

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Tiago do Rosário Silva

O problema do saber no diálogo *Fédon* de Platão.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

João Pessoa

2011

Tiago do Rosário Silva

O problema do saber no diálogo *Fédon* de Platão.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPB como pré-requisito para a obtenção do título de mestre em Filosofia sob orientação do professor Dr. José Gabriel Trindade Santos.

João Pessoa

2011

R789p Rosário Silva, Tiago do.
O problema do saber no diálogo Fédon de Platão / Tiago
do Rosário Silva.-- João Pessoa, 2011.
104f.
Orientador: José Gabriel Trindade Santos
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA
1. Filosofia. 2. Filosofia – História. 3. Aquisição do saber.
4. Reminiscência. 5. Formas. 6. Participação.

UFPB/BC

CDU: 1(043)

TIAGO DO ROSÁRIO SILVA

O problema do saber no diálogo *Fédon* de Platão

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia como pré-requisito para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Dissertação defendida em 10 de novembro de 2011.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos
(Orientador)

Prof. Dr. Anastácio Borges Araújo Junior
(Examinador externo-UFPE)

Prof. Dr. Anderson D’Arc Ferreira
(Examinador -UFPB)

A Maria José do Nascimento

AGRADECIMENTOS

A Dios...

Aos meus pais, por me terem transmitido o que de mais simples e essencial me permitiu chegar aqui, a vida, e aos meus irmãos, que mesmo distante, estiveram presentes.

A Marília pelo acesso valioso aos seus livros.

Aos novos amigos em João Pessoa, que por diversos meios estiveram próximos pelo filosofar: Taíza, Thaline, Keite, Ana Renata, Roberto, Francisco, Leonardo, Adriel, Marta e Ângela, Monique, Késia, Jerônimo e Isabelisa.

A Ana Mércia, Márcio Gimenez e Cícero Cunha e Ricleberson.

A Deyse pela compreensão em diversos momentos.

Ao professor Francisco de Assis Vale, com quem realizei o Estágio à Docência.

Aos Professores Anderson D’Arc Ferreira e Narbal Marsillac Fontes, pelas valiosas colaborações na leitura do trabalho, bem como ao corpo docente do PPGFIL.

Ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPB.

A Capes pelo fomento à pesquisa nestes últimos meses.

De modo especial ao mestre professor Dr. José Gabriel Trindade Santos pela sempre presente e motivadora orientação e pelas incansáveis lições na produção da pesquisa.

Coisa grande é, mesmo no infortúnio, pensar
naquilo que é preciso.

Demócrito, fr. 41.

Resumo

A presente pesquisa visa fomentar um debate acerca da contribuição do *Fédon* para o *problema do saber* na epistemologia platônica. O *Fédon* é um diálogo bastante conhecido e quicá o mais lido, por conta de uma proposta que interessa a uma vertente espiritual da compreensão humana em relação à alma. O tema da *imortalidade da alma* é geralmente apontado como central no diálogo. No entanto, estamos apresentando com esta pesquisa o enfoque na *questão do saber*, igualmente presente no *Fédon*, e que busca responder a seguinte pergunta: como é possível saber? Para alcançar os resultados pretendidos para a pesquisa, é necessário refazer o percurso argumentativo presente na obra, o qual passa necessariamente pela *teoria da reminiscência*, *hipótese das formas* e *teoria da participação*. Assim, a proposta que pretendemos avaliar é a de uma questão fundamental para o modo como entendemos a filosofia: ela pode ser pensada como uma discussão acerca da aprendizagem, ou seja, uma discussão que visa a compreensão da possibilidade de *aquisição do saber*. Se ela é possível, como é possível?

Palavras-chave: Saber. Reminiscência. Formas. Participação. Argumentação.

Abstract

This research aims to develop a debate about the contribution of the *Phaedo* to the problem of knowledge in the Platonic epistemology. The dialogue of *Phaedo* is a well known and perhaps the most widely read, because its proposal concerns a spiritual side of human understanding in relation to the soul. The theme of the immortality of the soul is often touted as central in this dialogue. However, we are presenting in this research the importance of the issue of knowledge, also presented in the *Phaedo*, which seeks to answer the following question: how to know? To achieve the desired results for the research, we must redo the argumentative course in the work, which necessarily involves the reminiscence theory, the hypothesis of the forms and the theory of the participation. Therefore, the proposal that we intend to evaluate is a fundamental question to the way we understand the philosophy: it can be thought as a discussion of the learning. In other words, a discussion aimed at understanding the possibility of acquiring knowledge. If it is possible, how is it possible?

Keywords: Knowledge. Reminiscence. Forms. Participation. Argument.

Resumée

La recherche présente vise à fomentier le débat sur la contribution du Phédon pour le problème du savoir dans l'épistémologie platonique. Le Phédon est un dialogue très connu et qui est le plus lu, à cause d'une proposition qui intéresse à une "vertente" courant spirituelle de la compréhension humaine par rapport à l'âme. Le thème de l'imortalité de l'âme est en général indiqué comme le centre du dialogue. Cependant, nous présentons dans cette recherche un regard plus attentif sur la question du savoir, également présent dans le Phédon, et qui cherche à répondre à la question suivante: comment est-il possible de savoir? Pour arriver aux résultats attendus par cette recherche, il est nécessaire de refaire le parcours argumentatif présent dans l'œuvre, ce qui passe obligatoirement par la théorie de la réminiscence, hypothèses des formes et théorie de la participation. Ainsi, la proposition que nous prétendons d'évaluer est une question fondamentale pour la manière par laquelle nous comprenons la philosophie: elle peut être idéalisée comme une discussion sur l'apprentissage, cela veut dire, une discussion qui vise à la compréhension de la possibilité de l'acquisition du savoir. Si elle est possible, comment est-elle possible?

Mots-clés: Savoir, Réminiscence, Formes, Participation , Argumentation

Sumário

Introdução	12
I. – O <i>Fédon</i> : do diálogo ao dualismo.....	17
1.1. O <i>Fédon</i> no corpus Platônico	18
1.1.1. Os primeiros diálogos: o <i>elenchos</i>	20
1.1.2. Os diálogos médios ou hipotéticos.....	21
1.1.3. Os diálogos da maturidade.....	22
1.1.4. O <i>Fédon</i> enquanto Diálogo Hipotético.....	23
1.2. A problemática da alma.....	24
1.2.1. A alma na cultura grega.....	25
1.2.2. A noção de alma no <i>Fédon</i>	29
1.2.2.1. Sentido de vida.....	30
1.2.2.2. Sentido escatológico.....	30
1.2.2.3. Sentido fisiológico.....	31
1.2.2.4. Sentido psicológico.....	31
1.2.2.5. Sentido ético.....	32
1.2.3. A posição de unidade da alma.....	33
1.3. O dualismo no ocidente: Parmênides	34
1.3.1. O caminho que não é consumável: ser e não ser, verdade e opinião	37
1.4. O <i>dualismo</i> em Platão: Como aparece no <i>Fédon</i>	38
1.4.1. Os sentidos: empecilhos ou auxiliares?	41
1.5. Alma como centro da atividade cognitiva.....	43
1.5.1. Da personalidade.....	44
1.6. As formas.....	47
1.7. Os contrários sensíveis.....	47
II. A teia argumentativa do <i>Fédon</i> :- Anamnese, Formas e Participação.....	50
2.1.A possibilidade do conhecimento:.....	51
2.1.1. Necessidade da hipótese.....	52
2.2. Anamnese.....	52

2.3. Teoria da Reminiscência	56
2.3.1. A reminiscência no Mênon	57
2.3.2. Epistamai e episteme	61
2.3.3. O processo anaminéstico	63
2.3.3.1. Condições da reminiscência: se os sentidos podem despertá-la	65
2.3.3.2. Três passos da anamnese	67
2.3.3.3. Semelhante e dissemelhante	69
2.3.3.4. Os iguais e o igual em si	70
2.4. Teoria das Formas	71
2.4.1. Afinidade alma/formas	73
III. Da argumentação à dialética	76
3.1. O argumento sobre a causa da geração e da corrupção	77
3.1.1. Uma referencia autobiográfica de Sócrates	78
3.1.2. A segunda navegação.....	81
3.2. A hipótese das formas.....	82
3.3. Teoria da Participação.....	84
3.3.1. A predicação.....	86
3.4. O bem e a dialética	89
3.5. O conflito necessidade e finalidade	89
3.6. Saber e opinião.....	90
3.6.1. Mito e argumentação	93
IV. Conclusão	96
Bibliografia	100

INTRODUÇÃO

A diversidade de teses expostas nos diálogos de Platão¹, (aceitando-se esta hipótese) indica a dificuldade que se impõe na interpretação da sua obra como um todo. Não foram poucas as querelas acerca das teses defendidas nos seus textos já na antiguidade, e consequentemente, perpassando às filosofias medieval e moderna chegando até os nossos dias.

É importante ressaltar que o diálogo sobre o qual se detém esta pesquisa, o *Fédon*, perfeitamente pode ser apresentado sob várias perspectivas. Em primeiro lugar, vale lembrar que já houve quem quisesse afirmar o seu caráter literário acima do filosófico. Segundo Guthrie, Bluck havia advertido a respeito disso², no entanto, hoje esta dúvida encontra-se fora de questão. O *Fédon* possui um projeto filosófico grandioso, que apresenta sob a perspectiva da “prova da imortalidade da alma”, uma vertente epistemológica fundamental a qual permite construir uma compreensão do diálogo de forma mais abrangente. É claro que a obra platônica não deixa de ser, até certo ponto, literária.

O modo de exposição dos diálogos permite um acompanhamento mais fácil quando lido sem a devida profundidade filosófica, por caracterizar-se de forma linear. Por não estarem escritos na forma de tratados, os textos platônicos possuem essa perspectiva literária, mas que não se sobrepõe ao conteúdo, que é eminentemente filosófico. Vale ressaltar que os

¹ Sobre sua vida assim como a respeito de sua obra, há controvérsias. Mas em geral aceita-se para data de nascimento do filósofo ateniense o ano de 428/427 a. C. Platão é proveniente de família aristocrática grega dos pontos de vista político, e também intelectual e cultural. Seus parentes mantinham contato com grandes e importantes políticos da região, a exemplo de Crítias. Sobre sua vida podemos encontrar várias referências como os escritos de Diógenes Laércio (Cf. LAÉRCIO, Diógenes. **Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres. Livro III.** Traducidas directamente del griego por D. José Ortiz Y Sanz. Madrid: Luis Navarro Editor, 1887). Platão é, na verdade, um apelido que, com muita probabilidade se deve ao fato de possuir ombros largos, seu nome por natividade é Arístocles.

² Ver: GUTHRIE, W. K. C. **A History of Greek Philosophy. Volume IV.** Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 326.

textos de Platão, além disso, ainda abrem espaço para uma leitura dogmática³. Mas esta possivelmente estaria negligenciando o aspecto primordial de sua filosofia, qual seja: a proposta do diálogo como forma de criação e comunicação filosófica.

Neste trabalho mostraremos duas perspectivas e optaremos por uma delas. Sendo assim, apresentamos as abordagens, uma que podemos chamar de “plano dramático” e a outra a que denominamos “plano argumentativo”⁴.

O *Fédon* é um diálogo que parte do “plano dramático”, e podemos perceber, ao fazer a leitura, que este plano perpassa todo o diálogo e fornece uma espécie de entrelaçamento entre os momentos do “plano argumentativo”. Nosso trabalho buscará aprofundar as questões referentes ao “plano argumentativo”; assim, o “plano dramático” terá um caráter secundário.

No “plano dramático” há uma descrição do cenário da prisão na qual Sócrates se encontra nos dias que antecedem a sua partida, determinada pelo júri de Atenas. Também ocorrem interlúdios, referências, aos personagens que tomam parte na discussão do último dia, a partir de uma descrição pormenorizada deles logo no início do diálogo, quando Equécrates inquire Fédon a respeito dos amigos ou discípulos que se fizeram presentes (*Fédon*, 59 b-c). Fédon profere então o relato, que não podemos afirmar corresponder exatamente às palavras proferidas por Sócrates⁵ ou pelos presentes. Uma leitura dramática do texto daria relevância maior que a necessária a características das personagens, e buscaria avaliar atitudes tomadas durante as conversas, o que tornaria nosso trabalho infinito, por isso impossível de ser realizado durante o nosso tempo de pesquisa.

Pensar Platão no século XXI torna-se então uma tarefa difícil, em certa medida pela grande tradição já consolidada a respeito do pensamento deste grande autor do período clássico da filosofia. De modo que, não só a tradição engloba teses divergentes, como são muitas as dificuldades nascidas da leitura de sua obra.

³ Por dogmática entendemos uma leitura que não respeita o movimento dialético que perpassa os diálogos platônicos. Tal leitura ainda entendemos como uma forma de tornar doutrinários as teses defendidas pelo filósofo.

⁴ Moravcsik prefere chamar este plano de conceitual, ou *estrutura conceitual*, diferenciando do plano dramático (Cf. MORAVCSIK, Julius. **Platão e Platonismo**. Trad. de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 341).

⁵ A imagem de Sócrates no ocidente, ou a recepção dessa figura não é proveniente de informações abundantes do ponto de vista histórico, nem do ponto de vista de suas doutrinas, já que ele não deixou escritos seus pensamentos. O que dele conhecemos possui diferentes proveniências: Platão, Aristófanes e Xenofonte. Além de devermos ter claro que os conteúdos desses referenciais são distintos, do ponto de vista filosófico, o mais eficiente e o que a tradição legou maior importância sustentamos que foi a obra de Platão. Acerca da recepção da figura de Sócrates no ocidente, ver: JAEGER, Werner. **Paidéia, a formação do homem grego**. 4ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 493-498.

Dentre elas, um grande problema, costumeiramente levantado é o da autoria das idéias defendidas nos diálogos. Teria sido Platão alguém que foi capaz de reproduzir o pensamento de seu mestre, ou o Sócrates dos diálogos seria apenas uma invenção de Platão? Buscaremos tomar o texto como um diálogo ficcionado no qual são expostas as idéias de modo independente. Esta tomada de posição se configurará de modo a não comprometer o nosso trabalho com a necessidade de referência histórica⁶ dos fatos e das personagens, tendo em vista o que afirmamos acima. Portanto, a narrativa será tomada como um diálogo ficcionado.

A escolha da via argumentativa para o estudo da obra e da temática em questão é, na verdade, o reflexo de um interesse pessoal pela compreensão de uma das principais teses a respeito da aquisição do conhecimento já erigidas na cultura ocidental⁷. E como sabemos, num trabalho acadêmico, o recorte temático deve ser feito para que se torne exequível o projeto. Sendo assim, ao tomarmos a *questão do saber* como tema de nossa pesquisa intitulada “O problema do saber no diálogo *Fédon* de Platão”, dividimos o desenvolvemos o trabalho em três partes ou capítulos.

No primeiro capítulo, intitulado “O *Fédon*: do diálogo ao dualismo”, abordamos a posição do diálogo no interior da obra platônica passando pela separação dos grandes temas do mesmo. Apresentamos um direcionamento para a compreensão da noção de alma, para situá-la como fio condutor da argumentação a ser desenvolvida por Sócrates na prisão. Apontaremos as perspectivas do dualismo parmenidiano, por um lado, e do dualismo platônico, por outro, tentando recolher desta exposição a contribuição do dualismo de Parmênides para a construção do de Platão.

