

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS  
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
NÍVEL DOUTORADO

LEONARDO MARQUES KUSSLER

A FILOSOFIA COMO MUDANÇA DE MORADA [ΜΕΤΟΪΚΗΣΙΣ = ΜΕΤΟΪΚĒΣΙΣ]

SÃO LEOPOLDO

2018

Leonardo Marques Kussler

A FILOSOFIA COMO MUDANÇA DE MORADA [ΜΕΤΟΪΚΗΣΙΣ = ΜΕΤΟΪΚĒΣΙΣ]

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em FILOSOFIA, pelo Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Luiz Rohden

São Leopoldo

2018

K97f Kussler, Leonardo Marques.

A filosofia como mudança de morada [ΜΕΤΟΙΚΗΣΙΣ =  
ΜΕΤΟΙΚĒSIS] / Leonardo Marques Kussler. – 2018.

175 f. , 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos  
Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.

“Orientador: Prof. Dr. Luiz Rohden”.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Silvana Teresinha Dornelles Studzinski – CRB 10/2524)

Leonardo Marques Kussler

A FILOSOFIA COMO MUDANÇA DE MORADA [ΜΕΤΟΪΚΗΣΙΣ = ΜΕΤΟΪΚĒΣΙΣ]

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em FILOSOFIA, pelo Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Aprovado em (dia) (mês) (ano)

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Luiz Rohden – Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

---

Prof. Dr. Castor M. M. B. Ruiz – Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

---

Prof. Dr. Inácio Helfer – Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

---

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS

---

Prof. Dr. Leonardo Alves Vieira – Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG

## AGRADECIMENTOS

À minha família, em especial, aos meus pais, Ildo e Noeli, por terem me oportunizado tempo, suporte financeiro e incentivo para continuar na árdua e, por vezes, ingrata caminhada acadêmica.

À minha companheira, Leila, pelos incansáveis colóquios filosóficos sobre o assunto da tese, pela paciência, pela escuta carinhosa e perspicaz e pela assessoria na tradução de termos complexos do Japonês.

Ao meu orientador, Luiz Rohden, por ter acreditado em mim e me acompanhado, desde a Graduação, no papel de orientador, incentivador otimista da pesquisa filosófica e literária brasileira.

Ao PPG Unisinos, em especial à Luciane da Silva, por todo empenho na resolução de eventuais problemas ao longo do doutorado, apoio à organização de eventos e demais questões acadêmicas pertinentes ao longo desses quatro anos.

Aos membros externos da banca, Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich e Prof. Dr. Leonardo Alves Vieira, pela pronta disponibilidade e pelo interesse na apreciação desta tese, e também aos membros internos da banca, Prof. Dr. Castor M.M.B. Ruiz e Prof. Dr. Inácio Helfer, que acompanharam esta tese em sua fase mais embrionária e fizeram apontamentos e sugestões que muito me ajudaram no exame de qualificação.

Às minhas professoras de Japonês, Iaioi Tao e Kaho Kuniyoshi, por terem me iniciado na aprendizagem do complexo idioma e por estarem sempre dispostas a ajudar e incentivar.

*τὸ γάρ τοι θάνατον δεδιέναι, ὧ ἄνδρες, οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ δοκεῖν σοφὸν εἶναι μὴ ὄντα  
to gár toi thánaton dediénai, hó ándres, ouden állo estin hē dokeîn sophon eînai mē ónta  
temer a morte, ó, homens, não passa de achar que se sabe algo que não se sabe*

*Apologia, 29 a*

## RESUMO

A investigação ora aventada versa sobre a possibilidade de se retrair a Filosofia para suas práticas originárias, que visavam não apenas o desenvolvimento teórico, mas o processo dialético existencial, que se mostrava na vida prática de cada filósofo, promovendo a Filosofia como um *modo de vida*. Assim, a presente tese tem como objetivo principal explicitar o conceito de *experiência* a partir de seu radical grego, μεταίκτησις [metoíkēsis], cujo significado primário é *mudança da morada [do ser]*. Ao traçar elementos da experiência filosófica que alia *discurso filosófico* ao *modo de vida filosófico*, inicia-se uma investigação de prenúncios da referida metodologia filosófica em três diálogos de Platão, passando pela recondução do conceito na fenomenologia do idealismo hegeliano e, por fim, culminando na proposta contemporânea da Escola de Kyoto, que, ao nosso ver, é representante contemporânea dessa vertente. O primeiro capítulo aborda a filosofia a partir da noção metafórica de *experiência de morte*, com base nos diálogos platônicos *Apologia*, *Críton* e *Fédon*. A relevância de reinterpretar e retraduzir esses textos está na possibilidade de renovar a compreensão destes, seja pela metodologia utilizada ou pela instauração de um novo paradigma hermenêutico, de modo que seja possível evitar alguns paradigmas interpretativos que se atêm aos subtítulos latinos dos diálogos platônicos. O segundo capítulo, por sua vez, propõe uma *ponte conceitual* do conceito grego supracitado ao conceito de *Erfahrung* conforme aparece na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. A proposta aqui advogada é que o que se compreende como *experiência da consciência* descrita no projeto da fenomenologia hegeliana pode ser compreendido como um exercício dialético do sujeito que busca transformar seu modo de ser-no-mundo, tal como na proposta grega recém-referida. Além do texto de Hegel, há seções de comentadores de primeira instância de Hegel, especialmente Heidegger e Gadamer, que corroboram nossa defesa interpretativa. O terceiro capítulo aborda o conceito de μετανοεῖν [metanoēîn], retomado pela tradição da Escola de Kyoto sob a perspectiva da *experiência filosófica*, em que propomos relação direta com a perspectiva desenvolvida nos capítulos anteriores. Aqui, mostramos como Kitarō Nishida e Hajime Tanabe destacam-se enquanto especialistas na fenomenologia de Hegel e na ontologia heideggeriana, das quais unem conceitos do budismo japonês e propõem uma forma de filosofia como forma de vida, ressaltando o fim da filosofia como algo que requer o comprometimento existencial e a autoimplicação do filósofo.

**Palavras-chave:** Metoíkēsis. Experiência Filosófica. Platão. Hegel. Escola de Kyoto.

## ABSTRACT

The research now proposed deals with the possibility of retracing Philosophy to its original practices, which aimed not only at the theoretical development, but at the existential dialectic process, which was shown in the practical life of each philosopher, promoting Philosophy as a *way of life*. Thus, the main objective of this thesis is to explain the concept of *experience* from its Greek root, μετοίκησις [metoíkēsis], whose primary meaning is *change of the abode [of being]*. In tracing elements of the philosophical experience that combines *philosophical discourse* with the *philosophical way of life*, we begin an investigation of foreshadowing the aforementioned philosophical methodology in three dialogues of Plato, going through the renewal of the concept in the phenomenology of Hegelian idealism, and, finally, culminating in contemporary proposal of the Kyoto School, which, in our view, is a contemporary representative of this. The first chapter approaches philosophy from the metaphorical notion of the *experience of death*, based on the Platonic dialogues *Apology*, *Crito* and *Phaedo*. The relevance of reinterpreting and retranslating these texts in the possibility of renewing their understanding, either by the methodology used or by the establishment of a new hermeneutic paradigm, so that it is possible to avoid some interpretative paradigms that follow the Latin sub-titles of the Platonic dialogues. The second chapter, in turn, proposes a *conceptual bridge* of the Greek concept mentioned above to the concept of *Erfahrung* as it appears in Hegel's *Phenomenology of the Spirit*. The proposal advocated here is that what is understood as the experience of consciousness described in the project of Hegelian phenomenology can be understood as a dialectical exercise of the subject that seeks to transform its way of being-in-the-world, as in the Greek proposal just mentioned. In addition to Hegel's text, there are two main sections of Hegel's first-instance commentators, mainly Heidegger and Gadamer, which corroborate our interpretative defense. The third chapter approaches the concept of μετανοεῖν [metanoēîn], resumed by the tradition of the Kyoto School from the perspective of *philosophical experience*, in which we propose a straight relation to the perspective developed in previous chapters. Here we show how Kitarō Nishida and Hajime Tanabe stand out as specialists in Hegel's phenomenology and Heidegger's ontology, which unite concepts of Japanese Buddhism and propose a form of Philosophy as a way of life, emphasizing the end of Philosophy as something that requires the existential commitment and the self-involvement of the philosopher.

**Keywords:** Metoíkēsis. Philosophical Experience. Plato. Hegel. Kyoto School.

## LISTA DE ABREVIACÕES

### Apologia de Platão (três versões) – Apologia

PLATO. Apology. In: \_\_\_\_\_. **Plato in Twelve Volumes, Vol. 1.** Translated by Harold North Fowler; Introduction by W.R.M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1966. p. 61-146.

\_\_\_\_\_. Apologia Socratis. In: \_\_\_\_\_. **Platonis Opera, Vol. I** – Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus. Greek texts ed. by John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1905. (In 5 volumes). p. 17-42.

PLATÃO. Apologia di Socrate. Presentazione, traduzione e note di G. Reale. In: \_\_\_\_\_. **Platone: tutti gli scritti** a cura di Giovanni Reale. 3. ed. Milano: Rusconi, 2001. p. 22-51.

### Crítion de Platão (três versões) – Crítion

\_\_\_\_\_. Crito. In: \_\_\_\_\_. **Plato in Twelve Volumes, Vol. 1.** Translated by Harold North Fowler; Introduction by W.R.M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1966. p. 147-192.

\_\_\_\_\_. Crito. In: \_\_\_\_\_. **Platonis Opera, Vol. I** – Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus. Greek texts ed. by John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1905. (In 5 volumes). p. 43-54.

\_\_\_\_\_. Critone. Presentazione, traduzione e note di G. Reale. In: \_\_\_\_\_. **Platone: tutti gli scritti** a cura di Giovanni Reale. 3. ed. Milano: Rusconi, 2001. p. 52-67.

### Fédon de Platão (três versões) – Fédon

\_\_\_\_\_. Phaedo. In: \_\_\_\_\_. **Plato in Twelve Volumes, Vol. 1.** Translated by Harold North Fowler; Introduction by W.R.M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1966. p. 193-404.

\_\_\_\_\_. Phaedo. In: \_\_\_\_\_. **Platonis Opera, Vol. I** – Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus. Greek texts ed. by John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1905. (In 5 volumes). p. 57-118.

\_\_\_\_\_. Fedone. Presentazione, traduzione e note di G. Reale. In: \_\_\_\_\_. **Platone: tutti gli scritti** a cura di Giovanni Reale. 3. ed. Milano: Rusconi, 2001. p. 68-131.

### Phänomenologie des Geistes – PhG

HEGEL, G.W.F. Phänomenologie des Geistes. In: \_\_\_\_\_. **Werke 3: Auf d. Grundlage d. Werke von 1832-1845** neu ed. Ausg., Ausg. in Schriftenreihe »Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft«. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. (in 20 Bänden, Bd. 3).

\_\_\_\_\_. **Phenomenology of Spirit.** Translated by A.V. Miller, with an analysis of the text and foreword by J.N. Findlay. Oxford: Oxford University Press, 1977.

### Gesamtausgabe 5 – GA 5

HEIDEGGER, Martin. Hegel's Begriff der Erfahrung (1942/43). In: \_\_\_\_\_. **Gesamtausgabe:** I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970 – Band 5, Holzwege (Unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors aus den Handexemplaren Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. p. 115-208.

\_\_\_\_\_. **Hegel's Concept of Experience.** San Francisco: Harper & Row, 1989.

### **Gesamtausgabe 9 – GA 9**

HEIDEGGER, Martin. Hegel und die Griechen. In: \_\_\_\_\_. **Gesamtausgabe**: I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970 – Band 9, Wegmarken (Unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. p. 427-444.

\_\_\_\_\_. Hegel and the Greeks (1958). In: \_\_\_\_\_. **Pathmarks**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 323-336.

### **Gesamtausgabe 32 – GA 32**

HEIDEGGER, Martin. **Gesamtausgabe**: II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944 – Band 32, Hegels Phänomenologie des Geistes (Freiburger Vorlesung Wintersemester 1930/31, herausgegeben von Ingrid Görland). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980.

\_\_\_\_\_. **Hegel's Phenomenology of Spirit**. Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

### **Gesammelte Werke 1 – GW I**

GADAMER, Hans-Georg. **Gesammelte Werke** – Band 1 – Hermeneutik I. Tübingen: J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), 1990. p. 1-495.

### **Gesammelte Werke 3 – GW III**

GADAMER, Hans-Georg. **Gesammelte Werke** – Band 3 – Neuere Philosophie I – Hegel, Husserl, Heidegger. Tübingen: J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), 1987a.

\_\_\_\_\_. **Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies**. Translated and with an introduction by P. Christopher Smith. New Haven; London: Yale University Press, 1976.

### **Gesammelte Werke 3 – GW IV**

GADAMER, Hans-Georg. Lob der Theorie. In: \_\_\_\_\_. **Gesammelte Werke** – Band 4: Neuere Philosophie II – Probleme, Gestalten. Tübingen: J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), 1987b. p. 37-52.

GADAMER, Hans Georg. Elogio de la Teoría. In: \_\_\_\_\_. **Elogio de la Teoría**: discursos y artículos. Traducción de Anna Poca. Barcelona: Ediciones Península, 2000. p. 23-44.

### **Japanese Philosophy: a sourcebook – JP**

HEISIG, James W.; KASULIS, Thomas P.; MARALDO, John C. (Eds.). **Japanese Philosophy: A Sourcebook**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011.

### **Philosophy as Metanoetics – PM**

TANABE, Hajime. **Philosophy as Metanoetics**. Translated by Takeuchi Yoshinori. Berkeley: University of California Press, 1986.

## NOTA DO AUTOR

Todas as traduções dos diálogos platônicos foram realizadas com base no texto original, em grego, proveniente do projeto da *Tufts University* <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>>, que digitalizou e disponibilizou gratuitamente grande parte das obras clássicas (greco-latinas). Com apoio de léxicos gregos — Middle Liddell, LSJ, Slater e Autenrieth\* —, foi possível realizar uma abordagem mais direta dos diálogos, utilizando a edição consagrada grega de John Burnet, cotejando com a edição clássica da língua inglesa de Harold North Fowler — hoje, *Loeb Classical Library*, da Harvard University Press — e a edição italiana, recentemente atualizada, sob direção de Giovanni Reale.

Já com relação aos textos em língua inglesa e alemã, os originais foram consultados e utilizados nas citações para maiores esclarecimentos em relação a determinados conceitos. Portanto, ao tratar de textos de Hegel, Heidegger e Gadamer, por exemplo, utilizamos abreviaturas referentes às obras originais, mas que podem ser conferidas nas diferentes edições em variados idiomas.

Os textos em japonês, por sua vez, foram traduzidos e cotejados com o original com base nos comentadores de língua inglesa, especialmente James Heisig,\* além do uso constante do dicionário *Jisho*\* e dos dicionários de gramática de Makino Seiichi e Tsutsui Michio,\* além do dicionário prático de Kondō Ineko et al.\*

---

\* LIDDELL, Henry George; SCOTT, John. **An Intermediate Greek-English Lexicon (Greek Edition)**. Oxford: Oxford University Press, 1889; LIDDELL, Henry George; SCOTT, John; JONES, Henry Stuart. **Greek-English Lexicon: Revised Supplement**. Oxford: Clarendon Press, 1819; SLATER, William J. Slater. **Lexicon to Pindar**. Berlin: De Gruyter, 1969; AUTENRIETH, Georg. **A Homeric Dictionary for Schools and Colleges**. New York: Harper and Brothers, 1891.

\* HEISIG, James W. **Remembering the Kana: A Guide to Reading and Writing the Japanese Syllabaries in 3 hours each** – Part One, Hiragana. Tokyo: Japan Publications Trading Co., 2003; HEISIG, James W. **Remembering the Kanji: A complete course on how not to forget the meaning and writing of Japanese characters**. 4<sup>th</sup> ed. Tokyo: Japan Trading Co, 2001 (vol. 1); HEISIG, James W. **Remembering the Kanji: A Complete Course on How Not to Forget the Meaning and Writing of Japanese Characters**. 2<sup>nd</sup> ed. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012 (vol. 2); HEISIG, James W. **Remembering the Kanji: A Complete Course on How Not to Forget the Meaning and Writing of Japanese Characters**. 3<sup>th</sup> ed. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012 (vol. 3).

\* AHLSTRÖM, Kim et al. **Jisho: Janapese-English Dictionary**. [S.l., 2012]. Disponível em: <<https://jisho.org/>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

\* MAKINO, Seiichi; TSUTSUI, Michio. **A Dictionary of Basic Japanese Grammar**. Tokyo: The Japan Times, 1994; MAKINO, Seiichi; TSUTSUI, Michio. **A Dictionary of Intermediate Japanese Grammar**. Tokyo: The Japan Times, 2001; MAKINO, Seiichi; TSUTSUI, Michio. **A Dictionary of Advanced Japanese Grammar**. Tokyo: The Japan Times, 2008.

\* KONDŌ, Ineko et al. **Shogakukan Progressive Japanese-English Dictionary**. 3<sup>th</sup> ed. Tokyo: Shōgakukan, 2002.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	<b>12</b>
<b>2 A IDEIA DE <i>METOÍKĒSIS</i> EM TRÊS DIÁLOGOS PLATÔNICOS</b> .....	<b>16</b>
2.1 TRÍADE DA MORTE – APOLOGIA, CRÍTON E FÉDON .....	16
2.1.1 <i>Apologia</i> .....	17
2.1.2 <i>Críton</i> .....	42
2.1.3 <i>Fédon</i> .....	51
<b>3 EXPERIÊNCIA COMO TRADUÇÃO DA <i>METOÍKĒSIS</i> GREGA</b> .....	<b>86</b>
3.1 EXPERIÊNCIA [ <i>ERFAHRUNG</i> ] A PARTIR DA <i>FENOMENOLOGIA</i> <i>DO ESPÍRITO</i> DE HEGEL: QUATRO PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS .....	87
3.1.1 O movimento dialético do fenômeno do espírito não comporta introdução: a proposta hegeliana da experiência da consciência .....	87
3.1.2 Heidegger leitor de Hegel: o paradigma interpretativo existencialista da <i>PhG</i> .....	101
3.1.3 Gadamer e o conceito de experiência: o pupilo de Heidegger e a influência grega .....	113
<b>4 ESCOLA DE KYOTO E OS ECOS DA EXPERIÊNCIA NA FILOSOFIA ORIENTAL</b> .....	<b>122</b>
4.1 TÓPICOS SOBRE A FILOSOFIA ORIENTAL .....	122
4.2 FILOSOFIA JAPONESA E ESCOLA DE KYOTO .....	125
4.2.1 Breve panorama da filosofia japonesa .....	125
4.2.2 A filosofia prática retomada na experiência da Escola de Kyoto .....	129
4.2.2.1 Nishida e a identidade da filosofia japonesa: o diálogo budista-filosófico .....	131
4.2.2.2 A filosofia metanoética de Tanabe: transformação existencial como princípio e fim .....	141
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>155</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>161</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Uma das perguntas mais prementes da Filosofia contemporânea talvez se dirija à dificuldade em se abordar sua *tarefa*. O que até algumas décadas atrás se encarava como o problema da *utilidade*, atualmente, caracteriza-se muito mais pelo questionamento acerca da *função filosófica* em nossa realidade. Será que afirmar e defender a pureza e a dignidade da Filosofia enquanto exercício reflexivo e teórico sobre as coisas é suficiente? Se o fosse, talvez não ficassemos tão incomodados ao sermos questionados sobre a serventia de quem *pratica* a Filosofia e de como ela dá respostas aos problemas da atualidade. Aliás, praticamo-la? Se sim, como o fazemos?

É com vistas a responder questionamentos como esse que fitamos os gregos. Por quê? 1) Os gregos atinham-se à Filosofia como uma forma de *exercício*, isto é, uma atividade que exigia empenho e autoimplicação, participação do sujeito filosofante naquilo que aprendia; 2) Além de implicação da subjetividade na compreensão filosófica, a tradição clássica filosófica propunha a Filosofia como uma forma de pensar problemas — práticos, políticos, sociais, econômicos etc. — na perspectiva de dar respostas e promover soluções para tais; 3) O *discurso filosófico* e a *filosofia [como modo de vida]* alinhavam-se perfeitamente, de modo que, por exemplo, discutir sobre ética implicava compreensão não tão somente do fenômeno ético, mas da *transformação de si* e ao *alinhamento existencial ao discurso*, neste átimo; 4) Antes de mais nada, *filosofar* significava *viver filosoficamente*, de modo que a tarefa principal da Filosofia era alertar cada sujeito de suas falhas, propondo, a cada um, uma *missão autocrítica*, em que se pensasse sobre como tornar a própria vida mais virtuosa e, em consequência, a dos demais da comunidade.

Com base no projeto desenvolvido no mestrado, intitulado *A Filosofia como Modo de Vida a partir de Platão*, em que apresentamos e explicitamos as diferentes investidas de Platão acerca do *modo de ser filósofo*, a partir de três diálogos platônicos — a saber, *Filebo*, *Sofista* e *Alcibiades I* —, a presente tese objetiva dar continuidade à proposta. Não mais limitados ao projeto de P. Hadot e M. Foucault, que, na década de 1970, publicaram, respectivamente, sobre os temas da filosofia enquanto *exercício espiritual* e *cuidado de si*, partimos para um sobrevoo teórico mais original. O pano de fundo continua o mesmo, isto é, reforçar a tese de que a Filosofia é um exercício prático-teorético, uma *contemplação ativa*, de modo que o que se compreende na e por meio da Filosofia, preferencialmente, deve mudar nossa percepção de nós mesmos, de nosso lugar no mundo e da própria realidade circundante.

Assim como na dissertação tivemos o fito de abordar os diálogos platônicos por um viés interpretativo heterodoxo, na tese, o objetivo permanece o mesmo: propomos, mesmo que parcialmente, o cânone das interpretações tradicionais, que se limitam quase que exclusivamente aos subtítulos latinos dos diálogos platônicos. Portanto, quando abordamos os três diálogos platônicos aqui escolhidos — *Apologia*, *Críton* e *Fédon* —, optamos por retraduzir trechos que julgamos elementares por vários motivos, os quais destacamos a seguir. 1) Por conta da tradição latina, que explicita o tema de cada diálogo platônico em um subtítulo\*, muitos comentadores limitam-se à interpretação canônica, que se abstém de nova leitura; 2) O advento tecnológico que possibilita, hoje, ter toda a coleção de diálogos de Platão e outros autores digitalizados em Grego, Latim e Inglês, disponíveis on-line\*, com acesso gratuito e ilimitado, coloca-nos a tarefa, se não o dever, de revermos conceitos, temas e traduções antes limitadas pelas edições anteriores; 3) Para melhor articular nossa tese acerca dos conceitos de μετοίκησις [metoikēsis] e *Erfahrung*, retraduzir e reinterpretar diálogos platônicos mostrou-se uma metodologia não só útil, mas crítica no que diz respeito à possibilidade de enxergar a *ponte conceitual* com mais facilidade.

Especificamente sobre o objetivo principal desta tese — mostrar a tarefa prática da Filosofia por meio da relação dos conceitos de μετοίκησις [metoikēsis], *Erfahrung* e μετανοεῖν [metanoēin], partindo da tradição socrático-platônica, passando pela filosofia hegeliana e a contemporânea *Escola de Kyoto* —, gostaríamos de destacar que, ao fazer a relação dos conceitos referidos, não apenas possibilitamos uma outra leitura dos diálogos socrático-platônicos, resignificando-os e atualizando-os. Adicionalmente, mostramos a implicação destes na tradição idealista de Hegel e seus herdeiros conceituais — Heidegger e Gadamer —, assim como ressaltamos a possibilidade de percepção dos ecos conceituais gregos na Filosofia da Alemanha do início do século XIX, em sua retomada no início e no meio do século XX, na

---

\* A título de exemplo, pensemos nos títulos e subtítulos de dois dos três diálogos aqui escolhidos e minuciosamente abordados: *Críton* (ou *do dever*) e *Fédon* (ou *da imortalidade da alma*). Por esses dois exemplos, podemos destacar que a interpretação tradicional visa tratar do tema principal atribuído pelo subtítulo. Obviamente, para estruturar minimamente os escritos na Antiguidade e durante a Idade Média, foi necessária a catalogação; entretanto, atualmente, é um desperdício interpretativo ater-se apenas às indicações temáticas, visto que, como mostraremos, há inúmeros temas tão ou mais relevantes propostos em cada diálogo. Assim, os diálogos platônicos interpretados à luz de outros temas não ortodoxos abrem espaço para uma compreensão prolifera e enriquecedora de determinados aspectos da própria filosofia platônico-socrática.

\* Como destacado nas *notas do autor*, a presente tese conta com a ferramenta de apoio à pesquisa e difusão cultural greco-latina proveniente da *Perseus Digital Library* <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>>, da *Tufts University*, liderada pelo Prof. Dr. Gregory R. Crane, que conta com um avançado sistema de busca de textos gregos e latinos, além de um formidável léxico greco-latino para consultas de cada palavra de cada texto acessado. Esse sistema de pesquisa já é utilizado por mim desde a monografia da graduação, de 2012, e de forma contínua e mais elaborada a partir da dissertação e, em 2014, novamente, agora, na tese ora apresentada.

Alemanha e na França, e, por fim, sua compreensão na banda Oriental do globo, na *Escola de Kyoto*, no Japão.

Assim, compreendendo que a Filosofia é uma *tarefa prática*, que, por sua vez, lança-se e firma-se enquanto *experiência* — palavra-chave de nossa tese —, propomos destacar como é possível compreendê-la como tal a partir de uma leitura diferente dos diálogos platônicos acima referidos, em que se destacam as preocupações com a *vida filosófica* e de *como tornar a vida virtuosa a partir da filosofia*. O objetivo, no primeiro capítulo, será esmiuçar o entendimento de que, nos três diálogos socrático-platônicos escolhidos, a *triade da morte* de Sócrates, na verdade, aborda o desejo de viver da figura filosófica. Exploraremos como os três diálogos, em conjunto, formam uma amálgama conceitual que se estrutura, basicamente, por meio do conceito de μετοίκησις [metoíkēsis], que podemos compreender como *traslado da morada do ser* ou *mudança do modo de ser*. Aqui, exploraremos como o tema que norteia esses diálogos, que não se restringem à dimensão teórica da Filosofia, senão que se atém ao *cuidado de si*, ou, dito de outra maneira, de como a Filosofia pretendia, sob os auspícios do mote socrático, ser prática e ter relação direta com a *vida filosófica*.

Assim, ao tratar dos diálogos em que o personagem Sócrates trata da *morte*, sublinharemos a relativização da compreensão do que seja a morte, tomada, pois, em um sentido metafórico e vitalista, e não apenas fisiológico e pessimista. Portanto, ao tratar da *experiência de morte*, nos três diálogos, não necessariamente temos que compreender a partir de um ponto de vista dualista, em que se reduz à necessidade de uma leitura metafísica para aceitar a imortalidade da alma e o perecimento da matéria, o corpo físico. Proporemos uma leitura em que o que se quer com a *morte* é, na verdade, uma *morte valorativa*, isto é, uma morte que represente a queda e a *transvaloração dos valores*, uma proposta de *transformação existencial*, de *experiência instauradora de novos valores*, por meio do filosofar.

A partir do segundo capítulo, abordaremos como é possível encontrar a μετοίκησις [metoíkēsis] grega na *Erfahrung* do idealismo hegeliano. Com base na interpretação da *Fenomenologia do Espírito*, mostraremos como, direta e indiretamente, encontramos uma continuidade conceitual nessa díade proposta para reflexão. Assim, além de reconhecer a ligação conceitual e histórico-filosófica da Antiguidade à Modernidade, prepararemos o leitor para o terceiro capítulo, que versará sobre a perspectiva da *filosofia como modo de vida* a partir da tradição Oriental, especificamente, na *Escola de Kyoto* e de seus principais membros.

Ainda sobre o segundo capítulo, ressaltamos que, ao propor o diálogo conceitual de metoíkēsis-*Erfahrung*, promovemos e defendemos que a perspectiva filosófica é muito similar, pois ambos os conceitos visam propor uma *transformação de vida humana examinada*. Assim,

elaboraremos como a *experiência filosófica*, presente e representada por ambos os termos, visa promover, por meio de uma *dialética existencial*, a negação da consciência alienada em nome de uma consciência autônoma, mais filosófica, não dogmática e reflexiva. Para tanto, usaremos, além de o próprio Hegel, em sua *Fenomenologia do Espírito*, as interpretações de Heidegger e Gadamer, que também adotam o conceito de experiência com base nos escritos hegelianos.

Ao tratar do *Dasein* e da postura filosófica que a este é possibilitada, Heidegger aponta para uma subjetividade ciente da finitude, que, em perspectiva hegeliana, compreende-se como consciência que se reconhece, que se nega para tornar-se melhor. Já Gadamer, pupilo de Heidegger, terá atenção em sua obra intitulada *Dialética de Hegel: Cinco Estudos Hermenêuticos*, na tentativa de esclarecer também o conceito de experiência, que apresenta-se com valor fundamental em sua proposta de hermenêutica filosófica.

Por último, anunciamos que o terceiro capítulo abordará a *Escola de Kyoto*, com destaque para seus principais autores, Kitarō Nishida e Hajime Tanabe,\* que representam os *herdeiros conceituais Orientais*. Seja por terem estudado com Heidegger na década de 1920 ou por terem se inteirado do sistema hegeliano, da tradução da Filosofia do *Dasein* ao *Budismo acadêmico contemporâneo*, essa escola filosófica propõe a filosofia como um modo de *metanoética*, que, por sua vez, resume, mais uma vez, a proposta grega abordada ainda no primeiro capítulo, do *traslado da morada do ser*, da *transformação do modo de ser*. Assim, o objetivo deste capítulo será explorar a) a relação filosófica Ocidente-Oriente; b) reforçar a herança greco-germânica filosófica destes; c) expor a influência do pensamento greco-germânico na Filosofia contemporânea japonesa e d) dar uma resposta convincente e contemporânea à problemática do distanciamento da teoria e da prática filosóficas.

---

\* Para fins didáticos e para melhor compreensão dos leitores, deixaremos o *nome* seguido de *sobrenome* para manter o padrão de nomenclatura ocidental e não dificultar o referenciamento. No entanto, destacamos que, de acordo com a antroponímia japonesa, os nomes compõem-se pelo sobrenome familiar — com maior frequência de aparição de acordo com a região geográfica — e o prenome, necessariamente nessa ordem, tal como em outros países asiáticos orientais, como China, Coreia, Vietnã etc. FURUKAWA, Sueli H.; TOYAMA, Susan M. H. (Coord.). **Dicionário japonês-português**. São Paulo: Rideel, 1990.

## 2 A IDEIA DE ΜΕΤΟΪΚΗΣΙΣ [ΜΕΤΟΪΚĒSIS] EM TRÊS DIÁLOGOS PLATÔNICOS

### 2.1 TRÍADE DA MORTE: APOLOGIA, CRÍTON E FÉDON

Por que utilizar três diálogos, que, normalmente, não são vistos como coerentes em relação às temáticas que apresentam? Qual o sentido de lidar com diálogos que pertencem a momentos históricos que tratam do final da vida do personagem Sócrates, mas, tetralogicamente, contemplam o início da lógica e da proposta platônicas? Antes de começar especificamente a abordagem dos diálogos, assim como o processo de reinterpretação e retradução dos diálogos que compõem o que convencionamos chamar de *tríade da morte*, explicitaremos e justificaremos a opção metodológica tomada e a possibilidade de lê-los como um *monobloco conceitual*, de modo que seja possível compreendê-los como partes interdependentes, que, no fundo, abordam a temática da μετοίκησης [metoíkēsis], palavra-chave desta tese.

Em primeiro lugar, gostaríamos de defender que os três diálogos são analisados e considerados como formadores de um eixo temático já na década de 1980, por M. Foucault, que se refere a estes como o *ciclo da morte de Sócrates*, pois encerrariam o *medo do esquecimento de si*, que denotaria o *negligenciar-se de si mesmo*, isto é, não exercitar-se espiritualmente e não *cuidar de si mesmo*.<sup>1</sup> Os três diálogos tratam da importância do *cuidado de si mesmo*, de como a vida filosófica exige um processo de *experiência de morte*, que, como mostraremos, não se define apenas na interpretação mais usual, de separação de corpo e alma, da morte somática e da vida no plano das ideias etc. Por meio de uma interpretação *via negativa*, podemos fortalecer a hipótese de que tratar da morte significa fortalecer a relação do sujeito com sua própria vida, do cuidado que tem para com esta e com relação ao desenvolvimento existencial, espiritual e ético.

De acordo com Rowe, é possível tecer um arco conceitual que começa na *Apologia* e termina no *Fédon*, pois há uma continuação do projeto filosófico socrático e da defesa de Sócrates quanto às acusações que lhe eram imputadas.<sup>2</sup> Aqui, incluímos, também, o *Críton*, que representa um momento crucial e mediano neste arco filosófico. Conforme indica Notomi, quando se pergunta sobre Sócrates, já no *Fédon*, questiona-se sobre aquilo que este teria *dito e feito*, ou seja, a relação entre λόγος [lógos] e ἔργον [érgon], o discurso filosófico e a vida

<sup>1</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. **The Courage of Truth: The Government of Self and Others II-Lectures at the Collège de France, 1983-1984**. New York: Palgrave Macmillan, 2011. p. 75.

<sup>2</sup> ROWE, Christopher. **Plato and the Art of Philosophical Writing**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 96.

filosófica conjugadas na persona de Sócrates.<sup>3</sup> Além disso, Irwin afirma que os diálogos iniciais de Platão nem sempre expressam um desafio *refutativo* [ἔλεγχος = élenchos] — isto é, aporético, com intuito meramente teóricos, de pôr um argumento a teste.<sup>4</sup> Isso porque a *Apologia* e o *Críton* apresentam as convicções morais de Sócrates, que são defendidas dialeticamente, em busca de um argumento mais forte que conduza à verdade e a um melhoramento das próprias crenças morais.

### 2.1.1 *Apologia*

A *Apologia*\* é um dos poucos *diálogos*\* que se inicia pelo discurso direto de Sócrates, especificamente ao se dirigir ao leitor na exposição de sua própria situação existencial, social, política — e filosófica, como veremos. Aqui, o personagem inicia afirmando não saber como seus concidadãos, *homens atenienses* [ἄνδρες Ἀθηναῖοι = ándres Athēnaíon], possam ter sido *influenciados/afetados* [πεπόνθατε = perónthate] pelos *acusadores/traidores* [κατηγορῶν = katēgórōn].\* Trata-se da estratégia retórica de Sócrates, pois afirma, ironicamente: *quase*

<sup>3</sup> NOTOMI, Noburu. Socrates in the *Phaedo*. In: BOYS-STONES, George; EL MURR, Dimitri; GILL, Christopher (Eds.). **The Platonic Art of Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. p. 54.

<sup>4</sup> Cf. IRWIN, Terence. **Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues**. Oxford: Clarendon Press, 1985. p. 38; IRWIN, Terence. **Plato's Ethics**. New York; Oxford: Oxford University Press, 1995. p. 10.

\* Para alguns autores, há uma inconsistência na cronologia tetralógica de Platão, de modo que se unem os diálogos *Sofista* e *Político* à *Apologia*, pois tratariam da perspectiva da conceituação do filósofo, via negativa, por meio da configuração do sofista e sua configuração no que poderíamos chamar do diálogo perdido, *Filósofo*, já na *Apologia*. Como não pertence ao escopo de nossa tese, apenas registramos e sugerimos bibliografia especializada, para mais detalhes: Cf. ALTMAN, William H.F. **The Guardians of the Trial: The Reading Order of Plato's Dialogues from *Eutyphro* to *Phaedo***. Lanham: Lexington Books, 2016.; BRANDWOOD, Leonard. **The Chronology of Plato's Dialogues**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

\* O grifo para *diálogos* se explica pelo fato de a *Apologia* não ser considerado exatamente um *diálogo*, pois não trata especificamente de personagens que atuam como interlocutores de Sócrates, mas um *relato* especificamente de Sócrates.

\* Abaixo, um breve panorama dos três acusadores de Sócrates:

**Meleto** (poeta e mais jovem dos acusadores)-acusa Sócrates de 1) não cultuar os deuses reconhecidos pelo Estado e introduzir novos deuses e 2) corromper a juventude); No *Eutifron* (2 b), Sócrates descreve-o como tendo um nariz adunco, cabelos longos e lisos e uma barba rala; no *Górgias* (502 c), Sócrates acusa os poetas e oradores de serem bajuladores, capazes de convencer crianças, mulheres e escravos, pois o papel da poesia é persuadir a alma, como uma espécie de *bajulação* [κολακείαν = kolakeíān].

**Ánito** (mais influente e velho)-rico e influente político, tendo servido como general e sendo acusado de traição (mas comprou o juro e foi absolvido); participou da revolta democrática que culminou na derrocada dos 30 tiranos; acusa Sócrates por achar que seu 1) criticismo às instituições atenienses prejudicava a democracia, pois era favorável à aristocracia filosófica; no *Mênon*, Sócrates afirma que os discursos dos políticos nada têm a ensinar em termos de virtude, pois Sócrates defende que a *virtude* [ἀρετή = aretê] não pode ser ensinada como um conhecimento técnico, pois trata-se de um processo experiencial que é singular em cada um. Ainda no *Mênon* (94 e), Sócrates afirma: *Oh, não, caro Ánito, parece que a virtude não é algo ensinável* [ἀλλὰ γάρ, ὃ ἐταῖρε Ἄνυτε, μὴ οὐκ ἢ διδασκτὸν ἀρετὴ = alla gár, ó hetaíre Ányte, mē ouk hēi didakton aretê], ao que Ánito responde: *Ó, Sócrates, creio que você é muito hábil em falar mal das pessoas. Se posso lhe aconselhar, alertaria para que seja cuidadoso/precavido* [ὃ Σώκратες, ῥαδίως μοι δοκεῖς κακῶς λέγειν ἀνθρώπου. ἐγὼ μὲν οὖν ἄν σοι

*esqueci-me de mim mesmo* [ὀλίγου ἑμαυτοῦ ἐπελαθόμεν = olígu e mautoû etelathómēn], *tamanha persuasão do discurso* [οὕτω πιθανῶς ἔλεγον = hoútō pithanōs élegon]\*, apesar de que *não há uma palavra de verdade no que disseram* [ἀληθές γε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδὲν εἰρήκασιν = alēthés ge hōs épos eipeîn ouden eirékasin].<sup>5</sup>

Sócrates está *maravilhado* [ἐθαύμασα = ethaúmasa]\* pelas inúmeras *mentiras/falsidades* [ἐψεύσαντο = erseúsanto] que lhe são atribuídas, especialmente pelo fato de dizerem para que os cidadãos atenienses que devem julgá-lo publicamente *fiquem em guarda/sejam cautelosos* [εὐλαβεῖσθαι = eulabeísthai] para não serem *enganados/seduzidos* [ἐξαπατηθῆτε = exaparēthéte] por Sócrates.<sup>6</sup> É inegável a potência argumentativa socrática, visto que ele mesmo reconhece que o temor de seus acusadores se deve às muitas possibilidades de convencimento e persuasão de seu discurso, porque Sócrates é um *orador temível/habilidoso* [δεινοῦ λέγειν = deinoû légein]. O personagem socrático reconhece-se como bom orador se isso for ser reconhecido como alguém que *profere a verdade* [τᾶληθῆ λέγοντα = tálēthé légonta]\*Colocando seus acusadores como *opostos*, há um jogo de palavras que afirma que, enquanto Sócrates faz uso do *discurso verdadeiro*, seus opositos dizem *nada ou quase nada de verdadeiro* [ἧ τι ἢ οὐδὲν ἀληθές = hē ti hē ouden alēthes], enquanto que, de Sócrates, *ouvirão*

---

συμβουλευσάμην, εἰ ἐθέλεις ἐμοὶ πείθεσθαι, εὐλαβεῖσθαι = Ὁ, Sókrates, rhaidiōs moi dokeis kakós légein anthrōpous. Egō oûn án soi symbouleúsaimi, ei ethéleis emoi peíthesthai, eulabeísthai]. Além disso, Sócrates conhecia o filho de Ânito — e, provavelmente, havia um nível de relacionamento mais íntimo que desagradava o pai —, e afirma que este tinha espírito, mas deveria continuar com o negócio do curtume da família, pois, sem um conselheiro, provavelmente cairia no vício.

**Licon** (um orador). Sócrates o chama de demagogo, como todo orador, bajulador etc. Diógenes diz que ele foi responsável por ‘arrumar o meio de campo’ para o julgamento. Licon também critica Sócrates por conta de um amigo seu, Cálías (pai de Alcibíades?), que se relacionava com o filho de Licon, Autocólito, mesmo sendo 30 anos mais velho. Para mais detalhes, Cf. NAILS, Debra. *The Trial and Death of Socrates*. In: AHBEL-RAPPE, Sara; KAMTEKAR, Rachana (Eds.). **A Companion to Socrates**. Malden: Blackwell Publishing, 2006. p. 5-20; NAILS, Debra. **The People of Plato: A Prosography of Plato and Other Socratics**. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.

\* ἔλεγον [élegon] também pode ser traduzido como *melodia/lamento*, de modo que o discurso acusativo altamente persuasivo dos acusadores de Sócrates teriam o *encanto de uma música*, que afetaria o espírito de modo mais incisivo e visceral. Além disso, pode ser compreendido como *adormecer*, o que denota que o público estaria inebriado, entorpecido pelo discurso acusativo, que, de acordo com Sócrates, não tinha um pinga de verdade, por ser composto de acusações infundadas. Por último, ainda há a possibilidade de verter o termo por *contar uma fábula*, contar uma história fantasiosa, que, novamente, indica o descompromisso por um discurso verdadeiro, correspondente à realidade.

<sup>5</sup> *Apologia*, 17 a.

\* Não é à toa que o filosofar tem seu início no *maravilhamento* [θαυμάζω = thaumázō], pois é a partir do momento em que Sócrates admite estar *admirado/maravilhado* com o discurso retórico da tribuna que o acusa que começa, também, a filosofar e construir seu argumento — admitamos, também retórico — em seu favor. É preciso levar em conta que Sócrates está fazendo um *exame de consciência público*, mas convidando todos os presentes, e os leitores que se colocam diante dele, a pensarem em suas próprias vidas, no modo como as levam ou são levados por ela.

<sup>6</sup> *Apologia*, 17 a.

\* Adiante, trataremos da noção do *discurso verdadeiro* [ἀληθῆς λόγος = alēthēs lógos] e da função do filósofo enquanto aquele capaz de *falar francamente/liberdade oratória* [παρηρησία = parrēsía].

*toda a verdade* [ἀκούσεσθε πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν akouísesthe pâsan tēn alétheian].<sup>7</sup> Notemos que o discurso socrático pode ser irônico, mas a proposta da filosofia platônica não visa, em parte, ao *uno* e à *totalidade* na busca pela *verdade*, que se traduz no *bem/bom/belo*?

Sócrates reitera não ter intenção de iludir o público com discursos *bem articulados/ornamentados* [κεκαλλιεπημένους = kekalliepēmpenous], mas fazer com que ouçam discursos que *representam* [εἰκῆ = eikēi]\* *as palavras/os nomes* [ὀνόμασιν = onómasin] que vem à sua mente ao acaso, repentinamente.<sup>8</sup> Em outras palavras, Sócrates está afirmando não ter um discurso preparado, como um bom orador/sofista faria — o que é, em parte, um modo de articulação de seu próprio discurso. Sócrates afirma: *pois garanto que o que digo é justo* [πιστεύω γὰρ δίκαια εἶναι ἃ λέγω = pisteuō gar díkaia eīnai ha légō], e, em sua [matur]idade, não está preocupado em criar belos discursos, tal como um *jovem criando discursos* [μειρακίῳ πλάττοντι\* λόγους = meirakíōi pláttonti lógous].<sup>9</sup> Por isso, Sócrates afirma que não faz uso de um discurso retórico e logicamente impecável, tal qual os estadistas, oradores e sofistas de sua época, mas usa a *linguagem ordinária* para *falar em sua defesa* [ἀπολογουμένου = apologouménou], isto é, palavras às quais já estava acostumado [εἶωθα = eíōtha] a usar na *praça pública*, no *mercado* [ἀγορᾷ = agorâi] e à *mesa*, na *mesa de transações monetárias* [τραπεζῶν = trapezōn].<sup>10</sup>

A linguagem supostamente utilizada por Sócrates seria uma linguagem do cotidiano, com liberdade de expressão e exemplificações provenientes de sua experiência de vida, de seu envolvimento na comunidade local, em atividades prosaicas. Sócrates está sendo julgado pela primeira e única vez, pois nunca havia estado diante de uma *corte de justiça* [δικαστήριον = dikastērion], apesar de ser heptagenário, o que justificaria sua falta de habilidade em como se portar diante do júri. Seu discurso é o discurso de quem não é *familiarizado*, isto é, de quem está alheio às regras e estratégias usadas no meio jurídico, ao afirmar: *de fato, sou simplesmente estrangeiro aos modos de discurso daqui* [ἀτεχνῶς οὖν ξένως ἔχω τῆς ἐνθάδε λέξεως = atechnós

<sup>7</sup> *Apologia*, 17 b.

\* εἰκῆ [eikēi] também significa *imagem*, o que, para nós, não quer dizer um *discurso ilusório*, de *imagens que representam falsamente*. A escolha pelo termo é cuidadosa, assim como todo o discurso de Sócrates, e um *discurso imagético* é um discurso que está próximo do ser, portanto, que *o diz de outro modo*. Trata-se, pois, de um discurso ontológico, do qual emana verdade.

<sup>8</sup> *Apologia*, 17 b.

\* Percebamos o trocadilho na expressão πλάττοντι [pláttonti], que pode ser compreendida como *platonizar*, no sentido de *enformar*. Assim, o que o personagem Sócrates está afirmando é que não cria discursos platônicos, pois não quer *soar como Platão*, em sua defesa, pois Sócrates está *apresentando-se* e não *representando-se*. Cf. PETERSON, Sandra. **Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 17.

<sup>9</sup> *Apologia*, 17 c.

<sup>10</sup> *Apologia*, 17 c.

οὐν ξένος ἐχὼ τὲς ἐνθάδε λέξεος]\*.<sup>11</sup> Sócrates está pedindo *licença poética* para proferir o que deseja em sua defesa, para poder falar em seu *idioma/dialeto* [φωνῆ = phōnēi] próprio de estrangeiro àquele meio. O que Sócrates quer é que o julgamento não se baseie no *modo* como profere seu discurso, na *forma*, mas em seu *conteúdo*, isto é, se o que fala é *justo*, pois esta é a *virtude de um juiz*, e a do orador é *dizer a verdade* [δικαστοῦ μὲν γὰρ αὕτη ἀρετή, ῥήτορος δὲ τάληθῆ λέγειν = dikastoū men gar hautē aretē, rhētoros de talēthē légein].<sup>12</sup>

Sócrates teme seus acusadores — mais do que Ânito\*, um dos três acusadores formais —, embora declare que eles estejam *dizendo nada verdadeiro* [οὐδὲν ἀληθὲς λέγοντες = ouden alēthes légontes].<sup>13</sup> Ironicamente, Sócrates caracteriza-se como um *homem sábio* [σοφὸς ἀνὴρ = sophos anēr] que *pensa profundamente/medita sobre coisas supraterestrres, investiga todas as coisas terrestres e torna forte o argumento fraco* [μετέωρα φροντιστῆς καὶ τὰ ὑπὸ γῆς πάντα ἀνεζητηκῶς καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω = metēōra phrontistēs kai ta hypo gēs pánta anezētēkōs kai ton hēttō lōgon kreíttō].<sup>14</sup> Isso deixa claro que a primeira acusação formal de Sócrates diz respeito ao seu envolvimento com as *ideias*, as *coisas aéreas* (imateriais/metafísicas/absolutas), que são alcançadas através de profunda *meditação*, além de sua investigação sobre as *coisas terrestres* (materiais/físicas/relativas) e sua suposta capacidade em fazer uso da retórica, a fim de moldar seus discursos retoricamente. Aliás, o tipo de acusação de Sócrates é duvidoso, visto que, na justiça grega da época, havia dois modos de acusação legal, a saber, γραφή [graphé] e δίκη [díkē], que representam, respectivamente, a) uma acusação de qualquer cidadão — como no caso de Sócrates — e b) uma acusação especificamente advindo da vítima.<sup>15</sup>

Aqueles que dão ouvidos às acusações pensam que homens que investigam acerca de coisas materiais e imateriais *não acreditam nos deuses* [οὐδὲ θεοὺς νομίζειν = oude theous nomízein].<sup>16</sup> É interessante notar que as acusações a Sócrates ocorrem há décadas, mas o

---

\* ἀτεχνῶς [atechnós] pode significar, literalmente, *inábil*, ou seja, alguém que não tem a técnica para desempenhar determinada função. Pode ser uma estratégia socrática, mas o personagem tenta informar, desde o início, como forma de salvaguardar sua defesa e seus possíveis *deslizes* ao defender-se, colocando-se como alguém que desconhece as regras, que não tem habilidade, inapto, sem talento para tal.

<sup>11</sup> *Apologia*, 17 d.

<sup>12</sup> *Apologia*, 18 a.

\* Ἄνυτον [Ányton], em grego, significa *alcançar, completar*, mas também é possível compreendê-lo como *destruidor*, isto é, aquele que será capaz de acusar Sócrates e obter a vitória, completando a sentença. Além disso, pode ser compreendido como aquele que faz *com pressa*, ou seja, que julga inadvertidamente, imprudentemente.

<sup>13</sup> *Apologia*, 18 b.

<sup>14</sup> *Apologia*, 18 b.

<sup>15</sup> Cf. BRICKHOUSE, Thomas C.; SMITH, Nicholas D. **Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Trial of Socrates**. New York; London: Routledge, 2004. p. 73.

<sup>16</sup> *Apologia*, 18 c.

juízo é uma ocorrência unitária, sem ninguém para interceder em sua defesa. Sócrates afirma não ser possível *saber e dizer* [εἰδέναι καὶ εἰπεῖν = eidenai kai eipein] seus *nomes* [ὀνόματα = onómata], com exceção de quando este é um *criador de comédias* [κωμωδοποιός = kōmōidopoiós].<sup>17</sup> Todos que acusam Sócrates persuadem por *inveja/ciúme e difamação/calúnia* [φθόνῳ καὶ διαβολῇ = phthónōi kai diabolēi], afirma o personagem, e não podem ser trazidos a público, de modo que Sócrates afirma: *sou obrigado a simplesmente defender-me e lutar com sombras e interrogar enquanto ninguém responde* [ἀνάγκη ἀτεχνῶς ὥσπερ σκιαμαχεῖν ἀπολογούμενόν τε καὶ ἐλέγχειν μηδενὸς ἀποκρινομένου = anánkē atechnōs hōsper skiamacheîn apologoúmenón te kai elénchein mēdenos apokrinouménou].<sup>18</sup>

A *Apologia* dá a entender que Sócrates está sendo julgado às pressas, sem direito de alguém para defendê-lo e com acusações que datam de décadas e outras que foram recém-lançadas a público. Sócrates quer *remover os pré-conceitos/as calúnias* [ἐξελεῖσθαι τὴν διαβολὴν = exelésthai tēn diabolēn]\* que o público já tem de sua figura, e tudo isso em *pouco tempo* [ὀλίγῳ χρόνῳ = olígōi chrónōi].<sup>19</sup> Apesar de suas acusações, Sócrates afirma: *todavia, que seja feita [a defesa] como querem os deuses; é preciso obedecer a lei e defender-se* [ὁμῶς τοῦτο μὲν ἴτω ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον, τῷ δὲ νόμῳ πειστέον καὶ ἀπολογητέον = hómōs toúto men ítō hōpēi tōi theōi philon, tōi de nómi peistéon kai apologētéon].<sup>20</sup>

Mas Sócrates quer saber das acusações, inicialmente as de Meleto, que afirma: *‘Sócrates é um criminoso e intrometido, investigando as coisas terrestres e supraterestrres e transformando forte o argumento fraco, e ensinando a outros as mesmas coisas’* [‘Σωκράτης ἀδικεῖ καὶ περιεργάζεται ζητῶν τά τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν καὶ ἄλλους ταῦτα ταῦτα διδάσκων.’ = ‘Sōkrátēs kai állois tauta taúta didáskōn.’].<sup>21</sup> Essa acusação, basicamente, deve-se à representação de Sócrates nas comédias de Aristófanes,<sup>22</sup> *um Sócrates divagando, proclamando que estava pisando no ar e afirmando uma grande*

<sup>17</sup> *Apologia*, 18 d.

<sup>18</sup> *Apologia*, 18 d.

\* Aqui, subentende-se a tradição etimológica da qual firma-se a nomenclatura e a distorção na utilização do termo *diabólico*, por conta da Igreja. Como se vê, διαβολήν [diabolēn] significa uma *falsa acusação*, a *calúnia*, a *difamação* — não é a toa, pois, que na classificação bíblica, o opositor à divindade seja o *pai das mentiras* [patris mendacii].

<sup>19</sup> *Apologia*, 19 a.

<sup>20</sup> *Apologia*, 19 a.

<sup>21</sup> *Apologia*, 19 b-c.

<sup>22</sup> Cf. ARISTOPHANE. In **Three Volumes**: 1-The Archarnians, The Knights, The Clouds, The Wasps (Greek and English texts). London; William Heinemann, 1930; STRAUSS, Leo. **Socrates and Aristophanes**. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1980; WOODRUFF, Paul. Socrates in Aristophane’s *Clouds*. In: MORRISON, Donald R. (Ed.). **The Cambridge Companion to Socrates**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 75-90.

*quantidade de tolices, sobre as quais não sei nada, nem muito nem pouco* [Σωκράτη τινα ἐκεῖ περιφερόμενον, φάσκοντά τε ἀεροβατεῖν καὶ ἄλλην πολλὴν φλυαρίαν φλυαροῦντα, ὧν ἐγὼ οὐδὲν οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν πέρι ἐπαῖω = Sōkrátē tina ekeî peripherómenon, pháskontá te aerobateîn kai állēn pollēn phluarían phluaroúntam hōn egō ouden oúte méga oúte mikron péri epaîō].<sup>23</sup>

As testemunhas de Sócrates são os cidadãos atenienses presentes no julgamento. A outra acusação a Sócrates é de que ele ensinaria em troca de dinheiro, o que constituiria um comportamento sofisticado da época e contradiria toda sua filosofia. Quanto aos sofistas — como Górgias, Pródico e Hípias —, Sócrates afirma que *esses homens são capazes de ir a quaisquer cidades e persuadir os jovens* [τούτων γὰρ ἕκαστος [...] οἷός τ' ἐστὶν ἰὼν εἰς ἐκάστην τῶν πόλεων τοὺς νέους [...] τούτους πείθουσι = toutōn gar ékastos [...] oîós t' éstin iōn eis hekástēn tōn póleōn tous néous [...] toutous peíthousi].<sup>24</sup> Além disso, Sócrates exemplifica com uma de suas conversas com Cálías, para saber *quem teria conhecimento dos tipos de virtudes próprias ao homem e ao político/cidadão* [τίς τῆς τοιαύτης ἀρετῆς, τῆς ἀνθρωπίνης τε καὶ πολιτικῆς, ἐπιστήμων ἐστίν = tís tés toiaútēs aretés, tés anthrōpínēs te kai politikēs, epistēmōn estín], pois este contratara os serviços de Eveno para educar seus filhos por determinada quantia.<sup>25</sup>

Sócrates afirma não ter agido extraordinariamente para levantar tantas acusações, e, apesar de poder ser interpretado como alguém que parece estar brincando [παίζειν = paízein], sendo irônico, afirma: *dizer-lhes-ei toda a verdade* [πᾶσαν ὑμῖν τὴν ἀλήθειαν ἐρῶ = pāsān hýmîn tēn alétheian erō].<sup>26</sup> Sócrates defende que sua fama fora adquirida por conta de sua *sabedoria* [σοφίαν = sophían], uma *sabedoria própria do homem* [ἀνθρωπίνη σοφία = anthrōpínē sophía],<sup>27</sup> que difere da pretensa sabedoria sofisticada. Aqui, explica-se o motivo de sua antecipação ao afirmar que o público acharia graça de seu discurso: a origem de tal sabedoria é explicada por meio da consulta oracular de seu amigo, Querofonte, que pergunta à Pítia, no oráculo de Delfos, se havia alguém mais *sábio* que o próprio Sócrates. Nesse momento, Sócrates pede que não haja *distúrbio/ruído* [θορυβεῖτε = thorybeíte] quanto ao seu discurso, pois *a Pítia respondera que não havia alguém mais sábio* [ἀνεῖλεν οὖν ἡ Πυθία μηδένα σοφώτερον εἶναι = aneílen oûn hē Pythía mēdéna sophóteron eínai],<sup>28</sup> e como Querofonte estava morto, o irmão deste, ali presente, atestaria tal fato.

<sup>23</sup> *Apologia*, 19 c.

<sup>24</sup> *Apologia*, 19 e.

<sup>25</sup> *Apologia*, 20 b.

<sup>26</sup> *Apologia*, 20 d.

<sup>27</sup> *Apologia*, 20 d.

<sup>28</sup> *Apologia*, 21 a.

Uma das acusações contra Sócrates seria de que ele não cultuaria os deuses do panteão grego, mas o que Sócrates faz é questionar-se sobre os propósitos da divindade quando revela que ele seria o mais sábio dentre os atenienses. Entretanto, “A conformidade socrática à prática religiosa tradicional é compatível com uma teologia moralizada e uma espiritualidade interiorizada, fundamentada no cultivo filosófico da virtude”.<sup>29</sup> Sócrates quer saber do propósito do divino [θεός = theós] para com sua existência, quando afirma: *Estou consciente de que não sou nem muito nem pouco sábio. O que ele quer dizer ao declarar que sou o mais sábio?* [ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν σύννοια ἐμαυτῷ σοφὸς ὢν: τί οὖν ποτε λέγει φάσκων ἐμὲ σοφώτατον εἶναι = egō gar dē oúte méga oúte smikron synoia emautōi sophos ōn: tí oûn pote légei pháskōn eme sophótaton eînai].<sup>30</sup> Em sua investigação sobre o enigma oracular, busca um homem que julgara ser mais sábio, para provar que o oráculo enganara-se, mas o indivíduo *achava que sabia* sobre inúmeras coisas, *enquanto eu, como nada sei, não acho que sei* [ἐγὼ δέ, ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἶομαι = egō dé, ὅσπερ οὖν ouk oída, oude oíomai].<sup>31</sup>

Ao investigar sobre quem seria mais sábio de que ele mesmo, Sócrates despertava ódio e indignação. O objetivo de Sócrates não era apenas desvendar ou confirmar o segredo oracular, mas colocar-se na postura de filósofo e questionar-se ao dito saber absoluto sobre determinadas coisas.<sup>32</sup> Na opinião de Sócrates, da qual compartilhamos, quem *parece ser* algo é inferior e tem necessidade de mostrar-se; quem *realmente é* superior, parece ser ínfimo e não tem necessidade de mostrar-se: *estes que tinham a maior fama/reputação, prosseguindo com minha investigação com base no oráculo divino, pareciam ser quase todos privados de sabedoria em grau superior; e outros, que eram julgados como de menor valor, estavam mais próximos à sabedoria* [οἱ μὲν μάλιστα εὐδοκιμοῦντες ἔδοξαν μοι ὀλίγου δεῖν τοῦ πλείστου ἐνδεεῖς εἶναι ζητοῦντι κατὰ τὸν θεόν, ἄλλοι δὲ δοκοῦντες φαυλότεροι ἐπιεικέστεροι εἶναι ἄνδρες πρὸς τὸ φρονίμως ἔχειν = hoi men málista heudokimountes édoxan moi holígu deîn tou pleístou endeeis eînai zētoûnti kataton theón, álloi de dokoûntes phaulóteroi epieikésteroi eînai ándres pros to phronímōs échein].<sup>33</sup>

<sup>29</sup> BUSSANICH, John. Socrates and Religious Experience. In: AHBEL-RAPPE, Sara; KAMTEKAR, Rachana (Eds.). **A Companion to Socrates**. Malden: Blackwell Publishing, 2006. p. 201.

<sup>30</sup> *Apologia*, 21 b.

<sup>31</sup> *Apologia*, 21 d.

<sup>32</sup> Cf. MATTHEWS, Gareth B. Socratic Ignorance. In: BENSON, Hugh H. (Ed.). **A Companion to Plato**. Malden: Blackwell Publishing, 2006. p. 103.

<sup>33</sup> *Apologia*, 22 a.

Após buscar a sabedoria nos políticos para testar sua missão oracular, Sócrates busca, pois, a sabedoria nos *poetas* [ποιητὰς = poiētas], nos *trágicos* [τραγωδιῶν = tragōidiōn] e nos *ditirambos* [διθυράμβων = dithyrāmbōn], mas estes não compunham pela sabedoria, mas pela *natureza* [φύσει = phýsei] e pela *inspiração* [ἐνθουσιάζοντες = enthousiázontes].<sup>34</sup> Tal como o caso dos políticos, os poetas também arrogavam-se a posição de entendedores em assuntos que, de fato, não lhes dizia respeito, pois tratava-se de um assunto alheio às suas experiências, resultando em uma forma de conhecimento falso. A última visita de Sócrates é com relação aos *artesãos* [χειροτέχνας = cheirotéchnas],<sup>35</sup> mas estes também achavam que possuíam a sabedoria que Sócrates sabia não ter. A ocupação socrática, em sua missão filosófica, diz respeito à sua busca pelas *coisas mais importantes* [τὰ μέγιστα = ta mégista]<sup>36</sup>, pois “Ele é um homem com muitos objetivos específicos e prementes: mudar [com] o que as pessoas preocupam-se, fazer com que reconheçam sua ignorância referente às coisas mais importantes [...], isto é, referentes a questões morais, e encorajá-las a viver uma vida justa e examinada”.<sup>37</sup>

Parece que tais investigações criaram muito *ódio* [ἀπέχθειαί = apéchtheiaí] contra Sócrates, pois ao questionar todos os detentores de conhecimentos de Atenas, das mais variadas áreas — políticos, poetas e artesãos —, expôs a ignorância destes quanto à sabedoria deles enquanto seres humanos, pois, *na verdade, o deus é sábio e, por meio de seu oráculo, quer dizer que a sabedoria humana tem pouco ou nenhum valor* [τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι, καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τοῦτω τοῦτο λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός = tói ónti ho theos sophos eínai, kai en tói chrēsmōi toútōi toúto légein, hóti hē anthrōpínē sophía olígou tinos axía estin kai oudenós].<sup>38</sup> Sócrates é o mais sábio, ciente de sua finitude e de valor ínfimo ou nulo da real sabedoria própria do homem, pois é apenas um exemplo de homem sábio, não o único: ‘*este um de vocês, ó seres humanos, é o mais sábio, que, como Sócrates, percebeu que, na verdade, sua sabedoria não vale nada*’ [‘οὗτος ὑμῶν, ὃ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὡσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενός ἀξιός ἐστι τῆ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν.’ = ‘oútos hymón, hó ánthrōpoi, sophótatós estin, óstis hósper Sōkrátēs égnōken hóti oudenos áxiós esti tēi alētheiaí pros sophían.’].<sup>39</sup>

<sup>34</sup> *Apologia*, 22 a-c.

<sup>35</sup> *Apologia*, 22 c.

<sup>36</sup> *Apologia*, 22 d.

<sup>37</sup> WEISS, Roslyn. Socrates: Seeker or Preacher? In: AHBEL-RAPPE, Sara; KAMTEKAR, Rachana (Eds.). **A Companion to Socrates**. Malden: Blackwell Publishing, 2006. p. 244.

<sup>38</sup> *Apologia*, 23 a.

<sup>39</sup> *Apologia*, 23 b.

Sócrates acredita prestar um *serviço ao divino* [θεοῦ λατρείαν = theoû latreían], e os *jovens* [νέοι = néoi], que o seguem em sua *peregrinação filosófica*, são filhos dos *mais ricos* [πλουσιωτάτων = plousiōtátōn], e *têm prazer ao escutar os homens serem examinados profundamente* [χαίρουσιν ἀκούοντες ἐξεταζομένων\* τῶν ἀνθρώπων = cháirousin akóouontes exetazoménōn tón anthrṓpōn].<sup>40</sup> Aqueles que são examinados por Sócrates e seus pupilos irritam-se e o maldizem, pois, na verdade, Sócrates arruína a imagem e a fama de todos que alegam serem sabedores e conhecedores de tudo. O *exame de si mesmo* é uma forma, pois, de obter a *verdade* sobre si mesmo, de *conhecer-se para poder cuidar-se*, descartando crenças falseadas e identificando-se com novas mais plausíveis e/ou verdadeiras.<sup>41</sup> É por esse motivo que Sócrates atribui suas acusações de ser *sujo/contaminado/repugnante* [μιαρώτατος = miarótatos] e estar *corrompendo a juventude* [διαφθείρει τοὺς νέους = diaphtheírei tous néous].<sup>42</sup>

Na verdade, a crítica dos políticos e dos financeiramente poderosos contra Sócrates se resume ao fato de tornar os filhos dos plutocratas — futuros governantes — um pouco reflexivos quanto às atitudes e o suposto saber daqueles que detêm o poder, que produzem arte e usam do conhecimento técnico para produzir coisas. Além disso, há uma crítica intrínseca à *utilidade* do modo de vida socrático, que não visa adquirir bens materiais ou expandir territórios; trata-se do uso do tempo para a tomada de consciência de si mesmo e da criticidade com relação à realidade. Cada um dos acusadores — Meleto, Ânito e Licon — representa uma classe reprovada pelo teste socrático, respectivamente, a dos poetas, a dos artistas e políticos e a dos oradores.

Após ser comparado a um sofista, Sócrates é acusado por Meleto de corromper a juventude e não crer nos deuses cultuados pela polis ateniense, mas em *novos seres espirituais* [δαιμόνια καινά = daimónia kainá].<sup>43</sup> Entretanto, como bem destacamos e defendemos na presente tese, o objeto da filosofia — ao menos desde a ênfase socrática — é para com o *cuidado da alma/de si mesmo*, que implica um *cuidado de si* para uma abertura à alteridade do *cuidado*

---

\* A tarefa de Sócrates se define por *examinar, testar, interrogar de perto, comparar, descobrir* o verdadeiro eu dos homens. Todos estes termos provêm da tradução de [ἐξετάζω = exetázō]. Além disso, os jovens que o seguem o fazem por dispor de dinheiro, tempo e ociosidade para aprender como tal processo se constitui filosoficamente. Quem busca a filosofia, nesse sentido, busca um *modo de vida comunitária*.

<sup>40</sup> *Apologia*, 23 c.

<sup>41</sup> Cf. ROWE, Christopher. Self-Examination. In: MORRISON, Donald R. (Ed.). **The Cambridge Companion to Socrates**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 203.

<sup>42</sup> *Apologia*, 23 d.

<sup>43</sup> *Apologia*, 24 c.

com outrem, ou seja, uma proposta ética, de tornar-se melhor para ser melhor em comunidade.<sup>44</sup> Sócrates devolve a acusação, perguntando *quem torna [os jovens] melhores* [τίς αὐτοὺς βελτίους ποιεῖ = tís autous beltíous poieî], ao que Meleto silencia e não responde, pois *nunca interessou-se por tais assuntos* [ὄτι σοι οὐδὲν μεμέληκεν = óti soi ouden memélēken].<sup>45</sup> Na concepção de Meleto, o que torna os jovens melhores são as *leis* [νόμοι = nómoi], e os responsáveis por tal artifício são os *juizes* [δικασταί = dikastai].<sup>46</sup> Os *senadores* [βουλευταί = bouleutai], presentes no julgamento, também tornam os jovens melhores e mais virtuosos, de modo que Sócrates afirma: *portanto, parece que todos os atenienses tornam os jovens melhores/belos e bons/virtuosos, exceto eu, que, sozinho, corro-mpo-os* [πάντες ἄρα, ὡς ἔοικεν, Ἀθηναῖοι καλοὺς κάγαθοὺς ποιοῦσι πλὴν ἐμοῦ, ἐγὼ δὲ μόνος διαφθείρω = pántes ára, hōs éoiken, Athenaíoi kalous kagathous poioúsi plēn emoû, egō de nómos diaphtheírō],<sup>47</sup> e essa é exatamente a conclusão de Meleto.

