade da alma (70 c-d).

“Segundo uma velha doutrina, que já aqui lembramos, é ali que vão ter as almas que daqui partem, e aqui regressam de novo”<sup>40</sup>.

Neste passo, Platão faz apelo à teoria pitagórica da transmigração das almas. A questão colocada é a de saber se a alma existe depois da morte. O método que Sócrates emprega para demonstrar que as almas existem antes do seu nascimento no mundo, é análogo ao método hipotético que ele vai desenvolver mais longe em 99b, 102 a e 107 a. Podemos-nos perguntar se o desenvolvimento de um argumento a partir de um mito implica uma lógica distinta e exterior ao mito ele mesmo ou se as hipóteses criadas são desenvolvidas no interior de uma indagação filosófica que não se separa do mito. Somos levados a aceitar, portanto, juntamente com a posição de Veda Cobb-Stevens, que “consideramos que Sócrates suscita simultaneamente o mito no início do percurso da argumentação e no final. Mas em qualquer caso, o *mythos* é num certo sentido reduzido ao *logos*”<sup>41</sup>. É neste espírito que se pode compreender por que razão Sócrates diz que ele não é um produtor de mitos (*μυθολογικός*) mas que, contudo, podia mitologizar (*μυθολογεῖν*).

Um outro mito é introduzido no final do argumento. Falando da prática filosófica, questiona sobre o que é ser um verdadeiro filósofo? Quais são as qualidades deste filósofo? Por que é que o filósofo não deve ter medo da morte? Há uma relação estreita entre a filosofia e a purificação. Não se pode ter a esperança de uma outra vida se ela não for purificada. E que significa a purificação? Uma separação da alma do corpo. Segundo H-G. Gadamer, a purificação, para Sócrates não mais significa uma série de ritos prescritivos de purificação mas antes a consciência de si mesmo, fundada na vida do filósofo que se dedica ao acto de pensar<sup>42</sup>.

## 2.2 – *Mythos* e *Polis*

Retomemos a segunda questão formulada anteriormente. Como podemos compreender a concepção religiosa de Sócrates? Onde se enraíza ela? No âmbito da ‘polis’? Além do mais podemos ainda formular uma outra questão: pode-se pensar que há em Sócrates uma teologia natural que fala da imortalidade da alma ou não? E se isto é possível, podemos abordar a relação entre o *mythos* e a ‘polis’, como um processo

---

<sup>40</sup> Platão, *Fédon*, 70 c.

<sup>41</sup> Veda Cobb-Stevens, *Mythos and logos in Plato's Phaedo*, p. 400.

<sup>42</sup> H.-G. Gadamer, “The Proofs of Immortality in Plato's *Phaedo*”, p. 24: “Purity for him is no longer to be identified with prescribed cultic rites of purification, to which the members of an order cling as their symbola without the least bit of self-understanding. On the contrary, for Socrates purity means the new awareness of oneself found in the life of the philosopher who concentrates upon thinking”.

entre o pensamento de Sócrates e a religião da ‘polis’? Na verdade a teologia natural de que nos fala Sócrates não é completamente a mesma perspectiva que os poetas antigos gregos tinham das diversas divindades. Sócrates e Platão apresentam uma concepção racional do divino que entra em conflito com a tradição mítica anterior<sup>43</sup>. Assim, no que diz respeito à concepção de esperança no *Fédon*, há três problemas a rever:

1) O *Fédon* apresenta-se como um diálogo, onde o domínio do discurso e o domínio do mítico são complementares; existe portanto, entre ambos, uma permuta conceptual.

2) O *mythos* funciona a dois níveis de racionalidade: o primeiro, o de uma racionalidade, enquanto um tipo específico de logos; o segundo, o *mythos*, enquanto concepção teológica própria de Platão.

3) Há uma certa autonomia do religioso em face da filosofia e, todavia, é do lugar da filosofia que se pode progredir para outro lugar que já não é especificamente filosófico.

4) Por último, a consequência de tudo isto consiste, então, em encontrar uma dimensão escatológica no pensamento grego. Há um lugar para uma concepção da esperança que não pode ser reduzida a uma estrita dimensão do racional, seja do lado filosófico, seja do lado teológico. Mas é necessário talvez explicitar, antes de tudo, aquilo que nós entendemos aqui por um exercício do ‘logos’.

No *Fédon* há um esforço constante em fazer uma leitura da dimensão ‘teológica’ que sustenta o diálogo. Mas a questão mais difícil de resolver é o que representa o conteúdo do ‘teológico’ no diálogo platónico e na ambivalência do par *mythos-logos*. Na verdade, não se pode compreender a dinâmica da investigação hipotética, por exemplo, ou a investigação das ‘Formas’ como causa das coisas, unicamente como um processo racional. Vejamos, por exemplo, a interpretação teleológica de David Wiggins a respeito da ‘δεύτερος πλοῦς’, levada a cabo por Sócrates na investigação da causa das coisas e da ψυχή<sup>44</sup>. O conceito de esperança surge aqui como sendo uma categoria que pode ajudar a entender a dimensão teleológica e ‘teológica’ em Platão. O sentido desta ‘segunda navegação’ toma o seu máximo valor nas explicações que poderão trazer para os fenómenos naturais, satisfazendo assim um dos propósitos de Sócrates. É precisamente aqui que o “Sócrates histórico”, da *Apologia*, melhor se conecta com o “Sócrates platónico” do *Fédon*, pois a investigação sobre a natureza e a investigação sobre a religião passam a ser discutidas numa investigação mais filosoficamente elaborada.

---

<sup>43</sup> Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*. London-Oxford, New York, 1968, p. 4.

<sup>44</sup> David Wiggins, *Teleology and the good in Plato's Phaedo*, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. IV, 1986, 4, pp.2-3. David Wiggins insurge-se contra a leitura não-teleológica do movimento iniciado por Sócrates, na procura de uma causa suprema em 99 d. Esta posição de David Wiggins vem precisamente sublinhar o carácter teleológico desta investigação, a ponto de reforçar por um lado, a mais elevada inteligibilidade da causa e por outro, de a interligar com a investigação sobre a natureza. “There are some important points that it will be advisable for any one attempting this restatement to concede to the distinguished critics who have preferred to see the δεύτερος πλοῦς as non-teleological and as exclusively concerned with what Aristotle would call formal causes of various kinds of phenomena, or as simply spelling out their nature. Gregory Vlastos writes as if it is really out of the question that the δεύτερος πλοῦς should be aimed at the same thing as the πρώτος πλοῦς”.