No segundo capítulo “A teia argumentativa do *Fédon*: Anamnese, formas, participação”, a proposta nuclear a ser executada é o tratamento do argumento da *reminiscência*. Para tratar da reminiscência iremos relacioná-la com os igualmente importantes argumentos das *formas* e da *participação*, que se constituem o núcleo argumentativo do diálogo. O capítulo passará pela proposição da questão da reminiscência no *Mênon*, como pressuposto, ou como referência indireta apontada em (*Fédon*, 72 e). O capítulo

⁶ Afirmar a historicidade das idéias de Sócrates requer um levantamento bibliográfico a que não temos acesso, e que, além disso, poderia ser tema de uma outra pesquisa, visto que, além do tempo necessário para reconstruir as referências, teríamos de dedicar páginas a tal estudo. Portanto, não abordamos e tomamos uma posição quanto a referida questão para tornar delimitado o tema de nosso trabalho.

⁷ Cf. SANTOS, José Trindade. **Para ler Platão. A ontoepistemologia dos diálogos socráticos**. Tomo I. São Paulo: Loyola, 2008, (A), p. 19).

mostrará que há um momento de aquisição do saber exposto na epistemologia platônica, e que este momento se configura igual para todos os indivíduos. De modo que, passado este momento, todos necessitam de um novo processo, qual seja, o de rememoração, da recuperação daquilo que está esquecido.

O terceiro capítulo, intitulado “Da argumentação a dialética” visa começar pela análise do argumento final do *Fédon* que se encontra entre os passos 95 e 105. Nele o problema da causa é colocado e busca-se encontrar uma solução para ele, que se dará via *hipótese das formas*. A questão da causa que fora importante para os pré-socráticos assume uma nova perspectiva na crítica efetuada por Platão. O trabalho de Platão no *Fédon* busca responder a pergunta de como é possível explicar o sensível. E isso implica buscar saber como se pode compreender a aquisição do saber.

O principal objetivo deste trabalho encontra-se na investigação da problemática do saber pertinente à exposição do tema efetuada por Platão no *Fédon*. Pode-se considerar um fato a importância de tal temática no interior da obra platônica. Não é meramente um lugar comum, mas constitui-se uma preocupação recorrente ao longo da obra. Poderíamos aqui citar os vários momentos da produção em que a questão aparece, no entanto, recorremos a um recorte no diálogo em questão, o *Fédon*, que apresenta um diferencial. De modo especial, este diferencial diz respeito à dificuldade de colocar em primeiro plano a problemática em questão, já que a primeira vista o que sobressai é o tema da alma.

No contexto filosófico do período em que viveu Platão, podemos apontar o problema por nós investigado como uma resposta à produção dos filósofos que o antecederam, de modo especial Parmênides (que será abordado no primeiro capítulo) e Heráclito. Apontando o primeiro a unidade do conhecimento, a partir de um dualismo entre pensamento e opinião. E por outro lado, Heráclito apresenta a sempre existente guerra entre os contrários, que, no entanto, se avaliarmos o tema a partir do *Fragmento 1*⁸ de sua obra, verificamos que deve haver *algo* de *comum*. E é este *comum* que permite averiguar a possibilidade do saber enquanto aquilo que pode ser partilhado entre os homens. Assim, em todo caso, não é a simples oposição que está presente nos contrários que explica a realidade, mas há que se referir a uma unidade igualmente ali presente, a que podemos chamar, *unidade dos contrários*.

⁸ Cf. KIRK, G. S., RAVEN, J. E. **Os Filósofos Pré-socráticos**. Trad. de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, p. 193.

A filosofia neste momento de sua história está ligada a uma nova maneira de explicação do cosmos, e, portanto, não se desvencilhou radicalmente do mito. Sendo assim, vemos que no fazer filosófico há um diálogo com a narrativa mítica. Prova disso é a variedade de recorrências aos mitos efetuadas no interior da obra de Platão.

De tal modo, a problemática do saber pode ser haurida do *Fédon* sem grandes problemas, visto verificarmos ao longo da discussão nele contida, um percurso argumentativo extenso, e com vistas a responder a questão da aquisição do saber, se ele é possível. Ou seja, se o saber é possível, como é possível?

I

O Fédon: do diálogo ao dualismo

“O homem que vejas lamentar-se na iminência da morte é porque não era, em fim de contas, um filósofo, ou seja, um amante da sabedoria, mas sim um amante de seu corpo”.

(PLATÃO, *Fédon*, 68 b-c)

1.1. O *Fédon* no corpus platônico

Ao analisarmos a obra de Platão, podemos encontrar características próprias em cada um dos diálogos. Estes apresentam uma problemática específica, cada qual tem um objetivo diverso. Todavia, em alguns casos os temas convergem para corroborar posições apresentadas em outros diálogos. Notadamente, não é fácil estabelecer uma cronologia da obra, nem Platão assina as idéias proferidas no diálogo como sendo suas. É claro que a questão não é tão simples como parece à primeira vista, e, se precisarmos fornecer algum argumento para referendar tal posição, um primeiro aspecto encontra-se na posição de Platão em não se apresentar em nenhum diálogo como um personagem⁹. Muito menos, note-se, como um personagem que propõe teses pessoais a serem avaliadas no discurso. Assim, mesmo na boca dos personagens que fazem parte das narrativas dos diálogos, Platão deixa esta questão em suspenso, ou seja, ele não está assinando as teses defendidas¹⁰.

Parece certo dizer que, no modo como Platão escreve e expõe sua filosofia, há a intenção de preservar as idéias propostas por meio do desenvolvimento das discussões, do debate, da dialética. O que estamos a dizer com isso é que por mais que a primeira vista Sócrates ocupe o lugar central dos diálogos, os interlocutores não são menos importantes. Convém ressaltar que o próprio Sócrates não pode deixar de ser tomado como um personagem e, neste sentido, não há como haver diálogo¹¹ sem estas figuras que permitem o desenvolvimento das teses. Sendo assim, mais uma vez, convém ressaltar o valor que recebem

⁹ Exceto a **Carta VII** que se aceitarmos a sua autenticidade, representa o único registro em que Platão de fato assina suas idéias por ser uma escrita autobiográfica. Na introdução de Terence H. Irwin à tradução para o português do Brasil efetuada por José Trindade Santos e Juvino Maia Jr., o problema da autenticidade das cartas é debatido. A introdução é finalizada mantendo-se a dúvida quanto à autoria do texto.

¹⁰ Sobre o tema cf. SANTOS, J. T. **Para ler Platão: A ontologia dos diálogos Platônicos**. Tomo I. São Paulo: Loyola, 2008, p. 13-14.

¹¹ Com exceção das *Cartas*, que são escritas no formato autobiográfico e sobre as quais se questionou até pouco tempo a sua autenticidade. Cf. PLATÃO. **Carta VII**. Trad. de José Trindade Santos e Juvino Maia JR. Introdução de Terence H. Irwin. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

tais interlocutores nos diálogos, como peças fundamentais para obter os resultados filosóficos e discursivos propostos pelos mesmos.

Retomando a questão de uma cronologia dos diálogos, nos deparamos com um impasse, na verdade vários, que não poderemos enumerar. Mas dentre eles, vale a pena frisar a questão da diferença no modo de produção filosófica na antiguidade e na modernidade. Naquela, como não havia imprensa e os textos precisavam ser copiados um a um, não temos a facilidade de localizar no interior da obra de um autor o momento da sua produção e edição, etc¹². Na modernidade, com a criação da imprensa, se facilita a localização no tempo e se pode apontar ou organizar sem enfrentar muitos problemas ao estabelecimento da cronologia das obras de um autor. No caso de Platão, como nos diz Santos (2008, a, p. 23):

É evidente a impossibilidade de defender, com base em critérios externos, qualquer ordem de composição dos diálogos. Não só falta informação sobre ela, como nem sequer é possível determinar o que é exatamente ‘composição’ e distingui-la de ‘publicação’.

Os diálogos ainda são marcados pela forte influência da tradição oral, entendida como a palavra, “palavra viva”, por isso nos encontramos em dificuldade se queremos definir quais obras vieram antes ou depois, dado que não há garantias de que Platão não tenha retomado suas obras ao longo da vida e conferido correções às mesmas.

Assim, podemos encontrar uma vasta bibliografia a respeito da divisão e ordenação da obra platônica. É comum, embora haja divergências de posições e contestações em questões diversas, apontar certa ordem cronológica¹³ pela qual a apresentação da obra de Platão é subdividida em três grandes grupos. Ao menos esta divisão geral exposta em três grupos de diálogos é aceita como um “*consenso mínimo*” pelos platonistas (SANTOS, 2008, a, p. 30). São eles:

1. Os primeiros diálogos, composto por um conjunto de treze obras, divididas em três subgrupos: *O Laques*, *O Eutifron*, *O Cármides*; Os diálogos de confrontos

¹² Um exemplo claro disso é a dificuldade de reconstruir a obra dos pré-socráticos, dos quais apenas podemos ter acesso a fragmentos tendo em vista a necessidade de cópia, e que só foram copiados os textos que correspondiam ao interesse daqueles que os copiavam. Além disso, não se pode negar a deterioração pelo tempo e a perda pelos incêndios em grandes bibliotecas ao longo da história.

¹³ Estabelecer a cronologia das obras de Platão é uma tarefa difícil e sobre a qual dificilmente se chegaria a consenso. Sendo assim, deixamos como pressuposto apenas a divisão geral em três grupos distintos de diálogos.

polêmicos: *O Górgias*, e *o Protágoras*; e um último subgrupo de diálogos que podemos ainda subdividir por ser uma parte de caráter misto, são eles o *Lísis*, o *Hípias Menor*, o *Íon*, o *Eutidemo* e o *Menexeno*; e outra com escritos de caráter autobiográfico que incluem a *Apologia de Sócrates* e o *Críton*.

2. Os diálogos médios: diálogos que apresentam uma metodologia hipotética, ou seja, tem como ponto de partida uma hipótese. Neste segundo grupo encontram-se o *Ménon*, o *Fédon*, a *República*, o *Fedro*, o *Banquete*, o *Crátilo* e o *Timeu*.

3. Os diálogos da maturidade, *Teeteto*, o *Sofista*, o *Político*, o *Parmênides*, o *Filebo*, e as *Leis*.

Tendo abordado a problemática da obra sob a perspectiva de uma possível divisão, iniciamos agora a exposição dos três grupos distintos de diálogos, informando seus modos de escrita.

1.1.1. Os primeiros diálogos: o *Elenchos*

Os primeiros diálogos aduzem às investigações do jovem Sócrates. Em geral, estes diálogos podem também ser chamados *aporéticos* por trazerem à tona temas que desembocam em *aporia*¹⁴ ao fim da investigação. Possuem estes diálogos “iniciais” uma característica de debate sendo por isto chamados de diálogos *elênticos*. Neles é utilizada a metodologia da pergunta e resposta¹⁵, a qual comumente é conhecida por *elenchos*, e a principal temática neles apresentada é a da virtude.

A pergunta “*O que é?*” é a característica deste primeiro grupo de diálogos. Ela marca o movimento dialético e o plano de investigação neles desenvolvido. É a partir da pergunta ‘o que é’ que se pode buscar a *unidade definicional da resposta dada*. A unidade definicional é

¹⁴ Do grego *απορία* que quer dizer *sem passagem*. Estado em que os interlocutores chegam a dificuldade de encontrar uma conclusão ou solução para um problema.

¹⁵ Vale a pena ressaltar a importância desse método para a filosofia socrática. Ele é nuclear na prática filosófica do mestre da filosofia no ocidente. Sócrates plasma na filosofia uma imagem de homem interessado no saber de modo a se propor ao diálogo com quem quer que seja, inclusive com um escravo. Isto já aponta uma vertente de sua filosofia que também encontrar-se-á em Platão, a idéia de que todos podem passar pelo processo de busca da sabedoria. A questão do *problema socrático* pode ser conferida em : JAEGER, Werner. **Paidéia, a formação do homem grego**. 4ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 498-511. Ver ainda a interpretação que pensa a relação entre pergunta e resposta como um *diálogo interno da alma*. Cf. ROGUE, Cristophe. **Compreender Platão**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes. 2007 3ª edição, p. 44. Também conhecido como *maiêutica* este método e explicado no final do Teeteto.

uma exigência socrática que consiste na busca de uma definição unitária (uma unidade explicativa) a fim de dar conta dos exemplos. Ainda, a partir da pergunta *o que é?*; Sócrates pretende arrancar de seus interlocutores respostas coerentes e consistentes, que sejam, pois, sinais da correspondência entre o que se pensa e o que se diz. Ou seja, Sócrates vai requerer respostas autênticas. Deste modo, como escreve Santos (2008, a, p. 13): “A metodologia socrática não visa descobrir a verdade acerca daquilo que pergunta, mas exemplarmente “purgar” os interlocutores das crenças acríticas que defendem”.

Assim, torna-se necessário sempre avaliar posições cristalizadas, engessadas, ou dogmáticas, tomadas como plena sabedoria. Tais posições podem facilmente ser questionadas, e tendo em vista a suposta sabedoria daquele que detém algum conhecimento, podem ser questionados a exemplo dos interrogatórios praticados por Sócrates. Isto mostra que efetuar uma leitura dogmática da obra platônica não é coerente e não está garantida na sua proposta filosófica, feita no diálogo. Cabe ressaltar que a tentativa de tornar a obra de Platão um sistema acabado e cristalizado¹⁶ não se adéqua à escrita dialógica.

Vemos que, no método *elêntico*, está exposto o momento inicial da obra platônica que se concretiza pelo modo refutativo de se fazer filosofia. Desse modo, parece que verificamos uma continuidade de algumas perspectivas, e a inclusão de novas quando chegamos aos diálogos médios.

1.1.2. Os diálogos médios: ou *hipotéticos*

O segundo grupo dos diálogos, chamado hipotético, configura-se em geral em investigações nas quais se apresenta uma hipótese que visa estabelecer a investigação acerca do tema a ser tratado. São chamados hipotéticos por apresentarem debates a serem desenvolvidos a partir de pressupostos ou hipóteses que são testados no decorrer do diálogo. A este segundo grupo é comum a chamada *hipótese das Formas*. No contexto da busca

¹⁶ Sobre o assunto ver: TRABATTONI, Franco. **Platão**. Tradução de Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010, capítulos I e II.

filosófica dos diálogos médios estão inseridos cinco grandes diálogos, sendo eles o *Ménon*, o *Fédon*, o *Banquete*, a *República* e o *Fedro*¹⁷.

O nosso intuito ao apresentar esta divisão é tão somente mapear uma ordenação geral da obra platônica e indicar a posição do diálogo que tomamos para desenvolver nossa pesquisa.

Vale ressaltar que a posição de Platão na filosofia, um escritor de diálogos e não de tratados¹⁸, já caracteriza o modo como sua filosofia seria desenvolvida. O diálogo não é apenas sinal de uma escolha literária do autor, mas de uma posição filosófica suportada por uma proposta: a dialética. Assim, a filosofia de Platão, e tomamos aqui estritamente o que conhecemos por meio de seus escritos -os diálogos-, é refletida no modo singular em que está disposta sua obra.

Este movimento – de manutenção da proposta dialética - é tão importante que se chega a cogitar a possibilidade de mudanças radicais nas teses defendidas pelo autor quando ele escreve os diálogos da maturidade, como veremos na sequência.