Sócrates tenta exemplificar que, na verdade, quem tem melhores conhecimentos e sabedoria sobre determinada área, age melhor naquela seara, como no caso dos *treinadores de cavalo* [ἵππικοί = hippikoí], que possuem habilidade para tal em comparação com os leigos, e, ironicamente, afirma que seria um estado de *felicidade/prosperidade* [εὐδαιμονία = eudaimonía] se *todos* agissem para *ajudar* [ὠφελοῦσιν = hōpheloúsin] os jovens a tornarem-se melhores, e apenas *um* os *corrompesse* [διαφθείρει = diaphtheírei].<sup>48</sup> Entretanto, Sócrates mostra como Meleto nunca se interessou sobre este tema, mas insiste na acusação de Sócrates sobre um tema sobre o qual desconhece: *De fato, ó, Meleto, você demonstrou suficientemente que nunca pensou sobre os jovens, e mostrou claramente sua própria negligência/indiferença [sobre o assunto]* [ἀλλὰ γάρ, ὦ Μέλητε, ἱκανῶς ἐπιδείκνυσαι ὅτι οὐδεπώποτε ἐφρόντισας τῶν νέων, καὶ σαφῶς ἀποφαίνεις τὴν σαυτοῦ ἀμέλειαν = alla gár, ὦ Méléte, hikanós epideíknysai hóti soudepóite ephrónτισas tōn néōn, kai saphós apopháineis tēn sautoû améleian].<sup>49</sup>

Mas Sócrates faz bem ou mal? Sua missão é voluntária ou involuntária? Sócrates não sabe dizer se a companhia de quem supostamente é mau só gera mal, pois se diz ignorante nessa seara, enquanto Meleto responde com facilidade. Sócrates afirma que, se causa mal àqueles a quem se dirige em seus ensinamentos, jovens, o faz *involuntariamente/sem intenção* [ἄκων =

<sup>44</sup> PENNER, Terry. Socrates and the Early Dialogues. In: KRAUT, Richard (Ed.). **The Companion to Plato**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 134.

<sup>45</sup> *Apologia*, 24 d.

<sup>46</sup> *Apologia*, 24 e.

<sup>47</sup> *Apologia*, 25 a.

<sup>48</sup> *Apologia*, 25 b-c.

<sup>49</sup> *Apologia*, 25 c.

ákōn], isso não seria passível de tamanha acusação e de julgamento público.<sup>50</sup> A acusação de Meleto segue no sentido de afirmar que Sócrates corrompe a juventude ao ensinar sobre outros deuses além daqueles admitidos pelo panteão grego, isto é, *novos seres espirituais/divinos* [δαιμόνια καινά = daimónia kainá].<sup>51</sup> A questão de Sócrates divide-se em três aspectos: a) se ele *acredita* em outros deuses além daqueles reconhecidos por Atenas; b) se ele *não acredita* nos deuses reconhecidos pelo panteão ateniense (portanto, sendo reconhecido como ateu); c) se Sócrates ensina que haja outros seres divinos além dos tradicionalmente aceitos. A proposta de Meleto é acusá-lo de ser um descrente, ateu, e não exatamente em corromper os jovens com seus ensinamentos sobre outras crenças. A crença de que o sol e a lua, por exemplo, seriam dotados de divindade é propagada e defendida por Anaxágoras, mas Sócrates leva a acusação?

O que Sócrates está aventando é a clarificação de que a acusação de Meleto é contraditória — Sócrates é ateu e corrompe a juventude com isso; Sócrates crê nos deuses oficiais. Apesar de Sócrates ironizar e exemplificar sua crítica à acusação de Meleto, fã-lo apenas uma pergunta: *Há alguém que cultue seres espirituais, mas não acredite em seres espirituais?* [ἔσθ' ὅστις δαιμόνια μὲν νομίζει πράγματ' εἶναι, δαίμονας δὲ οὐ νομίζει = ésth' hóstis daimónia men nomízei prágmát' eínai, daímonas de ou nomízei], ao que Meleto responde simplesmente *não há* [οὐκ ἔστιν = ouk éstin].<sup>52</sup> A díade está nos termos *deuses* [θεοί = theoí] e *seres espirituais* [δαίμονας = daímonas], e Sócrates defende que a crença em um valida e suplementa a crença no outro. Sócrates não se atém na defesa dessa acusação, tamanha contradição, e aposta no esclarecimento de que se trata de uma acusação meramente vã e um *discurso de ódio* contra sua pessoa. Mas por que optar por uma missão existencial — que podemos reconhecer, aqui, como sua proposta existencial filosófica — sem *considerar o perigo à vida ou a morte* [κίνδυνον ὑπολογίζεσθαι τοῦ ζῆν ἢ τεθνάναι = kindynon hypologízeisthai toú zén hē tethnánai]? Pois o que vale mais é saber *se as coisas que faz são justas/corretas ou injustas/incorretas e práticas de um homem bom ou ruim* [πότερον δίκαια ἢ ἄδικα πράττει, καὶ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ ἔργα ἢ κακοῦ = póteron díkaia ἢ ádika práttei, kai andros agathoû erga hē kakoû].<sup>53</sup>

Isso quer dizer que o risco à vida, quando Sócrates optou por seguir sua missão filosófica delegada pelo oráculo de Delfos, se compara ao exemplo dado logo a seguir, do *filho de Tétis* [Θέτιδος υἱός = Thétidos niós],<sup>54</sup> Aquiles, que ao desejar vingar-se de Heitor, por ter matado

<sup>50</sup> *Apologia*, 26 a.

<sup>51</sup> *Apologia*, 26 b.

<sup>52</sup> *Apologia*, 27 c.

<sup>53</sup> *Apologia*, 28 b.

<sup>54</sup> *Apologia*, 28 c.

Pátroclo, como conta a história de *Troia*, atira-se à morte, segundo diz sua mãe. Sócrates compara-se a Aquiles, que *temia mais viver covardemente e não vingar seus amigos* [δείσας τὸ ζῆν κακὸς ὄν και τοῖς φίλοις μὴ τιμωρεῖν = deíśas to zēn kakos ōn kai toîs philoîs mē tímōreîn], pois o homem verdadeiro — leia-se, o filósofo — deve arriscar-se, *desconsiderando a morte e qualquer outra coisa mais desonrosa* [μηδὲν ὑπολογιζόμενον μήτε θάνατον μήτε ἄλλο μηδὲν πρὸ τοῦ αἰσχροῦ = mēden hypologizómenon mēte thánaton mēte állo mēden pro toû aischroû].<sup>55</sup> Aliás, toda defesa de Sócrates é, de fato, irônica, pois, em dado momento, o personagem nem leva a sério as acusações, quando questionado de se envergonhar de seu *modo de vida*, ao que responde algo como *Ó, ser humano...* [ὦ ἄνθρωπε = hō ánthrōpe], que pode ser vertido por *olha, cara...*, demonstrando sua falta de respeito e indignação com o acusador.<sup>56</sup>

Quando Sócrates servira ao exército, seguira as ordens de seus comandantes, agindo conforme lhe era solicitado, mesmo que isso colocasse sua vida em risco. Portanto, *quando o divino deu-me uma posição, como eu esperava e compreendia, com a missão de passar minha vida em filosofia e examinando cuidadosamente a mim e aos outros, então, deveria deixar meu posto de medo da morte ou qualquer coisa desse tipo* [τοῦ δὲ θεοῦ τάπτοντος, ὡς ἐγὼ ᾤήθην τε και ὑπέλαβον, φιλοσοφοῦντά με δεῖν ζῆν και ἐξετάζοντα ἐμαυτὸν και τοὺς ἄλλους, ἐνταῦθα δὲ φοβηθεῖς ἢ θάνατον ἢ ἄλλ' ὅτιοῦν πρᾶγμα λίποими τὴν τάξιν = toû de theoû táttontos, hōs egō oíēthēn te kai hypélabon, philosophoúntá me deîn zēn kai exetázonta emauton kai tous állois, entaûtha de phobētheis hē thánaton hē ál' hotioûn prâgma lípoimi tēn táxin].<sup>57</sup> Sócrates afirma, metafórica e de forma imanente, que *temer a morte, ó, homens, não passa de achar que se sabe algo que não se sabe* [τὸ γάρ τοι θάνατον δεδιέναι, ὦ ἄνδρες, οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ δοκεῖν σοφὸν εἶναι μὴ ὄντα = to gár toi thánaton dediénai, hō ándres, ouden állo estin hē dokeîn sophon eínai mē ónta].<sup>58</sup> A ideia de Sócrates é que temer a morte, entre outros sentidos, é presumir que ela seja o pior e irremediável mal ao ser humano.

Assim como Antígona, na obra literária homônima, que acreditava seguir as leis divinas em detrimento da lei positivada, ao supor que poderia sair ileso do julgamento se deixasse de inquirir os jovens e demais cidadãos em Atenas, Sócrates afirma: *devo obedecer aos deuses em vez de vocês, e enquanto viver e for capaz de continuar, nunca deixarei de filosofar ou de exortar e trazer à tona a verdade a qualquer um de vocês que eu conheça* [πείσομαι δὲ

<sup>55</sup> *Apologia*, 28 d.

<sup>56</sup> LEIBOWITZ, David. *The Ironic Defense of Socrates: Plato's Apology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 137.

<sup>57</sup> *Apologia*, 28 e-29 a.

<sup>58</sup> *Apologia*, 29 a.

μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν, καὶ ἕωσπερ ἂν ἐμπνέω καὶ οἶός τε ᾧ, οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν καὶ ὑμῖν παρακελεύόμενος\* τε καὶ ἐνδεικνύμενος ὅτῳ ἂν αἰεὶ ἐντυγχάνω ὑμῶν = *peisomai de mállon tói theói hē hymîn, kai héōsper an empnēō kai ohiós te ó, ou mē paúsōmai philosophón kai hymîn parakeleuómenós te kai endeiknymenos hótōi na aei entynchánō hymón*].<sup>59</sup> Eis, aqui, o único motivo pelo qual Sócrates afirma ser capaz de ir contra as leis atenienses, caso proibissem-lhe de cumprir com sua missão divina, isto é, de exortar os outros a *cuidarem de suas almas*, promovendo um exercício ético, espiritual e transformador de vidas.<sup>60</sup> A missão socrática, pois, se concentra na abertura à possibilidade de incitar especialmente seus conterrâneos — e, em menor escala, estrangeiros — a *pensarem sobre si*, encararem suas vidas de uma forma mais filosófica e desprovida de preocupações única e exclusivamente relacionadas à riqueza material e às honrarias, como se fossem parte de sua família.<sup>61</sup> De nada adiantaria preocupar-se com tais elementos *quando não cuidam nem pensam sobre a sabedoria/prudência, a verdade e o aperfeiçoamento da própria alma* [φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελεῖ\* οὐδὲ φροντίζεις = *phronéseōs de kai alētheías kai tēs psychēs hópōs hōs beltístē éstai ouk epimelēi oude phrontízeis*].<sup>62</sup>

O comprometimento de Sócrates investiga sobre aqueles que se dizem sábios de inúmeros conhecimentos, mas que, ao ocuparem-se exclusivamente com bens materiais e outros assuntos, ignoram o *cuidado de si* e a *compreensão de si*. Quem negligencia o cuidado com o próprio aperfeiçoamento pessoal não garante o bem-estar por meio do descuido com a própria vida. Assim, “A missão socrática é convencer seus concidadãos que, ao viver vidas não examinadas, estão perdendo os maiores bens existentes, e, portanto, devem mudar suas vidas”,<sup>63</sup>

---

\* παρακελεύόμενος [parakelenómenós], derivado de παρακελεύομαι [parakeleúomai], também tem o significado de *prescrição, preparação, recomendação de um modo de agir*. Além disso, o termo ainda pode denotar o *encorajamento* a tomar atitude diante dos revezes da vida. Pensemos, pois, no termo correlato παρασκευή, que, na tradição estoica tem extrema importância no que diz respeito à filosofia compreendida como um modo de *preparação, de equipar-se, prover-se de recursos/armamentos*.

<sup>59</sup> *Apologia*, 29 d.

<sup>60</sup> Cf. VLASTOS, Gregory. **Socrates: Ironist and Moral Philosopher**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 134.

<sup>61</sup> FERRARI, G.R.F. Socratic Irony as Pretence. In: SEDLEY, David. (Ed.). **Oxford Studies in Ancient Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 17.

\* Notemos, aqui, a presença do termo ἐπιμελεῖ, que retrata e repercute a discussão acerca do *cuidado*, o *cultivo* da alma como uma forma de transformação existencial. Logo adiante, na mesma passagem, temos o termo ἐπιμελεῖσθαι [epimeleísthai], que denota o verbo no infinitivo, o *cuidar de, encarregar-se de, gerenciar algo, cultivar algo*. Trata-se, seguramente, do primeiro diálogo em que o personagem socrático destaca o empenho de sublinhar a importância da *função filosófica* como uma forma de *postura existencial*, isto é, de uma *prática* que exige um exercício constante e um comprometimento, uma *autoimplicação* neste processo.

<sup>62</sup> *Apologia*, 29 e.

<sup>63</sup> KRAUT, Richard. The Examined Life. In: AHBEL-RAPPE, Sara; KAMTEKAR, Rachana (Eds.). **A Companion to Socrates**. Malden: Blackwell Publishing, 2006. p. 231.

pois o desejo socrático é para que todos interessados acedam a um patamar existencial filosófico e virtuoso. Em outras palavras, Sócrates está expressando, de forma objetiva, que a riqueza não traz virtude, mas o oposto: *o dinheiro gera virtude* [χρημάτων ἀρετὴ γίγνεται = chrēmátōn aretē gígnetai].<sup>64</sup> Isso significa que o empenho em nos conhecermos melhor, perceber os percalços de nossa existência e a disposição para modificar nosso modo de vida, por meio da filosofia, efetiva-se em um modo de tornar-se virtuoso e, portanto, bem-sucedido em outros âmbitos.

Nesse sentido, a acusação de Ânito — que afirma que a) Sócrates não deveria ter sido trazido a júri, b) ou deveria ser simplesmente sentenciado à morte —, traduzindo e atualizando-a, diz respeito à tentativa socrática de incitar-lhes a pensar mais em suas vidas, em seu posicionamento no mundo, seus respectivos modos de vida e a suposta realização existencial de cada um além da determinação econômica, o que era e continua sendo uma afronta ao *status quo*. Sócrates não se compromete em mudar seu modo de vida, pois acredita que sua missão legada pelo oráculo — aos moldes de *Antígona* — é superior a qualquer sanção natural, de modo que não modificaria seu modo de ser, seu modo de agir e produzir efeitos filosóficos, *mesmo que esteja fadado a morrer inúmeras vezes* [οὐδ' εἰ μέλλω πολλάκις τεθνάναι = oud' ei méllō pollákis tethnánai].<sup>65</sup>

Sócrates acredita não ser atingido por seus acusadores por compreender que sua posição lhe é superior, por buscar compreender-se e incitar os demais à mesma função, de modo que optar por matar Sócrates mostra-se como uma ação injusta e prejudicial para quem o faz. Na concepção socrática, um tanto irônica e dramática, mas com um fundo crítico e de verdade, quem perde são estes que ficam sem este que possui uma *função social* insubstituível. Sócrates, metaforicamente falando, é uma espécie de *mosca/mutuca* [μύωπος = mýōpós], que incomoda o cenário político como quem dá picadas/ferroadas em um cavalo *preguiçoso/devagar* [νωθεστέρω = nōthestérōi] para *estimulá-lo/despertá-lo* [ἐγείρεσθαι = egeiresthai] de forma incessante, em todo lugar, a todo momento.<sup>66</sup> Sem Sócrates, Atenas permaneceria *deitada eternamente em berço esplêndido*, isto é, sonolenta, longe do despertar promovido por Sócrates.

O personagem deixara de ocupar-se com sua própria vida, dedicando-se às vidas dos outros e no bem-estar alheio: *pois negligenciei todas minhas questões humanas e continuo a negligenciar minhas preocupações por todos esses anos, mas sempre estou ocupado no interesse de vocês, vindo individualmente a cada um de vocês, como um pai ou irmão mais*

---

<sup>64</sup> *Apologia*, 30 b.

<sup>65</sup> *Apologia*, 30 c.

<sup>66</sup> *Apologia*, 30 e.

*velho, convencendo-os para que cuidem da virtude* [οὐ γὰρ ἀνθρωπίνῳ ἔοικε τὸ ἐμὲ τῶν μὲν ἐμαυτοῦ πάντων ἡμεληκέναι\* καὶ ἀνέχεσθαι τῶν οἰκείων ἀμελουμένων τοσαῦτα ἤδη ἔτη, τὸ δὲ ὑμέτερον πράττειν αἰεὶ, ἰδίᾳ ἐκάστῳ προσιόντα ὡσπερ πατέρα ἢ ἀδελφὸν πρεσβύτερον πείθοντα ἐπιμελεῖσθαι ἀρετῆς = ou gar anthrōpīnōi ēoike toe me tōn men emautoū pántōn hēmelēkénai kai anéchesthai tōn oikeiōn amelouménōn tosaūta hédē étē, to de hyméteron práttein aeí, idíai hekástōi prosíonta hōsper patéra ē adelphon presbyteron peíthonta epimeleísthai aretēs].<sup>67</sup> Nesse sentido, infunda-se outra acusação, de que Sócrates, aos moldes sofisticos, ensinaria tais propósitos em troca de dinheiro, de modo que sua pobreza material prova o disparate da acusação.

A ocupação de Sócrates quanto aos seus concidadãos e estrangeiros é *individual*, e não *coletiva* — no sentido de dar conselhos [συμβουλεύω\* = sýmbouleúō] ao Estado ateniense, pois se trata de uma preparação pré-política. A explicação para isso está no caráter de instabilidade com que Sócrates é *inspirado* pela voz *espiritual* [δαιμόνιον φωνή = daimónion phōnḗ], que o previne de agir conforme pensa, por impulso, inclusive de ter participado da política, *pois estejam certos, ó, homens de Atenas, que se eu tivesse me engajado na política, estaria morto há muito tempo e não teria feito nada bom para vocês ou para mim mesmo* [εἴ γὰρ ἴστε, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, εἰ ἐγὼ πάλαι ἐπεχείρησα πράττειν τὰ πολιτικὰ πράγματα, πάλαι ἂν ἀπολώλη καὶ οὐτ' ἂν ὑμᾶς ὠφελήκη οὐδὲν οὐτ' ἂν ἐμαυτόν = eū gar iste, ὁ ándres Athēnaíoi, ei egō pálai epecheirēsa práttein ta politika prágmata, pálai na apolólē kai out' an hymās ōphelékē ouden out' an emautón].<sup>68</sup> O homem público, envolvido na política, não seria capaz de lutar pelo justo sem pôr sua vida em risco, por isso, Sócrates mantém-se como *homem privado* [ἰδιωτεύειν = idiōteúein], isto é, mantém-se em uma vida austera, sem prestígio, ter seu próprio parâmetro existencial.

\* Notemos, aqui, o termo ἡμεληκέναι, que aparece logo adiante grafado como ἀμελουμένων — ambos do mesmo radical ἀμελέω [ameléō]. Tal termo é exatamente o oposto de μελέτη [melétē], isto é, *cuidado, atenção, exercício mental/meditação*. Não é por acaso que os termos opostos aparecem seguidamente para ressaltar suas funções. O que Sócrates está clarificando em sua defesa é que deixou de concentrar-se em sua existência, exclusivamente em sua prática da virtude, para *fazer o caminho de volta*, isto é, alertar aos demais da necessidade de usar da filosofia como algo com um apelo existencial, prático, e não meramente ilustrativo, informativo e teórico.

<sup>67</sup> *Apologia*, 31 b.

\* Na passagem 31 c, o termo para denotar *conselho, orientação, recomendação* é συμβουλεύω [symbouleúō], isto é, o oposto de διαβολήν [diabolēn]. Trata-se de uma clara oposição às acusações e as maledicências infundadas remetidas a Sócrates no início do diálogo. Quando o personagem recebe falsas acusações, o termo, simplificada, é *diabólico*, o que *divide, racha*, enquanto que, quando este trata de dar *bons conselhos*, no sentido de *tornar a vida de outrem melhor*, trata-se de um discurso *simbólico*, isto é, que *une, plenifica*.

<sup>68</sup> *Apologia*, 31 d-e.

Sócrates é um homem que mostra sua filosofia pelo seu modo de vida, por meio daquilo que os atenienses dão mais valor, a saber, as *funções/tarefas/ações* [ἔργα = érga]. Por conduzir suas pesquisas privadamente, muitos atenienses não sabiam diferenciá-lo de outro tipo de filósofo, pois não tinham experiência de que tipo de filosofia era essa praticada por Sócrates.\* Desse modo, Sócrates aceita sua morte em vez de *render-se/abster-se* [ὑπεικάθοιμι = hypeikáthoimi] de sua própria vida e do modo como conduz sua proposta filosófica. Uma das ações do passado do personagem foi participar na condição de *conselheiro* [ἐβούλευσα = eboúleusa], tomando parte no conselho público que decidiria sobre o destino de generais [στρατηγοὺς = stratēgous] que haviam perdido uma batalha naval, opondo-se veementemente a ir contra as leis.<sup>69</sup> Sócrates tomara decisões, enquanto membro do conselho, afirmando: *Mostrei, novamente, pela ação, não apenas pelo discurso, que eu não me importava nem um pouco com a morte, se essa não for uma expressão muito grosseira, mas que me importava, com toda minha força, em não fazer nada injusto e profano* [ἐγὼ οὐ λόγῳ ἀλλ' ἔργῳ αὐ̃ ἐνεδειξάμην ὅτι ἐμοὶ θανάτου μὲν μέλει, εἰ μὴ ἀγροικότερον ἦν εἰπεῖν, οὐδ' ὅτιοῦν, τοῦ δὲ μηδὲν ἄδικον μηδ' ἀνόσιον ἐργάζεσθαι, τούτου δὲ τὸ πᾶν μέλει = egō ou lógōi all' érgōi aũ enedeixámēn óti emoi thanátou men mélei, ei mē agroikóteron ḗn eipeîn, oud' hotioũn, toũ de mēden ádikon mēd' hanósion ergázesthai, tóutou de to pân mélei].<sup>70</sup>

Sócrates não se considera um *professor/mestre* [διδάσκαλος = didáskalos], mas alguém que faz *perguntas/questionamentos* [ἑρωτᾶν = erōtân], e *qualquer um que assim deseje pode responder e ouvir o que falo* [καὶ ἐάν τις βούληται ἀποκρινόμενος ἀκούειν ὧν ἂν λέγω = kai eán tis boulētai apokrinómenos akouéin hōn na légō].<sup>71</sup> Quem ouve Sócrates, ouve-o por livre e espontânea vontade, pois gosta de vê-lo examinar os supostos sábios, pois *isto não é nem um pouco desagradável* [ἔστι γὰρ οὐκ ἀηδές = ésti gar ouk andés], e essa missão socrática de examinar outrem é o que Sócrates sempre fez, de acordo com o que relata, pois *isso, ó, homens de Atenas, é verdadeiro e fácil de provar* [ταῦτα, ὧ̃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, καὶ ἀληθῆ̃ ἐστὶν καὶ εὐέλεγκτα = taũta, ὧ̃ ándres Athēnaíoi, kai alēthē̃ estin kai euélenkta].<sup>72</sup> Na verdade, quando Sócrates pergunta se algum jovem que àquela altura já seria adulto e estava ali presente gostaria de acusá-lo, ou algum parente destes, o silêncio impera no tribunal, pois ele acreditava que

\* Conforme afirma Zuckert, trata-se de uma tríade dialógica que responde às críticas do *estrangeiro de Eleia*, visto que, na *Apologia* e no *Críton*, responde pelas acusações de *não entender de política*, enquanto que, no *Fédon*, responde a críticas eleatas por suas *ideias*, sua teoria metafísica. Cf. ZUCKERT, Catherine H. **Plato's Philosopher: The Coherence of the Dialogues**. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2009. p. 739 et seq.

<sup>69</sup> *Apologia*, 32 b.

<sup>70</sup> *Apologia*, 32 c-d.

<sup>71</sup> *Apologia*, 33b.

<sup>72</sup> *Apologia*, 33 c.

ninguém se destacaria para acusá-lo, *entretanto, vocês perceberão que exatamente o oposto é o caso, ó, homens, e que eles estão todos dispostos a ajudar-me, o homem que corrompeu e tornou viciosos seus parentes, como Meleto e Ânito dizem* [ἀλλὰ τούτου πᾶν τούναντίον εὐρήσετε, ὧ ἄνδρες, πάντας ἐμοὶ βοηθεῖν ἐτοιμούς τῷ διαφθεῖροντι, τῷ κακὰ ἐργαζομένῳ τοὺς οἰκείους αὐτῶν, ὡς φασὶ Μέλητος καὶ Ἄνυτος = alla tούτου pân tounantíon heurḗsete, ὁ ándres, pántas emoi boētheîn hetoímous tói diaphtheírounti, tói kaka ergazoménōi tous oikeíous autón, hós phasi Mélētos kai Ánytos].<sup>73</sup>

E o que ganham os que não se sentem lesados e não foram *corrompidos* por Sócrates em acusá-lo? Sócrates não apela para o aspecto emocional, pois não traz seus filhos e familiares para comover o público como de praxe em defesas públicas. *Se eu temo ou não a morte é outra questão* [ἀλλ’ εἰ μὲν θαρραλέως ἐγὼ ἔχω πρὸς θάνατον ἢ μή, ἄλλος λόγος = all’ ei men tharraléōs egō pros thánaton ē mé, állos lógos],<sup>74</sup> mas isso não implica a chantagem no julgamento, a fim de não manchar sua imagem e reputação. Isso porque *prevalece a opinião que Sócrates seja, de alguma forma, superior/diferente da maioria dos homens* [ἀλλ’ οὖν δεδογμένον γέ ἐστὶ τῷ Σωκράτῃ διαφέρειν τῶν πολλῶν ἀνθρώπων = all’ oún dedogménon gé estí tói Sōkrátē diaphéreîn tón pollón anthrṓpōn].<sup>75</sup> Estes que se comportam dessa forma em um julgamento público acham que sofrerão muito caso sejam sentenciados à morte, como se, absolvidos, tornassem-se *imortais* [ἀθανάτων = athanátōn], são uma *desonra/vergonha* [αἰσχύνην = aischynēn] ao povo ateniense.<sup>76</sup> Trata-se de uma atitude fraca, *afeminada* [γυναικῶν = gynaiκῶν], e deve-se estar mais disposto a *condenar os que encenam tais dramas e ridicularizam a cidade do que quem permanece quieto/em silêncio* [καταψηφιῆσθε τοῦ τὰ ἐλεῖνὰ ταῦτα δράματα εἰσάγοντος καὶ καταγέλαστον τὴν πόλιν ποιοῦντος ἢ τοῦ ἡσυχίαν ἄγοντος = katapsēphieísthe toῦ ta eleina taúta drámata eiságonτος kai katagélaston tem pólin poioúntos ē toῦ hēsychían ágontos].<sup>77</sup>

Os juízes, por sua vez, não devem ser coagidos emocionalmente em seu julgamento, mas *informados e convencidos/persuadidos* [διδάσκειν καὶ πείθειν = didáskein kai peíthein], *pois o juiz não está aqui para garantir favores em termos de justiça, mas para julgar, e seu juramento compele-o a não fazer favores a seu bel-prazer, mas julgar de acordo com as leis* [οὐ γὰρ ἐπὶ τούτῳ κάθηται ὁ δικαστής, ἐπὶ τῷ καταχαρίζεσθαι τὰ δίκαια, ἀλλ’ ἐπὶ τῷ κρίνειν

<sup>73</sup> *Apologia*, 34 a-b.

<sup>74</sup> *Apologia*, 34 e.

<sup>75</sup> *Apologia*, 34 e-35 a.

<sup>76</sup> *Apologia*, 35 a.

<sup>77</sup> *Apologia*, 35 b.

ταῦτα: καὶ ὁμώμοκεν οὐ χαριεῖσθαι οἷς ἂν δοκῆ αὐτῶ, ἀλλὰ δικάσειν κατὰ τοὺς νόμους = ou gar epi toutōi káthētai ho dikastēs, epi tōi katacharizesthai ta díkaia, all' epi tōi krínein taúta: kai omómoken ou charieîsthai oîs na dokēi autōi, alla dikásein kata tous nómous].<sup>78</sup> Agir de modo a tentar fazer com que o juiz quebrasse seu juramento seria impiedade, além de injusto, até porque uma das acusações de Meleto é que Sócrates não acreditava nos deuses do panteão reconhecidamente grego, comportando-se de modo *não divino* [μήτε ὄσια = mēte hósia], *profano* [ἀσεβείας = asebeías], o que não é o caso, pois ele reafirma acreditar no panteão grego e deixar o julgamento seguir sob os auspícios divinos.<sup>79</sup>

Sócrates é acusado pela maioria dos votos, e a *pena* [τιμᾶται = timâtai] é a *morte* [θανάτου = thanátou], mas haveria uma *contrapena* [ἀντιτιμήσομαι = antitimésomai]?<sup>80</sup> Sócrates, quem não ficou *imóvel/silencioso* [ἡσυχίαν = hēsychían] em sua vida, *negligenciando* [ἀμελήσας = amelésas] ambições comuns, como *ganhar dinheiro, economia/propriedade, posto militar ou ser membro da assembleia* [χρηματισμοῦ τε καὶ οἰκονομίας καὶ στρατηγιῶν καὶ δημηγοριῶν = chrēmatismoû te kai oikonomías kai stratēgiôn kai dēmēgoriôn].<sup>81</sup> Sócrates afirma que, em vez de preocupar-se com bens particulares, com seus anseios particulares, havia se ocupado de exaltar seus concidadãos para uma abertura de suas próprias vidas, em nome de um princípio de alteridade e altruísmo: *Pois eu tentei persuadir cada um de vocês a cuidar de si mesmo e de sua perfeição em bondade e sabedoria, em vez de pertences, e do Estado em detrimento dos interesses particulares, e a usar o mesmo método no cuidado das demais coisas* [ὥς ἐγὼ φημι, ἐνταῦθα ἦα, ἐπιχειρῶν ἕκαστον ὑμῶν πείθειν μὴ πρότερον μήτε τῶν ἑαυτοῦ μηδενὸς ἐπιμελεῖσθαι πρὶν ἑαυτοῦ ἐπιμεληθεῖν ὅπως ὡς βέλτιστος καὶ φρονιμώτατος ἔσοιτο, μήτε τῶν τῆς πόλεως, πρὶν αὐτῆς τῆς πόλεως, τῶν τε ἄλλων οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπιμελεῖσθαι = hōs egō phēmi, entaûtha éia, epicheirōn hékaston hymōn peíthein mē próteron mēte tōn heautoû mēdenos epimeleîsthai prin heautoû epimelētheín hópōs hōs bélτιστος kai phronimótatos ésoito, mēte tōn tēs póleōs, prin autēs tēs póleōs, tōn te állōn hoútō kata ton auton trópon epimeleîsthai].<sup>82</sup>

Dentro da própria ironia cáustica, que afirmava a realidade com cinismo e coragem, Sócrates pergunta: *Mas o que seria apropriado para um pobre homem, que é benfeitor de vocês e precisa de ócio para exortá-los? Não há nada, ó, homens de Atenas, tão apropriado do que*

<sup>78</sup> *Apologia*, 35 c.

<sup>79</sup> *Apologia*, 35 d.

<sup>80</sup> *Apologia*, 36 b.

<sup>81</sup> *Apologia*, 36 b.

<sup>82</sup> *Apologia*, 36 c-d.

*tal homem ser alimentado no prítaneu* [τί οὖν πρέπει ἀνδρὶ πένητι εὐεργέτη δεομένῳ ἄγειν σχολὴν ἐπὶ τῇ ὑμετέρα παρακελεύσει; οὐκ ἔσθ' ὅτι μᾶλλον, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πρέπει οὕτως ὡς τὸν τοιοῦτον ἄνδρα ἐν πρυτανείῳ σιτεῖσθαι = τί οὖν πρέπει andri pénéti euergétēi deoménōi ágein scholēn epí tēi hymetērai parakeleúsei; ouk ésth' hóti mállon, hō ándres Athēnaíoi, prépei hoútōs hōs ton toioúton ándra em prytaneíōi siteísthai].<sup>83</sup> Na verdade, o que Sócrates está dizendo é que, por tratar de abdicar-se de sua família e de suas aspirações pessoais para cuidar dos interesses da *polis* e de seus concidadãos, deveria ser tratado como *prítano*, como alguém que traz a verdadeira felicidade, o verdadeiro *cuidado de si*, que reorienta cada um no horizonte de uma vida mais justa e virtuosa, sendo sustentado por todos, dada sua importância em cuidar dos interesses alheios, do bem comum. Na visão de Allen, Sócrates era o exemplo da *vida examinada*, cuja missão exorta-se nos diálogos platônicos, uma vez que “Platão pensava que textos escritos poderiam levar a uma mudança cultural, e, enquanto *politikos*, Platão usava textos para produzir símbolos duráveis que revisavam as fundações conceituais da cultura ateniense”.<sup>84</sup>

Entretanto, enquanto as acusações são incutidas no senso comum e na população há anos, criando o mal-estar de alguns com relação à postura crítica de Sócrates, a defesa e o julgamento são feitas em uma simples ocasião, não proporcionando tempo e condições para uma boa defesa. Como o próprio personagem diz, *agora, não é fácil desfazer seus grandes preconceitos/suas falsas acusações em tão pouco tempo* [νῦν δ' οὐ ῥάδιον ἐν χρόνῳ ὀλίγῳ μεγάλας διαβολὰς ἀπολύεσθαι = nûn d' ou rháidion em chrónōi olígōi megálas diabolás apolyesthai].<sup>85</sup> A proposição de uma pena alternativa, como uma *vida na prisão* [ζῆν ἐν δεσμωτηρίῳ = zēn en desmōtēríōi], *fiança e prisão até pagá-la plenamente* [χρημάτων καὶ δεδέσθαι ἕως ἂν ἐκτείσω = chrēmátōn kai dedésthai héōs an ekteísō] — sendo que Sócrates não possuía riquezas — ou *exílio* [φυγῆς = phygēs] leva em consideração o *amor à vida/vitalismo* [φιλοψυχία = philopsuchía] socrático.<sup>86</sup> Em todos os lugares, jovens buscariam Sócrates para ouvi-lo, como sempre o fizeram em Atenas, e, mesmo que dissessem, *Sócrates, você pode não nos deixar e viver em silêncio, sem falar?* [‘σιγῶν δὲ καὶ ἡσυχίαν ἄγων, ὃ Σώκρατες, οὐχ οἷός τ' ἔσθι ἡμῖν ἐξελθὼν ζῆν;’ = ‘sigōn de kai hēsychían ágōn, ὃ Sōkrates, ouch oíos t' ésēi hēmîn exelthōn zēn?'], isso não poderia ser feito, pois a missão oracular socrática não permitiria.

<sup>83</sup> *Apologia*, 36 d.

<sup>84</sup> ALLEN, Danielle S. **Why Plato Wrote**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013. p. 76.

<sup>85</sup> *Apologia*, 37 b.

<sup>86</sup> *Apologia*, 37 c.

Aqui, uma das passagens mais conhecidas da *Apologia*, que trata da vida examinada e define, novamente, a existência e a função, o *ofício socrático*<sup>87</sup>: *E se, novamente, eu disser que falar todos os dias sobre a virtude e as outras coisas sobre as quais vocês me ouvem falar e examinar a mim mesmo e aos outros é o maior dos bens ao homem, e que a vida não examinada/investigada não é digna de ser vivida, acreditar-me-ão ainda menos* [ἐάντ' αὖ λέγω ὅτι καὶ τυγχάνει μέγιστον ἀγαθὸν ὄν ἀνθρώπῳ τοῦτο, ἐκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι καὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ὑμεῖς ἐμοῦ ἀκούετε διαλεγομένου καὶ ἐμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος, ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ, ταῦτα δ' ἔτι ἦττον πείσεσθέ μοι λέγοντι = heánt' aũ légō hótī kai tyncháneī mégiston agathon on anthrṓpōi toũto, hekástēs hēméras peri aretēs tous lógous poieísthai kai tón állōn peri hōn hymeís emou̇ akouéte dialegoménou kai emauton kai állous exetázontos, ho de anexétastos bíos ou biōtos anthrṓpōi, taũta d' éti hētton peísesthé moi légonti].<sup>88</sup> A partir do momento em que se consegue cuidar da própria alma, cultivá-la virtuosamente, inicia-se a possibilidade de agir virtuosamente, de modo que eliminar esta atividade a quem é capaz — como o caso de Sócrates, ao ser julgado — é o mesmo que matar essa pessoa.<sup>89</sup> Sócrates é um homem velho, e afirma que a sentença de morte se cumpriria naturalmente, caso o tribunal tivesse um pouco de paciência, *pois vocês veem como estou velho, como estou em idade avançada na vida e próximo à morte* [ὄρατε γὰρ δὴ τὴν ἡλικίαν ὅτι πόρρω ἤδη ἐστὶ τοῦ βίου θανάτου δὲ ἐγγύς = horáte gar dē tēb hēlikían hótī pórrō édē esti toũ bíou thanátou de eggýs].<sup>90</sup>

Sócrates fora condenado por uma *falta*, mas não por uma *falta de palavras* [ἀπορία λόγων = aporíai lógōn], não por uma incapacidade em dizer coisas que o absolveriam, mas *é verdade que, por meio de uma falta, fui condenado, entretanto, não por falta de palavras, mas de coragem e vergonha, e por vontade de falar as coisas como vocês teriam gostado de ouvir* [ἀλλ' ἀπορία μὲν ἐάλωκα, οὐ μέντοι λόγων, ἀλλὰ τόλμης καὶ ἀναισχυντίας καὶ τοῦ μὴ ἐθέλειν λέγειν πρὸς ὑμᾶς τοιαῦτα οἷ' ἂν ὑμῖν μὲν ἤδιστα ἦν ἀκούειν = all' aporíai men heálōka, ou méntoi lógōn, alla pólmēs kai anaischyntías kai toũ mē ethélein légein pros hymās toiaũta oĩ' an hymîn men hédista ên akouéin],<sup>91</sup> que incluiria a Sócrates implorar e lamentar-se para ser poupado. Diferentemente daqueles que suplicam pela vida em uma guerra, Sócrates não anseia

<sup>87</sup> Apesar de não ser nossa perspectiva na presente tese, a respeito de uma ótima e atual reflexão acerca do conceito de *ofício*, especialmente no que se refere ao *ofício litúrgico* e suas implicações, cf. AGAMBEN, Giorgio. **Opus dei**: Arqueologia do ofício [Homo sacer, II, 5]. São Paulo: Boitempo, 2013.

<sup>88</sup> *Apologia*, 38 a.

<sup>89</sup> RUDEBUSCH, George. **Socrates, Pleasure, and Value**. New York; Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 118.

<sup>90</sup> *Apologia*, 38 c.

<sup>91</sup> *Apologia*, 38 d.

por uma vida de submissão de seus ideais: *Mas, ó, homens, não é difícil escapar da morte; é muito mais difícil escapar do vício, pois este é mais rápido que a morte. E, agora, como sou lento e velho, sou pego pelo corredor mais lento, e meus acusadores, que são espertos e rápidos, por aquele mais rápido que a morte, o vício* [ἀλλὰ μὴ οὐ τοῦτ' ἢ χαλεπόν, ὧ ἄνδρες, θάνατον ἐκφυγεῖν, ἀλλὰ πολὺ χαλεπώτερον πονηρίαν: θάττον γὰρ θανάτου θεῖ. καὶ νῦν ἐγὼ μὲν ἄτε βραδὺς ὢν καὶ πρεσβύτης ὑπὸ τοῦ βραδυτέρου ἐάλων, οἱ δ' ἐμοὶ κατήγοροι ἄτε δεινοὶ καὶ ὀξεῖς ὄντες ὑπὸ τοῦ θάττονος, τῆς κακίας = alla mē ou toút' ἔi chalepón, ó ándres, thánaton enphygeîn, alla poly chalepóteron ponērian: thátton gar thanátou theí. kai nûn egō nen háte deinoi kai oxeîs óntes hypo toû tháttonos, tēs kakías].<sup>92</sup>

Após ponderar sobre a sentença e aceitá-la, não por omissão ou por niilismo de sua parte, mas por não ser possível, mesmo com seu empenho em sua argumentação em contrário, Sócrates quer *lançar uma profecia* [χρησιμωδῆσαι\* = chrēsmōidēsai] àqueles que o acusaram: *E eu lhes digo, ó, homens que me mataram, que a punição cairá sobre vocês imediatamente após minha morte, na verdade, muito mais grave do que a punição que vocês deram a mim* [φημί γάρ, ὧ ἄνδρες οἱ ἐμὲ ἀπεκτόνατε, τιμωρίαν ὑμῖν ἦξειν εὐθὺς μετὰ τὸν ἐμὸν θάνατον πολὺ χαλεπωτέραν νῆ Δία ἢ οἶαν ἐμὲ ἀπεκτόνατε = phēmi gár, ó ándres hoi eme apektónate, timōrian hymîn hēxeîn euthys meta ton emon thánaton poly chalepōtēran nē díā ē ohían eme apektónate].<sup>93</sup> Sócrates profetiza sobre seu legado, por isso, lança sementes que serão colhidas no futuro: *Pois se pensam que abatendo homens prevenirão alguém de censurá-los porque não agem de acordo como deviam, estão enganados. Este modo de escapar não é possível, tampouco honroso, pois a saída mais fácil e honrosa não é suprimir outros, mas tornando vocês mesmos melhores quanto possível* [εἰ γὰρ οἴεσθε ἀποκτείνοντες ἀνθρώπους ἐπισχῆσειν τοῦ ὀνειδίσειν τινὰ ὑμῖν ὅτι οὐκ ὀρθῶς ζῆτε, οὐ καλῶς διανοεῖσθε: οὐ γάρ ἐσθ' αὕτη ἡ ἀπαλλαγὴ οὔτε πάνυ δυνατὴ οὔτε καλή, ἀλλ' ἐκεῖνη καὶ καλλίστη καὶ ῥάστη, μὴ τοὺς ἄλλους κολοῦειν ἀλλ' ἑαυτὸν παρασκευάζειν ὅπως ἔσται ὡς βέλτιστος = ei gar oíesthe apokteínontes anthrṓpous epischēsein toû ovidízein tina hymîn hóti ouk orthós zēte, ou kalós dianoeísthe: ou gár esth'

<sup>92</sup> *Apologia*, 39 a-b.

\* χρησιμωδῆσαι [chrēsmōidēsai] também pode ter o significado de *modificar o coração/sentimento de alguém*. O termo também pode se referir ao que Sócrates espera dali para frente, isto é, após sua morte, visto que pode significar uma expressão que denota *lançar sementes de uma erva-daninha*, deixar uma mácula na história e no modo de ser daqueles que o acusam e os que presenciaram seu julgamento e não conseguem reverter a votação. Sócrates profetiza sobre seu legado, aqueles que se sentiram estimulados por ele e que darão continuidade ao seu modo de filosofar e investigar a vida de cada concidadão.

<sup>93</sup> *Apologia*, 39 c.

hautē hē apallagē oūte pány dynatē oūte kalé, all' ekeinē kai kallisté kai rháistē, mē tous állous kολοῡein all' heauton paraskeuázein hópōs éstai hōs bél̄tistos].<sup>94</sup>

Para aqueles poucos que votaram por sua absolvição, Sócrates promete continuar o diálogo, *pois nada impede que conversemos/dialoguemos uns com os outros enquanto for possível* [οὐδὲν γὰρ κωλύει διαμυθολογῆσαι πρὸς ἀλλήλους ἕως ἔξεστιν = ouden gar kōlúei diamythologésai pros allé̄lous héōs éxestin].<sup>95</sup> O *mal extremo* [ἔσχατα κακῶν = éschata kakōn], a morte, cai sobre Sócrates, e a *divindade profética* [μαντική ἢ τοῦ δαιμονίου = mantikē hē toû daimoniou] não o repreende, nem se *opõe* [ἠναντίωταί = hēnantíōtaí], nem indica outro *destino* [μέλλοιμι = mélloimi] em seu discurso ou ação.<sup>96</sup> Portanto, entende-se que não é desejo de Sócrates simplesmente morrer, como um niilista qualquer, mas já que deve morrer pelas leis defendidas em toda sua existência, que seja de forma honrosa. Apesar disso, acredita que *isso que me ocorreu é, sem dúvida, algo bom, e aqueles de nós que compreendem a morte como algo ruim devem estar equivocados* [κινδυνεύει γάρ μοι τὸ συμβεβηκὸς τοῦτο ἀγαθὸν γεγονέναι, καὶ οὐκ ἔσθ' ὅπως ἡμεῖς ὀρθῶς ὑπολαμβάνομεν, ὅσοι οἰόμεθα κακὸν εἶναι τὸ τεθνάναι = kindyneúei gár moi to symbebēkos toûto agathon gegonénai, kai ouk ésth' hópōs hēmeis horthōs hypolambánomen, hósoi oiómetha kakon eínai to tethnánai].<sup>97</sup>

A morte não é valorada de forma negativa, pois, de acordo com a argumentação socrática, *ou é virtualmente nada, pois os mortos não têm não sentem [não têm consciência de] nada, ou é, como dizem, uma mudança e um traslado da alma de um lugar ao outro* [ἢ γὰρ οἷον μηδὲν εἶναι μηδὲ αἰσθησιν μηδεμίαν μηδενὸς ἔχειν τὸν τεθνεῶτα, ἢ κατὰ τὰ λεγόμενα μεταβολή τις τυγχάνει οὗσα καὶ μετοίκησις\* τῇ ψυχῇ τοῦ τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον = ē gar oh̄ion mēden eínai mede aísthēs̄in mēdemían mēdenos échein ton tethneōta, ē kata ta legόμεna metabolē tis tynchánei oúsa kai metoikēsis tēi psychēi toû topou toû enthénde eis állon tópon].<sup>98</sup> Compreender, pois, *traslado da alma* pode abrir nossa concepção do *exercício*

<sup>94</sup> *Apologia*, 39 d.

<sup>95</sup> *Apologia*, 39 e.

<sup>96</sup> *Apologia*, 40 a.

<sup>97</sup> *Apologia*, 40 b-c.

\* O foco da presente tese é explorar e explicitar o conceito de μετοίκησις [metoikēsis] para além de sua compreensão tradicional, que o interpreta sob os auspícios do pitagorismo, configurando-se em uma interpretação exclusivamente transcendental, de *transmigração da alma*. Esse este termo nos é caro, pois trata-se, justamente, do que compreendemos por *experiência* [Erfahrung] na hermenêutica filosófica de Gadamer — que herda o conceito da fenomenologia hegeliana —, isto é, o modo de compreensão da filosofia hermenêutica, que considera que somos/estamos autoimplicados em nosso processo de compreensão. Isso justifica a compreensão da filosofia como um exercício espiritual, como uma prática que considera a *transformação existencial* de quem busca filosofar, e não apenas uma sistematização de práticas teoréticas e contemplativas sem conexão ao modo de ser de cada um.

<sup>98</sup> *Apologia*, 40 c.

*tanáthico* como uma prática de perceber a necessidade de uma transformação íntima em nosso ser, não necessariamente em uma morte real. A morte, pois, não é tomada como um grande mal, e se é anestésica/sem consciência, como o sono em que quem dorme nem sonha, a morte seria um maravilhoso ganho [καὶ εἴτε δὴ μηδεμία αἴσθησις ἐστὶν ἀλλ' οἷον ὕπνος ἐπειδάν τις καθεύδων μηδ' ὄναρ μηδὲν ὀρᾷ, θαυμάσιον κέρδος ἂν εἴη ὁ θάνατος = kai eíte dē mēdemía aísthēsis estin all' oh̄ion h̄ýpnos epeidán tis katheúδōn mēd' ónar mēden horāi, thaumástōn kērdos na eíē ho thánatos].<sup>99</sup> Dessa forma, se Sócrates não recebe nenhum alerta da *divindade oracular* que o acompanha e o guia, e se a morte é uma possibilidade de uma *passagem indolor e inconsciente*, por que temê-la como algo antinatural? Aceitar a finitude, no sentido fático, é algo corajoso; e a morte ainda reserva o sentido metafórico, de mudança existencial.

Ainda no segundo sentido da morte, o metafórico, há a compreensão de uma *viagem*, isto é, de um projeto de experiência no exterior, em outro ἦθος [éthos], na medida em que Sócrates afirma: *Mas, por outro lado, se a morte é, por assim dizer, uma mudança de habitação daqui para outro lugar, e se o que nos dizem é verdade, que todos os mortos estão lá, que bem maior poderia haver, ó, homens que julgam? [εἰ δ' αὖ οἷον ἀποδημῆσαι\* ἐστὶν ὁ θάνατος ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον, καὶ ἀληθῆ ἐστὶν τὰ λεγόμενα, ὡς ἄρα ἐκεῖ εἰσι πάντες οἱ τεθνεῶτες, τί μεῖζον ἀγαθὸν τούτου εἴη ἂν, ὃ ἄνδρες δικασταί = ei d' aũ oh̄ion apodēmésai estin ho thánatos enthénde eis állon tópon, kai alēthē estin ta legómēna, hōs ára ekei eisi pantes hoi tethneōtes, tí meizon agathon toutou eíē án, ó ándres dikastaí].<sup>100</sup> Nesse sentido, *chegar ao Hades* [ἀφικόμενος εἰς Ἅιδου] pode significar adentrar a um novo modo de vida, com diferentes hábitos, costumes, leis e modos de ser, pois não mais se baseia nos julgamentos de valores da situação atual da vida; por isso Sócrates fala que neste lugar não há juízes/julgamentos como os daqui, mas os julgamentos meta-humanos — os *juízes semideuses* [ἡμιθέων δίκαιοι = hēmithēōn díkaiōi] do *outro mundo/mundo do nada* [ἄιδου = háidou], que *mudaram suas próprias vidas* [ἐγένοντο ἐν τῷ ἑαυτῶν βίῳ = eγένonto em tói heautón bíōi].<sup>101</sup> Aliás, aos*

<sup>99</sup> *Apologia*, 40 c-d.

\* Pensemos, aqui, neste termo, ἀποδημῆσαι [apodēmésai], que significa, literalmente, *sair de casa, viajar para outras terras/exterior*. Pensemos, também, na aceção dos radicais ἀπό [apó] + δῆμος [dēmos], isto é, *longe/distante/fora e povo/pessoas*. Isso pode ser compreendido como uma possibilidade de *vida reclusa* ou de *isolar-se a si mesmo*, no sentido de que os *mortos* seriam aqueles que não conseguem optar por uma vida mais austera, mais filosófica, constantemente vigiando-se e buscando a virtude. Pensemos, novamente, no termo *Erfahren*, do alemão, e em seu radical, *fahren*, que significa *viajar/empreender uma jornada*. Portanto, quem realiza uma *experiência* é alguém que se muda de um lugar ao outro, que *vivencia diferentes ethos*, diferentes *modos de ser* — o que não é possível somente por meio de exercícios teóricos, discursos filosóficos [λόγος = lógos], mas especialmente pela *vida filosófica, a função/tarefa filosófica* [ἔργον = érgon].

<sup>100</sup> *Apologia*, 40 e.

<sup>101</sup> *Apologia*, 41 a.

moldes de uma *conversação religiosa*, a filosofia socrática é algo que propõe uma mudança existencial, uma transformação de vida, pois fornece as ferramentas para que se reconheça o modo de vida anterior à filosofia e ao exame/cuidado de si mesmo, alterando as prioridades da vida e promovendo uma mudança de modo de ser para uma vida examinada, que valha, virtuosamente, ser vivida.<sup>102</sup>

Os demais exemplos de homens vitoriosos, heróis mitológicos, historiadores e poetas famosos são mais amostras de que *mudar de vida, transformar/trasladar a alma* é um exercício de *deixar um legado*, e não apenas ansiar pela morte como um desejo de chegar ao nada. Sócrates afirma: *eu mesmo desejo morrer muitas vezes, se isso tudo é verdadeiro* [ἐγὼ μὲν γὰρ πολλάκις ἐθέλω τεθνάναι εἰ ταῦτ' ἔστιν ἀληθῆ = egō men gar pollákis ethélō tethnánai ei taút' éstin alēthē].<sup>103</sup> Sócrates compara, pois, a morte como um exercício de *despertar*, pois é um modo de igualar-se àqueles que conseguiram ascender a tal estágio e eternizaram-se para além de suas memórias, configurando-se como uma forma de *comparação entre minha experiência com a deles* [ἀντιπαραβάλλοντι τὰ ἑμαυτοῦ πάθη\* πρὸς τὰ ἐκείνων = antiparabállonti ta emautoû páthē pros ta ekeinōn], isto é, daqueles que *perderam suas vidas por meio de um julgamento injusto* [διὰ κρίσιν ἄδικον τέθνηκεν = dia krísin ádikon téthnēken].<sup>104</sup> Trata-se, pois, de um modo de comparar as experiências, aquilo que define quem somos, com aqueles que já passaram por esse movimento de travessia existencial. Além disso, a expectativa socrática é de poder continuar sua missão nesse outro local, *examinando e investigando* [ἐξετάζοντα καὶ ἐρευνῶντα = exetázonta kai ereunōnta],<sup>105</sup> pois o julgamento e a aceitação seriam diferentes, visto que se trata de um lugar utópico em que se compreende modos de ser autênticos. Quando se realiza tal experiência filosófica, não há medo de ser condenado à morte fática, pois não há tal perigo em quem compreende que o objetivo último da filosofia é transformar a existência para melhor.

Sócrates não demonstra *raiva* por seus acusadores, pois parece ter *pena* de quem o julga por não compreender ou não ser tolerante a um modo de vida austero e investigativo. A profecia

<sup>102</sup> RUDEBUSCH, George. **Socrates**. Chichester: Wiley Blackwell, 2009. p. 28.

<sup>103</sup> *Apologia*, 41 a.

\* Aqui, πάθη [páthē] tem o significado de *experiência*, no sentido de *aquilo que me acontece, aquilo diante do que sou passivo, recebo*. Pode ter o significado de *sofrimento*, o elemento πάθος [páthos], mas também como *incidentes* ou *alterações pelas quais coisas são passíveis*. Novamente, a amplitude do termo nos permite compreender que a sabedoria socrático-platônica e o que faz com que se modifique o modo de vida é algo extrarracional, ou seja, não depende exclusivamente de um exercício mental, racionalizado, lógico, de regras bem estabelecidas. Trata-se muito mais de um exercício que também exige *recepção*, isto é, um estágio de *estar preparado para*, e não apenas como uma prática exaustiva que leva à virtude.

<sup>104</sup> *Apologia*, 41 b.

<sup>105</sup> *Apologia*, 41 b.

de que falara anteriormente tratava de algo que fugia de seu controle, pois não era uma *maldição*, mas algo que acreditava acontecer tamanha injustiça em seu julgamento. A preocupação com o futuro se expressa no que Sócrates deseja que seja feito às próximas gerações, especialmente quanto aos seus filhos: *Quando meus filhos crescerem, ó, homens, castiguem/punam eles perturbando-os assim como eu os perturbei; se eles lhe parecerem mais [pre]ocupados com dinheiro ou qualquer outra coisa além da virtude, e se pensarem que são algo quando não são, repreendam eles assim como eu os repreendi, pois não se [pre]ocupam com o que deveriam e pensam que são algo quando não valem nada* [τοὺς υἱεῖς μου, ἐπειδὴν ἠβήσωσι, τιμωρήσασθε, ὧ ἄνδρες, ταῦτά ταῦτα λυποῦντες ἅπερ ἐγὼ ὑμᾶς ἐλύπουν, ἐὰν ὑμῖν δοκῶσιν ἢ χρημάτων ἢ ἄλλου του πρότερον ἐπιμελεῖσθαι ἢ ἀρετῆς, καὶ ἐὰν δοκῶσί τι εἶναι μηδὲν ὄντες, ὄνειδίσετε αὐτοῖς ὡσπερ ἐγὼ ὑμῖν, ὅτι οὐκ ἐπιμελοῦνται ὧν δεῖ, καὶ οἴονται τι εἶναι ὄντες οὐδενὸς ἄξιοι = tous hyeîs mou, epeidan hēbēsōsi, timōrésasthe, ó ándres, tauta taúta lypoúntes háper egō hymâs elypoun, ean hymîn dokōsin ē chrēmátōn ē álloú hōsper egō hymîn, hóti ouk epimeloúntai hós deî, kai oíontai ti eînai óntes oudenos áxioi].<sup>106</sup> Esse é o último pedido de Sócrates, e a justiça de seu julgamento se encerra na consecução desse último desejo.

A última sentença, tão criticada por Nietzsche no século XIX, ressalta um pouco de ironia e sublinha mais uma vez a incapacidade humana de compreender a realidade em sua totalidade. *Mas, agora, é chegada a hora de me libertar/ir embora; eu, verdadeiramente, à morte; vocês à vida. Mas quem de nós parte ao melhor lugar, é visível/conhecido apenas pelos deuses* [ἀλλὰ γὰρ ἤδη ὥρα ἀπιέναι, ἐμοὶ μὲν ἀποθανουμένῳ, ὑμῖν δὲ βιωσομένοις: ὁπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα, ἄδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ = alla gar édē hōra apiénai, emoi men apothanouménōi, hymîn de biōsoménois: hopóteroi de hēmōn érchontai epi ámeinson prágma, ádēlon panti plēn hē tōi theōi].<sup>107</sup> De fato, a compreensão do que seja a morte fática não nos é reservada, tampouco está disponível até hoje. Entretanto, mais do que isso, a ideia de partir deixa os feitos de quem vai à memória de quem fica; isto é, trata-se de uma promessa, um pedido de quem fica lembre e celebre o modo de ser *invejável*, nesse sentido, de Sócrates, que exemplifica alguém que se dispõe a encerrar sua vida — se assim compreendemos a morte, apenas como um cessar do sistema fisiológico — para que sua crença, sua busca pela virtude e seu *modus philosophandi* não pereça. Nisso, Sócrates certamente bem-sucedido, pois o paradigma filosófico das escolas que o seguem são desdobramentos da postura socrática, e o que nos falta, hoje, é um pouco dessa atitude filosófica.

<sup>106</sup> *Apologia*, 41 e.

<sup>107</sup> *Apologia*, 42 a.

### 2.1.2 Críton

No *Críton*, Sócrates encontra-se no cárcere, e o personagem Críton vai visitá-lo no que, supostamente, seria o último dia de Sócrates. Ironicamente, quando Críton chega ao local, Sócrates fica surpreso pelo horário, pois é muito *cedo/madrugada* [πρῶ\* = prōi]. O guarda da prisão ficou amigo de Críton, por conta das inúmeras visitas a Sócrates, mas, além disso, Críton havia lhe feito algum *favor/algo bom* [εὐεργέτηται = euergetētai].<sup>108</sup> Se Críton subornava o guarda ou prometia-lhe algum benefício, isso não fica claro, mas há uma relação de conveniência em o guarda deixá-lo visitar Sócrates diariamente.

Aliás, quando Críton afirma que estava esperando Sócrates acordar, o filósofo fica transtornado, pois gostaria de ter sido acordado antes para aproveitar melhor o dia dialogando: *Então, por que não me acordou de uma vez, em vez de sentar-se em silêncio?* [εἶτα πῶς οὐκ εὐθὺς ἐπήγειράς με, ἀλλὰ σιγῆ παρακάθησαι; = eíta pōs ouk euthys epēgeirás me, alla sigē parakáthēsai?].<sup>109</sup> Um dia bem aproveitado é aquele que começa com os primeiros raios do sol já com algum diálogo profícuo, e não com silêncio introspectivo, que lembra uma postura pessimista e de luto. Críton simplesmente não queria acordar Sócrates de seu último sono tranquilo, ao que Sócrates responde: *Bem, ó, Críton, seria um absurdo se um homem de minha idade estivesse perturbado porque devo morrer agora* [καὶ γὰρ ἄν, ὃ Κρίτων, πλημμελὲς εἶη ἀγανακτεῖν τηλικούτων ὄντα εἰ δεῖ ἤδη τελευτᾶν = kai gar án, ὃ Kρίtōn, plēmmeles eíē aganakteîn tēlikoûton ónta ei deî édē teleutân].<sup>110</sup>

O propósito de Críton ao visitar Sócrates tão cedo é trazer uma notícia que julga ser terrível. Sócrates, em mescla de ironia e de comportamento corajoso diante da morte, pergunta se é *a embarcação que chegou de Delos* [πλοῖον ἀφῖκται ἐκ Δήλου = ploion aphíktai ek délou],<sup>111</sup> ao que Críton responde afirmativamente. No dia seguinte, Sócrates, quando a embarcação sagrada viesse da ilha de Delos, fazendo oferendas ao deus Apolo, as penitências capitais poderiam ser efetivadas. Entretanto, Sócrates responde: *Bem, ó, Críton, que a boa sorte esteja conosco! Se esta é a vontade divina, que seja* [ἀλλ', ὃ Κρίτων, τύχη\* ἀγαθῆ, εἰ ταύτη

---

\* O termo πρῶ [prōi] também denota, além do horário do amanhecer, quando se chega na *hora apropriada* ou em *boa hora*. Nesse sentido, Sócrates está feliz pela visita de seu amigo, que, diuturnamente, visita-o.

<sup>108</sup> *Críton*, 43 a.

<sup>109</sup> *Críton*, 43 b.

<sup>110</sup> *Críton*, 43 b.

<sup>111</sup> *Críton*, 43 c.

\* Há duas falas distintas sobre o *destino natural dos homens*, isto é, a aceitação da morte na velhice, e a *sorte divina*, ambas com relação ao termo τύχη [týchēi], que pode ser vertido por *sorte, fortuna, azar, acidente/acaso, destino*. Nesse sentido, enquanto Críton afirma que não consegue compreender a calma de Sócrates em aceitar

τοῖς θεοῖς φίλον, ταύτη ἔστω = all', ὁ Κρίτων, týchēi agathēi, ei tautēi toîs theoîs philon, taútēi éstō].<sup>112</sup> Sócrates acredita que morrerá um dia após a chegada da embarcação, pois tivera uma *visão* [ἐνυπνίου\* = enyprníou] com isso, e implica o sonho ao fato de Críton tê-lo deixado dormir na *hora certa* [καιρῶ = kairōi]. *Pareceu-me que uma linda, formosa mulher, vestida de branco, veio a mim e me chamou, dizendo: 'ó, Sócrates, no terceiro dia tu virás às férteis terras de Phthia'*. [ἐδόκει τίς μοι γυνή προσελθοῦσα καλή και εὐειδής, λευκά ἱμάτια ἔχουσα, καλέσαι με και εἰπεῖν: 'ὦ Σώκρατες, "ἤματί κεν τριτάτῳ Φθίην\* ἐρίβωλον ἴκοιο." = edókei tíς moi gynē proselthoûsa kalē kai eueidēs, leuka himátia échousa, kalésai me kai eipeîn: 'ó Sōkrates, ématí ken tritátōi Phthiēn eríbōlon híkoio.'].<sup>113</sup>

Após a descrição da visão de Sócrates, Críton tenta dissuadir Sócrates de sua aceitação da pena de morte, a fim de que se salve, para que não fique com a fama de que não quis gastar dinheiro para libertar Sócrates. Contudo, Sócrates pergunta: *Mas, meu caro Críton, por que nos [pre]ocupamos tanto com a opinião da maioria das pessoas?* [ἀλλὰ τί ἡμῖν, ὦ μακάριε Κρίτων, οὔτῳ τῆς τῶν πολλῶν δόξης μέλει; = alla tí hēmîn, ὁ makárie Kρίτων, hoútō tēs tōn pollōn dóxēs mélei?],<sup>114</sup> o que significa, mais uma vez, que o que vale para Sócrates é a formação de si, isto é, o *cuidado de si mesmo* e a ocupação com as coisas concernentes à própria vida, à própria atualização de si. No entanto, para Críton, a opinião pública é importante, por ter sido responsável por colocar Sócrates em tal situação, ao que Sócrates responde: *Apenas desejo, ó, Críton, que as pessoas que realizam os piores males possam ser capazes de realizar os maiores bens, então, tudo seria belo. Mas, agora, elas não podem fazer nem uma nem outra, pois não têm a potência de fazer/produzir o sábio ou o tolo, mas fazem/produzem ao acaso* [εἰ γὰρ ὄφελον, ὦ Κρίτων, οἷοί τ' εἶναι οἱ πολλοὶ τὰ μέγιστα κακὰ ἐργάζεσθαι, ἵνα οἷοί τ' ἦσαν και

---

tão prontamente sua morte, tendo em vista que os demais homens passam o último dia em luto com suas famílias, Sócrates fala de *sorte divina* ou *vontade dos deuses*.

<sup>112</sup> Críton, 43 d.

\* Aqui, ressaltamos que a opção por verter ἐνυπνίου por *visão* se justifica por uma diferença básica entre *sonho* [ὄνειρος = óneiros], o mundo do *sono* [ὕπνος = hýpnos] e *visão*. A ideia de *sonho* passa a ideia de algo que chega ao acaso, enquanto se dorme, que todos nós somos capazes. Entretanto, a noção de *visão* permite compreendermos uma capacidade de contato e diálogo com o divino, com o *daimon* socrático, sua relação oracular, que não necessariamente necessita do sono, mas de um estado de profunda meditação, de transe. Além disso, a ideia que segue, de que ele teria recebido uma mensagem de uma mulher vestida de branco que o chama, faz mais sentido se interpretada como uma *visão* do que como um mero *sonho*.

\* A referência a Phthia diz respeito a uma passagem da *Iliada* (9.363), em que Aquiles discute com Agamenon, ameaçando deixar o campo de batalha e *voltar à fértil Phthia no terceiro dia*. Cf. HOMER. **The Iliad: with an English Translation** by A.T. Murray. Cambridge: Harvard University Press; London, William Heinemann, 1924; BLONDELL, Ruby. **The Play of Character in Plato's Dialogues**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 79.

<sup>113</sup> Críton, 44 a-b.

<sup>114</sup> Críton, 44 c.

ἀγαθὰ τὰ μέγιστα, καὶ καλῶς ἂν εἶχεν. νῦν δὲ οὐδέτερα οἰοί τε: οὔτε γὰρ φρόνιμον οὔτε ἄφρονα\* δυνατοὶ ποιῆσαι, ποιούσι δὲ τοῦτο ὅτι ἂν τύχωσι = *ei gar ὄphelon, ὁ Κρίτων, οἰοί τ' εἶναι hoi polloi ta mégista kaka ergázesthai, hína oioí t' ésan kai agatha ta mégista, kai kalós an eíchen. nûn de oudétera oioí te: eúte gar phrónimon oúte áphrona dynatoi poiéσαι, poiouúsi de toúto óti an týchōsi*].<sup>115</sup>

Crítton não mede esforços no empenho de dissuadir Sócrates de permanecer preso e cumprir sua pena, pois ele e seus amigos não temem perder propriedades ou dinheiro por ajudá-lo a escapar, *pois não é grande a quantia em dinheiro a ser paga para alguns homens que desejam salvá-lo e retirá-lo daqui* [καὶ γὰρ οὐδὲ πολὺ τὰργύριόν ἐστιν ὃ θέλουσι λαβόντες τινὲς σῶσαι σε καὶ ἐξαγαγεῖν ἐνθένδε = *kai gar oude thargýrión estin ho thélousi labóntes tines*].<sup>116</sup> Assim, desde o início, *Crítton* não representa apenas o desejo de defender os amigos de Sócrates das acusações de não o terem ajudado, mas livrar o próprio Sócrates da acusação de ser um desobediente das leis.<sup>117</sup> Assim, os amigos de Sócrates, caso o ajudassem a escapar da prisão, teriam que lidar informantes afirmando que *roubamos você daqui* [ὥς σὲ ἐνθένδε ἐκκλέψασιν\* = *hōs se enthénde hekklépsasin*],<sup>118</sup> o que implicaria o suborno de guardas, informantes e gratidão a estes — e Crítton parece não estar a par de todas as implicações de agir contra a vontade dos atenienses, contra a decisão do júri.<sup>119</sup> Caso o problema fosse Crítton usar de seu dinheiro, há, inclusive, alguns *estrangeiros* [ξένοι = *xénoi*] *querendo gastar* [ἀναλίσκειν = *analiskein*], como *Símias de Tebas* [Σιμμίας ὁ Θηβαῖος = *Simmías ho Thēbaíos*] e *Cebes* [Κέβης = *Kébēs*], que, posteriormente, aparecem no *Fédon*. Além disso, Crítton afirma: *Então, como digo, não desista de se salvar por temer isso, e não se incomode pelo que disse no tribunal de justiça, que, se você fosse embora, não saberia o que fazer consigo mesmo* [ὥστε, ὅπερ λέγω,

\* Aqueles que são incapazes de reconhecer a função de um filósofo, a postura de um sábio, tampouco são capazes de tornar alguém *não sábio/imprudente* [ἄφρονα = *áphrona*]. O termo, entretanto, pode ser traduzido como *insensível*, no sentido de que *não tem noção*, é um *louco*, pois não tem *prudência* em suas ações, não sabe deliberar de forma justa. Como agem ao acaso, *à sorte*, aqueles que não buscam a filosofia para compreenderem a si mesmos, para cultivarem suas almas, estão fadados a dependerem da fortuna ou do azar.