Na verdade é, por um lado, do mundo religioso, que desponta a emergência da filosofia e é, por outro, a partir deste mesmo movimento que a filosofia se tornará por sua vez responsável pelo desprendimento da vida religiosa da polis. Donde, o desprendimento das coisas da cidade relativamente à cidade ela mesma (36 c). Encontramos esta ideia na *Apologia*, quando Sócrates afirma:

“Com efeito, procurei persuadir-vos, a cada um de vós, a cuidar mais, de si mesmo e da sua própria perfeição em bondade e sabedoria, do que nas posses e antes de mais da cidade do que dos seus interesses, e a seguir o mesmo comportamento em tudo o mais”<sup>45</sup>.

Em vários momentos P. Friedländer efectua aproximações entre a *Apologia* de Sócrates e o *Fédon*<sup>46</sup>. Ambos abordam a questão de alguém que está diante da morte, com a diferença de que, o primeiro trata da defesa de Sócrates diante dos seus juízes, quando se presencia as sucessivas formas de acusação que lhe são feitas demonstrando assim as razões da sua condenação, enquanto que, no segundo, fala da defesa de uma imortalidade da alma e de uma vida depois da morte, quando Sócrates está diante do facto de ter de morrer. Por consequência, se nós lembramos o contexto da *Apologia* é para compreender melhor a questão da esperança no *Fédon*. As razões da condenação de Sócrates são muito importantes para esclarecer dois pontos que são abordados e que estão ligados ao conceito de esperança: 1) quais são as concepções religiosas de Sócrates? Será verdade que Sócrates era um descrente como o acusavam? 2) Será verdade que Sócrates não honrava os deuses da cidade? A *Apologia* dá resposta a estas duas questões quando Sócrates afirma em 18 c: “aqueles que os ouviram pensaram que o homem que investiga estas matérias não acredita nos deuses”<sup>47</sup>. E, em 26 b, quando retorque ao seu acusador Meleto, afirma, dizendo: “ao ensiná-los não a acreditar nos deuses que a cidade acredita mas noutra ser espiritual”<sup>48</sup>.

Através destas duas passagens, podemos ver até que ponto existe uma estreita ligação entre a cidade e a dimensão do religioso. Encontra-se precisamente nestes dois contextos a justificação para a relação entre o *mythos* e a ‘polis’ grega, tendo em conta o facto de que a sociedade grega tem no seu fundamento toda uma concepção mitológica. O fenómeno religioso não pode ser esquecido, porque isso seria desconhecer até que ponto foi importante na formação da paideia grega. Mas a relação entre a religião e a filosofia grega não é linear. Na cidade grega, a reflexão é originária de uma ‘polis’ que se abre à palavra e que tenta através dela compreender as coisas. Este discurso que se inicia com a *phusis* realiza-se a partir de um pensamento que é particularmente grego. Porém, a religião não é completamente homogénea no sentido em que existia ao lado do culto público da ‘polis’, as religiões não gregas. Como estabelecer então a relação entre um pensamento grego que quer formar um ‘espírito’ e as religiões não-gregas? É importante lembrar aqui a bela fórmula que J.-P. Vernant faz sobre os dois tipos de religião no mundo grego: “O racionalismo político que preside às instituições da cidade

---

<sup>45</sup> Platão, *Apologia de Sócrates*, 36 c. Tradução, prefácio e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa, Guimarães Editores, 1999; Platon, *Oeuvres complètes*, tome 1. *Apologie de Socrate*. Texte établi et traduit par M. Croiset. Paris, Les Belles Lettres, 1946.

<sup>46</sup> Paul Friedländer, Plato 3. *The Dialogues Second and Third Periods*, vol. 3, pp. 37-38.

<sup>47</sup> Platão, *Apologia*, 18 c.

<sup>48</sup> Platão, *Apologia*, 26 b.

se opõe aos antigos procedimentos religiosos de governo, mas sem contudo, as excluir de maneira radical. Aliás, no domínio da religião, desenvolvem-se, à margem da cidade e ao lado do culto público, associações públicas fundadas no secretismo<sup>49</sup>. Assim, inclinamo-nos portanto a crer que as ideias religiosas de Platão vão num certo sentido na linha de uma religião mística, isto é, comportando toda a espécie de elementos místicos: os mitos escatológicos e a *katharsis*. Todavia, é necessário dizer que não é a única orientação de Platão e, além do mais, é preciso não esquecer que Platão começa por um culto da cidade em honra de Apolo. Verdadeiramente, este tipo de religião não é a mesma que o tipo de culto da religião mística, como por exemplo os mistérios Órficos<sup>50</sup>. A este respeito James K. Feibleman vai muito mais longe quando considera que nos diálogos platônicos há lugar para uma dupla filosofia, para além da sofisticada à qual se opunha ferozmente. Uma, baseada no supernaturalismo, coincide com a sua filosofia idealista, a outra, uma filosofia naturalista coincide por sua vez com a sua filosofia realista e com a religião grega tradicional<sup>51</sup>. Isto significa portanto que a concepção religiosa de Platão não provém unicamente da religião de Estado (*polis*) mas da religião mística. As ideias religiosas de Platão estão ligadas a uma concepção política, mesmo se alguns dos seus diálogos são silenciosos a este respeito. Mas quando Sócrates fala de um certo ‘daimon’ que o interdiz de se ocupar das coisas políticas, isso não significa que as suas ideias não se identificam *stricto sensu* com a religião da *polis*, mas antes que são os mitos que estão na base da estrutura da *polis*.