1.1.3 Os diálogos da maturidade

Nos diálogos da maturidade são ainda as *formas* apresentadas como paradigmas do conhecimento. A metodologia permanece hipotética e desse modo pressupõe a aceitação das *formas*. Desse modo, a questão basilar dos textos da maturidade encontra-se relacionada ao interesse de Platão em expor por meio de hipóteses os problemas com os quais se ocupa, e, de modo especial, aquele em que trata a questão do conhecimento, não excluindo a ética e a ontologia.

O terceiro grupo de diálogos platônicos pode ser entendido como um grupo de diálogos críticos, a saber, o que inclui o *Teeteto*, o *Sofista*, o *Político*, o *Parmênides*, o *Filebo*, e as *Leis*. Nestes, Platão estaria revisitando teses defendidas anteriormente, revendo a sua principal tese, a saber, a hipótese das Formas, e talvez até modificando posições que

¹⁷ Sobre o tema conferir: CONFORD, F. M. **Principium sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego**. Trad . de Maria Manuela Rocheta dos Santos. Prefácio de W. K. C. Guthrie. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1952.

¹⁸ Este é caso do seu discípulo Aristóteles, que propõe uma filosofia com tratamento rigoroso de conceitos, de modo a se tornar sistemática.

colocariam em xeque teses já defendidas. No entanto esta é uma questão que não abordaremos neste trabalho.

O percurso avaliativo da obra até agora apresentado, tem em vista deixar claro que a obra de Platão não pode ser simplesmente reduzida a uma unidade, desconsiderando as particularidades de cada composição, e por outro lado que talvez não devamos tentar efetuar tal empresa visto que ele próprio não a efetua.

1.1.4. O *Fédon* enquanto Diálogo Hipotético

O *Fédon* pode ser classificado sem grandes problemas no segundo grupo de diálogos, o dos hipotéticos, aqueles que teriam sido escritos num período intermediário da obra platônica, e que apresentam sua problemática em torno à questão das formas. Em tal diálogo, algumas hipóteses são lançadas por Sócrates, inclusive para buscar referendar posições que toma ao iniciar a discussão do tema do diálogo: a *alma*. Esta é indicada por grande parte dos estudiosos como a questão central do *Fédon*, desembocando em questões de modo especial ligadas à ética e a epistemologia. Sendo assim, este seria um diálogo que se propõe investigar provas a fim de garantir a defesa da imortalidade da alma. No entanto, encontramos neste diálogo não somente o tema da *imortalidade da alma* ou o tema da *alma*. Para o tratar, o texto apresenta um tema paralelo, e não menos importante, talvez até mais crucial que o primeiro, qual seja, o tema do *saber*, por ser o meio pelo qual a investigação poderá ser desenvolvida na perspectiva de investigar a natureza da alma.

Mas a questão das propostas de temática distintas no mesmo diálogo não se resolve facilmente. Convém dizer que o *Fédon* é um diálogo que desenvolve uma sucessão de conversas sobre questões articuladas, atribuídas a investigação acerca da alma. Para além da simplicidade da proposta que afirmaria estar o *Fédon* unicamente expondo o interesse de Platão em garantir a imortalidade da alma, podemos ver que o tema da alma serve de fio condutor do diálogo. É este o tema a reunir a primeira vista a convergência das questões nele desenvolvidas.

Situado no grupo dos diálogos hipotéticos, vemos que o *Fédon* na vertente da questão ligada ao saber, ou a possibilidade de saber, pressupõe a aceitação de hipóteses a partir das quais se mantém a discussão. Na esteira da questão do saber veremos que o diálogo

defende a necessidade de referenciais objetivos para a investigação acerca do que se busca saber. Melhor dizendo, estes referenciais (hipótese das formas) propõem a liberação do discurso da tirania das opiniões, visto que quanto às opiniões, *cada um pode defendê-las como lhe parece*. Sendo assim, a pergunta por quais os referenciais objetivos deve ser satisfeita na continuidade da investigação. Estes referenciais são as *Formas*.

Os discursos proferidos pelos homens necessitam de referenciais. Esta defesa de referenciais objetivos está presente de modo incisivo nos diálogos hipotéticos. Mas por que Platão insiste nesta questão, tão debatida com sofistas em outros diálogos? Ficamos com a explicação da necessidade de referenciais para o discurso. Mas alguém ainda assim poderia apresentar as próprias coisas, os objetos sensíveis como referenciais. Neste caso, caberia questionar a valência de tais referenciais. Ou seja, até que ponto eles são bastantes para a produção do saber? (SANTOS, 2008, b, p. 60ss)

Esta questão será desenvolvida ainda neste capítulo, quando tratarmos da questão do dualismo, tendo em vista que tal questão refere-se, em certa medida, ao estudo de quais os melhores modelos explicativos, e se estes se encontram ligados ao corpo, ou a alma. Consequentemente, se estão ligados aos sensíveis ou aos inteligíveis.

A partir daí expõe-se um novo problema, que está em analisar o alcance ou a função das opiniões no processo de busca do saber. Será que podemos prescindir das *formas* como referenciais objetivos? Será que essa opção nos leva a descartar todas as opiniões?

Antes de expormos a problemática a ser desenvolvida neste trabalho, ligada propriamente ao percurso argumentativo desenvolvido no *Fédon*, para avaliar o alcance da questão da cognição, começamos por expor, de forma breve, o tema da *alma*.

1.2. A problemática da alma

A perspectiva levada a cabo por nossa pesquisa não tem a pretensão de se deter numa abordagem de modo aprofundado no tema da *alma*, tema este que, como já elucidamos, é fundamental para conferir unidade ao *Fédon*. Apesar de não ser o tema da alma o cerne de nossa pesquisa, negligenciá-lo seria correr o risco de desconsiderar uma vertente fundamental da leitura do *Fédon*, tendo em vista que, como nos é exposto na perspectiva dramática, é o ponto sobre o qual vai incidir a argumentação.

Sendo assim, passamos a uma breve incursão no tema, para tornar claro como ele se apresenta no contexto da cultura grega. Desde já, começamos por advertir que o debate sobre a natureza de *Psyché*/alma¹⁹, para um grego do século IV antes de Cristo, jamais deve ser pensada como é entendida pelo cristianismo²⁰.

1.2.1 Alma na cultura grega

A leitura do que nos foi legado pela cultura grega, acha-se em especial na *Ilíada* e na *Odisséia* de Homero e nos poetas clássicos. Está entre os principais documentos acerca do modo singular como este povo construiu sua história. Transmitida de forma oral, num dado momento a tradição começa a ser registrada utilizando-se de um novo recurso, a escrita. É neste contexto tradicional das narrativas míticas, mas também dos primeiros textos filosóficos, que encontramos referências às primeiras noções de alma presentes na cultura grega. Assim, longe de encontrar-se uma noção una, nos deparamos com algumas nuances. Conforme expõe Santos (2009, p. 13) as noções de alma/psychê herdadas da tradição anterior são “psychê como ‘alento’ (pneuma), como ‘fogo’ (pyr), e como ‘sombra’ (skya)”.

Destas noções teremos já uma indicação de que, após a morte, permanece algo da identidade pessoal do indivíduo. De modo especial esta noção poderá ser conferida no Canto XI da *Odisséia*, na temática da viagem de Ulisses ao Hades. Na descrição do Hades, podemos perceber que há menção a nomes de homens importantes, o que confere à vida no além uma certa identidade e continuidade da vida entre os homens.

Mas notamos aqui que não há uma única tradição grega com relação à alma. Neste momento anterior à filosofia, já havia duas fortes tradições, uma, a que foi citada acima, segundo a qual as almas vão para o Hades após a morte, mantendo aspectos da personalidade,

¹⁹ Sobre o tema da alma de modo específico há dentre a extensa bibliografia um artigo REEGEN, Jean Gerard Joseph. **A psyché na Filosofia Antiga**. In. **Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE**. Fortaleza: Inverno, 2005, p. 63-88. Neste texto o autor fará uma exposição da problemática da alma, nela ordenando a questão em torno de três problemas: a percepção nos pré-socráticos e Sócrates; a doutrina da alma; a crítica aristotélica. A abordagem apresentada por Reegen acentua a questão religiosa e consequentemente faz uma leitura ética da questão (p. 65ss). De tal modo, o percurso feito pelo professor busca apresentar um resgate da noção de alma na filosofia antiga mostrando que é um termo para o qual não há consenso.

²⁰ Apesar de aspectos convergentes entre as duas maneiras distintas de estas culturas entenderem a alma, as divergências são mais notáveis, e, portanto, ainda mais importantes, tendo em vista que não encontramos na Grécia o aspecto dogmático no trato da questão como o encontraremos no cristianismo. Para explicar o sentido de dogmático aqui referido, apontamos a noção de que um grego por exemplo não possui uma unidade da questão, enquanto que no cristianismo, destarte algumas divergências, busca-se apresentar uma identidade da alma de forma que possa ser entendida por todos pelo mesmo viés.

é a tradição homérica. Por outro lado, a tradição da metempsicose, uma tradição órfico-pitagórica, e esta nos interessa mais por servir de base mítica para o argumento da reminiscência. Uma ao lado da outra, estas duas tradições mantêm um conflito ou tensão que não será nosso objetivo resolver, pois está acima das nossas capacidades e diverge do direcionamento da pesquisa.

No entanto a questão não é tão simples quanto possa parecer, vale lembrar um importante estudo acerca das raízes do pensamento ocidental, a saber, o texto do Bruno Snell, intitulado: *Las fuentes del pensamiento europeo*. Neste trabalho o autor realiza, na introdução, uma análise acerca da questão da *alma*, ou ainda, com o uso de um termo talvez melhor: *espírito*. Assim, o autor defende a tese de que no ocidente, a noção de alma, ou a descoberta do espírito é completamente original no pensamento grego, e o ponto de partida para aquilo que posteriormente se formula acerca da temática. Desse modo, não haveria necessidade de explicar o que fazem os gregos com relação a esta descoberta por aquilo que fizeram outros povos. Para Snell:

Não se trata de que os gregos mediante formas de pensar previamente dadas adquiriram novos conhecimentos científicos ou filosóficos, ou simplesmente melhoraram métodos mais antigos, por exemplo, de procedimento lógico. Os gregos criaram o fundamento do que nós chamamos de pensamento. Eles descobriram a alma humana e seu espírito²¹.

Tal afirmação coloca em evidência a ideia de que são os gregos os iniciadores sem precedentes de uma noção de alma no ocidente, mas uma noção de *alma* pensada propriamente como a *descoberta do espírito*. A pergunta que segue seria, porque a palavra espírito é tão importante, e porque ele a utiliza? O que aponta para uma semelhança entre o alma e espírito? E Homero acaba sendo citado como o mais antigo e remoto na cultura grega, a introduzir os índices de uma original concepção de alma e espírito, a ser efetivada posteriormente. A convicção de Snell é a de que os gregos são pais do modo como nós

²¹ Cf. tradução em: SNELL, **Las fuentes del pensamiento europeo**. Trad. de Jose Vives SJ. Madrid: Editora Razón y Fe, 1963, p. 8: “No se trata de que los griegos mediante unas formas de pensar previamente dadas adquirieran nuevos conocimientos científicos o filosóficos, o simplemente mejoraran métodos más antiguos, por ejemplo de procedimiento lógico. Los griegos crearon de raíz lo que nosotros llamamos el pensamiento. Ellos descubrieron el alma humana y el espíritu humano”.

ocidentais, ainda hoje, entendemos o mundo a partir de uma noção de unidade. Nesse sentido, a alma é amplamente devedora dos gregos:

Na Grécia vieram à tona concepções sobre o homem e sobre seu pensar claro e desperto, que determinaram o desenvolvimento posterior das idéias na Europa. O que se alcançou em torno do século V nos sentimos inclinados a considerar uma aquisição perene²².

Assim, não se pode simplesmente romper com tais posições adquiridas dos gregos. Ou seja, não temos condições de após a inventiva grega prescindir dos termos por eles dados a noção de alma. E por um lado a resposta pode ser bem simples: pois não dispomos de termos mais eficientes. É por isso que Snell afirmou ser uma “aquisição perene”. E, além disso, que a concepção homérica de homem foi a primeira etapa daquilo que se chamou, pensamento europeu.

Esta primeira etapa, ou noção presente em Homero, expõe, dentro da noção geral do que seria a *psyché*, dois outros termos ligados às faculdades da *alma*: *thymós* e *nous*. Em primeiro lugar, *psyché* comporta o sentido de vida. Depois, ao partirmos aos termos antepostos *thymós* e *nous*, verificamos que o primeiro está ligado a uma capacidade emotiva da *alma*; enquanto que o segundo, *nous* designa uma faculdade intelectual. Desse modo, *thymos* pode ser entendido como a causa das emoções e *nous* como a faculdade cognitiva geradora dos conceitos (SNELL, 1963, p. 28).

Não é evidente a semelhança entre as várias noções presentes na cultura grega neste momento originário do pensamento ocidental. Ao dizermos originário, estamos em certa medida aceitando a noção de que os gregos são os primeiros na preocupação com o homem, e, concomitantemente, com a tese de que são duas as partes que o constituem, a saber, corpo e alma. De modo especial, esta última, que representa aquilo que foi considerado, não obstante controvérsias posteriores, a parte superior. Ou seja, a alma entendida no ocidente como superior ao corpo.

Esta conversa não se encerra nestas páginas, tendo em vista a abundante e densa problemática resultante de tal noção de alma, a saber, de um dualismo, que trataremos

²² Cf. SNELL, 1963, p. 17-18: “En Grécia vieron la luz concepciones sobre el mundo y sobre su pensar claro y desperto, que han determinado el posterior desarrollo de las ideas en Europa. Lo que se alcanzó alrededor del siglo V nos sentimos inclinados a considerarlo como adquisición perenne”.

adiante. O que vale a pena destacar agora é que desde o momento proto-filosófico, qual seja, o das epopéias homéricas e da poesia lírica, delineiam-se os aspectos da estruturação do pensamento ocidental acerca dos elementos constituintes da vida humana, capaz de cobrir também outras formas de vida em Platão e Aristóteles.

No percurso grego desta problemática, encontra-se, já no auge da filosofia clássica, uma perspectiva da questão desenvolvida por Aristóteles.

Em seu tratado *De Anima*, Aristóteles fará um estudo que se propõe avaliar a alma compreendendo uma investigação acerca de sua essência e suas manifestações. A princípio a questão da alma, como discutida no *De Anima*, propõe um esclarecimento: se a alma é uma ou se se apresenta de vários modos, e mesmo se possui partes. Aristóteles busca explicar este tema a partir da exposição dos sentidos atribuídos à alma desde a tradição que lhe antecede.

Para isso, ele parte do princípio de que é necessário efetuar uma análise da tradição. Esta análise engloba de modo especial a tradição “pré-socrática”²³ e é iniciada no primeiro livro do *De Anima*. Assim, ele expõe que os filósofos que afirmam um princípio único afirmaram que a alma é uma. Os que afirmaram a existência de múltiplos princípios afirmaram ser a alma múltipla, como o faz Empédocles (ARISTÓTELES, **De Anima**, 404b7). Isso implica na dificuldade em examinar a noção e encontrar uma unidade de pensamento acerca dela.

Aristóteles mostra-se preocupado em encontrar um resultado satisfatório para a sua pesquisa sobre a alma, de modo que possa ser universal, e possa ser demonstrado com eficiência. No entanto, esta tarefa parece bem difícil. Ainda assim, ele está consciente de que não é possível demonstrar o *ti estin* –a definição-, pois esta empreitada poderia iniciar uma regressão ao infinito.