<sup>115</sup> *Crítton*, 44 d.

<sup>116</sup> *Crítton*, 45 a.

<sup>117</sup> Cf. THESLEFF, Holger. **Platonic Patterns: A Collection of Studies**. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009. p. 355.

\* O termo [ἐκκλέψασιν = *ekklépsasin*] é *roubar, furtar, roubar e trazer oculto (contrabandear), enganar, ludibriar*. O termo origina-se de κλέπτω [kléptō], que serve tanto como substantivo, *ladrão*, quanto o verbo, *roubar* (clépere). Portanto, a definição é de que Crítton e os amigos estariam *contrabandear* Sócrates de dentro da prisão para outro lugar, roubando-o no sentido literal (de tirá-lo do cárcere, como objeto) e metafórico, de roubá-lo de sua chance de cumprir sua pena adequadamente e não desonrando as leis.

<sup>118</sup> *Crítton*, 44 e.

<sup>119</sup> Cf. WEISS, Roslyn. **Socrates Dissatisfied: An Analysis of Plato's Crito**. New York; Oxford: Oxford University Press, 1998. p. 66.

μήτε ταῦτα φοβούμενος ἀποκάμης σαυτὸν σῶσαι, μήτε, ὃ ἔλεγες ἐν τῷ δικαστηρίῳ, δυσχερές σοι γενέσθω ὅτι οὐκ ἂν ἔχοις ἐξελθὼν ὅτι χρῶο σαυτῶ = hōste, hóper légō, mēte taūta phobóúmenos apokámēis sauton sōsai, mēte, ho éleges en tōi dikastēriōi, dyscherés soi genésthō hóti ouk an échois exelthōn hóti chrōio sautoi].<sup>120</sup>

O que Críton não leva em consideração é a palavra empenhada por Sócrates em seu julgamento; tudo que ele está deixando como legado depende da verdade imbuída em seu discurso, do *não distanciamento* daquilo que seu discurso propõe em relação à sua ação, ao seu modo de ser. O *esquecimento de si* descrito por Sócrates, caso fugisse, diz respeito à traição de suas próprias virtudes, mas Críton considera que esse discurso é um engano, de forma que Sócrates estaria *traindo-se a si mesmo, quando poderia salvar-se* [σαυτὸν προδοῦναι, ἐξὸν σωθῆναι = sauton prodoúnai, exon sōthénai].<sup>121</sup> Ao deixar de salvar-se, mesmo que fugindo, Sócrates, na visão de Críton, estaria *agindo injustamente* — o que nos leva ao precedente de tal discurso, na *Apologia*.<sup>122</sup> O discurso efusivo de Críton apela para o aspecto familiar e emotivo, pois afirma que Sócrates deixaria seus filhos desamparados, como forma de covardia por parte de Sócrates, dada a injustiça do julgamento e a penitência atribuída a Sócrates. O plano de Críton é fugir pela noite e levar Sócrates à Tessália, terra em que Sócrates seria bem-vindo e bem tratado, em que poderia cuidar e educar seus filhos. Na opinião de Críton, deixar Sócrates ser morto é um sinal de covardia por parte dele e de seus amigos. Entretanto, Sócrates quer que Críton perceba a verdade por si mesmo, não tentando convencê-lo de que seu raciocínio — que seria em benefício de Sócrates — está correto para se abster da punição capital.<sup>123</sup>

A resposta de Sócrates é uma proposta de examinar os resultados de tomar a escolha de acordo com Críton, pois a forma ponderada e dialética sempre fora sua escolha: *Devemos, pois, contemplar/examinar se devemos fazer ou não; pois não sou apenas agora, mas sempre, um homem que segue nada além da argumentação de qual conclusão revela-se como melhor* [σκοπεῖσθαι οὖν χρῆ ἡμᾶς εἴτε ταῦτα πρακτέον εἴτε μή: ὡς ἐγὼ οὐ νῦν πρῶτον ἀλλὰ καὶ ἀεὶ τοιοῦτος οἷος τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλῳ πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ ὃς ἂν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνεται = skopeísthai oún chrē hēmās eíte taūta praktéon eíte mē: hōs egō ou nún prōton alla kai aei toioûtos ohîos tón emón mēdeni állōi peíthesthai ē tōi lógōi hos án moi logizoménōi

<sup>120</sup> *Críton*, 45 b.

<sup>121</sup> *Críton*, 45 c.

<sup>122</sup> Cf. VASILIOU, Iakovos. *Aiming at Virtue in Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 60-61.

<sup>123</sup> PENNER, Terry. Socrates. In: ROWE, Christopher; SCHOFIELD, Malcolm. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 183 et seq.

béltistos phaínētai].<sup>124</sup> E o modo de meditar e *contemplar de modo mais adequado* [μετριώτατα σκοπούμεθα = metriōtata skopoímetha] é começar pela análise da importância da opinião alheia, buscando saber por que prestamos atenção em algumas e não em outras.<sup>125</sup> Devemos, pois, dar ouvidos às opiniões *boas/úteis* [χρηστὰς = chrēstas], que são *sábias/prudentes* [φρονίμων = phronímōn], em detrimento das *ruins/inúteis* [πονηρὰς = ponēras], que são *tolas/sem sentido* [ἀφρόνων = aphrónōn].<sup>126</sup> Aqui, como se vê, trata-se muito mais do julgamento do *modo de vida exigido pela filosofia* do que do próprio Sócrates, que representa um membro destes que assim optam viver.<sup>127</sup>

Sócrates lança mão do exemplo do *atleta* [γυμναζόμενος\* = gymnazómenos], que não pode dar ouvidos a tudo que lhe falam positiva e negativamente, mas apenas ao *médico* [ιατρός = iatros] ou *treinador físico* [παιδοτρίβης = paidotribēs],<sup>128</sup> isto é, apenas ao argumento que pertence às autoridades, que, supostamente, sabem mais sobre o assunto e podem aconselhar mais acertadamente. Nesse sentido, ouvir às opiniões que não são construtivas, que visam apenas a desqualificação pessoal, contribuem para a decadência do corpo e da alma. Sócrates pergunta: *Então, vale viver uma vida quando o corpo está miserável e destruído?* [ἄρ' οὖν βιωτὸν ἡμῖν ἐστὶν μετὰ μοχθηροῦ καὶ διεφθαρμένου σώματος; = âr' oûn biōton hēmîn estin meta mochthērou kai diepharménou sōmatos?].<sup>129</sup> Deve-se ouvir apenas aqueles sábios sobre as coisas, que compreendem o *justo e injusto* [δικαίων καὶ ἀδίκων = dikaíōn kai adíkōn], de modo que Sócrates afirma que: *Então, em primeiro lugar, você começou a discussão de modo errado, quando você começou dizendo que devemos considerar a opinião de muitos sobre o justo e o belo, o bom e seus opostos* [οὐκ ὀρθῶς εἰσηγῆ, εἰσηγούμενος τῆς τῶν πολλῶν δόξης δεῖν ἡμᾶς φροντίζειν περὶ τῶν δικαίων καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐναντίων = ouk orthōs eisēgēi, eisēgούμενος tēs tōn pollōn dóxēs deîn hēmās phrontízein peri tōn dikaíōn kai kalōn kai agathōn kai tōn enantiōn].<sup>130</sup>

<sup>124</sup> *Críton*, 46 b.

<sup>125</sup> *Críton*, 46 c.

<sup>126</sup> *Críton*, 47 a.

<sup>127</sup> Cf. SZLEZÁK, Thomas Alexander. **Platone e la Scrittura della Filosofia**: Analisi di Struttura dei Dialoghi della Giovanezza e della Maturità alla Luce di un Nuovo Paradigma Ermeneutico. Milano: Vita e Pensiero, 1988. p. 302.

\* Diferentemente do termo *atleta* [ἀθλητής = athlētēs], que simboliza aquele que treina e compete em diversas categorias esportivas por um prêmio, o γυμναζόμενος [gymnazómenos] é o *lutador de luta grega* [πάλη = pālē], que lutava e treinava nu. Entretanto, faz mais sentido vertermos por *atleta*, no sentido de que a metáfora diz respeito àquele que treina, exercita-se, que pratica, e não necessariamente um lutador propriamente dito.

<sup>128</sup> *Críton*, 47 b.

<sup>129</sup> *Críton*, 47 e.

<sup>130</sup> *Críton*, 48 a.

Lembremos que a opinião de um grupo de imprudentes condenou Sócrates, de modo que a opinião pública, nesse sentido, pode levar à morte. A argumentação de Sócrates com relação à proposta de fuga de Críton segue afirmando que, buscamos a *vida boa/feliz* [εὖ ζῆν = eû zên] em detrimento da *simples vida* [ζῆν = zên], que é sinônimo da *vida boa/feliz, bela e justa* [εὖ καὶ καλῶς καὶ δικαίως = eû kai kalós kai dikaiōs]<sup>131</sup> — o que reduz a possibilidade de considerar a fuga do cárcere como uma boa saída para viver bem e de modo justo, contrariando as leis. *Mas o discurso sobre o qual você especula sobre gastar dinheiro, reputação e trazer minhas crianças é, na verdade, ó, Críton, objeto de especulações destes que levemente condenam à morte e trariam de volta à vida, se pudessem, sem qualquer sentido, digo, da multidão* [ἄς δὲ σὺ λέγεις τὰς σκέψεις περί τε ἀναλώσεως χρημάτων καὶ δόξης καὶ παίδων τροφῆς, μὴ ὡς ἀληθῶς ταῦτα, ὦ Κρίτων, σκέμματα ἢ τῶν ῥαδίως ἀποκτεινόντων καὶ ἀναβιωσκομένων γ' ἄν, εἰ οἰοί τ' ἦσαν, οὐδενὶ ξὺν νῶ, τούτων τῶν πολλῶν = has de ou légeis tas sképseis peri te analóseōs ēi tōn rhaidiōs apokteinýntōn kai anabiōskoménōn g' án, ei ohioi t' ésan, oudenì xun nōi, toutōn tōn pollōn].<sup>132</sup>

Nesse sentido, Sócrates só sairia dali caso seus argumentos fossem refutados. E a tarefa básica, pois é saber se *devemos, de algum modo, direcionarmo-nos intencionalmente ao injusto, ou devemos nos direcionar ao injusto, de algum modo, mas não de outros?* [οὐδενὶ τρόπῳ φάμεν ἐκόντας ἀδικητέον εἶναι, ἢ τινὶ μὲν ἀδικητέον τρόπῳ τινὶ δὲ οὐ; = oudenì trópōi phamen hekóntas adikētéon eînai, ē tini men adikētéon trópōi tini de ou?].<sup>133</sup> Ao perguntar-se sobre isso, Sócrates está evocando memórias de decisões e conclusões passadas, provavelmente em tempos de guerra, em que atitudes intencionalmente injustas são consideradas corretas para um grupo de indivíduos, mesmo causando destruição a outros. Mesmo que a atitude da corte em acusar Sócrates tenha sido injusta, responder *na mesma moeda*, isto é, com injustiça, não seria correto, e é isso que Sócrates está tentando mostrar a Críton.<sup>134</sup> Aliás, toda argumentação socrática no *Críton* visa apresentar uma *teoria da ação moral* e uma *defesa à obediência da lei*.<sup>135</sup> Sócrates tenta mostrar a Críton que se vingar fugindo não trará uma vida digna, *pois fazer mal às pessoas é o mesmo que ser injusto* [τὸ γάρ που κακῶς ποιεῖν ἀνθρώπους τοῦ ἀδικεῖν οὐδὲν διαφέρει = to gár pou kakós poieîn antrōpous toû adikeîn ouden diaphérei], de modo que, *então, não*

<sup>131</sup> *Críton*, 48 b.

<sup>132</sup> *Críton*, 48 c.

<sup>133</sup> *Críton*, 49 a.

<sup>134</sup> Cf. KAHN, Charles H. **Plato and the Socratic Dialogue**: The Philosophical Use of Literary Form. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 91.

<sup>135</sup> Cf. PRIOR, William J. The Socratic Problem. In: BENSON, Hugh H. (Ed.). **A Companion to Plato**. Malden: Blackwell Publishing, 2006. p. 27.

*devemos nem revidar retaliar atitudes ruins, tampouco fazer mal a ninguém, independentemente do que elas nos tenham feito* [οὔτε ἄρα ἀνταδικεῖν δεῖ οὔτε κακῶς ποιεῖν οὐδένα ἀνθρώπων, οὐδ' ἂν ὅτιοῦν πάσχη ὑπ' αὐτῶν = οὔτε ἀρα antadikeîn deî oúte kakῶs poieîn oudéna antrṓpōn, oud' an hotioûn páschēi hyp' autṓn].<sup>136</sup>

A segunda consideração socrática acerca da justiça e da autoimplicação do discurso na ação, isto é, do λόγος [lógos] na ἔργον [érgon], diz respeito à ação em conformidade com o que acredita. Em outras palavras, *deve alguém fazer o que concordou fazer, desde que justo, ou pode-se enganar?* [πότερον ἂ ἄν τις ὁμολογήσῃ τῷ δίκαια ὄντα ποιητέον ἢ ἐξαπατητέον; = póteron há án tis homologḗsēi tōi díkaia ónta poiētéon ē exapatḗtéon?].<sup>137</sup> Nesse sentido, fugir da prisão, como Críton queria, seria um ato de má-fé, contrariando os princípios pelos quais Sócrates havia defendido e vivido até então. Na verdade, trata-se de uma defesa pelo aspecto *institucional*, da *vontade de muitos* prevalecendo sobre a *vontade particular*, pois fugir seria anular um julgamento público e transgredir as leis. Na suposição de Sócrates, este pergunta a Críton se poder-se-ia ir contra a decisão judicial, *ou você acha que o Estado pode existir e não ser superado, de modo que decisões tomadas pelas cortes não têm força e são invalidadas e anuladas por pessoas privadas?* [ἢ δοκεῖ σοι οἷόν τε ἔτι ἐκείνην τὴν πόλιν εἶναι καὶ μὴ ἀνατετράφθαι, ἐν ἧ ἂν αἱ γινόμεναι δίκαι μὴδὲν ἰσχύωσιν ἀλλὰ ὑπὸ ἰδιωτῶν ἄκυροί τε γίνωνται καὶ διαφθείρωνται; = ē dokeî soi ohíón te étí ekeinēn tēn pólin eínai kai mē anatetráphthai, en héi an ahi genómenai díkai mēden ischýōsin alla hypo idiōtṓn ákyroí te gígnōntai kai diaphtheírōntai?].<sup>138</sup>

O que Sócrates está tentando esclarecer a Críton é que mesmo que a sentença tenha sido injusta, as leis continuam sendo mantidas pelo *acordo anterior ao julgamento*, isto é, a instituição da polis continua sendo válida. Na hipótese de Sócrates, em que as leis são personificadas e dialogam com ele, estas pedem-lhe para responder, *uma vez que você [Sócrates] tem o hábito de valer-se da pergunta e da distinção* [ἐπειδὴ καὶ εἴωθας χρῆσθαι\* τῷ ἐρωτᾶν τε καὶ ἀποκρίνεσθαι = epeidē kai eíōthas chrḗsthai tōi erōtân te kai apokrínesthai].<sup>139</sup>

<sup>136</sup> Críton, 49 c.

<sup>137</sup> Críton, 49 e.

<sup>138</sup> Críton, 50 b.

\* Os dois termos, εἴωθας [eíōthas] e χρῆσθαι [chrḗsthai], merecem atenção. Primeiro, εἴωθας [eíōthas] tem ligação com ἦθος [éthos] e ἔθος [éthos], isto é, a) *lugar de costume*, e b) *costumes, caráter, hábitos*. Desse modo, trata-se de um *estar acostumado* a agir de determinada forma ou, no caso, de empregar determinada metodologia. O segundo termo implica uma habilidade de não apenas *responder*, mas de *consulta oracular*, além de uma condição de usar sua capacidade para harmonizar as coisas, *estar sujeito a algo, ter familiaridade, fazer uso do próprio poder, pronunciar algo oracular*.

<sup>139</sup> Críton, 50 c.

Ainda na personificação das leis, estas perguntam a Sócrates se não forma as mesmas leis que permitiram que seus pais tivessem se casado e gerado ele mesmo, além das outras leis, que determinam a educação na música e na ginástica de todas as crianças, no horizonte da paideia grega. O raciocínio é mostrar que as leis, representadas pela instituição estatal da polis, estão acima das leis familiares, das *normas da casa*, pois *é ímpio/profano usar de violência contra a mãe ou o pai, mas muito mais contra a pátria* [βιάζεσθαι δὲ οὐχ ὄσιον οὔτε μητέρα οὔτε πατέρα, πολὺ δὲ τούτων ἔτι ἤττον τὴν πατρίδα = biázesthai de ouch hósion oúte mētéra oúte patéra, poly de toutōn éti hētton tēn patrída].<sup>140</sup>

Aqueles que não se adéquam às leis e ao estado ateniense *podem pegar seus pertences/bens e ir embora quando quiser* [ἐξεῖναι λαβόντα τὰ αὐτοῦ ἀπιέναι ὅποι ἂν βούληται = hexeînai labónta ta ahutoû apiénai hópoi an boulétai].<sup>141</sup> Quer dizer, quem não concorda com as leis e o modo de administração da polis pode tentar sua sorte em outro lugar que julgar mais adequado e justo. Quem permanece em Atenas concorda com as leis e o modo de governo, que provê educação, subsistência, mas cobra participação em guerras, na vida política etc. E Sócrates nunca saiu de Atenas, exceto quando em expedição militar, portanto, nunca teve vontade de conhecer leis de outros países e/ou viver em outro lugar que não Atenas. Aliás, Sócrates poderia ter exigido o *banimento/exílio* [φυγῆς = phygés] como penitência em seu julgamento, mas optara por ficar e aceitar a condenação à morte. Entretanto, o Sócrates do *Críton* imagina as leis atenienses como proponentes de uma obrigação moral de obediência cidadã, de modo que aceita a decisão judicial com autoridade de lei, rejeitando qualquer possibilidade de infringi-las.<sup>142</sup>

Sócrates, ao viver e ter filhos em Atenas, concordara em viver de acordo com as leis que ali vigiam, e sua concordância era *em ações, não em discursos* [ἔργῳ ἀλλ’ οὐ λόγῳ = érgōi all’ ou lógōi],<sup>143</sup> isto é, o modo de vida de Sócrates demonstrara seu prazer e sua vontade em seguir as leis atenienses, e não apenas seu discurso filosófico.\* Apesar de todos serem livres para deixar Atenas normalmente, a opção de fugir da prisão para escapar à sentença de morte seria

---

<sup>140</sup> *Críton*, 51 c.

<sup>141</sup> *Críton*, 51 d.

<sup>142</sup> Cf. SCHOFIELD, Malcolm. **Plato**: Political Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2006. p. 25.

<sup>143</sup> *Críton*, 52 d.

\* Alguns autores trabalham com a concepção de *contrato social*, mas julgamos ser uma proposta muito moderna/contemporânea, além de confundir com toda a tradição *contratualista*. O termo ὁμολογία [homologia] permitiria traduzirmos a atitude de Sócrates com relação a Atenas como uma proposta de *contrato*, mas preferimos optar por interpretar mais literalmente um discurso em harmonia, consoante-de modo que se trata de um *acordo*, uma *concessão*, um *pacto* de viver de acordo com as leis atenienses, o que não acarreta o contratualismo e suas teorias contemporâneas.

uma transgressão, e Sócrates seria considerado um *fora da lei*, um *corruptor da lei* [διαφθορέα τῶν νόμων = diaphtoréa tṓn nómon] <sup>144</sup> em qualquer outro lugar. Além disso, fugir após o julgamento o faria um charlatão em qualquer lugar que fosse, pois suas ações, sua função enquanto filósofo que fora contra as leis, precederiam e falsificariam todo e qualquer discurso filosófico.\*

Viver foragido, como um estrangeiro, para de acordo com o discurso hipotético das leis, *viver como um homem inferior e escravo de todos* [ὑπερχόμενος δὴ βίωσι πάντας ἀνθρώπους καὶ δουλεύων = hyperchómenos dē biōsēi pántas anthrṓpous kai douleúōn]. <sup>145</sup> Além disso, a pergunta é sobre *o que será de seus discursos sobre a justiça e a virtude?* [λόγοι δὲ ἐκεῖνοι οἱ περὶ δικαιοσύνης τε καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς ποῦ ἡμῖν ἔσονται; = lógoi de ekeínoi hoi peri dikaiosýnēs te kai tēs állēs aretēs pou hēmîn ésontai?], <sup>146</sup> isto é, como sustentar que os discursos filosóficos, a parte teórica, se justifica se a vida filosófica, a função filosófica, a tarefa, a ação, encontra-se em desacordo?

*O momento de morte*, de mudança para a *casa dos mortos* [Ἅιδου = Háidou] não requer preocupações com família, economia, vida nua, mas com o *justo* [δικαίου = dikaίου], portanto, sair contrariando as leis — fugindo — faria com que Sócrates estivesse *errado*. Nesse sentido, contrariar sua punição, a decisão por sua morte, seria contrariar seus valores e, automaticamente, os valores de um verdadeiro filósofo, que renasce e revalida seu modo de vida — interpretando, novamente, a morte como uma metáfora da transformação existencial, e não exclusivamente como uma morte fisiológica, fática. Por isso, em última instância, neste *diálogo com as leis*, Sócrates recusa-se a ouvir a proposta de Críton, ouvindo o discurso das leis, *como os coribantes parecem ouvir as flautas, e o som desses discursos reecoam dentro de mim e me previnem de ouvir outros discursos* [ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες\* τῶν αὐλῶν δοκοῦσιν ἀκούειν, καὶ ἐν ἐμοὶ αὐτῇ ἢ ἡγῆ τούτων τῶν λόγων βομβεῖ καὶ ποιεῖ μὴ δύνασθαι τῶν ἄλλων ἀκούειν = hōper hoi

<sup>144</sup> *Críton*, 53 b.

\* Há autores que defendem que a posição de Sócrates, na *Apologia*, difere daquela do *Críton*, pois passa da postura de quem se mostra enquanto desafiador das normas para alguém que não suporta desrespeitar as leis. Entretanto, as circunstâncias e hipóteses são diferentes, pois no primeiro caso, Sócrates está em julgamento público por toda sua jornada de vida, no qual deve defender-se, enquanto que, no segundo, o tempo para defender que seu trabalho é justo e bom já passou, restando-lhe apenas seguir os princípios os quais regem sua trajetória filosófico-existencial e suas escolhas de vida e durante o julgamento. Cf. SANTAS, Gerasimos Xenophon. *Socrates: The Arguments of the Philosophers*. London; New York: Routledge, 1999. p. 43 et seq.

<sup>145</sup> *Críton*, 53 e.

<sup>146</sup> *Críton*, 53 e – 54 a.

\* O termo κορυβαντιῶντες [korybantióntes] se refere especialmente aos *dervixes*, isto é, os dançarinos que dançavam até entrar em transe. As danças dos *coribantes* fazem pensar sobre a influência do δαίμων [daímōn] socrático, sua inspiração divina para agir e desempenhar sua função de filósofo, de inquiridor e examinador de sua própria vida, de seus próprios hábitos, e das vidas e do comportamento alheios.

korybantióntes tón aulón dokoûsin akouéin, kai en emoi hautē hē hēchē toutōn tón lógōn bombeî kai poieî mē dýnasthai tón állōn akouéin].<sup>147</sup>

Crítōn não apresenta argumentos nesta última passagem, ao que Sócrates finaliza: *Então, ó, Crítōn, deixe estar, e permita-nos agir dessa forma, pois é desse modo que o divino nos guia* [ἔα τοίνυν, ὦ Κρίτων, καὶ πράττωμεν ταύτη, ἐπειδὴ ταύτη ὁ θεὸς ὑφηγεῖται = éa toínyn, ὁ Κρίτων, kai práttōmen taútēi, epeidē taútēi ho theos hyphēgeítai].<sup>148</sup> Obviamente, não se trata de um argumento teológico, mas uma reafirmação que as atitudes de Sócrates, seu comportamento não dogmático e questionador, que ocasionara sua acusação e condenação, fazem parte de sua *missão*, aquilo que fora empregado e estimulado pelo oráculo de Delfos. Por fim, ressaltamos que a postura de *morrer* com seus velhos hábitos, ou seja, com a manutenção do *status quo*, é estar apto a viver filosoficamente sob novos parâmetros, sob o pretexto de viver mais autenticamente, com uma vida realmente investigativa.

### 2.1.3 Fédon

O diálogo, diferentemente dos dois anteriores — *Apologia* e *Crítōn* — não conta com a participação direta de Sócrates, pois narra suas últimas horas, no dia em que se executa a sentença de morte e Sócrates toma cicuta. Os personagens iniciais são Equécrates, um representante da escola pitagórica, e o personagem homônimo ao nome do diálogo, Fédon, que estava presente quando Sócrates tomara o *veneno* [φάρμακον = phármakon].\* Equécrates quer saber o que exatamente ocorrera nesta ocasião: *Então, o que ele narrou antes de sua morte? E como morreu?* [τί οὖν δὴ ἐστὶν ἅπαντα εἶπεν ὁ ἀνὴρ πρὸ τοῦ θανάτου; καὶ πῶς ἐτελεύτα; = tí oûn dé estin hánta eîpen ho anēr pro tou thanátou? kai pōs eteleúta?].<sup>149</sup>

<sup>147</sup> *Crítōn*, 54 d.

<sup>148</sup> *Crítōn*, 54 e.

\* Com o termo φάρμακον [phármakon] começa a especulação sobre o niilismo socrático, sobre sua ironia e seu desejo de continuar vivo ou por sua vontade em deixar esta vida. Isso ocorre porque o termo grego significa tanto *veneno* como *remédio*, isto é, do ponto de vista existencial, o veneno é algo ruim que se toma com o intuito de morrer, enquanto que o remédio é uma forma de cura, de escapar da morte e continuar vivo. Entretanto, em uma interpretação mais tradicional, o φάρμακον [phármakon] é um remédio desta vida terrena para outra da alma junto às almas dos virtuosos que precederam Sócrates. Já em uma óptica mais imanente e menos transcendental, o veneno é apenas o cumprimento de uma sentença, que não denota um desejo niilista de um Sócrates depressivo que busca a morte, mas como alguém que tem coragem para aceitar a morte que lhe é imposta pelas leis da polis. Além disso, φάρμακον [phármakon] também significa o *sacrifício*, a *purificação*, de modo que Sócrates é quem morre para entrar à posteridade, pois seu exemplo de seguidor das leis, de homem virtuoso e verdadeiro filósofo que medita sobre a morte e não a teme na hora devida, permanece.

<sup>149</sup> *Fédon*, 57 a.

Pelo que Equécrates dá a entender, era de comum conhecimento o julgamento de Sócrates, entretanto, *surpreendiam-se/maravilhavam-se* [ἐθαυμάζομεν = ethaumázomén] pelo fato de haver um hiato temporal do julgamento à sentença de morte, pois todos acreditavam que Sócrates já estivesse morto muito antes.<sup>150</sup> A resposta curiosa de Fédon é que se tratava de uma obra do *acaso*, ou melhor, da *sorte* [τύχη = týchē], pois a embarcação que os atenienses enviam para Delos em celebração à boa viagem de Teseu e os catorze a Creta, recentemente havia partido. Os atenienses haviam feito um *voto a Apolo* [Ἀπόλλωνι ἠϋξάντο = Apóllōni ēúxanto] de enviar uma embarcação a Delos anualmente caso Teseu voltasse vitorioso com os jovens companheiros, e, nesse período, não poderia haver execuções, pois a cidade deveria permanecer *pura* [καθαρεύειν = kathareúein].<sup>151</sup>

Dependendo dos ventos, isto é, da força da natureza, a viagem demorava mais ou menos, o que haveria dado tamanho prazo a Sócrates. De acordo com Fédon, a celebração começara um dia antes do julgamento de Sócrates, e *a missão inicia-se quando o sacerdote de Apolo coroa a popa da embarcação* [ἀρχὴ δ' ἐστὶ τῆς θεωρίας\* ἐπειδὴν ὁ ἱερεὺς τοῦ Ἀπόλλωνος στέψη τὴν πρύμναν τοῦ πλοίου = archē d' esti tēs theōrias epeidan ho hierēus toû Apóllōnos stépsēi tēn prýmnan toû ploíou].<sup>152</sup> Equécrates pede para que Fédon conte os detalhes da ocasião, e este afirma: *Não estava com pena como naturalmente estaria quando presente à morte de um amigo, uma vez que ele me parecia estar feliz, ó, Equécrates, tanto em sua postura quanto em suas palavras; ele estava encontrando-se com a morte de forma destemida e nobre* [οὔτε γὰρ ὡς θανάτῳ παρόντα με ἀνδρὸς ἐπιτηδείου ἔλεος εἰσήει: εὐδαίμων γὰρ μοι ἀνὴρ ἐφαίνετο, ὃ Ἐχέκρατες, καὶ τοῦ τρόπου καὶ τῶν λόγων, ὡς ἀδεῶς καὶ γενναίως ἐτελεύτα = oude gar hōs thanátōi parónta me andros epitēdeíou éleos eisēiei; eudaímōn gár moi hanēr epháineto, ὃ Echékrates, kai toû tróπου kai tón lógōn, hōs adeῶs kai gennaiōs eteleúta].<sup>153</sup>

Fédon expressa ter passado por uma sensação estranha, uma experiência diferente, jamais vivenciada: *veio a mim um estranho sentimento, uma mistura incomum de prazer e dor unidos* [ἄτοπόν τί μοι πάθος παρήν καὶ τις ἀήθης κρᾶσις ἀπὸ τε τῆς ἡδονῆς συγκεκραμένη ὁμοῦ καὶ ἀπὸ τῆς λύπης = átopón tí moi páthos parén kai tis aéthēs krâsis apo te tēs hēdonēs

<sup>150</sup> Fédon, 58 a.

<sup>151</sup> Fédon, 58 b.

\* Pensemos no termo θεωρίας [theōrias], usado, aqui, como *missão*. O termo tão conhecido e utilizado para traduzir a *teoria* significa, antes, em uma dimensão ativa, *olhar, contemplar, especular, sair para ver o mundo*. Além disso, em uma dimensão mais passiva, significa *ser espectador de um teatro ou jogo*, mas também participar como *enviado ou embaixador* em uma *missão diplomática*, no sentido de uma *função*, de um *trabalho*, de ἔργον [érgon].

<sup>152</sup> Fédon, 58 c.

<sup>153</sup> Fédon, 58 e.

synkrekraménē homoû kai apo tés lýpēs].<sup>154</sup> Isso se explica por estar Fédon triste pela morte de Sócrates, mas feliz por estarem conversando sobre filosofia, como de costume, e por seu mestre estar sereno. Trata-se de uma situação *tragicômica*, de modo que todos os presentes vivenciavam momentos de tristeza e alegria, choro e risada. Os presentes, tais como Apolodoro, Critóbulo (filho de Críton), Hermógenes, Epígenes, Ésquines, Antístenes, Ctésipo e Menexeno estavam *agitados/transtornados* [ἐταραράγμην = etetarágēmēn], já Platão não se fazia presente, pois estava *doente* [ἡσθένει].<sup>155</sup> Dentre os estrangeiros, destacam-se Símiás, Cebes e Fedontes, de Tebas, e Euclides e Terpísiōn, de Mégara. A única incerteza dos presentes fica por conta de Aristipo e Cleombroto, que poderiam estar em Egina.

A narrativa toma um novo início para descrever o penúltimo dia de vida de Sócrates, de modo que Fédon reinicia o diálogo para explicitar a Equécrates o teor das conversas filosóficas travadas entre Sócrates e seus amigos e simpatizantes nos últimos dias de vida. Era um hábito de Fédon, juntamente a outros, visitar Sócrates no cárcere diariamente. No último dia, o carcereiro não deixou os convivas de Sócrates entrarem cedo na prisão, pois ele estava sendo desalgemado e instruído, pelos comissários responsáveis pelos prisioneiros e suas respectivas punições, quanto ao modo de sua morte: *‘os onze estão desalgemando Sócrates e instruindo-o como será sua morte, hoje* [‘οἱ ἕνδεκα Σωκράτη καὶ παραγγέλλουσιν ὅπως ἂν τῆδε τῆ ἡμέρᾳ τελευτᾷ’\* = ‘hoi héndeka Sōkrátē kai paraggéllousin hópōs an téide téi hēméraī teleutāī’].<sup>156</sup>

No momento de entrada, os personagens encontram Sócrates com sua esposa, Xantipa, e seu filho. Na descrição de Fédon, Xantipa *grita* [ἀνηυφήμησέ = anēuphēmēsē], *como é comum as mulheres fazerem* [οἷα δὴ εἰώθασιν αἱ γυναῖκες = ohīa dē eióthasin ahi gynaīkes]: *‘Ó, Sócrates, esta é a última vez que seus amigos falarão com você ou você com eles’* [‘ὦ Σώκρατες, ὕστατον δὴ σε προσεροῦσι νῦν οἱ ἐπιτήδειοι καὶ σὺ τούτους’ = ‘ó Sōkrátēs, hýstaton dé se proseroûsi nûn hoi épitédeioi kai sy tóutous’], enquanto Sócrates pede: *‘Ó, Críton, peça que alguém a leve para casa’* [‘ὦ Κρίτων, ἀπαγέτω τις αὐτὴν οἴκαδε’ = ‘ó Kρίtōn, apagétō tis autēn oíkade’].<sup>157</sup> Apesar de parecer um discurso machista — o que seria comum para a realidade ateniense —, trata-se da preocupação de Sócrates em não envolver a mulher e filho mais ainda naquela situação. Como Sócrates busca o *autocontrole*, é importante que não haja perturbação como a de membros familiares, que expressam um sentimento muito forte, primal.

<sup>154</sup> Fédon, 59 a.

<sup>155</sup> Fédon, 59 b.

\* Notemos que, a partir daqui, do início do relatório de Fédon sobre quais seriam os principais assuntos das conversas dos presentes no leito de morte de Sócrates, há aspas nas falas de outros personagens.

<sup>156</sup> Fédon, 59 e.

<sup>157</sup> Fédon, 60 a.

Ironicamente, o primeiro tema tratado por Sócrates é sobre a unidade de sentimentos do que é *doloroso* [λυπηρόν = lypērón] e *prazeroso* [ἡδύ = hēdy], que parecem apresentar-se ao homem como um conjunto, e não são experienciados separadamente.<sup>158</sup> A explicação socrática, com tom jocoso, desdobra-se à utilização de uma metáfora para abordar o tema da *dor* e do *prazer* — aliás, tema caro no diálogo tardio, *Filebo* —, de modo que Sócrates hipostasia a utilização de uma *fábula* para falar dessa díade de sentimentos: ‘*Se Esopo tivesse pensado sobre eles, ele teria feito uma fábula contando como eles estavam em guerra e deus desejou reconciliá-los, e quando ele não podia fazer isso, ele fixava suas cabeças juntamente, e, por essa razão, quando um deles vem a alguém, o outro segue depois*’ [‘εἰ ἐνενόησεν αὐτὰ Αἴσωπος, μῦθον ἂν συνθεῖναι ὡς ὁ θεὸς βουλόμενος αὐτὰ διαλλάξει πολεμοῦντα, ἐπειδὴ οὐκ ἐδύνατο, συνῆψεν εἰς ταῦτόν αὐτοῖς τὰς κορυφάς, καὶ διὰ ταῦτα ᾧ ἂν τὸ ἕτερον παραγένηται ἐπακολουθεῖ ὕστερον καὶ τὸ ἕτερον’ = ‘ei enenóēsen auta Aísōpos, mýthon an syntheînai hōs ho theos boulómenos auta dialláxai polemoûnta, epeidē ouk edynato, synēpsen eis tauton autoîs tas koryphás, kai dia taûta hōi an to héteron paragénētai epakolouthēi hýsteron kai to héteron’].<sup>159</sup> Já o segundo movimento é explicitar a teoria por meio de um exemplo prático: Sócrates fala que estava com suas pernas doloridas, por conta das algemas, e agora sentia prazer pelo fato de as algemas terem sido removidas.

Ao falar das fábulas, do *discurso mitológico* [μῦθον = mýthon], Sócrates é interpelado por Cebes, que lhe informa sobre a curiosidade de um amigo seu, Eveno, que era poeta, acerca de sua composição poética, uma vez que, antes da prisão, nunca ninguém havia ouvido falar de Sócrates compondo *poesia*\*. Realmente, na *República*, os poetas que, supostamente, deveriam ser expulsos da polis, são aqueles que, tal como os sofistas, não necessariamente teriam compromisso com o *discurso verdadeiro/autêntico* [λόγος ἀληθινός = lógos alēthinós], isto é, poderiam agir em descompromisso com a verdade, o que implicaria ações politicamente e eticamente vazias. Aqui, fica claro que nem Sócrates nem Platão detestavam a poesia — pensemos no modo dialógico-dialético e literário dos diálogos platônicos —, mas as consequências de quem se deixa levar por um discurso leviano, que não solicita que o agente seja conectado com seu discurso, sem compromisso com a verdade.

O objetivo de Sócrates ao escrever poesia no cárcere não é tentar ser reconhecido e rivalizar com outros poetas, *mas porque queria pôr à prova o sentido de determinados sonhos*

<sup>158</sup> *Fédon*, 60 b.

<sup>159</sup> *Fédon*, 60 c.

\* Aqui, os termos são ποιέω e sua declinação, ἐποίησας, que significam *criação, produção, composição poética*, isto é, o *ato poético*, da *poesia* [ποιεῖν = poieîn].

*e certificar que não estava negligenciando nenhum dever, caso seus repetitivos comandos significassem que tivesse que cultivar as musas desse modo* [ἀλλ' ἐνυπνίων τινῶν ἀποπειρώμενος τί λέγοι, καὶ ἀφοσιούμενος\* εἰ ἄρα πολλάκις ταύτην τὴν μουσικὴν μοι ἐπιτάττοι ποιεῖν = all' enyphnión tinón apopeirōmenos tí légoi, kai aphosioúmenos ei ára pollákis taútēn tēn mousikēn moi epitáttoi poieîn].<sup>160</sup> A noção de *poética*, aqui, é muito ampla, pois abrange também a música e não necessariamente a poesia métrica escrita. Entretanto, como Sócrates afirma ter sonhado com isso diversas vezes em toda sua vida, achava que a repetição estava relacionada ao fato de ele não estar seguindo o *comando oracular*, pois achava que servia às musas ao fazer sua filosofia, *pois a filosofia era o mais grandioso tipo de música* [ὡς φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς = hōs philosophías men oúsēs megístēs mousikés],<sup>161</sup> de modo que, no cárcere, sem possibilidade de interpelar os cidadãos, na solidão, no afastamento da sociedade, cumpre-se outra forma de honrar as musas, por meio da música e a poesia.

A primeira composição poética de Sócrates é em homenagem a Apolo, que é o deus cultuado no festival que lhe rendera mais um mês de vida em cárcere, enquanto duravam as festividades. Uma vez que Apolo é o deus da poesia e das artes, Sócrates afirma que compõe poeticamente para honrá-lo, pois ele deveria *compôr mitos e não discursos* [ποιεῖν μύθους ἀλλ' οὐ λόγους = poieîn mýthous all' ou lógous],<sup>162</sup> por isso sua adequação das fábulas de Esopo, uma vez que não era habituado a escrever dessa forma. O conselho de Sócrates a Eveno é que ele o siga, caso considere-se *temperante/sábio* [σωφρονῆ = sōphronēi], e por isso pergunta a Símiias, que começa a participar do diálogo, se Eveno não era filósofo, mas, *porém, talvez ele não tentará violentar-se a si mesmo, porque dizem que isso não é permitido* [οὐ μέντοι ἴσως βιάσεται αὐτόν: οὐ γάρ φασι θεμιτὸν\* εἶναι = ou méntoi ísōs biásetai ahutón: ou gár phasi themiton eînai] —<sup>163</sup> posteriormente, fala-se na proibição de *matar-se a si mesmo* [αὐτὸν ἑαυτὸν ἀποκτείνοναι = auton heauton apokteínynai]. Aqui, sob uma óptica de interpretação não transcendental e heterodoxa, podemos compreender o desejo de um filósofo por morrer no

---

\* Aqui, o *dever* com relação às ordens recebidas enquanto dormia relaciona-se a um tipo de *devoção*. Novamente, assim como apresentado na seção anterior sobre o *Críton*, em que Sócrates tem uma *visão* de uma dama vestida de branco anunciando sua sentença, Sócrates afirma poder estar recebendo uma *ordem oracular* das musas, das artes regidas por estas, de modo que o processo criativo e produtivo de sua poética seria uma forma de *purificação*.

<sup>160</sup> *Fédon*, 60 e.

<sup>161</sup> *Fédon*, 61 a.

<sup>162</sup> *Fédon*, 61 b.

\* Na verdade, quando se utiliza o termo θεμιτὸν, afirma-se que tal atitude de autoflagelação, de suicídio, de tirar a própria vida, seja algo profano, *contra a vontade dos deuses*. Tal atitude, pois, seria contra a vontade divina.

<sup>163</sup> *Fédon*, 61 c.

sentido de uma *transvaloração dos valores*, isto é, de uma morte de velhos costumes, de tradições incompatíveis com o modo de vida filosófico; trata-se, pois, de uma mudança de vida, de uma morte de um modo de ser para um renascimento sob outros parâmetros. Nessa passagem, Sócrates pergunta a Símiias e Cebes, que são pupilos de Filolau, um pitagórico, que deveria ter ensinado sobre as doutrinas da transmigração da alma, da morte e da vida em outros planos, pois Sócrates está *destinando-se a sair para o outro lugar* [μέλλοντα ἐκεῖσε ἀποδημεῖν\* = méllonta ekeîse apodēmeîn].<sup>164</sup>

Portanto, quando Sócrates afirma que para algumas pessoas *é melhor morrer do que continuar vivo* [ἔστιν ὅτε καὶ οἷς βέλτιον ὄν τεθνάναι ἢ ζῆν = éstin hóte kai ohís béltion on tethnánai ē zēn],<sup>165</sup> significa que, sob determinados aspectos, é preferível romper com um paradigma existencial, a fim de recomeçar uma vida verdadeiramente filosófica. Por isso que é exigida a coragem para viver de acordo com o próprio discurso, de ser alguém virtuoso que ali sua *teoria* à sua *prática*, isto é, seu discurso filosófico verdadeiro a um modo de vida filosoficamente verdadeiro exemplar. Logo em seguida, Sócrates afirma que a doutrina pitagórica, que é *proibida* [ἀπορρήτοις = aporrētois], da qual não se fala, defende que não se pode fugir da *fortaleza* [φρουρᾶ = phrouraî] do corpo, do qual não se pode *fugir* [ἀποδιδράσκειν = apodidráskein], e isso *não é fácil de se compreender* [καὶ οὐ ῥάδιος διδεῖν = kai ou rháidios dudeîn], diz Sócrates: *acredito que os deuses cuidam de nós, e nós, seres humanos, somos bens dos deuses* [τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους\* καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἔν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι = to theous eînai hēmōn tous epimelouménous kai hēmâs tous anthrōpous hen tōn ktēmátōn toîs theoîs eînai].<sup>166</sup>

A única exceção para que alguém possa tirar a própria vida, ou seja, optar por um novo modo de vida, fundamenta-se na vontade divina ou oracular, de modo que *um homem não deve matar-se até que o deus envie alguma necessidade sobre ele* [μὴ αὐτὸν ἀποκτείνουσαι δεῖν, πρὶν ἀνάγκην τινὰ θεοῦ ἐπιπέμψῃ = mē ahuton apokteinýnai deîn, prin anánkēn tina theos epipémpsēi],<sup>167</sup> como no caso de Sócrates, que fora sentenciado por ter optado seguir seu *daimon*, sua *consciência oracular*. Em outras palavras, *morrer* também é um exercício de

\* Em uma interpretação mais fenomenológica e imanente, Sócrates não está falando necessariamente de *mundo dos mortos* ou *submundo de Hades*, mas de um *outro lugar*, de uma *outra polis*, de uma *morada de ser diferente*, isto é, de um modo de vida diferente, com hábitos e posturas de vida diversos daqueles praticados em Atenas.

<sup>164</sup> Fédon, 61 e.

<sup>165</sup> Fédon, 62 a.

\* O termo ἐπιμελουμένους [epimelouménous] apresenta-se como correlato ao ἐπιμέλεια [epiméleia], isto é, ao *cuidado*. Também podemos traduzir por *guardião*, que expressa alguém que *olhar por alguém*, é *responsável por alguém*, além de denotar a ideia de *governar/conduzir alguém*.

<sup>166</sup> Fédon, 62 b.

<sup>167</sup> Fédon, 62 c.

autocontrole, de autonomia de melhores escolhas pela própria vida, sem intervenção de crenças e de falsos discursos. Trata-se de um movimento dúbio, pois engloba a) o seguimento de uma missão divina, no caso do filósofo que escolhe viver investigando seu próprio *eu* e os seus concidadãos, b) o respeito à missão proposta pelo divino e c) o não seguimento do que os deuses aconselham, no sentido de um exercício da autonomia ponderado e pensado a partir do que um *superego* — nesse caso, as leis divinas — tem a dizer sobre como viver bem. Por que Sócrates estava tão ávido por deixar a vida, no sentido fático, isto é, deixar-se matar por sua sentença, separando-se, assim, da vida e dos guardiões divinos, que, supostamente, seriam mais sábios do que ele, o mais sábio dos atenienses. É como se Símias e Cebes estivessem acusando Sócrates e cobrando uma defesa à altura de um tribunal.

Sócrates afirma estar indo ao encontro de *bons homens* [ἄνδρας ἀγαθούς = ándras agathoús] e *deuses que também são bons mestres/governantes* [θεοὺς δεσπότης πάνυ ἀγαθούς = theous déspotas pány agathous], de modo que seu modo de ser justo e virtuoso lhe conferiria um acréscimo de coisas positivas neste encontro — entendendo, aqui, como uma *experiência imanente*, isto é, não necessariamente dentro da perspectiva transcendental, de que Sócrates esteja morrendo e preparando-se para o encontro com os deuses no sentido estrito do termo —, pois acredita que há algo *melhor para os bons do que para os viciosos* [ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς = ámeimon toîs agathoîs ē toîs kakoîs].<sup>168</sup> Parece que parte de sua meditação acerca da morte é um apelo ao cuidado com a própria vida; trata-se de uma exaltação a um modo de vida ético, virtuoso, de modo que cada um se torne capaz de alinhar-se com os melhores exemplos de vida, com aqueles que eternizam-se por seu modo de ser invejável. Aliás, a separação do corpo e da mente proposta por Sócrates significa muito mais a separação de um *modo de ser hedonista/ascético*, do *puro corpo* e do *puro espírito*. Assim, ser *uno*, no exercício de morte, significa não ser como *os muitos*, os *não filósofos*, que vivem uma vida desregrada e eticamente descomprometida.<sup>169</sup>

Nesse ínterim, Críton estava em silêncio, mas, quando fala, é para avisar Sócrates sobre o conselho do *envenenador*, de falar pouco para não aumentar a temperatura corporal e não afetar o efeito do veneno, de modo que teria que tomar a dose dobrada ou triplicada. Sócrates não se preocupa com isso, pois seu objetivo é mostrar por que os filósofos não deveriam temer a morte: *Quero explicar-lhes, meus juízes, as razões pelas quais penso que um homem que realmente passou a vida na filosofia é naturalmente corajoso quando está prestes a morrer, e*

<sup>168</sup> Fédon, 63 c.

<sup>169</sup> Cf. BURGER, Ronna. *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*. New Haven; London: Yale University Press, 1985. p. 40.

*realmente espera que, quando estiver morto, alcançará os maiores bens* [ἀλλ' ὑμῖν δὴ τοῖς δικασταῖς βούλομαι ἤδη τὸν λόγον ἀποδοῦναι, ὥς μοι φαίνεται εἰκότως ἀνὴρ τῷ ὄντι ἐν φιλοσοφίᾳ διατρίψας τὸν βίον θαρρεῖν μέλλων ἀποθανεῖσθαι καὶ εὐελπὶς εἶναι ἐκεῖ μέγιστα οἴσεσθαι ἀγαθὰ ἐπειδὴν τελευτήσῃ = all' hýmîn dē toîs dikastaîs boulómai édē ton lógon apodouñai, hós moi pháinetai eikótōs anēr tói ónti en philosophíai diatrípsas ton bíon tharreîn méllōn apothaneísthai kai eúelpis eínai ekeî mégista oísesthai agatha epeidan teleutésēi].<sup>170</sup>

Isso se explica pelo fato de que *outras pessoas provavelmente não estão cientes de que estes que perseguem a filosofia corretamente não estudam nada além de morrer e estar morto* [κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοῖ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι = kindyneúousi gar hósoi tynchánousin horthós happómenoî philosophías lelēthénai tous álloous hótí ouden állo autoi epitēdeúousin ē apothnēiskein te kai tethnánai].<sup>171</sup> Novamente, isso não quer dizer que os filósofos sejam depressivos, suicidas ou algo do tipo; antes, afirma que quem opta por viver filosoficamente, opta por transformar-se existencialmente, isto é, adotar novos parâmetros de vida com base no que aprende e no contato com a filosofia. Aquele que se torna consciente de injustiças, de que há coisas erradas, por conta de sua *paideia filosófica* e continua não fazendo nada a respeito não está pronto para *morrer* filosoficamente, pois não está praticando sua teoria. Falar sobre a *morte*, aqui, tem o sentido de refletir sobre a *vida*, sobre a *transvaloração existencial*, sobre a mudança existencial com base naquilo em que a filosofia afeta na vida do filósofo e o torna apto a refletir acuradamente sobre ela.

Falar, pois, que os *filosofantes desejam a morte* [φιλοσοφοῦντες θανατῶσι = philosophoúntes thanatōsi] significa afirmar que os filósofos estão abertos ao *sacrifício* de uma vida prosaica, de uma vida regrada pelos valores convencionais, pela busca de fortunas, de bens materiais, de enganação, de amores fortuitos etc. O filósofo, pois, concentra-se na vida *política* e de *purificação*, de modo que o objetivo de separar o corpo da alma também possui o sentido de *tornar-se teórico*, isto é, contemplativo, capaz do *cuidado de si mesmo* e do *exercício espiritual*.<sup>172</sup> Certamente, o que toda a tradição socrático-platônica quer, e, posteriormente, as tradições que a sucederam, é mostrar como ser filósofo exige ser capaz de desvincular-se de um modo de vida que visa apenas a luta pelo benefício próprio, pela satisfação dos desejos particulares, pela felicidade efêmera de prazeres simples, que pouco ou em nada referem-se à

<sup>170</sup> Fédon, 63 e – 64 a.

<sup>171</sup> Fédon, 64 a.

<sup>172</sup> Cf. GERTZ, Sebastian Ramon Phillipp. **Death and Immortality in Late Neoplatonism: Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo**. Leiden; Boston: Brill, 2011. p. 51.

ideia de *bem*, de *justo*, de *belo*. Entretanto, enquanto Cebes afirma que todos sabem que os *filósofos desejam a morte*, Símiias pondera sobre o fato de as pessoas, em geral, não saberem os reais motivos, *pois eles não sabem em que sentido os verdadeiros filósofos desejam a morte, tampouco em que sentido merecem a morte, nem que tipo de morte é esse* [λέληθεν γὰρ αὐτοὺς ἢ τε θανατῶσι καὶ ἢ ἄξιοί εἰσιν θανάτου καὶ οἴου θανάτου οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι = lélēthen gar autous hēi te thanatōsi kai hēi áxiói eisin thanátou kai oíou thanátou hoi hōs alēthōs philósophoi].<sup>173</sup> Aqui, fica claro que não é óbvio nem no diálogo de que tipo de morte se trata, pois pode ser uma *morte metafórica*, como defendemos nesta seção, que trata muito mais de um *modo de ser*, de um *conjunto de valores que regem uma vida*, do que da morte fisiológica.

Quando Sócrates, ao explicitar o que é o processo de morte, afirma que se trata da *separação/liberação da alma e do corpo* [τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν\* = tēs psychēs apo tou sōmatos apallagēn],<sup>174</sup> está ele meramente afirmando que se trata do processo de morte fisiológica ou podemos conceder uma interpretação mais metafórica? Certamente, a liberação do corpo e da alma, para que cada um tenha uma existência independente, não pode apenas significar a morte somática, pois se fala em liberação de um em relação ao outro, que podemos compreender como um modo de compreender a vida filosófica como uma possibilidade de ater-se aos problemas do corpo e da alma de forma prudente, reflexiva e discernida, de modo que seja possível compreendê-la em um processo dialético, de separação/generalização e união/sintetização. A tentativa de separação do corpo e da alma é muito melhor compreendido como um exercício de [ab]negação *de si mesmo*, na esperança de concentrar-se no *puro pensar*, eximindo-se de ocupar-se mormente com os prazeres, emoções e sensações do corpo.<sup>175</sup>

A preocupação última de um filósofo não se resume a estar *sedento por/seriamente ocupado com* [ἐσπουδακέναι = espoudakénai] os *prazeres* [ἡδονὰς = hēdonas] da vida mundana e exclusivamente material, tais como *comer e beber* [σιτίων τε καὶ ποτῶν = sitíōn te kai potōn], tampouco aos *prazeres do amor* [ἀφροδισίων = aphrodisíōn], visto que o filósofo não deveria

<sup>173</sup> *Fédon*, 64 b.

\* O termo ἀπαλλαγὴν [apallagēn] significa, enquanto substantivo, tanto *separação* quanto *liberação*, no sentido de *libertar-se de algo* ou *de alguém*. Além disso, como verbo, o termo também denota o compromisso de *remover algo de uma pessoa*, isto é, podemos compreender com o processo de *mudança existencial*, de *remover determinados valores e realocar novos valores* na vida do filósofo. Adicionalmente, podemos compreender o termo, ainda como verbo, significa *destruir*, isto é, o que corrobora nosso paradigma hermenêutico, que defende que podemos interpretar a morte e a meditação sobre a morte de que Sócrates fala como uma possibilidade de *transformação existencial*, que remove e destrói o *modo de vida* anterior, e não a vida, em um sentido niilista.

<sup>174</sup> *Fédon*, 64 c.

<sup>175</sup> BOSTOCK, David. The Soul and Immortality in Plato's *Phaedo*. In: FINE, Gail (Ed.). **Plato 2**: Ethics, Politics, Religion, and the Soul. Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 409.

preocupar-se com os *cuidados do corpo* [σῶμα θεραπείας = sōma therapeías], no sentido de coisas que facilmente perturbariam a qualquer um.<sup>176</sup> Assim, o filósofo prepara-se à morte tanto pelo *conhecimento* quanto pela *purificação de si mesmo*.<sup>177</sup> O fato de Sócrates conduzir a argumentação apontando que o *verdadeiro filósofo* não se ocupa com o corpo não quer dizer que ele não cuide de seu corpo no sentido de buscar equilíbrio e saúde. Antes, o que a argumentação socrática destaca é que o filósofo não direciona suas reflexões, tampouco empenha suas energias, para satisfazer prazeres em detrimento de ater-se ao *cuidado de si mesmo*. A preocupação de Sócrates, pois, é mostrar o tipo de vida que o filósofo vive, e não especificamente a que ele recusa.<sup>178</sup> A função tácita do filósofo não é satisfazer toda fonte de qualquer gozo fortuito, *mas direcionar-se à alma* [πρὸς δὲ τὴν ψυχὴν τετράφθαι = pros de tēn psychēn tetráphthai].<sup>179</sup> *Fédon*, pois, é, também, uma *celebração à vida*, uma forma de enaltecer uma vida de amor à sabedoria, de autossuficiência, e preparo para as agruras da vida, uma vida de *paz interior*.<sup>180</sup>

Diferentemente dos *não filósofos*, isto é, daqueles que não desejam seguir uma vida filosoficamente regrada, de reflexão, de pura busca pela verdade, de contemplação e de autoconhecimento, o *filósofo realmente separa/destaca a alma da comunhão com o corpo* [φιλόσοφος ἀπολύων ὅτι μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας = filósofos apolýōn hótí málista tēn psychēn apo tēs toû sōmatos koinōnías].<sup>181</sup> Mas que tipo de vida leva o filósofo, nessa perspectiva asceta, sem obtenção de prazer em sua vida? Que tipos de propósito e motivação apresentam-se em sua vida? Se ocupa-se apenas com a alma, de que lhe serve o corpo na busca pela sabedoria? Nas palavras de Sócrates, *a visão e a audição possuem alguma verdade ao homem, ou é verdade, como sempre nos dizem os poetas, que não escutamos nem vemos nada com precisão?* [ἄρα ἔχει ἀλήθειάν τινα ὄψις τε καὶ ἀκοὴ τοῖς ἀνθρώποις, ἢ τά γε τοιαῦτα καὶ οἱ ποιηταὶ ἡμῖν ἀεὶ θρυλοῦσιν, ὅτι οὔτ' ἀκούομεν ἀκριβῆς οὐδὲν οὔτε ὀρῶμεν; = ára échei alétheián tina ópsis te kai akon toís antrópois, ē tá ge toiaûta kai hoi poiētai hēmîn aei phryloûsin, hótí oút' akóuomen akribes ouden oúte horómen?].<sup>182</sup> Isso se refere às limitações do corpo e do conhecimento proveniente dos sentidos, destacando o *obstáculo* que

<sup>176</sup> *Fédon*, 64 d.

<sup>177</sup> MILLER JR., Fred D. *The Platonic Soul*. In: BENSON, Hugh H. (Ed.). **A Companion to Plato**. Malden: Blackwell Publishing, 2006. p. 280.

<sup>178</sup> GUTHRIE, W.K.C. **A History of Greek Philosophy**: Volume IV - Plato, The Man and his Dialogues: Earlier Period. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. p. 338 et seq.

<sup>179</sup> *Fédon*, 64 e.

<sup>180</sup> Cf. RUSSELL, Daniel. **Plato on Pleasure and the Good Life**. Oxford: Clarendon Press, 2005. p. 77 et seq.

<sup>181</sup> *Fédon*, 65 a.

<sup>182</sup> *Fédon*, 65 b.

o corpo representa em determinadas ocasiões, quando produz efeitos e sensações imprecisas, induzindo-nos ao erro. Assim, a proposta platônica, aqui, é que não é possível obter *conhecimento preciso* a partir dos sentidos, pois não têm contato com as *propriedades* dos entes, por isso a indicação da alma *separada* [χωρίς = chōrís] do corpo, para que se possa conhecê-los e examiná-los corretamente.<sup>183</sup> Isso não significa que os sentidos não sejam importantes e/ou não constituam algum conhecimento — crítica tradicional à filosofia platônica —, mas que representam o objeto de forma limitada, sem mostrar a *essência* [οὐσία = ousía] deste, que só pode ser atingida pelo intelecto.<sup>184</sup> Entretanto, como construir qualquer conhecimento ou adquirir sabedoria de forma destacada do corpo?

Na sequência, ao tratar da tendência da alma em operar distanciada do corpo para adquirir um conhecimento mais puro, podemos interpretar que se trata de adquirir um conhecimento de forma mais *fenomenológica*, isto é, deixando que os fenômenos se mostrem, agindo o filósofo de modo a reconhecer seus pré-conceitos, sua visão de mundo, seus conhecimentos prévios e usá-los para melhor compreender a si mesmo, a realidade. A argumentação socrática direciona-se a propor a existência de elementos metafísicos, transcendentais, tais como a categoria de *justiça, belo e bem* supremos e de como estes são acessados por meio do *pensamento* [διανοία = dianoíai], sem a interferência dos sentidos, como que em uma hipótese de uma compreensão do *pensamento puro* [εἰλικρινεῖ διανοία = eilikrineî dianoíai], visto que os sentidos *atrapalham/perturbam* [ταράττοντος = taráttontos] a *aquisição da verdade e da sabedoria* [κτῆσασθαι ἀλήθειάν τε καὶ φρόνησιν = ktēsasthai alētheián te kai phrónēsín].<sup>185</sup>

Na verdade, o argumento socrático aponta para o fato de que, ao estarmos constantemente alimentando nossas pulsões, nossos desejos, satisfazendo nossos prazeres, desviamos-nos das condições mais ideais de contemplação da verdade. Novamente, o ponto é que *enquanto tivermos o corpo e a alma contaminados por este mal, não obteremos adequadamente o que mais desejamos, a saber, a verdade* [ἕως ἄν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ συμπεφυρμένη ἢ ἡμῶν ἢ ψυχὴ μετὰ τοιούτου κακοῦ, οὐ μὴ ποτε κτησόμεθα ἱκανῶς οὗ ἐπιθυμοῦμεν: φαμὲν δὲ τοῦτο εἶναι τὸ ἀληθές = hēōs an to sōma échōmen kai sympephyrmēnē ēi hēmōn hē psychē meta toiótτου kakoû, ou mē pote ktēsōmetha hikanōs ohû epithymōūmen:

<sup>183</sup> Cf. SILVERMAN, Allan. **The Dialectic of Essence: A Study of Plato's Metaphysics**. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2002. p. 51.

<sup>184</sup> Cf. ANNAS, Julia. Plato Sceptic. In: KLAGGE, James C.; SMITH, Nicholas D. (Eds.). **Methods of Interpreting Plato and his Dialogues**. Oxford: Clarendon Press, 1992. p. 65.

<sup>185</sup> *Fédon*, 66 a.

phamen de toûto eînai to alēthés].<sup>186</sup> Além das especificidades de manutenção do corpo, das limitações somáticas, se alguma *doença* [νόσος = nósos] recaí sobre o corpo, a *caçada pela verdade* [ὄντος θήραν\* = óntos théran],<sup>187</sup> e tudo por conta da tentativa de satisfazer nosso ego, nossas necessidades corporais, nossa *vontade de ter mais*. *Somos escravos a seu serviço* [δουλεύοντες τῇ τούτου θεραπείᾳ = douleúontes téi toutou therapeíai], a serviço do corpo e de suas exigências, que sempre nos afastam, causam *ruídos* na concentração e no pensamento, impossibilitando *perceber a verdade* [καθορᾶν τἀληθές = kathorân talēthés].<sup>188</sup>

O que Sócrates está insinuando é que, para perseguir a verdade, é necessário afastar-se de todas as pré-concepções e ater-se a *o que deve ser visto pela alma* [ψυχῇ θεατέον = psychēi theatéon],<sup>189</sup> mas como fazer isso enquanto vivo, com todas as sensações do corpo? Há duas hipóteses conclusivas: a) ou só conhecemos quando morremos, e a alma aproxima-se da verdade sem as limitações do corpo; b) ou ficamos próximos da verdade, do conhecimento, do saber, quando estamos vivos e tentamos afastar-nos das limitações do corpo, mantendo aquilo que é estritamente necessário. Há uma noção de uma *vida frugal*, que aponta para a compreensão de que devemos nos manter *puros* [καθαρεύω = kathareúō] *até que o próprio deus nos liberte* [ἕως ἂν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς = héōs an ho theos autos apolysēi hēmâs]<sup>190</sup> das necessidades exacerbadas do corpo, que garantem turbidez ao acesso à verdade, possibilitando que nos conheçamos melhor e saibamos de como nos manter afastados da vida bestial, fútil, hedonista no sentido mais forte do termo. É por isso que fala-se na disciplina e na *experiência de morte*, que é um *exercício espiritual* em direção ao melhor governo de si mesmo e de uma proposta de vida contemplativa e, conseqüentemente, divina e virtuosa, visto que a prática que eleva o modo de ser encontra-se nesta *purgação da loucura do corpo*.<sup>191</sup>

Portanto, quando Sócrates afirma que *essa, talvez, seja a verdade* [τοῦτο δ' ἐστὶν ἴσως τὸ ἀληθές = toûto d' estin ísōs to alēthés],<sup>192</sup> salva-se de uma perspectiva niilista, suicida,

<sup>186</sup> *Fédon*, 66 b.

\* É interessante ressaltarmos a metáfora socrática com relação à busca pela verdade não apenas como uma ação *amorosa*, no sentido de cuidado e de delicadeza, mas no sentido de uma *caçada*, visto que θήραν [théran] significa, além de uma *busca*, uma *perseguição a um animal*, o que destaca a noção de que *a verdade nos escapa, e lutamos para reavê-la*. Entretanto, o termo ὄντος [óntos] não denota exclusivamente a *verdade*, mas o sentido ontológico de *o que é*, isto é, *aquilo que verdadeiramente é*, do *ser*. Portanto, o que Sócrates está explicitando, nesta sentença, é que é preciso encontrar um modo de distanciar-se das limitações do corpo, de obter uma forma de *meditar*, de *refletir*, de usar o intelecto em direção à *coisa mesma*.

<sup>187</sup> *Fédon*, 66 c.

<sup>188</sup> *Fédon*, 66 d.

<sup>189</sup> *Fédon*, 66 e.

<sup>190</sup> *Fédon*, 67 a.

<sup>191</sup> Cf. DODDS, E.R. Plato and the Irrational Soul. In: VLASTOS, Gregory (Ed.). **Plato: A Collection of Critical Essays**. London: Palgrave Macmillan, 1977. p. 213.

<sup>192</sup> *Fédon*, 67 b.

forçada pelas interpretações mais tradicionais de Platão e do diálogo *Fédon*. Isso porque afirma que, talvez, a verdade seja nossa tentativa de não vivermos apenas em nome da satisfação de nossos instintos mais primais, mas em uma vida investigativa, inquiridora, questionadora, *filosófica*. A tentativa de manter nossa existência *limpa* pode ser compreendida na expectativa de uma vida que não é vazia, que é *procurada*, nesse sentido; trata-se, novamente, do que chamamos de *missão socrática*, na seção anterior. Quando Sócrates trata da veracidade de seu argumento, trata de explicitar que sua *travessia* não é necessariamente o caminho à morte. Trata-se, antes, de um *caminho à mudança de modo de ser*, pois afirma que, *quando chegar ao lugar para onde estou indo, obterei plenamente o que foi objeto central de minha vida passada* [ἀφικομένῳ ὃ ἔγῳ πορεύομαι, ἐκεῖ ἰκανῶς, εἴπερ που ἄλλοθι, κτήσασθαι τοῦτο οὗ ἕνεκα ἢ πολλή πραγματεία ἡμῖν ἐν τῷ παρελθόντι βίῳ\* γέγονεν = aphikoménōi ohī egō poreúomai, ekeî hikanós, eíper pou állothi, ktésasthai toûto ohû héneka hē pollē pragmateía hēmîn en tói parelthónti bíōi gégonen],<sup>193</sup> isto é, o caminho filosófico de uma vida dedicada à busca da sabedoria e à investigação de si mesmo e dos outros.

Separar as necessidades do corpo da busca da alma por autoconhecimento e sabedoria é a tarefa de *morrer filosoficamente*, pois *isso é o que chamo de morte, liber[t]ação e separação da alma e do corpo* [τοῦτό γε θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος = toûtó ge thánatos onomázetai, lýsis kai chōrismos psychḗs apo sōmatos].<sup>194</sup> Libertar a alma, separá-la do corpo, pode ser compreendido simplesmente como um processo de reconhecimento das concepções e da visão de mundo de cada um, no sentido de abstenção do modo de vida levado até encontrar-se com o modo de ser proposto pela filosofia, que exige o cuidado de si, um exercício de meditação e de afastamento e abstração. Nesse sentido, é possível compreendermos por que Sócrates não teme a morte fática, existencial, e não apenas metafórica, pois o exercício de distanciamento e de investigação da própria vida, durante toda sua existência, fê-lo refletir reiteradamente sobre a naturalidade da morte como parte do processo vital. Para filosofar acerca da realidade, sobre um determinado problema filosófico, é necessário um afastamento, um distanciamento, uma *visão do alto*, que só se apresenta a quem se propõe a

---

\* Quando Sócrates fala em *vida anterior/passada* [παρελθόντι βίῳ = parelthónti bíōi], a referência não é à vida corpórea, mas a vida anterior ao processo de purificação da alma, ao processo de depuração da própria existência. A *viagem* de Sócrates pode ser interpretada como um processo de *mudança de modo de ser*, o *traslado da alma* já comentado anteriormente, nas seções anteriores. Todo homem que se julgue capaz de adentrar à vida filosófica tem o direito de ter esperança a um τόπος [tópos] que representa um *novo modo de vida*, isto é, um *novo modo de valoração existencial*, que representa uma *morte* e um *renascimento*.