### III. – Filosofia – Morte – Esperança (60 d – 70 d)

Os contos de Esopo são mais um pretexto para Sócrates indagar e experimentar o sentido filosófico da sua vida<sup>52</sup>. No contexto que já foi aludido anteriormente (60 e), as razões para esta atitude de Sócrates são, essencialmente, três:

i) Experimentar (*ἀποπειρώμενος* do verbo *ἀποπειράω*) o significado de certos sonhos.

ii) Ter a certeza (*ἀφοσιούμενος* particípio do verbo *ἀφοσιόω*) - de que ele não negligenciou os ensinamentos das Musas.

iii) Obedecer (*ἐπιτάττοι*, do verbo *ἐπιτάσσω*).

Ao praticar a arte poética, Sócrates tenta verificar e ultrapassar as suas próprias dúvidas. Na verdade, uma das primeiras ilações que podemos retirar deste contexto é de que “Sócrates ‘poetizou’, porque Sócrates começou a duvidar”<sup>53</sup>. Mas por que nos detemos nós sobre esta questão da dúvida e da verificação? Porque se queremos falar de esperança como uma dimensão que é o eco de uma existência última para o homem, é necessário que compreendamos quais são as características determinantes

<sup>49</sup> J.-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*. Paris, 1975, p. 57.

<sup>50</sup> J. K. Feibleman, *Religious Platonism*. Westport, Greenwood Press Publishers, 1977, p. 47: “Besides the Olympic and Chthonic gods, which are inherently Greek in their characteristics, there were mystic importations: the rites of Dionysus, the Orfic cult, the Pythagorean mysteries”.

<sup>51</sup> J. K. Feibleman, *Religious Platonism*, p. 67.

<sup>52</sup> Platão, *Fédon*, 60 e.

<sup>53</sup> David A. White, *Myth and Metaphysics in Plato's Phaedo*. Selinsgrove, Susquehanna University Press, 1989, p. 31.

desta esperança. Onde se enraíza ela? Por outras palavras, de que tipo de categoria existencial se trata? Certamente que já tínhamos estabelecido uma relação entre a filosofia, a morte e a esperança. Mas a esperança não pode ser compreendida unicamente em relação à filosofia; esta mesma prática filosófica implica uma certa coragem diante da morte; é um exercício, que implica aprender a morrer. Poderia existir aí uma filosofia sem esperança? Tendo em conta o que nos diz o *Fédon*, só podemos responder negativamente. Sócrates interroga-se sobre a prática filosófica que ele praticou durante toda a sua vida. Nesse sentido, Sócrates questiona sobre a tomada da via correcta durante a sua existência.

“Mas, por essa ordem de ideias, a posição que mesmo há instantes mantinhas, Sócrates, de que os filósofos aceitam e estão prontos para a morte, não deixa de ser algo contraditória com o que acabamos de dizer, - admitindo que com boas razões - ou seja, que o deus vela por nós”<sup>54</sup>.

Na verdade, o verdadeiro filosofar exige a morte (64 b-c). Além do mais, Sócrates quer adquirir a certeza e, por meio da dialéctica, substituir essa dúvida pela certeza. Estas duas atitudes são, por excelência, filosóficas. E Sócrates nunca cessou de ser filósofo, mesmo quando se interroga se a prática da filosofia era a arte que as Musas lhe ditavam. Sócrates nunca cessou de filosofar, visto não ter sido ele a criar os mitos. Simplesmente, põe em verso os poemas de Esopo porque, se ele tivesse criado os mitos, a dúvida tornar-se-ia, então, em certeza, de tal forma que ele já não deveria ser filósofo mas antes um simples contador de histórias. E, por isso mesmo, ele não quer *mitologizar*.

Fica ainda uma questão por responder. Qual a amplitude da dúvida? Podemos nós estabelecer um paralelismo entre a dúvida que acompanha a interrogação sobre a sua própria existência como filósofo e a dúvida a respeito da imortalidade da alma? Na verdade, é legítimo abordar a relação entre a filosofia, a morte e a esperança, tendo em conta a relação que se estabelece entre a filosofia, o suicídio e a vida, ou ainda entre a filosofia e a morte<sup>55</sup>. Tanto mais que as ocorrências da palavra ‘ελπις’ e do verbo ‘ελπιζειν’ são mais frequentes, neste contexto, do que no resto do diálogo. Daí a nossa escolha.

Encontramos no prólogo do diálogo (57 a - 61 c) até à primeira prova da imortalidade da alma (70 c), que ocorre já na segunda parte do diálogo, nada menos que 8 ocorrências da palavra *elpis*, 63 b 9- 63 c 1; 63 c 4-5; 63 e 10- 64 a 1; 67 b 7-8; 67 e 9 - 68 a 1 - 68 a 5-6 - 68 b 1; 70 a 7-8 - 70 b 1. As restantes, encontrámo-las em 98 b; 100 b; 114 c - d. Na verdade, em todo o diálogo encontramos treze ocorrências, repartidas de forma desigual. Vamos, portanto, de seguida, analisar, essas passagens.

A) – Ter esperança – (ἐλπίζω) 63 b 9 – 63 c 1

“Por minha parte, Símiás e Cebes, se não estivesse tão convicto de ir para junto de outros deuses, também sábios e bons e, além disso, de me reunir pela morte a homens melhores do que estes daqui, seria erro não me revoltar por

<sup>54</sup> Platão, *Fédon*, 62-c-d:

<sup>55</sup> Muitos comentadores deste diálogo estabelecem esta mesma relação, como por exemplo, David White e Kenneth Dorter, *Plato's Phaedo. An interpretation*. Toronto, Toronto University Press, 1982.

morrer. Mas não é esse o caso: e, podem estar certos, se alimento a esperança de me reunir lá a homens bons ( παρ' ἄνδρας τε ἐλπίζω ἀφίξεσθαι ἀγαθούς ) 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<sup>56</sup>.

Sócrates espera reunir-se com os homens bons e os deuses bons, na sua vida pós morte. O carácter de 'espera' tem um sentido objectivo e pragmático. O verbo ἐλπίζω é traduzido, neste contexto, com a ideia que exprime o sentido de uma convicção, ou de estar persuadido de poder juntar-se com os deuses no além; esta convicção traduz uma realidade que se quer realizável. Este carácter desiderativo pode ser possível ou não, realizável ou não, mas, todavia, deseja-se. O que é que Sócrates espera, portanto? Espera juntar-se aos homens bons e aos deuses que são bons mestres. Na tradução e interpretação latina de Henrique Aristippo, o verbo ἐλπίζω é traduzido, com o sentido de convicção e de 'acreditar', ou ainda de julgar.