Desse modo, ele afirma que entre os sentidos que a alma cobre na cultura grega, podemos citar o de princípio vital, de modo que ela não estaria restrita ao ser humano, nem somente à capacidade cognitiva, cobrindo também os sentidos de vida em geral. A crítica de

²³ O termo está entre aspas para destacar as divergências que há na tradição filosófica quanto a esta nomenclatura. Duas obras sobre o tema, de modo apropriado, fazem referência ao cuidado que se deve ter quanto a colocar todos os filósofos anteriores a Sócrates numa mesma perspectiva, como se estivessem todos direcionados a mesma questão. Conferir: BURNET, John. **A aurora da filosofia grega**. Trad. de Vera Ribeiro. São Paulo: Contraponto, 2006; e SANTOS, José Trindade. **Antes de Sócrates**. Lisboa: Gradiva, 1992, 2ª edição.

Aristóteles vai desde os que afirmam ser a alma composta de elementos aos que afirmam ser a alma princípio de movimento. Para o filósofo:

Dentre as potencias da alma, como dissemos, todas as mencionadas subsistem em alguns seres; em outros, só algumas delas e, em alguns apenas uma. E mencionamos como potencias a nutritiva, a perceptiva, a desiderativa, a locomotiva e a raciocinativa. Ora, a plantas subsiste somente a nutritiva, mas, em outros seres, tanto esta como a perceptiva. E, se subsiste a perceptiva, também subsiste a desiderativa, pois desejo é apetite, impulso e aspiração; e todos os animais têm ao menos um dos sentidos –o tato- e, naquele em que subsiste percepção sensível, também subsiste prazer e dor, percebendo o prazeroso e o doloroso; e, nos que eles subsistem também subsiste o apetite, pois este é o desejo do prazeroso (**De anima**, 414a29ss).

A noção de alma, como cobrindo o princípio vital, expresso por termos como “anima”, “animação”, é bastante abrangente. Esta incursão no *De Anima* mostrou que o autor aponta as várias perspectivas presentes na cultura grega a partir de sua análise da questão (ARISTÓTELES, **De Anima**, 403b20ss). De modo especial, vale ressaltar que, por mais que já seja distinto do primitivo o modo pelo qual Aristóteles expõe a questão, ainda mais devemos ter consciência que estas variadas noções gregas distam do modo como o problema será tratado pela perspectiva cristã, pois esta acentua um aspecto moral e teológico, suplantando o aspecto primordial, de princípio vital.

É a partir desta noção: de *princípio vital*, que iniciaremos uma exposição dos sentidos que a alma cobre na cultura grega, que encontraremos também no *Fédon*.

1.2.2. A noção de alma no Fédon

Em primeiro lugar, devemos atentar para a grande dificuldade de efetuar uma leitura do *Fédon* por dois aspectos. Tende-se na história da filosofia, em grande parte, a fazer uma leitura do diálogo como tratado, como se ele determinasse questões em diversos campos da filosofia, a exemplos do ético, psicológico, epistemológico; outro aspecto é a historinha contada, sem a qual o leitor teria dificuldade de situar o fio condutor das conversas travadas.

Não obstante, pode-se apontar no diálogo diversas perspectivas, que são tomadas por Platão ao apresentar a alma, como o fizemos anteriormente. Em especial, podemos ver que ela é tratada do ponto de vista *ético*, do ponto de vista *psicológico*, do ponto de vista

antropológico e epistemológico. Nossa pretensão não é, neste trabalho, desenvolver de modo aprofundado as noções de alma apresentados no texto platônico, mas apontar e quiçá expor as opções por Platão feitas neste diálogo para apontar uma noção de alma, de modo que esta apreciação contribua para uma compreensão dos pressupostos culturais/religiosos como estabelecimento de pontos em comum aos interlocutores presentes no *Fédon*.

O termo utilizado por Platão não é “*alma*”, visto que esta é a tradução que nos coube pela tradição, ao português, ao longo dos séculos, e é proveniente do termo grego ψυχή - *psyché*. Vale ressaltar que o termo *psychê/alma*, para nós modernos, devido a processos históricos, culturais e religiosos, decorridos ao longo dos séculos, possui conotações que mesmo provenientes da cultura grega, não guardam os mesmos campos semânticos. É preciso considerar ainda que, após o cristianismo, a alma possui sentidos que levam a interpretá-la na perspectiva religiosa cristã, que difere da grega.

Vale lembrar que o tema da alma não é um tema exclusivo do *Fédon*. Em outras obras de Platão o tema aparece numa perspectiva complementar, que não rompe com o que no *Fédon* é exposto, mas apresenta novas perspectivas²⁴. A temática perpassa vários diálogos de modo que aponta referenciais comuns em cada um. Não obstante a impossibilidade de falar de Platão como um autor de tratados, não se pode negar a convergência de temas e uma possível unidade do pensamento no decorrer dos diálogos.

1.2.2.1. Sentido de vida

O sentido relativo ao aspecto animado dos seres suporta a noção de que alma é vida, portanto é aquilo que anima.

1.2.2.2. Sentido escatológico

Compreende a perspectiva do destino, ou da finalidade a qual está destinada a alma. Comporta a questão da imortalidade, do lugar para o qual irá a alma após a morte se, de algum modo, “sobreviver” à morte do corpo.

²⁴ Três diálogos de modo mais particular tratam o tema da alma, e os apresentam a partir de mitos: na *República*, no *Fédro* e no *Timeu*.

1.2.2.3. Sentido fisiológico.

Abrange a noção de corpo, de funções fisiológicas, de comando do corpo. Envolve a questão do movimento, pelo qual a alma põe em movimento o corpo. Este aspecto está ligado a ação mesma da alma enquanto *anima*. Alma como regulação do corpo.

1.2.2.4. Sentido psicológico

A partir desta noção –alma psicológica- chegamos às questões da consciência e da personalidade, âmbito das sensações, paixões e apetites contrapostas a noção de razão.

Será a partir dessa vasta noção de contraposição, sensação e razão, que poderemos aferir a noção de alma raciocinativa, ou calculativa. Este aspecto já apresenta relação (no âmbito da questão na filosofia antes de Sócrates) com a inovação feita por Heráclito, que usa pela primeira vez o termo alma, com a intenção de apontar para um olhar apurado que não é realizado pelo âmbito físico da vida, mas que o ultrapassa, mesmo partindo de um olhar físico. Bruno Snell trata desta questão quando diz:

A nova concepção de alma foi representada pela primeira vez por Heráclito. Ele chama a alma do homem vivo *psyché*, para ele o homem consta de alma e corpo, e a alma possui qualidades que se distinguem fundamentalmente das do corpo e dos órgãos corpóreos. Estas novas qualidades são tão tradicionalmente distintas de tudo o que Homero pode conceber, que não se encontram nele nem sequer pressupostos lingüísticos para expressar o que Heráclito atribui a alma. (SNELL, 1963, p. 38)

Mas será Platão que primeiramente tomará a questão da alma como um problema filosófico a ser analisado. Desse modo, podemos entender que um aspecto que mormente supera Heráclito será desenvolvido à frente: o *do dualismo*. Pois Platão opõe as faculdades ligadas aos *sentidos*, que nos levam para as paixões, os apetites, que são assimiladas pelo corpo; e por outro lado, numa perspectiva diversa, a razão, ou o intelecto, relativos à alma, ou semelhantes a ela. Ao corpo está ligada a visibilidade. Um corpo tem contato com o visível, que efetua por meio dos sentidos, e a alma ao contrário capta tais informações adquiridas pelo corpo, sendo que sua concentração está no aspecto invisível. Por isso, devemos dizer que Platão afirma ser a alma detentora de capacidade cognitiva.

O que caracteriza então este sentido psicológico de alma em Platão? Primeiro vale a pena tomar como pressuposto uma afirmação feita no *Fédon*, quando Sócrates pergunta se não seria justamente por intermédio do intelecto que se alcança a verdade (*Fédon*, 65b). Esse pressuposto aponta a alma como aquilo que, ao receber as senso-percepções do corpo, as processa, produzindo uma análise ou julgamento. Isso porque, por mais que não se tenha percepção senão pelos sentidos, estes não podem, em nenhuma maneira, julgar aquilo que percebem. Este *perceber* enquanto passo que ultrapassa a recepção passiva aponta para a noção de uma consciência²⁵.

Mesmo neste aspecto psicológico da alma, podemos ver que ela possui uma função de apoio ao corpo, no âmbito psicológico da alma, no sentido de “animar o corpo”.

1.2.2.5. Sentido ético

O sentido ético está ligado à questão da *ação* do homem e da sua finalidade e também possui uma relação com a questão do destino das almas, como se observa quando se diz que se guarda um destino melhor para os bons e pior para os maus (*Fédon*, 72e). Esta noção ainda aponta para uma moral, que é tomada por uma leitura puritanista do diálogo.

Este aspecto apresenta ainda a unidade a partir da qual o homem mantém a capacidade raciocinativa, a partir da qual pode fazer julgamentos e escolhas. É somente a partir da identidade que a alma conserva, inclusive porque possui memória, que ela pode estabelecer os meios e princípios a partir dos quais age.

Notadamente esta abordagem visa separar o fio condutor do diálogo, a saber, a imortalidade da alma, dos planos que fazem o percurso desta pesquisa: dualismo, cognição, a relação saber-Formas até chegarmos à dialética e a aplicação das Formas, que se dá via participação.

²⁵ Não se tome o termo consciência como uma afirmação de Platão, visto que não encontramos esta palavra no seu texto. Mas ao analisarmos a questão psicológica, necessitamos por uma questão didática referir esta palavra como proposta de unidade no interior daquele que conhece. Se formos ao dicionário, verificaremos que a palavra *com-ciência* possui o sentido de ter ciência, estar com ciência, verificando-se ainda os sentidos de ter conhecimento, discernimento, etc. (Cf. HOUAISS. **Dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004).

1.2.3. A posição de unidade da alma

É possível perceber no *Fédon*, apesar da dificuldade em fazer assertivas acerca da alma em Platão, uma tendência a se apresentar a alma a partir de uma *perspectiva unitária*. No *Fédon*, por exemplo, não encontraremos a noção de alma tripartida²⁶ que é exposta no *Fedro* 246 e na *República IV*, mas também não podemos apontar uma ruptura na concepção de alma lá presente, inclusive porque o diálogo apresenta como dada a imortalidade da alma, e a desenvolve diferenciando as almas dos homens e as dos deuses.

No *Fédon*, a primeira referência ao exercício da alma, no sentido de corroborar uma perspectiva cognitiva, aparece quando Sócrates deve explicar a Cebes como fazer para conciliar duas atitudes paradoxais, a *interdição de exercer violência sobre si e o desejo de seguir aquele que morre* (61 d-e). A pergunta de Cebes: “*como concilias tu isso?*”, indica uma noção de cognição que será exercida pela alma. Este questionamento aponta para a necessidade de deliberar sobre algo, e esta deliberação acontece por meio da alma. Tendo em vista aqui que a noção²⁷ de alma é a de que ela transmite o sentido de vida, mas não somente este, pois no *Fédon* ela comporta um aspecto muito significativo para a vertente epistemológica, a saber, o aspecto cognitivo.

Apesar de buscarmos mostrar que em certa medida podemos extrair do *Fédon* uma noção de alma que comporte a atividade cognitiva, deve ficar claro que não obteremos nele uma unidade definicional, pois não é do interesse de Platão no *Fédon* definir alma. Sendo assim, o que nos faz aceitar que haja no pensamento platônico uma perspectiva de continuidade, encontra elementos para ser referendado no contexto da explicação dada por Sócrates, de não temer a morte:

Crês, portanto, sem restrições, que os interesses de um homem desta têmpera nada tem a ver com corpo e que, pelo contrário, a ele renuncia até onde lhe for possível, para se concentrar na alma [...] (*Fédon*, 64e)

²⁶ Esta noção é sugerida a partir do mito do auriga. Nele a alma é explicada a partir da imagem composta de um condutor de cavalos e dois cavalos, um branco e um preto, que representam as inclinações do homem para agir segundo o impulso e segundo a razão. Assim sendo, o cavalo branco representa uma força apolínea, regrada, e o cavalo preto, o desregramento. O resultado desta distribuição de forças, é um conflito constante, no qual a alma pode conduzir a existência humana pela razão se deixar-se guiar mais pelo cavalo branco, ou segundo os instintos se deixar-se guiar mais pelo cavalo preto.

²⁷ Utilizamos o termo *noção* tendo em vista que Platão não se preocupa em definir alma de modo preciso como poderia por meio de um conceito, até porque seria reduzir-la a uma exposição unitária que deixaria de fora várias nuances fundamentais na cultura grega e em sua filosofia.

O que vimos acima poderia ser facilmente destruído se não fosse pensado a partir de um objetivo específico, delinear a concepção platônica de saber, que passa necessariamente pela recepção deste na alma. Podemos tomar como dado a idéia de que *vida* cobre a noção de alma no pensamento platônico, e mais especificamente no *Fédon*. Depois, defendemos que a respeito do que se fala da alma neste diálogo platônico, é possível referenciar um aspecto cognitivo da alma, de modo que será este aspecto cognitivo que visa explicar como se pode produzir conhecimento. Pois só a partir dele, a saber, deste aspecto como uma faculdade da alma, é possível que ela seja capaz de reconhecer, julgar as percepções que recebe, aplicando assim às Formas esse reconhecimento. Ela identifica nos objetos percebidos a participação que estes têm nas Formas. Se o corpo não percebe nada, a parte que percebe é a alma, é ela que dá unidade e sentido às percepções recebidas através do corpo.

1.3. O dualismo no ocidente: Parmênides²⁸

Em seu Poema *Da Natureza*, Parmênides apresenta a perspectiva de um *dualismo*, que pela primeira vez se delinea na filosofia. No poema, o filósofo trata de uma viagem impulsionada pela busca de algo que podemos indicar como o *caminho da verdade*. O texto, composto de 19 fragmentos, é o iniciador da problemática que não pôde ser negligenciada pelos filósofos posteriores²⁹: a questão do ser. Mas qual é propriamente o sentido do dualismo parmenidiano a ser investigado nestas páginas?

A proposta é de avaliação das condições do dualismo parmenidiano que se constitui na oposição pensamento e opinião, como resultado da relação ‘é’ e ‘não-é’.

O jovem é conduzido à deusa³⁰ em busca da verdade:

²⁸ Parmênides teria escrito um único Poema, em hexâmetros, uma forma de medida dos versos em grego. Sua obra não se manteve na integridade, aquilo que restou e que nos foi permitido conhecer, foi acumulado na sua maioria por Simplicio.

²⁹ Deve-se ter consciência de que a interpretação e recepção de Parmênides não é impar na filosofia. Cada um recebe Parmênides como por um viés que lhe permite melhor desenvolver suas pesquisas, e mesmo que a mensagem de Parmênides seja simples, sempre foi recebida em meio a confusões de interpretação. O que nos faz perceber que não há um Parmênides, mas imagens e interpretações de Parmênides.