<sup>193</sup> *Fédon*, 67 b.

<sup>194</sup> *Fédon*, 67 d.

esquecer-se de si mesmo por alguns instantes e preparar suas elucubrações, ficar absorto em pensamentos, em um processo contemplativo.

Quando Sócrates repete inúmeras vezes que o filósofo é o mais preparado para encarar a morte, ressalta que o filósofo aprende a morrer antes de, de fato, morrer, afastando-se das paixões exacerbadas, do foco vital em apenas satisfazer os desejos corporais. A vida filosófica, nesse aspecto, exige desapego, abnegação, temperança e ataraxia. Esse afastamento do aspecto meramente bestial e hedonista torna a vida mais plena e permite que o filósofo adquira *sabedoria/prudência* [φρονήσεως = phronéseōs], uma vez que é o movimento de travessia de um modo de ser para outro que inspira sabedoria, pois o *ir para este lugar* [εἶσιν αὐτόσε = eîsin autóse],<sup>195</sup> isto é, o movimento de mudança existencial que plenifica a própria vida do filósofo. O *não filósofo* tem dificuldade em pensar na morte, pois, via de regra, é um *amante do corpo* [φιλοσώματος = philosómatos], *amante da riqueza e amante da honra/ambicioso* [φιλοχρήματος καὶ φιλότιμος = philochrēmatos kai philótimos].<sup>196</sup> Ambos — *filósofo e não filósofo* — diferenciam-se, especialmente, por suas *atitudes*, seus *modos de ser* com relação à morte e seus respectivos *objetivos/fins últimos*, uma vez que defende-se, no *Fédon*, que quem não filosofa é *eticamente imperfeito*.<sup>197</sup> Afastar-se, pois, do corpo e ater-se aos cuidados e à terapia da alma significa desligar-se dos aspectos fugidios e efêmeros da vida, como o materialismo, e ligar-se a uma vida mais contemplativa, investigativa e questionadora. Filósofo é quem tem *coragem* [ἀνδρεία = andreía] para optar por uma vida desapegada e um modo de ser que inspire outros a essa experiência filosófica, com base na *temperança* [σωφροσύνη = sōphrosýnē].<sup>198</sup>

Diferentemente da argumentação defendida no *Filebo*, em que Sócrates propõe a noção de *caminho do meio*, posteriormente abordada por Aristóteles, de que é necessário encontrar um modo de vida regrado, porém, com alguns prazeres e na busca do saber, no *Fédon*, o tom é mais *moralista*, por assim dizer. Isso se fundamenta, em parte, pela periodicidade do *Fédon*, que é um diálogo da juventude platônica, em relação ao *Filebo*, que é um dos últimos diálogos tardios. Outro aspecto que baseia essa defesa por uma vida mais ascética diz respeito a) aos que buscam ser *corajosos* quanto à morte por medo de um temor maior e b) aos que praticam a *autoindulgência*, trocando prazeres mais descontrolados por outros mais comedidos, aos

<sup>195</sup> *Fédon*, 68 b.

<sup>196</sup> *Fédon*, 68 c.

<sup>197</sup> Cf. BOBONICH, Christopher. *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*. Oxford: Clarendon Press, 2007. p. 15.

<sup>198</sup> *Fédon*, 68 c.

moldes de um comportamento *intemperante* [ἀκολασίαν = akolasían], como se fosse possível *negociar virtude* [ἀρετὴν ἀλλαγῆ = aretēn allagē]<sup>199</sup> por conta de um comportamento menos prejudicial, mas ainda escravo dos desejos e materialista.

*A verdade, diz Sócrates, é, de fato, uma purificação de todas essas coisas, e a temperança, a justiça, a coragem e a sabedoria/prudência são um tipo de purificação* [τὸ δ' ἀληθὲς τῷ ὄντι ἢ κάθαρσις τις τῶν τοιούτων πάντων καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία, καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις μὴ καθαρμός\* τις ἦ = to d' alēthes tōi ōnti ēi kátharsis tis tōn toioútōn pántōn kai hē sōphrosýnē kai hē dikaiosýnē kai andreía, kai autē hē phrónēsis mē katharmós tis ēi].<sup>200</sup> Sócrates fala dos homens que *falam em mistérios/enigmas* [αἰνίσσομαι = ainíssomai], dos iniciados que afirmavam que os *não purificados* — os que não passam pelo processo de transformação existencial própria da experiência filosófica — não são se completam em sua vida, enquanto que aqueles que escolhem por passar pelo processo de *traslado da alma* podem *viver com os deuses* [θεῶν οἰκῆσει\* = theōn oikēsei].<sup>201</sup> Sócrates afirma que, nos *mistérios* [τελετάς = teletás], nos festivais gregos de iniciação espiritual, há inúmeros *oficiais de tirso* [ναρθηκοφόρος = narthēkophóros], mas poucos chegam a *estar em frenesi/delírio bacante* [βάκχοι = bákchoi], e estes aplicam-se ao *correto filosofar* [πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς = pephilosophēkótes orthōs].<sup>202</sup> Sócrates está tratando de explicitar sua defesa para Cebes e Símiias, compondo-a de modo a desdobrar sua compreensão de quem não teme a morte por ter praticado a filosofia por toda sua vida, isto é, por ter tentado conhecer-se a si mesmo, cuidar-se de si mesmo e tornar-se alguém melhor, fazendo uso dos discursos filosóficos em sua prática existencial.

<sup>199</sup> *Fédon*, 69 a.

\* Na tradução de καθαρμός [katharmós], além do substantivo correlato a κάθαρσις [kátharsis], que se refere ao processo *catártico*, de *purificação*, *de purificação*, *de purificação dos sentimentos*, *expição*, *reparação*, *metamorfose de si*. Além disso, a ideia de quem *se purifica*, por meio de um processo catártico, desperta o significado de quem *serve de exemplo aos seus conterrâneos*, de modo que a *autopurificação* ou a *purificação de si* significa um *ritual de passagem* ou, se quisermos, um *rito de iniciação*, de quem consegue desvincular-se de um modo de vida prosaico, impensado, inconsciente, *não iniciado e incompletos* [ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος = amúētos kai atélestos], para um modo de ser filosófico, questionador, desperto, *iniciado e completo* [κεκαθαρμένος καὶ τετελεσμένος = kekatharménos kai tetelesménos].

<sup>200</sup> *Fédon*, 69 b-c.

\* O termo οἰκῆσει [oikēsei] pode se referir tanto ao substantivo, que denota o *ato de residir/habitar*, o *cuidado com a casa*, a *administração da moradia*, quanto o verbo, que explicita *habitar*, *ocupar*, *assentar*, *governar* e *conduzir o modo de vida de determinado modo*, de acordo com determinados costumes. Isso significa que quem é *iniciado/aperfeiçoado* [τετελεσμένος = tetelesménos] erige-se sob um parâmetro de vida próprio do divino, isto é, plenifica a própria existência, apresentando-se de modo mais virtuoso.

<sup>201</sup> *Fédon*, 69 c.

<sup>202</sup> *Fédon*, 69 d.

A problemática para os pitagóricos está na opinião pública com relação à imortalidade da alma, de como, em uma perspectiva transcendental, na morte, ela se separaria do corpo e adentraria a outro lugar. A dúvida de Cebes, por exemplo, é de como a alma, tal como um *sopro* [πνεῦμα = pneûma] ou uma *fumaça* [καπνός = kapnós] continuaria a possuir *potência e inteligência/sabedoria* [δύναμιν καὶ φρόνησιν = dýnamin kai phrónēsin] após destacar-se do corpo.<sup>203</sup> Parte da explicitação do processo de morte transcendental desdobra-se na doutrina da metempsicose — que está presente no pitagorismo e, portanto, deveria ser de conhecimento da dupla pitagórica —, isto é, da modalidade de morrer e retornar à vida com a alma em outro corpo, o que permite deduzir que as almas devem permanecer/existir em outro lugar para, posteriormente, retornar aos outros corpos. A referência à imortalidade da alma e da metempsicose refere-se a todos os *seres vivos* [ζῷον = zōion], e a justificativa disso é constituída por meio da argumentação dos *opostos\** [ἐναντίων = enantíōn], de modo que os vivos são gerados a partir dos mortos, de *opostos de opostos* [ἐναντίων τὰ ἐναντία = enantíōn ta enantía].<sup>204</sup>

Sócrates ocupa-se em explicitar os modos de *geração de um para o outro* [ἐξ ἀλλήλων γένεσίν = ex allélōn génesín].<sup>205</sup> Entretanto, notemos que, apesar de a argumentação girar em torno da explicitação da alma e de como o fluxo da alma institui-se no processo de morte somática, o foco ainda é sobre o modo de *geração*, isto é, de *transformação*, de um *renascimento*. Metaforicamente, podemos afirmar que Sócrates ainda se refere à argumentação anterior, a saber, de que a vida do filósofo exige e compele o sujeito a uma transformação existencial. Enquanto vivos, somos ameaçados por sua oposição, a morte, portanto, Sócrates também está apontando para a necessidade de uma consciência da finitude humana. E quando Sócrates trata da necessidade de a vida surgir da morte, podemos compreender que se trata, em uma interpretação imanente, do processo de assumir novos valores e novos hábitos existenciais, a partir da experiência filosófica, e retomar a vida sob esses novos parâmetros, isto é, *reviver*.

Apresentada a primeira do que se convencionou chamar de *provas da imortalidade da alma*, a segunda hipótese trata da descontinuação dos opostos, de modo que não haveria mais

---

<sup>203</sup> Fédon, 70 a-b.

\* Até poucas décadas atrás, o argumento dos opostos era considerado extremamente ultrapassado e metafísico. Entretanto, o cenário se altera se pensarmos na física e sua explicação dos opostos existenciais, isto é, da *matéria* e da *antimatéria*, que é uma explicação estritamente material, imanente e científica. Também no processo de explicação química, é da decomposição e da desestruturação de elementos mais complexos em simples que surgem novos elementos, novas possibilidades de vida.

<sup>204</sup> Fédon, 70 e.

<sup>205</sup> Fédon 71 b.

geração de acordo com estes. Se todas as coisas misturassem-se entre si, estaríamos de acordo com o adágio anaxagoriano, de que *todas as coisas estão unidas/em caso* [ὁμοῦ πάντα χρήματα = homoû pánta chrēmata],<sup>206</sup> misturadas em um caos, com um único e derradeiro resultado: a descontinuidade da vida e o encontro de todos os seres e coisas com a morte. Nesse momento, Cebes relembra um argumento socrático, de que toda forma de *aprendizagem* [μάθησις = máthēsis] é uma forma de *rememoração* [ἀνάμνησις = anámnēsis], de modo que todos aprenderiam em um momento anterior oportuno, o que comprovaria a existência de um intelecto — reconhecido, aqui, como alma — para registrá-lo.

O fato de que haja um intelecto que sirva como espaço de memorização e registro das coisas é um argumento fraco para comprovação da imortalidade da alma, entretanto, é o caminho utilizado pelos personagens para explicar como o ser humano relembra de coisas que aprende. O ponto forte do argumento é explicitar que todo conhecimento lembrado exige uma aprendizagem prévia, pois se *lembramos* de algo, obviamente, necessariamente, isso deve ter sido experienciado anteriormente. Posteriormente, Sócrates desenvolve o raciocínio de que quando aprendemos algo não lembramos apenas daquilo, mas compreendemos outras coisas, de modo que *se conhece não apenas aquela coisa, mas, também, percebe-se outra coisa* [ἕτερον ἐννοήσῃ οὐ μὴ ἢ αὐτὴ ἐπιστήμη ἀλλ' ἄλλη = héteron ennoésēi ohû mē hē autē epistēmē].<sup>207</sup> Sócrates está apontando para o fenômeno da compreensão de elementos que não se encontram no objeto principal da memória, isto é, a) as coisas que são esquecidas por conta do tempo e/ou desatenção e b) os elementos que se remetem a outros objetos, como no efeito de um *gatilho de memória*.\*

Posteriormente, a articulação socrática com os personagens Símiias e Cebes se orienta pela possibilidade de o intelecto humano ser capaz de distinguir as coisas em suas peculiaridades, de modo que o ser humano consiga reconhecer que dois objetos iguais são, também, diferentes em alguns aspectos. Pensemos, por exemplo, em dois seres humanos, que, apesar de serem da mesma espécie, são indivíduos diferentes em variados outros aspectos. E é

---

<sup>206</sup> Fédon, 72 c.

<sup>207</sup> Fédon, 73 c.

\* Aqui, a argumentação socrática é extremamente atual, pois trata, entre outras coisas, da capacidade de se experienciar algo e, por uma limitação fisiológica de nosso cérebro, não lembrar de todos os aspectos que o circundam. Assim como a percepção humana é limitada apenas a coisas que chamam atenção de forma mais direta, a memória também é seletiva e registra, de modo especial, apenas as experiências mais interessantes para determinada fase da vida. Ocasionalmente, algumas outras experiências podem desencadear o *efeito cascata* de outras memórias que haviam sido relegadas, trazendo à tona memórias do passado que são ressignificadas no presente. A argumentação é atual, mais uma vez, porque aborda, em outras palavras, a problemática do que hoje se chama de ligação entre sinapses do cérebro, responsáveis pelas memórias, pela rememoração de mais ou menos experiências etc.

inegável que as diferentes formas de conhecimento e seu modo de apreensão provêm dos sentidos, mas e aqueles que cada ser humano possui assim que nasce, de onde vêm? A pergunta se refere ao fato da existência do reconhecimento da *igualdade* [ἴσον = ísou]<sup>208</sup> de determinadas coisas sem haver experienciado-as, isto é, *a priori*.<sup>\*</sup> Em uma interpretação imanente, tal como estamos aqui sustentando, o esquecimento do conhecimento no momento do *nascimento* representa o esquecimento de *valores existenciais*, isto é, de *modos de ser* prévios ao exercício de morte, à transformação e conversão existencial.<sup>\*</sup>

Há duas hipóteses, pois, no que se refere ao processo dialético do conhecimento: a) o conhecimento é adquirido antes do nascimento, aloja-se na alma e sabe-se de tudo mesmo antes do nascimento; b) o conhecimento é adquirido antes do nascimento e registrado na alma, mas esquece-se tudo no momento do nascimento, sendo necessárias as experiências sensoriais, *a posteriori*, para que sejam lembradas. Símias não responde nesse momento, mas, por pressão argumentativa e pelo processo dialético, Sócrates o faz responder que nem todos sabem de tudo, por tanto, é mais provável que se esqueça das coisas no nascimento para lembrá-las durante a vida. Mas a grande pergunta é como as almas adquirem tal conhecimento antes de unirem-se ao corpo humano?<sup>\*</sup> E a analogia à existência da alma anteriormente ao nascimento de uma vida em um corpo, como uma forma humana, instaura-se com a veracidade da existência de *abstrações*, de *categorias metafísicas* — tais como *belo, bom, justo* etc. —, de modo que se não

---

<sup>208</sup> *Fédon*, 75 c.

- \* Apesar do furor causado pela tese da imortalidade da alma, do conhecimento e dos dados memoriais que se atêm ao intelecto, representado pela alma, a questão do conhecimento apriorístico, hoje, é perfeitamente aceitável. As pesquisas biológicas aceitam que todo ser humano saudável nasce com condições desenvolvidas *a priori*, tais como respirar, piscar, habilidade de sucção, chorar etc. Esse seria um dos dilemas tratados por Sócrates no *Fédon*, que se ocupa em esclarecer como o conhecimento das coisas *a priori* é possível, mesmo que apenas para comprovar a existência perpétua da alma, e não necessariamente para justificar formas de conhecimento que não requerem experiências sensoriais.
- \* Sobre a temática da *filosofia como exercício de morte em vida*, West corrobora a hipótese de que Platão refere-se à morte como algo metafórico, e não necessariamente real do ponto de vista fisiológico: “Platão afirma que a filosofia é uma meditação ou uma preparação para a morte. Por morte o que ele quer dizer não é qualquer coisa, mas uma morte em vida, porque não há renascimento, mudanças, transformação sem morte. E, portanto, a pergunta se altera: ‘Como se aprende a como morrer’”. Cf. EXAMINED life: philosophy is in the streets. Direção: Astra Taylor. Produção: Ron Mann e Silva Basmajian. Canadá: Zeitgeist Films, 2008. 1 DVD (88 min), son. color.
- \* Se compreendemos ψυχή [psyché] não apenas como *alma*, mas também como *espírito, consciência, vida*, podemos compreender a atualidade da tese da *imortalidade da alma* de forma não transcendental, que vai ao encontro de nosso paradigma hermenêutico aqui expresso. Analogamente à teoria da imortalidade da alma e do conhecimento adquirido por ela e passado adiante, pensemos, por exemplo, nas pesquisas contemporâneas acerca da *memória de DNA*, que comprova, com inúmeros experimentos, que há determinadas formas de conhecimento que são alocadas no DNA e remetidas para as formas de vida posteriores. Apesar de não ser nosso foco específico da tese, essa hipótese científica nos auxilia a elucidar de modo mais acurado o que seja a alma além do escopo metafísico, transcendental e espiritual, trazendo elementos da pesquisa contemporânea e mostrando a relevância e o aspecto visionário da proposta socrático-platônica.

se crê nestas formas de *essência* [οὐσία = ousía], não se pode crer na existência da alma prévia ao nascimento e à vida em um *corpo humano*.\*

Segundo Símiias, as provas da imortalidade da alma previamente à sua ligação com um corpo humano estão satisfatoriamente explicitadas, porém, ainda não há certeza com relação ao que ocorre com esta após a morte. Entretanto, Sócrates pensa já ter esclarecido anteriormente, quando falara da teoria dos opostos e da geração da vida por meio da morte. Sócrates afirma que Símiias e Cebes têm *um medo pueril de que quando a alma separar-se do corpo, o vento realmente soprá-lo-á para longe e dispersá-lo, especialmente se um homem casualmente morre em uma ventania, e não em uma calmaria* [δεδιέναι τὸ τῶν παίδων, μὴ ὡς ἀληθῶς ὁ ἄνεμος αὐτὴν ἐκβαίνουσιν ἐκ τοῦ σώματος διαφυσῆ καὶ διασκεδάννυσιν, ἄλλως τε καὶ ὅταν τύχη τις μὴ ἐν νηγεμῖα ἄλλ' ἐν μεγάλῳ τινὶ πνεύματι ἀποθνήσκων = dediénaí to tón paídōn, mē hōs alēthōs ho áneinos autēn ekbaínousan ek toû sōmatos diaphysâi kai diaskedánnysin, állōs te kai hótan týchēi tis mē en nēnemíai all' en megálōi tini pneúmati apothnéiskōn].<sup>209</sup> Obviamente, trata-se de um recurso irônico da argumentação socrática, mas que revela um pouco do temor suscitado pela dúvida e pelo questionamento da dupla tebana, que explicita a incerteza da continuidade da existência da alma após a morte do corpo.

O medo mencionado no parágrafo anterior é a ignorância de quem teme a morte, que não consegue se adaptar à postura da vida filosófica, ao modo de ser do filósofo. Sócrates propõe que se deve *[en]cantar* [ἐπάδειν = epáidein] o medo infantil para *desencantá-lo* [ἐξεπάσητε = exepáiseite].<sup>210</sup> Nesse sentido, o objetivo socrático é esclarecer que não há razão para temer a morte, tampouco a fragmentação da alma, visto que, se ela já se encontra *não composta*, não pode ser *fragmentada*, portanto, não mais se modifica, tornando-se inalterável, incorruptível, pois o que modifica é o que perece. O exemplo socrático é ontológico, afirmando que *o ser* [τοῦ εἶναι\* = toû eínai], *o que é, é sempre de tal modo* [ὡσαύτως αἰεὶ = hōsaútōs aei], tal como a alma, que não se corrompe ao ser *destacada* do corpo, diferentemente do processo que ocorre com *os entes* [τῶν πολλῶν = tón pollōn],<sup>211</sup> *os muitos*, que frequentemente se modificam, corrompem-se. Trata-se da diferença das coisas *inteligíveis* e das coisas *sensíveis*,

---

\* Sócrates chega a assumir, anteriormente, a postura da *metempsychose* dos pitagóricos, defendida e supostamente não compreendida em sua plenitude por Símiias e Cebes. Entretanto, conforme o argumento se desenvolve, é possível notar que a ênfase e a preocupação da imortalidade da alma e das formas de abstração e de concepção do conhecimento são relativas ao ser humano, e não estendida a outros seres vivos.

<sup>209</sup> Fédon, 77 d-e.

<sup>210</sup> Fédon, 77 e.

\* Aqui, *ser* aparece como *o ser* [ὃ ἔστι / τοῦ εἶναι = ho ésti / toû eínai], *ser uniforme* [μονοειδὲς ὄν = monoeides on] e é referido como *essência* [οὐσία = ousía].

<sup>211</sup> Fédon, 78 d.

que, respectivamente, são *apreendidas apenas pela razão calculativa, e são invisíveis e não podem ser vistas* [ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῶ, ἀλλ' ἔστιν ἀιδῆ τὰ τοιαῦτα καὶ οὐχ ὁρατά = epiláboio ē tói tés dianoiás logismói, all' éstin aidé ta toiaûta kai ouch horatá] e *percebidas/sentidas pelos outros sentidos* [ἄλλαις αἰσθήσεσιν αἴσθοιο = állais aisthésesin aísthoio].<sup>212</sup>

A mutação é visível, sensível, enquanto que a imutabilidade é invisível à experiência sensoria. Analogamente, o corpo adéqua-se ao aspecto mutável, perecível, visível, estético, enquanto que a alma afirma-se sob o ponto de vista da imutabilidade, invisibilidade, imperecibilidade. Quanto à aquisição de *conhecimento* [γνῶσις = gnōsis], Sócrates afirma que quando a alma faz uso do corpo para *contemplar/examinar* [σκοπεῖν = skopeîn], por meio dos sentidos, o resultado nunca é satisfatório e acurado. Entretanto, *quando a alma contempla/examina por si mesma, parte do reino do puro, do eterno, do imortal e imutável* [ὅταν δέ γε αὐτὴ καθ' αὐτὴν σκοπῆ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρὸν τε καὶ αἰεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον = hótan dé ge autē kath' autēn skorpeî, ekeîse eíchetai eis to katharón te kai aei on kai athánaton kai hōsaútōs échon], pois é *coparticipativo* [συγγενῆς = sýngenēs] dos elementos ideais, e, por isso, adquire *sabedoria/prudência* [φρόνησις = phrónēsis].<sup>213</sup> Podemos classificar o modo de compreensão dialético em seus momentos *ascendente e descendente*, respectivamente, aquele empreendido pela alma e intermediada pelo corpo e o realizado pela alma para si mesma; trata-se de um processo investigativo estético/ativo e intuitivo/passivo. É por isso que a alma é vista como de aspectos *divino* [θεῖω = theíōi] e *imortal* [ἀθανάτω = athanátōi], enquanto que o corpo é representado pelos aspectos *humano* [ἀνθρωπίνω = anthrōpínōi] e *mortal* [θνητῷ = thnētōi],<sup>214</sup> que podemos compreender como os aspectos da manutenção da vida humana e dos valores que a regem, de acordo com nossa argumentação.

Nesse sentido, quando alguém morre fisiologicamente falando, o corpo perece, mas a memória daquilo que representara em vida, seus feitos, seus valores, permanecem, pois são perenes e eternizados pelo modo de vida levado e de acordo com o quanto sua vida inspirara outros.\* Quando Sócrates afirma que a alma *vai a um outro lugar* [τοιούτων τύπον ἕτερον

<sup>212</sup> Fédon, 79 a.

<sup>213</sup> Fédon, 79 d.

<sup>214</sup> Fédon, 79 e.

\* Sócrates fala, aqui, do processo de decomposição do corpo quando da morte deste, deixando claro que o processo natural consiste em perceber a decomposição do corpo, da parte visível de nossa vida, em relação à imperecibilidade da alma, que é invisível mesmo quando em vida copartícipe com o corpo. Entretanto, comenta sobre o hábito dos egípcios, de embalsamar/mumificar os corpos para que estes deterioresem-se em um ritmo mais desacelerado, pois, de acordo com suas crenças, o corpo seria necessário para o caso de uma vida além-

οἰχόμενον = τοιοῦτον τόπον héteron oichómenon],<sup>215</sup> podemos compreender que se está falando sobre a possibilidade de *os valores mudarem para outros valores*, isto é, uma forma de exercício filosófico existencial que se ocupa em promover uma *conversão de modo de vida*, uma *metaética*, no sentido mais estrito do termo, a saber, uma *mudança de hábito/ἦθος* [éthos]. Dessa forma, quando se fala de a alma partir para um lugar mais divino quando da morte do elemento somático da vida humana, pode-se compreender que se trata de uma forma de plenificação da vida enquanto vivente. No *Fédon*, o filósofo, que ganha a imortalidade, é aquele que não se importa com ambições, materialismo etc., vivendo apenas em prol de sua melhoria existencial e na implicação [in]direta de seu modo de ser virtuoso em determinada comunidade.<sup>216</sup>

Em outras palavras, falar em *mudança existencial* é falar em um processo de *meditação sobre a morte*, que é o que se compreende como prática filosófica no *Fédon* e nos demais diálogos interpretados na presente tese. A *prática da morte*, de *viver em estado de morte* também significa saber separar os elementos intelectivos dos sensoriais, de modo que se consiga optar por uma vida menos materialista, de realização com fins fora de si, trazendo o filósofo para uma vida mais intimista, introspectiva e contemplativa. Quem é *iniciado nos mistérios* [μεμνημένων = memyēménōn] da filosofia, compreende que o modo de vida mais divino não é exatamente a morte para um encontro transcendental, mas uma vida plenificada e preparada enquanto durar a existência terrestre, por assim dizer. Quem não consegue alcançar o autodomínio, no que se refere aos prazeres exacerbados e a uma vida vazia, não está apto a viver filosoficamente. Em suma, o que estamos propondo com esta reinterpretação dos diálogos platônicos é que uma vida filosoficamente significativa é uma vida afetada pelo que se compreende por meio da própria filosofia, de acordo com o comprometimento mais ou menos preponderante em cada ser humano.

Nesse sentido, quem teme a morte teme, na verdade, perder o acesso aos prazeres, ao gozo fortuito da vida, que é importante, mas não único aspecto a ser considerado na vida. O exemplo socrático de quem *reencarna em corpos bestiais* pode ser compreendido, de forma mais fenomenológica e imanente, como uma metáfora daqueles que a) tentam e desistem da vida filosófica, pois não se adéquam às suas exigências de autodomínio e cuidado de si ou b)

---

título — que parece uma crítica a essa necessidade de se ater ao somático, de torná-lo divino e imperecível a todo custo.

<sup>215</sup> *Fédon*, 80 d.

<sup>216</sup> BLUNDELL, Mary Whitlock. Character and Meaning in Plato's *Hippias Minor*. In: KLAGGE, James C.; SMITH, Nicholas D. (Eds.). **Methods of Interpreting Plato and his Dialogues**. Oxford: Clarendon Press, 1992. p. 169.

nem tentam começar ou conhecer melhor o que seria uma *vida filosoficamente afetada*, que exige atenção aos detalhes do que a própria existência humana oferece. Assim, quando Sócrates fala dos exemplos de *metempsychose regressiva animal* para quem não consegue controlar suas paixões, não necessariamente precisamos compreender como um processo transcendental, espiritualista, como uma forma de *punição cármica*.

De acordo com a argumentação socrática, os *mais felizes* [εὐδαιμονέστατοι = eudaimonéstatoi] e os que vão para os melhores lugares são os que praticaram as virtudes políticas e éticas, que são chamadas de *temperança e justiça, sem hábito nem meditação filosófica e inteligência* [καὶ τούτων εἰσὶ καὶ εἰς βέλτιστον τόπον ἰόντες οἱ τὴν δημοτικὴν καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἦν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην, ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγонуῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ = καὶ τούτων εἰσὶ καὶ εἰς βέλτιστον τόπον ἰόντες οἱ τὴν δῆμοτικὴν καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἡν δὲ καλοῦσι σῶφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην, ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγонуῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ].<sup>217</sup> Agora, por que Sócrates coloca como os mais felizes aqueles que *não* praticam a filosofia e chegam a uma vida justa e moderada? Justamente porque estes, iniciados, conforme no supracitado, *não precisam* da filosofia para tal desenvolvimento, pois já atingiram um patamar de vida filosófica ou de consciência que não requer novas transformações — o que no budismo indiano, chinês e japonês conhece-se como *despertar*, conforme desenvolveremos no terceiro capítulo.

Quem busca a sabedoria como forma de transformar sua vida para melhor é descrito como um verdadeiro *filosofante* [φιλοσοφῆσαντι = philosophésanti] e um *amante da aprendizagem* [φιλομαθεῖ = philomatheî],<sup>218</sup> que se afastam dos prazeres desmesurados simplesmente por ter condições de controlar-se — o que não significa uma vida completamente anestesiada e ascética. *Estes que cuidam de suas próprias almas* [ἐκεῖνοι οἷς τι μέλει τῆς ἑαυτῶν ψυχῆς = ekeínoi ohís ti mélei téś heautôn psychḗs]<sup>219</sup> vivem de forma mais harmoniosa, não cedendo a uma vida materialista e/ou hedonista, pois aplicam-se ao exercício prático da filosofia como modo de reconfigurar a própria existência, de trasladar a alma e o modo de ser, de consciência de si. O aprisionamento da alma no corpo tem um sentido muito mais simples que não implica a metáfora do corpo como parte corruptível da vida em relação à incorruptibilidade da alma, mas explicita o descontrole do ser humano ao lidar com sua vontade, suas paixões. Nesse sentido, ser prisioneiro do corpo significa ser intemperante, incapaz de fazer uso da *prudência* na hora de deliberar sobre o melhor modo de ser, de viver.

<sup>217</sup> Fédon, 82 a-b.

<sup>218</sup> Fédon, 82 c.

<sup>219</sup> Fédon, 82 d.

Libertar-se do corpo não significa, mais uma vez, suicidar-se, mas controlar-se quanto à dimensão dos prazeres e não simplesmente render-se a uma vida que se realiza apenas com o gozos fortuitos e não se ocupa com o aperfeiçoamento de si mesmo e da melhoria da vida em comunidade, no sentido mais originário da *ética*. O exercício filosófico, *par excellence*, tem o intuito de propor o exercício de libertação das amarras viciosas da existência, a caminho de uma vida filosófica, virtuosa e, conseqüentemente, mais sábia, prudente e temperante. Esses exercícios, como já mencionado anteriormente, definem-se como *práticas de si* ou *exercícios espirituais*, que se resumem a práticas de interiorização e meditação, que *recomendam coletar e concentrar-se [a alma] a si mesma* [αὐτὴν δὲ εἰς αὐτὴν συλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι παρακελευομένη = autēn de eis ahutēn syllégesthai kai hathroízesthai parakeleuoménē].<sup>220</sup> A alma de quem não busca a filosofia está presa ao ciclo de repetições de mesmos padrões de comportamento escravo das paixões, *já a alma do verdadeiro filósofo crê que não é necessário resistir a essa liberação [dos prazeres desmesurados], e, portanto, mantém-se afastado dos prazeres, desejos, dores e medos o máximo que pode* [ταύτη οὖν τῇ λύσει οὐκ οἰομένη δεῖν ἐναντιοῦσθαι ἢ τοῦ ὡς ἀληθῶς φιλοσόφου ψυχῇ οὕτως ἀπέχεται τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ λυπῶν καὶ φόβων καθ' ὅσον δύναται = taútēi oûn téi lýsei ouk oioménē deîn enantioûsthai hē toû hōs alēthōs philósophou psychē houtōs apéchetai tōn hēdonōn te kai epithymiōn kai lypōn kai phóbōn kath' hōson dýnatai].<sup>221</sup>

Em comparação às abstrações e às categorias alcançadas pelo exercício intelectual e intuitivo, as pulsões, as dores e as paixões representadas pelo corpo são meras aparências, pois são momentâneas e mutáveis. Quem adota uma postura existencial de render-se à vida material, na busca de riquezas e realizações com fins externos à sua própria existência, usando sua vida como meio para tal consecução e não como fim em si mesmo, *é forçado a adotar também os mesmos hábitos e modo de viver* [ἀναγκάζεται οἶμαι ὁμότροπός τε καὶ ὁμότροφος\* γίγνεσθαι = anankázetai ohîmai homótropós te kai homótrophos gígnesthai].<sup>222</sup> Assim, aqueles que *morrem e reencarnam*, metaforicamente, são aqueles que não conseguem se ater ao novo modo de vida mais justo, equânime e virtuoso, decaindo ao modo de vida anterior, exclusivamente injusto,

<sup>220</sup> Fédon, 83 a.

<sup>221</sup> Fédon, 83 b.

\* Para sinalizar que a vida que se baseia apenas na manutenção dos prazeres é uma vida simples e, por vezes, vista como *vazia, carente de valência ontológica*, o termo ὁμότροφος [homótrophos] simboliza a *vida de animais que são criados juntos*, e não especialmente a vida humana. Isso simboliza o caráter de desprezo pela vida que é regida apenas por e pelos prazeres, de modo que todo o aspecto de desenvolvimento existencial para plenificação da própria vida e a vida dos semelhantes — posturas ética e política — é deixada de lado.

<sup>222</sup> Fédon, 83 d.

desigual e hedonista. Uma *alma filosófica*, que se nutre apenas com *o verdadeiro e o divino* [τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ θεῖον = to alēthes kai to theïon]<sup>223</sup> é capaz de viver enquanto dura a vida e também aceitar a morte fisiológica quando chega.

Após o discurso socrático sobre a imortalidade alma, tal como explicitamos, há um *silêncio* [σιγή = sigē], de modo que a dupla tebana conversa entre si sem se dirigir a Sócrates. Sócrates estava absorto no que havia dito até então, e, ao notar a conversa paralela, pergunta se há alguma incongruência ou incompletude em seu discurso ou se a dupla gostaria de acrescentar algo ou tirar alguma dúvida.<sup>224</sup> Sócrates *ri* [ἐγέλασέν = egélasén] quando os tebanos hesitam em fazer-lhe perguntas acerca da temática por medo de importuná-lo em seus últimos momentos, mas não por escárnio com relação à vida, mas por sua serenidade com relação à experiência de morte. Sócrates compara-se ao *cisne* [κύκνων = kýknōn], que, supostamente, canta uma canção diferente quando pressente sua morte, entretanto, expõe que os pássaros cantam por alegria e não por tristeza, visto que não cantam quando têm fome, frio.<sup>225</sup> Nesse sentido, Sócrates é como um pássaro que canta pela plenitude de sua vida e aceita a experiência de morte como parte da própria existência, como uma fronteira a ser cruzada com naturalidade. Pelo fato de o cisne ser uma ave símbolo de Apolo e Sócrates também ter recebido seu dom *profético/oracular* [μαντικὴν = mantikēn] pelo oráculo em honra a Apolo, não teme a morte, pois a compreende como uma etapa a ser seguida, honrando os deuses e sua própria idoneidade existencial.

Sobre as questões que cerceiam a temática da morte, Símiias afirma não conseguir formular questões, apesar de achar a argumentação socrática insatisfatória, apenas comentar que a) é preciso adquirir conhecimento ou ser apresentado a alguma verdade sobre o tema ou b) aliar-se a alguma doutrina sobre a temática difícil de ser negada. O ponto *não suficiente* [οὐχ ἰκανῶς = ouch hikanós] do argumento de Sócrates, segundo Símiias, diz respeito à sua comparação do uso do mesmo argumento para tratar da *harmonia* [ἁρμονίας = harmonías] e da *lira com suas cordas* [λύρας τε καὶ χορδῶν\* = lýras te kai chordón],<sup>226</sup> visto que uma representa

<sup>223</sup> *Fédon*, 84 a.

<sup>224</sup> *Fédon*, 84 c.

<sup>225</sup> *Fédon*, 84 e – 85 a.

\* No texto, χορδῶν [chordón] significa tanto as *cordas* de um instrumento quanto as *entranhas* de um ser vivo. Isso se explica pelo fato de que, até meados do século XX, as cordas de todos os instrumentos eram feitas de tecido intestinal de animais, especialmente de carneiros. Fazemos este adendo para esboçar, talvez, uma explicação não tão óbvia, de que a menção à lira possa se referir aos *sentimentos*, isto é, daquilo que vem de nosso interior, de nossas *entranhas*, as *paixões viscerais*. Nesse sentido, ao falar da *harmonia* em comparação às *cordas de uma lira*, o assunto em questão torna-se mais claro quando se pontua que ambas tratam do controle das emoções íntimas do ser humano, de *autodomínio*, e não tão literalmente, tal qual a interpretação de Símiias.

<sup>226</sup> *Fédon*, 85 e.

algo incorpóreo e outra algo material. A relação de Símiias é de que a lira representa o corpo, enquanto que a harmonia representa a alma, de modo que assim como o corpo mantém-se pela influência de diversos elementos e seus opostos, o mesmo ocorre com a alma, com elementos mais sutis. Todavia, a *harmonia* representa o *equilíbrio*, a *saúde* de uma boa vida, de uma existência humana bem balanceada, e o objetivo de Símiias é aventar a hipótese de que a alma possa perecer antes do corpo — objeção que é negada por seu parceiro, Cebes.

Enquanto isso, a formulação de Cebes é desenvolvida, apontando que não há certeza da continuidade da existência da alma após a morte fisiológica, enquanto coloca-se contra a objeção de Símiias. A explicitação de Cebes também é formulada com uso de uma *imagem* [εἰκόνοϛ = eikónos], isto é, um exemplo imagético, alegórico. O exemplo utilizado para explicitar a fraqueza do argumento de que o corpo duraria mais que a alma é a do *tecelão* [ὑφάντης = hyphántēs], que teria tecido uma capa e que, ao morrer, essa capa teria permanecido existindo. Entretanto, isso é uma falácia, visto que uma *vida humana* comporta diversas *durações de capa*. Símiias tenta remendar, afirmando que concorda com Cebes, de modo que acredita que a alma usa diversos corpos em sua existência, como um corpo que usa diversas capas em uma vida, visto que *cada alma usa muitos corpos* [ἐκάστην τῶν ψυχῶν πολλὰ σώματα κατατρίβειν = hekástēn tōn psychōn polla sōmata katatríbein].<sup>227</sup>

No momento em que a argumentação de Sócrates entra em *descrédito* pela dupla tebana, como recurso literário, o diálogo desloca-se para a conversa de Equécrates e Fédon, que salientam a conduta socrática de serenidade ao *ouvir* o discurso dos jovens antes de apresentar seu contra-argumento. Fédon, inclusive, descreve uma aposta de Sócrates com relação ao seu argumento, de maneira que se não conseguisse *reanimar* o argumento, cortariam, ambos, seus respectivos cabelos, em analogia ao hábito dos argivos, que não deixavam os cabelos crescer enquanto não vencessem suas batalhas. Para sobrepujar a argumentação tebana, Sócrates sugere uma dupla, em tom jocoso, como Hércules e Iolaus, *enquanto há luz* [ἕως ἔτι φῶϛ ἔστιν = héōs éti phōs estin], isto é, antes de escurecer completamente e Sócrates tomar o veneno, e o sentido do chamado de ajuda é um *atender/auxiliar* [παρακαλῶ = parakalōi], mas Sócrates não diferencia ser considerado o Hércules da dupla ou o escudeiro, Iolaus, pois considera que não haja diferença entre a titulação e/ou a hierarquia de ambos, pois *não faz diferença* [οὐδὲν διοίσει ouden dioísei].<sup>228</sup>

O primeiro passo é proteger-se do maior perigo ao rebater um argumento, que é tornar-se um *misólogo* [μισόλογοι = misólogoi], um *odiador do argumento*, estilo sofista tradicional,

<sup>227</sup> Fédon, 87 d.

<sup>228</sup> Fédon, 89 c.

que não aceita refutação, questionamento, apenas discursiva, sem ouvir — lembremos do espanto de Equócrates quando Fédon descrevera o hábito de ouvir os jovens que criticavam os argumentos de Sócrates —, pois a *misologia* [μισολογία = misología] e a *misanthropia* [μισανθρωπία = misanthrōpía] têm causas similares.<sup>229</sup> A figura do sábio representada por Sócrates instaura-se em alguém que tem o *acolhimento* e a *audição da alteridade* como aspectos aguçados, de modo que não se ocupa em apenas achar fraquezas no argumento alheio e/ou falhas [de caráter] no outro, como se possuísse a verdade absoluta e inegável. Quem tem a *técnica/arte* [τέχνης = téchnēs] considera que há muito mais seres humanos entre o bem e o mal, e os extremos de cada *polo* são raros, de modo que há muito menos *opostos extremos* — como seres absolutamente bons ou maus — do que *opostos medianos*.

Aqueles que pensam saber o que não sabem — que são objeto de análise e investigação de Sócrates por conta de sua *missão oracular* — e que consideram que seu discurso, seu argumento é verdadeiro, usam seu tempo em *disputas argumentativas/refutativas* [ἀντιλογικούς = antilogikous], julgando-se *os mais sábios* [σοφώτατοι = sophótatoi] sob um pretexto amplamente relativista e subjetivo.<sup>230</sup> A questão de Sócrates se remete ao fato de *se realmente existe um sistema de argumentação/discurso verdadeiro e certo, que pode ser compreendido* [εἰ ὄντος δὴ τινος ἀληθοῦς καὶ βεβαίου λόγου καὶ δυνατοῦ κατανοῆσαι = ei óntos dé tinos alēthoûs kai bebaίου lógou kai dynatoû katanoéσαι],<sup>231</sup> que faria com que os *falsos sábios* se vexassem ao justificar os erros nos próprios argumentos falhos, não reconhecendo sua falta de habilidade e/ou caráter ao proferi-los. O que Sócrates propõe é que se reconheça a finitude humana e a limitação das formas de compreensão do ser humano, cogitando a hipótese de que *não há, de fato, solidez nos argumentos/discursos* [λόγων κινδυνεύει οὐδὲν ὑγιᾶς\* εἶναι = lógōn kindyneúei ouden hygias eînai],<sup>232</sup> o que abre uma interpretação de um relativismo moderado. Para Sócrates, o ser humano que busca a filosofia está na busca por tornar-se mais *saudável*, e

<sup>229</sup> Fédon, 89 d.

<sup>230</sup> Fédon, 90 c.

<sup>231</sup> Fédon, 90 c-d.

\* O termo ὑγιᾶς [hygies] representa o *saudável*, o adjetivo que qualifica o estado de *solidez de saúde*, no sentido de *estar equilibrado*. De fato, o difícil para a argumentação socrática construída é comprovar que a) há determinados conteúdos discursivos verdadeiros e autênticos, mais próximos às ideias e às fontes ontológicas do saber, conseqüentemente, menos suscetíveis a opiniões falhas e refutações, e que b) há pouquíssimos seres humanos capazes de acessar, por meio de exercícios meditativos provenientes de uma *vida filosófica*, tais conteúdos cognoscitivos. Nesse sentido, o *bom argumento* é um argumento *não vicioso, não doente*, que representa tanto um conteúdo passível de menor número de falhas quanto um discurso capaz de minar a vida e o modo de ser de alguém com uma proposta harmoniosa. O bom argumento, o argumento que se enquadra como verdadeiro, é um discurso que, de alguma forma, enaltece a vida e a existência humana, não se atendo exclusivamente como base provocativa e refutatória, no sentido de uma retórica rasa.

<sup>232</sup> Fédon, 90 e.

essa busca passa por uma análise apurada dos discursos que regem e influenciam seu modo de ser, suas crenças, sua visão e compreensão de mundo.

Diferentemente dos *mal-educados* [ἀπαίδευτοι = apaídeutoi], que se julgam sábios e proferem discursos vazios, sem a devida reflexão quanto ao seu conteúdo, sua forma e os impactos e suas consequências em outrem, Sócrates afirma: *não anseio por tornar verdadeiro o que digo* [ἐγὼ λέγω δόξει ἀληθῆ εἶναι προθυμήσομαι = egō légō dóxei alēthé eínai phrothymésomai], *entretanto, anseio em fazer eu mesmo acreditar* [ἀλλ' ὅπως αὐτῷ ἐμοὶ ὅτι μάλιστα δόξει οὕτως = all' hópōs autōi emoi hóti málista dóxei houtōs].<sup>233</sup> Desse modo, o que Sócrates está referindo é que o mais importante é ser verdadeiro consigo mesmo e com os próprios discursos, e o convencimento alheio é uma consequência que deve ser natural e não artificial; isto é, os outros devem convencer-se da verdade do discurso pessoal por livre e espontânea vontade, e não por fôrceps. O interessante para Sócrates é que *se reflita menos sobre Sócrates e mais sobre a verdade* [σμικρὸν φροντίσαντες Σωκράτους, τῆς δὲ ἀληθείας πολὺ μᾶλλον = smikron phrontísantes Sōkrátous, tés de alētheías poly mállon],<sup>234</sup> de modo que se a virtude representada pelo modo de vida socrático é verdadeiro, deve ser seguido, antes de qualquer personalização de conteúdo e verdade; segue-se alguém e seu modo de vida por considerar-se isso verdadeiro, e não pela confiança de seu remetente. O objetivo final de quem busca guiar-se pela filosofia é *a verdade* e não especificamente *quem diz a verdade*.

Sócrates não quer despedir-se da dupla tebaná sem sanar suas dúvidas quanto à imortalidade da alma e a percibilidade do corpo. O aspecto inicial nesta *recapitulação* é tratar do conhecimento como *anamnese*, como *rememoração*, de modo que pressupõe-se uma estadia prévia da alma algures. A noção de Cebes de que a alma seria uma forma de harmonia formada por elementos que ainda não existiam, pois não estaria efetivada em algum corpo, é repensada e dá espaço à noção do argumento do conhecimento como rememoração. Entretanto, a teoria da rememoração, que afirma que a alma pré-existiria antes de animar um corpo e, portanto, já teria conhecimento em si, de modo que as experiências existenciais serviriam para relembrar tais conhecimentos, *foi estabelecida por uma linha argumentativa sólida* [ὑποθέσεως ἀξίας ἀποδέξασθαι εἴρηται = hypothéseōs axías apodéxasthai eírētai], de modo que a alma *existia justamente como a própria essência, que é chamada de 'o ser'* [ὥσπερ αὐτῆς ἐστὶν ἡ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐπωνυμίαν τὴν τοῦ ὄντος = hōsper autēs estin hē ousía échousa tēn epōnymían

<sup>233</sup> Fédon, 91 a-b.

<sup>234</sup> Fédon, 91 c.

tên toû ‘ho éstin’].<sup>235</sup> O que Sócrates está propondo é um fundamento ontológico para a alma, de modo que esta seria *copartícipe* do ser.

A argumentação socrática, nesse ponto, tenta dissuadir a opinião da dupla tebana acerca do conceito e *alma enquanto harmonia*, visto que compreendê-la como uma união de elementos compostos implicaria assumir que a harmonia é um estado *alterável*, que depende do aspecto ao qual a harmonia está harmonizando-se. A comparação é com os elementos que compõe as almas, de modo que não deveria haver uma alma mais *plena* que a outra, mas há aquelas que são formadas por virtudes e outras que são compostas por vícios. Nesse sentido, se a alma fosse tomada como harmonia de acordo com seus elementos, aquela que se baseasse de acordo com as virtudes não teria harmonia nos mesmos parâmetros do que aquela que se baseia em vícios. Logo, tomando a alma como um processo de harmonia interno e externo, não haveria igualdade entre as diferentes almas, o que seria um absurdo lógico dentro da perspectiva da discussão socrática no *Fédon*, pois faria com que cada alma tivesse uma essência diferente daquela ontológica que este defende, e a alma baseada nos vícios seria baseada na *discórdia* [ἀναρμοστίας = anarmonstias] e não na *harmonia* [ἁρμονία = harmonía]. Dessa forma, na conclusão desse processo dialético-dialógico, *todas as almas de seres vivos são igualmente boas* [πᾶσαι ψυχὰι πάντων ζώων ὁμοίως ἀγαθαὶ ἔσονται = pâsai psychai pántōn zōion homoiōs agathai ésontai],<sup>236</sup> de modo que almas baseadas em vícios seriam desarmonizadas e, por consequência, não consistentes com a proposta de *participação* [μέθεξις = méthexis] com *o ser*.

Para Sócrates, a alma é responsável por controlar todas as pulsões do corpo, e não ser controlado por elas, mais uma vez, reforçando a noção de que a alma não seria apenas uma *harmonia*, mas algo *mais divino* [πολὸ θειοτέρου = poly theiotérou], usando o um exemplo da *Odisseia*, em que o Odisseu afirma: ‘*aguento, coração: você nasceu pior que isso*’ [“τέτλαθι δῆ, κραδίη: καὶ κύντερον ἄλλο ποτ’ ἔτλης” = ‘tétlathi dé, kradín: kai kýnteron állo pot’ étlēs’].<sup>237</sup> Isso apenas descarta o argumento de que a alma seria composta de harmonia corrompível, mas não sustenta, tampouco *revela a imortalidade, apenas o fato de que a alma dura um longo período, e existiu algures e incomensuravelmente muito antes de nosso nascimento, e sabia e fazia diversas coisa* [μηνύειν ἀθανασίαν μὲν μή, ὅτι δὲ πολυχρόνιον τέ ἐστὶν ψυχὴ καὶ ἦν που πρότερον ἀμήχανον ὅσον χρόνον καὶ ἦδει τε καὶ ἔπραττεν πολλὰ ἄττα

<sup>235</sup> *Fédon*, 92 d.

<sup>236</sup> *Fédon*, 94 a.

<sup>237</sup> *Fédon*, 94 e.

= mēnúein athanasían men mé, hóti de polychróniôn té estin psychē kai én pou próteron améchanon hóson chrónon kai éidei te kai épratten polla átta].<sup>238</sup>

O que Sócrates propõe é que Símiás e Cebes explorem seus argumentos a partir do que ele chama de *minhas experiências* [ἐμὰ πάθη\* = ema páthē], que são parte da sabedoria de Sócrates, afirmando que, em sua juventude, havia explorado as *investigações da natureza* [φύσεως ιστορίαν = phýseōs historían].<sup>239</sup> O que isso pode significar é que Sócrates falava de sua formação *naturalista*, de busca por *origem e princípios* das coisas, na tentativa de explicitar as causas de tudo e de sua evolução em perceber que nem tudo pode ser explicado dessa forma. Há, inclusive, uma menção a uma hipótese de Anaxágoras, de que *a mente é a causa de todas as coisas* [νοῦν εἶναι πάντων αἴτιο = noûn eînai pántōn aítio],<sup>240</sup> que podemos entender também como o processo hermenêutico e as interpretações de mundo que fazemos, que definem nossa realidade, compreendendo o que é *melhor* [ἄμεινον = ámeinon] para cada causa. A surpresa de Sócrates foi encontrar, na leitura de Anaxágoras, causas materiais, físicas e naturais, tais como água, ar, terra etc.

Na perspectiva socrática, chamar sua possibilidade de fuga para Megara ou à Boécia não estava correto, visto que não poderia ser considerada a melhor escolha, portanto, não poderia ser considerada uma *causa*. Adicionalmente, o que Sócrates considera a *melhor escolha* não se fundamenta em uma explicação causal natural, que simplifica que Sócrates senta porque seus ossos e juntas podem se dobrar, como em seu exemplo, e não porque sua *vontade* lhe permite escolher o que fazer inclusive com seu corpo. Para Sócrates, o mundo não está gravitando por alguma força descomunal de um Atlas, mas pelo *bem* [ἀγαθόν = agathon], que não significa apenas em sua função metafísica e ontológica, mas também significa toda forma de *matéria positivamente existente*, isto é, toda forma de existência que é organizada e não caótica. Há uma interpretação de que tudo esteja em *comunhão* [κοινωνία = koinōnía] e seja *copartícipe* [μετέχει = metéchei] com categorias absolutas, tais como, por exemplo, *bem, belo e bom*. Tudo tem um princípio de acordo com sua categoria, de modo que algo belo existe porque algo material participa do que podemos chamar de *ideia de belo*, assim como alguém justo existe por conta de uma *ideia de justiça* da qual participa.

---

<sup>238</sup> *Fédon*, 95 c.

\* O termo, aqui, significa *aquilo que ocorre ao agente*, isto é, sua forma passiva de receber acontecimentos. Sócrates não está falando de conhecimentos que leu em algum lugar, mas de sua sabedoria que provém de suas vivências mais íntimas e significativas, que tiveram algum propósito em seu processo filosófico de conhecimento, cuidado e compreensão de si.

<sup>239</sup> *Fédon*, 96 a.

<sup>240</sup> *Fédon*, 96 b.

Sócrates usa pela segunda vez o artifício do exemplo matemático, expondo que as operações não deveriam ser explicitadas pelo acréscimo, pela divisão, pela subtração ou pela multiplicação de elementos, mas pela possibilidade de participarem em categorias diferentes. O que Sócrates quer deixar claro é que o número *dez*, por exemplo, não é maior que *oito* por *dois*, que é *menor* que o número anterior, mas porque participa de um número maior. O número *um* pode tornar-se *dois* porque participa da *dualidade*, assim como o número *dois* pode se tornar *um* por ser copartícipe da *unidade*. Sócrates buscava introduzir sua metáfora do *outro mundo*, antes, introduz uma série de explicações sobre a teoria dos opostos e de como um oposto não pode ser seu próprio oposto, assim como os entes provenientes de categorias ontológicas não podem ser a mesma coisa — pensemos, pois, na ideia de *calor* e na sua representação de *fogo*, que não são a mesma coisa. Tudo isso não passa de um movimento *psicagógico* para, na argumentação dialético-dialógica, aceder à metáfora conceitual que explicita o exercício de morte, a morte fática e a imortalidade da alma.

Aqui, Sócrates trata de criticar a perspectiva heraclitiana, de hipotetizar os assuntos com base em uma mistura da *premissa* com a *conclusão* destas ao mesmo tempo, pois ao *buscar os entes/o que realmente é* [τῶν ὄντων εὐρεῖν = tῶν óntōn heureîn], deve-se buscar uma melhor clareza de espírito, buscando um *pensamento único* [σοφίας ὁμοῦ = sophías homou] sobre algo, como faz um *filósofo* [φιλοσόφον = philosophōn].<sup>241</sup> O problema está no que os *controversialistas* [ἀντιλογικοὶ = antilogikoi] representam ao misturar predicados de determinados objetos, afirmando contradições — *o de baixo e o de cima são o mesmo, o grande e o pequeno são iguais* —, o que explicaria a crítica socrática à *metodologia* heraclitiana, mas não necessariamente à sua *ontologia*.<sup>242</sup>

O que Sócrates está esclarecendo é que *a ideia* [τὸ εἶδος = to eîdos] não é a mesma coisa que sua *representação*, que tem *aquela forma* [ἐκείνου\* μορφήν = ekeinou morphēn].<sup>243</sup> Nesse sentido, é possível compreender a ideia de morte sem se referir necessariamente à morte fisiológica, como propomos na presente tese. Isso nos permite, como esmiuçado até aqui, tomar o exemplo socrático no *Fédon* muito mais como uma *metáfora* sobre a *mudança do modo de vida* como uma morte, e não necessariamente a morte e uma crença em um mundo ulterior,

<sup>241</sup> *Fédon*, 101 e.

<sup>242</sup> Cf. MCCABE, Mary Margaret. **Plato and His Predecessors: The Dramatisation of Reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 93-94.

\* Aqui, ἐκείνου [ekinou] também pode configurar o *vazio*, no sentido de estar carente de algo, que, no caso, é a *ideia*. Trata-se da noção de um *contorno* sem seu preenchimento essencial, que expõe os entes como partícipes das ideias, mas não as ideias mesmas, o que significa que falar da *ideia de morte* não necessariamente signifique falar apenas da *morte fisiológica*, mas o que ela representa, no sentido de uma mudança, de um traslado da alma, como temos defendido até agora.

<sup>243</sup> *Fédon*, 103 e.

metafísico. Nesse sentido, a condução da argumentação socrática leva em consideração a compreensão numérica acerca dos números pares e ímpares em relação ao nome e à representação de cada um deles, de modo que os números têm nomes, mesmo fora da categoria da díade *par-ímpar*. Todo esse desdobramento serve para orientar o leitor e os personagens do diálogo para o aspecto de que nem sempre o oposto é o que define algo, pois, no exemplo, a categoria de par não exclui o número três, apenas o coloca como um *não par*, um *ímpar*, de modo que alguns números *não participam* dessa categoria, mas de outra — trata-se da compreensão de *oposto e diferente*.

Sócrates segue do exemplo matemático para o exemplo acerca da vida e da morte e sua relação com a alma, para, ao final da seção, admitir que a alma, uma vez que não é perecível, é *não mortal* ou *imortal* [ἀθάνατον = athánaton]. A tentativa, aqui, é mostrar como o que é imortal — como a alma, em sua definição — não pode ser perecível, pois *deus* [θεὸς = theos] e a *ideia da vida* [ζωῆς εἶδος = zōés eídos] são imortais e imperecíveis.<sup>244</sup> Se compreendemos que o que permanece é a alma e, de acordo com nossa interpretação, isso significa os novos hábitos e novo modo de vida adquirido pelo exercício filosófico, podemos aceitar que morre o *modo de ser anterior* e permanece o *novo modo de ser*, conforme um processo de *transvaloração existencial*. Se a alma é imortal, o conselho socrático é que *devemos cuidar dela, não apenas em relação ao tempo, que chamamos viver, mas em relação a todo o tempo* [ἐπιμελείας\* δὴ δεῖται οὐχ ὑπὲρ τοῦ χρόνου τούτου μόνον ἐν ᾧ καλοῦμεν τὸ ζῆν, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ παντός = epimeleías dē deítai ouch hyper toû chrónou toútou mónon en hōi kaloûmen to zên, all' hyper toû pantós].<sup>245</sup>

A preocupação do filósofo, pois, é *mudar de vida enquanto vivente*, isto é, mudar o modo de ser enquanto vivo, com intuito de evitar uma vida viciosa e vergonhosa. Desse modo, se a alma continua, e, em nossa interpretação, isso representa os valores de cada indivíduo, que conformam seu modo de ser, isso quer dizer que, mesmo após o *exercício tanático*, estamos à mercê dos valores antigos, do modo de vida anterior, que, se vicioso, deve ser encarado constantemente e repellido com as virtudes propostas nos exercícios espirituais. Se Sócrates fala da ideia de *juízo final*, isto é, um juízo em que todos serão avaliados de acordo com seus modos de vida, não é necessário interpretá-lo apenas como um recurso metafísico.

---

<sup>244</sup> Fédon, 106 d.

\* Novamente, outro aspecto que corrobora nossa tese, afirmando que a maior preocupação filosófica é o *cuidado de si*, o *cuidado com a alma* durante a vida. A preocupação não é com o *pós-vida*, com o que acontece na perspectiva metafísica, mas o que acontece ao ser humano *enquanto vivente*. É interessante apontar que o verbo *viver* [ζῆν = zên] é relacionado com o *tempo* [χρόνου = chrónou], ou seja, a vida que dispõe-se, enquanto seres humanos, em uma compreensão imanente.

<sup>245</sup> Fédon, 107 c.

Podemos simplesmente compreender o *juízo de um outro mundo* como um exercício da própria consciência, que avalia nosso modo de ser em relação ao anterior, com vistas a prevenir uma recaída a um modo de vida mais bestial, menos virtuoso e bom. O momento de partir para o *outro mundo/mundo inferior* [Ἅιδου = Háidou] pode significar, também, o momento de ser avaliado e orientado por um *guia* [ἡγεμόνων = hēgemónōn], e não necessariamente uma jornada espiritual ao mundo dos mortos, ao Hades. Trata-se de uma *jornada da alma*\* em busca de sua *habitação* [οἴκησιν = oíkēsin], que podemos compreender como um processo de exercício das virtudes para um melhoramento existencial, uma *autopoiese*, uma [re]criação de si mesmo, e quem consegue praticar tal processo *habita* [οἴκησεν = oíkēsen] e é guiado pelo elemento divino, que representa nada mais do que uma vida exemplar, a ser seguida.

Sócrates parte, pois, para uma explicação das partes da Terra, em que explica a) que a Terra mantém-se flutuando em sua localização devido à sua própria força de equilíbrio, b) que a Terra é gigantesca, e o conhecimento e a habitação terrestre por humanos de sua época era apenas uma pequena porção, c) que os seres humanos residem no *vazio*, para onde o *éter*, a água, a névoa e o ar fluem e se sedimentam. O que Sócrates estava querendo dizer, como poderíamos compreender, hoje, é que não acedemos à *camada de ar superior* [ἔσχατον τὸν ἀέρα], no sentido de uma *estratosfera*, por exemplo, de modo que o ser humano vive em um *buraco* em um *vazio* da Terra [κοίλω = koíloi].<sup>246</sup> Após esta explicitação mais física que Sócrates propõe contar uma *narrativa* [μῦθον = mýthon] sobre a Terra, que se inicia falando da *Terra vista de cima* [ἄνωθεν\* θεῖτο = ánōthen theíto],<sup>247</sup> que revela diferentes matizes de cores brilhantes.

---

\* Gadamer, aqui, inspira nossa tradução de *metoikesis* ao propor que, em *Fédon*, 107 d, se compreenda ἄγειν [ágein] como *traslado/viagem da alma*, e não como *transmigração da alma*. Isso abre precedentes para tomar o termo de um viés mais *existencial* e menos *metafísico*. Cf. GADAMER, Hans-Georg. **Plato**: Texte zur Ideenlehre. Frankfurt am Main: Klostermann, 1986. p. 43.

<sup>246</sup> *Fédon*, 109 e.

\* No trecho em análise, ἄνωθεν [ánōthen] significa *de cima, de um ponto de vista superior*. Além disso, o termo também significa *do princípio*, tanto no sentido *temporal* quanto no sentido *ontológico*. Pode-se compreender tanto o sentido mais óbvio, de uma *vista aérea*, mas também no sentido espiritual, que ressalta um exercício de abstração e de preparação de condições para *ver as coisas com superioridade da alma*. Quem é capaz de observar as coisas de um ponto de vista superior tem condições de minimizar os problemas e os sofrimentos que ocorrem no decorrer da vida. Ver as coisas de um plano superior significa ser capaz de ver as mazelas do ser humano como coisas menores do que realmente são, com maiores possibilidades de serem solucionadas, em uma perspectiva mais otimista. Por isso, o foco desta tese enfatiza a prática dos exercícios espirituais e a noção de filosofia como um modo de aprimoramento pessoal, existencial, político, social etc., pois propõe a prática da filosofia como uma forma de *guiar a alma*, que podemos entender como um modo de domínio de si, cuidado de si, conhecimento de si e exercício de morte, de quem é capaz de deixar seu modo de vida para encarar uma nova forma de viver filosoficamente.

<sup>247</sup> *Fédon*, 110 b.

A *Terra II*, como aqui chamamos, é uma Terra melhorada em todos os aspectos, onde se vive melhor, a natureza é mais preservada e todas as coisas têm uma existência temporal estendida. A relação dos homens que nela vivem com seus deuses é mais estreita, pois permite que conversem com *deuses imanes*, que realmente residem em seus templos e dialogam diretamente com os humanos presentes, seja por conversa, profecia ou visões. Obviamente, se a Terra que fica em um patamar superior, em termos de constituição física e de disposição de seus seres vivos, por ser mais *aprimorada* e mais *elevada*, todo ser humano que pratica a filosofia também busca tornar-se melhor, mais verdadeiro, mais justo, mais bom. Apenas com o conhecimento abstrato, Sócrates é capaz de descrever que existem *grandes rios de fogo* [πυρὸς μεγάλους ποταμούς = pyros megáλους potamoús]<sup>248</sup> no centro da Terra. Com exceção da descrição do fluxo dos líquidos quentes, como a lava subterrânea que escorre para o *Tártaro* — região metafísica submundana —, a explicação de que há córregos de lava por toda Terra que têm um fluxo que entra e sai de caminhos dos recônditos interiores da Terra é completamente racional e atual — pensemos, por exemplo, nas erupções vulcânicas dentro e fora dos mares, os gêiseres etc.

Sócrates dá grande importância para a descrição dos diferentes relevos, especialmente ao fluxo de água, dentre os quais destaca o *Oceano* [Ὠκεανός = Ōkeanós], o *Aqueronte* [Ἀχέρων = Achérōn], o lago *Aquerusiano* [Ἀχερουσιάδα = Acherousiáda].<sup>249</sup> Neste último, os mortos passam por um determinado período e, posteriormente, voltam renascidos. Na região do *Tártaro* há o rio *Flegetonte* [Πυριφλεγέθοντα = Pyriphlegéthonta], um rio de fogo, ao qual se opõe o rio *Estígia* [Στύγιον = Stýgion], com seu lago *Estige* [Στύγα = Stýga], que segue em um fluxo oposto ao *Flegetonte*, caindo no *Tártaro*, sob o nome de *Cócito* [κῶκυτός = kōkytós].<sup>250</sup> É no fluxo desses rios que os mortos supostamente buscam purificação, seja no *Ácheron* ou diretamente no *Tártaro*, de onde não emergem. De modo imanes, podemos interpretar da seguinte maneira: quem não consegue fazer a conversão de vida e transvalorar seus valores e seu modo de ser em nome de uma vida mais justa e boa não é capaz de *viver filosoficamente*.

Na passagem seguinte, fica bem claro o que queremos defender com nossa tese neste primeiro capítulo, pois Sócrates afirma claramente que *Estes que se purificaram devidamente por meio da filosofia vivem, doravante, inteiramente sem corpos, e passam a viver em moradias muito mais belas, não fáceis de descrever, especialmente por não dispormos de tempo suficiente* [τούτων δὲ αὐτῶν οἱ φιλοσοφία ἰκανῶς καθηράμενοι ἄνευ τε σωμάτων ζῶσι τὸ

---

<sup>248</sup> *Fédon*, 111 d.

<sup>249</sup> *Fédon*, 112 e.

<sup>250</sup> *Fédon*, 113 c.

παράπαν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον, καὶ εἰς οἰκήσεις ἔτι τούτων καλλίους ἀφικνοῦνται, ἃς οὔτε ῥόδιον δηλῶσαι οὔτε ὁ χρόνος ἱκανὸς ἐν τῷ παρόντι = τούτων de autōn hoi philosophíai hikanōs kathērámēnoi áneu te sōmátōn zōsi to parápan eis ton épeita chrónon, kai eis oikéseis éti toutōn kallíous aphiknoúntai, has oúte rháidion dēlōsai oúte ho chrónos hikanos en tōi parónti], e é por isso que devemos buscar *virtude e sabedoria em/na vida* [ἀρετῆς καὶ φρονήσεως ἐν τῷ βίῳ = aretēs kai phronēseōs en tōi bíōi].<sup>251</sup> Nossa proposta é que podemos entender a *vida sem corpo* como uma *vida de paixões controladas*, uma vida não dependente de realizações materiais e prazeres fúteis, e não necessariamente uma vida de uma alma metafísica sem corpo. A *moradia mais bela* pode ser compreendida como um *modo de ser*, um *modo de habitar* e de *ter hábitos* mais virtuosos enquanto seres vivos.

É por isso que Sócrates repete tal propósito de compreender a filosofia como um *exercício de morte*, para que se torne um hábito viver de um modo mais austero e, nesse sentido, filosófico. O filósofo que se prepara para a morte diariamente infla-se de coragem, justiça, liberdade e justiça, e é por isso que quando Sócrates ouve o *chamado do destino*, aceita com tamanha naturalidade que diz querer banhar-se para não dar trabalho às mulheres ao embalsamá-lo. O único conselho que Sócrates deixa aos presentes é a exortação de sua missão filosófica: *Se cuidarem de vocês mesmos, servirão a mim, aos meus e a vocês mesmos, em tudo que fizerem, mas não façam promessas agora* [ὅτι ὑμῶν αὐτῶν ἐπιμελούμενοι ὑμεῖς καὶ ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς καὶ ὑμῖν αὐτοῖς ἐν χάριτι ποιήσετε ἅττ' ἂν ποιῆτε, κἂν μὴ νῦν ὁμολογήσητε = hōti hymōn autōn epimelóumēnoi hymeîs kai emoi kai toîs emoîs kai hymîn autoîs en cháriti poiésete hátt' an poiéte, kan mē nūn homologésēte].<sup>252</sup> Nesse sentido, se cada um cuidar de sua própria alma e exercitar-se, por meio da filosofia e de seus exercícios espirituais, tornar-se-á um ser humano melhor, em acordo com a proposta socrática, mas Sócrates estava ciente de que muitos não o fariam, por isso pede para que não façam promessas vazias naquele momento.