“Com efeito, eu, diz ele, ó Símiás e Cebes, se eu não julgasse (arbitrarer) que deveria ir, antes de tudo, para junto de outros deuses sábios e bons, e em seguida para junto daqueles homens melhores que estes aqui, que já foram, eu seria injusto realmente se não me indignasse com a morte<sup>57</sup>.”

#### B) – A boa elpis (εὐέλπις) de Sócrates - 63 c 4-5

“Eis porque, em vez de me revoltar, me conservo, pelo contrário, na bela esperança de que algum destino aguarda os que morrem, destino esse que, a crer na tradição, será infinitamente mais compensador para os bons do que para os maus<sup>58</sup>.”

Sócrates acaba de dizer que ele espera algo depois da morte. Mas não se trata unicamente de uma mera 'expectativa', pois há mais 'qualquer coisa'. Em que consiste então, esta boa esperança? i) Sócrates, afirma que há alguma coisa depois da morte para aqueles que morrem; ii) Afirma igualmente que há melhores coisas para aqueles que são bons do que para aqueles que são maus. O carácter adjectivante da boa *elpis* (εὐέλπις) reforça, portanto, a ideia de que Sócrates tem a certeza de uma realidade que pode ser ou não ser como ele pensa. Estamos aqui perante a *elpis* enquanto tal, da realidade objectiva que se espera. Sócrates tem a boa esperança que ele terá qualquer coisa depois da morte e, qualquer coisa de melhor, que será mais para os bons do que para os maus. Mas a determinação desta realidade não pode ser objectivada como tal. Esta boa esperança funciona já a um nível intermediário entre a expectativa enquanto simples desejo sensível e uma apreensão inteligível que pretende que seja certa e fora de dúvida.

---

<sup>56</sup> Platão, *Fédon*, 63 b

<sup>57</sup> *Phaedo interprete Henrico Aristippo*. Edidit et praefatione instruxit Laurentius Minio-Paluello (Corpus Platonicum Medii aevi, Corpus Platonicum, 2). Londini, in Aedibus Instituti Warburgiani, 1950, p. 12: Ego enim, inquit, «o Símiás et Cebes, si utique non arbitrarer ventum ire primo ad deos alios sapientesque et bonos, deinceps ad homines qui iam migrarunt pociores eis qui hic, iniuste agerem revera non indignans morti”.

<sup>58</sup> Platão, *Fédon*, 63 c

C) – A “boa elpis” e a ocupação filosófica de morrer (ἀποθνήσκειν) e de estar morto τεθνάναι – 63 e 10 e 64 a 1

“É agora a vós, que sois meus juízes, que quero dar conta das minhas razões, explicar-vos em que medida me parece natural que um homem, que toda a sua vida consagrou à filosofia, se sinta tranquilo à hora da morte e plenamente confiante de que Além, terminados os seus dias, logrará o melhor dos destinos. Como é isto possível, Símiat e Cebes, eis justamente o que irei explicar-vos. O comum das pessoas está, provavelmente, longe de presumir qual o verdadeiro alvo da filosofia, para aqueles que porventura o atingem, e ignoram que a isto se resume: um treino de morrer e de estar morto”<sup>59</sup>.

Quando alguém está diante da morte, a esperança assinala a sua presença como uma espécie de antecipação daquilo que vai acontecer depois da morte. Para Sócrates, a esperança é tanto maior quanto mais nos aproximamos da morte. Todavia, o facto de que o filósofo não deve ter medo da morte mas antes, tranquilidade, revela a proximidade entre a filosofia e o destino do homem. A esperança dará lugar à confiança de que, apesar de não haver nenhuma certeza, mas antes uma incerteza, no mundo do além, o fim da filosofia implica atingir o melhor dos destinos. Há, portanto, na expectativa uma certa incerteza em relação às determinações da realidade que ela invoca e antecipa.

D) - Uma imensa esperança (πολλῆ ἐλπὶς) 67 b 7-8

“É por isso que, prosseguiu Sócrates, se isto é exacto, meu amigo, que há uma grande esperança (πολλῆ ἐλπὶς) que chegando ao meu destino ali, com mais fortes probabilidades, me será dado alcançar o fruto de tantos esforços dispendidos ao longo da vida. E daí que esta viagem (ἀποδημία) que agora me é imposta começa com uma grande esperança (ἀγαθῆς ἐλπίδος) e, esta esperança existe em qualquer homem que pense que a sua mente foi preparada e, por assim dizer, purificada (κεκαθαρμένη)”<sup>60</sup>.

Sócrates vai explicar aqui duas coisas: antes de tudo, a concepção de esperança, relativamente àquilo que foi procurado durante a sua existência aqui, na terra. Ora, o que ele procurou foi a separação do corpo e da alma. Sócrates procurou uma purificação (κάθαρσις) das coisas sensíveis para atingir as coisas inteligíveis. De seguida, esta concepção determina que esta esperança é uma boa esperança e não porque dependa de um simples desejo, sonho ou ainda de uma simples ‘correcta estimação’<sup>61</sup>, mas porque acompanhou o esforço de Sócrates durante esta vida, que o leva a preparar-se para uma viagem que o acompanhará para a vida do além. O neoplatónico Olimpíodoro, do século V-VI d. C., da escola de Alexandria, faz o seguinte comentário a esta passagem:

---

<sup>59</sup> Platão, *Fédon*, 63 e – 64 a.

<sup>60</sup> Platão, *Fédon*, 67 b.

<sup>61</sup> François Van Menxel, *Elpis. Espoir. Espérance. Études sémantiques et théologiques du vocabulaire de l'espérance dans l'hellénisme et le judaïsme avant le Nouveau Testament*, pp. 111-113.