³⁰ Veja-se que Parmênides, mesmo estando a escrever um texto filosófico está a utilizar uma concepção religiosa de alcance da verdade. Assim como os poetas pediam inspiração as musas para cantarem a verdade, Parmênides pede a deusa para que o leve para a verdade. Assim, Parmênides se utiliza de um “mythos” para falar da verdade. Segundo Burnet, Parmênides foi o primeiro filósofo a produzir seu sistema em linguagem metrificada, a saber o hexâmetro. Cf. BURNET, John. **A aurora da filosofia grega**. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

Os corcéis que me transportam, tanto quanto o ânimo me impele, conduzem-me, depois de me terem dirigido pelo caminho famoso da divindade, que leva o homem sabedor por todas as cidades. Por aí me levaram, por aí mesmo me levaram os habilíssimos corcéis, puxando o carro, enquanto as jovens mostravam o caminho. (PARMÊNIDES, Fr. 1)

Foi-lhe mostrado o caminho que o conduz até ela, a verdade. No entanto, o percurso efetuado pelo jovem, não o levará de imediato ao alcance da verdade, pois Parmênides o coloca diante de paradoxos.

Segundo Santos (2002, p. 63):

Na tradição Poética, Parmênides começa por recorrer aos deuses para garantir a autenticidade de sua mensagem. Todavia, inova, em relação aos poetas, por apresentar um argumento reflexivo, autenticamente filosófico, que explora uma evidência, característica de todas as mensagens que, a um tempo, instituem (dizem que há) e constituem (dizendo como é) o saber.

A proposta de Parmênides nos coloca diante de uma noção de saber nova no ocidente, original, e um referencial que marca a história da filosofia e não pode ser esquecido. Nas palavras de Parmênides:

Vamos, vou dizer-te -e tu escuta e fixa o relato que ouviste- quais os únicos caminhos de investigação que há para pensar: um que é, que não é para não ser, é o caminho da confiança (pois acompanha a realidade); o outro que não é, que tem de não ser, esse te indico ser caminho em tudo ignoto, pois não poderás conhecer o não-ser, não é possível, nem indicá-lo [...] (PARMÊNIDES, Fr. 2)

Sua proposta inaugura a noção de identidade entre ser e pensar exposta no *fragmento* 3 “[...] pois o mesmo é pensar e ser”. Este fragmento impõe uma questão, que só é possível pensar aquilo que é.

O fragmento mostra o estabelecimento de uma compreensão do âmbito no qual se pode afirmar saber. Das possibilidades que poderia haver, a saber duas, ‘é’ e ‘não é’, apenas a primeira corresponde à possibilidade do conhecimento. Porque só se conhece aquilo que é. Há

aqui uma exigência de conhecimento efetivo, pois só se conhece aquilo que é, e não se pode conhecer o nome negado.

O que Parmênides está afirmando é que não se produz saber daquilo que *não é*. Exclua-se desta discussão o verbo *existir* que para um grego está contido numa das valências do verbo *ser* (*einai*) e que não representa problema algum; ao contrário de toda a problemática que implicaria a suposta consequência (se X é, tem de existir) da afirmação parmenidiana de que só se pode conhecer aquilo que é (PARMÊNIDES, *Fr.3*). Se quisermos uma prova textual da simplicidade do argumento de Parmênides, podemos encontrá-la no primeiro verso do *Fragmento 6*, onde se diz: “É necessário que o ser, e o dizer que é sejam” e conclui com a simples garantia de que assim deve ser: “pois podem ser”, enquanto “o nada não é”.

Só há dois caminhos para o saber: esta é a proposta da deusa. No entanto, verifica-se logo em seguida que no fim das contas há apenas um caminho para o conhecimento: a saber, o caminho daquilo que é.

É no entanto o próprio Parmênides quem alerta para um outro tipo de cognição. Visto que a argumentação apresentada na referida oposição possui um caráter didático, e quiçá propedêutico para que se chegue ao que de fato exemplifica o dualismo do autor. A saber, é uma oposição entre verdade e opinião, ou seja, um dualismo marcado pela imutabilidade da verdade, enquanto um estado perfeito, por outro lado, a busca dela efetuada pelas *opiniões dos mortais*, ou a chamada via da opinião.

Assim, vê-se que enquanto “o que é” tem por objetivo o conhecimento, o que está em constante oposição reflete as falhas provenientes das opiniões. Os homens buscam a verdade, mas qual o modo pelo qual podem efetuar com segurança esta busca? Aqui sim, cabe expor a posição de Parmênides quanto à questão do conhecimento apresentada no poema, relacionando duas noções radicais, identificadas pelas noções de verdade e aparência. São o binômio *alêtheia* e *doxa*, *componentes da dualidade dos caminhos do conhecimento*. Portanto, o dualismo de Parmênides, não se concentra entre ‘é’ e ‘não-é’, visto que apenas o ‘é’ é caminho, mas entre o estado perfeito do conhecimento e as variáveis opiniões dos mortais.

É tendo em vista essa concepção que passamos agora a avaliar as condições nas quais se dá a proposta de investigação fornecida por Parmênides. Iniciada com uma falsa

duplicidade, já que apenas uma das opções é efetivamente caminho para conhecer, enquanto a outra nem se pode referir, visto ‘não-ser’ caminho.

1.3.1. O caminho que não é consumável: ser e não-ser, verdade e opinião

Quando Parmênides propõe dois caminhos a conduzir para o conhecimento, mostra que um deles, o do “não-ser” tem de não ser porque não pode ser conhecido. Portanto, se o *caminho* do ser ‘é’, o caminho do ‘não-ser’ tem de ‘não-ser’. Assim em suas palavras: “Pois nunca isto será demonstrado: que são coisas que não são; mas afasta desta via de investigação o pensamento” (PARMÊNIDES, *Fr.* 7). A partir do exposto, vemos que há na construção do poema o estabelecimento da verdade como algo perfeito e imutável, e isso reserva a outro âmbito o caráter de transitoriedade. Esta se reserva ao âmbito das opiniões.

Aqui, portanto, afirmamos que os termos a partir dos quais se monta o dualismo parmenidiano são os constituídos pela oposição entre verdade/pensamento e opinião. O dualismo é entre a inteligência, e as opiniões. O saber está indissociavelmente ligado ao que é, e a opinião ligada à aparência, a crença.

Uma referência da relação entre verdade e pensamento encontra-se no *fragmento 3*: “[...] pois o mesmo é pensar e ser.” Assim, na busca dos homens pelo conhecimento sensorial, o que mais acabam por produzir são opiniões. E as opiniões são inúteis? Dizer que sim, certamente não seria uma boa resposta; pois elas possuem uma função na investigação do saber. É claro que, como diz Parmênides, as opiniões são causadoras de confusão, por serem altamente mutáveis, variáveis, e são elas que nos impossibilitam alcançar a verdade. Assim, no *fragmento 6* ele afirma:

É necessário que o ser, o dizer e o pensar sejam; pois podem ser, enquanto o nada não é: nisto te indico que reflitas. Desta primeira via de investigação te <afasto>, e logo também daquela em que os mortais, que nada sabem, vagueiam com duas cabeças: pois a incapacidade lhes guia no peito a mente errante; e são levados, surdos ao mesmo tempo que cegos, aturdidos, multidão indecisa, que acredita que o ser e o não-ser são o mesmo e o não-mesmo, para quem é regressivo o caminho de todas as coisas.

O problema estaria em o homem manter a sua busca pelo saber no âmbito da opinião. As meras opiniões devem ser ultrapassadas, pelo reconhecimento de sua insuficiência.

Há um estado cognitivo chamado pensamento, é ele que permite o conhecimento efetivo de todas as coisas. Lembre-se que é bifurcado por dois caminhos, ‘é’ e ‘não-é’, dos quais o último ‘não-é’, não conduz a nada. É por isso que não se pode conhecer por meio dele. Assim, só se pode conhecer aquilo que possua um nome que refira a algo que é, ou seja, só se pode conhecer aquilo que possua uma identidade, aquilo que possa ser referido.

No campo da opinião, o que parece a alguém sob um aspecto, pode não parecer este mesmo para esse alguém sob outro aspecto. Por isso as opiniões não são confiáveis, pois são baseadas no suposto julgamento que confia nos sentidos. Eles estão restritos a função de receber as percepções e, portanto, não podem fornecer julgamentos.

Platão toma esta perspectiva do dualismo de Parmênides: a das opiniões como âmbito do erro na busca de se alcançar a verdade, ou como fornecedora de dados para o pensamento.

Parmênides não nega a *doxa*: podemos sim ter opinião, mas deve estar claro que para além dela há a verdade. Aquilo sobre o qual se pode fazer ciência, o que há de comum. Assim, opinião e verdade são os caminhos que o homem pode tomar sendo a opinião algo variável dificilmente poderia ser partilhada tornando-se ciência.

Após expormos o dualismo de Parmênides, vemos que ele é a base para a construção do dualismo de Platão. De tal modo, Platão busca dar uma resposta aos problemas apresentados pelo filósofo eleata, e faz isso ao longo de sua obra, mesmo que sem fazer referência direta.

1.4. O dualismo em Platão: Corpo/alma, sensível/inteligível

Das obras de Platão, é ao *Fédon* que a tradição confere o desenvolvimento da tese do dualismo³¹ *corpo/alma*. O dualismo apresenta um problema logo ao ser enunciado, e este problema está ligado à interpretação do diálogo. O primeiro problema é exposto quando é

³¹ Nicola Abbagnano e José Ferrater Mora no verbete “dualismo” em seus dicionários de filosofia, concordam que o termo foi cunhado no século XVIII e que muito provavelmente tenha sido pela primeira vez usado por Thomas Hyde em sua *História religionis veterum persarum*. Ver: (MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia. Tomo I**, São Paulo: Loyola, 2000; ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. De Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007) Dualismo se opõe a monismo, propondo a existência de duas substâncias distintas e antagônicas, no caso do dualismo atribuído a Platão, a oposição é entre corpo e alma.

proposta pela primeira vez a definição de *morte*, indicada como a “separação da alma e do corpo” (*Fédon*, 64c).

Assim, ao avaliar o tema, é possível partir de duas perspectivas diversas. A primeira é a do dualismo puritanista³², que culmina numa *ética* que estabelece a alma como superior ao corpo. Este dualismo parte de uma noção escatológica da alma, ou seja, interpreta as informações de Sócrates como perspectiva de vida melhor no além, fazendo com que a existência terrena seja permeada pelo abandono do que é corpóreo. A segunda é a do dualismo como ponto de partida para o desenvolvimento da epistemologia proposta pelo diálogo. Ao afirmarmos que pode haver uma leitura puritanista do *dualismo* platônico, o fazemos por que o texto de Platão apresenta espaço para esta leitura.

Ora, quais são propriamente estas idéias puritanistas? Entender que não se entregar aos prazeres do corpo, seria abandonar o viver pelo corpo. Mas como isso se dá? Renegando todos os seus desejos corpóreos. Não parece ser esta a proposta de Platão. Ela se concentra em outro nível de entendimento, e passa pela idéia da não redução ao que o corpo pode proporcionar. A existência é mais que a satisfação dos desejos e apetites corporais.

Qual é então a contribuição da vertente epistemológica para a compreensão do diálogo? Primeiro é importante notar que para a vertente agora apresentada, o dualismo não é entendido como um princípio de regulação moral ou ética, mas estabelece uma ligação entre as percepções *sensíveis* e o *inteligível*. Desse modo, vale à pena perguntar acerca da função dos sentidos.

O dualismo *corpo/alma* (*Fédon* 64 ss) expõe a relação do filósofo com o saber que ele busca. Sócrates apresenta a separação corpo e alma após questionar o sentido da morte, pois o filósofo busca treinar-se em morrer: “os verdadeiros filósofos se exercitam em morrer e estão bem mais longe do receio da morte do que qualquer dos outros homens!” (*Fédon*, 67 e).

Ao ser lançada a pergunta “Que outra coisa, pois, senão a separação da alma e do corpo [é a morte]?” (*Fédon*, 64 c), é estabelecida a separação dos constituintes daquilo a que chamamos estar vivo. Ou seja, estar vivo não é senão ter ambos, alma e corpo unidos.

O puritanismo que antes apontamos, diz respeito ao desprezo do filósofo pelo corpo, como um processo de ascese espiritual. Ela deve ser entendida como um processo de

³² Esta perspectiva é chamada de puritana por tornar o corpo inferior e apenas receptáculo da alma, que, sendo assim, deve ser desprezado.

mortificação dos apetites e desejos corporais para a elevação da alma. Assim, a interpretação do diálogo poderá levar seus leitores a tratarem a separação *corpo e alma* como uma prática purificadora para a libertação da alma. Ora, interpretar as primeiras páginas do *Fédon* como um convite ao *desprezo* do corpo e daquilo que é relativo a ele, diz respeito a uma tomada de atitude filosófica. Sócrates está defendendo posições que estiveram claras para ele durante toda sua vida. Em suas palavras: “Ora repara: se na verdade vivem de relações cortadas com o corpo, se todo o seu empenho é que a alma exista em si e por si, como explicar que se sentissem temerosos e aflitos, ao verem concretizar-se essa mesma realidade?” (*Fédon*, 67 e). Um puritano veria esta relação apontada por Sócrates como um meio de manter o homem numa relação temerosa com vistas a um fim, a existência depois da morte. Isto justificaria todo o desprezo que se deve conferir ao corpo, visto que ele não deve ser objeto de preocupação.

E esta clareza está ligada à função da filosofia no modo como ela aparece na Grécia, ligada a uma busca sempre constante efetuada no *amor ao saber*. O filósofo, por ter uma atitude questionadora, durante a vida não deve perder de vista que o seu amor ao saber implica certo cuidado no modo como ele vai se aproximar desse saber. Sendo assim, Sócrates apresenta por meio de um questionamento a relação do filósofo com o corpo e as coisas relativas ao corpo. Ele nos diz: “Parece-te compatível com a condição de filósofo entregar-se de todo a satisfação dos chamados prazeres, como seja a comida, bebida e outras que tais?” (*Fédon*, 64 d).

A nossa proposta consiste em abandonar a interpretação puritanista, por ser ela irrelevante para nosso trabalho; e mostrar que há uma vertente epistemológica que deve ser levada em conta na leitura do *Fédon*. Um aspecto forte para o estudo desta vertente é a idéia do *corpo como obstáculo* para a alma atingir a sabedoria (*Fédon*, 65 a-66 a).

No diálogo esta noção é exposta por Sócrates ao perguntar: “E que dizer quanto a adquirir a sabedoria: é ou não é o corpo um obstáculo quando aceitamos associá-lo nessa procura?” (*Fédon*, 65 b). Esta passagem mostra a preocupação com os sentidos, e apresenta o corpo como um empecilho ao alcance da verdade. Nesta parte do diálogo, é importante ressaltar que o corpo é exposto como obstáculo para o alcance da sabedoria, mesmo que recorrendo aos sentidos menos falhos, como a visão e a audição. A partir desta discussão problematizamos o papel do filósofo diante da vida. Deve ele dedicar-se a debruçar-se sobre a

alma, pois por meio dela poderá alcançar conhecimentos mais seguros do que buscá-los por intermédio do corpo.

De tal modo, vemos que há em Platão valências distintas para o tratamento do corpo, e que estas valências implicam na sua concepção de meios para aquisição do saber. Portanto, fica abaixo a seguinte pergunta: os sentidos, são empecilhos ou auxiliares quanto a adquirir saber?

1.4.1. Os sentidos: empecilhos ou auxiliares?

Platão é incisivo quando expõe que a alma deve abster-se do comércio com o corpo, e que deve quedar-se *em si e por si mesma*. No entanto, os sentidos poderão ser considerados de todo *impeditivos* na epistemologia platônica?