Enquanto Críton pergunta a Sócrates sobre como deve ser enterrado, Sócrates ocupa-se de dizer que após sua morte não estará ali para decidir, de modo que qualquer coisa feita não fará diferença alguma para ele. No momento em que Sócrates passa para a sala de banho, pede para ficar sozinho, para elaborar sua própria morte. Após o banho, conversa e orienta a esposa e os filhos, voltando para a sala principal próximo ao pôr do sol, encontrando-se com o *servo dos onze*, o responsável por cuidar dos condenados. A preocupação do servo era de que Sócrates guardasse rancor ou ódio dele, por isso esclarece que está *apenas seguindo ordens* e considera Sócrates o mais excelso dentre os homens. Críton quer atrasar a morte de Sócrates, mas Sócrates

<sup>251</sup> Fédon, 114 c.

<sup>252</sup> Fédon, 115 b.

pede que seja seguido o rito ordinário, perguntando ao responsável pelo veneno o que fazer diante da taça.

A ordem é tomar e esperar que as pernas fiquem pesadas, depois deitar e esperar que o veneno faça seu efeito. Sócrates fala sobre a possibilidade de *ofertar vinho* [ἀποσπεῖσαι\* = apospeísai] aos deuses da taça com o veneno, mas Equécrates afirma que só havia o mínimo necessário para seu efeito. Quando os homens choram por sua inevitável morte, após beber o veneno, Sócrates diz que essa é uma atitude de mulheres, e por essa razão havia pedido que sua mulher o deixasse naquele momento, *pois ouvi que é melhor morrer em silêncio [religioso]* [καὶ γὰρ ἀκήκοα ὅτι ἐν εὐφημίᾳ χρῆ τελευτᾶν = kai gar akékoa hótí en euphēmíai chrē teleutân].<sup>253</sup> Além desse momento da oferenda com vinho, que é um tanto contraditória e irônica, Sócrates, em sua última fala, trata de lembrar Críton de um hábito ateniense: ‘*Ó, Críton*’, disse, ‘*devemos um galo a Asclépio: pague e não se esqueça disso*’ [‘ὃ Κρίτων, ἔφη, τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρούνα: ἀλλὰ ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμελήσητε’ = ‘ὁ Κρίτων, ἐγὼ, τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρούνα: ἀλλὰ ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμελήσητε’].<sup>254</sup> Pode ser que Sócrates estivesse ironizando o fato de sentir-se que estava curado da vida mundana e teria acedido à vida metafísica, mas essa não é nossa compreensão. Dar um galo a Asclépio representa o agradecimento ao deus da saúde, por ter se curado de alguma doença, mas Sócrates gostava de sua vida e compreendia-se como alguém que estava seguindo sua missão oracular. A última pergunta de Críton tem apenas uma resposta, um espasmo, um *movimento* [ἐκινήθη = ekinētē] involuntário do corpo.

Na perspectiva de dar continuidade à discussão incitada neste capítulo — composto da interpretação de três diálogos platônicos, cujo tema principal, como mostramos, concentra-se no *exercício de morte metafórico*, que representa uma *mudança do modo de ser* —, no próximo capítulo, concentrar-nos-emos na continuidade da problemática *via* conceito de *experiência*. A expectativa é que se possa esmiuçar alguns aspectos da principal hipótese desta tese, que defende que a Filosofia é um *modo de vida* que leva em consideração o empenho subjetivo do filósofo em transformar seu modo de vida e sua autoimplicação naquilo que propõe teoricamente, isto é, por meio de discursos filosóficos.

---

\* Há inúmeros significados para o que Sócrates afirma neste trecho: a) Sócrates estava sendo irônico ao pensar em promover uma libação aos deuses com veneno; b) Sócrates gostaria de vingar-se dos deuses que não mudaram seu destino, tampouco seu julgamento injusto; c) Sócrates sabia que os deuses eram imunes aos venenos humanos, portanto, realmente gostaria de fazer uma oferenda aos deuses antes de sua morte, pois, diferentemente das acusações que lhe foram imputadas, respeitava os deuses do panteão grego.

<sup>253</sup> *Fédon*, 117 e.

<sup>254</sup> *Fédon*, 118 a.

### 3 EXPERIÊNCIA COMO TRADUÇÃO DA *METOÍKĒSIS* GREGA

Neste capítulo, propomos traçar um paralelo entre os conceitos de μετοίκησις [metoíkēsis] e *Erfahrung*. O principal objetivo é explicitar como o mote hegeliano — seguido, posteriormente, por Heidegger e Gadamer —, disposto na *Fenomenologia do Espírito*, segue perspectiva semelhante ao conceito grego abordado no primeiro capítulo desta tese. O plano é reconhecer e estruturar a *ponte conceitual* entre o primeiro e o segundo capítulos e preparar para a relação com o terceiro capítulo, no qual abordaremos o conceito de *filosofia como modo de vida* a partir da tradição oriental contemporânea, e, mais especificamente, da *Escola de Kyoto*.

O primeiro aspecto a ser destacado sobre a díade conceitual metoíkēsis-*Erfahrung* é a compreensão de que abordam uma perspectiva filosófica similar, a saber, a *transformação existencial do ser humano cuja vida é examinada*. Ao analisar e refletir sobre ambos conceitos, que podem facilmente ser conjugados como *experiência*, nosso objetivo é expor de que forma Hegel entrelaçou-se com o projeto de uma filosofia que fosse capaz de transformar a consciência humana. Enquanto Platão, nos três diálogos abordados no primeiro capítulo da tese, personificado por Sócrates, trata da filosofia como uma *experiência de morte* — que, metaforicamente, não é a morte fática, mas, sim, a *morte de valores e um modo de ser a serem relegados\** —, Hegel propõe a *experiência da consciência* [*Erfahrung des Bewußtseins*]. Como veremos, o objetivo em ambas as empreitadas filosóficas é muito similar, a saber, promover, dialeticamente, a negação de uma consciência alienada na busca de uma consciência superior, que podemos compreender como *mais una, justa, filosófica*.

Na esteira de Hegel, mostraremos que Heidegger e Gadamer, em suas interpretações, também abordam especificamente o conceito de *experiência*. Enfatizaremos que, quando Heidegger trata do *Dasein* e da postura filosófica deste existente, consciente da própria finitude, pode ser interpretado em uma perspectiva hegeliana, de uma consciência que se reconhece, nega-se, e, negando-se, ressintetiza-se e reconstitui-se, suprassumindo-se. Com relação a Gadamer, a influência heideggeriana é mais do que clara e distinta, e daremos atenção especial

---

\* Como figura conceitual exemplar, tenhamos em mente, aqui, a proposta nietzschiana do *super-homem*. Apesar de não ser objeto de pesquisa direto da presente tese, seríamos tolos de não lançar mão da construção teórica de Nietzsche ao propor a *transvaloração de todos os valores* em sua proposta de uma *filosofia para todos ou para ninguém*, em *Assim falou Zaratustra*. Aliás, apesar de Nietzsche mostrar-se como *inimigo da filosofia socrática* — talvez por ironia —, sua proposta é altamente platônica, se aceitarmos o viés da interpretação que ora propomos. Se considerarmos que toda a filosofia socrático-platônica é de matriz ética e ocupa-se em promover uma *experiência de conhecimento e cuidado de si*, na expectativa de que quem se envolva com filosofia não apenas *aprenda sobre filosofia* mas *torne-se filósofo e viva filosoficamente*, a proposta nietzschiana de superação de si é muito semelhante, com exceção de que na *transvaloração existencial* de matriz socrático-platônica há *valores de referência*, enquanto que, na perspectiva nietzschiana, não.

à sua obra que elenca cinco estudos dialéticos sobre Hegel, em que buscaremos clarificar este mesmo conceito que une todos os autores supramencionados e que tem um valor essencial em sua hermenêutica filosófica.

Ainda sobre o fato deste ser um capítulo central, anunciamos que o terceiro capítulo abordará a *Escola de Kyoto*, compreendidos, aqui, como *herdeiros conceituais do Oriente*. Com base em estudos do *sistema hegeliano*, da *analítica do Dasein* e do *Budismo acadêmico contemporâneo*, a referida escola filosófica, especialmente nos textos de Kitarō Nishida e Hajime Tanabe, propõe a *filosofia enquanto metanoética*, isto é, μετανοεῖν το ἦθος [metanoeîn to êthos] — que, por sinal, é se aproxima à proposta grega, abordada no primeiro capítulo, de uma μετοίκησις [metoíkēsis], um *traslado da morada do ser*, uma *transformação do modo de ser*. O objetivo principal do terceiro capítulo é explorar a relação filosófica entre Ocidente e Oriente, além de reforçar a herança greco-germânica filosófica destes, seja por abordarem claramente a *Fenomenologia do Espírito*, seja por terem sido discípulos de Heidegger na Alemanha do início do século XX, ou simplesmente por darem uma resposta contemporânea à problemática do distanciamento da teoria e prática filosóficas.

### 3.1 EXPERIÊNCIA [ERFAHRUNG] A PARTIR DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL: QUATRO PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS

#### 3.1.1 O movimento dialético do fenômeno do espírito não comporta introdução: a proposta hegeliana da experiência da consciência

Na *Fenomenologia do Espírito* (doravante, *PhG*), obra do início do século XIX, o objetivo principal é expor uma forma que melhor transparecia em seu título provisório, *Ciência da Experiência da Consciência* [*Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*]<sup>255</sup>. Frizemos o termo *experiência*, que instiga o pensar sobre o movimento da consciência, uma *mudança de um lugar a outro* — no caso, o *viajar/aventurar-se* [*fahren*] da consciência, que, ao final, mostra-se com *o resultado da jornada* [*das Ergebnis des Fahrts*].<sup>256</sup> Conforme o conceito de μεταίκησις [metoíkēsis], desenvolvido mormente no primeiro capítulo desta tese, o conceito aqui referido também denota uma *mudança de morada*, uma *conversão de hábitos*. Assim como a *experiência de morte* proposta pela filosofia socrático-platônica propunha *negar-se a si mesmo para renascer*, mostraremos, a seguir, que o projeto hegeliano o retoma. Ao propor a

<sup>255</sup> REDDING, Paul. Hegel (1770-1831). In: FORSTER, Michael N.; GJESDAL, Kristin (Eds.). **The Oxford Handbook of German Philosophy in the Nineteenth Century**. Oxford: Oxford University Press, 2015. p. 49.

<sup>256</sup> Cf. AMENGUAL, Gabriel. El concepto de experiencia: de Kant a Hegel. **Tópicos**, n. 15, p. 5-30, 2007.

negação da consciência-de-si para que haja maior identificação, reconhecimento e envolvimento do sujeito com o mundo; assim, perder a identidade momentaneamente permite que uma nova subjetividade se forme a partir de seu próprio movimento que duplamente se nega para afirmar-se.

A estrutura da *PhG* é similar a de um *Bildungsroman* do século XIX, na qual, costumeiramente, descreve-se a trajetória de um herói, sua formação e seu reconhecimento. A diferença é que, nesse caso, o personagem é o *sujeito cuja consciência muda de forma*, reconhecendo-se aquilo que Hegel chamou de *ciência dos modos de manifestação do espírito* [*Wissenschaft von den Erscheinungsweisen des Geistes*]. Trata-se, pois, de uma *consciência* [*Bewußtsein*] que se reconhece enquanto tal e se manifesta na medida em que se compreende como *autoconsciência* ou *consciência-de-si* [*Selbstbewußtsein*], capaz de reconhecer-se como membro de um todo, um *espírito do mundo* [*Weltgeistes*]. Como veremos, a meta final do *percurso de [autor]reconhecimento da consciência* é um tipo de *conhecimento* que não necessite mais transcendência ou correção, visto que, dentro de uma compreensão de um conhecimento absoluto, o *conceito* corresponde ao *objeto*, e este, à *consciência*.

A proposta e o propósito de Hegel seguem um mote *redentor*, isto é, uma *filosofia da redenção*, que, no movimento da *transformação do espírito* — sem prejuízo, compreendido como *exercício espiritual* —, leva o espírito — como veremos, também compreendido como a *subjetividade* — a uma *autoalienação que retorna a si mesma*. Esse movimento dialético de constantes negações, sintetizações e suprassunções, culmina, por meio da *filosofia*, em uma *síntese absoluta*, que representa o momento apical a ser atingido pela consciência, em que as formas da objetividade (realidade fáctica) são iguais àquelas no sujeito pensante (conceitos). Como mostraremos, o propósito do exercício fenomenológico do espírito hegeliano é a transformação de consciência enquanto conversão do *modo de ser do Dasein*. Trata-se, pois, de uma recondução do que a filosofia platônica propõe com o conceito de μετοίκησις [*metoíkēsis*] — conforme proposto e defendido no primeiro capítulo desta tese —, que aborda a *negação de si mesmo* como parte do movimento de conversão existencial, cujo objetivo é a *vida examinada, contemplativa, justa e boa*.

Logo no início do prefácio da *PhG* — que, como elucidaremos, não foi escrito como prefácio/introdução, mas pensado como uma forma de *jornada experiencial* —, defende-se que o *verdadeiro*, o *absoluto* é alcançado de forma *imediata*, isto é, sem *mediações*, não como algo a ser *compreendido*, mas *intuído*, “Pois o absoluto não deve ser compreendido, mas, sim,

sentido e intuído”.<sup>257</sup> O papel do espírito, enquanto potência, é expressar seu percurso evolutivo sua autonegação, que, ao repetir-se, expõe-se de forma afirmativa. O *espírito\**, assim como o conhecimento, não está completo em seus prenúncios, visto que necessita de aplicação, elaboração e conjuga-se a partir do movimento de negação de seus próprios *conceitos reconhecidamente falhos* em benefício de outros mais condizentes à realidade e à sua localização enquanto *ser-no-mundo*. A busca pela constante *autodeterminação e objetificação da subjetividade* se justifica pela compreensão de que “Apenas o que é completamente determinado é imediatamente exotérico, compreensível e capaz de ser apreendido e apropriado por todos”.<sup>258</sup>

A compreensão — formalmente expressa pela busca incessante de unificar e adequar o conceito e a realidade, elevando esta àquele — é uma forma de expressão do próprio pensamento, que descreve o *eu*, a *subjetividade*, o *espírito*, enquanto tal. Entretanto, compreender — como expressaremos melhor em nossa seção que comporta a interpretação de Gadamer do conceito de experiência hegeliano, 3.1.4 —, também é uma forma de reconhecimento da subjetividade humana. A consciência, enquanto subjetividade, fundamenta-se e assegura-se enquanto constitui-se mediada consigo mesma, em um movimento de *autoalteridade consigo mesmo*, na medida em que, negando-se e opondo seu modo presente/atual de ser, restaura-se enquanto ser verdadeiro. De acordo com essa argumentação, “Apenas essa igualdade autorrestauradora, ou esse reflexo na alteridade dentro de si mesmo — não enquanto união *originária* ou *imediate* como tal — é a verdadeira”.<sup>259</sup>

A *unidade/singularidade* da consciência, da subjetividade e do *Dasein*, pois, encontra-se em seu próprio processo de *autodesenvolvimento, transformação de si*, ou, de forma ainda mais simplificada, o *tornar-se*. Quando o *espírito* desenvolve-se gradualmente, reconhece-se enquanto espírito e enquanto *ciência* — obviamente, aqui, no sentido grego, em que ciência representa a mais alta forma de conhecimento justificado e contemplativo, e não a ciência moderna, de experimentação e comprovação experimentativa. O foco, conforme nossa

---

<sup>257</sup> *PhG*, § 6 (prefácio).

\* Quando usamos o termo  $\Psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  [psychê], referimo-nos não apenas à *alma*, mas aos conceitos de *espírito, mente*, ao que não necessariamente se explicita pelo *corpo*. Nesse sentido, *Geist*, em alemão, com a mesma amplitude semântica do grego, denota não apenas o espírito de um ponto de vista teológico — apesar de uma das leituras hegelianas da *PhG* ser a *theiológica*, união entre o aspecto divino e seu discurso —, mas no sentido de *subjetividade humana*. Essa subjetividade é que evolui à medida que se choca com formas de racionalidade e conhecimentos mais apurados e dialeticamente mais elevados, tornando-se mais verdadeira, determinada e completa.

<sup>258</sup> *PhG*, § 13 (prefácio).

<sup>259</sup> *PhG*, § 18 (prefácio).

argumentação ora afirma, é a *experiência*, a saber, o processo em que a consciência, enquanto subjetividade, desenvolve-se e marca a transformação existencial do sujeito. Isso porque, nas palavras de Hegel, “É este *vir-a-ser* da *Ciência enquanto tal* ou do *conhecimento* que é descrito nesta *Fenomenologia do Espírito*”.<sup>260</sup>

A grande potência presente na experiência proposta na *PhG* é a de *dissolução*, de *negação*, de *suprassunção* descrita na metodologia que emprega a compreensão da *consciência* e, conseqüentemente, do *sujeito*. Aliás, *imediata existência do espírito*, “A consciência conhece e compreende nada além do que está em sua experiência [...]” [*Das Bewußtsein weiß und begreift nichts, als was in seiner Erfahrung ist [...]*].<sup>261</sup> É por meio dos *movimentos* — leiamos *experiências* — de objetividade/objetificação que o espírito torna-se *outro para si mesmo*, em que se aliena de si mesmo e retorna a si mesmo, em diferentes *formas de consciência*, desenvolvendo-se enquanto espírito. É a alma [*Seele*] que percorre um caminho de mudanças de forma para *purificar o espírito* [*Geiste läutere*], e *por meio dessa experiência completa de si mesma alcançar o conhecimento do que ela é em si mesma* [*indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist*].<sup>262</sup>

A consciência, no movimento dialético, proposto por Hegel, na *PhG*, é *consciência do objeto* [*Bewußtsein des Gegenstandes*] e *consciência de si mesmo* [*Bewußtsein seiner selbst*], o que implica dizer que é uma consciência da relação *conceitual* e *objetual*, na busca pela correspondência de um aspecto pelo outro.<sup>263</sup> É desse modo que se constitui o que se reconhece por experiência, na medida em que o *movimento dialético* [*dialektische Bewegung*] corresponde à *experiência* [*Erfahrung*], em que surge o *objeto verdadeiro* [*wahre Gegenstand*] para a consciência.<sup>264</sup> No momento em que a consciência *sabe algo*, pois, esse *algo conhecido* compreende-se enquanto *objeto*, que é ser *em-si* [*Ansich*], *ser-para-ela desse em-si* [*Für-es-Sein dieses Ansich*], de modo que é sua essência [*Wesen*] ou seu objeto [*Gegestand*], portanto, possui a *nadidade* [*Nichtigkeit*] do primeiro, pois é *a experiência feita sobre ele* [*er ist die über ihn gemachte Erfahrung*].<sup>265</sup> Em outras palavras, isso quer dizer que quando a consciência sabe algo, ela *percebe* parte daquilo que a coisa *verdadeira é* e aquilo que esta *representa ser*.

O próprio percurso, o movimento das mudanças de forma de consciência, caracterizado por aquilo que defendemos sob a égide de *experiência*, já é, ele mesmo, *ciência* [*Wissenschaft*],

<sup>260</sup> *PhG*, § 27 (prefácio).

<sup>261</sup> *PhG*, § 36 (prefácio).

<sup>262</sup> *PhG*, § 77.

<sup>263</sup> *PhG*, § 85.

<sup>264</sup> *PhG*, § 86.

<sup>265</sup> *PhG*, § 86.

e, mais do que isso, *ciência da experiência da consciência* [*Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*], e essa experiência abrange o *sistema completo desta ou o reino total da verdade do espírito* [*das ganze System desselben oder das ganze Reich der Wahrheit des Geistes*], afirmando, portanto, que *momentos do todo são figuras da consciência* [*die Momente des Ganzen Gestalten des Bewußtseins sind*].<sup>266</sup> Não se trata, pois, de momentos abstratos, mas momentos em que a consciência abre caminho à sua verdadeira existência, e, ao fazê-lo, *a aparência e a essência tornam-se iguais* [*die Erscheinung dem Wesen gleich wird*], indicando *a natureza do próprio saber absoluto* [*die Natur des absoluten Wissens selbst*].<sup>267</sup>

Ao tornar-se consciente de algum objeto/ente externo e distinto de si mesmo, exige-se o caráter de reflexividade da autoconsciência, a *consciência-de-si* enquanto sujeito ao qual apresenta-se algo de conhecido novo. Hegel reconhece que há uma cisão entre o *Dasein* e o *mundo cultural* [*kulturwelt*], de modo que, por meio da experiência, reconhece-se e restaura-se tal vínculo, tornando-se a consciência autoconsciente de sua definição enquanto espírito.<sup>268</sup> A tese é de que há uma *consciência natural* [*Naturbewußtsein*] que aprende com seus erros, com as negações de si mesma, rumo a uma *consciência filosófica* [*philosophische Bewußtsein*], que é desperta e passou por diversos momentos de diferentes figuras da consciência — como conhecimento sensível, percepção, compreensão, razão, espírito etc. —, constituindo-se enquanto autoconsciência que se reconhece como espírito.

A vida social, no panorama da *PhG*, ordena-se com *hábitos*, que nos permitem abordar a vida dos seres humanos, que coexistem e vivem conforme determinados padrões de hábitos e convenções, que se compreendem como *formas de vida* determinadas por movimentos de formação cultural. No *movimento* dialético, repleto de diferentes *momentos*, trata-se do conceito de *suprassunção* [*Aufhebung*], que, como bem sabemos, significa tanto *negação*, quanto *conservação* e *elevação* da relação inicial do *eu* e do *objeto*. É por isso que Hegel fala em uma *negação produtiva* [*produktive Negation*], pois, ao negar-se a si mesmo, determina-se novamente, recompondo-se e readequando-se à realidade. É por isso, também, como trataremos mais adiante, que Hegel aborda um *ceticismo heterodoxo*, que não se compreende enquanto ceticismo clássico e absolutamente dubitativo, que é uma forma de *interioridade* [*innerlichkeit*]

---

<sup>266</sup> *PhG*, § 89.

<sup>267</sup> *PhG*, § 89.

<sup>268</sup> Cf. BARBOSA, Alexandre de Moura. **Ciência e experiência**: um ensaio sobre a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Porto Alegre: Edipucrs, 2010. p. 67.

que pode ser compreendido como um *exercício sobre si mesmo*, negando-se a si mesmo e aos *pré-juízos* [*Vorurteile*]\* reconhecidamente danosos e ultrapassados.

O que Hegel propõe com a *PhG* é uma resposta à *Kritik der reinen Vernunft*, de Kant, e parte dessa crítica institui-se a partir de uma proposta de *metafísica imanente*, que se estabelece em detrimento de uma fonte de experiência de conhecimento transcendente, uma vez que o conhecimento proposto na *PhG* é uma forma de *recontar*, de *rememoração* [*Er-innerung*], que também é um modo de interiorização.<sup>269</sup> A proposta de Hegel, na *PhG*, defende a noção de um sujeito da experiência e agente que *transforma a si mesmo no tempo* e em determinada *sociedade* — isto é, reconhecidamente, em uma cultura e em determinado momento histórico —, enquanto sujeito que pensa e age enquanto espírito.<sup>270</sup> A propósito, questiona-se até hoje a coerência e a coesão da *PhG* dentro da lógica sistemática hegeliana, uma vez que a obra apresenta mais de uma *função filosófica* enquanto volume único e, com relação à obra integral de Hegel, encaixa-se tanto como introdução, primeira parte ou, inclusive, parte final de seu sistema.<sup>271</sup>

Ainda sobre a explicação já mencionada acima, da dinâmica da consciência com relação à sua mudança de figuras, explicam-se o *para-si* e o *para-outro*. Para tanto, lançamos mão da diáde da *dialética do senhor e do escravo* [*Dialektik von Herr und Knecht*], que explicita duas formas de uma consciência cuja natureza, respectivamente existe *para-si* e *para-outro*. Na lógica do *senhorio e da escravidão* [*Herrschaft und Knechtschaft*], a figura do *senhor* mantém seu *desejo para-si*, enquanto que a figura apresentada como *escravo*, por estar desprovido de desejo, reconhece-se como objeto do primeiro.<sup>272</sup> De acordo com a proposta hegeliana, a experiência é constituída por *uma transversão da própria consciência* [*eine Umkehrung des*

---

\* De acordo com a filosofia gadameriana, o *pré-juízo* [*Vorurteil*] não tem matiz negativo, visto que não significa um *falso juízo*, e sim uma forma de *juízo não fundamentado*. Isso significa que se trata de um *pré-julgamento* ou um *pré-conceito* com relação a algo, que deve ser identificado e superado, na medida do possível, por meio de um exercício de compreensão hermenêutico. O propósito de Gadamer é alertar que em todo processo de compreensão em que um sujeito está envolvido, há pré-condicionamentos históricos, sociais, filosóficos etc., que fazem com que a interpretação sempre tenha um *horizonte particular*, de modo que toda forma de compreensão nunca pode ser absoluta e/ou desprovida de subjetividade tal como queria a ciência tradicional de matiz cartesiano. Cf. *GWI*, p. 275 et seq.

<sup>269</sup> Cf. BEISER, Frederick C. **Hegel**. New York; London: Routledge, 2005. p. 171.

<sup>270</sup> PIPPIN, Robert. You Can't Get There from Here: Transition Problems in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. In: BEISER, Frederick C. (Ed.). **The Cambridge Companion to Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 57.

<sup>271</sup> STEWART, Jon. Hegel's *Phenomenology* as a Systematic Fragment. In: BEISER, Frederick C. (Ed.). **The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth Century Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 82-83.

<sup>272</sup> REDDING, Paul. The Independence and Dependence of Self-Consciousness: The Dialectic of Lord and Bondsman in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. In: BEISER, Frederick C. (Ed.). **The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth Century Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 106.

*Bewußtseins selbst*].<sup>273</sup> E o objetivo da *PhG* é, pois, propor novas formas de experiência — sejam elas individuais, éticas, estéticas, entre outras —, que, pelo padrão desenvolvido por Hegel, apresentam a *transformação do si mesmo e do mundo*.<sup>274</sup>

O trabalho de Hegel, na *PhG*, é, como o próprio título enseja, uma *descrição do acontecer [presente] da experiência*.<sup>275</sup> Agora, como se compreende a própria experiência? Como é possível *deixar que esta se mostre/apareça*? A *PhG* oferece um tipo de *formação* a quem a lê, de modo que, ao acompanhar a jornada filosófica da obra, compreende a natureza da experiência, empenhando-se e evoluindo juntamente a cada nova tentativa de descrição da forma imediata da experiência e o entendimento de que a descrição sempre é limitada. Isso ocorre porque a experiência, em suas variadas formas/figuras, ultrapassa a capacidade racional e fenomenológica do sujeito. Por meio das lógicas de *reflexão e conceitual*, o *observador fenomenológico* — ou seja, o sujeito disposto a envolver-se na odisseia proposta pela experiência fenomenológica hegeliana — tenta descrever a *aparência [explícita] do objeto e [implícita] do sujeito*.

Apenas quem prepara-se para observar e receber, em uma postura *passiva-ativa*, de quem deixa que a substância/essência se mostre, enquanto *em-si, intuitivamente*, sem tentar interpretar racionalmente, com pré-juízos e tradições. Trata-se, pois, de um jogo entre o *em-si* e o *para-si* — aspectos *conceitual* e *real/fático* — em que o sujeito que experiencia abre-se para compreender essa disparidade que se manifesta no próprio movimento dialético da experiência, em cada mudança de figura e forma desta. Tal como implica o conceito de *fenomenologia* — do grego, φαίνεσθαι [phaínesthai], aquilo que *aparece*, que *brilha*, que *se faz descoberto*, que *se mostra à luz* —, trata-se de, no movimento de experiência, *deixar aparecer o fenômeno*.

Em analogia ao que defendemos, com Platão, no primeiro capítulo, no qual encaramos a temática da Ψυχή [psychê] e dos cuidados para consigo mesmo com relação à vida do sujeito filosófico, Hegel também defende que parte da experiência do *Dasein* compreende-se na provisão e satisfação da *consciência-de-si*. O desejo é efetivado, pois, ao satisfazer a *autoconsciência*, que, nesse movimento, certifica-se de sua capacidade de *tranquilizar a alma* por meio da supressão de si por meio do *conhecimento* e da *compreensão*. Essa

---

<sup>273</sup> *PhG*, § 87.

<sup>274</sup> Cf. MACDONALD, Iain. What is Conceptual History? In: DEGLIORGI, Katerina. **Hegel**: New Directions. Chesham: Acumen, 2006. p. 219.

<sup>275</sup> RUSSON, John. The Project of Hegel's *Phenomenology of Spirit*. In: HOULGATE, Stephen; BAUR, Michael (Eds.). **A Companion to Hegel**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2011. p. 49.

compreensão — tal como quer Platão e, como veremos, Gadamer — estrutura-se por meio de outra *autoconsciência*, outrem, que, dialogicamente e de modo altruísta, satisfazem-se uma a outra. Nessa perspectiva, uma torna-se objeto da outra, seguindo a noção dialética de *dominação-servidão* supra-apresentada.<sup>276</sup>

Evocamos o mote socrático-platônico não apenas por ter sido nosso objeto de pesquisa e apresentação do primeiro capítulo, mas, essencialmente, para ressaltar como e por que a proposta hegeliana é, *par excellance*, helênica — leia-se *platônica*. Portanto, quando se define o *espírito* [*Geist*] como um *espírito do tempo* ou *espírito de uma época* [*Zeitgeist*], trata-se de compreender-se este conceito como uma *autoconsciência comunitária*, a saber, desprendimento/abnegação de si e reconhecimento/identificação com a cultura de um povo — tal como na realização existencial do panorama grego, em que a *felicidade* encontrava-se na possibilidade de sentir-se em casa na polis. O *espírito verdadeiro*, pois, é a identificação do *individual* com o *universal*, do *singular* com o *múltiplo*, do *eu* com o *outro*, do *sujeito* e do *objeto*. Assim como toda a proposta socrático-platônica apresentada em nosso primeiro capítulo coteja, a autorrealização do espírito dá-se em uma esfera ética, interpessoal e dialógica.

Ainda sobre o movimento dialético hegeliano disposto na *PhG*, que compreende a metodologia da experiência, ressaltamos que é, como bem afirma Hegel, uma *ciência do ser enquanto ser*. Como já afirmado, a *PhG* objetiva revelar o espírito em sua essência e, conseqüentemente, *a coisa mesma*, como princípio fenomenológico a ser desenvolvido e destacado. A experiência institui-se nesta jornada de descrever a realidade conceitualmente, visto que *conceito* [*Begriff*], para Hegel, não é algo abstrato, mas a própria realidade descrita conceitualmente. *Ser*, portanto, pode ser compreendido como *dialético*, na medida em que sua *abertura* é consolidada por meio do movimento dialético do pensamento, da tentativa de compreensão do *Dasein*. Portanto, na experiência hegeliana, descrita e estimulada na *PhG*, a meta é estabelecer, juntamente à consciência desperta de si, a consciência e adequação do *Dasein* ao *Ser* em sua *realidade efetiva* [*Wirklichkeit*], por meio de uma descrição contemplativa.<sup>277</sup>

A experiência proposta por Hegel — diferentemente do *experimento científico*, que separa sujeito e objeto, na tentativa de mostrar que aquele não está inter-relacionado a este e que apenas o descreve na ânsia por modificá-lo e dominá-lo — busca a *elaboração de si mesmo*

<sup>276</sup> Cf. HARRIS, Henry Sifton. **Hegel's Ladder I: a commentary on Hegel's Phenomenology of Spirit**. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997a. (v. 1 - The Pilgrimage of Reason). p. 331 et seq.

<sup>277</sup> KOJÉVE, Alexandre. **Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit**. Ithaca; London: Cornell University Press, 1980. p. 171.

e a *serena descrição conceitual do real*, isto é, sem *perturbações*. A experiência hegeliana é a díade do *real* e do *discurso sobre o real*, ou seja, a união dos dois polos, e não o isolamento e a preferência de um deles. O dialético hegeliano muito se assemelha ao dialético platônico-socrático, pois é um sujeito que descreve e compreende o real *dentro do real*, como *participe do real*. O que se destaca, pois, na perspectiva hegeliana, é o caráter *negativo-antitético*, que remete a um esforço de uma *antítese* que se opõe a uma *tese* e evoca uma refutação e, conseqüentemente, superação e elevação do saber prévio. Obviamente, toda *verdade* alcançada pela metodologia proposta pela *PhG* é momentânea e situada em seu tempo, finita, enquanto outra síntese de outra filosofia, também reconhecidamente verdadeira, refute-a.

Assim como na Antiguidade, como vimos, a Filosofia confunde-se com seu discurso — isto é, a *vida filosófica* confunde-se com seu *discurso teórico* —, na filosofia hegeliana, *filosofia* confunde-se com o que conceitua como *experiência*, com diferença apenas formal. Respectivamente, nessa perspectiva, a filosofia compartilha seus objetos com a experiência teológica, do absoluto, enquanto que a experiência reconhece apenas objetos imanentes, presentes à consciência.<sup>278</sup> Além disso, é um tanto óbvio o projeto de *autoimplicação* do sujeito que perpassa a *PhG*, pois, como defendemos, aqui, o objetivo desta não é apenas *formal-teórico*, mas *prático*, no sentido de mudar não apenas *figuras da consciência*, mas *formas de vida*.<sup>279</sup>

Uma das formas de vida é a da *consciência ética* [*sittliche Bewußtsein*], momento em que experiencia seus deveres na *família* e na *comunidade*, visto que “Sua *essência* espiritual já foi referido como *substância ética*; entretanto, o espírito é a *efetividade ética*” [Sein geistiges Wesen ist schon als die *sittliche Substanz* bezeichnet worden; der Geist aber ist die *sittliche Wirklichkeit*].<sup>280</sup> Isso se afirma na *vida prática* do sujeito, que, em sua experiência, modifica-se e transforma seu *ser-no-mundo*, visto que *é apenas na ação que o sujeito adquire autoidentidade e presença no mundo*.<sup>281</sup> Assim, a experiência promove não apenas uma mudança de consciência a nível conceitual e teórico — tal como no caso da dicotomia entre γνωθι σεαυτόν [gnōthi seautón] e ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ [épiméleia heautoû], abordados no primeiro capítulo da corrente tese —, mas uma transformação e uma conversão no *modo de ser*; trata-se, pois, de uma iniciativa que é também ética.

<sup>278</sup> Cf. COLLINS, Ardis B. The Introduction to the System. In: LAURENTIIS, Allegra de; EDWARDS, Jeffrey (Eds.). **The Bloomsbury Companion to Hegel**. London: Bloomsbury, 2013. p. 56.

<sup>279</sup> Cf. PINKARD, Terry. What is a “Shape of Spirit”. In: MOYAR, Dean; QUANTE, Michael (Eds.). **Hegel’s Phenomenology of Spirit: A Critical Guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 112.

<sup>280</sup> *PhG*, § 439.

<sup>281</sup> PINKARD, Terry. **Hegel’s Phenomenology: The Sociality of Reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 237.

A abertura ética da consciência, no projeto hegeliano da *PhG*, apresenta-se como possibilidade de *autorrealização* desta por outra. A autoconsciência satisfaz seu desejo ao ser reconhecida pela autoconsciência de outrem, de modo que há um princípio de alteridade que, inclusive, propicia à consciência sua própria definição e seu reconhecimento enquanto consciência-de-si.<sup>282</sup> Para que haja o movimento e, conseqüentemente, as transformações do sujeito envolvido na experiência filosófica, com as inerentes transmutações de figuras/formas de consciência e, obviamente, de vida, faz-se necessária a *vida social* — por isso, obviamente, que Hegel utilize o exemplo dos conflitos das *leis familiares/divinas* e *do Estado/humanas*, sob a figura metafórica das tragédias gregas, em especial, *Antígona*. A tarefa específica e fundamental da *PhG*, como o próprio Hegel afirma, pois, é ser “[...] a ciência da *experiência* na qual faz-se a consciência” “[...] *Wissenschaft der Erfahrung, die das Bewußtsein macht*].<sup>283</sup>

Ainda sob a argumentação hegeliana, podemos identificar a *experiência do espírito*, isto é, a *ciência da fenomenologia* deste, como “[...] o caminho da alma, enquanto percorre a série de suas próprias configurações como estações que lhe são estabelecidas por sua própria natureza, para que possa purificar-se em [direção ao] espírito, alcançando, por meio de uma completa experiência de si mesma, o conhecimento do que é em si mesma” [*der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen, durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist*].<sup>284</sup> A metodologia da experiência fenomenológica hegeliana, como já mencionado anteriormente, segue, também, um exercício *cético*, de dúvida, que consiste em examinar a veracidade de teses, teorias e compreensões atuais do sujeito com relação aos seus respectivos objetos e suprásumi-las, superá-las, caso sejam passíveis disso.<sup>285</sup>

Assim como nos *exercícios espirituais* platônicos descritos na primeira seção, tão elaborados por P. Hadot e M. Foucault, nas últimas décadas, a experiência hegeliana prevê, também, um momento de *conhecimento imediato*, que se define por uma forma de compreensão e apreensão do mundo de forma intuitiva, que destacamos acima como *modo passivo-ativo* de compreensão. Trata-se, pois de um momento que descreve uma forma da consciência, que *recebe* o objeto e o *escuta*, em vez de olhá-lo e dissecá-lo, reduzindo-o a categorias prontas —

<sup>282</sup> PIPPIN, Robert. **Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the *Phenomenology of Spirit***. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2011. p. 60.

<sup>283</sup> *PhG*, § 36. (Prefácio).

<sup>284</sup> *PhG*, § 77.

<sup>285</sup> Cf. SIEP, Ludwig. **Hegel's *Phenomenology of Spirit***. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 65 et seq.

reconhecida, logo no início da *PhG*, como a *certeza sensível*.<sup>286</sup> Aliás, a experiência é definida como o processo dialético pelo qual passa a consciência de cada sujeito filosoficamente engajado. Assim, cada contradição leva à negação, à ruptura de modos de consciência e sua substituição por outros mais adequados. Enquanto a consciência experiencia as mudanças, a tarefa do filósofo é percebê-las como movimentos dialéticos.<sup>287</sup>

Cada experiência da consciência é uma experiência, também, do sujeito, que a estrutura com base em seus *conceitos* e *objetos* referentes aos conceitos. Assim, Hegel, na *PhG*, propõe uma análise tanto de nossa experiência de determinado objeto a ser compreendido quanto a experiência de si mesmo do sujeito cognoscente enquanto tal, que resultam da conceituação e sua referenciação aos seus respectivos objetos.<sup>288</sup> A experiência do *Dasein* com o objeto, por conseguinte, estrutura-se em *nossa concepção do objeto* e pelo *objeto mesmo* — isto é, *o que compreendemos da coisa e a coisa mesma* —; já a experiência de nós mesmos, enquanto sujeitos compreendentes, baseia-se por nossa própria *autoconcepção* e por nossa *constituição cognitiva atual*.<sup>289</sup>

A *autoconsciência* ou *consciência-de-si* propõe discorrer sobre a experiência de um determinado sujeito conforme este *desvela* as condições de efetivar as concepções de si mesmo enquanto ser livre, ciente de seu lugar no mundo.<sup>290</sup> A [auto]consciência, por sua vez, só existe e faz sentido enquanto mediada nas *formas/figuras da vida*, os momentos presentes no movimento dialético-existencial da vida de cada indivíduo pensante. Adicionalmente, o espírito surge e atualiza-se na medida em que *está no Dasein* e sua experiência fática com e no mundo, visto que, para seu estabelecimento, exige algo para além da consciência, a saber, a compreensão de um sujeito que se percebe como pertencente aos aspectos naturais, sociais e históricos do mundo.<sup>291</sup> Sob esse pretexto, o autodesenvolvimento do espírito pode ser compreendido como aquilo que se transforma e evolui nos acontecimentos histórico-fáticos nos quais o ser humano participa.

<sup>286</sup> Cf. STERN, Robert. **Hegel and the *Phenomenology of Spirit***. London; New York, Routledge, 2002. p. 43 et seq.

<sup>287</sup> Cf. TAYLOR, Charles. **Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 136.

<sup>288</sup> Cf. WESTPHAL, Kenneth R. **Hegel's Epistemology: A Philosophical Introduction to the *Phenomenology of Spirit***. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 2003. p. 40.

<sup>289</sup> Cf. WESTPHAL, Kennet R. Hegel's Phenomenological Method and Analysis of Consciousness. In: \_\_\_\_\_. (Ed.). **The Blackwell Guide to Hegel's *Phenomenology of Spirit***. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. p. 5.

<sup>290</sup> NEUHOUSER, Frederick. Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord. In: WESTPHAL, Kennet R. (Ed.). **The Blackwell Guide to Hegel's *Phenomenology of Spirit***. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. p. 39.

<sup>291</sup> BYKOVA, Marina F. Spirit and Concret Subjectivity in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. In: WESTPHAL, Kennet R. (Ed.). **The Blackwell Guide to Hegel's *Phenomenology of Spirit***. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. p. 274.

Como já mencionado anteriormente, no que se refere à autorrealização e autossatisfação, vale ressaltar, novamente, que, na *PhG*, “A consciência-de-si alcança sua satisfação apenas em uma outra consciência-de-si” [*Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein*].<sup>292</sup> Eis que a tensão entre duas consciências, conforme a famosa relação entre *senhor-escravo*, que compreende e representa duas formas de consciência, exige que não se tema à vida para garantir a autonomia desta. Assim como no primeiro capítulo abordamos a filosofia como propositora de um *exercício de morte* — de acordo com a interpretação que ofertamos acerca do que convencionamos chamar de *triade dialógica da morte*, de Platão —, aqui, fica claro, que, “O indivíduo, que não ousou arriscar a vida, pode ser reconhecido como *pessoa*; porém, não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente” [*Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als Person anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbständigen Selbstbewußtseins nicht erreicht*].<sup>293</sup>

Para encontrar-se com seu *eu verdadeiro* e *efetivo*, o *Dasein* revela-se a partir de suas ações, visto que, para Hegel, “O verdadeiro ser do homem é, antes, seu ato” [*Das wahre Sein des Menschen ist vielmehr seine Tat*].<sup>294</sup> Portanto, a mudança paradigmática da consciência com relação a si mesma não se restringe a uma *metamorfose teórica*, pois encerra, em seu âmago, uma proposta ética e de mudança de hábitos, disposição de ser, modo de ser — o que Platão e Aristóteles entendiam por ἕξις [hégis], a saber, um *hábito do corpo* ou da *mente*, um *estado* ou uma *condição* da vida prática. Assim, um dos objetivos do movimento dialético pelo qual perpassa o espírito é de se tornar mais virtuoso para realizar-se na boa ação, que se identifica com o próprio *bem*, tal qual a máxima grega.

De acordo com a *PhG*, quando trata do caráter ético do espírito, que se identifica a si mesmo e busca universalidade a partir de si mesmo, o sujeito modifica-se a partir de seus movimentos dialéticos presentes no processo de *fenomenologia do próprio espírito*. O caráter do sujeito modificado pela experiência pode enfatizar a tentativa de *saber para ser melhor*, “Mas a consciência virtuosa vem para a luta tanto contra o curso-do-mundo quanto ao oposto ao bem” [*Das tugendhafte Bewußtsein tritt aber in den Kampf gegen den Weltlauf als gegen ein dem Guten Entgegengesetztes*].<sup>295</sup> É a própria ação, pois, que revela ao sujeito quem ele é, portanto, toda elucubração intelecto-espiritual é direcionada à vida prática.

---

<sup>292</sup> *PhG*, § 175.

<sup>293</sup> *PhG*, § 187.

<sup>294</sup> *PhG*, § 322.

<sup>295</sup> *PhG*, § 386.

Uma das definições do *espírito*, na *PhG*, inclusive, relaciona-se à dimensão ética da existência, pois conjectura que “O espírito é a *vida ética* de um *povo*, enquanto é a *verdade imediata*: o indivíduo que é um mundo” [*Der Geist ist das sittliche Leben eines Volks, insofern er die unmittelbare Wahrheit ist; das Individuum, das eine Welt ist*].<sup>296</sup> O espírito, que se define como vida ética de uma comunidade de indivíduos, tem a missão de progredir em direção à consciência de seu *ser imediato*, suprassumindo a vida ética e alcançando, nos momentos do movimento dialético, a compreensão de si mesmo. Assim, o modo imediatamente verdadeiro do espírito existe quando há um reconhecimento espontâneo de uma comunidade de seres humanos que estabeleceu um padrão de comportamento ético, justo e, por consequência, *absoluto/divino*.<sup>297</sup>

A consciência pura, pois, parte do processo de interiorização e reflexão do mundo da cultura, cuja substância é essencialidade espiritual. A moralidade da consciência, isto é, seu caráter categoricamente ético posto em prática, exprime-se em realização, pois “A consciência moral não pode renunciar à felicidade, nem omitir de seu fim absoluto esse momento” [*Das moralische Bewußtsein kann nicht auf die Glückseligkeit Verzicht tun und dies Moment aus seinem absoluten Zwecke weglassen*].<sup>298</sup> O que se busca, pois, na experiência proposta por Hegel, na *PhG*, é um modo de compreensão em que “[...] a consciência tem, pois, de efetuar essa harmonia, e de fazer sempre progressos na moralidade” “[...] *das Bewußtsein hat sie daher selbst zustande zu bringen und in der Moralität immer Fortschritte zu machen*].<sup>299</sup>

Entretanto, a perfeição dessa harmonia não será nunca plenamente efetivada, pois, assim, não haveria necessidade de sua existência, pois a consciência deve permanecer em sua constante tarefa de aprimoramento de si. Assim, o agir moral é a efetivação da consciência, de modo que se institui enquanto a própria moralidade, que, como vimos, é parte essencial à tarefa de progredir ética e moralmente da consciência. Portanto, além de saber que sua tarefa é infinda, a consciência, nos moldes hegelianos, percebe a impossibilidade de uma *harmonia final e pura* de si mesma, pois percebe suas limitações e seus aspectos humanos que se apresentam na consciência própria do ser humano.

Mas o que significa buscar, filosoficamente, *agir melhor*? O que quer dizer usar de ferramentas da filosofia para *ser melhor*? “Segundo essa última [consciência], ajo moralmente

---

<sup>296</sup> *PhG*, § 441.

<sup>297</sup> Cf. HARRIS, Henry Silton. **Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit**. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997b. (v. 2-The Odyssey of Spirit). p. 150.

<sup>298</sup> *PhG*, § 602.

<sup>299</sup> *PhG*, § 603.

quando, para mim, estou *consciente* de cumprir apenas o dever puro, e não qualquer *outra coisa*, isto é, de fato, *quando não ajo*” [*Nach diesem letzteren handle ich moralisch, indem ich mir bewußt bin, nur die reine Pflicht zu vollbringen, nicht irgend etwas anderes, dies heißt in der Tat, indem ich nicht handle*].<sup>300</sup> Não agir, aqui, não significa ficar estático em relação à existência, mas estar consciente de um outro, ciente de que há a) o que quero produzir com tal ato e b) outra efetividade presente. Assim, ao cumprir determinada função, cumpre-se um determinado fim, que, por ser particular, já não é o dever puro, ao qual apenas almeja-se.

De certa forma, na concepção hegeliana da *PhG*, *o espírito é artista* [*Der Geist ist Künstler*],<sup>301</sup> pois promove uma mudança de forma, de figura, de *modo de ser*. Trata-se de uma *estética existencial*, cujos *espíritos-dos-povos* [*Volksgeister*] unem-se em um conjunto, “[...] assim, unem-se os peculiares belos espíritos-dos-povos em um único panteão, cujo elemento e morada é a linguagem” “[...] *so vereinigen sich die besonderen schönen Volksgeister in ein Pantheon, dessen Element und Behausung die Sprache ist*].<sup>302</sup> Novamente, tal como na proposta dialética, em que impera o diálogo e a experiência de *troca* entre sujeitos, em que se aceita o *outro* como uma *consciência própria*, há, aqui, uma proposta com um princípio basilar de alteridade, em que há uma confluência a um ponto de encontro hermenêutico comum, que é uma *linguagem*, um *discurso*, um *modo de compreender o mundo*.

O *espírito belo* ou a *alma bela* são modos de expressar, na *PhG*, a última figura do espírito, a saber, deste que é capaz de imprimir em seu conteúdo perfeito a forma de si mesmo, realizando e permanecendo conceito, enquanto *conhecimento absoluto*. “Portanto, o espírito não pode atingir sua perfeição como espírito *consciente-de-si* antes de ter-se consumado *em-si*, antes de ter-se consumado como espírito do mundo” [*Ehe daher der Geist nicht an sich, nicht als Weltgeist sich vollendet, kann er nicht als selbstbewußter Geist seine Vollendung erreichen*].<sup>303</sup> Assim, a experiência, que é descrita, aqui, também como conteúdo que é substância e objeto da consciência, é, também, movimento de autorreflexão, isto é, o processo de reconhecimento do objeto da consciência para objeto da *consciência-de-si*, a saber, o conceito.

O objetivo final, que Hegel descreve como *meta* [*Ziel*] — *conhecimento absoluto* [*absolute Wissen*], isto é, *o espírito que se reconhece como espírito* “[...] *der sich als Geist wissende Geist* [...]”, objetiva reconhecer os espíritos em si mesmos, em seus tempos, e quem

---

<sup>300</sup> *PhG*, § 637.

<sup>301</sup> *PhG*, § 698.

<sup>302</sup> *PhG*, § 727.

<sup>303</sup> *PhG*, § 802.

registra-os é a própria história, e, conceitualmente, a *ciência do conhecimento-que-se-manifesta* [*Wissenschaft des erscheinenden Wissens*].<sup>304</sup> Portanto, é por meio de uma filosofia que busca tanto na fonte *histórico-crítica* quanto na *fenomenologia do espírito* que se desenvolve a tarefa filosófica de explicitação e instituição do sujeito em sua plenitude existencial.

Na próxima seção, veremos alguns aspectos da leitura heideggeriana da *PhG*. Para tanto, utilizaremos *Hegels Phänomenologie des Geistes* (1930/31), e alguns excertos de *Hegel's Begriff der Erfahrung* (1942/43), *Hegel und die Griechen* (1958). Enfatizaremos, pois, a leitura heideggeriana e a influência desta tanto na filosofia heideggeriana como naquelas que o sucederam. O foco temático tratará da progressão do espírito, do percurso fenomenológico deste, como forma de processo dialético euporético do *Dasein*, pois apresenta o empenho da consciência subjetiva no movimento experiencial. Enfatizaremos, mais uma vez, como a *PhG* não só resgata a proposta grega da *filosofia como modo de vida*, senão que o propõe a partir do conceito de *Erfahrung*, correlato conceitual na tradição idealista hegeliana.

### 3.1.2 Heidegger leitor de Hegel: o paradigma interpretativo existencialista da *PhG*

Nesta seção, analisaremos, explicitaremos e interpretaremos a *PhG* a partir do viés heideggeriano. A opção por abordar uma interpretação escrita no início da década de 1930 — e não apenas a partir de escritos contemporâneos — se justifica pela densidade conceitual com que Heidegger aborda a *PhG*. Além disso, todas as interpretações que o sucederam o fazem inspirados por esta, portanto, é problemática a tentativa de investigar sobre a *PhG* sem compreender e abordar sua interpretação nuclear heideggeriana. Adicionalmente, aproveitaremos o ensejo para ressaltar a relevância da *PhG* na constituição da própria filosofia heideggeriana, que se desenvolve a partir de um viés fenomenológico, que considera a progressão existencial do *Dasein*, também por conta da referida obra.

Como já afirmado anteriormente, a *PhG*, originalmente, não apresenta uma *introdução*, pois trata de um *trabalho do pensamento*, um *empenho da consciência subjetiva*, que, portanto, não tem um princípio definido, posto que deve estar sempre em curso.<sup>305</sup> Compreendendo a obra como um lume central vital de Hegel, um produto de sua própria vida, a interpretação de Heidegger não possui introdução ou comentários prévios, pois isso atrapalharia a experiência do leitor com relação à obra de Hegel — lembremos, aqui, que há inúmeras pesquisas que se

<sup>304</sup> *PhG*, § 808.

<sup>305</sup> Cf. SORRENTINO, Antonella. El camino de la experiencia: Heidegger como intérprete de la “Introducción” de la “fenomenología del Espíritu”. *Laguna*, v. 15, p. 37-56, 2004.

atêm apenas à introdução e/ou ao prefácio.\* Como a obra induz um *dever experiencial para consigo mesmo*, dificilmente conseguir-se-ia remeter o sujeito a um exercício espiritual de exame e promoção da própria [auto]consciência com um início específico e destacado da metodologia, uma vez que não há um momento objetivo e imutável para que a experiência tenha início em cada indivíduo.

Como bem destacamos, inicialmente, a *PhG* chamar-se-ia *Sistema da Ciência*, cuja primeira parte, de três, seria *fenomenologia do espírito* — o que foi alterado pelo editor, na edição de obras completas de Hegel, após a morte deste. Antes disso, ainda era: *Sistema da Ciência — parte um, ciência da experiência da consciência*, de modo que não se abordava necessariamente e especificamente a *fenomenologia*, pois subentendia-se que o *saber da experiência da consciência* era um processo de *presentificação* do espírito. Assim, o sistema só tem uma segunda parte se considerarmos que a *Lógica* seria um segundo momento do sistema, de modo que se segue, portanto, *fenomenologia* e *lógica*.

A primeira parte da *PhG* é o fundamento da segunda; a fenomenologia é fundamento da metafísica especial hegeliana, que contém *lógica* e *cosmologia*. A *Enciclopédia*, pois, divide-se em: *Filosofia da Lógica*, *Filosofia da Natureza* e *Filosofia do Espírito*. Quando Hegel escreve o prefácio da *PhG*, explica que não haverá uma segunda parte, pois *PhG* seria incorporada como terceira parte da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Para Heidegger, “[...] a *Fenomenologia do Espírito* continua sendo o trabalho e o modo que não apenas uma vez, mas sempre, e de um modo definido e indispensável, prepara o terreno — melhor: o espaço, a dimensionalidade, o reino da expansão — para o sistema-enciclopédia”.<sup>306</sup>

De acordo com Heidegger, na *PhG*, temos uma *metafísica hegeliana*, na qual *thei[le]ologia\** *especulativa* e *ontologia* encontram-se em unidade, e “Esta unidade de teologia

---

\* A título de exemplo, Cf. SCHACHT, Richard. A Commentary on the Preface to Hegel’s ‘Phenomenology of Spirit’. **Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition**, v. 23, n. 1/2, p. 1-31, Feb., 1972. O próprio Heidegger faz isso, na década de 1940. Cf. HEIDEGGER, Martin. **Gesamtausgabe**: III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge-Gedachtes-Band 68, Hegel (Abhandlungen 1938/39, 1941 und 1942 herausgegeben von Ingrid Schüßler). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

<sup>306</sup> GA 32, § 1.

\* Heidegger aponta para a necessidade de pensar *teologia*, em Hegel, a partir do sentido do termo grego θεῖος [theîos], do aspecto *divino* — e não necessariamente sobre determinado deus e/ou discurso religioso —, com o sentido de algo *excelente*, o elemento da *virtude* e do desenvolvimento desta. Já o segundo termo, talvez mais óbvio, λόγος [lógos], denota não apenas o polo *lógico* da palavra ou meramente o *estudo de*, mas, sobretudo, o *discurso*, o *modo de dizer de*. Assim, elencar que a *PhG* apresenta uma proposta *theiológica* não expressa que se trata de uma obra de cunho religioso, pois o foco é expor o *modo de ser* do sujeito que se *diviniza* e torna-se virtuoso por conta do exercício espiritual e de consciência que realiza.

especulativa e ontologia é o conceito adequado da lógica hegeliana”.<sup>307</sup> Assim, o sistema de Hegel, ao ser formulado e proposto, retira a *PhG* como parte inicial, posicionando a lógica como início absoluto de seu sistema absoluto. Heidegger, por sua vez, compreende que “[...] a *Fenomenologia do Espírito* ocupa uma dupla posição no sistema-enciclopédia: de certo modo, a fenomenologia é uma parte fundacional *para* o sistema [*für das System*], enquanto, ao mesmo tempo, é um componente afiliado *dentro* do sistema [*innerhalb des Systems*]”.<sup>308</sup> Subentende-se, pois, que o movimento dialético-fenomenológico do espírito é tanto um ponto de partida para a filosofia hegeliana quanto parte deste.

Como já afirmamos anteriormente, o que Hegel descreve como a *ciência da fenomenologia* pode equivaler-se ao que compreendemos por *experiência da consciência*. O que Hegel almeja com o movimento da consciência é a constituição de um conhecimento *absoluto, essencial e superior*, e este encerra-se na filosofia. Heidegger interpreta a condução da *PhG* também como uma possibilidade de questionamento acerca do que considera ser a pergunta essencial da filosofia, a saber, *o que é ser*. As relações ôntica e ontológica instituem-se pelo *lóγος* [lógos], pelo *discurso*, de modo que se investiga sobre os entes e seu conteúdo factual *a partir e enquanto* *lóγος* [lógos] [*aus dem λόγος und als λόγος*], e a restauração dessa conexão representa uma *resposta à questão orientadora da filosofia* [*Antwort auf die Leitfrage der Philosophie*].<sup>309</sup>

*O ente como tal* [*das Seiende als solches*] ao qual temos acesso, tal como Hegel e Heidegger deixam claro, é a *ideia, o conceito* [*die Idee, der Begriff*], entretanto, *o conceito puro anula o tempo* [*der reine Begriff tilgt die Zeit*].<sup>310</sup> Assim, só concebe-se o problema do ser de forma adequada quando se esquece a temporalidade — daí que surge a problemática de *Ser e Tempo*, por exemplo, que pretende esmiuçar a relação do *Dasein* na temporalidade. Por isso que Heidegger não propõe especificamente uma *filosofia existencial*, mas busca renovar, em suas palavras, tanto a *metafísica* quanto a *ontologia*, que considera ser o cerne da filosofia ocidental. A questão do ser, para Heidegger, relaciona-se com o *lóγος* [lógos] não apenas em termos de *método/meio* [*Mittel*], mas em termos de *conteúdo* [*Gehalt*].<sup>311</sup>

Sobre a consciência apresentada na *PhG*, Heidegger afirma que esta deve ser tomada como um *sujeito compreendente* — uma atitude hermenêutica filosófica, portanto, autoimplicada —, com relação à realidade. Assim, traz para um plano imanente, da realidade

---

<sup>307</sup> *GA 32*, § 1.

<sup>308</sup> *GA 32*, § 1.

<sup>309</sup> *GA 32*, § 2.

<sup>310</sup> *GA 32*, § 2.

<sup>311</sup> Cf. *GA 32*, § 2.

factual, a interpretação mais comum à *PhG*, que expõe a consciência como um ente metafísico onipotente e inatingível. A autoconsciência nada mais é do que a consciência que reconhece a si mesma, e, assim, sempre é absoluta para si mesma. Em um esquema de três aspectos simplificados, Heidegger afirma que a consciência é *consciência*, *autoconsciência* e *razão*, de modo que significa: a) *qualquer tipo de conhecimento* [*Jede Art von Wissen*]; b) *um conhecimento relacionado a coisas sem ser consciente de si enquanto conhecimento* [*Auf die Dinge bezogen, ohne sich selbst als Wissen zu wissen*]; e c) *consciência no sentido de autoconsciência* [*Bewußtsein im Sinne des Selbstbewußtseins*].<sup>312</sup>

Heidegger afirma que a *experiência* poderia derivar do que se compreende pelo que se propõe na *Krv* (*Crítica da Razão Pura*), em que se trata da *possibilidade da experiência*. Aliás, toda *PhG* é uma crítica à *Krv*, isto é, Hegel inspirado, porém, contrariando conceitos e hipóteses kantianas. Entretanto, para Hegel, “[...] (1) experiência não é tomada no sentido kantiano; (2) fenomenologia como a ciência enquanto tal não significa absolutamente um conhecimento *de*, isto é, *sobre* a experiência, se entendemos o termo como Hegel” [*1. Erfahrung nicht im Kantischen Sinne genommen; 2. ist die Phänomenologie als die Wissenschaft überhaupt nicht Wissen von der, d. h. über die Erfahrung, auch nicht und gerade nicht, wenn wir den Ausdruck in Hegels Weise verstehen*].<sup>313</sup> Assim, a experiência, na *PhG*, como já afirmamos anteriormente, significa o *conhecimento teórico* sobre as coisas, a conceituação da realidade, a tentativa do *Dasein* em compreender o mundo e dar sentido a este.

Aprender por meio do *experienciar* [*erfahren*] significa não apenas *ouvir algo de alguém*, mas *ouvir algo de alguém que sabe*. Portanto, não se trata de um diálogo infrutífero ou uma troca invalidada, mas sempre algo que, intrinsecamente, apresenta um *crescimento de ser* [*Seinswachstum*] — trataremos mais deste conceito na seção 3.1.4, dedicada a Gadamer e à filosofia hermenêutica com relação ao conceito hegeliano de experiência. A experiência, na visão de Hegel e da tradição que o segue, tal como queremos, aqui, explicitar, segue a perspectiva de algo *a ser descoberto*, de modo que “Aqui, e em casos similares, ‘*experienciar*’ é: aprender e estabelecer como as coisas são, o que está acontecendo e o que aconteceu” [*>Erfahren< heißt hier und in ähnlichen Fällen: vernehmen, feststellen, wie es mit etwas bestellt ist, was vor sich geht und gegangen ist*].<sup>314</sup> De certo modo, experienciar é um processo fenomenológico na medida em que, na visão hegeliana, empreende a busca pela *coisa mesma*,

---

<sup>312</sup> GA 32, § 2.

<sup>313</sup> GA 32, § 3.

<sup>314</sup> GA 32, § 3.

fazendo com que se comprove uma hipótese *com e pela* coisa mesma, pois significa “[...] deixar que uma opinião seja confirmada pela coisa mesma” [*eine Meinung sich an der Sache selbst bewähren lassen*].<sup>315</sup>

A experiência promove o conhecimento a quem vai diretamente às coisas e percebe por si mesmo, tornando-se alguém *experiente*. Alguém experiente sabe o que está fazendo; quem sabe o que faz é prudente, faz a *melhor escolha*, do grego *proairesis* [προαίρεσις]. Assim, experienciar pode ser a) uma volta às coisas mesmas, no sentido fenomenológico e b) uma confirmação de opiniões. Trata-se, pois, de a) uma busca dialética de abster-se de juízos formadores de opiniões prévias e, conseqüentemente, que levam a uma postura ignorante com relação às coisas se não adequada à mutação da própria vida; além disso, b) uma tentativa de justificar opiniões verdadeiras e falsear as infundadas, de modo a constituir um conhecimento mais bem fundamentado. Há, portanto, uma via mais *passiva/fenomenológica* e outra mais *ativa/hermenêutica*.

Um fator importante destacado por Heidegger é que a noção de *experiência da consciência* não significa experiências que são realizadas *na e sobre* a consciência, pois “Ela — a consciência — é ‘compreendida na experiência mesma’” [*Es - das Bewußtsein - ist »in der Erfahrung selbst begriffen«*].<sup>316</sup> A Experiência da consciência é uma experiência consigo mesmo, com o *sujeito*, não da consciência como *objeto*. Assim, a experiência é experiência de si mesmo na qual a consciência passa. Por meio da experiência, a consciência torna-se *outra para si mesma*; tornar-se *outro*, nesse sentido, significa *transformar-se, modificar-se*, mas, também, assumir-se enquanto tal, na essência mais pura e singular, de modo que “[...] este tornar-se-diferente-a-si-mesmo é exatamente um vir-a-si-mesmo” [*dieses Sichanderswerden ist ein Zusichselbstkomme*].<sup>317</sup>

Toda experiência, na perspectiva hegeliana, é um movimento que advém do exercício da consciência consigo mesmo. A experiência realizada pela consciência compreende, em si mesma, o sistema da consciência e da realidade da verdade do espírito, visto que o conceito de experiência engloba os momentos de verdade presentes em si mesmos, na definição e determinação dos entes enquanto consciência e na relação desta com estes.<sup>318</sup> O espírito, pois, é o conhecimento absoluto que é consciente de si mesmo e conhece a si mesmo, compreendido como *ser que retorna a si mesmo ao tornar-se algo além de si mesmo*, “[...] o espírito não é

---

<sup>315</sup> GA 32, § 3.

<sup>316</sup> GA 32, § 3.

<sup>317</sup> GA 32, § 3.

<sup>318</sup> Cf. GA 5, § 1.

nada além de ser-ao-lado-de-si-mesmo, que retorna-a-si-mesmo ao tornar-se-outro-além-de-si-mesmo” [...] *der Geist ist dieses zusichselbstkommende Beisichselbstsein im Sichanderswerden*].<sup>319</sup> O Hegel tardio chama esse movimento de *negatividade/inquietude absoluta e afirmação infinita*, pois toda forma de negar-se a si mesmo é uma forma de afirmar outro modo de ser, uma nova síntese e/ou suprassunção.

Tudo que se deixa mostrar, que aparece no processo experiencial é o espírito, de modo que é a experiência que propicia o *fenômeno do espírito*, i.e., a *fenomenologia do espírito*. O que se mostra *no* fenômeno é o *oposto*, de alguma forma, daquilo que se mostrava *sobre* este. Nesse panorama, separar-se é tornar-se um outro, mover-se e tornar-se oposição, de modo que negar a si mesmo é um modo de afirmar-se enquanto outro sujeito. Em outras palavras, *morrer enquanto sujeito* significa, na verdade, o que defendemos no primeiro capítulo, que versava sobre a *experiência filosófica de morte*: modificar o *modo de vida filosófico* é reconhecer as limitações atuais e opor-se a isso com uma nova *forma de vida*. Heidegger, assim como demais comentadores de Hegel, atenta para a tríplice significância da *suprassunção* [*Aufhebung*], que significa *tollere, conservare e elevare*, isto é, a) remover o que é ilusório; b) preservar e incluir coisas à experiência; e c) elevar o conhecimento a um novo patamar de [auto]conhecimento.<sup>320</sup>

A *Fenomenologia* hegeliana, segundo Heidegger, não é uma fenomenologia, tampouco uma tipologia de pontos de vista filosóficas, mas a “[...] *autoapresentação absoluta da razão* (ratio — λόγος), cuja essência e atualidade Hegel encontra no *espírito absoluto*” [*absolute Selbstdarstellung der Vernunft (ratio — λόγος), deren Wesen und Wirklichkeit Hegel im absoluten Geist gefunden hat*].<sup>321</sup> Por isso entramos na filosofia, para tomar consciência filosófica e agir filosoficamente, na tentativa de esclarecer a si mesmo. Trata-se de aprender a compreender que precisamos, enquanto sujeitos, chegar ao ponto em que sejamos livres a ponto de despertar, em nós mesmos, uma *prontidão pela filosofia* [*Bereitschaft zur Philosophie*].<sup>322</sup> Obviamente, não devemos esquecer-nos da tradição filosófica, pois preparar-se à filosofia é, também, reconhecer os esforços filosóficos que nos precedem.

Tornar-se outro para si mesmo é uma forma de progressão da experiência inicial da consciência consigo mesma, pois promove um retorno a si mesmo, um *traslado de morada do ser*, tal como afirmamos no primeiro capítulo, especialmente sobre o conceito de μετοίκησις [*metoikēsis*]. Há diversos estágios desse movimento dialético de *voltar-se a si mesmo*, que não

---

<sup>319</sup> GA 32, § 3.

<sup>320</sup> Cf. GA 32, § 4.

<sup>321</sup> GA 32, § 4.

<sup>322</sup> GA 32, § 4.

se resume à mera introspecção e/ou interiorização, mas um compromisso de mudança de *forma de vida*, isto é, uma mudança substancial do *Dasein*. Em uma lógica esquemática, o trajeto seguido pela consciência, na *PhG*, seria algo como: Consciência → Autoconsciência → Razão → Espírito → Religião → Conhecimento absoluto. Indubitavelmente, consideramos, aqui, *razão* enquanto λόγος [lógos], que pode ser traduzido como discurso, sobre *o dizer da coisa* e *religião*, no sentido de *theiologia* apresentado anteriormente.