“Sócrates deseja morrer na firme esperança de obter aquilo que ele desejava já há bastante tempo. Por isso mesmo, também Evenos, se ele é filósofo, quererá acompanhar Sócrates desejoso de morrer, É preciso compreender por esperança nesta passagem, não aquela que vem do mundo sensível, como as visões que, segundo Heródoto vêm nos sonhos e das quais nos lembramos, mas a esperança divina que desce do espírito e que é sólida”<sup>62</sup>.

Na verdade, a *elpis*, que aqui aparece definida por Sócrates, ora como uma grande esperança (πολλῇ ἐλπίς), ora como uma boa esperança (ἀγαθὴ ἐλπίς), deve ser entendida segundo uma dupla distinção: a) a ideia de esperança que implica um desejo no sentido psicológico e sensível que, geralmente, acompanha a utilização das diferentes formas verbais do verbo ἐλπίζω; b) a *elpis*, que denota o conteúdo objectivo que constitui a actividade subjectiva da alma, na medida em que se associa a *elpis* com ἀγαθὴ ἐλπίς. Que significa então, em ambos os contextos, esta boa esperança? Com efeito, esta distinção é assinalada por dois momentos: 1) a grande esperança designa a expectativa que Sócrates mantém em ir para o lugar onde se vai realizar verdadeiramente tudo aquilo que ele procurou durante a sua existência; 2) esta grande esperança torna-se a boa esperança porque, por um lado, Sócrates procurou sempre exercer um esforço de purificação das realidades sensíveis, de forma a atingir as realidades inteligíveis; por outro, esta esperança não é uma mera ideia vazia, criada por nós próprios, mas ela provém do mundo inteligível.

Por isso, se pode dizer com André Motte que a reflexão platónica da ἐλπίς no *Fédon*, representa uma viragem importante na sua interpretação, pois “ele exalta-a na pessoa de Sócrates e empreende fundá-la”<sup>63</sup>. Na verdade, a *elpis*, enquanto simples desejo, identifica-se com a opinião, (δόξα) e com a realidade sensível; mas a *elpis* que se projecta a um nível superior da alma, diz respeito, essencialmente, a uma conquista do verdadeiro. Mas uma vez mais a realidade que pretende atingir a *elpis* é incerta. Em contrapartida, existe uma forma de certeza na medida em que se crê em qualquer coisa que se vai realizar.

Já na passagem anterior, em 63 c 10, a διάνοια significa a concepção que Sócrates tem a respeito de uma outra vida depois da morte. Ora esta concepção está no próprio espírito. “Então, que é isso Sócrates? Exclamou Símiás – será que tencionas guardar para ti reflexões dessas e afastares-te de nós sem nos dares parte delas?”<sup>64</sup>. E num passo mais à frente, a *dianoia* significa o pensamento ele mesmo. O seu sentido permite também ver a evolução do conceito de ἐλπίς ao longo do diálogo. Um outro comentador grego neoplatónico, Damáscio, do século V d. C (456/460), da escola Ateniense, fala sobre esta opinião, que caracteriza igualmente a esperança:

---

<sup>62</sup> *Olimpiodorus in Platonis Phaedonem Commentaria*, VII, 1. Edited by W. Norvin Hildsheim, 1968, p. 38: “Σωκράτης ἄρα ἐθελήσει ἀποθνήσκειν μετὰ ἀγαθῆς.

Οὐκοῦν καὶ Εὐηγός εἰ φιλόσοφος ἐθελήσει κατακολουθήσαι Σωκράτει ἀποθνήσκειν ἐθέλοντις ἐλπίδα δὲ ἀκουστέον ἐνταῦθα οὐ τὴν παρὰ Ἡροδότῳ τὴν ἐγρηγορότων ἐνύπνιον τὴν ἀπὸ αἰσθητῶν γινομένην ἀλλὰ τὴν θεῖαν καὶ ἀπὸ νοῦ κατιούσαν καὶ βεβαίαν”.

<sup>63</sup> André Motte, “L’espérance et le divin chez Platon”, p. 167.

<sup>64</sup> Platão, *Fédon*, 63 c.



“Existem dois géneros de opinião (δόξα), que podem vir da parte inferior ou da parte superior, uma certa, a outra incerta; há uma esperança que resulta do conhecimento (refere-se aqui à espécie) como há uma outra que se origina no sentido da percepção e da conjectura”<sup>65</sup>.

Esta noção de ‘opinião’, de que nos falamos, quer Olimpiodoro, quer Damascio, é, na verdade, o sentido que o conceito de *elpis* adquire no contexto deste diálogo platónico. Com efeito, ambos os filósofos fazem uma distinção entre uma esperança que vem da ordem do sensível e uma outra que adquire um sentido intelectual. Num outro passo do comentário de Olimpiodoro, a esta passagem do *Fédon*, é explicitada a relação da esperança com dois tipos de crença:

“Porque assim como distinguimos duas crenças, uma que vem de baixo e a outra que vem de cima, sendo a segunda sólida e a primeira frágil, assim também a esperança pode provir do conhecimento intelectual (ἐπιστήμη) que é aquela de que falamos agora ou da sensação (αἴσθησις) e da incerteza”<sup>66</sup>.

Como podemos constatar Olimpiodoro tenta situar esta boa esperança no esquema gnoseológico de Platão. Para além disso, parece querer distinguir uma esperança que é de origem humana e outra divina; mas é a *elpis* especificamente humana que nos oferece maior interesse para a nossa compreensão. Ela é uma antecipação daquilo que será a realização verdadeira na vida do além. Por isso mesmo é uma antecipação porque é o último momento antes do começo de uma outra existência, perto dos deuses sábios e bons. É precisamente essa antecipação que revela o estatuto de certos actos humanos que contêm o acto de ter esperança.