Buscaremos responder esta questão lançando mão das referências que propõem um caráter auxiliar aos sentidos. Sendo assim, é importante questionar: é possível uma epistemologia que exclua os sentidos absolutamente? Que os relegue ao nível de empecilhos e desprezáveis para o saber? A primeira explicação para esta questão implica a seguinte resposta: Se os sentidos forem de todo impeditivos e dispensáveis, nem se poderia falar em uma epistemologia platônica, tendo em vista que não teríamos os elementos sensoriais que se nos apresentam como portal de entrada para a compreensão das teorias defendidas nos diálogos. Vale lembrar que uma perspectiva colaborativa poderia ser muito bem aceita, se não pudermos de fato, negar toda e qualquer função dos sentidos.

Ainda sobre a funcionalidade do auxílio do corpo no diálogo, cito Sócrates: “Em que condições a alma atinge a verdade? Pois quando tenta qualquer tipo de indagação com o auxílio do corpo, é certo e sabido que este a induz em erro...” (*Fédon*, 65b).

No passo seguinte, em 65c Sócrates diz:

Pois só assim, creio, se encontra nas melhores condições para raciocinar: quando nada disto, ouvido, vista, sofrimento ou prazeres de qualquer espécie a perturbam, quando se isola o mais possível em si mesma, mandando o corpo passear, e se abstém, na medida das suas forças, de todo o contacto e comércio com ele para aspirar unicamente ao real...

O objeto de pesquisa anunciado no diálogo é a “*caça ao real*”. Mas, como explicar o “*real*”, o que ele é? Como dito antes, Platão insiste em apresentar, na sessão inicial do diálogo, os sentidos como entraves para essa busca do real:

Ou seja, que, enquanto possuírmos um corpo e a semelhante flagelo estiver nossa alma enleada, jamais conseguiremos alcançar satisfatoriamente o alvo de nossas aspirações: e esse, dizemos nós que é a verdade (*Fédon*, 66b).

O passo acima nos mostra que há um direcionamento que pode ser ligado ao aspecto ético da vida, mas não é uma ascese espiritual. O abandonar o corpo, não é relegá-lo e lutar o tempo inteiro contra ele, mas não submeter a finalidade à necessidade. O argumento acerca da submissão do corpo à alma percorre duas linhas que dialogam: uma ética, e uma epistemológica. Em relação à primeira há a obtenção de padrões para as ações, o que deve ou não ser feito? No fim das contas, do ponto de vista do diálogo, o que Sócrates está mostrando é a necessidade de ser sensato, de não assumir os extremos. Quanto à segunda, aponta-se para a noção de que não é o corpo que deve dominar a alma, não se deve agir tendo como paradigma o corpo. Desse modo, o “abandono” do corpo aponta para a noção de superação dos métodos menos seguros de se alcançar o saber. No diálogo Sócrates afirma ter boas razões para considerar o corpo um entrave para o bom funcionamento da alma. Adiante mostrará como essa empresa é possível, explicando a debilidade do corpo na produção do saber.

A separação corpo e alma proposta no *Fédon* visa direcionar o homem para a *busca ao real*³³. Ora, Platão está apontando uma medida para o desenvolvimento da pesquisa, e esta deve ser calculada tendo em vista o uso do pensamento. Como afirmado pela boca de Sócrates, este empreendimento,

³³ O desenvolvimento desta explicação será dado quando do tratamento das formas, a ser fornecido nos próximos capítulos. As formas são a hipótese fornecida por Platão para desenvolver a sua concepção de saber ao modo como encontramos no *Fédon*.

Só poderá realizá-lo em plena pureza o homem que, na medida de suas forças, for ao encontro de cada um dos seres exclusivamente pela via do pensamento, abstraindo dele o recurso a vista ou a qualquer outro dos sentidos, e sem arrastar nenhum deles atrás da razão: que utilizando apenas o pensamento em si mesmo, sem mistura, se lançar na caça de cada uma das realidades em si mesmas e sem mistura, liberto até onde lhe for possível dos olhos, dos ouvidos, numa palavra, de todo o corpo (*Fédon*, 65e-66a).

Neste momento devemos referir novamente a questão da separação alma do corpo, e da sobreposição da primeira ao segundo; isso porque a nossa questão inicial deve ser retomada: são os sentidos de todo impeditivos na aquisição do saber? Ou possuem eles uma função auxiliar na produção do conhecimento?

Ao falar de sentidos, das sensações, não podemos negar sua relação com uma questão primordial para o alcance do conhecimento na epistemologia platônica, qual seja, a percepção. O exercício da sensibilidade, passa pelo uso da percepção, e não somente este, quando se pensa em “*alcançar o real*”, ou seja, fazer o exercício da razão, sem o qual a alma jamais poderia alcançar a verdade, não pode negar a percepção. Como podemos aferir, a perspectiva do dualismo que ocorre no *Fédon*, numa leitura menos aprofundada, poderá levar o intérprete ou o leitor de Platão a pensar que a questão está resolvida. Mas, no mesmo diálogo (*Fédon*, 73c ss) veremos que a percepção assume um papel indispensável na aquisição do saber³⁴. Este papel está ligado à noção de que é por meio dos sentidos que a alma pode efetuar o julgamento das percepções recebidas através deles.

1.5. Alma como centro da atividade cognitiva

A pesquisa passa necessariamente pela pergunta: Qual a constituição da alma no *Fédon*? Como Platão apresenta a alma e qual a importância dela para a atividade cognitiva. Como avaliamos de forma geral a perspectiva da alma na cultura grega, cabe agora verificar as valências de tais significados no nosso momento histórico.

No *Fédon* esta é uma questão de extrema importância, até porque o tema da alma é o fio condutor do diálogo. Iremos apontar algumas direções para o tratamento da mesma, que se

³⁴ Sobre a questão da percepção ver o seguinte artigo: SANTOS, J. T. **A função da alma na percepção, nos diálogos platônicos**. In: *Hypnos* 13, São Paulo: EDUC; PAULUS; TRIOM, 2004, p. 27-38. Neste artigo, busca-se avaliar a possibilidade de uma interpretação unitária dos passos nos diálogos platônicos em que há relação entre o exercício da sensibilidade e a aquisição do saber.

encontram no início do diálogo, já no passo 65c, Sócrates indaga: “Por conseguinte, admitindo que a natureza das coisas possa ser apercebida, não será justamente através do raciocínio?” Esta fala remete para a idéia do raciocínio como uma faculdade da alma. Assim, será desligando-se daquilo que nos prende e nos torna atrelados ao corpo que a alma poderá executar o raciocínio.

De tal modo, somente superando os sentidos, isolada em si mesma, a alma estará apta a executar a sua função cognitiva e buscar o “real”. A simplicidade desta relação não é evidente. Como se verá, é no plano epistemológico que partindo da aceitação da hipótese das formas que se pode explicar o modo como conhecemos. Conhecemos porque percebemos, mas quem percebe é a alma, não os sentidos. Pois os sentidos, de tal modo, são apenas captadores de imagens que são processadas pela alma, visto que é ela que pode efetuar as ligações no diversos planos do entendimento.

Sendo a alma que proporciona ao homem o entendimento, visto ele poder com seu auxílio efetuar o processo das informações captadas pelos sentidos, é a partir disso que ele constitui a sua personalidade. E como veremos no próximo subitem, é fundamental para o exercício da autonomia, em detrimento do comodismo da repetição.

1.5.1 Da personalidade

Uma das perspectivas que Platão confere à alma no *Fédon* é a da *personalidade*, comportada pelo sentido psicológico de alma. Este aspecto é fortemente tratado na filosofia de Platão. Podemos verificar uma interpretação dessa noção em Havelock (1996). Os capítulos 11 e 12, de modo especial, apresentam uma incursão na temática da personalidade apontando para uma superação da repetição em favor da autonomia daquele que fala. Apesar de a proposta se dar no nível de uma crítica que Platão faz aos poetas, ela se constitui como um dado nuclear para que entendamos esta perspectiva que também aparece no *Fédon*, mesmo que de forma velada, e que constitui um dos grandes temas de discussão da *República*³⁵.

³⁵ O tema da *mimese* e da expulsão dos poetas da cidade aparecem na **República**, no livro III, em que Platão expõe o erro de uma educação mimética, que não teria como desembocar numa dialética. O cuidado com a formação é fundamental para o desenvolvimento da cidade, e, sendo assim, se os poetas com seu modo de exposição de histórias que devem ser memorizadas, mas não analisadas, impedem a boa formação dos jovens,

Havelock está apresentando uma distinção entre dois momentos da cultura grega quanto à noção de *psyché*, um que a apresenta com uma faculdade mnemônica e que tem como paradigma a tradição oral, narrativa, e mítica. Outro que a apresenta a partir da idéia de fundação da personalidade, que representa o caráter autônomo do homem grego, manifestados a partir das noções de ponderação, crítica, reflexão. Assim, nesse momento constata-se na Grécia o emergir do movimento de substituição de um mecanismo psíquico de *memorização por associação*, para um novo mecanismo que agora faz uso do *cálculo raciocinado*. Constatamos então o salto que se tem, do ponto de vista da produção do conhecimento e inclusive do modo como alguém poderia se defender de uma acusação ou defender uma tese, já que ao estar diante do problema ele precisa pensar, refletir acerca do mesmo para poder apontar uma solução.

Assim, a tese do Havelock é a de que antes de tomar uma decisão acerca de algo, se pressupõe uma noção de “eu”, ou seja, a identidade ou personalidade permitem a autonomia do homem, em detrimento da “dissolução” do indivíduo na tradição, como fora estabelecido pelos poetas³⁶ (HAVELOCK, 1996, p. 217).

No entanto vale ressaltar que esse aspecto de crítica à memória contém um caráter de crítica à tradição mimética, e não propriamente de crítica a guardar na memória, até porque isso não seria possível tendo em vista que a memória é um aspecto fundamentalmente importante para a construção do saber, para guardar o saber. Mesmo que, com a nova proposta de uma autonomia, que eleva a capacidade de poder responder de forma autêntica às questões, não se pode excluir a memória. Lembre-se que quando tomamos a teoria da reminiscência nos diálogos de Platão, encontramos um termo, imprescindível da epistemologia platônica, qual seja lembrar, recordar (*Fédon 73c*), que também diz respeito à memória que a alma guarda.

Assim, Havelock apresenta um questionamento sobre o despertar dos gregos para uma autoconsciência. Como teriam eles sido capazes de despertar do “transe hipnótico”

devem ser censurados. No livro X, apresenta-se a famosa expulsão dos poetas que representa não um ódio aos poetas, mas a expulsão de uma arte mimética, que não provoca reflexão e meditação.

³⁶ No Livro III da *República* podemos aferir a censura para as histórias contadas pelos poetas. A crítica é iniciada pela apresentação da preocupação com a educação dos guardiões da cidade, e mostra que se as histórias provocam medo, podem ser prejudiciais ao desenvolvimento dos educandos tendo em vista que eles não devem ser amedrontados por histórias (**República**, 387-388). Havelock apresenta o que ele chega a chamar de *doutrina da personalidade autônoma*, que visa deliberar acerca de algo a partir de poderes próprios, segundo uma organização interior, é tornar-se um em vez de muitos (Cf. HAVELOCK, 1996, p. 320).

(HAVELOCK, 1996, p. 223). A resposta estaria no modo como os gregos passaram a utilizar a escrita, pois, se antes precisavam dispor de sua memória para guardar na alma os textos, agora, com a escrita, seu trabalho pode versar sobre a análise, e assim, os gregos chegam a filosofia. Assim diz Havelock (1996, p. 223):

O arejamento da memória por meio de sinais escritos possibilitava que o leitor dispensasse a maior parte daquela identificação emotiva que constituía o único meio seguro de recordar o registro acústico. Isso podia liberar energia psíquica para um reexame e rearranjo do que agora já estava escrito e do que podia ser visto como um objeto, e não simplesmente ouvido ou sentido.

Após a crítica deve-se apresentar um programa de educação, mostrando a importância das disciplinas na aquisição do saber? A primeira delas deve ser a aritmética, que permite a inteligência dar saltos qualitativos, pois não está interessada na repetição e sim na solução de problemas. (HAVELOCK, 1996, p.231-248).

Apresentar esta perspectiva da personalidade proposta pelo Havelock requer uma crítica e esclarecimentos quanto à posição inicial, quando se fala do *reservatório de experiências* como algo que, segundo ele, está ligado à experiência tradicional mítica; como um banco de dados ao qual se recorre de maneira acrítica. Esta posição deve ser criticada porque também para a reflexão crítica necessitamos de um *reservatório*, melhor dizendo, a memória é um aspecto imprescindível para a reflexão, e será a partir dela que se poderá recordar como veremos quando tratarmos diretamente da reminiscência.

A noção de alma como comportando a personalidade nos permite verificar aquilo que será indispensável na aquisição do saber, nomeadamente, a formulação de modo coerente de uma resposta no interior do indivíduo. Pois somente a partir de uma unidade consigo mesmo será possível apresentar de modo *autêntico* uma resposta. É o reino interior do homem que se basta a si mesmo, sendo o único que pode deliberar.

1.6. As formas

A definição de morte como separação do *corpo* e da *alma* aponta para a noção de *formas*, e apresenta um programa de pesquisa baseado na intermediação da alma para se alcançar o *saber*.

A alma deverá libertar-se do corpo, e fazer isso configura separar-se e ficar em si mesma, *simples*. Esse exercício deve ocupar o filósofo, já que este busca alcançar “*as realidades em si*”. As realidades em si, de que fala o diálogo são as *formas*, parte estruturante da argumentação desenvolvida por Platão no *Fédon*. Nesta parte da pesquisa, iremos introduzir as *formas* para discutir a relação entre *raciocínio e senso-percepção*. Qual o meio para alcançar o real? A maior proximidade encontra-se no raciocínio, pois como é na alma que este se dá, podemos aqui apontar a idéia de afinidade entre alma e *formas*. Fica, contudo, uma pergunta: e a senso-percepção, que função possui na epistemologia platônica?

Esta questão não nos permite apontar de forma segura a *verdade*, se é que é possível fazê-lo. Não estamos em condições de estabelecer uma definição que funcione até o fim do diálogo. Será mais seguro acompanhar a exposição de pressupostos apontados no desenvolvimento da questão. As formas são a hipótese fundamental do diálogo; por elas é que se pode rememorar, e rememorar é aprender. Mas o que é que se aprende? E quando se apreende o que se aprende? O que possibilita reconhecer as *formas*? É pela participação dos objetos nas *idéias* que eles podem ser conhecidos, porque podemos identificar neles qualidades “propriedades”, e estas qualidades estão garantidas pelas *formas*.

A sensação proporciona o prazer, e este impossibilita a alma de ver claramente e de chegar à verdade almejada. Diante do exposto, encontramos no passo 69 o questionamento sobre qual seria a “moeda” adequada para as operações da alma.

1.7. Os contrários sensíveis

Só adiante será possível responder a esta pergunta a respeito de uma moeda adequada para as sensações, quando se perceber que esta moeda são as *Formas*, pois só elas são afins a alma. No passo 76e, em conclusão à primeira parte do argumento da reminiscência vemos que há uma dupla implicação. Para aceitar as *Formas* como realidades separadas, como pontos de referência para os sentidos, temos de aceitar também a alma como algo sempre existente. Se

aceitarmos as *formas*, temos que aceitar a alma e se aceitamos a alma temos que aceitar as *formas*. Assim sendo, Sócrates diz: “Temos, pois, que é igual a necessidade de existência de todas as realidades e das nossas almas antes do nascimento e que, a não se verificar uma, não se verifica a outra?” (*Fédon*, 76e). Esta conclusão posta em formato condicional é essencial para que possamos entender como se desenvolve a argumentação.