O final de *PhG* é uma volta ao início, um ciclo, e não uma fuga, um distanciamento do início. De acordo com Heidegger, na *PhG*, “O final é o início que apenas torna-se outro e retorna a si mesmo” [*Das Ende ist nur der andersgewordene und damit zu sich selbst gekommene Anfang*].<sup>323</sup> Nessa perspectiva cíclica e circular, a fenomenologia do espírito inicia-se, pois, no absoluto, e não termina em um conhecimento absoluto, que é promovido pelo filosofar, se bem lembramos. Entretanto, Heidegger destaca — tal como defendemos desde o primeiro capítulo da presente tese — que a atividade da filosofia abstém-se do próprio filosofar, de modo que não se cobra mais o comprometimento do filósofo para aliar seu discurso e seu modo de ser como algo em comum, que são compreendidos por meio das experiências virtuosas, e não por meio de prescrições.<sup>324</sup>

A abordagem heideggeriana sugere que “O que Hegel chama *entes* e *ser*, designamos com os termos *existente* e *existência*” [*Was Hegel das Seiende und das Sein nennt, bezeichnen wir mit den Worten: das >Vorhandene< und seine >Vorhandenheit<*].<sup>325</sup> Não é à toa que Heidegger fala para ir com calma e seguir o percurso hegeliano enquanto lê, sem levantar críticas logo no início ou fazer a leitura com pressa, pois quer que cada sujeito que entre em contato com a *PhG* tenha a oportunidade de experienciá-la adequadamente, de modo mais fenomenológico, sem críticas pré-constituídas. O conhecimento almejado na *PhG* é ontológico e ôntico, portanto, trata da relação do *ser* de algo *para uma consciência*, de modo que o próprio ato epistemológico, i.e., *o conhecer/compreender* deve ser objeto de cada sujeito implicado no processo de progressão do espírito — que, como já aventamos, é a evolução existencial do sujeito, compreendendo a consciência e seu movimento como o *movimento da vida*.

Quem é capaz de saber absolutamente algo é capaz de destacar o que é conhecido e transmitir *a coisa como tal*, saber a *mediação* entre *o que é conhecido* e o *conhecimento*. Na perspectiva de um conhecimento absoluto, há algo presente, e esta *presença* [παρουσία =

---

<sup>323</sup> GA 32, § 5.

<sup>324</sup> Cf. GA 32, § 5.

<sup>325</sup> GA 32, § 5.

parousía] é uma *proximidade* ao sujeito hermenêutico, cuja consciência perpassa o trajeto da experiência dialético-existencial. De acordo com Heidegger, “Este ser-presente-para-nós, esta *parousía*, este Advento\*, é parte e parcela do Absoluto em e para si mesmo” [*Dieses Bei-uns-an-wesen, die Parusie, gehört zum Absoluten an und für sich*].<sup>326</sup> E o que pode fazer presente a absoluteza do absoluto é a filosofia, que tem *vontade do absoluto*, enquanto modo de representação do *ser* [τὸ ὄν = to ón] *qua ser* [ἦ ὄν = hê ón].<sup>327</sup> Essa presença do absoluto institui-se no *percurso de purificação da alma em espírito*, no movimento dialético proposto pela *PhG*.

Na concepção heideggeriana, *conhecer* é sinônimo etimológico de *ver*, enquanto que *representar* significa, também, *ver do início o que é visto*, uma *ideia*.<sup>328</sup> Trata-se, pois, de uma forma de representação do absoluto por meio da fenomenologia proposta por Hegel, que apresenta o *ser* enquanto *ser percebido*, de modo que “A apresentação do conhecimento fenomenal é a consciência dos entes enquanto entes, isto é, ante a realidade enquanto conhecimento real” [*Die Darstellung stellt mit dem erscheinenden Wissen das seiende Bewußtsein als das seiende, d. h. es als das wirkliche, reale Wissen vor*].<sup>329</sup> O modo de tornar-se consciente e apresentar as representações constitui-se no exercício filosófico. É por isso, talvez, que Hegel, em determinado momento, trata do *ceticismo*, orientando-se, obviamente, pelo sentido originário de σκέψις [sképsis], a saber, ver, observar, especular e investigar quando se põe algo em dúvida.

Uma chave de leitura heideggeriana com relação à *PhG* hegeliana é sua explicação acerca do que é representado, uma vez que determina que *conhecimento* e *verdade*, respectivamente, são *ser-para* e *ser-em-si-mesmo*, que ocorrem simultaneamente na consciência, dada a ambiguidade da consciência.<sup>330</sup> A verdade é um *ser-em-si-mesmo*, pois não depende de outrem para instituir-se, enquanto que o conhecimento — proveniente, pois, da verdade — é um *ser-para*, especialmente *para a consciência*. O *ser*, percebido pela consciência, representa tanto a *presença* e o *que está presente*. Entretanto, nos modos de compreensão,

---

\* Apesar de admitir-se a utilização do termo como ‘advento’, a tradução de Heidegger leva em consideração, em meados da década de 1940, o aporte evangélico (Mateus, 24:27). É apenas no *Novo Testamento* que se utiliza *παρουσία* enquanto *advento*, que denota não necessariamente a *presença* ou o *estar presente*, que seria o sentido mais originário e amplamente utilizado do termo grego, mas a *chegada/vinda* de alguém e/ou a *criação* de algo.

<sup>326</sup> *GA 5*, § 1.

<sup>327</sup> Cf. *GA 5*, § 2.

\* Em grego, o intercâmbio linguístico pode ser compreendido pela interconexão entre *conheço* [οἶδα = oída] e *vejo* [εἶδω = eídō], de modo que a *visão* liga-se à *ideia*, à *conceituação* de algo.

<sup>328</sup> Cf. *GA 5*, § 6.

<sup>329</sup> *GA 5*, § 6.

<sup>330</sup> Cf. *GA 5*, § 10.

quando se compreende o fenômeno *enquanto presente*, orbita-se no âmbito da *opinião* [δόξα = dóxa], mas Heidegger afirma que o que percebe a *presença* é o *pensamento* [νοεῖν = noeîn].<sup>331</sup>

A formação do conceito de experiência, em Hegel, segundo análise de Heidegger, institui-se para dar conta do *ser que aparece e é presente*, visto que “Com o termo ‘experiência’, Hegel significa o que aparece enquanto aparece, o ὄν ἢ ὄν” [*Mit dem Namen Erfahrung nennt Hegel das Erscheinen-de als das Erscheinende, das ὄν ἢ ὄν*].<sup>332</sup> Assim, a experiência é a *palavra do ser*, isto é, o *medium* pelo qual o ser se mostra, seu *lógos*, visto que o ser é compreendido pela possibilidade de interpretação de *entes qua entes*. A essência e/ou natureza da aparência, daquilo que se mostra — que, heideggerianamente, poderíamos elencar no âmbito da *verdade desvelada* [ἀλήθεια alétheia] ou o aspecto da verdade, o *verdadeiro* [ἀληθινός = alēthinós] — coincide na experiência.

A consciência, que se movimenta dialeticamente, mudando de formas/figuras, como já elencado na seção anterior, institui-se por conta de um *diálogo* [λέγειν = légein]. A consciência firma-se enquanto tal justamente por constituir-se enquanto diálogo entre o conhecimento *natural e real*, de modo que este *dialogar* [διαλέγεσθαι = dialégesthai] — traduzido, por Heidegger, por *compilação/ajuntamento* [*Sichversammeln*] — realiza a *montagem* da natureza da consciência *por meio/através* [δια = dia] de suas formas.<sup>333</sup> A experiência é o *modus* pelo qual a consciência vai ao encontro de seu próprio *conceito*, que, em linguagem hegeliana, é o mesmo que *sua própria verdade*. Em última análise, na visão de Heidegger, ao interpretar a *PhG* de Hegel, “A experiência é um modo de ser presente, isto é, de ser” [*Das Erfahren ist eine Weise des Anwesens, d. h. des Seins*].<sup>334</sup> Assim, por meio da experiência, o *ser presente* apresenta-se no processo de apresentação, visto que é trata-se de um modo de apresentação do próprio sujeito experienciador. A experiência é a apresentação da representação absoluta, da absoluteza do absoluto, a subjetividade do absoluto, sua forma de expressão.

A dificuldade no processo da fenomenologia está justamente no fato de experienciar-se sempre os objetos à luz de condições interpostas por outros objetos. Assim, *experiri*, isto é, examinar, investigar filosoficamente, colocar em dúvida conceitos cujas estruturas são abaladas pela dúvida filosófica e pelo comportamento cético de quem questiona para além da *opinião*, no intuito de chegar *às coisas mesmas*. A experiência, pois, define-se, na leitura heideggeriana de mais de uma década após à sua primeira investigação acerca da *PhG*, de 1930/31, como

---

<sup>331</sup> Cf. *GA 5*, § 13.

<sup>332</sup> *GA 5*, § 14.

<sup>333</sup> Cf. *GA 5*, § 14.

<sup>334</sup> *GA 5*, § 14.

alcançar e atingir o *status* do fenômeno que aparece a si mesmo e/ou uma *vontade do absoluto em ser conosco*. Em outros termos, em uma perspectiva explicitamente ontológica, “A experiência é o ser dos entes” [*Die Erfahrung ist das Sein des Seienden*].<sup>335</sup>

A experiência move-se progressivamente, retornando a si mesma e inflexionando-se, desdobrando-se em presença da consciência, constante em seu *estar presente*. O conhecimento fenomênico aparece, de forma imediata, enquanto presença da consciência, por meio da experiência. A experiência permite que o absoluto, também compreendido enquanto espírito, leve a consciência em relação à sua verdadeira existência. A experiência é um diálogo natural entre a consciência e o conhecimento absoluto, de modo que a consciência natural é o *Zeitgeist*, o *espírito* enquanto existente, histórico e em qualquer tempo, porém, não como ideologia.<sup>336</sup> A experiência, no entendimento de Heidegger, deve almejar uma postura passivo-ativa, em que *deixamos ir* [*wir weglassen*].<sup>337</sup>

A filosofia, por sua vez, na perspectiva hegeliana, sempre exige uma *mediação*, isto é, um *medium* que interliga a experiência ao ser. Isso não significa que a filosofia não tenha capacidade de proporcionar o conhecimento imediato, ou seja, sem mediação, da *coisa mesma*. Se assim fosse, não haveria sentido em desenvolver toda argumentação hegeliana a respeito do tema, “[...] mas a coisa mesma não é de um tipo — como coisas e seres vivos —, que tem significado que se pode descrever *imediatamente*” “[...] *aber die Sache selbst ist nichts von der Art jener, bei denen es - wie bei Dingen und Lebewesen - einen Sinn hat, sie unmittelbar zu beschreiben*].<sup>338</sup> O trabalho é seguir o fenômeno, tal como é, em sua abertura ao sujeito, quando este o experiencia e se abre a ele com uma atitude de ver a partir do conhecimento absoluto.

A dificuldade está em realizar a experiência fenomenológica da consciência por meio da linguagem, da representação conceitual, que sempre é *algo além* da coisa mesma, e não ela mesma. Entretanto, também é por meio da linguagem que ocorre o processo experiencial e dialético que Hegel propõe, pois é o *lógos* que a única estrutura humana capaz de suprassumir conceitos, negando-os com seus opostos, mediando e adequando a verdade. Em última análise, a linguagem é o fator determinante que nos separa da unilateralidade subjetiva e permite-nos ter contato com a objetividade da verdade, do universal. Isso porque “A verdade do que é dita, fundamentalmente, encontra-se no Eu, sujeito, espírito” [*Die Wahrheit des Gesprochenen liegt letztlich im Ich, Subjekt, Geist*].<sup>339</sup>

---

<sup>335</sup> GA 5, § 15.

<sup>336</sup> Cf. GA 5, § 16.

<sup>337</sup> Cf. GA 32, § 6.

<sup>338</sup> GA 32, § 6.

<sup>339</sup> GA 32, § 6.

Em um retorno aos princípios apresentados no primeiro capítulo desta tese, em que apresentamos o conceito de *traslado da morada do ser* e da *filosofia como modo de vida* e como *cuidado de si mesmo*, Heidegger trata da *paciência* [*Geduld*] como sendo característica do *Dasein*, do homem que se dedica a uma *vida procurada*. Heidegger afirma isso, pois acredita que “Ela [a paciência] é o cuidado que se desviou de todas aquisições ruidosas e voltou-se ao todo do *Dasein*” [*Sie ist die allem lärmenden Besorgen abgekehrte und in das Ganze des Daseins einkehrende Sorge*].<sup>340</sup> A experiência hegeliana proporciona que se compreenda não apenas o que é determinado objeto, mas, ao mesmo tempo, seu oposto, isto é, aquilo que *não é*. Isso significa um rompimento com a figura ideal de um conhecimento absoluto, pois o fenômeno que *se mostra*, que *aparece*, *apresenta-se enquanto presente*, é desune-se, tornando-se outro ao permanecer idêntico a si mesmo.

A consciência capaz de perceber tal disjunção é a *consciência infeliz* [*unglückliche Bewußtsein*], uma vez que “A infelicidade, a fragmentação atual consciente da consciência, agora, deve ser transportada à unidade da felicidade do absoluto” [*Das Unglück, die als bewußt vorhandene Zerrissenheit des Bewußtseins soll übergeführt werden in die Einheit des Glückes des Absoluten*].<sup>341</sup> É por meio dessa dupla natureza essencial que o ser, em uma perspectiva ontológica, também presente na proposta *dialética teiológica* hegeliana, é *em-si*, *para-si* e *para-outro* ao mesmo tempo, enquanto unidade do contraditório com ambas essências. Na divisão hierárquica epistemológica de Hegel, há um momento para a *percepção* e outro para a *compreensão*. Assim, quando um fenômeno é percebido, pois se mostra, oculta-se novamente, uma vez que o fenômeno, como já referido, também é *meio*, que, por sua vez, também é um tipo de conhecimento absoluto em si mesmo, e “Apenas o conhecimento absoluto conhece as coisas em si mesmo” [*Nur absolute Erkenntnis erkennt die Dinge an sich*].<sup>342</sup> O conhecimento absoluto passa pelo que o sujeito sabe de si mesmo e aquilo que ele realmente é, pois *compreensão de si*. Nas palavras de Heidegger, “[...] conhecimento absoluto é compreensão de si mesmo, ‘conceito’” [*absolutes Wissen ist Sichbegreifen, »Begriff«*].<sup>343</sup>

O que o sujeito sabe de si mesmo e da coisa em si forma seu espírito. E a mediação que este faz com a realidade, por meio da linguagem, por meio de sua consciência, por meio de sua experiência, representa uma unidade verdadeira apenas quando consegue unir momentos, internamente, de modo a direcionar-se no sentido do universal, que é a verdade almejada pela

---

<sup>340</sup> GA 32, § 7.

<sup>341</sup> GA 32, § 7.

<sup>342</sup> GA 32, § 10.

<sup>343</sup> GA 32, § 10.

consciência. O universal, também compreendido como *universalidade não condicionada*, é compreendido por Hegel e reiterado por Heidegger enquanto *força*, um *jogo*, visto que “O verdadeiro é o jogo, o meio, não os extremos [...]” [*Das Wahre ist das Spiel, die Mitte, nicht die Extreme* [...]].<sup>344</sup> Agora, por que conhecemos, por que compreendemos a realidade?

A utilidade-mor, diria Heidegger, é ter melhores capacidades de explicitar[-se] [a]o mundo, pois “A função primordial da compreensão, o modo de seu conhecer, é a explicação, na qual o objeto conhecido manifesta-se enquanto lei” [*Die Urhandlung des Verstandes, die Weise seines Wissens, ist das Erklären, in welcher Weise des Wissens der gewußte Gegenstand sich als Gesetz offenbart*].<sup>345</sup> Portanto, conhecemos e compreendemos para melhor nos encontrarmos no mundo e compreender com excelência a realidade circundante. E o trajeto final da experiência, o *absoluto* — o ser —, representa-se como espírito, que, por sua vez, desdobra-se enquanto conhecimento, *lógos*, subjetividade e *divindade*, pois também se configura enquanto atualidade/efetividade, o *ser*.<sup>346</sup> Esse saber só se efetiva quando é um *saber para-si-mesmo*, pois a certeza e verdade de algo não está na *certeza perceptiva-sensorial*, mas na *certeza de si mesmo*.

Assim como em nosso capítulo primário tratamos do conceito de *traslado da morada do ser*, pois abordávamos uma  $\mu\epsilon\tau\alpha + \omicron\iota\kappa\omicron\varsigma$ , um *além-casa*, Hegel também trata do sentir-se *em casa* [*enheimisch*] do *conceito* como uma *verdade fora de casa*.<sup>347</sup> Cada *viagem* empreendida pela consciência, pelo espírito de cada subjetividade empenhada em melhor compreender[-se], faz com que retorne mais genuína. Trata-se de uma perspectiva vital, existencial, uma vez que “A vida, que significa o ser que produz-se a partir de si mesmo e mantém-se si mesmo em seu movimento” [*Leben - das meint das sich aus sich erzeugende und in seiner Bewegung sich in sich haltende Sein*].<sup>348</sup> A vida, por fim, modificada ao longo da experiência e das transformações de figuras de consciência, em seu mais alto grau, é consciência de si, desdobrada ao ser guiada pelos momentos da vida que se-lhe apresentam e compreendidos enquanto momentos cíclicos.<sup>349</sup>

Por fim, o questionamento que Heidegger faz e o modo como elenca os conceitos hegelianos, presentes na *PhG*, fazem com que se tenha uma interpretação não só fenomenológica, mas existencialista. A virada de Heidegger é no sentido da ontologia, mas

---

<sup>344</sup> GA 32, § 11.

<sup>345</sup> GA 32, § 11.

<sup>346</sup> Cf. GA 32, § 11.

<sup>347</sup> Cf. GA 32, § 12.

<sup>348</sup> GA 32, § 13.

<sup>349</sup> Cf. GA 32, § 13.

também no do aspecto ôntico, pois se ocupa em mostrar o percurso da consciência fenomenológica não como um mero conceito, uma ideia, uma figura transcendental, mas uma subjetividade de um *Dasein*, de um ser pensante, de um ser reflexivo, que se questiona e cultiva uma *vita activa*. A guinada interpretativa de Heidegger é de suma importância para que se aborde, nas próximas seções um perfil mais hermenêutico-existencial da compreensão e do percurso do reconhecimento da subjetividade na experiência filosófica. A seguir, abordaremos a leitura de Gadamer, que interpretou e assimilou não só o conceito de *Erfahrung*, mas a tradição fenomenológica como um todo.

### 3.1.3 Gadamer e o conceito de experiência: o pupilo de Heidegger e a influência grega

No início da década de 1970, Gadamer publicou cinco ensaios sobre a temática da dialética hegeliana.<sup>350</sup> É sabido que Gadamer não apenas fundou um grupo de estudos hegelianos, em Bonn, mas também utiliza conceitos amplamente hegelianos, tais como historicidade [*Geschichtlichkeit*], *Dasein*\*, consciência de si mesmo [*Selbstbewußtsein*], e, especialmente, dentre outros, experiência [*Erfahrung*].<sup>351</sup> Especialmente no que se refere à linguagem e aos conceitos desenvolvidos na e pela dialética hegeliana, Gadamer é crítico em sua interpretação, em parte, também, por sua influência heideggeriana. Os ensaios desenvolvidos por Gadamer são dialéticos, *em si mesmos*, porque são escritos na lógica dialógica que o autor herda de Platão, que se baseia em uma linguagem margeada, que vai e vem, e porque tratam da dialética de cunho hegeliano, que difere da lógica dialética à qual Gadamer tenta levar em sua argumentação.\*

A experiência, conceito-chave deste capítulo, deve ser compreendida dialeticamente, como um processo, um movimento, um *[re]viajar existencial*, na melhor das acepções e traduções a partir do termo em alemão e da raiz grega que ora defendemos, da *mudança da morada do ser*. Assim, sob essa ótica, a filosofia não é tomada única e exclusivamente como

<sup>350</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. **Hegels Dialektik: fünf hermeneutische Studien**. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1971.

\* Apesar da insistência tradicional em alocar a autoria do conceito de *Dasein* na literatura heideggeriana, o conceito é amplamente utilizado já na *PhG* de Hegel. Estamos organizando uma publicação a respeito deste assunto a ser publicada em breve.

<sup>351</sup> Cf. GAMA, Luis Eduardo. Una tensa cercanía: Hegel, Gadamer y el concepto de experiencia. **Ideas Y Valores**, v. 120, p. 41-78, 2002; \_\_\_\_\_. **Erfahrung, Erinnerung und Text: Über das Gespräch zwischen Gadamer und Hegel und die Grenzen zwischen Dialektik und Hermeneutik**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006;

\* Logo no prefácio da edição inglesa, Gadamer afirma que “A dialética de Hegel é uma contínua fonte de irritação”, por isso a necessidade em readequar a compreensão de dialética hegeliana à luz da dialética da filosofia antiga, de matiz eleático-platônico.

uma investigação ou pesquisa científica, mas como uma ação que incorpora a linguagem da vida, a experiência de cada sujeito em relação ao seu acesso à totalidade do mundo e à sua realidade, seu modo de ser.\*

A dialética hegeliana, por sua vez, é uma progressão não transcendental, mas imanente, que se move por meio de determinações lógicas, no *automovimento dos conceitos* [*Selbstbewegung der Begriffe*], postulando consequências do pensar em sua própria e *progressiva apresentação/desdobramento de si mesmo* [*kontinuierlichem Fortgang zur Darstellung*].<sup>352</sup> Ao abordar a demonstração em sua lógica argumentativa, Hegel não se apoia em Aristóteles, como convencionalmente se suporia, mas, como dissemos, na tradição eleático-platônica, afinal, trata-se de um entusiasta de diálogos platônicos antes não considerados canônicos, como *Sofista*, *Parmênides* e *Filebo*. É por herança dessa dialética antiga traçada por Gadamer que Hegel compreende os aspectos positivo e negativo, de modo que “[...] esta dialética é deverá ser ‘objetiva’, e não apenas do pensamento, mas deve também ser [uma dialética] do que é pensado, do conceito mesmo” “[...] diese Dialektik wird >objektiv< sein wollen und nicht eine solche unseres Denkens allein, sondern des Gedachten, des Begriffes selbst sein].<sup>353</sup>

Hegel propusera a transição e diferenciação conceitual de *ser-ai/existência* [*Dasein*] e *ente/aquilo que existe* [*Daseiendes*] antes de Heidegger, e as noções de movimento e mudança — de ordens substancial, existencial, ética, identitária etc. — desdobram-se no que o autor chama de *realização no conhecer que conhece a si mesmo* — o *absoluto*. Em outras palavras, Gadamer afirma que, “Este é o movimento do [re]conhecer que reconhece a si mesmo, pela primeira vez, na dialética do movimento com a qual o pensamento grego começa seu percurso” [*Es ist die Bewegung des Erkennens, die sich erstmal in der Dialektik der Bewegung wiedererkennt, mit der das griechische Denken seinen Gang begonnen hat*].<sup>354</sup> Nesse movimento de *reconhecimento*, nessa experiência, que, aqui, é sempre dialética e dinâmica, o espírito conscientiza-se de sua identidade, uma vez que é “No fenômeno do movimento, o espírito torna-se consciente de sua identidade pela primeira vez e, intuitivamente, do modo como era, e isso ocorre porque a tentativa de falar do movimento enquanto algo que é leva à contradição” [*Am Phänomen der Bewegung wird die Selbtheit des Geistes ihrer gleichsam zum*

---

\* Para uma pesquisa pioneira sobre a relação do conceito de *Erfahrung* com a filosofia, com foco na relação deste com a hermenêutica e especificamente relacionada à linguagem, Cf. ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica**: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

<sup>352</sup> *GWIII*, p. 3.

<sup>353</sup> *GWIII*, p. 7.

<sup>354</sup> *GWIII*, p. 10.

*ersten Male und in unmittelbarer Anschaulichkeit gewiß, und zwar dadurch, daß der Versuch, Bewegung als etwas anzusprechen, was ist, zum Widerspruch führt*].<sup>355</sup>

A alma [*Seele*], entendida, aqui, como Ψυχή [psyché], define-se pelo movimento, de modo que a expressão de ideias a ideias, de conceitos menos depurados a conceitos mais depurados, também apresenta-se de modo dinâmico como *pensamento* e *o que é pensado*. Assim, compreende-se como *algo que é*, que *existe*, assim como algo que *é potência movente*, tal como na proposta aristotélica de δύναμις [dýnamis] e ενέργεια [enérgeia]. Nesse sentido, “Isso significa que a pura presença como tal, que, em sua pureza, é imputável ao movente, a nous, à razão, i. e., ao que propriamente *é* no sentido mais elevado” [*Er meint die reine Anwesenheit als solche, die in ihrer Reinheit dem unbewegten Beweger, dem Nous, der Vernunftzukommt, d.h., dem, was im eigentlichsten und höchsten Sinne seiend ist*].<sup>356</sup>

Entretanto, é possível determinar e reduzir a metodologia dialética hegeliana à dialética movente de Zenão, Parmênides e Platão, por exemplo? O movimento de determinação, de conceituação, e também de mudança de *modo de ser*, ocorre sempre sobre um existente, ou, se quisermos, *ente/ser humano*. Nesse sentido, sob a ótica gadameriana, retomamos o sentido defendido anteriormente, de que o movimento da *PhG* visa uma negação do modo de ser do sujeito que experiencia filosoficamente, que modifica sua compreensão de mundo e de si mesmo, conseqüentemente, alterando-se existencial e eticamente. E esse movimento dialético negativo, por meio de proposições filosóficas, por exemplo, não afirma o *ser* de algo, mas descreve o movimento do pensamento que passa do sujeito em predicado para encontrar um fundamento enfraquecido. A dificuldade no processo de afirmação das sentenças filosóficas, na lógica hegeliana, está em torná-las necessariamente evidentes, capazes de homogeneizar o processo conceitual, diferentemente da proposta eleático-platônica. A dialética de Platão, que é de matiz especulativo, propõe aspectos da inteligência, da intuição e da contradição de *ser* e *não ser*, da *diferença* e da *igualdade*, não necessariamente forçando o argumento a uma conceituação final, absoluta.

De acordo com Gadamer, por conta de uma má interpretação do *Sofista*, Hegel compreende que a dialética platônica reconhece o *idêntico* como algo a ser reconhecido como *diferente*. Entretanto, Gadamer afirma que se trata de um equívoco, pois o ponto platônico é justamente mostrar que *identidade* e *diferença* apresentam algo que pode ser, *ao mesmo tempo*, diferente e igual ao mesmo tempo.<sup>357</sup> O grande trunfo de Platão, com relação à dialética eleática

<sup>355</sup> *GWIII*, p. 10.

<sup>356</sup> *GWIII*, p. 11.

<sup>357</sup> Cf. *GWIII*, p. 18.

abstrata, foi torná-la algo além de mera comparação entre opostos, de *ser* e *não ser*, de *afirmação* e *negação*, rompendo esse paradigma e promovendo a relação entre o *é* e o *não é*, *identidade* e *diferença*.

A dialética proposta por Platão e reiterada por Gadamer — diferentemente daquela proposta por Hegel, que é mormente racional e caracteriza o momento racionalista do idealismo abstrato e absoluto —, por sua vez, é dialógica, de modo que “O conhecimento da verdade só pode ser obtido na efetualidade de discussões vivas, em que ‘homens de boa vontade e dedicação genuína à coisa em questão’ chegam a um acordo entre si” [*Nur in der lebendigen Wirklichkeit des Gesprächs, in welchem sich “Menschen von guter Anlage und echter Beziehung zur Sache” miteinander vereinigen, kann Erkenntnis der Wahrheit gelingen*].<sup>358</sup> Isso retoma o foco iniciado anteriormente e defendido na presente tese, de que a experiência é um processo de *dialética existencial*, de mudança substancial não apenas no aspecto racional do indivíduo filosófico, mas em seu *modus existendi*.

A experiência de *exercitar-se na morte metafórica*, conforme nossa interpretação dos diálogos platônicos, no primeiro capítulo da tese ora sustentada, liga-se, aqui, pelo fato de propiciar um modo de mudança de modo de ser no mundo, a fim de crescer ética e dialogicamente. Afirmamos isso uma vez que o foco, aqui, não é defender uma postura de mudança existencial meramente guiada pela razão, pela racionalidade absoluta proposta por Hegel, senão que atentar para a relação com o outro, com o discurso alheio, a expressão do diferente e o exemplo fático de quem busca transformar a própria morada do ser.

Por que, afinal, Hegel afirma que *consciência* é sempre uma *autoconsciência/consciência de si*? Toda forma de tomada de consciência é uma tentativa de realização de si mesmo, de um estado ontológico que transcende a subjetividade, e não apenas compreende-se enquanto consciência do mundo. Gadamer afirma que “Somos consciências expectantes – este é o ponto de vista da *Fenomenologia* –, e nós mesmos devemos entender quais formas de consciência aparecem e em qual ordem elas emergem distinguindo-se de cada uma delas” [*Wir müssen begreifen, wir als das hier zuschauende Bewußtsein – das ist der Standpunkt der Phänomenologie –, welche Gestalten des Geistes auftreten und in welcher Folge dieselben auseinander hervorgehen*].<sup>359</sup>

Assim, cada modo de consciência, cada *forma*, como Hegel chama, abre-se dialeticamente e, posteriormente, muda seu posicionamento com relação a algo. Gadamer define que cada sujeito, enquanto *consciência filosófica* [*philosophische Bewußtsein*], assume

---

<sup>358</sup> *GWIII*, p. 21.

<sup>359</sup> *GWIII*, p. 30.

cada mudança de consciência, cada *mudança de morada do ser*, como um *saber* [*Wissen*] parcial, que não é todo o conhecimento, de modo que a filosofia seria o caminho, o modo, a metodologia por meio da qual se sairia de tal *consciência teimosa* [*hartnäckige Bewußtsein*], que é a consciência incapaz de enxergar suas limitações e abrir-se à mudança de si mesma.<sup>360</sup>

O movimento dialético existencial descrito como necessário à mudança existencial proposta nos diálogos platônicos é descrito como um processo dinâmico e *interno*. Um exercício interno significa um *exercício espiritual, interior*, mas não apenas racional, mas que parte do íntimo de cada ser. O *cultivo de si mesmo* não se resume tão somente a práticas de controle e disciplina do corpo, mas tem a ver com um *olhar interior* [*Innere sehen*], mais ligado à *compreensão* [*Verstandes*] do que à *percepção sensorial* [*sinnlichen Wahrnehmung*];<sup>361</sup> trata-se da dimensão do νοεῖν [noeîn] e não do αἴσθησις [aísthēsis].\* Aquilo que Hegel chama de *universal absoluto* [*absolut Allgemeinen*] enquanto *verdade interna* [*innern Wahren*] é a *ideia*, o *ser mesmo*, a *forma inteligível* [νοητον εἶδος = noēton eidos] platônica.<sup>362</sup> Assim, não se trata da dimensão da opinião, do conhecimento variável adquirido pela experiência empírica, mas do saber que é elucubrado, intuído intelectualmente. Isso não significa que nos abstermos do processo dialético, que é balizado pelo diálogo, pelas discussões, pelo aprendizado e a relação ética com o outro, tampouco que a verdade é entregue para quem estiver *aberto* a ela, mas que a elevação do saber enquanto *verdade absoluta* é um esforço contínuo, nunca acabado e individual com relação à sua realidade, seu mundo, na eterna tentativa de *fazer ascender* a realidade ao mundo das ideias, dos conceitos com maior estabilidade e caráter de permanência.

O que Hegel quer dizer quando trata do *mundo invertido* [*verkehrte Welt*] é o que se compreende por um mundo em que seja possível subverter verdades, inclusive as ditas absolutas. Em nossa compreensão é possível compreender o *mundo invertido* como a possibilidade de se colocar em *oposição e negação* também o *mundo-da-vida* [*Lebenswelt*], o *modo de ser*, isto é, o ἦθος [éthos], a *morada do ser* de um sujeito. Assim como a *morte metafórica*, conforme nossa interpretação dos diálogos platônicos, que não representa a morte fisiológica de um corpo, mas um *exercício de morte* que denota a morte de um tipo de vida, de um *modus existendi*, de alguém que assume novos compromissos existenciais e se coloca na missão de mudar sua participação, interação e lugar no mundo.

---

<sup>360</sup> Cf. *GWIII*, p. 33.

<sup>361</sup> Cf. *GWIII*, p. 33.

\* Aqui, Gadamer refere-se à diferenciação grega do saber que é obtido mediante o processo de *intelecção* daquele que é alcançado por meio da *experiência sensória*.

<sup>362</sup> Cf. *GWIII*, p. 33-34.

Podemos, pois, explorar a dimensão do *mundo invertido* como algo que possibilita repensar o *oposto* da vida que cada um que filosofa sobre seu *modo de ser* pode examinar-se existencialmente, reelaborando-se, repensando-se e reconhecendo-se em suas limitações para consigo mesmo e para com outros. Gadamer chega a explorar a dimensão da vida ética como única verdadeira, uma vez que afirma que “A verdadeira efetividade é a da vida, que se move dentro de si mesma” [*Die wahre Wirklichkeit ist die des ‘Lebens’, das sich in sich selbst bewegt*], uma vez que quem vive não é um grupo de leis tais como na ordem da natureza, “ele é um si mesmo” [*es ist ein Selbst*], “Ele se comporta” [*es verhält sich*].<sup>363</sup>

Novamente, com relação à consciência de si, pode-se afirmar que ela é uma certeza *imediata*. Entretanto, a consciência de si só existe enquanto certeza individual, que só faz sentido em unidade com a consciência — pensemos no mote já discutido reiteradas vezes, aqui, de que *consciência é sempre consciência de si*. A vida, por sua vez, é a forma de expressão da consciência e, conseqüentemente, da *verdade da consciência de si*. Ao alcançar a consciência de si, que é vida consciente — *vida examinada*, se quisermos usar o adágio socrático, conforme já mostrado em nossa reflexão acerca do *Fédon* —, Gadamer aponta para a compreensão de Hegel acerca da *outra vida* [*andere Leben*].<sup>364</sup> Pensemos nas metáforas abordadas no capítulo anterior, que tratavam especificamente da relação da *morte filosófica* como exemplo de uma mudança existencial, de um exercício de tentar repensar a própria vida e viver uma *outra vida*. A consciência é capaz de negar-se a si mesma, negar-se para ser outra, isto é, abster-se de seu modo de ser para transformar-se, sem, necessariamente, deixar de ser.

O conflito dialético da vida que se nega, da consciência que nega seu *modo de ser* é um processo de experiência que considera a *dependência* de outras consciências, em um sentido mais espiritual, enquanto outras possibilidades de *ser-no-mundo*. A consciência plenamente realizada, nesse sentido hegeliano, tem uma necessidade de se *autoaniquilar*, no sentido metafórico, de modo a destruir o atual modelo de vida para repensar-se, reposicionar-se, remodelar-se. “Assim, o resultado da experiência da luta pelo reconhecimento é, de fato, que a consciência de si apenas pode existir quando encontra-se confirmada no outro” [*So ergibt sich in der Tat aus der Erfahrung des Kampfes um Anerkennung: Selbstbewußtsein kann nur sein, wenn es sich im andern bestätigt findet [...]*].<sup>365</sup>

Em meio a essa reação de luta, de embate espiritual, existencial, teórico-prático, abre-se a relação com a *servidão* e a *maestria*, que, aqui, é interpretada pela consciência que tem

---

<sup>363</sup> *GWIII*, p. 45.

<sup>364</sup> Cf. *GWIII*, p. 55.

<sup>365</sup> *GWIII*, p. 58.

relação com outrem, mas consegue desvencilhar-se da mera dependência para coexistir *em si* e não apenas *para si*. O grande mestre na relação de senhoria e escravidão, aqui, é a morte, tal como no exercício proposto por Sócrates nos três diálogos aqui examinados, refletidos e propostos como emblemas filosóficos exemplares do que seja a tese de que há uma proposta ética, *existencialista*, de uma filosofia que se reconhece em sua tarefa de *mudança da morada do ser*.

A consciência de si realmente livre é capaz de reconhecer-se como não dependente de outras consciências, mas ciente de sua *relação*, de seu *diálogo*, de sua importância. Nas palavras de Gadamer, “Inquestionavelmente, a experiência de morte é a experiência de uma dependência final em nossa existência, que este, em seu ser-para-si imediatamente resiste” [*Ohne Frage ist der Tod die Erfahrung einer letzten Abhängigkeit des Daseins, gegen die es sich in seinem Fürsichsein unmittelbar auflehnt*].<sup>366</sup> Aqui, encontra-se a relação da consciência que se realiza em espírito, que se traduz na forma de uma universalidade que é ética. Assim, é-nos permitido afirmar que a dialética proposta por Hegel, que, aqui, é compreendida como um movimento existencial, só é livre e realizada quando consegue desprender-se dos moldes de uma *forma de vida*, modificando-se a si mesma e tornando-se mais ética, espiritual e existencialmente.

A posição defendida na *PhG* é de que o eu, a identidade e o reconhecimento de si, o *self*, a subjetividade, é a consciência [de si]. Resumidamente, poder-se-ia dizer que “O ‘eu’ é esta ‘consciência de si imediata’” [*Das Ich ist ‘dies unmittelbare\* Selbstbewußtsein’*],<sup>367</sup> isto é, sem mediação. O que isso quer dizer? Hegel tenta demonstrar que o *puro eu* é *espírito*, que é o fim último do movimento deste com relação às suas formas de *aparecimento*, de acordo com seus *modos de ser*, suas *formas de presença*, o *conhecimento puro*, filosófico, absoluto e *conceitual*. O paradeiro final dos movimentos de oposição da consciência, das diferentes formas de apresentação, presentificação e representação desta, é a determinação conceitual, que é precedida pelas diferentes formas/figuras de consciência, expressando-se pela *arte*, *religião* e *filosofia*.

De acordo com Gadamer, o que Hegel explicita com o termo *lógica* pode ser compreendido por meio da gama representada na dialética platônica, pois é uma *filosofia do logos*, do discurso, da razão, do intelecto e do diálogo entre opostos.<sup>368</sup> A diferença é que Hegel

<sup>366</sup> *GWIII*, p. 61-62.

\* No Alemão, *unmittelbare* pode significar *direto*, *iminente*, *instantâneo*, *sem mediação*. Literalmente, significa *desprovido de meio*, no sentido de se tratar de algo que é direto, que não exige uma travessia. Aqui, a questão gira em torno de se tratar de uma ideia de consciência que se compreende e se reelabora por si mesma, sem necessidade de outro meio que não ela mesma.

<sup>367</sup> *GWIII*, p. 66-67.

<sup>368</sup> Cf. *GWIII*, p. 68.

não reconhece a dialética platônica como capaz de alcançar e propor *insights* filosóficos, atendo-se ao embate de opostos, de discursos alternados e divergentes — especialmente se pensarmos nos casos das aporias. Entretanto, com relação às ideias e à linguagem conceitual, vale ressaltar que, na dialética platônica, nem os *conceitos puros* pertencentes ao discurso e ao modo de dizer do ser não são claramente distintos dos *conceitos do mundo*. Nesse sentido, a *lógica* hegeliana aproxima-se mais à *Metafísica* aristotélica, que se define pela articulação da οὐσία [ousía], que parece fazer mais jus e sentido à proposta da *ideia*, da *forma* aristotélica. Eis, aqui, a diferença básica do Hegel de *Die Wissenschaft der Logik* e daquele da *PhG*, que ora ocupa-se com a crença e a comprovação ou refutação desta por meio da dialética, ora com a planificação do conhecimento com relação ao seu conteúdo.

De acordo com a interpretação de Gadamer, “Na *Fenomenologia*, o percurso e o objetivo do movimento do pensamento é claro. O movimento que é a experiência da consciência humana enquanto apresenta a si mesma ao observador pensante” [*In der ‘Phänomenologie’ ist Weg und Ziel der Denkbewegung klar. Es ist die Erfahrung des menschlichen Bewußtseins, wie sie sich dem beobachtenden Denker darstellt [...]*].<sup>369</sup> Trata-se de compreender que entre o *ser* e o *não ser*, do sujeito que *morre* para mudar seu modo de ser, há o *tornar-se*; dito de outra forma: entre o *ato* e a *potência* há um *vir a ser*, um constante *devir*. E “Todo tornar-se é um tornar-se algo que ‘existe’ como resultado de ter se tornado” [*Alles Werden ist Werden von etwas, das dann durch sein Gewordenstein ‘da ist’*].<sup>370</sup> Assim, na relação que aqui elencamos a partir dos diálogos platônicos, a *experiência tanáthica* é um processo de reconhecimento de uma necessidade e capacidade de *tornar-se diferente*, de *ser a própria mudança de si mesmo*.

Em uma perspectiva hermenêutica, Gadamer afirma que a própria natureza humana, capaz de condicionar-se de modos diferentes, porém, limitada à finitude, é condicionada pelo *logos*, que também é determinado pela existência finita do ser humano. Em uma esteira heideggeriana, Gadamer afirma que “A linguagem nos cerca completamente como a voz da morada que, antes de cada pensamento nosso, respira uma familiaridade do tempo extramente” [*Sie hält uns ganz umfassen, wie die Stimme der Heimat, die eine unvordenkliche Vertrautheit atmet*], pois a linguagem é a *casa do ser* [*Haus des Seins*].<sup>371</sup>

A preocupação de Gadamer, nesse sentido, é mostrar que não há experiência da consciência sem linguagem, e não há linguagem que faça sentido se não se baseia na *linguagem*

---

<sup>369</sup> *GWIII*, p. 74.

<sup>370</sup> *GWIII*, p. 76.

<sup>371</sup> *GWIII*, p. 84.

*humana*, o *idioma do mundo*. Assim, reiteramos que não há interesse em defender nossa tese como um racionalismo *tout court* e/ou um *idealismo*, visto que tratamos de referir-nos à hermenêutica filosófica gadameriana, que, como se sabe, baseia-se dialética-dialógica platônica, de modo que “[...] na linguisticidade de todo pensamento continua a demandar que o pensamento, movendo-se em direção oposta, converta os conceitos novamente em palavras válidas” “[...] *in der Sprachlichkeit alles Denkens bleibt eine Gegenrichtung für das Denken gefordert, die den Begriff in das verbindende Wort zurückverwandelt*].<sup>372</sup> Assim, tal como descrito na *Carta VII* de Platão, em que são necessários os movimentos de *dialética ascendente e descendente*, aqui, compreendem-se as dimensões *teórica e prática*, uma vez que se realiza a experiência filosófica para uma mudança substancial na vida prática do sujeito.

Por fim, como afirma Gadamer, “A linguagem da filosofia, enquanto permanece linguagem, permanecerá um diálogo com a linguagem do nosso mundo” [*Mit ihr wird auch die Sprache der Philosophie, solange sie Sprache bleibt, im Gespräch bleiben*].<sup>373</sup> Assim, sob essa ótica, a linguagem conceitual não se fecha sobre si mesma, pois, assim como o pensamento, depende da linguagem do mundo, dos seres humanos. Assim como a experiência dialética proposta por Hegel só faz sentido, aqui, se interpretada como um movimento que exige comprometimento existencial e possibilidade de mudança de modo de ser, a linguagem conceitual filosófica só faz sentido se relacionada ao *idioma da vida*.

A seguir, abordaremos como a proposta de filosofia como modo de *mudança da morada do ser*, isto é, perspectiva de transvaloração existencial, de dar vazão à experiência filosófica enquanto meio para mudar o *ser-no-mundo* [*In-der-Welt-sein*], o *modo de ser* do filósofo, foi proposto de forma atual e inspiradora na Escola de Kyoto, no Japão. Apesar de não ser novidade que há pesquisas sobre Gadamer e a perspectiva oriental,<sup>374</sup> em um primeiro momento, mostraremos alguns aspectos que definem a tradição filosófica de Kyoto para, posteriormente, refletirmos e explicitarmos o projeto de filosofia, que, desde seu significado linguístico, em Japonês, significa *aprender a sabedoria*. Por fim, elaboraremos uma síntese que sutura e interliga os diversos aspectos apresentados na presente tese, enfatizando-os em um plano de fundo comum, que corrobora a hipótese de que a filosofia pode ser, contemporaneamente, prática e fator determinante na mudança existencial de quem a busca.

---

<sup>372</sup> *GWIII*, p. 86.

<sup>373</sup> *GWIII*, p. 101.

<sup>374</sup> Cf. FRAZIER, Jessica. **Reality, Religion, and Passion: Indian and Western Approaches** in Hans-Georg Gadamer and Rūpa Gosvāmi. Lanham: Lexington Books, 2009.

## 4 ESCOLA DE KYOTO E OS ECOS DA *EXPERIÊNCIA* NA FILOSOFIA ORIENTAL

### 4.1 TÓPICOS SOBRE A FILOSOFIA ORIENTAL

Por que falar de filosofia japonesa quando há inúmeros assuntos inacabados a serem desenvolvidos do ponto de vista da filosofia ocidental? É possível tratar de *filosofia* oriental e, de modo especial, a de origem japonesa? Essas e outras tantas dúvidas serão abordadas nesta primeira seção deste capítulo, a fim de mitigar alguns pré-conceitos com relação ao que se compreende como *filosofia*, de fato, e da infrutífera maneira de percebê-la com olhos filosóficos de lentes ainda muito eurocêntricas. Assim, nesta seção, mostraremos como e por que são limitadas as considerações ainda em voga, que consideram a filosofia como área do saber restrita apenas ao ambiente geográfico pertencente à esquerda da linha meridional, ampliando e favorecendo uma discussão mais multidirecional sobre o conceito de experiência e sua adequação e utilização na contemporaneidade.

Das inúmeras maneiras de iniciar este capítulo, julgamos ser mais pertinente começar explicitando alguns tópicos a respeito do que, de modo geral, seja *filosofia oriental*. Tal necessidade se confirma por inúmeros motivos, mas especialmente porque: 1) ainda há divergências sobre o fato de considerar-se filosofia qualquer elucubração filosófica que se desenvolva para além dos moldes da lógica tradicional aristotélica; 2) a identificação e o reconhecimento geográfico dos filósofos pré-socráticos também nos permite defender uma filosofia grega que herda suas fontes da tradição Oriental; 3) há muita confusão conceitual acerca da diferença entre *filosofia* e *teologia*, uma cisão por vezes não tão clara no Oriente, que não se atém à lógica exclusivamente binária e ao método cartesiano; 4) como não há muitos estudos sistemáticos sobre o tema no Brasil, faz-se necessário um breve mapeamento da estrutura do pensamento e do desenvolvimento filosófico oriental, especialmente no que tange à filosofia japonesa (herdeira conceitual e cultural da Índia e da China); 5) buscar uma resposta conceitual desta tese, no Japão, na Escola de Kyoto, não apenas possibilita uma maior abertura de horizontes filosóficos e conceituais, mas um reconhecimento do discurso filosófico japonês como um *outro filosófico*, que não faz sentido somente em comparação com o modelo ocidental, tampouco reduz-se à proposta de *filosofia multicultural*, como veremos.

Por inúmeras razões, alguns autores preferem chamar a *filosofia oriental* de *pensamento oriental*. Em primeiro lugar, por não se tratar de uma construção conceitual regrada pela lógica proposicional aristotélica, tampouco pela tentativa, por vezes exacerbada, de persuasão argumentativa dos textos ocidentais. Em segundo lugar, talvez, por um entendimento tradicional do ocidente, que, via de regra, não reconhece a *filosofia oriental* — comumente

confundida com *asiática*, como se não houvesse filosofia na África, por exemplo — por considerá-la um constructo europeu do século XIX, portanto, não existente no leste asiático ou na Índia, por conta da inexistência de uma tradição filosófica unificada.<sup>375</sup> Ambos os argumentos supracitados são fracos e inconsistentes, uma vez que, historicamente, não há unificação de tradição filosófica no Ocidente — há inúmeras tradições, de forma pluralizada, que divergem entre si e internamente —, e nem toda forma de discurso filosófico ocidental foi composto aos moldes aristotélicos de argumentação — vide poemas de Parmênides, aforismos de Heráclito.<sup>376</sup>

Se filosofia é diálogo, exige-se dela um pouco de tolerância, altruísmo e alteridade discursiva. Portanto, considerar a filosofia para além de seu espectro eurocêntrico não é apenas salutar, mas uma questão de justiça para com as tradições orientais milenares — muito anteriores aos procedimentos do filosofar grego —, tradicionalmente reconhecidas como filosóficas. Se o propósito da filosofia é seguir à risca seu significado grego — já que nós, ocidentais, gostamos de *radicalizar à grega* e explicitar filosoficamente com base e reverência ao *panteão grego* da filosofia —, *amor à sabedoria* deveria considerar todas as formas de esclarecer a realidade e a natureza das coisas, reconhecendo diferentes modos de pensar, heranças culturais, o caráter de acumulação histórico-conceitual etc.<sup>377</sup> Diferentemente do que Heidegger afirmara em entrevista, de que só se faz filosofia com os idiomas Alemão e Grego — e que considera que os gregos antigos não faziam a verdadeira filosofia, só a sua filosofia era suficientemente grandiosa —,<sup>378</sup> defendemos, aqui, que o idioma e o modo de expressão do discurso filosófico não pode restringir-se por uma forma ou outra.

Diferentemente do que outros textos tradicionais afirmam,<sup>379</sup> não levando em consideração o aspecto de *geolocalização filosófica*, acreditamos que a filosofia jamais haveria tomado o rumo que tomou não fossem os orientais. Primeiramente, é fácil afirmar, mesmo com base nos discursos tradicionais, que os ditos *primeiros filósofos*, notadamente chamados de

<sup>375</sup> Cf. HARRISON, Victoria S. **Eastern Philosophy: the Basics**. New York: Routledge, 2013; DEFOORT, Carine. Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate. **Philosophy East and West**, v. 51, n. 3, p. 393-413, 2001. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1399849?origin=JSTOR-pdf>>. Acesso em: 22 mar. 2017.

<sup>376</sup> Cf. SCHUON, Frithjof. What Can the East Offer to the West? In: OLDMEADOW, Harry (Ed.). **Light from the East: Eastern Wisdom for the Modern West**. Bloomington: World Wisdom, 2007. p. 3-7.

<sup>377</sup> RAUD, Rein. Philosophies versus Philosophy: In Defense of a Flexible Definition. **Philosophy East and West**, v. 56, n. 4, p. 618-625, 2006. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4488056>>. Acesso em: 22 mar. 2017.

<sup>378</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. “Only God Can Save Us”: The *Spiegel* Interview (1966). In: SHEEHAN, Thomas (Ed.). **Heidegger: the man and the thinker**. New Brunswick: Transaction Publishers, 2010. p. 45-68.

<sup>379</sup> Cf. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média - v. 1. 3. ed.** São Paulo: Paulus, 1990. p. 11 et seq.; REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Filosofia Pagã Antiga, v. 1.** São Paulo: Paulus, 2003. p. 3 et seq.

*fisicalistas* eram, em sua maioria, de colônias gregas na Ásia Menor, atual território da Turquia. Tales, Anaxímenes, Anaximandro (Mileto), Heráclito (Éfeso), Anaxágoras (Clazômenes), entre outros, eram provenientes de regiões identificadas como parte da cultura e da geopolítica asiática/oriental, localizadas em território da atual Turquia. Sobre Pitágoras, vale ressaltar que, apesar de ser da região de Samos, na Grécia, fora fortemente influenciado pelo *orfismo*, cultura esotérica da região da Trácia, também território da Turquia. Portanto, afirmar que a filosofia *nasce* na Grécia e, conseqüentemente, no Ocidente, é desnecessário e temeroso.

Teologia por teologia, Platão, Aristóteles e muitos que o sucederam também foram considerados teólogos. A não ser que se queira, não há diferença substancial entre os textos metafísicos e teológicos platônicos e aristotélicos, por exemplo, e aqueles escritos na tradição do Budismo Mahayana. Ambos os textos abordam, conceitualmente, de questões acerca do *caminho do meio, linguagem, ética, verdade, ser, não ser, vazio* etc.<sup>380</sup> Quanto a isso, vale ressaltar que há um indeterminismo conceitual entre *filosofia e teologia*, como se fosse possível simplesmente isolar um do outro na Antiguidade. Ademais, além do fato de existir filosofia notadamente e amplamente reconhecida e registrada desde 6000 a.C., não há uma cisão clara de filosofia e teologia, no Oriente, pois não passaram por uma mudança de paradigma que separou teoria e prática, como ocorreu com a filosofia ocidental, de modo especial, a partir do séc. II, d.C., com o estabelecimento do Cristianismo, que usurpara grande parte das práticas e dos exercícios espirituais presentes na filosofia pagã que o precedeu,<sup>381</sup> e do *moment cartésien*, que explicita a realidade filosófica desprovida de espiritualidade e da implicação desta na modificação no modo de ser do filósofo.<sup>382</sup>

Outro aspecto a ser destacado é o fato de não haver inúmeros estudos sistemáticos sobre o tema da filosofia oriental — tampouco da Escola de Kyoto — no Brasil. Obviamente, há estudos esparsos, individuais, sobre determinados temas ou autores específicos, mas pouca literatura que tente reconhecer e reconstruir a história da filosofia oriental e a tradição japonesa

---

<sup>380</sup> Cf. SANTINA, Peter Della. **Causality and Emptiness: The Wisdom of Nāgārjuna**. Singapore: Buddha Dharma Education Association, 2002; GARFIELD, Jay. **The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Translation and Commentary of Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā**. Oxford: Oxford University Press, 2005; LINDTNER, Chr. Nāgārjuna. In: CARR, Brian; MAHALINGAM, Indira (Eds.). **Companion Encyclopedia of Asian Philosophy**. London; New York: Routledge, 2005. p. 314-333.

<sup>381</sup> Cf. HADOT, Pierre. **Exercices Spirituels et Philosophie Antique**. 10. ed. revue et augmentée. Paris: Études Augustiniennes, 1987.

<sup>382</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. **L'herméneutique du Sujet: Cours au Collège de France, 1981-1982**. Paris: Gallimard; Seuil, 2001. (Hautes Études).

de filosofia, representada, aqui, pela escola Kyoto.<sup>\*383</sup> Tais elementos nos comprovam que há possibilidade de novas abordagens filosóficas sobre o tema, além das já realizadas e com diferentes objetivos — especialmente de ordem comparativa e de abordagem multiculturalista —, e nos impelem a dar continuidade à presente pesquisa, pois enfatizam o caráter de inovação, relevância, desenvolvimento científico, cultural e social, exigências próprias de uma tese.

Por fim, a busca de uma resposta à hipótese na tradição oriental não desmerece a produção científica e filosófica ocidental, pois o objetivo é colocar em diálogo as tradições meridionais e trazer novos conceitos que auxiliem no desenvolvimento da tese. Tendo em vista que a Escola de Kyoto aborda diretamente a ideia de filosofia como uma atividade que é composta não apenas por discursos teóricos, mas pela atitude filosófica proporcionada por estes, assim como a capacidade de mudar-se existencialmente por meio da prática filosófica, trata-se de uma tradição que auxilia no desenvolvimento do argumento focal da presente pesquisa. Além disso, explicitar um discurso filosófico japonês para além das comparações das produções filosóficas ocidentais é reconhecê-lo como um *outro filosófico*, isto é, um *parceiro dialógico*, um *estrangeiro de Eleia* filosófico, que representa, tal como nos diálogos platônicos, uma opinião que auxilia na resolução de um debate socrático-filosófico.

## 4.2 FILOSOFIA JAPONESA E ESCOLA DE KYOTO

### 4.2.1 Breve panorama da filosofia japonesa

Tendo em vista e pressupondo o que afirmamos na seção anterior, que explicitara tópicos do panorama da filosofia oriental, aqui, debruçar-nos-emos especificamente sobre a temática da *filosofia japonesa*, especialmente representada pela *Escola de Kyoto*. Destacaremos, pois, alguns rápidos tópicos acerca da filosofia japonesa, em sua relação histórica\*, e,

---

\* Ressaltamos que usamos a edição inglesa da obra-prima de Nishida, pois iniciamos a pesquisa muitos anos antes da edição desta feita pelo Prof. Monteiro. Cf. NISHIDA, Kitarō. **Ensaio sobre o Bem**. Trad. Joaquim A.B.C. Monteiro. Campinas: Editora Phi, 2016.

<sup>383</sup> Cf. LOPARIC, Zeljko. **A Escola de Kyoto e o perigo da técnica**. São Paulo: DWW editorial, 2009; FLORENTINO NETO, Antonio; GIACOLA JR., Oswaldo (Org.). **O nada absoluto e a superação do niilismo: os fundamentos filosóficos da Escola de Kyoto**. Campinas: Editora Phi, 2013; FLORENTINO NETO, Antonio; GIACOLA JR., Oswaldo (Org.). **Budismo e filosofia em diálogo**. Campinas: Editora Phi, 2014.

\* Para uma análise e um estudo aprofundado sobre a escola de Kyoto e os fatores socio-históricos que permeiam seu surgimento e desenvolvimento, cf. MURTHY, Viren; SCHÄFER, Fabian; WARD, Max. (Eds.). **Confronting Capital and Empire: Rethinking Kyoto School Philosophy**. Leiden; Boston: Brill, 2017.

posteriormente, exploraremos os principais conceitos de Kitarō Nishida e Hajime Tanabe.<sup>384</sup> Mostraremos, assim, a relação da Escola de Kyoto e de alguns de seus membros com a filosofia de Heidegger, e de como alguns aspectos de suas propostas que enfatizam a filosofia como um modo de *mudança existencial e/ou exercício de morte filosófico*, que corroboram a presente tese.

No que tange ao esclarecimento do conceito de *filosofia*, vale ressaltar que, até pouco tempo, este era utilizado apenas em referência ao que se produzia de filosófico fora do território japonês, sem o reconhecimento do pensamento japonês, que propõe um modo de valorar e pensar diferentemente do modo tradicional ocidental.<sup>385</sup> Assim, tal como no Ocidente, os filósofos japoneses reconhecidos atualmente são tanto aqueles que avançam na discussão teórica já existente e respondem o *espírito* de seus tempos, as questões prementes de sua própria situação histórica.

Como já referido anteriormente, a filosofia japonesa herda sua tradição parcialmente da Índia, mas, posteriormente, especialmente, da China — tanto que seu idioma deriva do chinês tradicional, de modo que, até hoje, chineses e japoneses conseguem compreender-se dialogando por meio da escrita comum.<sup>386</sup> Com relação à herança filosófica, podemos afirmar que, assim como Tales tradicionalmente representa o primeiro filósofo, por sua tentativa de compreender e exprimir o real com termos de ciências da natureza, sem basear-se em cultos pagãos da época ou narrativas míticas, no Japão, o texto *Constituição dos catorze artigos* [十七条憲法 = jūshichijō kenpō] é o representante nipônico da filosofia propriamente japonesa com linguagem proposicional, estrutura textual semelhante à dos textos ocidentais.<sup>387</sup> O fato de ter aspectos confucionistas e budistas é um detalhe que pouco importa para a presente etapa da argumentação, pois analisa-se, aqui, o fato de ter havido, no século VII, um texto sem ideias ocidentais emprestadas — como foi o caso da filosofia japonesa sem identidade própria, ao buscar reconhecimento fora do país, especialmente no final do século XIX.<sup>388</sup>

---

<sup>384</sup> Cf. NANZAN INSTITUTE FOR RELIGION AND CULTURE (南山宗教文化研究所). **Nanzan Library of Asian Religion & Culture**. Disponível em: <<http://nirc.nanzan-u.ac.jp/en/publications/nlarc/>>. Acesso em: 08 mar. 2017.

<sup>385</sup> Cf. *JP*, p. 3.

<sup>386</sup> Cf. BURNS, Kevin. **Eastern Philosophy: The Greatest Thinkers and Sages from Ancient to Modern Times**. London: Arcturus, 2006. p. 181.; Cf. LEAMAN, Oliver. **Key Concepts in Eastern Philosophy**. London; New York: Routledge, 1999. p. 151 et seq.

<sup>387</sup> Cf. *JP*, p. 6.

<sup>388</sup> Cf. HEISIG, James W (Ed.). **Japanese Philosophy Abroad**. Nagoya: Nanzan, 2004; BARY, William Theodore de (Ed.). **Sources of Japanese Tradition, Volume One: From Earliest Times to 1600**. 2<sup>nd</sup> ed. New York: Columbia University Press, 2002.

Claramente, antes da produção e proliferação de textos de teor organizacional e jurídico, havia outros de matiz mais teológicos, voltados aos devotos à vida ascética e monástica. Os monges tinham costume de buscar provas de soluções de sentenças complexas que deveriam ser alcançadas por meio de meditação e de modo não exclusivamente racional, mas *intuitivo*. Toda forma de *sentença de cobertura* [下語 = agyo], que mostra provas de solução de um *aforismo intuitivo* [公案 = kōan] — que é uma espécie de aforismo complexo, podendo ser disposto em forma dialógica, questionamento, afirmação —, são tentativas de solução de um enigma filosófico. A pesquisa e escrita dessas sentenças que completam pedaços do enigma exigiam muito empenho, treinamento, exercícios espirituais etc., além de muito tempo dos últimos estágios de treinamento de um monge em um monastério. Assim, torna-se indispensável pensar na proposta filosófica que exige exercícios de escrita das explicações em japonês mesmo perpassando uma dimensão extrarracional. Entretanto, há críticas internas na própria estrutura de pensamento zen-budista, por exemplo, pois “Se o sentido da prática de um kōan é atingir um insight direto, não racional, além dos limites da linguagem e do pensamento conceitual, por que há tal estudo literário na prática do kōan?”<sup>389</sup>

Historicamente, no Japão Imperial, Kyoto foi capital cultural e política por muitos séculos. As escolas filosóficas tradicionais da época, por sua vez, ocupavam-se em elucubrações sobre temas relativos à *prática filosófica* e à *compreensão intuitiva*, com base, especialmente, no budismo e nos ditamos da metafísica e da *iluminação existencial*, as relações do discurso com a realidade, da natureza com as pessoas com a natureza da realidade. Após passar os períodos de sistema feudal — especialmente representados pelo *xogunato*, o governo militar japonês instituído, inicialmente, em Kamakura. Nesse período, as formas de tradição espiritual reduziram-se a práticas mais simplificadas, inclusive o budismo, que começou a ser burilado em uma forma concentrada em meditações sentada e mantras mais simplificados, puramente com o objetivo de aumentar o número de praticantes *não iniciados*.<sup>390</sup> Enquanto a tradição de Shinran<sup>391</sup> preocupava-se em manter mantras tradicionais e leituras de escrituras sagradas e sutras, buscando estados mentais ligados à crença, outros, como Dōgen defendia a

---

<sup>389</sup> HORI, Victor Sōgen. **Zen Sand**: The Book of Capping Phrases for Kōan Practice. Honolulu: Honolulu Press, 2010. p. 4.

<sup>390</sup> Cf. *JP*, p. 10.

<sup>391</sup> Cf. BLOOM, Alfred (Ed.). **The Essential Shinran**: A Buddhist Path of True Entrusting. Bloomington: World Wisdom, 2007.

proposta de que o mais importante para autoiluminação era a prática da *meditação sentada* [坐禪 = zazen], do zen-budismo.<sup>392</sup>

Ao final do século XIX, com a restauração Meiji, o Japão imperial investiu em seus jovens pensadores, para que se compreendessem e incorporassem os modos de pensar europeu e norte-americano. Das mais variadas áreas, tais como medicina e engenharia, a filosofia não ficou para trás, de modo que também foram enviados jovens pesquisadores de filosofia para instituições ocidentais, a fim de compreenderem melhor o modo de ser ocidental, bem como o *modus operandi* de fazer ciência e tecnologia. Entretanto, conforme o processo desenvolvia-se, os intelectuais envolvidos no projeto de exploração ocidental perceberam que os conceitos de identidade, sociedade, conhecimento, educação e ética contrariavam muitas tradições japonesas. Assim, foi comum o mesmo movimento que ocorre ainda hoje no Brasil, de a filosofia tornar-se estritamente algo *não brasileiro*, com base em estudos sistemáticos e críticos de autores estrangeiros, especialmente europeus.

O modo como se define o termo *filosofia*, no Japão, também mostra uma peculiaridade. Não discutiremos se o que se faz no Oriente é apenas religião ou discurso teológico, pois não é possível generalizar todos os textos, dadas as distinções de cada tipo de texto, período, autor, abordagem etc., conforme já discutido alhures.<sup>393</sup> Entretanto, vale ressaltar que, enquanto ferramenta de pensamento crítico, reflexões e lógica, de fato, as tradições Oriental e Ocidental não diferem muito entre si.<sup>394</sup> Isso ocorre devido ao fato de ainda termos inúmeros estudos de *filosofia comparativa* e não de *pensamentos comparativos*, de modo que, como vimos, as pesquisas ainda são desenvolvidas com vieses de sobreposição filosófico-argumentativa.<sup>395</sup>

Especificamente no que tange ao conceito de filosofia, na filosofia nipônica, há inúmeros significados que transcendem o entendimento ocidental do *amor à sabedoria*. A primeira tentativa de uso formal do termo traduzido surge na proposta filosófica de Nishi, que, inicialmente, apenas transliterava o termo grego, transcrevia no silabário japonês, mas sempre

<sup>392</sup> Cf. ABE, Masao. **A Study of Dōgen: His Philosophy and Religion**. Albany: State University of New York Press, 1992.

<sup>393</sup> Cf. BILLINGTON, Ray. **Understanding Eastern Philosophy**. London; New York: Routledge, 2003; KUSSLER, Leonardo Marques. Filosofia ocidental e não ocidental: o reconhecimento do *outro filosófico*. In: BORTOLINI, Bruna de Oliveira; PONTEL, Evandro (Orgs.). **XV Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS**: volume 4. Porto Alegre: Editora Fi, 2015. p. 289-304.

<sup>394</sup> Cf. BLOCKER, Gene. **World Philosophy: An East-West Comparative Introduction to Philosophy**. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1999; BLOCKER, Gene H.; STARLING, Christopher L. **Japanese Philosophy**. Albany: State University of New York Press, 2001.

<sup>395</sup> Cf. BURIK, Steven. **The End of Comparative Philosophy and the Task of Comparative Thinking: Heidegger, Derrida, and Daoism**. Albany: Suny Press, 2009.

na expectativa de encontrar um ideograma chinês equivalente.<sup>396</sup> “Aproximando o ‘amor pela sabedoria’, inventou o termo *kikyū tetsuchi* [希哲智], ‘busca pela clara sabedoria’, posteriormente, abreviado por *kitetsugaku* [希哲学], a composição e dois ideogramas que tornaram-se padrão na China e Coreia, assim como no Japão”.<sup>397</sup>

Da derivação dos termos acima referidos surge *tetsugaku* [哲学], cujo significado, em japonês, de modo mais literal, significa *aprender a sabedoria*, diferentemente do mote grego, que explicita o *amor à sabedoria*. Além disso, há quatro significados distintos para o conceito: a) para denotar apenas a filosofia greco-europeia interpretada por japoneses; b) para designar o pensamento japonês formulado antes da introdução do termo europeu; c) para reconhecer que os métodos e temas filosóficos são mormente ocidentais, mas também pode ser usado para expressar o pensamento japonês pré-moderno; e d) para expressar o pensamento que é autônomo, inovador e de *especialmente japonês*, especialmente inaugurando-se em seu uso a partir da filosofia de Kitarō Nishida.<sup>398</sup> A propósito, a partir de Nishida iniciaremos nossa próxima seção, que é o pilar da tradição filosófica contemporânea, representada pela Escola de Kyoto, constituída e atualmente reconhecida a partir de seu legado, que ressalta a filosofia como um modo de vida e que instiga quem busca o caminho filosófico a *transformar o modo de vida*.

#### 4.2.2 A filosofia prática retomada na experiência da Escola de Kyoto

Ao iniciarmos esta seção, salientamos que não mais explicaremos e desenvolveremos a discussão acerca do reconhecimento da *filosofia japonesa* enquanto tal, visto que esperamos já haver superado esta, mesmo que parcialmente, nas seções anteriores. Assim, o foco, aqui, é expor a Escola de Kyoto e sua proposta de uma filosofia prática, além de justificar a relevância desta para a presente tese e tecer diálogos filosóficos entre Oriente e Ocidente. A estrutura seguirá a seguinte ordem: a) breve explanação sobre a Escola de Kyoto, ressaltando a formação e seus principais expoentes; b) introdução à filosofia de Nishida, fundador do núcleo de pensadores da Escola de Kyoto, sublinhando o modo como compreende filosofia como uma forma de *transformação existencial*; e c) explanação sobre o conceito de *metánoia* desenvolvido

<sup>396</sup> Cf. BLOCKER, Gene H.; STARLING, Christopher L. **Japanese Philosophy**. Albany: State University of New York Press, 2001. p. 118-119.