E ) - Uma ardente esperança (ἐλπὶς σφόδρα) 67 e 9 – 68 a 1- 9 e a sabedoria (φρόνησις)

“Consequentemente, Símiás – prosseguiu Sócrates – é um facto que os verdadeiros filósofos se exercitam em morrer e estão bem mais longe do receio da morte do que qualquer dos outros homens! Ora repara: se na verdade vivem de relações cortadas com o corpo, se todo o seu empenho é que a alma exista em si e por si, como explicar que se sentissem temerosos e aflitos, não seria isto o cúmulo da loucura? Como explicar, de facto, que encarassem sem alegria essa partida para o Além onde, ao lá chegarem, há a esperança (ἐλπὶς) de alcançar aquilo que ardentemente amavam em vida – ou seja, dos amores da sabedoria – (διὰ βίου ἤρων τυχεῖν, ἤρων δὲ φρονήσεως) e verem-se livres daquilo que mais odiavam? Quantos pela morte das suas mulheres e filhos, muitos – não mais do que humanas afeições – se dispuseram espontaneamente a procurá-los no Hades, movidos por esta esperança (elpis): a de avistar ali os seus entes queridos e reunir-se-lhes! E na mesma ordem de ideias, alguém que ame deveras a sabedoria e sinta em si enraizada essa convicção de que só no Hades, e em mais

---

<sup>65</sup> Damascius, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. II. Edited by L. G. Westerink. Amsterdam, Oxford, New York, 1977, § 125, p. 78:

“Ὅτι ὡσπερ ἡ δόξα διττή ἢ μὲν κάτωθεν ἢ δὲ ἄνωθεν αὕτη μὲν βέβαιος ἐκείνη δὲ ἀβέβαιος οὕτω καὶ ἐλπὶς ἢ μὲν τῆς ἐπιστήμης ἔκγονος ὡς ἡ νῦν λεγομένη ἢ δὲ αἰσθησεώς τε καὶ τοῦ εἰκότος”.

<sup>66</sup> *Olimpiodoros in Platonis Phaedonem Commentaria*, p. 110:

parte nenhuma, a poderá achar de modo que valha a pena referir-se, porventura se afligirá com a morte e sofrerá de mau agrado a sua partida? Pelo menos, meu caro amigo, assim devem pensar os filósofos que o são de facto, pois é neles que em especial se firma esta convicção de que em mais parte alguma, a não ser ali, lhes será dado alcançar a autêntica sabedoria (καθαρώς φρόνησις)<sup>67</sup>.

Só neste contexto, ocorre nada menos que três vezes a expressão *elpis*. Como acabámos de constatar através do texto, Platão estabelece uma relação entre morte, esperança e sabedoria. Na verdade, a *elpis* não é um simples desejo de qualquer coisa que se espera que se realize. Ela revela-se como sendo muito mais do que isso. Não é o desejo (ἔρος) que contém a *elpis* é, ao contrário, a *elpis* que é o lugar de realização deste desejo.

Um outro aspecto interessante da análise platónica da esperança é que ela parece continuar a perdurar no pós morte, em particular, no Hades. Quanto à natureza desta *elpis*, que ora é da parte racional ora é da parte da vontade (ἐπιθυμία), ela é o lugar de uma firme convicção e, deste ponto de vista, não é uma incerteza. Todavia, é sobre a maneira como esta esperança se vai objectivar numa determinada realidade e na qual se crê, que se têm dúvidas e incertezas.

Estamos no momento de poder dizer que o desejo não é a esperança e com maior razão se nos apoiamos no que diz Platão. O desejo traduzido pelo verbo ἐρᾶω traduz o desejo do verdadeiro filósofo que experimentou durante a vida a coragem de morrer e enfrentar a morte com tranquilidade, pois espera-o aquilo que ele sempre desejou. Mas o desejo não é mais desejo a partir do momento em que há uma certeza firme de que há qualquer coisa que vem de algum lugar e que não está em nós, simplesmente. A esperança existe nesta vida como uma realização antecipada. Se não fosse assim, como experimentaria Sócrates a ausência do medo de morrer? Isto seria, na verdade, ilógico, como vai ele afirmar mais à frente (67 e). A esperança torna-se, de certa maneira, uma crença porque transporta em si uma pré-certeza, pois se assim não fosse, a esperança seria completamente incerta e então poderia ela ainda chamar-se esperança? Poderia ela existir? Seria tão-somente um desejo que não teria outro fim que não o desejo.

Mas se admitimos que este desejo poderia unicamente realizar-se nas coisas que são reais, enquanto concretização objectiva, quer elas se pudessem realizar ou não, e sem qualquer sentido escatológico, então, esta esperança tornar-se-ia o lugar de uma realização total e completa no mundo sensível. Por exemplo, se tenho a esperança que amanhã aconteça um e vento previsível e possível, esta esperança, desde que se realiza, torna-se fim nela mesma e não é necessário uma outra existência para que se realize. A partir do momento em que a esperança se realiza, não há mais lugar para a esperança, porque ela objectivou-se e tornou-se por isso mesmo certa.

#### IV. - Esperança e Demonstração – 98 b – 114 c

Como já anteriormente, aludimos ainda que brevemente, a *elpis* é introduzida a partir de 98 b, de uma maneira muito irregular. Só aparece agora, antes do terceiro argumento da imortalidade da alma (105 b), um pouco antes da expressão δεύτερος πλοῦς

---

<sup>67</sup> Platão, *Fédon*, 67 e 10 – 68 a -10.

(99 d), que se inclui na chamada “segunda viagem”, quando Sócrates está à procura das causas das coisas na natureza e que existem no outro mundo, enquanto formas. Com efeito, a investigação das causas das coisas na natureza pode ser muito proveitosa para encontrar um outro tipo de realidade que não pertence necessariamente a uma realidade mutável e perecível. Por consequência, quer a alma, quer as formas, podem ser de natureza semelhante enquanto realidades de um mundo inteligível. Todavia, Sócrates tinha já feito uma distinção corpo-alma e atribuído uma grande importância à alma. Qual é então a importância de uma investigação sobre as causas da natureza? Ela pode ser pertinente, certamente, mas não necessariamente neste preciso momento. É extremamente curioso notar que, contudo, é em 70 b, que se encontra a única passagem onde Platão coloca a questão de saber se os argumentos são assim tão necessários quanto se pensa para a questão da *elpi* ou seja, de que há uma existência activa da alma capaz de pensar no pós-morte. A resposta de Sócrates é que os argumentos racionais são necessários, na medida em que esta esperança não é totalmente uma certeza.