Antes disso, na esteira do fio condutor do diálogo, o problema continua a ser o da imortalidade da alma. Sócrates é levado a argumentar acerca dela para responder à oposição de Cebes. A pergunta do tebano é se é possível que a alma permaneça após a morte e mantenha as suas faculdades do entendimento (*Fédon*, 70b).

No diálogo Sócrates busca avaliar a questão para confirmar se os contrários geram-se necessariamente de seus opostos. Para tanto, ele parte da oposição vida e morte, retomando o que referira antes sobre a permanência das almas no Hades. Segundo esta tradição, as almas vão para o Hades quando morrem e novamente regressam de lá, renascendo dos mortos (*Fédon*, 70c). A partir desta noção, a oposição dos contrários autogerantes estender-se-ia a todos os casos que se precisasse explicar, a todos os demais tipos de geração (*Fédon*, 70d). Assim, Sócrates se propõe analisar “se tudo o que existe em relação de oposição se origina necessariamente a partir do seu contrário e apenas dele” (*Fédon*, 70e).

De fato, a pretensão de tal análise tem um cunho cognitivo, a saber, consiste na tentativa de encontrar um meio pelo qual se possam explicar as *relações*, por exemplo, como uma coisa se torna maior, ou menor (*Fédon*, 70e). Sendo assim, estará no estado anterior ou contrário, a explicação do estado atual, pois o estado atual provém do anterior. Nesta esteira, Sócrates fornece vários exemplos na forma de pergunta, tais como as relações entre o mais forte e o mais fraco, mais lento e mais rápido, melhor e pior, justo e injusto (*Fédon*, 71a).

O argumento dos opostos é uma proposta de análise que parte do nível dos sensíveis, e serve de base para a subsequente análise dos inteligíveis. Este argumento terá sua melhor formulação na terceira parte do bloco argumentativo do *Fédon*, quando do tratamento do problema da geração e corrupção das coisas (*Fédon*, 95b-105c), pelo qual se chegará ao procedimento dialético.

As discussões até agora tratadas possuem o objetivo de proporcionar uma análise da proposta do dualismo, a partir do qual pudéssemos efetuar uma enumeração de suas conseqüências. Tais conseqüências podem situar-se em dois âmbitos: na *ética* e na *epistemologia*. Na ética vimos que o diálogo abre caminho para leituras diversas, às quais faremos referência pontual. Na epistemologia, é do mesmo modo, mas é nesta que concentramos nosso interesse para tentar entender como a alma se relaciona com a proposta do saber.

Vimos que uma proposta ética extrai conseqüências que podem ser guiadas por dois caminhos, um ascético, outro epistêmico, pois se pode extrair juntamente com o auxílio da cognição o entendimento de que as ações devem ser pautadas em uma análise de modo que não se obedeça compulsivamente aos apetites corporais. A proposta ética de Platão é uma proposta de agir sensato; é simples, apesar de toda a confusão que se pode fazer a respeito dela.

No entanto, persiste o problema de determinar as razões que nos levam a favorecer um aspecto do dualismo em relação ao outro, a sobrepor um ao outro? Quais as razões para optar pelo saber, pela cognição em detrimento da opinião, pela alma em detrimento do corpo?

II

A teia argumentativa do Fédon: Anamnese, formas, participação.

“Mas na verdade sabes também que, para a maioria, é o prazer que se identifica com o bem, ao passo que para os mais requintados é o saber”.

(PLATÃO, República VI, 505b)

2.1. A possibilidade do conhecimento

O problema do conhecimento se inscreve na história da filosofia e marca o objeto de estudo de diversos filósofos, além de aparecer como uma preocupação da filosofia. O que queremos dizer com necessidade consiste em objetivar que não se pode negligenciar esta problemática, porque ela é fundamental para encaminhar soluções aos problemas postos pela filosofia, que passam longe de ser contingentes, e se constituem objeto de pesquisa dos filósofos. Ora, o problema do conhecimento, ou o problema do saber é de fundamental importância para que possamos entender inclusive o modo pelo qual podemos chegar a conhecer algo, se é que podemos efetivamente conhecer.

Sendo assim, fazer o percurso de um dos diálogos mais lidos do discípulo de Sócrates, na via da questão do *saber*, constitui um resgate a uma das questões que sempre gerou e possivelmente jamais cessará de gerar problemas à investigação. Vale à pena lembrar que desde o seu início, a filosofia apresentou pretensões de universalidade, e estas pretensões por mais que tenham mudado de rumo, ainda fixam um centro de gravidade na filosofia e na pesquisa de qualquer filósofo.

Portanto, o percurso a ser enfrentado neste capítulo passará a refazer o percurso argumentativo do *Fédon*, na perspectiva de promover uma análise de seus componentes, desde o ponto de partida (quiçá, pelo menos do ponto de vista dramático) pela questão dos contrários, fixando um olhar na argumentação desenvolvida pelas chamadas *Teorias da Reminiscência e Participação*, bem como pela *hipótese das formas*.

2.1.1. Necessidade da hipótese

Platão pretende assegurar algum conhecimento, testando-o pela argumentação; isto é, pretende testar a possibilidade de sustentar algum saber, e precisará para isso lançar mão de hipóteses. Sendo assim, o método da hipótese, como exemplo temos a hipótese das *Formas* (100 b), é indispensável para se buscar explicar algo que do ponto de vista racional não possui um ponto de partida claro. A especulação e a proposta de uma hipótese tornam-se um elemento essencial no desenvolvimento das idéias a serem defendidas por meio de uma argumentação. No fim, não é uma conclusão indestrutível a que se quer chegar, tendo em vista que a dificuldade em alcançá-la, no corpus platônico, se torna muito visível, já que se pretende manter o princípio metodológico ao qual sempre se recorre nos diálogos do mestre ateniense, qual seja a dialética.

Para começar, devemos manter a tensão que a questão requer, ou seja, deixar a pergunta acerca da possibilidade do saber exposta, e labutar a partir do percurso dialógico efetuado por Sócrates no *Fédon*. Tal percurso, a começar pela proposta inicial de uma discussão filosófica em vista da defesa do tema da alma, requer do leitor e do intérprete de Platão a diligência necessária para não abandonar a proposta que se inscreve no plano argumentativo do diálogo. Esta proposta, como vimos, irá perpassar os três princípios basilares da via argumentativa, quais sejam a *Reminiscência*, as *Formas* e a *Participação*. Sendo assim, neste capítulo, trataremos do que talvez seja a tese central do diálogo: a *Reminiscência*.

2.2. Anamnese

Vale à pena começar por um importante e indispensável questionamento que visa alcançar um posterior esclarecimento. Estes se referem ao problema, lugar comum em filosofia, que é a questão dos termos ou conceitos utilizados pelos filósofos. Este trabalho não se identifica com o trabalho do filólogo, mas requer uma aproximação para manter o cuidado com o sentido dos termos. Ou seja, o trabalho filosófico necessita de um trato cuidadoso com as palavras/conceitos a serem utilizados na sua construção, partindo-se do pressuposto de que para haver produção de conhecimento, é imprescindível que aquilo que se pensa seja possível

de ser partilhado³⁷ com a comunidade. Sendo assim, iniciamos esta parte do trabalho mostrando o *conceito* de *anamnese*, que é recorrente em alguns diálogos de Platão. No entanto, vale lembrar que ele não surge como uma noção definitiva, apesar de, quando aparece no *Fédon*, sua entrada se dá exatamente a partir de uma referência feita por um dos interlocutores de Sócrates (Cebes), apresentando-a como uma *tese recorrente*, e já bastante discutida, quiçá, familiarizada –embora não aceita de modo unânime– no círculo de interessados que freqüentam as discussões de Sócrates. E assim diz: “O que aliás, Sócrates, atalhou Cebes, está bem de acordo com esta teoria, se de fato é verdadeira, que trazes constantemente à baila, ou seja, que aprender não é senão recordar” (*Fédon*, 72e).

O pressuposto da reminiscência aponta antes de mais nada um caráter religioso, pois remete a noção de várias vivências que a alma teria passado e a partir delas acumulado conhecimento pela contemplação das *formas*. No *Fedro* podemos apontar no passo 249 duplos caminhos para a noção de reminiscência, que diz:

A alma que nunca contemplou a verdade não pode tomar a forma humana. A causa disso é a seguinte: É que a inteligência do homem deve se exercer segundo aquilo que se chama Ideia; isto é, elevar-se da multiplicidade das sensações a unidade racional. Ora, esta faculdade não é mais que a recordação das Verdades Eternas que a nossa alma contemplou³⁸ quando acompanhou a alma divina das suas evoluções.

Este passo aponta para a noção religiosa de *vida no além*, e consequentemente, o ponto de partida pode ser dado então para a *anamnese* como resultante de uma crença religiosa, mas não se constitui como razão suficiente para as provas que Sócrates buscará

³⁷ Entre os milésios surge uma preocupação filosófica que investiga a origem do cosmos, seus interesses estavam voltados para esta questão. Quando chegamos aos filósofos posteriores tais como Parmênides e Heráclito, alcançamos o surgimento da discussão acerca da episteme. Eles ficaram conhecidos como principais pensadores que discutem a questão da unidade e dos contrários, e que acabaram por se tornar opostos pela tradição filosófica. Com estes filósofos vemos nascer um aspecto fundamental para o entendimento da noção de que o conhecimento é partilhado. No *fragmento 1* de Heráclito, quando ele diz ser o *logos é o comum*, para falar que os homens não entendem o *logos*. “Os homens dão sempre mostras de não compreenderem que o Logos é como eu o descrevo, tanto antes de o terem ouvido como depois. É que, embora todas as coisas aconteçam segundo este Logos, os homens são como as pessoas sem experiência, mesmo quando experimentam palavras e ações tal como eu as exponho, ao distinguir cada coisa segundo a sua constituição e ao explicar como ela é; mas, os demais homens são incapazes de se aperceberem do que fazem, quando estão acordados, precisamente como esquecem o que fazem quando estão a dormir”.

³⁸ Este passo aponta ainda para a idéia de que o filósofo seria o predileto entre os nove destinos aos quais a alma estaria sujeita quando perdesse as asas e tivesse que encarnar. Sendo assim, a partir dele, temos espaço para discussões do ponto de vista ético, além do epistemológico. É ainda apontado de forma rápida, porém fundamental, a função da memória no processo de lembrança das idéias contempladas.

defender no desenvolvimento da exposição da *reminiscência* seja no *Fédon*, no *Fedro* ou no *Mênon* (81 b-c). Ao mesmo tempo, o passo aponta para a necessidade de se compreender o processo pelo qual a alma passa da “multiplicidade das sensações para a unidade racional” (*Fedro*, 249 b), o que torna o passo um referencial para o entendimento da busca humana pelo saber, e ainda mais, retoma o percurso platônico denominado dialético, de passagem do sensível ao inteligível.

Aproveitado o tema da reminiscência no *Mênon*, Luc Brisson, em sua conferência intitulada: *-La Réminiscence dans le Ménon (80 e-81 e) et son arrière-plan religieux-* nos apresenta uma leitura com vistas a corroborar uma interpretação da relação entre a obra de Platão e a religião. Não é difícil encontrar referências a noções religiosas na cultura grega. Dentre estas noções, podemos conferir a presença de várias facetas no que diz respeito à concepção/concepções de alma (como apontadas no primeiro capítulo), que longe de ser unitária, nos levaria a uma investigação gigantesca³⁹. No entanto, vale à pena apontar elementos comuns à religião grega, dividida entre dois ambientes de vivência da religião, por um lado uma experiência cívica e por outro misteriosa⁴⁰.

Uma referência importante para a relação que Platão estabelece entre seus argumentos e a religião é trabalhada por Bernabé, no texto intitulado *Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia*. Em vários momentos de sua obra, Platão afirma que a alma é imortal e que passa de um corpo a outro (transmigração). Mas ele não informa de onde tirou este postulado, a única indicação é de que estas teses teriam origem em textos antigos e sagrados. É recorrente este modo de indicar a proveniência da idéia de imortalidade. No *Mênon* (81 a) textualmente “Tenho ouvido falar de homens e mulheres sábios em assuntos divinos...”. E a única nomeação é Píndaro quando, ainda, para informar a procedência da tese da imortalidade Sócrates, diz:

³⁹ O tema da alma não é exclusividade do *Fédon*, muito menos poder-se-ia negar a relevância dada a ele por Platão na maior parte de sua obra. Para citar alguns dos diálogos nos quais o tema aparece, seja na forma de um problema a ser analisado filosoficamente, seja na forma de mito, temos: *Fédon*, *República* (Livro X), *Mênon* (cessão da reminiscência), *Fedro* (Mito da biga alada). Talvez em menor grau, na maior parte dos diálogos, por encontrar-se relacionado diretamente a questões que versam sobre a aprendizagem, se pudermos dizer que para Platão, ela se dá na alma.

⁴⁰ Os gregos não possuíam uma religião uniforme, com os mesmos rituais e procedimentos religiosos em todas as suas regiões, havendo diferença de práticas inclusive numa mesma cidade. É o que podemos aferir quando conhecemos a distinção entre religião *cívica* e religião dos *mistérios*. A primeira, ligada ao setor público da cidade, tinha em seus principais cargos e funções religiosas a presença masculina. Já a segunda, pelo contrário era preenchida em sua grande parte por mulheres. Sobre o assunto ver: BRISSON. Luc. **La Réminiscence dans le Ménon (80E-81E) et son arrière-plan religieux** In. **Anamnese e Saber**. Organização e Introdução de José Trindade Santos. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da moeda, 1999.

Os que dizem a verdade e o belo pertencem, por um lado, ao grupo dos sacerdotes e das sacerdotisas, a quem é cometido o cuidado de se dedicarem a prestar contas daquilo que estão encarregados. Por outro lado, dão também argumentos, Píndaro e muitos outros poetas, divinos como são” (*Mênon*, 81 a).

A referência também aparece no *Fédon* retomando uma antiga doutrina. Novamente não é explicitada a procedência: “Fixemo-nos, pois, neste ponto: as almas dos que morreram, vão ou não para o Hades? Segundo uma velha doutrina que já aqui lembramos, é ali que vão ter as almas que daqui partem, e aqui regressam de novo renascendo dos mortos” (*Fédon* 70 c).

Um aspecto curioso na apresentação da reminiscência no *Fedro*, no *Mênon* e no *Fédon*, é a informação da transmigração das almas, aquilo que se chama de reencarnações. Esta questão estará referida inclusive a partir de uma hierarquia, exposta no *Fedro* 248, na qual a condição de filósofo seria a mais nobre possibilidade de encarnação de uma alma, que tem nove níveis diferenciados de encarnação⁴¹.

Portanto, já que estamos tratando da reminiscência no *Mênon*, a referência aparece para justificar como alguém pode *tirar de dentro de si algo que não sabe*. Sendo assim ele inicia logo após a pergunta pela virtude, a teoria da reminiscência. Como salienta Bernabé:

O fato é que Platão aceita a idéia órfica de que a alma é imortal, o que supõe que seja algo separado do corpo que, por sua vez, é mortal. E neste caso, o faz porque lhe serve adequadamente para sustentar a teoria da reminiscência, que não é, de modo algum, órfica (BERNABÉ, 2011, p. 162).