<sup>397</sup> MARALDO, John. Contemporary Japanese Philosophy. In: CARR, Brian; MAHALINGAM, Indira (Ed.). **Companion Encyclopedia of Asian Philosophy**. London; New York: Routledge, 2005. p. 738.

<sup>398</sup> Cf. *JP*, p. 19 et seq.

por Tanabe, explorando suas relações com o conceito de *Erfahrung* hegeliano e o de *metoikēsis* platônico.

Um dos principais motivos que nos levaram a analisar a ligação dos pensadores japoneses contemporâneos da Escola de Kyoto [京都学派 = *Kyōto-gakuha*] com relação ao que se propunha nesta tese é o apreço e o cuidado destes para com o conceito de *experiência*, como explicitaremos a seguir. Outro fator decisivo diz respeito ao diálogo que os filósofos da Escola de Kyoto mantêm com a tradição ocidental para orientar seu próprio *modus philosophandi*. Contudo, diferentemente da tradicional *ontologia*, que prioriza a reflexão sobre o *ser*, filosófica ocidental, os filósofos da Escola de Kyoto — sabidamente herdeiros do zen-budismo, como será explicitado posteriormente — desenvolvem uma *meontologia*, isto é, uma proposta reflexiva do *não ser*.<sup>399</sup>

Outro aspecto relevante na formação da Escola de Kyoto refere-se ao modo crítico com que direcionavam suas elucubrações com relação às concepções de *modernidade* ocidentais. Um terceiro fator que determina o modo de pensar da Escola de Kyoto leva em consideração os aspectos da realidade política e histórica vivida por seus integrantes, especialmente no ambiente de guerras do início e da metade do séc. XX. Outro fator importante na caracterização dos membros da Escola de Kyoto e de seu modo de pensar é que há um matiz religioso em suas reflexões, se considerarmos que todos seus membros procuram soluções filosóficas e sociais no encontro inter-religioso e no budismo — em diversos momentos, Nishida escreve sobre sua prática de zen-budismo como forma de *experiência pura*, uma forma de *despertar filosófico*. Devemos nos atentar para o fato de que Nishida situa-se entre as duas Grandes Guerras, de modo que sua luta pessoal, profissional e, conseqüentemente, filosófica, foi também contra o regime ultranacionalista ao qual o Japão alinhou-se historicamente — o que o exime de críticas comumente atribuídas a ele no que diz respeito à sua suposta *simpatia/conivência* com o regime nacionalista-imperialista japonês.<sup>400</sup>

A filosofia é compreendida, pois, como um movimento de *compreensão de si mesmo*, um exercício *autobiográfico*, a saber, de um modo de promover *discursos* [λόγοι = *lógoi*] a

<sup>399</sup> Cf. *JP*, p. 641; LIU, JeeLoo; BERGER, Douglas L. (Ed.). **Nothingness in Asian Philosophy**. London; New York: Routledge, 2014.

<sup>400</sup> Cf. GOTO-JONES, Christopher S. **Political Philosophy in Japan: Nishida, the Kyoto School and Co-Prosperty**. London; New York: Routledge, 2005; GOTO-JONES, Christopher S. The Kyoto School and the history of political philosophy: reconsidering the methodological dominance of the Cambridge School. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). **Re-Politicising the Kyoto School as Philosophy**. London; New York: Routledge, 2008. p. 3-26; YUSA, Michiko. Nishida and Totalitarianism: A Philosopher's Resistance. In: HEISIG, James W.; MARALDO, John C (Eds.). **Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School & the Question of Nationalism**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995.

partir do ponto de vista existencial de cada um.<sup>401</sup> Ainda sobre o zen-budismo e sua forma de conduzir o filosofar da Escola de Kyoto, ressaltamos que a tendência por buscar um *não ser*, um *não lugar*, um *vazio*, remete ao conceito de *ser e não ser* [即非 = soku-hi],<sup>402</sup> uma tentativa de negar-se a si mesmo na expectativa de renascer um outro ser — como veremos, similar às noções de *metoikēsis* e *Erfahrung* abordadas no primeiro capítulo e segundo capítulos.

Com relação aos conceitos de *vaziez* e *nadidade absoluta*, alvoroçam-se os estudos de Heidegger, com quem alguns pupilos de Nishida tiveram contato nas décadas de 1920 e 1930.<sup>\*403</sup> A propósito do conceito de *nada absoluto*, Nishida entende especialmente o *lugar* da realidade histórica/efetiva, do momento efetivo em sua imediação e resistência à objetificação, isto é, ao *ser dizível* e exprimível em discurso. A seguir, explicitaremos como Nishida — responsável por criar o círculo de pensadores afins à noção identitária e aos conceitos filosóficos que frisavam uma postura de engajamento existencial filosófico — propõe um diálogo entre as teorias budistas e as eleva à conceituação filosófica, tratando do conceito de *experiência* de modo a corroborar nossa tese, a saber, de que há estrita relação entre as propostas filosóficas platônica, hegeliana e kyotiana.

#### 4.2.2.1 Nishida e a identidade da filosofia japonesa: o diálogo budista-filosófico

<sup>401</sup> Cf. RYŌSUKE, Ōhashi. Philosophy as Auto-Bio-Graphy: The Example of the Kyoto School. In: DAVIS, Bret W.; SCHROEDER, Brian; WIRTH, Jason M. **Japanese and Continental Philosophy**: Conversations with the Kyoto School. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2011. p. 71-81.

<sup>402</sup> Cf. *JP*, p. 642.

\* Aliás, vale dizer que a relação entre Heidegger e a filosofia do leste asiático nem sempre foram tão amistosas, especialmente pela postura arrogante e eurocêntrica do filósofo alemão. De acordo com Paul Shih-yi Hsiao, pesquisador chinês — que tentou traduzir o *Tao Te Ching* a quatro mãos com Heidegger —, as opiniões de Heidegger a respeito da tradução eram impositivas e pouco dialógicas. Cf. RIGSBY, Curtis A. Nishida on Heidegger. **Continental Philosophy Review**, v. 42, n. 4, p. 511-553, 2010. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11007-009-9119-8>>. Acesso em: 20 fev. 2018. p. 537 et seq.

<sup>403</sup> Cf. LOPARIC, Zeljko. **A Escola de Kyoto e o perigo da técnica**. São Paulo: DWW editorial, 2009; FLORENTINO NETO, Antonio; GIACOIA JR., Oswaldo (Org.). **O nada absoluto e a superação do niilismo**: os fundamentos filosóficos da Escola de Kyoto. Campinas: Editora Phi, 2013; \_\_\_\_\_. **Budismo e filosofia em diálogo**. Campinas: Editora Phi, 2014; HEIDEGGER, Martin. A Dialogue on Language Between a Japanese and an Inquirer. In: \_\_\_\_\_. **On the Way to Language**. New York: Harper & Row, 1982. p. 1-54; MARRA, Michael F. A Dialogue on Language between a Japanese and an Inquirer: Kuki Shūzō's Version. In: \_\_\_\_\_. **Essays on Japan**: Between Aesthetics and Literature. Leiden; Boston: Brill, 2010. p. 167-186; MA, Lin. Japanese Themes in “A Dialogue on Language”. In: \_\_\_\_\_. **Heidegger on East-West Dialogue**: Anticipating the Event. London; New York, 2008. p. 167-189; ZHANG, Wei. **Heidegger, Rorty, and the Eastern Thinkers**: A Hermeneutics of Cross-Cultural Understanding. Albany: State University of New York Press, 2006.

Nesta seção, mostraremos alguns elementos da filosofia de Nishida, especialmente no que se refere ao conceito de *experiência pura*\*, que, como aqui defendemos, relaciona-se com a proposta hegeliana de experiência supracitada, uma vez que precede a dicotomia sujeito-objeto, corpo-mente. Assim como na proposta hegeliana havia o desejo por experienciar-se a si mesmo e ao mundo de forma mais *direta*, na proposta nishidaniana, a lógica é a mesma: trata-se de buscar um modo de explicação da realidade com base em experiências puras, isto é, intuitivas, que não necessariamente passassem pela mediação meramente racional e, conseqüentemente, por todos os pré-conceitos inerentes a este. Aliás, para Nishida, o conceito de *experiência* assume, ao menos, quatro diferentes sentidos: 1) Experiência enquanto fundamento epistemológico (no sentido empirista, no mote que considera a experiência a base do conhecimento em detrimento do dogma); 2) Experiência enquanto vida, da imediatidade à reflexão; 3) Experiência enquanto *Bildung* da personalidade do indivíduo; 4) Experiência enquanto fundamento ontológico, sob a noção fenomenológica-existencialista que considera a experiência algo insuperável do próprio ser em comparação ao entendimento objetivo.<sup>404</sup>

Na visão de Nishida, não é a experiência que existe por conta do indivíduo, mas o contrário: a existência do indivíduo encapsula-se na possibilidade de haver experiência. A experiência é mais essencial do que as diferenças interindividuais, de modo que se escapa da cilada do solipsismo. Assim como para Hegel a experiência do espírito mais absoluto é a *experiência filosófica bela*, que não mais precisa de correções de diferentes ordens, para Nishida, a proposta de *experiência pura* [純粹経験 = junsui keiken] significa, como na fenomenologia ocidental, *conhecer as coisas mesmas*, sem pré-determinações, condicionamento histórico, concepções filosóficas prévias.\*

---

\* A propósito, a aparente contradição de que a experiência pura é *desprovida de pensamento* e de que, posteriormente, é ressaltada como *equivalente ao pensamento* resolve-se, em Nishida, na esteira do *processo dialético hegeliano*, de modo que a consciência se desenvolve desdobrando-se em três momentos. Cf. ODIN, Steven. Whitehead on the ‘Rhythm of Education’ and Kitaro Nishida’s ‘Pure Experience’ as a Developing Whole. In: STANDISH, Paul; SAITO, Naoko (Eds.). **Education and the Kyoto School of Philosophy: Pedagogy for Human Transformation**. New York: Springer, 2012. p. 172-173; WILKINSON, Robert. **Nishida and Western Philosophy**. Farnham: Ashgate, 2009. p. 40 et seq.

<sup>404</sup> FEENBERG, Andrew. Experience and Culture: Nishida's Path “To the Things Themselves”. **Philosophy East and West**, v. 49, n. 1, p. 28-44, Jan. 1999. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1400115>>. Acesso em: 20 fev. 2018. p. 29.

\* Apesar de não ser nosso foco, aqui, ressaltamos que a experiência religiosa é um dos tipos de experiência abordados por Nishida, que compreende que Deus é uma experiência proveniente do cultivo de si mesmo, da realização de si mesmo, do cuidado de si mesmo. De certa forma, experienciar-se enquanto capaz de iluminação de si mesmo é uma forma de também tornar-se divino, pois reconhece sua necessidade de se tornar mais uno, mais consciente de seus pré-juízos acerca do mundo. Cf. CARTER, Robert E. God and Nothingness. **Philosophy East and West**, v. 59, n. 1, p. 1-21, Jan., 2009. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40213550>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

Na perspectiva da experiência pura nishidaniana, encontra-se indefinida a relação *sujeito-objeto*, assim como a relação *eu-tu*, uma vez que na *nadidade absoluta* a que se pretende alcançar, com inúmeros exercícios de negação da própria subjetividade presente, exclui-se completamente o *id* na relação com o *ego*.<sup>405</sup> Se considerarmos a experiência religiosa da qual fala Nishida, podemos simplesmente lançar mão do mesmo artifício que utilizamos em nossa interpretação da perspectiva socrático-platônica: o que morre em uma experiência de morte é o *ego*, é a *subjetividade temporalizada no presente-passado*. Quando Nishida enfatiza a *negação de si mesmo* e o *tornar-se livre de si mesmo*, refere-se a uma abertura dialógica com o outro, em uma forma de alteridade constante com o outro nas profundezas do *eu não substancial*.<sup>406</sup> A autonegação que propicia a ascensão existencial do sujeito, por assim dizer, requer que a barreira da identidade de si mesmo seja rompida, dando-se conta da impermanência da própria vida e da aprendizagem e sucessivas *mortes simbólicas*.<sup>407</sup> Em uma perspectiva gadameriana,<sup>408</sup> podemos afirmar que a experiência da qual fala Nishida coaduna-se à proposta da hermenêutica filosófica, que também pretende elaborar, filtrar e refinar tanto as experiências do sujeito quanto o modo como as compreende, consciente de seus pré-juízos.<sup>\*409</sup>

De acordo com Marra, diferentemente da perspectiva heideggeriana que lutava para diferenciar o *evento* [*Wirkung*] da *coisa* [*Sache*], na perspectiva de Nishida, “[...] experiência pura é anterior ao movimento da discriminação intelectual.\* Consequentemente, também é

<sup>405</sup> Cf. ICHIRO, Yamaguchi. Zur Anschauung und Reflexion bei Nishida und Husserl. **Journal of International Philosophy**, n. 2, p. 217-227, 2013. Disponível em: <<http://bit.ly/2GUAg24>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

<sup>406</sup> DAVIS, Bret W. Dialogue and Appropriation: The Kyoto School as Cross-Cultural Philosophy. In: DAVIS, Bret W.; SCHROEDER, Brian; WIRTH, Jason M. **Japanese and Continental Philosophy: Conversations with the Kyoto School**. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2011. p. 43.

<sup>407</sup> Cf. KRUMMEL, John W.M. The Originary *Wherein*: Heidegger and Nishida on “the Sacred” and “the Religious”. **Research in Phenomenology**, v. 40, p. 378-407, 2010. Disponível em: <<http://booksandjournals.brillonline.com/content/journals/10.1163/156916410x524466>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

<sup>408</sup> Cf. ROHDEN, Luiz; KUSSLER, Leonardo Marques. Dialética, experiência e intuição: entre hermenêutica filosófica e filosofia budista. **Kriterion**, n. 133, p. 261-282, Abr./ 2016. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/kr/v57n133/0100-512X-kr-57-133-0261.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

\* Assim como Nishida promove o pensamento no sentido de exercitar-se enquanto sujeito para que, na experiência, se deixe que as coisas se mostrem tais como são, Gadamer também propõe, do ponto de vista hermenêutico, um modo de acessar a verdade por meio do *deixar-se guiar pelos diferentes idiomas da linguagem*, que, em última análise, acede a uma  *fusão de horizontes* em direção à coisa mesma. Cf. JOHNSON, David W. Perception, Expression, and the Continuity of Being: Some Intersections between Nishida and Gadamer. **Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East**, v. 24, n. 1, p. 48-66, 2014. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/09552367.2014.871104>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

<sup>409</sup> Cf. DILWORTH, David. The Initial Formations of ‘Pure Experience’ in Nishida Kitaro and William James. **Monumenta Nipponica**, v. 24, n. 1/2, p. 93-111, 1969. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2383764>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

\* O pensamento de Heidegger, em parte, envolve-se com conceitos como *verdade, dentro de outro* [ineinander], *ao mesmo tempo* [zugleich]. Aliás, a tentativa de Heidegger em trazer à baila a noção de *simultaneidade*, isto é, da presença da partícula *e*, especialmente por conta da elucubração acerca da temporalidade e das diferentes

anterior à articulação verbal”,<sup>410</sup> como no caso do termo *koto* — que pode ser representado tanto por 事, no sentido de *evento/realidade*, e 言, no sentido de *palavra*, de modo que, até meados do séc. XII, no Japão, desconhecia-se essa diferenciação linguística entre a coisa e sua representação linguística.\*<sup>411</sup> A *experiência pura*, em termos heideggerianos, é a tarefa existencial de *ser aquilo que se é*; dito de outra forma: *voltar-se a si mesmo, tornar-se [Zukunft]*.<sup>412</sup>

No momento em que se afirma que a experiência sempre parte de um posicionamento, um *lugar no mundo*, a proposta de Nishida é a tentativa de abster-se dos pré-juízos para com os elementos de si e da realidade, em uma tentativa de propor uma experiência mais *imediate*, isto é, sem mediações, sem deliberações.<sup>413</sup> A ideia é fugir das concepções de mundo já acordadas, das convenções filosóficas e de apropriação da realidade, de modo a conduzir-se experiências mais *diretas*, sem o hiato entre sujeito e objeto experienciado, além da extensa e pretensa interpretação da coisa com base no conhecimento adquirido até então, que sempre pressupõe inúmeros elementos. O mundo, tal como referenciado pelo autor, é o mundo da realidade histórica, da atividade criativa, e não uma realidade supra-humana, inatingível<sup>414</sup>. O foco, diferentemente da fenomenologia, está no fato de que o fator determinante, aqui, é a *consciência*, uma vez que quando se experiencia o próprio estado de consciência, não há dicotomia sujeito-objeto, de modo que o *conhecimento da coisa* e a *coisa mesma* estão unificadas, constituindo a

---

formas de se contabilizar os diferentes momentos do ser. Todos esses conceitos são desenvolvidos pela filosofia nishidaniana, especialmente os que concernem à *identidade*, ao *reconhecimento da igualdade dos contraditórios*, [in]determinação, entre outros. Além desses paralelos mais óbvios, há outros nem tanto, como a relação de *Dasein* com a *intuição ativa*, o aceno da *diferença ontológica* na *identidade de si absolutamente contraditória*, que condensa a ideia de *diferença qua diferença* etc. Cf. WEINMAYR, Elmar; KRUMMEL, John W.M.; BERGER, Douglas. Thinking in Transition: Nishida Kitarō and Martin Heidegger. **Philosophy East and West**, v. 55, n. 2, p. 232-256, Apr., 2005. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4487952>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

<sup>410</sup> MARRA, Michael F. On Japanese Things and Words: An answer to Heidegger’s Question. **Philosophy East and West**, v. 54, n. 4, p. 555-568, Oct. 2004. Disponível em: <<http://muse.jhu.edu/article/173162>>. Acesso em: 11 set. 2017. p. 562.

\* A propósito dessa e de outras discussões acerca da *linguagem*, do *ser* e de outros conceitos presentes na filosofia heideggeriana, vale mencionar que, apesar da inspiração de Heidegger aos jovens japoneses que com ele estudaram na Alemanha, o tipo de pensamento desenvolvido pelos membros da Escola de Kyoto constitui-se de modo original e singular, visto ser fruto de incorporações filosóficas heideggerianas regadas a inúmeras críticas maduras e concisas à filosofia deste. Cf. MA, Lin. **Heidegger on East-West Dialogue**: Anticipating the Event. London; New York: Routledge, 2008.

<sup>411</sup> SUSUMU, Ono Susumu; AKIHIRO, Satake; KINGORŌ, Maeda (Eds.). **Iwanami kogo jiten**. Tokyo: Iwanami Shoten, 1974.

<sup>412</sup> Cf. SHEEHAN, Thomas. **Making Sense of Heidegger**: A Paradigm Shift. London; New York: Rowman & Littlefield, 2015. p. 170.

<sup>413</sup> Cf. HEISIG James W.; KASULIS, Thomas P.; MARALDO, John C. (Eds.). **Japanese Philosophy**: a sourcebook. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2011. p. 647.

<sup>414</sup> TANAKA, Yutaka. Philosophy of Nothingness and Process Theology. **Diogenes**, v. 57, n. 3, p. 20-34, 2011. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1177/0392192111415766>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

forma mais refinada de experiência filosófica.\* Aliás, o elemento de *pureza* da experiência proposta por Nishida significa muito mais a liberdade de si mesmo com relação à egocentricidade. A *experiência pura* de Nishida é uma forma de desenvolvimento da totalidade, incluindo o pensar negativo hegeliano, que, por fim, representa-se na realidade absoluta.<sup>415</sup>

De certo modo, a experiência pura a qual Nishida se refere é um movimento que não tem *significação*, pois, no momento em que há elucubrações sobre a ocasião ou o objeto, ou rememoração de determinada experiência, deixa de ser experiência tal como o autor defende. Na visão de Nishida, uma experiência pura não tem sentido, uma vez que se define como uma consciência efetiva de coisas tais como são.<sup>416</sup> Entretanto, a consciência, para Nishida, não é um conjunto de elementos da mente, mas um *sistema único* que evolui com o passar do tempo, uma vez que se modifica a percepção com mais experiências e exercícios introspectivos. Na visão de Machado, é como se “Como resultado de um movimento interior que chega ao último plano de toda a realidade, a experiência pura aparece enquanto o locus da identificação total do nada com o ser”,<sup>417</sup> de modo que a diferença da consciência e o mundo não mais se perfaz.

A própria realidade, na visão de Nishida, é consciência ou acessível apenas por meio de consciência. E a consciência da experiência *pura* ou *direta* é, também, uma forma de *consciência de si*, de elaboração existencial e pessoal no sentido de tornar-se mais capaz de observar e compreender a realidade desprovidas de seus pré-conceitos anteriores. Todavia, isso não significa que a experiência pura de uma personalidade existencialmente bem-sucedida signifique uma moralidade perfeitamente intuitiva, de modo que as experiências mais profundas e edificantes não asseguram um agente moral, apenas encaminham-no para tal.<sup>418</sup> É como se, diferentemente do contexto ocidental, em que *experiência* e *metafísica* são coisas distintas e separadas, pois não se concebe o real como algo conectado ao metafísico, uma vez que, após a

---

\* Para uma resposta a críticas contemporâneas acerca do conceito de *experiência pura*, em Nishida, cf. MASANORI, Kumagi. [純粹経験] について : H.ザイドル教授の『善の研究』批判に対して] Über die Kritik von Prof. Horst Seidl an der “reinen Erfahrung” bei Kitarō Nishida. *Journal of Human Sciences and Arts*, v. 10, p. 1-36, 2003. Disponível em: <<http://www.lib.tokushima-u.ac.jp/repository/metadata/85526>>. Acesso em: 11 set. 2017.

<sup>415</sup> Cf. NODA, Matao. East-West Synthesis in Kitarō Nishida. *Philosophy East and West*, v. 4, n. 4, p. 345-359, jan. 1955. p. 347.

<sup>416</sup> Cf. HEISIG James W.; KASULIS, Thomas P.; MARALDO, John C. (Eds.). *Japanese Philosophy: a sourcebook*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011. p. 647.

<sup>417</sup> MACHADO, Roberto Pinheiro. Nothingness and the Work of Art: A Comparative Approach to Existential Phenomenology and the Ontological Foundation of Aesthetics. *Philosophy East and West*, v. 58, n. 2, p. 244-266, apr. 2008. p. 259.

<sup>418</sup> JONES, Christopher S. Ethics and Politics in the Early Nishida: Reconsidering “Zen no kenkyū”. *Philosophy East and West*, v. 53, n. 4, p. 514-536, Oct., 2003. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1399981>>. Acesso em: 20 fev. 2018. p. 521.

filosofia moderna europeia, não há transcendente conectado aos elementos da empiria.<sup>419</sup> Há uma divisão tripartite dos *lugares* da fenomenologia da experiência nishidiana: a) mundo abstrato do conhecimento, que se constitui pelo ato de reflexão de si mesmo; b) o mundo vivido da ação; e c) despertar de si mesmo enquanto identidade de si contraditória.<sup>420</sup>

Mesmo quando Nishida repensa seu posicionamento acerca da experiência pura, abre-se para o *lugar* [場所 = basho], enquanto *universal dialético*, em que desenvolve uma visão mais hermenêutica de experiência que se define em um determinado espaço-tempo, com base no que o sujeito experiencia, isto é, também a partir das mudanças existenciais próprias deste. Assim, torna-se liberto e realizado em sua existência quem determina-se no *lugar do nada absoluto* [絶対無の場所 = zettai no basho], que desconsidera os pré-juízos existenciais e reconhece os pré-conceitos históricos, sociais, filosóficos etc.<sup>421</sup> O lugar, para Nishida, tem ao menos três significados que assumem sentidos variados: *mundo material*, *mundo da vida* e *mundo histórico*, em que *se é por meio da existência ou pelo modo de ser*.<sup>422</sup> Trata-se de compreender a experiência como *intuição ativa* [行為的直観 = kōiteki chokkan], não mais receptiva e passiva, mas atuante e prática.<sup>423</sup> A cada nova autodeterminação de si e das coisas por meio de novas experiências no mundo, o sujeito torna-se mais consciente de si mesmo — como na proposta hegeliana\* —, o que abre sua percepção para consigo mesmo e para com o mundo.<sup>424</sup> Nos últimos anos de produção intelectual e filosófica de Nishida, o autor trata a vida, as coisas e a *consciência de si* são considerados aspectos de um mesmo mundo histórico, fenomenológico, existencial, de modo que as inúmeras contradições de diferentes eixos entram

<sup>419</sup> Cf. CARR, Brian; MAGALINGAM, Indira (Eds.). **Companion Encyclopedia of Asian Philosophy**. London; New York: Routledge, 2005.

<sup>420</sup> KOPF, Gereon. Temporality and Personal Identity in the Thought of Nishida Kitarō. **Philosophy East and West**, v. 52, n. 2, Apr., p. 224-245, 2002. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1399967>>. Acesso em: 20 fev. 2018. p. 233.

<sup>421</sup> NISHIDA, Kitarō. L'autodétermination du maintenant éternel. **Laval théologique et philosophique**, v. 64, n. 2, p. 245-276, 2008a. Disponível em: <<http://id.erudit.org/iderudit/019498ar>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

<sup>422</sup> Cf. RAUD, Rein. 'Place' and 'Being-Time': Spatiotemporal Concepts in the Thought of Nishida Kitarō and Dōgen Kigen. **Philosophy East and West**, v. 54, n. 1, p. 29-51, jan., 2004. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1399861>>. Acesso em 13 set. 2017. p. 35.

<sup>423</sup> Cf. TAKEUCHI, Yoshitomo. **Nishida tetsugaku no koitechi chokkan**. Tokyo: Nosan Gyoson Bunka Kyokai, 1999.

\* Para mais conteúdo acerca da *marca hegeliana* no pensamento da Escola de Kyoto, especialmente sobre a influência no pensamento de Nishida e Tanabe, cf. SUARES, Peter. **The Kyoto School's Takeover of Hegel: Nishida, Nishitani, and Tanabe Remake the Philosophy of Spirit**. New York: Lexington Books, 1990.

<sup>424</sup> Cf. NISHIDA, Kitarō. **An Inquiry into the Good**. Translated by Masao Abe and Christopher Ives. New Haven; London: Yale University Press, 1990; \_\_\_\_\_. **Place and dialectic: two essays by Kitarō Nishida**. Translated by John W. M. Krummel and Shigenori Nagamoto. Oxford: Oxford University Press, 2012.

em conflito e resolvem-se a caminho de uma unidade de sujeito e objeto — isto é, aquilo que é conhecido e o sujeito que conhece.<sup>425</sup>

Ao propor que a *intuição ativa* é um modo de *conhecer ao tornar-se*, Nishida não propõe necessariamente uma adequação do ser à realidade, às coisas; não se trata de uma sintonia do sujeito para com o objeto.<sup>426</sup> Entretanto, Nishida fala de conceitos oposicionais, tal como no caso da *nadidade absoluta*, ou seja, o caráter de uma *identidade de si [absolutamente] contraditória* [矛盾的自己同 = mujunteki jikodōitsu], uma vez que a existência é uma contradição que se encontra em meio vida e morte, bom e mau, si mesmo e outros.<sup>427</sup> Aliás, um dos conceitos utilizados por Nishida é o de subjetividade, uma vez que “Nishida [...] frequentemente evoca o termo subjetividade (主体性 = shutaisei) no sentido de determinação, ação autodeterminante [...]”,<sup>428</sup> que ocorre individualmente, por meio de ações e interações individuais. A noção de *negatividade* é muito comum no perfil de pensamento de matiz oriental, uma vez que, imbuído de elementos do budismo japonês, o *nada* ou a *nadidade* não significa essencialmente o *não ser*, mas, entre outras coisas, o *ser livre de egocentricidade*, ser desprovido de características a serem depuradas por conta de uma prática de autoexame existencial e filosófico.<sup>429</sup> A experiência de *chegar ao nada* significa, dito de outra forma, tentar chegar a maior *simplicidade* possível, ao *ponto de vista ordinário, mundano*, mais próximo às coisas — tal como propõe o taoísmo repaginado por Nishida, em que é interessante ser *inútil e desinteressante* justamente pelo fato de a grandeza estar em ser desprovido de tais méritos.<sup>430</sup>

Trata-se de um processo dialético que, assim como no caso de Hegel, envolve a negação de posições contrárias — mesmo que estas sejam referentes às vontades e aos modos de ser de determinado sujeito. A relação com Hegel é explícita desde o início dos primeiros escritos de Nishida, especialmente no que se refere ao conceito de experiência, que trata também da dimensão do *juízo* [判断 = handan] enquanto forma de diferenciação de si mesmo de um

<sup>425</sup> Cf. HEISIG, James W. **Nothingness and Desire: An East-West Philosophical Antiphony**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013.

<sup>426</sup> Cf. NISHIDA, Kitarō. L'intuition agissante. **Laval théologique et philosophique**, v. 64, n. 2, p. 277-293, 2008b. Disponível em: <<http://id.erudit.org/iderudit/019499ar>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

<sup>427</sup> Cf. CARR, Brian; MAGALINGAM, Indira (Eds.). **Companion Encyclopedia of Asian Philosophy**. London; New York: Routledge, 2005.

<sup>428</sup> MARALDO, John C. The War Over the Kyoto School. **Monumenta Nipponica**, v. 61, n. 3, p. 375-406, 2006. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/25066448>>. Acesso em: 11 set. 2017.p. 390.

<sup>429</sup> Cf. NODA, Matao. East-West Synthesis in Kitarō Nishida. **Philosophy East and West**, v. 4, n. 4, p. 345-359, jan. 1955, p. 350.

<sup>430</sup> Cf. ODIN, Steven. Illuminations of the Quotidian in Nishida, Chan/Zen Buddhism, and Sino-Japanese Philosophy. **Journal of Chinese Philosophy**, v. 40, p. 135-145, 2013. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1111/1540-6253.12081>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

todo pré-judicativo.<sup>431</sup> Entretanto, vale ressaltar que mesmo reconhecendo a capacidade hegeliana em formar uma espécie de *lógica do concreto*, Nishida critica o fato de esta não ser uma *filosofia completamente concreta*, uma vez que a *dialética* — em japonês, [弁証法 = beshōhō] — hegeliana permite a possibilidade da *dialética marxiana*, isto é, a dialética que Marx propôs e que colocou a lógica dialética de Hegel do avesso, permitindo a deslocação do *sujeito gramatical*, que não permite, desde Aristóteles, que se transforme o sujeito em predicado.<sup>432</sup> Ainda assim, Nishida concorda com a interpretação marxiana de Hegel no sentido de promover *der Konkrete Begriff*, a saber, *o conceito concreto*, mas com a orientação que passa da orientação puramente conceitual para uma orientação materialista e prática.<sup>433</sup> O foco de Nishida é tornar a lógica dialética hegeliana que leve, assim como em Marx, a uma metafísica do *eu agente* [働く自己 = hataraku jiko],<sup>434</sup> um eu que *trabalha sobre si mesmo, exercita-se espiritualmente*.

O próprio aspecto de autoabnegação e negação de si mesmo é uma forma de não apenas compreender melhor a si mesmo e, nesse ínterim, a realidade circundante, em uma espécie de *círculo hermenêutico*, como quer Gadamer.<sup>435</sup> Trata-se de um processo de abertura a outras culturas e à participação no mundo histórico, uma vez que quando não há uma postura de autonegação, portanto, de autocontrole — seja individual ou social/institucional —, a vontade facilmente sobrepõe-se e tenta negar o outro, o diferente, tornando-se intolerante e autoritária. Ao mesmo tempo em que é a vontade, o ímpeto que faz com que o sujeito busque mudança e negue-se a si mesmo na perspectiva de um *desenvolvimento de si mesmo*, também pode ser responsável por negar o diferente, negando a alteridade. Ainda na esteira de Gadamer, podemos conjecturar a ponte entre a experiência que também pode ser da *arte* [美術 = bijutsu], em

<sup>431</sup> Cf. KRUMMEL, John W. M. *Nishida Kitarō's Chiasmatic Chorology: Place of Dialectic, Dialectic of Place*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2015.

<sup>432</sup> Cf. SCHULTZ, Lucy. Nishida Kitarō, G.W.F. Hegel, and the Pursuit of the Concrete: A Dialectic of Dialectics. *Philosophy East and West*, v. 62, n. 3, p. 319-338, jul. 2012. Disponível em: <<http://muse.jhu.edu/article/482266>>. Acesso em: 11 set. 2017. p. 323.

<sup>433</sup> Cf. AXTELL, G. S. Comparative Dialectics: Nishida Kitarō's Logic of Place and Western Dialectical Thought. *Philosophy East and West*, v. 41, n. 2, p. 163-184, apr., 1991. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1399768>>. Acesso em: 13 set. 2017. p. 166.

<sup>434</sup> NISHIDA, Kitarō. *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*. Trans. by Robert Schnzinger. Honolulu: East-West Center, 1958.

\* A propósito, para consulta a termos e em relação à tradição tradutória e a influência do pensamento gadameriano na filosofia japonesa, a versão japonesa de *Verdade e Método* — além de outros volumes de sua obra alemã — encontra-se traduzida desde a década de 80. Cf. GADAMER, Hans-Georg. 真理と方法 1 哲学的解釈学の要綱. Trans. Noritaki Noda (轡田收). Tokyo: Hosei University Press, 1986.

<sup>435</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

Nishida, uma vez que se compreende esta como uma experiência momentaneamente *sem si* [無我 = muga] — que, por acaso, também significa *altruísmo*, de modo que há uma apelo ético na *experiência do vazio de si mesmo* —, de união entre sujeito e objeto de arte, fenomenologicamente desprovido de considerações prévias acerca do objeto.<sup>436</sup>

Outra ponte conceitual claramente traçada de Nishida para Hegel mostra-se na compreensão do próprio termo *conceito* [*Begriff*], uma vez que a própria abertura espontânea de si naquilo que chama experiência pura coaduna-se à ideia hegeliana de um desenvolvimento do *conceito concreto*, o *todo concreto*, que corresponde à elevação da realidade ao conceito de forma absoluta. Outra ponte conceitual encontra-se no uso dos termos clássicos da *PhG*, como o *em si*, *para si* e *em si e para si* ao explicitar a ordem da absoluteza da diferenciação de si e da confrontação de si que desemboca no esclarecimento de si, que, por sua vez, corresponde ao *todo originário* — se quisermos uma linguagem mais heideggeriana do que hegeliana. Obviamente, outro conceito-chave é o de *espírito* [精神 = seishin], que significa e dá sentido à noção de *universalidade que comporta distintas contradições*, como uma forma de explicar o espírito pleno de experiências e capaz de conter infinitas oposições.<sup>437</sup>

Ao tratar da experiência do sujeito que busca compreensão de si mesmo para modificar-se, para *transformar seu modo de ser*, Nishida trata da dimensão da *efetividade da experiência espiritual* [心靈的經驗 = shinrei-teki keiken], de modo que o espírito é a base da consciência. Podemos compreender, aqui, outra ponte conceitual entre Hegel e Nishida, no sentido de que é possível afirmar, com serenidade, que a experiência do absoluto, do ponto de vista dialético-existencial hegeliano, presente na *PhG*, presentifica-se na experiência mística proposta como grau mais elevado de experiência humana e de desenvolvimento intuitivo.\* Nesse aspecto, no que diz respeito à *verdade* obtida por meio da *experiência espiritual*, isto é, a experiência que se desloca na subjetividade e mostra-se no processo de desenvolvimento do espírito, podemos afirmar que ela só nos é reservada, por meio de exercícios de autoconscientização, na condição

<sup>436</sup> ODIN, Steve. An Explanation of Beauty. Nishida Kitarō's Bi no Setsumei. **Monumenta Nipponica**, v. 42, n. 2, p. 211-217, Summer, 1987. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2384952>>. Acesso em: 20 fev. 2018. p. 213.

<sup>437</sup> Cf. KRUMMEL, John W. M. **Nishida Kitarō's Chiasmatic Chorology**: Place of Dialectic, Dialectic of Place. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2015.

\* Tais experiências de negatividade de si mesmo e de busca por uma elevação intelectual e, consequentemente, existencial e filosófica, também encontram-se na tradição chinesa, especialmente no que se refere ao conceito da dualidade comparativa e em constante mutação, a saber, *yin* e *yang*, que, de certa forma, corresponde ao *ser/não ser* ocidental. Cf. KOHN, Livia. **Early Chinese Mysticism**: Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition. Princeton: Princeton University Press, 1992.

de um *temor* diante da imensidão do mundo e de nossa pequenez frente nossa finitude.<sup>438</sup> A propósito da finitude, Nishida afirma que todo ser vivo está em constante mudança, transformação — heideggerianamente, encaminhando-se enquanto *ser-para-o-fim* [*Sein zum Ende*],<sup>439</sup> não necessariamente a *morte* [*Tod*] —, uma vez que “Algo que não sabe de sua própria morte não possui um si”,<sup>440</sup> pois não é capaz de pensar e reconstruir-se a partir e na condição de existente cōnscio. A experiência de morte, tal como explicitada em nossa interpretação da proposta socrático-platônica, é uma *morte simbólica* que denota uma *descontinuidade* no modo de vida empreendido até então, nos moldes aos quais a identidade atual estava arraigada.<sup>441</sup>

Portanto, podemos comentar acerca da noção de *intuição ativa* de Nishida, entendendo que o autor defende que a intuição leva à reflexão, que, conseqüentemente, pode servir como conteúdo intuído para novas reflexões.<sup>442</sup> Assim, a noção de *despertar de si* ou *consciência de si* — assim como na proposta hegeliana de processo dialético infundável e sempre capaz de novas alterações no sujeito que se percebe em sua limitação existencial, cognitiva e espiritual — acaba por unificar dois *momentos*, a saber, a intuição e a reflexão, que correspondem à experiência e à reflexão, em um movimento que abrange a realização, o conhecimento e o cuidado de si mesmo. De acordo com a perspectiva existencialista de Nishida, há, inclusive, um paralelo com Sartre,

Considerando que, para Sartre, a morte é “aquilo que, a princípio, remove todo significado da vida”, para Nishida, apenas ao confrontar a “morte eterna” do si mesmo alguém pode tornar-se um indivíduo autenticamente consciente de si. Por meio da consciência de si da “morte eterna” ou nadidade de si, pode-se realizar realmente a singularidade da própria existência.<sup>443</sup>

<sup>438</sup> LEONARDI, Andrea. Mysticism and The Notion of God in Nishida’s Philosophy of Religion. **Philosophy East and West**, v. 64, n. 2, p. 449-472, apr. 2014. Disponível em: <<https://muse.jhu.edu/article/542415>>. Acesso em: 11 set. 2017. 461.

<sup>439</sup> HEIDEGGER, Martin. **Gesamtausgabe**: I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970 — Band 2, Sein und Zeit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1927. [*GA I*, § 48].

<sup>440</sup> NISHIDA, Kitarō. Religious Consciousness and the Logic of the Prajnaparamita Sutra from the Logic of Place and a Religious World-View [trans. by David A. Dilworth]. **Monumenta Nipponica**, v. 25, n. 1/2, p. 203-216, 1970. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2383746>>. Acesso em: 12 set. 2017. p. 11.

<sup>441</sup> TANABE, Hajime; DILWORTH, David; SATO, Taira. The Logic of The Species as Dialectics. **Monumenta Nipponica**, v. 24, n. 3, p. 273-288, 1969. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2383635>>. Acesso em: 20 fev. 2018. p. 282.

<sup>442</sup> Cf. NISHIDA, Kitarō. **An Inquiry into the Good**. Translated by Masao Abe and Christopher Ives. New Haven; London: Yale University Press, 1990.

<sup>443</sup> ELWOOD, Brian D. The Problem of the Self in the Later Nishida and in Sartre. **Philosophy East and West**, v. 44, n. 2, p. 303-316, apr. 1994. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1399596>>. Acesso em: 12 set. 2017. p. 305.

Na perspectiva da filosofia de Nishida, a experiência em direção ao nada não significa, tal como na tradição aristotélico-ocidental, *não ser*. Diferentemente disso, a *experiência do/nada* é um momento de abstenção, de *negação de si mesmo*, de constatação da contradição existencial que se é — tal como nas perspectivas socrático-platônica e hegeliana abordadas, respectivamente, nos capítulos dois e três desta tese —, pois, no momento em que se fecha e se nega o próprio universo, o ego também é subsumido, retomando pensamento e ação com foco no [re]conhecimento, no cuidado e na prática de si mesmo, reformulando o próprio modo de vida.<sup>444</sup>

#### 4.2.2.2 A filosofia metanoética de Tanabe: transformação existencial como princípio e fim

Dando seguimento à discussão acerca da filosofia japonesa, com especial foco à Escola de Kyoto e sua figura principal, Kitarō Nishida, nesta última seção acerca do tema, abordaremos um de seus membros influenciados por sua filosofia, que, por acaso, também constituíra-se como um de seus mais ferrenhos críticos coetâneos. Hajime Tanabe foi o sucessor de Nishida na função de chefe de departamento de Filosofia da Universidade de Kyoto, tendo sido orientado por Nishida em seus estudos acadêmicos. Entretanto, em um dado momento, especialmente a partir dos anos 1930 — após ter passado dois anos (1922-1924) estudando na Alemanha, sob orientação de Husserl e em contato com o jovem Heidegger\* —, inicia sua *segunda navegação*, isto é, seu *modus philosophandi* afasta-se, gradativamente, do constructo filosófico de Nishida.<sup>445</sup>

Um dos principais pontos da Filosofia de Tanabe diz respeito à sua produção filosófica acerca do conceito de *mudança existencial/racional-emocional* [μετάνοια = *metánoia*], que muito se assemelha com o tema geral proposto em nossa tese, pois aborda aspectos da mudança existencial por meio do exercício e da prática filosófica. Adicionalmente, o tema coaduna-se à proposta nishidiana, de exercer a Filosofia com base na experiência de cada sujeito com

---

<sup>444</sup> WALDENFELS, Hans. Absolute Nothingness. Preliminary Considerations on a Central Notion in the Philosophy of Nishida Kitarō and the Kyoto School. **Monumenta Nipponica**, v. 21, n. 3/4, p. 354-391, 1996. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/2383379>>. Acesso em: 20 fev. 2018. p. 368.

\* Há inúmeras discussões acerca do posicionamento de Tanabe com relação a Heidegger, em especial no que se refere ao fator sociopolítico durante e após a Segunda Grande Guerra. Entretanto, vale ressaltar que um dos primeiros leitores do discurso de posse da reitoria da Universidade de Friburgo, enaltecendo as movimentações políticas do momento, foi o próprio Tanabe, que também contribuir como um dos maiores críticos ao período em que Heidegger esteve trabalhando para o regime nazista e posteriormente. Cf. WILLIAMS, David. **Defending Japan's Pacific War: The Kyoto School philosophers and post-White power**. London; New York: Routledge, 2004.

<sup>445</sup> *JP*, p. 670.

relação a esta e o tipo de transformação ético-existencial em cada um destes. Novamente, percebe-se, aqui, o retorno à proposta abordada já no primeiro capítulo, a saber, da *filosofia como exercício de morte* como ponto de partida socrático-platônico de conhecer-se para cuidar-se e mudar-se a si mesmo, assim como o processo de *transmutação da consciência* descrito no movimento da *PhG*, no segundo capítulo desta tese.

Outro grande tema para a proposta filosófica de Tanabe é a *lógica da espécie*, que contrasta os conceitos de *indivíduo* [個 = ko], *espécie* [種 = shu] e *gênero* [類 = rui].<sup>446</sup> O grande gancho conceitual para se compreender a discussão em questão é perceber que apesar de se compreender, aqui, o *indivíduo* como *oposto à espécie*, ambos são complementares e estão coimplicados. Espécie, de acordo com a proposta tanabiana, significa um *grupo étnico/cultural*, que difere, portanto, ao indivíduo (singular) e aos humanos enquanto grupo de seres semelhantes (universal).<sup>\*</sup> Isso ocorre pelo simples fato de que à medida que os indivíduos resistem ao *controle* do grupo étnico ao qual pertencem, por assim dizer, tentando negar a espécie, também só existem em uma sociedade enquanto substrato desta, sendo *mediado* por ela.<sup>447</sup> A crítica a Nishida, nesse contexto, centra-se em uma análise linguístico-conceitual, uma vez que Tanabe interpreta que quando Nishida trata do *lugar da nada*, tal categoria estaria provendo o indivíduo de fundamento filosófico. Basicamente, enquanto Nishida defende, em suas críticas a Tanabe, que o indivíduo molda e forma novas espécies, Tanabe argumenta que a espécie — ou seja, determinado grupo étnico/cultural — sempre define os indivíduos.

Retomando a noção de *mudança existencial/racional-emocional* [μετάνοια = *metánoia*] — literalmente, uma *mudança de inteligência/compreensão* [μετανόησις = *metanóēsis*] —, que também pode ser traduzida como *transformação do modo de ser*, percebe-se que a proposta de Tanabe tem uma influência nietzschiana, no sentido de que trata da superação ética e virtuosa

<sup>446</sup> SUGIMOTO, Kōichi. Tanabe's Hajime Logic of Species and the Philosophy of Nishida Kitarō. In: DAVIS, Bret W. Dialogue and Appropriation: The Kyoto School as Cross-Cultural Philosophy. In: DAVIS, Bret W.; SCHROEDER, Brian; WIRTH, Jason M. **Japanese and Continental Philosophy**: Conversations with the Kyoto School. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2011. p. 53.

<sup>\*</sup> Apesar de haver inúmeras interpretações acerca do [não] posicionamento de Tanabe sobre o nacionalismo durante a Segunda Grande Guerra, sua possibilidade de crítica é deveras contumaz após a rendição japonesa. Além disso, vale ressaltar que a ideia de *superioridade racial/étnica* é totalmente rechaçada pelo autor, visto que sua proposta não era política, mas teórica e ligava-se ao exercício existencial e espiritual do sujeito com relação à consciência de si mesmo e a possibilidade de transformar-se, considerando a racionalidade como capacidade intelectual humana submissa à moralidade, portanto, com um viés ético. Cf. HEISIG, James W. Tanabe's Logic of the Specific and the Spirit of Nationalism. In: HEISIG, James W.; MARALDO, John C. (Eds.). **Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995. p. 269.

<sup>447</sup> TANABE, Hajime. The Logic of Species as Dialectics. **Monumenta Nipponica**, v. 24, n. 3, p. 273-288, 1969. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2383635>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

de si mesmo. Entretanto, um aspecto que difere ambas as propostas filosóficas é que enquanto a visão nietzschiana propõe uma mudança *de si para si mesmo*, o mote tanabiano considera uma transformação *de si para outrem*, com vistas a uma filosofia da alteridade.<sup>448</sup>

Considerada a obra-prima de Tanabe, *Filosofia enquanto metanoética* [懺悔道としての哲学 = zangedo to shite no tetsugaku], parte da reflexão acerca da postura do sujeito com relação aos fatos históricos decorrentes das guerras, marcadas pela violência e a violação de direitos humanos. Em outras palavras, o livro situa-se a partir da participação do Japão na Segunda Grande Guerra e o sentimento de responsabilidade que Tanabe sente em relação a isso; como arrepende-se e transformar-se a partir dessa experiência?<sup>449</sup> Ressituando nossa problemática desenvolvida nos capítulos anteriores, de que a filosofia pode ser considerada uma espécie de *exercício de morte metafórico-existencial*, podemos afirmar que ao propor-se à mudança de si mesmo, *progredimos ao regredirmos*; quando se está envolvido na mudança, não há mudança.<sup>450</sup>

De acordo com Tanabe, há dois aspectos nesse momento de *metanoética*: a) um negativo, que se refere ao fato de alguém que se *arrepende das inconsistências existenciais*; e b) um positivo, que é justamente o aspecto da *transformação de si mesmo* em algo melhor. Nas palavras do autor, “Este aspecto afirmativo de *zange*, enquanto oposto ao seu aspecto negativo, é uma conversão (transformação). Portanto, o termo ‘metanoia’ (μετάνοια) pode [...] implicar tanto conversão quanto arrependimento”.<sup>451</sup> Assim, o momento negativo é o momento que convencionamos chamar, aqui, de *experiência de morte*, que denota uma negação de si mesmo, de seu modo de ser até o presente momento, enquanto que o aspecto positivo é a transformação de si mesmo, do despertar de si mesmo tendo em vista um modo de ser melhor.<sup>452</sup>

O ponto de partida de Tanabe, no que diz respeito à sua filosofia metanoética, é repensar a filosofia a partir do ponto de vista ético, existencial e prático em um ambiente de pós-guerra. De certa forma, a proposta tanabiana é similar ao que propomos no primeiro e segundo capítulos, a saber, a) a filosofia enquanto exercício de morte metafórico em Platão e b) a filosofia enquanto

<sup>448</sup> SCHROEDER, Brian. Other-Power and Absolute Passivity in Tanabe and Levinas. In: DAVIS, Bret W. Dialogue and Appropriation: The Kyoto School as Cross-Cultural Philosophy. In: DAVIS, Bret W.; SCHROEDER, Brian; WIRTH, Jason M. **Japanese and Continental Philosophy**: Conversations with the Kyoto School. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2011. p. 195.

<sup>449</sup> Cf. VILLACORTA, Jonathan Ray. Metanoia as a Response to Philosophy’s Death: From Injustice to Conversion. **Kritike**, v. 5, n. 1, p. 62-69, June 2011. Disponível em: <[http://www.kritike.org/journal/issue\\_9/villacorta\\_june2011.pdf](http://www.kritike.org/journal/issue_9/villacorta_june2011.pdf)>. Acesso em: 20 fev. 2018.

<sup>450</sup> NISHITANI, Keiji. **On Buddhism**. New York: State University of New York Press, 2006. p. 135.

<sup>451</sup> *PM*, p. 6.

<sup>452</sup> ODIN, Steve. Odin on Tanabe. *Japanese Journal of Religious Studies*, v. 14, n. 4, p. 337-343, 1987. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/30233999>>. Acesso em: 20 fev. 2018. p. 338.

exercício de movimento autotransformativo da consciência, uma vez que percebe a necessidade de repensar o posicionamento e a intencionalidade de seu filosofar. Nossa perspectiva, aqui, é justamente retomar o propósito ínsito ao processo do filosofar milenarmente afirmado, de modo a reconhecer que a Filosofia deve ser exercitada no cotidiano, sendo uma *experiência existencial transformadora*, do contrário, resume-se a elucubrações teóricas que não tocam vidas e, por vezes, criticam [n]a vacuidade.

A proposta de Tanabe é uma forma de *antifilosofia*, por assim dizer, pois nega a forma tradicionalmente aceita de fazê-la, conforme também tentamos subverter nas interpretações propostas nos capítulos anteriores desta tese. Trata-se de uma *filosofia que não é filosofia* porque “[...] por um lado, surgiu dos vestígios de uma filosofia que eu havia desesperadamente afastado e, por outro lado, mantém o propósito de funcionar como uma reflexão sobre o que é definitivo e enquanto autoconsciência radical, que são objetivos próprios da filosofia”.<sup>453</sup> De certo modo, a *filosofia metanoética* proposta por Tanabe é uma forma de metodologia *disruptiva*, na medida em que incita o sujeito a um ceticismo metodológico com relação às próprias raízes da Filosofia. Trata-se de encarar o próprio filosofar como um processo de transformação inacabado de sua própria identidade imperfeita, de modo que, tomando consciência da limitação do alcance real e prático da Filosofia, seja possível promover uma *experiência de morte* — ou, se quisermos, analogamente, o *filosofar a marteladas*, de Nietzsche, destruindo idolatrias, falsos pretextos, modos ineficazes de se propor a experiência filosófica —, propiciando uma renovação cíclica de [des]construção metodológica e de *applicatio* da Filosofia.

Assim como já explicitado anteriormente nesta tese, o viés da hermenêutica filosófica gadameriana abre-se para o reconhecimento dos *pré-juízos* [Vorturteile], isto é, o modo como nossa visão de mundo está coimplicada em nosso processo de compreensão. Essa vertente filosófica de Tanabe está em consonância com a proposta da hermenêutica filosófica gadameriana, que, como se sabe, propõe um *arquétipo de compreensão* que supera a dimensão da teoria interpretativa teórica tradicional para se firmar, também, enquanto modo de compreensão de si mesmo no mundo e, conseqüentemente, na qualidade de ser capaz de compreender-se e dar continuidade ao processo infindo de reconhecimento das imperfeições existenciais e da impermanência ética de si mesmo. Isso porque seu ímpeto segue-se na tentativa de produzir uma *crítica absoluta*, de modo que “Os sujeitos da crítica não podem evitar serem pegos em suas próprias teias e expostos à autocrítica”.<sup>454</sup>

---

<sup>453</sup> PM, p. l.

<sup>454</sup> PM, p. lvi.

De acordo com Heisig, há um duplo sentido não excludente na ideia de *metanoética*, a saber, uma *mudança de coração* e um *repensar do próprio pensamento*, de modo que as *sementes da metanoética* já estavam presentes nos trabalhos anteriores de Tanabe — primazia da consciência de si, confiança na abordagem do nada absoluto, a abnegação de si mesmo, a necessidade de pôr a razão a serviço da moralidade.<sup>455</sup> Aqui, eis a crítica que Tanabe deposita nas tradições kantiana e hegeliana — intelectual e filosoficamente por ele herdadas desde muito cedo em seus estudos —, regidas pela primazia da razão transcendente/absoluta como algo autonomamente capaz de levar o sujeito a um estado de desenvolvimento moral superior.<sup>456</sup>

A ideia de Tanabe é desenvolver uma crítica absoluta também no que diz respeito à própria racionalidade, que, como já afirmamos, não é suficiente para transformar o modo de ser de um sujeito, destoando das propostas filosóficas kantiana e hegeliana. Trata-se de um modo de filosofar que não mais se baseia apenas em sua própria tomada de consciência e em sua *potência em si* [自力的 = jiriki-teki], mas em uma *potência no outro* [他力的 = tariki-teki],<sup>457</sup> estruturando-se, assim, por um viés da alteridade, da relação e necessidade do outro e da boa vida em coletividade para o pleno desenvolvimento de si mesmo, da própria consciência de si que se identifica também em outrem.

De certo modo, a perspectiva tanabiana com relação ao seu *modus philosophandi* refere-se também como uma crítica aos moldes do filosofar nishidaniano. Trata-se, pois, de uma tentativa de discernir melhor o estopim da *experiência filosófica* — transformador de si mesmo, da consciência, da existência —, da *experiência religiosa*, sem que, para isso, haja necessidade de uma primazia excludente da razão. Assim, com base no *shin budismo*, diferentemente do *zen budismo*, a Tanabe defende que “[...] consciência de si não seria mais uma tarefa de um si mesmo que se cultiva por meio da intuição ativa [...], mas a tarefa de desprender-se de si diante do poder da nada absoluta [...]”.<sup>458</sup>

A proposta do exercício tanabiano também é uma forma de exercício que não se restringe à dimensão racional, mas estende-se aos parâmetros espiritual e físico, pois também

<sup>455</sup> HEISIG, James W. **Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001. p. 156.

<sup>456</sup> HEISIG, James W. Philosophy as Spirituality: The Way of Kyoto School. In: YOSHINORI, Takeuchi et al. (Eds.). **Buddhist Spirituality, Volume 2: Later China, Korea, Japan, and the Modern World**. New York: Crossroad, 1999. p. 380.

<sup>457</sup> MUTÔ, Kazuo. Nothingness-in-Love: The Philosophy of Tanabe Hajime and Christianity. In: \_\_\_\_\_. **Christianity and the Notion of Nothingness: Contributions to Buddhist-Christian Dialogue from the Kyoto School**. Edited by Martin Repp; Translated by Jan Van Bragt. Leiden: Brill, 2012. p. 189.

<sup>458</sup> HEISIG, James W. The Religious Philosophy of the Kyoto School: An Overview. **Japanese Journal of Religious Studies**, v. 17, n.1, p. 51-81, 1990. Disponível em: <<https://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/2417>>. Acesso em: 20 fev. 2018. p. 75.

leva em consideração o impacto da experiência de morte filosófica no meio social em que o sujeito está inserido. Assim como exposto em nossa interpretação da *PhG*, no segundo capítulo da tese, a prática de *conversão de si mesmo*, tal como aponta Tanabe, é um processo de inúmeros e infintos movimentos da consciência, porém, diretamente implicado ao tipo de impacto existencial desse processo. Na visão de Tanabe, “[...] nenhuma filosofia é possível sem tal confissão [ὁμολογία] e *zange* (arrependimento, μετάνοια)”,<sup>459</sup> de modo que o significado de *metanoética* liga-se à ideia da transcendência da filosofia especulativa/contemplativa de intuição intelectual tal e qual é encontrada no âmbito do pensamento baseado na racionalidade. Aqui, pois, erige-se a diferença do *misticismo* e da proposta tanabiana, visto que enquanto aquela baseia-se na razão intuitiva, esta se propõe a partir da *ação* mediada pelo *poder do outro*.

Em consonância com a tese hegeliana, que, na *PhG*, defende que uma vez que reconhecemos nossa responsabilidade pela responsabilidade das nossas ações que inevitavelmente resultam em erros, tal reconhecimento de nossos próprios erros levam nosso ser a uma espécie de *ruína de nosso próprio ser*, com essa desconstrução proposta pelo *exercício metanoético*, o sujeito por ele implicado submete-se ao julgamento do próprio destino de si. Assim, o exercício de *zange* promove uma espécie de *esquecimento de si* ou uma *desconfiguração-reconfiguração de si* para que seja possível seguir um novo modo de ser mais *eticamente organizado*, por assim dizer, em direção à morte de si mesmo.<sup>460</sup>

Assim como o processo dialético hegeliano tende ao absoluto, mas não se encerra neste, a experiência de morte proposta tanto pela filosofia de matiz socrático-platônica, tal como apresentamos no primeiro capítulo desta tese, quanto pelo movimento de *zange* [懺悔] é um *percurso de autorreconhecimento*, pois trata-se de um *zange-dō* [懺悔道], um *caminho do arrependimento*. “Quem realmente realiza o *zange* contínuo precisa render-se à afirmação de si, e, mesmo assim, sempre experienciar a potência assombrosa pela qual a negação é continuamente transformada em afirmação”,<sup>461</sup> como que em um *processo espiral infinito*.\*

---

<sup>459</sup> *PM*, p. 2.

<sup>460</sup> *PM*, p. 4.

<sup>461</sup> *PM*, p. 4.

\* Sem querer desviar do assunto, mas para não deixar o leitor sem este precioso *gancho filosófico*, ressaltamos a importância conceitual, etimológica e filosófica da noção de *processo espiral* ou *círculo espiral*. A ideia de um *círculo hermenêutico concêntrico* aparece como figura metafórica da própria explicitação da hermenêutica filosófica gadameriana. Resumidamente, a ideia é que a cada encontro de sujeito-objeto e/ou sujeito-sujeito, há um rompimento de pré-juízos e horizontes de compreensões de mundo particulares que são *apagados e reescritos* sob novos pretextos e considerações filosóficas, sociais e existenciais. Além disso, em Platão, especialmente na *Carta VII*, também, quando o próprio Platão desenvolve uma espécie de *hierarquia do conhecimento*, estabelecendo o lugar que o *nome*, a *definição*, a *imagem*, o *conhecimento* e a *coisa em si*, usa

A consciência que se transforma em seus inúmeros movimentos, conforme descrito e proposto na *PhG*, em Tanabe, almeja uma *nadidade absoluta* que se caracteriza como o *todo transcendente* [超越的全体 = chōetsuteki zentai], aliado à noção de *ideia* hegeliana, o *sujeito do universal absoluto* [絶対普遍の主観 = zettai fuhēn no shukan].<sup>462</sup> Assim, a metanoética promovida por Tanabe coaduna-se à ideia de que todo sujeito com ela envolvida precisa abster-se de seu *modo de ser* por este não ser mais qualificado para existir em nome do reconhecimento forçado por meio da pressão que é se dar conta da própria finitude e a desvalorização da própria existência. Ao mesmo tempo, a proposta do que podemos retomar aqui como *mudança da morada do ser* — em clara alusão à proposta que intitula a presente tese e é demonstrada pormenorizadamente ao longo do primeiro capítulo — é também afirmativa, pois, ao mesmo tempo que nega um tipo de subjetividade, afirma-a por meio de um reconhecimento de um *novo modo de ser-no-mundo* mais consciente.

O exercício metanoético tanabiano é uma forma de *negação absoluta* de todas as crenças e todo o modo de ser do sujeito até o presente em que este dá-se conta de sua condição humana e, conseqüentemente, um modo de *transformação absoluta* [絶対転換 = zettai tenkan], que é também uma mediação absoluta para um *retorno [a si da nadidade absoluta]* [還相 = gensō].<sup>463</sup> Não se trata apenas de exercício mental, psicológico, teórico-passivo\*, mas uma *postura diante da vida*, um ponto de ruptura que não se restringe ao aspecto da racionalidade — o que representa um passo além de grande parte do exercício proposto pela *PhG*, em que o foco parece ser muito mais racional, apesar de termos feito desta uma interpretação um pouco diversa. A prática da *conversão*, tal como propõe a metanoética de Tanabe, é um exercício de reconhecer-se a si mesmo e tomar consciência de seu lugar no mundo por conta da relação

---

o *círculo* como metáfora daquilo que se aprende e se apaga, como se fosse um círculo desenhado na areia que se desfaz e refaz novamente a cada nova aprendizagem. Cf. *Carta Sétima*, 342 a; Cf. *GW1*, p. 270.

<sup>462</sup> TANABE apud TAKEHANA, Yōsuke. Absolute Nothingness and Metanoetics: The Logic of Conversion in Tanabe Hajime. In: HEISIG, James W. **Frontiers of Japanese Philosophy vol. 1**. Nagoya: Nanzan Institute for Religion & Culture, 2006. p. 251.

<sup>463</sup> *PM*, p. 158.

\* Apesar de não ser explicitamente o tema da seção, gostaríamos de registrar a afinidade e a importância de se tratar do próprio termo *teoria* pelo viés hermenêutico de Gadamer. Como estamos tratando da impossibilidade de reconhecer e reduzir o exercício metanoético à dimensão meramente teórico-passiva, defendendo que se trata de uma postura diante do modo de *ser-no-mundo*, destacamos o caráter *prático* da teoria, tal como explicitado por Gadamer, que resgata o sentido mais amplo do termo [θεωρία = theōria], que remete à dimensão da *vita contemplativa*, a *vida teórica*, que implica uma *ação prática*, visto que o termo denota a capacidade de *ver ativamente algo ocorrendo ou acompanhar um acontecimento*. Trata-se de uma ideia similar ao que se compreende pelo exercício científico moderno, que busca ativamente respostas com relação a temas da realidade. A *contemplação* prevista pela atitude *teórica* é um *estar aí por completo*, de forma plena, consciente de si e dos outros, como *práxis*, e não como seu oposto. Cf. GADAMER, *GWIV*, p. 37-52.

dialética-dialógica com o outro, portanto além de não poder ser reduzida a um aspecto meramente teórico-passivo, como simples introspecção, trata-se de um exercício ético e existencial que leva em consideração a relação de alteridade interpessoal.

A quem se destina a metanoética? De acordo com Tanabe (1986, p. 128), “[...] não é restrita a santos e sábios, mas é um *kōan*\* no qual a ética e a *zange* estão acessíveis a qualquer um que possua consciência”. Tanabe se coloca na posição de um *ignorante*, semelhante à postura socrática de quem *sabe que nada sabe*, não se comparando ou se reconhecendo enquanto sábio e/ou santo.<sup>464</sup> A ideia é promover um tipo de exercício que não seja apenas mental/racional, mas que envolva outros fatores existenciais e que transcenda a percepção racional ao negar formas de compreensão que se restringem ao fator estritamente racional — vemos aí uma complementaridade às filosofias kantiana e hegeliana.<sup>465</sup>

É apenas pela *potência fora de mim* ou *potência no outro* que somos capazes de tomarmos consciência de nós mesmos e fazer autocríticas. Desse modo, a ascensão existencial e filosófica conta necessariamente com o apoio do outro.<sup>466</sup> Essa perspectiva é devida muito ao conceito de *historicidade* de Heidegger<sup>467</sup> — também já explorado em Hegel e, posteriormente, na continuidade da *analítica do Dasein* que Gadamer eleva ao status de filosofia hermenêutica —, uma vez que a “História é a transformação da contingência em liberdade; contingência torna-se a escolha e a decisão do sujeito”.<sup>468</sup> A busca por quem tenta conscientizar-se sobre si mesmo é, pois, o *exercício de morte*, tal como já explicitado anteriormente, visto que se busca uma constante negação de si mesmo em direção a uma *grande morte*, que significa o *ocaso do modo inautêntico de ser*, um modo de ser e dispor-se no espaço-tempo que não é relevante e/ou agradável.

---

\* *Kōan* é um tipo de aforismo paradoxal sobre o qual se medita, comumente usado nos ensinamentos das tradições budistas. A prática de meditação zen-budista, por exemplo, usa tais práticas como artifício de superação da dependência racional para compreensão do mundo, forçando os praticantes a abrirem-se à percepção intuitiva. Cf. NAGATOMO, Shigenori. Japanese Zen Buddhist Philosophy. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2006. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/japanese-zen/#ZenMetKoaPraJusSit>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

<sup>464</sup> WALSH, Dermott. Repentance as a Post-philosophical Stance: Tanabe Hajime and the Road to Reconciliation. In: CHUNG, C. K. Martin; FREIBERG, Annika (Eds.). **Reconciling with the Past: Resources and Obstacles in a Global Perspective**. London; New York: Routledge, 2017. p. 87.

<sup>465</sup> Cf. KAZUO, Mutō. Nothingness-in-Love: The Philosophy of Tanabe Hajime and Christianity. In: \_\_\_\_\_. **Christianity and the Notion of Nothingness: Contributions to Buddhist-Christian Dialogue from the Kyoto School**. Edited by Martin Repp; Translated by Jan Van Bragt. Leiden: Brill, 2012. p. 183-204.

<sup>466</sup> *PM*, p. 28.

<sup>467</sup> Cf. GILKEY, Langdon. Tanabe’s *Philosophy as Metanoetics*: a Review Article. **The Journal of Religion**, v. 68, n. 3, p. 435-445, 1988. p. 438.

<sup>468</sup> *PM*, p. 66.

O caminho em direção ao absoluto, diferentemente da proposta hegeliana e mais afim à perspectiva socrático-platônica, passa pela consciência deste ao participar da passagem de *destino à liberdade, estar-jogado à projeto e do arrependimento ao novo modo de ser*.<sup>469</sup> O absoluto, mesmo que momentâneo e passível de refiguração, é conhecido e acessado por meio do processo de *arrependimento/vida nova, rendição/projeto e vida nova/nova ação*. Resumidamente, podemos dizer que o absoluto é alcançado por meio da *mediação* do ser relativo, finito e a experiência de ser este eu no qual o absoluto opera. É preciso perceber-se e reconhecer-se enquanto sujeito passível de mudança e, a partir disso, realizar o exercício de morte metafórico, tal como descrito em nosso primeiro capítulo, fazendo uso prático da *razão filosófica* adquirida com a mudança de consciência por ela propiciada.

Não se trata de exercício teórico meramente racional, como no caso da necessidade da autonomia da razão kantiana, tampouco no processo dialético tomado convencionalmente na proposta hegeliana. Tanabe não utiliza apenas categorias epistemológicas, estritamente racionais, mas também conceitos ético-religiosos, de modo que se trata de uma ligação transcendental de *morte-ressureição*, num movimento de *transcendência de si mesmo*.<sup>470</sup> O que se afirma como prática metanoética é a negação e transformação de si em um *ser-qua-nada*, o *aqui e agora* da mediação absoluta em si mesmo.<sup>471</sup> O *modo de ser* metanoético transpõe os limites da crítica absoluta kantiana, de modo que emerge do núcleo da própria filosofia prática, visto que o *absoluto* nada mais é que a *nadidade*, que, como afirmado anteriormente, significa *transformação* mais do que *negação absoluta*. A transformação exigida pela metanoética tanabiana é baseada na consciência de si da autonomia da razão, mas não se encerra nisso, pois o aspecto da racionalidade kantiana não supre, tampouco supera, a importância filosófica baseada na *potência de si*.