Recapitulemos o que fizemos até agora. A *elpis* aparece nos seguintes momentos do diálogo:

- 1) Aparece várias vezes, antes da apresentação do primeiro argumento da imortalidade da alma (63 b - 70 a-b);
- 2) Aquando da investigação das *aitiai* (98 b);
- 3) Um pouco antes da explicação do método hipotético e na introdução ao último argumento da imortalidade da alma (98 b);
- 4) Na sequência do mito da terra, quase no final do diálogo (100 b -114 c).

Com efeito, se a relação entre mito e *logos* é complementar e perdura uma certa reversibilidade ao longo do diálogo, relativamente à relação entre esperança e demonstração, ou argumentação hipotética, já não se verifica o mesmo, ainda que elas possam ser complementares. Quando a esperança fala, o argumento cala-se, quando o argumento demonstra a esperança ou antecipa o que vai desenvolver-se na demonstração ou conclui de forma teúrgica.

#### A) – Uma grande esperança (*θαυμαστή ἐλπίς*) 98 b 3-4

Antes de tudo, é útil perguntarmo-nos se, nesta passagem, Sócrates não emprega o conceito *ἐλπίς*, mais como uma força de expressão, do que propriamente pelo seu real conteúdo. A *elpis* possui este poder assombroso de anunciar a imortalidade da alma e uma existência depois da morte. O maior assombro é passar de uma especulação sobre a natureza para uma especulação da vida pós-morte. Sócrates fala da investigação iniciada na sua juventude sobre a natureza das causas naturais. Para isso, embebeu os mais variados conhecimentos naqueles que efectuaram tal investigação. No entanto, considera que a verdade por eles expressa se revelou decepcionante. Por isso mesmo, a sua investigação revelou-se bem melhor que aquela que encontrou nos livros de Anaxágoras e de outros. E, contudo, Sócrates não deixou de experimentar uma esperança assombrosa (*θαυμαστή ἐλπίς*) perante a doutrina destes cosmólogos que muito embora positiva revelam uma falsa esperança.

“Longe estava eu, com efeito, de imaginar que, depois de atribuir ao espírito (*νοῦς*) a função de os manter ordenados, pudesse para tanto invocar outra coisa que não fosse a suprema conveniência de eles assim existirem tal como

existem...E, pois, uma vez que atribuía tal causa a cada um dos seres e a todos em geral, supus que iria explicar-me onde reside o melhor para cada um deles e aquilo que é comumente bom para todos. Pus em alta estima esta esperança. Agarrei-me com todo o afincamento aos seus livros e devorei-os com quanta pressa era capaz, a fim de ficar o mais cedo possível a conhecer o que é melhor e o que é pior...Pois bem, meu amigo, esta maravilhosa esperança (θαυμαστη ἐλπίδος), tive de passar sem ela! À medida que avançava na leitura, descubro um homem que não fazia o mínimo caso do espírito, que nenhuma responsabilidade lhe atribuía na ordenação das coisas, remetendo-a sim para o ar, o éter, a água e tantas outras causas despropositadas<sup>68</sup>.

Na verdade, Sócrates diz-nos que teve de passar sem essa esperança. O paralelismo que podemos estabelecer aqui é que só pode haver assombramento quando a investigação natural e supernatural se permuta em esperança. Por outras palavras só verdadeiramente elpis quando se encontra a verdadeira causa das coisas naturais. Isto significa que a investigação sobre a imortalidade da alma vai de par com a investigação da natureza. A esta questão, parece-nos legítimo dizer que Sócrates perspectiva uma outra maneira de encontrar a sabedoria: com isto, queremos dizer que para a investigação da natureza, a esperança vai estar presente, já não mais, com as mesmas características que notamos anteriormente, a saber, aquela esperança de tipo religioso que trata das realidades escatológicas, mas ao contrário, a elpis de que fala Sócrates, neste contexto, é aquela que transporta uma profunda expectativa, no contexto de uma investigação sobre a natureza.

B) – Acreditar - ἐπιζῶ 100 b 6-7

Neste momento do diálogo em 100 b, Sócrates tenta demonstrar que a verdadeira causa é a ideia. Estamos no momento de introdução ao último argumento da imortalidade da alma.

“Se tu estás de acordo comigo, que estas coisas existem, espero que graças a elas mostrar-te-ei, ajudar-te-ei a descobrir a causa que faz com que a alma seja imortal<sup>69</sup>.”

Na verdade, Sócrates quer provar que a alma é imortal e, de igual modo, que há uma causa de todas as coisas. Na linha do que nós já dissemos anteriormente, o verbo ἐπιζῶ denota bem, um certo carácter sensitivo que, aliás, se verifica na tradução inglesa por “I believe”, possuindo o sentido de confiar e de acreditar. Neste contexto o verbo descreve a acção que Sócrates desenvolve no desenrolar dos argumentos. Sócrates crê explicar a imortalidade da alma e a existência de tudo aquilo que existe e que obedece a um princípio imortal. Ora, só as formas ou, se preferirmos, a teoria de uma causalidade essencial das coisas revelam ser a causa da imortalidade da alma. Mas lembremos que, para Platão, “uma coisa é a causa, realmente, e outra coisa é aquilo sem o qual, a causa não seria jamais cau-

---

<sup>68</sup> Platão, *Fédon*, 98 b 4 – 98 c

<sup>69</sup> Platão, *Fédon*, 100 b.

sa (τὸ γὰρ μὴ διελεῖσθαι οἷόν τ' εἶναι ὅτι ἄλλο μὲν τί ἐστὶ τὸ αἷτιον τῶ ὄντι ἄλλο δὲ ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἷτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἷτιον)<sup>70</sup>.

O método hipotético é enunciado por Platão, enquanto técnica específica do logos (περὶ τοὺς λόγους τέχνη), como sendo a capacidade que as nossas mentes têm de formar opiniões e, conseqüentemente, de converter as opiniões verdadeiras em conhecimento. Esse conhecimento é completado através de uma recolha das Formas, por meio de uma investigação dialéctica (90 b).