De certa forma, Tanabe chega a afirmar que a metanoética é uma forma de *ressureição transracional da razão*, isto é, uma forma de transformação que segue a lógica da *morte-ressureição* metafórica — similar ao que propusemos no primeiro capítulo, em nossa interpretação socrático-platônica —, que representa uma reconstrução da própria Filosofia e

---

<sup>469</sup> Cf. GILKEY, op. cit., p. 439.

<sup>470</sup> BURI, Fritz. **The Buddha-Christ as the Lord of the True Self: The Religious Philosophy of the Kyoto School and Christianity**. Translated and with an introduction by Harold H. Oliver. Macon: Mercer University Press, 1997. p. 71.

<sup>471</sup> *PM*, p. 19.

lembra um pouco a proposta existencialista de Kierkegaard\*, que também se assentaria nesse modo de filosofar metanoético.<sup>472</sup> O despertar da consciência filosófica de que Tanabe fala não é apenas um tipo de realização da vida ou do tipo de vida que se leva, mas uma forma de *rendição à morte absoluta*, que, como vimos, significa a disposição de transformar-se enquanto ser humano, mediante uma potência que lhe é externa, um *outro*. Contudo, apesar de criticar os pilares da Filosofia, Tanabe não é um pessimista que não reconhece a tradição: “[...] a filosofia fez grandes avanços por conta de sua confiança na razão e autoconfiança do intelecto. No entanto [...], como a história da filosofia claramente mostra, está longe de ser o caso de que a autoconfiança da filosofia nunca tenha sido abalada”.<sup>473</sup>

Tanabe afirma que a proposta hegeliana, na *PhG*, que dá continuidade à crítica kantiana, é um produto do que ele chama de *crítica absoluta*, com o único defeito de necessitar de uma exacerbação racional inclusive ao final, quando explicita o *conhecimento absoluto* que é adquirido por meio do exercício racional. A proposta que Tanabe defende tem relação com uma *fé racional*, mas não como algo *baseado na razão*, mas *mediado pela razão*, como um modo de *mediação dialética negativa*, visto que “Uma fé racional deve ser transracional; deve ser a negação da razão”.<sup>474</sup> Isso não significa que Tanabe esteja fazendo teologia pura, até porque compreende a *negação da razão* não como *exclusão da racionalidade*, mas como algo que a nega para transcendê-la. O foco de Tanabe, seguindo as críticas kierkegaardianas a Hegel, é explorar a limitação hegeliana ao basear sua dialética exclusivamente na racionalidade e por considerar que a identidade de si da razão seria capaz de realizar a síntese das oposições contraditórias por si mesma, reconciliando-as. Mas Tanabe não faz apenas críticas, pois reconhece que o desenvolvimento da abordagem *histórica* de Hegel é uma grande contribuição, pois considera a consciência individual no desenvolvimento concreto do espírito na história. Além disso, a metanoética tanabiana é amplamente inspirada na fenomenologia hegeliana, uma vez que ambas são *críticas absolutas* e a restauração do espírito em sua universalidade, em Hegel, dá-se por meio de uma espécie de *conversão religiosa*, dependente de um absoluto ontoteológico.

Além dos motivos descritos acima, outro fato a ser considerado na crítica de Tanabe a Hegel e na aceitação das contribuições kierkegaardianas diz respeito ao aspecto de que

---

\* Como não é o foco de nossa pesquisa — talvez, sim, para um outro momento —, apenas lançamos a ideia admitida pelo próprio autor, que, inclusive, indica as obras *Fragments Filosóficos* e *Post Scriptum Final Não Científico* como referências para tal hipótese.

<sup>472</sup> *PM*, p. 28.

<sup>473</sup> *PM*, p. 32.

<sup>474</sup> *PM*, p. 51.

enquanto aquele considera sua dialética no princípio de *identidade de si*, do *ambos/e*, este revalida-se entendendo a identidade de si das contradições absolutas como movidas pela díade nenhum/nem outro. Trata-se, aqui, de um reconhecimento e um apelo à *dialética paradoxal prática*, que leva em consideração aspectos *extrarracionais* na transformação do modo de ser do sujeito, não se limitando à lógica dualista, binária, mas abrindo-se às controvérsias existenciais.

O aspecto da historicidade anunciado por Hegel, na *PhG*, aguça nossa argumentação na esteira de Tanabe, na medida em que o autor trata da perspectiva histórica hegeliano-heideggeriana em relação à nossa existência, de modo que nós, seres humanos filosofantes, formamos a consciência de si mesmos por meio da atividade livre de cada um, visto que não é possível haver um *ser-jogado* que se projeta ao futuro para determinar-se sem um sujeito da ação. Para Tanabe, Heidegger “ao definir o passado em termos de ‘ser-jogado’ (*Geworfenheit*) e o futuro em termos de ‘projeto’ (*Entwurf*), Heidegger se baseia inteiramente em uma ontologia da consciência de si”.<sup>475</sup> Assim, a ação de cada sujeito que decide transformar-se enquanto ser humano comprometido com um *ganho existencial via filosofia*, por assim dizer, deve agir em consonância em um processo que une o caráter interior, de matiz mais teórico, e o exterior, que se expressa na prática existencial. Assim, na medida em que somos *seres determinados* por algo que nos é externo, também somos *seres determinantes* a partir de um elemento de nosso interior, de modo que toda ação deve ser tomada pela unidade de interioridade-exterioridade no processo de mudança da morada de ser que forma a consciência de si.

O *Dasein*\*, dentre seus múltiplos significados, pode ser compreendido como o *ser humano autoconsciente*, capaz de fazer *uso da razão prática*, como queria Kant. O rompimento com a mera consciência de si, no sentido de não se restringir à teoria e à interiorização, define-se pelo *horizonte do tempo*. O tempo, aqui, não é um *infinito ruim* [*schlechte Unendlichkeit*], como diria Hegel, mas no sentido de um *indefinido*, pois “É, antes, um ‘projeto lançado’ que se conforma e faz a mediação da determinação do passado, uma transformação do determinado em determinante, e, portanto, deve ser visto como uma abertura à nadaidade”.<sup>476</sup>

---

<sup>475</sup> *PM*, p. 70.

\* Apesar de não ser o foco, aqui, gostaríamos apenas de salientar um importante detalhe, por vezes, atropelado na história da Filosofia. Como já afirmamos anteriormente, Hegel propusera a transição e diferenciação conceitual de *ser-aí/existência* [*Dasein*] e *ente/aquilo que existe* [*Daseiendes*] antes de Heidegger, e as noções de movimento e mudança — de ordens substancial, existencial, ética, identitária etc. — desdobram-se no que o autor chama de *realização no conhecer que conhece a si mesmo* — o *absoluto*. Trata-se de um estudo a ser explorado em outro projeto, mas adiantamos que, analiticamente, o conceito aparece nada menos que 433 vezes, o que nos leva a crer que a não referência ao termo como algo desenvolvido por Hegel, já na *PhG*, deve-se muito às traduções e à ênfase interpretativa que Heidegger dá ao termo.

<sup>476</sup> *PM*, p. 73.

Tanabe considera que a ontologia existencial heideggeriana mantém-se no âmbito da hermenêutica por não se ater à consciência de si que se baseia na ação ou na prática. Entretanto, como mostramos no segundo capítulo, isso não condiz com a perspectiva e a guinada filosófica que Gadamer concede à *analítica existencial* e a *hermenêutica da facticidade* heideggerianas — o que é esperado, visto que Gadamer publica *Verdade e Método* apenas em 1960, dois anos antes do falecimento de Tanabe. O mesmo movimento que apresentamos tanto na perspectiva platônica quanto na perspectiva hegeliana, de que a filosofia seria um exercício de *mudança da morada do ser*, é apresentado por Tanabe ao interpretar Heidegger e sua herança nietzschiana, uma vez que considera que “O despertar da consciência da [...] culpa chama-se consciência [...] [de modo que] projeção significa mover-se do mundo mundano da pessoa ordinária (*das Man*, o ‘eles’) à liberdade conscienciosa de assumir responsabilidade por si mesmo [*die Mensch*]”.<sup>477</sup>

A leitura que Tanabe faz da filosofia nietzschiana, que muito influenciara a proposta heideggeriana, é que ela não se constitui enquanto ontologia, mas enquanto *filosofia viva da transformação*, inclusive afirmando que a doutrina do *super-homem* [*Übermensch*] assemelha-se muito à proposta metanoética. No entanto, vale ressaltar que, por outro lado, Tanabe insiste que “[...] para Heidegger, Nietzsche e até mesmo Kant, as chamadas independência e autonomia do espírito do norte europeu não se aprofundou o bastante no humano para alcançar a negação e superação de si mesmo”.<sup>478</sup> Assim, apesar do esforço ocidental, o que Tanabe tenta esclarecer é que o aspecto prático, relegado por maioria absoluta dos filósofos ocidentais, deixa a desejar no que se refere à proposta do filosofar que se propõe enquanto exercício de transformação existencial, de morte e renascimento dos valores, do modo de *ser-no-mundo* e da postura filosófica acerca da compreensão de si mesmo e dos outros no mundo.

Como já afirmado anteriormente, a busca, tanto na perspectiva de Nishida quanto na proposta de Tanabe, liga-se muito mais à ideia de que se trata de uma *vontade de nada* em detrimento de uma *vontade ao nada*, que se relacionaria mais à proposta ocidental convencional de uma atração e um direcionamento ao *ser*. É por isso que a teoria e a prática *metanoéticas* dizem respeito ao processo de alcançar uma forma de consciência superior, um tipo de *despertar* que não é meramente racional, intelectual, visto que consiste em uma prática meditativa e teórica em direção à negação, ao desvanecimento do que se é. O sujeito que se propõe a transformar seu *ser-no-mundo* é aquele que é capaz de desmaterializar-se, enquanto existente, desprovendo-se de todo seu aparato existencial. Como na proposta que apresentamos no segundo capítulo, acerca dos focos da *experiência* a partir da *PhG*, trata-se de um processo

---

<sup>477</sup> *PM*, p. 78.

<sup>478</sup> *PM*, p. 114.

de transformação da consciência de quem busca ativamente pelo ciclo dialético-existencial de *vida-morte-vida* aqui defendido. Em termos hegelianos, Tanabe afirma que “[...] é por meio do *zange* que a transformação autonegadora atualiza-se enquanto *an und für sich*”,<sup>479</sup> isto é, somente pela *conversão de si mesmo*, pelo empenho em *cultivar-se a si mesmo* e por meio de uma mudança filosófica radical no modo de ser que se atinge o momento *em si* e *para si* de forma absoluta, tal como propusera Hegel.

O *exercício de morte* de que tanto falamos desde o primeiro capítulo nada mais é que a compreensão de que é necessário tornar-se consciente da própria morte não apenas como antecipação de um evento que acontecerá, mas reconhecê-la como algo *presente*. E, de acordo com Tanabe, “Para que a morte torne-se presente e determine o modo de ser do presente, não deve apenas entrar no presente a partir do futuro, mas também determinar o que o presente importa do passado”,<sup>480</sup> o que, em outras palavras, denota aquilo que Gadamer defende como a *consciência dos pré-conceitos históricos* e de nosso lugar no mundo — sobre o qual já dissertamos especificamente no segundo capítulo desta tese e algures. É nessa perspectiva que a analítica existencial de Heidegger trata do *ser-para-a-morte* [*Sein-zum-Tode*] enquanto consciência de si da existência humana enquanto potência. Obviamente, não se trata de suicídio — assim como deixamos claro no primeiro capítulo, ao tratar do *exercício de morte metafórica* proposto pela interpretação que demos aos diálogos platônicos —, visto que “[...] suicídio não é morte no sentido que representa uma afirmação parcial da vida [...] Viver na morte, agindo como alguém que morreu, torna-se o modo de viver verdadeiramente”.<sup>481</sup> Trata-se de um mo[vi]mento de *ação interior*, em que ocorre a transformação subjetiva enquanto mediação entre *ser* e *consciência de si*, que, dialeticamente, permite que se avalie o modo de *ser-no-mundo* e, a partir da consciência racional, espiritual e existencial, renasça-se mais vigorosamente.

Dito de outra forma, conforme explicita Tanabe, a *metanoesis* não é um modo de ser *em si mesmo*, mas “[...] um modo de ser *para si* que realiza a mediação entre os opostos ao gerá-los a partir de si mesmos, restaurando-os à unidade no absoluto por meio da transformação mútua destes”.<sup>482</sup> Portanto, não se trata de uma mediação transformadora exclusivamente intuitiva, como um modo de ser *em si*, cuja tendência seria sempre de identificação de si interior. Por falar em *absoluto*, este é definido, por Tanabe, diferentemente da perspectiva hegeliana,

---

<sup>479</sup> *PM*, p. 140-141.

<sup>480</sup> *PM*, p. 161.

<sup>481</sup> *PM*, p. 162; 163.

<sup>482</sup> *PM*, p. 191.

como *essencialmente nada*, pois “Não pode ser *ser*, porque ser é relativo ao nada e, portanto, não pode ser ele mesmo absoluto. Apenas o nada pode ser corretamente chamado de absoluto, porque apenas o nada transcende a relatividade do ser e nada enquanto transformação absoluta”.<sup>483</sup> Entretanto, o ganho epistemológico e filosófico da proposta de Tanabe é que tal movimento dialético em direção a um absoluto não se destina apenas para sábios e intelectuais — como na proposta ocidental, que exige *iniciados* e pouco relaciona-se ao cotidiano das massas —, pois esse modelo serve de base para clarificação dos limites da racionalidade sobre os quais a metanoética se debruça e realiza seu desdobramento.

Apesar de já termos tratado do assunto no início do terceiro capítulo, quando abordamos, grosso modo, aspectos da história da Filosofia Japonesa, vale ressaltar que Tanabe também defende sua proposta metanoética enquanto algo oposto à filosofia do *culturalismo*, visto que sua proposta alia-se mais ao *existencialismo* de matiz nietzschiano e heideggeriano, que evoca uma crítica contra a *degeneração da sociedade burguesa* e defende um heroísmo do *indivíduo moralmente livre*.<sup>484</sup> Por fim, para fechar o ciclo discursivo, destacamos a postura de Tanabe ao defender que a relação *mestre-discípulo* deve ser tomada em seu aspecto de igualdade, considerando-se os discípulos enquanto *parceiros de jornada, irmãos*, como nos vieses religiosos, em que se compreende o aprendiz como alguém pertencente à mesma espécie, portanto, que partilha o mesmo status, a mesma *condição*. Isso relaciona-se diretamente com o que defendemos no primeiro capítulo, em que enfatizamos que o que Sócrates queria, de fato, era insuflar os jovens com seu *modo de ser*, considerando-os como *semelhantes capazes de aprender com seu exemplo de vida*. Eis, aqui, a validade de sua proposta *autoritativa*, isto é, não de alguém que é autoritário e busca o domínio de outrem, mas a de quem tem condições e abertura para o acolhimento do outro, usando de sua capacidade enquanto potência para que o outro também cresça. A ideia de Tanabe é que a metanoética tenha, por fim, uma *motivação ética* que encaminhe um *modus philosophandi* baseado na noção de *solidariedade*, promovendo um reconhecimento cultural de *harmonia social* como o propósito humano.<sup>485</sup> Assim, a mudança de si só faz sentido e se completa, em seu fator absoluto, quando atinge e *contamina*, por assim dizer, o outro, encerrando-se não apenas em uma proposta intelectual, mas também ética e de alteridade.

---

<sup>483</sup> *PM*, p. 257.

<sup>484</sup> Cf. *PM*, p. 262.

<sup>485</sup> Cf. *PM*, p. 281; 284.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por que retomar diálogos de Platão consagrados e já interpretados inúmeras vezes? Por que refletir acerca de conceitos que, supostamente, não dizem respeito à nossa realidade contemporânea? Como relacionar um conceito grego com um correlato hipotético da filosofia alemã do século XIX? Por que aliar o discurso Oriental e Ocidental em uma mesma tese? Buscando responder a essas e outras indagações, a presente tese se articula em uma tríade dialógica platônica para, em seguida, coadunar-se à teoria fenomenológica hegeliana e, por fim, ampliar horizontes com a tradição Oriental filosófica contemporânea do Japão. A seguir, destacaremos, pois, os principais aspectos de cada um dos capítulos ora desenvolvidos.

No primeiro capítulo, perscrutamos acerca de três diálogos platônicos, a começar pela *Apologia*. Ao elaborarmos uma nova interpretação do diálogo que mais parece um discurso apologético que retrata a defesa de Sócrates em resposta aos seus acusadores, defendemos que há uma preocupação ética. Ao se defender das calúnias, ciente do peso das penas, caso sua acusação fosse acolhida, Sócrates trata de abordar sua função enquanto filósofo ateniense, isto é, de instigar seus concidadãos a *cuidarem de si mesmos*, que, em outras palavras, significa *meditar sobre a própria vida*. Sócrates não deseja deixar Atenas como pena alternativa, tampouco deixar de proferir sua Filosofia, pois acredita ser esta uma missão divina e oracular, pois, ao ser considerado o mais sábio dentre os atenienses, tenta ilustrar seus conterrâneos, instigando-os a refletirem sobre suas vidas e suas implicações sociopolíticas e econômicas. Obviamente, Sócrates enfatiza a prática do *conhecimento* e do *cuidado de si* com os jovens, por acreditar que estes poderiam fazer alguma diferença em um futuro próximo.

Sócrates acreditava que a Filosofia seria capaz de tornar cada um que a pratica melhor. As acusações que recebe de que a) corrompia a juventude, b) ensinava em troca de dinheiro e c) ofendia os deuses do panteão grego são completamente infundadas, mas a acusação segue assim mesmo. O objetivo de Sócrates que destacamos, aqui, é o ímpeto por destacar a função da Filosofia como *ação* capaz de mudar a vida dos sujeitos envolvidos com ela, de cultivar boas práticas e não temer a morte. Não é que o filósofo deva ser pessimista com relação à própria vida, mas, sim, que tome as rédeas de sua própria existência, mesmo que, para isso, tenha que *deixar morrer suas convicções anteriores* em nome de uma vida mais digna. A pior vida, comparável à morte, seria, pois, uma vida *afilosófica*, não reflexiva. O exercício de morte, representado, aqui, pelo conceito de μεταίκτησις [metoikēsis], o *traslado da alma* de um lugar a outro, compreende-se, como mostramos, como uma *transformação existencial*, um *compromisso ético* de quem pratica a Filosofia. Mudar a alma de um lugar ao outro não

necessariamente significa dualismo, discurso metafísico, mas, como defendemos, uma *mudança simbólico-vital*, de modo que *morrer* significa *negar dialeticamente o modo de vida anterior*.

No *Crítion*, segunda subseção do primeiro capítulo, Sócrates aguarda a pena de morte no cárcere. A tese permanece a mesma: que seres humanos sejam capazes de perceber o valor da Filosofia como uma forma de *conversão de si mesmos*. A possibilidade de fuga de Sócrates da prisão significa um *negligenciamento de si*, em oposição à sua tese de *cultivo de si mesmo*. Sócrates representa a coragem de quem opta por viver de acordo com seu discurso; se prega-se a ética, vive-se de acordo com tal proposta. Viver de acordo com a lei não significa, aqui, viver apenas de acordo com as normas estabelecidas pelo Estado, mas com as leis internas, as leis da razão, as próprias convicções que não devem ser traídas ao longo da vida. A opção filosófico-existencial de Sócrates não se mostra apenas por seus discursos, mas pelo modo que leva sua vida. Novamente, aqui, é possível considerar que, quando Sócrates fala da morte como uma *mudança de morada*, trata-se de uma figura de linguagem para expressar, em linguagem nietzschiana, a *transvaloração dos valores*.

Já no *Fédon*, que figura a terceira subseção deste capítulo, tratamos de elaborar especificamente como a argumentação acerca da morte não necessariamente denota a divisão do mundo metafísico e o físico, do destino da alma após a morte e do perecimento do corpo fisiológico. Quando Sócrates se refere à morte, usa discursos que tratam de uma *viagem* — tal como no caso do verbo *fahren*, em Alemão, que, como veremos, tem essa perspectiva —, mas o foco é abordar uma *mudança do modo de vida*, uma *transformação ética*. Pensar na morte, pois, é um exercício de temperança, governo de si, reflexão acerca do modo de vida levado até então, aos moldes de um exame de consciência contínuo. Ao afirmar que está indo ao encontro dos *bons homens*, no momento de morte, pode-se compreender, pois, que Sócrates se refere ao fato de *tornar-se tão bom quanto os que admira*, visto que seu modo de vida o orgulha tanto quanto o destes. Ao tratar da morte, na verdade, a argumentação socrática defende a *boa vida*, a *vida moralmente invejável*, de quem filosofa, reflete sobre si mesmo.

O *desejo de morte* do filósofo, conforme discurso de Sócrates, denota, para nós, a despreocupação por sacrificar-se em nome de uma vida regrada, de retidão, em detrimento de uma vida prosaica, que objetiva apenas ganhos egoicos. Assim, quando Sócrates explicita o processo de morte não aborda exclusivamente a morte somática, mas a *liberação de um em relação ao outro*, o que interpretamos como a *mudança de um modo de ser em relação a outro*, isto é, uma transformação de ordem existencial. Preparar-se para a morte não passa de um processo de *conhecimento e cuidado de si mesmo*, de modo a cuidar também do corpo e buscar

uma vida examinada e saudável. Sócrates preocupa-se nos três diálogos, a mostrar que tipo de vida o filósofo vive, e não o tipo de vida que ele recusa. Assim, especificamente no *Fédon*, o objetivo é celebrar a vida, não uma tendência suicida filosófica. Sócrates simboliza, *par excellence*, o filósofo que vive seu discurso, que separa necessidades do corpo e da alma, não se atendo a uma vida exclusivamente hedonista ou ascética. Aliás, quando Sócrates fala da dificuldade em separar corpo e alma, no fundo, sua preocupação é epistemológica e ética, pois está se referindo aos tipos de conhecimento empírico e metaempírico — o que se compreende pelos sentidos e intuitivamente —, além de preocupar-se com a problemática das volições, da vontade e dos apetites do corpo que inviabilizam a vida filosófica, que propõe viver além dos ditames naturais.

Sócrates, no *Fédon*, ainda propõe que para perseguir a verdade é necessário — em uma visão de hermenêutica filosófica gadameriana — afastar-se de todas as *pré-concepções*, colocando em dúvida toda forma de conhecimento obtida. Purificar a alma e a vida não significa morrer para que isso ocorra, mas buscar elementos de uma vida mais virtuosa, mais digna de ser vivida a cada fase processual da vida. Afastar corpo da alma pode, também, significar a necessidade de abstrair-se da realidade, separando-se das preocupações ordinárias, como em uma meditação profunda que busca anestesiá-lo o sujeito do excesso de informações e de estímulos a que estamos fadados a sofrer, diariamente. Essa perspectiva revela que quem não filosofa não pratica o *exercício de morte* porque não quer perder o tipo de vida desregrada e *livre*; afinal, ser ético e agir moralmente não é tarefa fácil. Por fim, quando Sócrates fala do desejo de que sua alma se encontre com os deuses e divinize-se, não está necessariamente falando metafisicamente, mas também de forma metafórica, insistindo na tese de querer que a Filosofia seja capaz de fazer com que cada sujeito filosofante abra os olhos para a finitude, para suas limitações, e busque ser um sujeito melhor. Morre, pois, quem não consegue levar a sério a tarefa filosófica proposta por Sócrates.

No segundo capítulo, fizemos um sobrevoo sobre a *Fenomenologia do Espírito* (PhG) de Hegel, a fim de mostrar a peculiaridade presente na relação dos conceitos de μετοίκησις [metoíkēsis] e *Erfahrung*. O objetivo principal foi o de mostrar a continuidade temática do tema da ideia de *experiência* a partir do mote grego, que denotava o *traslado da morada do ser*, como uma forma de *viagem*, com o percurso viajado desenvolvido pela consciência na obra hegeliana. Etimologicamente falando, como já abordado, *fahren* significa *viajar*, de modo que a experiência pode ser compreendida como uma forma de *retorno pós-viagem*, ou, em linguagem hegeliana, o movimento de inflexão *de si para si*. Juntamente à ocorrência da experiência,

temos o momento de reflexão e de incorporação desta em termos daquilo em que ela nos afeta enquanto sujeitos, no que modifica em nossa consciência.

Ainda no segundo capítulo, procuramos mostrar como a leitura de Heidegger sobre a *PhG* auxiliou na perspectiva que aqui defendemos, a saber, que a obra hegeliana trata, também, de uma perspectiva ética, de modo que se interpreta a *consciência* como *consciência do Dasein*, isto é, *modo de ser do filósofo*. Assim, pensar dialeticamente acerca da vida e dos diferentes momentos presentes no movimento da consciência humana é pensar em formas de exercitar-se em relação à morte, enquanto negação de nós mesmos, cujo fim é uma suprassunção da própria vida. Similarmente à proposta platônica, o que Hegel propõe, na *PhG*, é uma forma de alienação de si mesmo que retorna a si mesmo, um movimento de constantes negações, de reiteradas *mortes*, por assim dizer, que consiste em uma *síntese absoluta*, representando, aqui, não apenas a *consciência absoluta*, mas como *modo de vida absoluto*, mais virtuoso e examinado possível.

A etapa subsequente do segundo capítulo da tese contaram com a interpretação da *PhG* por Gadamer, que se concentra na dialética hegeliana e na relação deste com os gregos — o que é de suma importância para a presente tese. Na proposta de leitura e no exercício hermenêutico proposto por Gadamer, a *experiência* é defendida como um *revisitar ôntico e existencial*, isto é, uma forma de *mudança da morada do ser*, como defendido nesta tese. Apresentamos, aqui, a forma como Gadamer corrobora nossa proposta e valida a noção de que a dialética hegeliana é um modo de *desdobramento contínuo de si mesmo*, um modo de reconhecer-se a si mesmo nesse movimento dialético contínuo da *alma que se modifica*. Assim, enfatizamos como Gadamer mostra que cada sujeito que se propõe a modificar-se a si mesmo, por meio da experiência e do exercício filosóficos, assume um compromisso de *mudança de consciência*, assumindo o percurso da fenomenologia proposta por Hegel na *PhG*.

Por fim, no terceiro capítulo da presente tese, como já lançado na introdução inicial, retratamos como é possível abordar a *filosofia como [transformação do] modo de vida* na contemporaneidade. Partindo da problemática elaborada na dissertação, em que abordamos a hipótese promovida por P. Hadot e M. Foucault, de que a Filosofia, na Antiguidade, consistia de *exercícios espirituais e práticas da vida filosófica*, buscamos mostrar que há uma tradição contemporânea que propõe, dentre outras teses, a noção de que a Filosofia é um tipo de μετανοεῖν [metanoeîn], isto é, um tipo de *conversão existencial*. Para tanto, nosso ponto de partida se dá em dois autores, a saber, Kitarō Nishida e Hajime Tanabe, sobre os quais destacamos conceitos que corroboram a presente tese.

Para Nishida, fundador do que, posteriormente, ficou conhecido como *Escola de Kyoto*, o conceito de *experiência* é caríssimo, e, em uma de suas formulações, contempla em cheio

nossa fundamentação teórica na tese, a saber, quando defende que o conceito explicita a *formação da subjetividade*. A experiência tem tanto valor para Nishida que é tratada como algo que antecede a individualidade, visto que o ser humano existe por conta da possibilidade de poder experimentar. Assim como em Hegel o foco era a *experiência absoluta*, para Nishida, a proposta gira em torno da *experiência pura*, que se define enquanto capacidade de reconhecer a si mesmo e a realidade além dos pré-juízos sobre estes, como em um *exercício de morte*, em que, hermeneuticamente, propõe-se a revisar a mundivisão acerca de si mesmo e do mundo. Assim, a *negação de si mesmo*, em busca de uma nova forma de afirmação mais virtuosa, é um modo de tornar-se mais consciente do próprio *modo de ser mais autêntico*.

Tanabe, que, por sua vez, fora pupilo de Nishida, defende que o fazer filosófico deve ocorrer, necessariamente, como uma espécie de *conversão existencial*. A μετανόησις [metanóēsis] proposta como mote de Tanabe é uma forma de transformação no modo de ser de quem se propõe ao filosofar. Em uma dupla compreensão acerca da *conversão*, Tanabe afirma que há o aspecto *negativo*, de quem se arrepende de suas *inconsistências existenciais*, e o *positivo*, de quem consegue reavaliar seus valores e transformar-se enquanto sujeito. A verdadeira filosofia, segundo o autor, é propor um filosofar radical, que propõe uma forma de *exercício tanático* que exerce uma forma de *crítica absoluta* com relação à potência de si em mudar e no que essa transformação implica outrem. Assim como examina Nishida, Tanabe propõe a mudança de si do ponto de vista budista da *nadidade*, ou seja, o importante é chegar a um ponto de *abstração e negação de si absolutas*, de modo que o mais *pleno de ser* é o sujeito que consegue abster-se mais de seus pré-conceitos e limar melhor sua racionalidade quanto ao modo de compreensão de si mesmo e do mundo.

O que buscamos desdobrar é que o meio pelo qual os filósofos nipônicos o fazem consiste em abordar a Filosofia como algo a ser *experienciada*. Novamente, o conceito de *experiência* é reconhecido — seja por seus autores principais terem estudado com Heidegger, produzirem teses acerca de Hegel e/ou Filosofia grega. Por último, destacamos que a ênfase tradutória e etimológica é um ponto a favor não só para esta tese, mas para a pesquisa filosófica acadêmica como um todo, pois possibilita que tanto o autor quanto o leitor tenham contato com o idioma original do texto, destacando possíveis passagens truncadas e descobertas temáticas — como no caso de nossa intuição acerca da reconsideração do conceito de metoikēsis.

Sendo assim, não inserimos um ponto final no que se refere ao tema pesquisado, a saber, da *filosofia enquanto experiência de transformação de si*, mas contribuimos com a perspectiva de avançar na discussão de um tema que, por vezes, é colocado em segundo plano. Ressaltamos, por último, os ganhos da presente pesquisa, especialmente ao trazer a) uma nova interpretação

da tríade dialógica de Platão (*Apologia*, *Críton* e *Fédon*), b) um ponto de vista que relaciona a experiência da consciência hegeliana em sua posição dialógica com a proposta platônica e o viés da transformação existencial e c) o foco de pesquisa sobre a Escola de Kyoto, ainda pouco explorada no Brasil, em que tratamos de explorar as conexões propostas no primeiro e segundo capítulos, reforçando a tese da *filosofia enquanto experiência transformadora*, nos fatores existenciais, socioeconômicos e políticos. Por fim, para o futuro próximo, daremos continuidade à pesquisa com projeto de pós-doutorado, já em andamento, sobre a temática aqui elaborada, repensando tantos aspectos que, devido ao escopo da tese, não puderam ser explicitados.

## REFERÊNCIAS

ABE, Masao. **A Study of Dōgen: His Philosophy and Religion**. Albany: State University of New York Press, 1992.

AGAMBEN, Giorgio. **Opus dei: Arqueologia do ofício** [Homo sacer, II, 5]. São Paulo: Boitempo, 2013.

AHLSTRÖM, Kim et al. **Jisho: Japanese-English Dictionary**. [S.l., 2012]. Disponível em: <<https://jisho.org/>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

ALLEN, Danielle S. **Why Plato Wrote**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013.

ALTMAN, William H.F. **The Guardians of the Trial: The Reading Order of Plato's Dialogues from *Eutypbro* to *Phaedo***. Lanham: Lexington Books, 2016.

AMENGUAL, Gabriel. El concepto de experiencia: de Kant a Hegel. **Tópicos**, n. 15, p. 5-30, 2007.

ANNAS, Julia. Plato Sceptic. In: KLAGGE, James C.; SMITH, Nicholas D. (Eds.). **Methods of Interpreting Plato and his Dialogues**. Oxford: Clarendon Press, 1992. p. 43-72.

ARISTOPHANE. **In Three Volumes: 1 — The Archarnians, The Knights, The Clouds, The Wasps** (Greek and English texts). London; William Heinemann, 1930.

AUTENRIETH, Georg. **A Homeric Dictionary for Schools and Colleges**. New York: Harper and Brothers, 1891.

AXTELL, G. S. Comparative Dialectics: Nishida Kitarō's Logic of Place and Western Dialectical Thought. **Philosophy East and West**, v. 41, n. 2, p. 163-184, apr., 1991. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1399768>>. Acesso em: 13 set. 2017.

BARBOSA, Alexandre de Moura. **Ciência e experiência: um ensaio sobre a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel**. Porto Alegre: Edipucrs, 2010.

BARY, William Theodore de (Ed.). **Sources of Japanese Tradition, Volume One: From Earliest Times to 1600**. 2<sup>nd</sup> ed. New York: Columbia University Press, 2002.

BEISER, Frederick C. **Hegel**. New York; London: Routledge, 2005.

BILLINGTON, Ray. **Understanding Eastern Philosophy**. London; New York: Routledge, 2003.

BLOCKER, Gene H. **World Philosophy: An East-West Comparative Introduction to Philosophy**. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1999.

BLOCKER, Gene H.; STARLING, Christopher L. **Japanese Philosophy**. Albany: State University of New York Press, 2001.

BLONDELL, Ruby. **The Play of Character in Plato's Dialogues**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

BLOOM, Alfred (Ed.). **The Essential Shinran: A Buddhist Path of True Entrusting**. Bloomington: World Wisdom, 2007.

BLUNDELL, Mary Whitlock. Character and Meaning in Plato's *Hippias Minor*. In: KLAGGE, James C.; SMITH, Nicholas D. (Eds.). **Methods of Interpreting Plato and his Dialogues**. Oxford: Clarendon Press, 1992. p. 131-172.

BOBONICH, Christopher. **Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics**. Oxford: Clarendon Press, 2007.

BOSTOCK, David. The Soul and Immortality in Plato's *Phaedo*. In: FINE, Gail (Ed.). **Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul**. Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 404-424.

BRANDWOOD, Leonard. **The Chronology of Plato's Dialogues**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

BRICKHOUSE, Thomas C.; SMITH, Nicholas D. **Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Trial of Socrates**. New York; London: Routledge, 2004.

BURGER, Ronna. **The Phaedo: A Platonic Labyrinth**. New Haven; London: Yale University Press, 1985.

BURI, Fritz. **The Buddha-Christ as the Lord of the True Self: The Religious Philosophy of the Kyoto School and Christianity**. Translated and with an introduction by Harold H. Oliver. Macon: Mercer University Press, 1997

BURIK, Steven. **The End of Comparative Philosophy and the Task of Comparative Thinking: Heidegger, Derrida, and Daoism**. Albany: Suny Press, 2009.

BURNS, Kevin. **Eastern Philosophy: The Greatest Thinkers and Sages from Ancient to Modern Times**. London: Arcturus, 2006.

BUSSANICH, John. Socrates and Religious Experience. In: AHBEL-RAPPE, Sara; KAMTEKAR, Rachana (Eds.). **A Companion to Socrates**. Malden: Blackwell Publishing, 2006. p. 200-213.

BYKOVA, Marina F. Spirit and Concret Subjectivity in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. In: WESTPHAL, Kennet R. (Ed.). **The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. p. 265-295.

CARTER, Robert E. God and Nothingness. **Philosophy East and West**, v. 59, n. 1, p. 1-21, Jan., 2009. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40213550>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

CARR, Brian; MAGALINGAM, Indira (Eds.). **Companion Encyclopedia of Asian Philosophy**. London; New York: Routledge, 2005.

CHUNG, C. K. Martin; FREIBERG, Annika (Eds.). **Reconciling with the Past: Resources and Obstacles in a Global Perspective**. London; New York: Routledge, 2017. p. 83-93.

COLLINS, Ardis B. The Introduction to the System. In: LAURENTIIS, Allegra de; EDWARDS, Jeffrey (Eds.). **The Bloomsbury Companion to Hegel**. London: Bloomsbury, 2013. p. 55-70.

DAVIS, Bret W. Dialogue and Appropriation: The Kyoto School as Cross-Cultural Philosophy. In: DAVIS, Bret W.; SCHROEDER, Brian; WIRTH, Jason M. **Japanese and Continental Philosophy: Conversations with the Kyoto School**. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2011. p. 33-51.

DEFOORT, Carine. Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate. **Philosophy East and West**, v. 51, n. 3, p. 393-413, 2001. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1399849?origin=JSTOR-pdf>>. Acesso em: 22 mar. 2017.

DILWORTH, David. The Initial Formations of 'Pure Experience' in Nishida Kitaro and William James. **Monumenta Nipponica**, v. 24, n. 1/2, p. 93-111, 1969. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2383764>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

DODDS, E.R. Plato and the Irrational Soul. In: VLASTOS, Gregory (Ed.). **Plato: A Collection of Critical Essays**. London: Palgrave Macmillan, 1977. p. 206-229.

ELWOOD, Brian D. The Problem of the Self in the Later Nishida and in Sartre. **Philosophy East and West**, v. 44, n. 2, p. 303-316, apr. 1994. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1399596>>. Acesso em: 12 set. 2017.

EXAMINED life: philosophy is in the streets. Direção: Astra Taylor. Produção: Ron Mann e Silva Basmajian. Canadá: Zeitgeist Films, 2008. 1 DVD (88 min), son. color.

FEENBERG, Andrew. Experience and Culture: Nishida's Path "To the Things Themselves". **Philosophy East and West**, v. 49, n. 1, p. 28-44, Jan. 1999. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1400115>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

FERRARI, G.R.F. Socratic Irony as Pretence. In: SEDLEY, David. (Ed.). **Oxford Studies in Ancient Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 1-34.

FLORENTINO NETO, Antonio; GIACOIA JR., Oswaldo (Org.). **O nada absoluto e a superação do niilismo: os fundamentos filosóficos da Escola de Kyoto**. Campinas: Editora Phi, 2013.

\_\_\_\_\_. **Budismo e filosofia em diálogo**. Campinas: Editora Phi, 2014.

FOUCAULT, Michel. **L'herméneutique du Sujet: Cours au Collège de France, 1981-1982**. Paris: Gallimard; Seuil, 2001. (Hautes Études).

\_\_\_\_\_. **The Courage of Truth: The Government of Self and Others II — Lectures at the Collège de France, 1983-1984**. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

FURUKAWA, Sueli H.; TOYAMA, Susan M. H. (Coord.). **Dicionário japonês-português**. São Paulo: Rideel, 1990.

GADAMER, Hans-Georg. **Hegels Dialektik**: fünf hermeneutische Studien. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1971.

\_\_\_\_\_. **Hegel's Dialectic**: Five Hermeneutical Studies. Translated and with an introduction by P. Christopher Smith. New Haven; London: Yale University Press, 1976.

\_\_\_\_\_. **Plato**: Texte zur Ideenlehre. Frankfurt am Main: Klostermann, 1986.

\_\_\_\_\_. **Gesammelte Werke** — Band 1 — Hermeneutik I. Tübingen: J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), 1990. p. 1-495.

\_\_\_\_\_. **真理と方法 1 哲学的解釈学の要綱**. Trans. Noritaki Noda (轡田収). Tokyo: Hosei University Press, 1986.

\_\_\_\_\_. **Gesammelte Werke** — Band 3 — Neuere Philosophie I — Hegel, Husserl, Heidegger. Tübingen: J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), 1987a.

\_\_\_\_\_. Lob der Theorie. In: \_\_\_\_\_. **Gesammelte Werke** – Band 4: Neuere Philosophie II – Probleme, Gestalten. Tübingen: J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), 1987b. p. 37-52.

\_\_\_\_\_. Elogio de la Teoría. In: \_\_\_\_\_. **Elogio de la Teoría**: discursos y artículos. Traducción de Anna Poca. Barcelona: Ediciones Península, 2000. p. 23-44.

GARFIELD, Jay. **The Fundamental Wisdom of the Middle Way**: Translation and Commentary of Nāgārjuna's *Mūlamadhyamakakārikā*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

GAMA, Luis Eduardo. Una tensa cercanía: Hegel, Gadamer y el concepto de experiencia. **Ideas Y Valores**, v. 120, p. 41-78, 2002

\_\_\_\_\_. **Erfahrung, Erinnerung und Text**: Über das Gespräch zwischen Gadamer und Hegel und die Grenzen zwischen Dialektik und Hermeneutik. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.

GERTZ, Sebastian Ramon Phillipp. **Death and Immortality in Late Neoplatonism**: Studies on the Ancient Commentaries on Plato's *Phaedo*. Leiden; Boston: Brill, 2011.

GILKEY, Langdon. Tanabe's *Philosophy as Metanoetics*: a Review Article. **The Journal of Religion**, v. 68, n. 3, p. 435-445, 1988.

GOTO-JONES, Christopher S. **Political Philosophy in Japan**: Nishida, the Kyoto School and Co-Prosperity. London; New York: Routledge, 2005.

\_\_\_\_\_. The Kyoto School and the history of political philosophy: reconsidering the methodological dominance of the Cambridge School. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). **Re-Politicising the Kyoto School as Philosophy**. London; New York: Routledge, 2008. p. 3-26.

GUTHRIE, W.K.C. **A History of Greek Philosophy**: Volume IV — Plato, The Man and his Dialogues: Earlier Period. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

HADOT, Pierre. **Exercices Spirituels et Philosophie Antique**. 10. ed. revue et augmentée. Paris: Études Augustiniennes, 1987.

HARRIS, Henry Siltan. **Hegel's Ladder I**: a commentary on Hegel's Phenomenology of Spirit. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997a. (v. 1 – The Pilgrimage of Reason).

\_\_\_\_\_. **Hegel's Ladder II**: The Odyssey of Spirit. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997b. (v. 2 — The Odyssey of Spirit).

HARRISON, Victoria S. **Eastern Philosophy**: the Basics. New York: Routledge, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Gesamtausgabe**: I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970 — Band 2, Sein und Zeit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1927.

\_\_\_\_\_. Hegel's Begriff der Erfahrung (1942/43). In: \_\_\_\_\_. **Gesamtausgabe**: I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970 — Band 5, Holzwege (Unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors aus den Handexemplaren Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. p. 115-208.

\_\_\_\_\_. Hegel und die Griechen (1958). In: \_\_\_\_\_. **Gesamtausgabe**: I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970 — Band 9, Wegmarken (Unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. p. 427-444.

\_\_\_\_\_. **Gesamtausgabe**: II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944 — Band 32, Hegels Phänomenologie des Geistes (Freiburger Vorlesung Wintersemester 1930/31, herausgegeben von Ingrid Görland). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980.

\_\_\_\_\_. A Dialogue on Language Between a Japanese and an Inquirer. In: \_\_\_\_\_. **On the Way to Language**. New York: Harper & Row, 1982. p. 1-54.

\_\_\_\_\_. **Hegel's Phenomenology of Spirit**. Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

\_\_\_\_\_. **Hegel's Concept of Experience**. San Francisco: Harper & Row, 1989.

\_\_\_\_\_. Hegel and the Greeks (1958). In: \_\_\_\_\_. **Pathmarks**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 323-336.

\_\_\_\_\_. "Only God Can Save Us": The *Spiegel* Interview (1966). In: SHEEHAN, Thomas (Ed.). **Heidegger**: the man and the thinker. New Brunswick: Transaction Publishers, 2010. p. 45-68.

HEISIG, James W. The Religious Philosophy of the Kyoto School: An Overview. **Japanese Journal of Religious Studies**, v. 17, n.1, p. 51-81, 1990. Disponível em: <<https://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/2417>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

\_\_\_\_\_. Tanabe's Logic of the Specific and the Spirit of Nationalism. In: HEISIG, James W.; MARALDO, John C. (Eds.). **Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995. p. 255-288.

\_\_\_\_\_. Philosophy as Spirituality: The Way of Kyoto School. In: YOSHINORI, Takeuchi et al. (Eds.). **Buddhist Spirituality, Volume 2: Later China, Korea, Japan, and the Modern World**. New York: Crossroad, 1999. p. 367-388.

\_\_\_\_\_. Remembering the Kana: **A Guide to Reading and Writing the Japanese Syllabaries in 3 hours each** – Part One, Hiragana. Tokyo: Japan Publications Trading Co., 2003.

\_\_\_\_\_. **Remembering the Kanji**: A complete course on how not to forget the meaning and writing of Japanese characters. 4<sup>th</sup> ed. Tokyo: Japan Trading Co, 2001. (vol. 1).

\_\_\_\_\_. **Remembering the Kanji**: A Complete Course on How Not to Forget the Meaning and Writing of Japanese Characters. 2<sup>nd</sup> ed. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012a. (vol. 2).

\_\_\_\_\_. **Remembering the Kanji**: A Complete Course on How Not to Forget the Meaning and Writing of Japanese Characters. 3<sup>th</sup> ed. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012b. (vol. 3).

\_\_\_\_\_. **Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.

\_\_\_\_\_. (Ed.). **Japanese Philosophy Abroad**. Nagoya: Nanzan, 2004.

\_\_\_\_\_. **Nothingness and Desire: An East-West Philosophical Antiphony**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013.

HEISIG, James W.; KASULIS, Thomas P.; MARALDO, John C. (Eds.). **Japanese Philosophy: A Sourcebook**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011.

HEGEL, G.W.F. Phänomenologie des Geistes. In: \_\_\_\_\_. **Werke 3: Auf d. Grundlage d. Werke von 1832-1845 neu ed. Ausg., Ausg. in Schriftenreihe »Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft«**. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. (in 20 Bänden, Bd. 3).

\_\_\_\_\_. **Phenomenology of Spirit**. Translated by A.V. Miller, with an analysis of the text and foreword by J.N. Findlay. Oxford: Oxford University Press, 1977.

HOMER. **The Iliad**: with an English Translation by A.T. Murray. Cambridge: Harvard University Press; London, William Heinemann, 1924.

HORI, Victor Sōgen. **Zen Sand: The Book of Capping Phrases for Kōan Practice**. Honolulu: Honolulu Press, 2010.

ICHIRO, Yamaguchi. Zur Anschauung und Reflexion bei Nishida und Husserl. **Journal of International Philosophy**, n. 2, p. 217-227, 2013. Disponível em: <<http://bit.ly/2GUAg24>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

IRWIN, Terence. **Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues**. Oxford: Clarendon Press, 1985.

\_\_\_\_\_. **Plato's Ethics**. New York; Oxford: Oxford University Press, 1995.

JOHNSON, David W. Perception, Expression, and the Continuity of Being: Some Intersections between Nishida and Gadamer. **Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East**, v. 24, n. 1, p. 48-66, 2014. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/09552367.2014.871104>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

JONES, Christopher S. Ethics and Politics in the Early Nishida: Reconsidering “Zen no kenkyū”. **Philosophy East and West**, v. 53, n. 4, p. 514-536, Oct., 2003. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1399981>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

KAHN, Charles H. **Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of Literary Form**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

KOHN, Livia. **Early Chinese Mysticism: Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition**. Princeton: Princeton University Press, 1992.

KOJÈVE, Alexandre. **Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit**. Ithaca; London: Cornell University Press, 1980.

KONDŌ, Ineko et al. **Shogakukan Progressive Japanese-English Dictionary**. 3<sup>th</sup> ed. Tokyo: Shōgakukan, 2002.

KOPF, Gereon. Temporality and Personal Identity in the Thought of Nishida Kitarō. **Philosophy East and West**, v. 52, n. 2, Apr., , p. 224-245, 2002. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1399967>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

KRAUT, Richard. The Examined Life. In: AHBEL-RAPPE, Sara; KAMTEKAR, Rachana (Eds.). **A Companion to Socrates**. Malden: Blackwell Publishing, 2006. p. 228-242.

KRUMMEL, John W.M. The Originary *Wherein*: Heidegger and Nishida on “the Sacred” and “the Religious”. **Research in Phenomenology**, v. 40, p. 378-407, 2010. Disponível em: <<http://booksandjournals.brillonline.com/content/journals/10.1163/156916410x524466>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

\_\_\_\_\_. **Nishida Kitarō's Chiasmatic Chorology: Place of Dialectic, Dialectic of Place**. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2015.

KUSSLER, Leonardo Marques. Filosofia ocidental e não ocidental: o reconhecimento do *outro filosófico*. In: BORTOLINI, Bruna de Oliveira; PONTEL, Evandro (Orgs.). **XV Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS: volume 4**. Porto Alegre: Editora Fi, 2015. p. 289-304.

LEAMAN, Oliver. **Key Concepts in Eastern Philosophy**. London; New York: Routledge, 1999.

LEIBOWITZ, David. **The Ironic Defense of Socrates: Plato's *Apology***. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

LEONARDI, Andrea. Mysticism and The Notion of God in Nishida's Philosophy of Religion. **Philosophy East and West**, v. 64, n. 2, p. 449-472, apr. 2014. Disponível em: <<https://muse.jhu.edu/article/542415>>. Acesso em: 11 set. 2017.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, John. **An Intermediate Greek-English Lexicon (Greek Edition)**. Oxford: Oxford University Press, 1889.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, John; JONES, Henry Stuart. **Greek-English Lexicon: Revised Supplement**. Oxford: Clarendon Press, 1819.

LINDTNER, Chr. Nāgārjuna. In: CARR, Brian; MAHALINGAM, Indira (Eds.). **Companion Encyclopedia of Asian Philosophy**. London; New York: Routledge, 2005. p. 314-333.

LIU, JeeLoo; BERGER, Douglas L. (Ed.). **Nothingness in Asian Philosophy**. London; New York: Routledge, 2014.

LOPARIC, Zeljko. **A Escola de Kyoto e o perigo da técnica**. São Paulo: DWW editorial, 2009.

MA, Lin. **Heidegger on East-West Dialogue: Anticipating the Event**. London; New York: Routledge, 2008.

\_\_\_\_\_. Japanese Themes in "A Dialogue on Language". In: \_\_\_\_\_. **Heidegger on East-West Dialogue: Anticipating the Event**. London; New York, 2008. p. 167-189.

MACDONALD, Iain. What is Conceptual History? In: DEGLIORGI, Katerina. **Hegel: New Directions**. Chesham: Acumen, 2006. p. 207-226.

MAKINO, Seiichi; TSUTSUI, Michio. **A Dictionary of Basic Japanese Grammar**. Tokyo: The Japan Times, 1994.

\_\_\_\_\_. **A Dictionary of Intermediate Japanese Grammar**. Tokyo: The Japan Times, 2001.

\_\_\_\_\_. **A Dictionary of Advanced Japanese Grammar**. Tokyo: The Japan Times, 2008.

MARALDO, John. Contemporary Japanese Philosophy. In: CARR, Brian; MAHALINGAM, Indira (Ed.). **Companion Encyclopedia of Asian Philosophy**. London; New York: Routledge, 2005. p. 737-761.

MARRA, Michael F. A Dialogue on Language between a Japanese and an Inquirer: Kuki Shūzō's Version. In: \_\_\_\_\_. **Essays on Japan: Between Aesthetics and Literature**. Leiden; Boston: Brill, 2010. p. 167-186.

MATTHEWS, Gareth B. Socratic Ignorance. In: BENSON, Hugh H. (Ed.). **A Companion to Plato**. Malden: Blackwell Publishing, 2006. p. 103-118.

MCCABE, Mary Margaret. **Plato and His Predecessors: The Dramatisation of Reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

MACHADO, Roberto Pinheiro. Nothingness and the Work of Art: A Comparative Approach to Existential Phenomenology and the Ontological Foundation of Aesthetics. **Philosophy East and West**, v. 58, n. 2, p. 244-266, apr. 2008.

MARALDO, John C. The War Over the Kyoto School. **Monumenta Nipponica**, v. 61, n. 3, p. 375-406, 2006. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/25066448>>. Acesso em: 11 set. 2017.

MARRA, Michael F. On Japanese Things and Words: An answer to Heidegger's Question. **Philosophy East and West**, v. 54, n. 4, p. 555-568, Oct. 2004. Disponível em: <<http://muse.jhu.edu/article/173162>>. Acesso em: 11 set. 2017.

MASANORI, Kumagi. [純粹経験] について : H.ザイドル教授の『善の研究』批判に対して] Über die Kritik von Prof. Horst Seidl an der "reinen Erfahrung" bei Kitarō Nishida. **Journal of Human Sciences and Arts**, v. 10, p. 1-36, 2003. Disponível em: <<http://www.lib.tokushima-u.ac.jp/repository/metadata/85526>>. Acesso em: 11 set. 2017.

MILLER JR., Fred D. The Platonic Soul. In: BENSON, Hugh H. (Ed.). **A Companion to Plato**. Malden: Blackwell Publishing, 2006. p. 278-293.

MUTŌ, Kazuo. Nothingness-in-Love: The Philosophy of Tanabe Hajime and Christianity. In: \_\_\_\_\_. **Christianity and the Notion of Nothingness: Contributions to Buddhist-Christian Dialogue from the Kyoto School**. Edited by Martin Repp; Translated by Jan Van Bragt. Leiden: Brill, 2012. p. 183-204.

NAILES, Debra. **The People of Plato: A Prosography of Plato and Other Socratics**. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.

\_\_\_\_\_. The Trial and Death of Socrates. In: AHBEL-RAPPE, Sara; KAMTEKAR, Rachana (Eds.). **A Companion to Socrates**. Malden: Blackwell Publishing, 2006. p. 5-20.

NAGATOMO, Shigenori. Japanese Zen Buddhist Philosophy. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2006. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/japanese-zen/#ZenMetKoaPraJusSit>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

NANZAN INSTITUTE FOR RELIGION AND CULTURE (南山宗教文化研究所). **Nanzan Library of Asian Religion & Culture**. Disponível em: <<http://nirc.nanzan-u.ac.jp/en/publications/nlarc/>>. Acesso em: 08 mar. 2017.

NEUHOUSER, Frederick. Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord. In: WESTPHAL, Kennet R. (Ed.). **The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. p. 37-54.

NISHIDA, Kitarō. **Intelligibility and the Philosophy of Nothingness**. Trans. by Robert Schzinger. Honolulu: East-West Center, 1958.

\_\_\_\_\_. Religious Consciousness and the Logic of the Prajnaparamita Sutra from the Logic of Place and a Religious World-View [trans. by David a. Dilworth]. **Monumenta Nipponica**, v. 25, n. 1/2, p. 203-216, 1970. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2383746>>. Acesso em: 12 set. 2017.

\_\_\_\_\_. **An Inquiry into the Good**. Translated by Masao Abe and Christopher Ives. New Haven; London: Yale University Press, 1990.

\_\_\_\_\_. L'autodétermination du maintenant éternel. **Laval théologique et philosophique**, v. 64, n. 2, p. 245-276, 2008a. Disponível em: <<http://id.erudit.org/iderudit/019498ar>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

\_\_\_\_\_. L'intuition agissante. **Laval théologique et philosophique**, v. 64, n. 2, p. 277-293, 2008b. Disponível em: <<http://id.erudit.org/iderudit/019499ar>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

\_\_\_\_\_. **Place and dialectic**: two essays by Kitarō Nishida. Translated by John W. M. Krummel and Shigenori Nagamoto. Oxford: Oxford University Press, 2012.

\_\_\_\_\_. **Ensaio sobre o Bem**. Trad. Joaquim A.B.C. Monteiro. Campinas: Editora Phi, 2016.

NOTOMI, Noburu. Socrates in the *Phaedo*. In: BOYS-STONES, George; EL MURR, Dimitri; GILL, Christopher (Eds.). **The Platonic Art of Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. p. 51-69.

ODIN, Steve. An Explanation of Beauty. Nishida Kitarō's Bi no Setsumei. **Monumenta Nipponica**, v. 42, n. 2, p. 211-217, Summer, 1987. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2384952>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

ODIN, Steve. Odin on Tanabe. **Japanese Journal of Religious Studies**, v. 14, n. 4, p. 337-343, 1987. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/30233999>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

\_\_\_\_\_. Whitehead on the 'Rhythm of Education' and Kitaro Nishida's 'Pure Experience' as a Developing Whole. In: STANDISH, Paul; SAITO, Naoko (Eds.). **Education and the Kyoto School of Philosophy: Pedagogy for Human Transformation**. New York: Springer, 2012. p. 169-180.

\_\_\_\_\_. Illuminations of the Quotidian in Nishida, Chan/Zen Buddhism, and Sino-Japanese Philosophy. **Journal of Chinese Philosophy**, v. 40, p. 135-145, 2013. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1111/1540-6253.12081>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

PENNER, Terry. Socrates and the Early Dialogues. In: KRAUT, Richard (Ed.). **The Companion to Plato**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 121-169.

\_\_\_\_\_. Socrates. In: ROWE, Christopher; SCHOFIELD, Malcolm. **The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 164-189.

PETERSON, Sandra. **Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

PINKARD, Terry. **Hegel's *Phenomenology***: The Sociality of Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. What is a "Shape of Spirit". In: MOYAR, Dean; QUANTE, Michael (Eds.). **Hegel's *Phenomenology of Spirit***: A Critical Guide. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 112-129.

PIPPIN, Robert. You Can't Get There from Here: Transition Problems in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. In: BEISER, Frederick C. (Ed.). **The Cambridge Companion to Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 52-85.

\_\_\_\_\_. **Hegel on Self-Consciousness**: Desire and Death in the *Phenomenology of Spirit*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2011.

PLATO. Apology. In: \_\_\_\_\_. **Plato in Twelve Volumes, Vol. 1**. Translated by Harold North Fowler; Introduction by W.R.M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1966. p. 61-146.

\_\_\_\_\_. Apologia Socratis. In: \_\_\_\_\_. **Platonis Opera, Vol. I** — Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus. Greek texts ed. by John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1905. (In 5 volumes). p. 17-42.

\_\_\_\_\_. Apologia di Socrate. Presentazione, traduzione e note di G. Reale. In: \_\_\_\_\_. **Platone**: tutti gli scritti a cura di Giovanni Reale. 3. ed. Milano: Rusconi, 2001. p. 22-51.

\_\_\_\_\_. Crito. In: \_\_\_\_\_. **Plato in Twelve Volumes, Vol. 1**. Translated by Harold North Fowler; Introduction by W.R.M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1966. p. 147-192.

\_\_\_\_\_. Crito. In: \_\_\_\_\_. **Platonis Opera, Vol. I** — Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus. Greek texts ed. by John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1905. (In 5 volumes). p. 43-54.

\_\_\_\_\_. Critone. Presentazione, traduzione e note di G. Reale. In: \_\_\_\_\_. **Platone**: tutti gli scritti a cura di Giovanni Reale. 3. ed. Milano: Rusconi, 2001. p. 52-67.

\_\_\_\_\_. Phaedo. In: \_\_\_\_\_. **Plato in Twelve Volumes, Vol. 1**. Translated by Harold North Fowler; Introduction by W.R.M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1966. p. 193-404.

\_\_\_\_\_. **Plato in Twelve Volumes, Vol. 3** — Euthydemus, Protagoras, Gorgias, Meno. Translated by W.R.M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1967.

\_\_\_\_\_. **Plato in twelve volumes, v. 7** – Letters. Translated by R.G. Bury. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1966.

\_\_\_\_\_. Phaedo. In: \_\_\_\_\_. **Platonis Opera, Vol. I** — Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus. Greek texts ed. by John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1905. (In 5 volumes). p. 57-118.

\_\_\_\_\_. Fedone. Apresentação, tradução e notas de G. Reale. In: \_\_\_\_\_. **Platone: tutti gli scritti** a cura di Giovanni Reale. 3. ed. Milano: Rusconi, 2001. p. 68-131.

PRIOR, William J. The Socratic Problem. In: BENSON, Hugh H. (Ed.). **A Companion to Plato**. Malden: Blackwell Publishing, 2006. p. 25-36.

RAUD, Rein. 'Place' and 'Being-Time': Spatiotemporal Concepts in the Thought of Nishida Kitarō and Dōgen Kigen. **Philosophy East and West**, v. 54, n. 1, p. 29-51, jan., 2004. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1399861>>. Acesso em 13 set. 2017.

\_\_\_\_\_. Philosophies versus Philosophy: In Defense of a Flexible Definition. **Philosophy East and West**, v. 56, n. 4, p. 618-625, 2006. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4488056>>. Acesso em: 22 mar. 2017.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média** - v. 1. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1990.

\_\_\_\_\_. **História da Filosofia: Filosofia Pagã Antiga**, v. 1. São Paulo: Paulus, 2003.

REDDING, Paul. The Independence and Dependence of Self-Consciousness: The Dialectic of Lord and Bondsman in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. In: BEISER, Frederick C. (Ed.). **The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth Century Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 94-110.

\_\_\_\_\_. Hegel (1770-1831). In: FORSTER, Michael N.; GJESDAL, Kristin (Eds.). **The Oxford Handbook of German Philosophy in the Nineteenth Century**. Oxford: Oxford University Press, 2015. p. 46-67.

RIGSBY, Curtis A. Nishida on Heidegger. **Continental Philosophy Review**, v. 42, n. 4, p. 511-553, 2010. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11007-009-9119-8>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem**. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

ROHDEN, Luiz; KUSSLER, Leonardo Marques. Dialética, experiência e intuição: entre hermenêutica filosófica e filosofia budista. **Kriterion**, n. 133, p. 261-282, Abr./ 2016. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/kr/v57n133/0100-512X-kr-57-133-0261.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

ROWE, Christopher. **Plato and the Art of Philosophical Writing**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. Self-Examination. In: MORRISON, Donald R. (Ed.). **The Cambridge Companion to Socrates**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 201-214.

RUDEBUSCH, George. **Socrates, Pleasure, and Value**. New York; Oxford: Oxford University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. **Socrates**. Chichester: Wiley Blackwell, 2009.

RUSSELL, Daniel. **Plato on Pleasure and the Good Life**. Oxford: Clarendon Press, 2005.

RUSSON, John. The Project of Hegel's *Phenomenology of Spirit*. In: HOULGATE, Stephen; BAUR, Michael (Eds.). **A Companion to Hegel**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2011. p. 47-67.

RYŌSUKE, Ōhashi. Philosophy as Auto-Bio-Graphy: The Example of the Kyoto School. In: DAVIS, Bret W.; SCHROEDER, Brian; WIRTH, Jason M. **Japanese and Continental Philosophy: Conversations with the Kyoto School**. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2011. p. 71-81.

SANTAS, Gerasimos Xenophon. **Socrates: The Arguments of the Philosophers**. London; New York: Routledge, 1999.

SANTINA, Peter Della. **Causality and Emptiness: The Wisdom of Nāgārjuna**. Singapore: Buddha Dharma Education Association, 2002.

SCHACHT, Richard. A Commentary on the Preface to Hegel's 'Phenomenology of Spirit'. **Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition**, v. 23, n. 1/2, p. 1-31, Feb., 1972.

SCHOFIELD, Malcolm. **Plato: Political Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

SCHULTZ, Lucy. Nishida Kitarō, G.W.F. Hegel, and the Pursuit of the Concrete: A Dialectic of Dialectics. **Philosophy East and West**, v. 62, n. 3, p. 319-338, jul. 2012. Disponível em: <<http://muse.jhu.edu/article/482266>>. Acesso em: 11 set. 2017.

SCHUON, Frithjof. What Can the East Offer to the West? In: OLDMEADOW, Harry (Ed.). **Light from the East: Eastern Wisdom for the Modern West**. Bloomington: World Wisdom, 2007. p. 3-7.

SCHROEDER, Brian. Other-Power and Absolute Passivity in Tanabe and Levinas. In: DAVIS, Bret W. Dialogue and Appropriation: The Kyoto School as Cross-Cultural Philosophy. In: DAVIS, Bret W.; SCHROEDER, Brian; WIRTH, Jason M. **Japanese and Continental Philosophy: Conversations with the Kyoto School**. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2011. p. 193-211.

SIEP, Ludwig. **Hegel's Phenomenology of Spirit**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

SILVERMAN, Allan. **The Dialectic of Essence: A Study of Plato's Metaphysics**. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2002.

SLATER, William J. Slater. **Lexicon to Pindar**. Berlin: De Gruyter, 1969.

SORRENTINO, Antonella. El camino de la experiencia: Heidegger como intérprete de la “Introducción” de la “fenomenología del Espíritu”. **Laguna**, v. 15, p. 37-56, 2004.

SHEEHAN, Thomas. **Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift**. London; New York: Rowman & Littlefield, 2015.

STERN, Robert. **Hegel and the *Phenomenology of Spirit***. London; New York, Routledge, 2002.

STEWART, Jon. Hegel’s *Phenomenology* as a Systematic Fragment. In: BEISER, Frederick C. (Ed.). **The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth Century Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 74-93.

STRAUSS, Leo. **Socrates and Aristophanes**. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1980.

SUARES, Peter. **The Kyoto School’s Takeover of Hegel: Nishida, Nishitani, and Tanabe Remake the Philosophy of Spirit**. New York: Lexington Books, 2010.

SUSUMU, Ono Susumu; AKIHIRO, Satake; KINGORŌ, Maeda (Eds.). **Iwanami kogo jiten**. Tokyo: Iwanami Shoten, 1974.

SZLEZÁK, Thomas Alexander. **Platone e la Scrittura della Filosofia: Analisi di Struttura dei Dialoghi della Giovinezza e della Maturità alla Luce di un Nuovo Paradigma Ermeneutico**. Milano: Vita e Pensiero, 1988.

TAKEHANA, Yōsuke. Absolute Nothingness and Metanoetics: The Logic of Conversion in Tanabe Hajime. In: HEISIG, James W. **Frontiers of Japanese Philosophy vol. 1**. Nagoya: Nanzan Institute for Religion & Culture, 2006. p. 246-268.

TAKEUCHI, Yoshitomo. **Nishida tetsugaku no koitechi chokkan**. Tokyo: Nosan Gyoson Bunka Kyokai, 1999.

TANABE, Hajime. **Philosophy as Metanoetics**. Translated by Takeuchi Yoshinori. Berkeley: University of California Press, 1986.

\_\_\_\_\_. The Logic of The Species as Dialectics. **Monumenta Nipponica**, v. 24, n. 3, p. 273-288, 1969. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2383635>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

TANAKA, Yutaka. Philosophy of Nothingness and Process Theology. **Diogenes**, v. 57, n. 3, p. 20-34, 2011. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1177/0392192111415766>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

TAYLOR, Charles. **Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

THESLEFF, Holger. **Platonic Patterns: A Collection of Studies**. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009.

VASILIOU, Iakovos. **Aiming at Virtue in Plato**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

VILLACORTA, Jonathan Ray. Metanoia as a Response to Philosophy's Death: From Injustice to Conversion. **Kritike**, v. 5, n. 1, p. 62-69, June 2011. Disponível em: <[http://www.kritike.org/journal/issue\\_9/villacorta\\_june2011.pdf](http://www.kritike.org/journal/issue_9/villacorta_june2011.pdf)>. Acesso em: 20 fev. 2018.

VLASTOS, Gregory. **Socrates: Ironist and Moral Philosopher**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

WEISS, Roslyn. **Socrates Dissatisfied: An Analysis of Plato's Crito**. New York; Oxford: Oxford University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. Socrates: Seeker or Preacher? In: AHBEL-RAPPE, Sara; KAMTEKAR, Rachana (Eds.). **A Companion to Socrates**. Malden: Blackwell Publishing, 2006. p. 243-253.

WESTPHAL, Kenneth R. **Hegel's Epistemology: A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit**. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 2003.

\_\_\_\_\_. Hegel's Phenomenological Method and Analysis of Consciousness. In: \_\_\_\_\_. (Ed.). **The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. p. 1-36.

WOODRUFF, Paul. Socrates in Aristophane's *Clouds*. In: MORRISON, Donald R. (Ed.). **The Cambridge Companion to Socrates**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 75-90.

WALDENFELS, Hans. Absolute Nothingness. Preliminary Considerations on a Central Notion in the Philosophy of Nishida Kitarō and the Kyoto School. **Monumenta Nipponica**, v. 21, n. 3/4, p. 354-391, 1996. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2383379>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

WEINMAYR, Elmar; KRUMMEL, John W.M.; BERGER, Douglas. Thinking in Transition: Nishida Kitarō and Martin Heidegger. **Philosophy East and West**, v. 55, n. 2, p. 232-256, Apr., 2005. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4487952>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

WILLIAMS, David. **Defending Japan's Pacific War: The Kyoto School philosophers and post-White power**. London; New York: Routledge, 2004.

WILKINSON, Robert. **Nishida and Western Philosophy**. Farnham: Ashgate, 2009.

YUSA, Michiko. Nishida and Totalitarianism: A Philosopher's Resistance. In: HEISIG, James W.; MARALDO, John C (Eds.). **Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School & the Question of Nationalism**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995.

ZHANG, Wei. **Heidegger, Rorty, and the Eastern Thinkers: A Hermeneutics of Cross-Cultural Understanding**. Albany: State University of New York Press, 2006.

ZUCKERT, Catherine H. **Plato's Philosopher: The Coherence of the Dialogues**. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2009.