Vejamos o processo de testar a hipótese para demonstrar a Causa de todas as coisas, que se associa directamente com o carácter imortal da alma:

“Vou então tentar explicar-te a espécie de causa a que me tenho aplicado. Para tanto, há que voltar a essas noções em que já por demais se insistiu: por aí começarei, pois, tomando por pressuposto a realidade de um Belo, que existe em si e por si mesmo, de um Bem, de um Grande e assim por diante. Se neste ponto me dás razão e aceitas a existência de coisas como estas, espero bem, a partir delas, explicar-te qual seja essa causa e descobrir o que faz que a alma seja imortal”<sup>71</sup>.

O método hipotético efectua uma investigação sobre a espécie de causalidade que devemos encontrar, procedendo por fases. Assim, na primeira fase, Platão expõe da seguinte forma:

i) Existe o Belo em si e por si, assim como um Bem e um Grande e todo o género de coisas semelhantes a estas.

ii) Elas existem.

iii) Então, ‘acredito’ (ἐλπίζω) que a causa apresentada leva à imortalidade da alma.

“Ora pois, vê se pensas também como eu, quanto ao que daqui se infere. Por mim, parece-me efectivamente que, se alguma coisa bela existe além do Belo em si, a única e exclusiva razão de assim ser é o facto de participar desse mesmo belo. E falo assim de todos os casos semelhantes”<sup>72</sup>

Neste segundo momento da argumentação, Platão, completa o seu raciocínio, prolongando a tese enunciada em cima:

i) Se há alguma beleza além do Belo em si.

ii) Então, não há nenhuma outra causa para que esta seja bela.

iii) Por isso, esta coisa bela participa do Belo em si e isto aplica-se a tudo.

No terceiro momento, Platão conclui, portanto a sua argumentação, por meio da investigação das causas «científicas» (αἰτιαί σοφαί):

---

<sup>70</sup> Platão, *Fédon*, 99 b.

<sup>71</sup> Platão, *Fédon* 100 c.

<sup>72</sup> Platão, *Fédon*, 100 c.

“(…) por que razão as outras causas, as ditas «científicas», as não entendo nem reconheço por tal: se alguém hoje me disser que determinado objecto é belo em virtude do seu colorido brilhante, das suas proporções ou de qualquer outro aspecto do género, pois bem: explicações dessas mando-as passear, só servem para me confundir! E fico-me simplesmente por esta ideia, primária e talvez ingénua, de que o que faz a beleza de um objecto não é outra coisa senão o Belo em si, seja por uma presença (παρουσία) seja por comunicação (κοινωνία) ou por qualquer outro processo que torne essa relação possível”<sup>73</sup>.

i ) O que faz com que uma coisa seja bela, a cor, a figura e todo o género de propriedades qualitativas, é o Belo em si.

ii ) Esse Belo em si realiza-se, por sua vez, quer por uma presença, quer por uma comunicação.

iii ) Sendo assim, as coisas são feitas belas pelo Belo em si.

É fácil compreender que, neste momento do diálogo, Platão procede essencialmente a uma inquirição do método hipotético das Formas. A intenção fundamental de Platão é de levar à prova concludente de que a alma é imortal. Como afirma J. T. Bedu-Addo, “na sua descrição do método hipotético (100 a – 102 a), Sócrates está seguramente comprometido em descrever a sua ‘segunda viagem’ na procura da causa da geração, da existência e destruição: não está concentrado em demonstrar a imortalidade da alma. A prova virá depois”<sup>74</sup>

Estamos perto do epílogo deste diálogo e deste estudo. O diálogo termina com a mesma ideia com que tinha começado: a relação entre a filosofia-morte e esperança. Se na existência procuramos a sabedoria e a virtude, então haverá uma recompensa na outra existência e esta recompensa será grande e bela. Sócrates faz uma exortação aos seus amigos, de forma a fazerem como ele, praticar, ao longo da sua existência, aquilo mesmo que ele demonstrou ao longo do diálogo: saber morrer e saber esperar:

“Ó Símiás, por todas estas razões que nós acabamos de expor, devemos tudo fazer em vista de participar nesta vida, da virtude e do pensamento, pois a recompensa é bela e grande a esperança”<sup>75</sup>.

## Conclusão

O estudo que aqui apresentamos sobre o platonismo, teve em vista uma abordagem do conceito de elpis no diálogo *Fédon*. Depois de termos efectuado uma breve síntese sobre a origem e a evolução deste conceito, no pensamento Helénico Antigo, perspectivámo-lo na reflexão platónica, tendo em conta a estrutura deste diálogo. Registam-se dois binómios importantes que constituem no fundo a essência da elpis platónica no *Fédon*: o par *Muthos* e *Logos* e o par *Muthos* e *Polis*. Na verdade, é a natureza da

---

<sup>73</sup> Platão, *Fédon*, 100 d.

<sup>74</sup> J. T. Bedu-Addo, *The role of the hypothetical method in the Phaedo*, in *Phronesis*, 24, 1979, p. 119.

<sup>75</sup> Platão, *Fédon*, 114 c.

estrutura paradoxal que trespassa todo o diálogo que revela o verdadeiro exercício da filosofia; este exercício revela por um lado o sentido profundo do que é morrer e o estar morto, por outro o significado profundo de uma *elpis* que realiza este mesmo exercício e o acompanha. A analogia entre a estrutura paradoxal da *elpis* e a natureza deste diálogo caracteriza, em suma, que o exercício do acto de filosofar durante toda a existência revela afinal a natureza profunda dos actos especificamente humanos. A *elpis* revela-se como um autêntico *πολλαχῶς λεγόμενα* dos actos humanos, que se determinam enquanto: *εὐελπις πολλῇ ἐλπίς ἔλπις*. A *elpis* revela afinal, ser compreendida como uma das categorias fundamentais, não só no acto de conhecer que a coloca por entre a *δόξα* e a *φρόνησις*, como também por entre o desejo e a emoção. A *elpis* está portanto, na procura do que é verdadeiro, através dos seus variados jogos dialécticos. Por isso declara André Motte: “A [elpis] diz respeito, prioritariamente, à procura do verdadeiro e exprime-se por meio de longas investigações dialécticas”<sup>76</sup>.

*Maria Manuela Brito Martins*  
*Universidade Católica Portuguesa*

---

<sup>76</sup> André Motte, “L’espérance et le divin chez Platon”, p. 165.