⁴¹ “Uma lei estabelece que, no primeiro nascimento, a alma não entra num corpo de um animal; aquela que mais contemplou gerará um filósofo, um esteta ou um amante favorito das Musas; a alma de segundo grau irá formar um rei legislador, guerreiro ou dominador; a alma do terceiro grau forma um político, um economista ou financista; a do quarto um atleta incansável ou um médico; a do quinto seguirá a vida de um profeta ou adepto dos mistérios; a do sexto terá a existência de um poeta ou qualquer outro produtor de imitações; a do sétimo de um operário ou camponês; a do oitavo, a de um sofista ou demagogo; a do nono, a de um tirano. Quem em todas estas situações praticou justiça moral, terá melhor sorte. Quem não a praticou cai em situação inferior” (*Fedro*, 248).

Deste modo, Platão faz uso de doutrinas órficas que proclamam a imortalidade da alma para referendar a sua teoria da reminiscência, já que o pressuposto para que haja reminiscência, é que antes de encarnar num corpo a alma já tenha contemplado as formas. Isso confere as formas o status de uma experiência pré-natal. Tendo em vista o que foi dito, passamos a discussão do que vem a ser pela tradição filosófica Teoria da Reminiscência, que corresponde aos argumentos acerca da anamnese presentes no *Fédon*.

2.3. A teoria da reminiscência

Como já expusemos, a *teoria da reminiscência* será crucial para desenvolver o tema de nossa pesquisa. A reminiscência é introduzida no passo 72e e se estende até 82. Este passo pode ser dividido em duas seções: a caracterização da reminiscência (*Fédon*, 73-77) e as consequências e objeções à mesma (*Fédon*, 77-82).

O resgate da tese da reminiscência é feito a princípio para auxiliar na defesa da imortalidade da alma, mas, como temos defendido, ela possui um caráter ainda mais interessante, quando associada ao desenvolvimento da argumentação socrática no *Fédon*, que aponta para o que poderemos chamar de uma *teoria sobre a cognição*. A primeira referência à reminiscência encontra-se nos seguintes termos: “*o aprender não é senão um recordar*” (*Fédon*, 72 e). De tal modo, a reminiscência necessita ser demonstrada e apresentadas as suas implicações na filosofia de Platão.

De início, buscaremos mostrar que é importante apontar para a noção de que a *Reminiscência* ou *Anamnese* se constituem num importante argumento a respeito da *aquisição do saber* para Platão, e conseqüentemente para a proposta de uma *teoria da aprendizagem*. Sendo assim, estamos de fato apontando para a necessidade de pensar a questão da *reminiscência* via a contribuição que exerce na construção da epistemologia platônica.

Ao afirmar que *aprender não é senão recordar* será necessário colocar a seguinte questão: Onde aprendemos então, se nossa aprendizagem é apenas recordação? Para que possamos recordar, faz-se necessário que já antes houvéssomos conhecido. Sendo assim, antes de nascermos devemos ter conhecido as *realidades em si*, quais sejam, as *idéias* que são o elemento possibilitador das recordações, e melhor dizendo, para a aprendizagem. O conhecimento que se dá antes do nascimento, é o conhecimento das *realidades em si*, assim

sendo, possuímos desde antes de nascer, o conhecimento do Belo em si, do Justo em si, do Igual em si, do Maior e do Menor (75 d); estávamos de posse de todo o conhecimento que serve de “paradigma” para o reconhecimento destes por meio dos sentidos.

É válido ressaltar que, se pela afirmação do passo 75 d, todos os homens realizaram o conhecimento das “realidades em si” antes do nascimento, de tal modo, todas as realidades podem ser lembradas mediante a *reminiscência*. De tal modo, poder-se-ia afirmar que os homens sabem tudo, mas não se lembram do que “sabem”.

Vale lembrar que há uma dupla implicação quando tratamos da anamnese. Os sensíveis só podem ser conhecidos por que há os *em si*, as *formas*. Ao passo que também as *formas*, mesmo independentes dos sensíveis, não podem ser conhecidas sem o passo da alerta que ocorre ao serem despertadas por meio dos sensíveis, pois são eles que possibilitam a alma despertar para a rememoração. Para corroborar esta perspectiva da participação dos sensíveis na rememoração diz: “É de fato possível, como pelo menos parece demonstrado, que, ao percepcionarmos um dado objecto pela vista, pelo ouvido ou por qualquer outro meio sensorial, nos transportemos a partir dele à idéia de um outro que já estava esquecido”. (*Fédon*, 76 a).

2.3.1. A reminiscência no Mênon

A pergunta do *Mênon* é pela virtude. O diálogo tem como ponto de partida uma indagação, quiçá maliciosa, de Mênon, que requer de Sócrates uma resposta. Resposta esta que Mênon tem a pretensão de usar fazendo recurso à autoridade⁴². Sócrates ao contrário não se dispõe a entregar facilmente a resposta, nem expô-la de modo que possa ser tomada como paradigma de maneira irrefletida. Neste contexto de inicialização do diálogo Sócrates apresenta uma contra-proposta, a da investigação conjunta acerca daquilo que está sendo perguntado.

Mênon apresenta a questão (*Mênon* 70 a) na forma de alternativas:

Ó Sócrates, podes dizer-me uma coisa: a virtude tem possibilidade de ser entendida? Ou, então, não é susceptível de ser ensinada, mas possível de ser

⁴² O recurso a autoridade pode ser entendido como uma forma de se fazer aceitar uma tese defendida por alguém entendido no assunto. Se Sócrates fosse considerado um sábio, o recurso as suas teses fariam com que o que Mênon falasse informando ter “aprendido” dele, tivesse valor e fosse aceito.

adquirida pelo exercício? Ou não é adquirível pelo exercício, nem possível de aprender-se? E, então, aparece por natureza, nas pessoas, ou de outra maneira qualquer?

A estas alternativas não restaria a Sócrates senão escolher entre as opções fornecidas. No entanto, o filósofo muda o eixo da discussão para propor um novo método investigativo, a saber, um método que se efetivará pelo meta-diálogo entre Sócrates e Mênon, acerca do diálogo paralelo com um escravo de Mênon, no qual é feita a narrativa da busca de um resgate para a pergunta: ‘o que é a virtude?’.

A sequência da conversa entre os dois interlocutores dá conta da dificuldade de Mênon para compreender a questão que Sócrates quer desenvolver. De modo que só após um longo caminho argumentativo a verdade da reminiscência será aceita pelo jovem Mênon.

Tal modo de apresentar a questão, proposto por Sócrates, busca referendar a noção de que todos possuem uma capacidade cognitiva, e esta, se guiada de maneira correta, chegará à produção do saber. O ponto que deve haver em comum entre os que fazem parte da discussão, o único indispensável para o desenvolvimento do diálogo, é a língua, tanto quem conduz, quanto quem segue a discussão, devem partilhar da linguagem.

O passo essencial para a análise que pretendemos nesta pesquisa é de 81-86, no qual efetivamente acontece o meta-diálogo entre Sócrates e o escravo de Mênon e são apontados os seguintes aspectos:

1. Procedência das idéias
2. A tese de que aprender não é senão recordar;
3. Explicação do processo de reminiscência.

A análise da procedência das idéias no *Mênon* nos mostra que são oriundas do além, que a alma as traz quando assume a existência num corpo. Sendo assim, Sócrates explica no passo 81 c:

Ora, visto que a alma é imortal e muitas vezes renascida e visto que já contemplou todas as coisas que há, aqui, na terra, e lá na morada de Plutão, não há nada que não tenha já aprendido. De maneira que não é de admirar, não só acerca da virtude, como também acerca de outras realidades, que lhe seja possível recordar-se daquelas coisas que já anteriormente soube.

O interessante do discurso de Sócrates com relação a esta procedência das idéias é que mesmo tendo afirmado que “a alma é congênita com toda a natureza e já aprendeu tudo” (*Mênon* 81 d), no fim, propõe a explicação da unidade do saber como resultado da contemplação que se dera anteriormente. A *teoria da reminiscência* é então uma forma de dar conta da explicação do modo como se adquire o saber. Assim, Sócrates se utiliza dos seus meios argumentativos para ser eficiente na explicação. A reminiscência não poderia ser tomada como um aspecto que provocasse a preguiça no ser humano, visto ser ela resultado de um saber que se possui desde antes do nascimento. Saber disso implica em buscar recuperar esse saber. Ou seja, o que devemos fazer ainda é investigar a verdade.

Como efetuar esta investigação? Qual o processo de busca do saber? Uma questão apresentada por Sócrates é a de que *não há ensino*, mas sim *reminiscência* (*Mênon*, 82 a). No entanto isso parece uma contradição, possivelmente Sócrates estaria entrando em contradição. Ora, se aprender não é senão recordar, como poderia haver ensino?

Para demonstrar a sua tese da *reminiscência*, Sócrates se propõe realizar o empreendimento de como um escravo exercitar essa busca do saber, fazendo uma *demonstração nele* (*Mênon*, 82 a). A demonstração consiste em aferir se, como resultado do exercício com Sócrates, o escravo jovem *aprende* de Sócrates ou *recorda*.

Sócrates não perde tempo em apontar as implicações da teoria da reminiscência, e fica explícito que dentre estas implicações está a de que não há ensino, quando ele diz a Mênon: “presta lá atenção qual dos dois factos te vai aparecer: se ele está recordando ou se aprende de mim” (*Mênon*, 82 b).

O processo a ser utilizado por Sócrates se faz por meio da geometria. O debate se dá a partir da figura do quadrado⁴³. Portanto, Sócrates desenha um quadrado e questiona o interlocutor, se ele o *reconhece*. Assim, apontam a definição de quadrado “um espaço que tem iguais todas as linhas que são 4” (*Mênon*, 82 c).

Após a concordância do jovem escravo, Sócrates busca fazer com que ele consiga se transferir da figura de um quadrado dado, no exemplo desenhado no chão, para a ideia do

⁴³ Vale ressaltar a diferença em dizer “UM” quadrado e “O” quadrado. Um quadrado diz respeito exatamente a uma figura com dimensões não mutáveis, e não diz respeito a nenhum outro quadrado, somente aquele a que se refere. No entanto quando se diz “o” quadrado, tem-se em mente a *idéia* de quadrado, reguladora de todo e qualquer quadrado que se possa pensar, ou seja, está-se falando de um conceito, o conceito de quadrado.

quadrado. Ou seja, quer fazer com que o rapaz seja capaz de transferir as noções aprendidas para qualquer quadrado, independente do seu tamanho. Faz isso através da seguinte pergunta: “E não poderia ser tal espaço ou superfície maior ou mais pequena?” (*Mênon*, 82c). Assim, o rapaz poderá partir do quadrado dado no desenho e alcançar a análise do quadrado através do pensamento.

Sócrates apresenta um percurso no qual o jovem escravo será capaz, se conduzido com boas perguntas, a dar por conta própria as conclusões almejadas. No entanto ainda deverá passar pelo momento de crise em relação ao seu saber, assim, como resultado deste momento, deverá assumir que não sabe, e se propor a buscar este saber. Para Sócrates então, ele chegará por conta própria a conclusão, desde que seja bem conduzido segundo perguntas adequadas:

Observa que, a partir desta dificuldade, ele até vai descobrir qualquer coisa, indagando juntamente comigo, sem eu nada fazer, a não ser interrogá-lo e sem o ensinar. Vigia-me, a ver se topas, em qualquer passo, eu a ensiná-lo ou a dar-lhe explicações, em vez de lhe sacar as suas opiniões. (*Mênon*, 84 d).

Sócrates faz através de suas perguntas o caminho necessário para despertar dentro do escravo de Mênon as respostas às perguntas formuladas, que possibilitam a conclusão. De tal modo ele considera que está explicada a *teoria da reminiscência*. Explicada do seguinte modo:

Sócrates: Portanto, para uma pessoa que está no estado de ignorância, acerca de coisas que não sabe, existem, dentro dela, opiniões verdadeiras, acerca daquilo que ignora?

Mênon: Parece que sim.

Sócrates: E, pelo menos, agora (há pouco, como num sonho) as referidas opiniões vieram à tona, dentro desse homem.

E, se uma pessoa lhe continuar a fazer perguntas, muitas vezes e de vários modos, sobre os mesmos assuntos, com não menor exatidão do que qualquer outra criatura.

Menon: É provável.

Sócrates: Portanto, sem ninguém o ensinar, mas sim interrogando-o, ele adquirirá conhecimentos, readquirindo ele próprio o saber de si próprio. (*Mênon*, 85 c-d)

Pode-se concluir da discussão acima que não é por causa daquele momento que o jovem escravo conhece. Ele sempre possuiu os conhecimentos dos quais é capaz de lembrar. Sendo assim, a pergunta que cabe fazer agora é: como se constrói o saber? Haveria duas formas de dizer isto, primeiro que ele não se constrói, visto que é presente nos indivíduos desde antes do nascimento, ou seja, se constitui uma posse pré-natal. Por outro lado, tudo está esquecido, e aqui sim caberia explicar a construção do saber como o processo pelo qual se recorda. Mas ainda, o que se recorda?

Platão, com o *Mênon* irá mostrar que o escravo não aprendeu aquilo que foi capaz de dizer, mas que lembrou, e por ter lembrado, foi capaz de concordar, e ainda mais, assentir acerca daquilo que havia sido perguntado.

Tal assentimento é resultado de uma *unidade interior*, ou do *consenso interior*, e este possibilitado pela permanência do saber que sempre existiu no seu interior. É, portanto o *assentimento*, tomar para si aquilo que já é seu, apesar de não se saber de antemão. É tornar seu aquilo que pode ter sido sugerido, e como exposto no método utilizado no *Mênon*, através de perguntas bem conduzidas.

Já no *Mênon*, se aponta para a imortalidade da alma, mas como garantia da procedência total do saber, como reservatório ao qual se recorre para produzir o conhecimento. Sendo assim, se se sabe desde antes do nascer, infere-se daí que aquele que não conhece é aquele que não lembra, ou seja, que está esquecido. Portanto, neste passo novamente se coloca a questão da rememoração, aquilo que “*deve ser investigado é aquilo que se ignora*” (*Mênon*, 86 c).

Mas faz-se necessário refletir acerca de uma questão que trataremos de modo mais profundo a seguir, ao discutirmos a *reminiscência* no *Fédon*. Tal questão diz respeito à implicação dos critérios para haver a *reminiscência*, que poderemos desvincular da proposta de *imortalidade da alma*. Ou seja, devemos perguntar se seria possível admitir a *reminiscência* sem a necessidade de a *alma ser imortal*. Esta é uma questão que tem diversas implicações. Nesta pesquisa buscamos o recorte pela via epistemológica de modo a não nos comprometermos com a questão religiosa, não por ser ela irrelevante para o estudo do *Fédon*, mas por considerá-la secundária e por não podemos abarcar as implicações as quais teríamos de expor se a tomássemos como pressuposto fundante da *reminiscência*.

Portanto, neste passo cabe a seguinte questão: podemos nos desvencilhar desta perspectiva para tratar da questão da *reminiscência* somente pela via da possibilidade do saber?

A par da aparente solução da questão, é preciso ter em mente que a *reminiscência* põe problemas que a tornam difícil de ser sustentada. Mas independentemente deles, ela não pode ser descartada. Isso porque, mesmo sem uma solução ela não deixa de aparecer em contextos culturais e epistêmicos diversos.

Parece que a questão está respondida no passo 76 do *Fédon*, no qual é exposta uma dupla implicação, ligando a alma às *Formas*. É condição para a reminiscência que a alma tenha em algum lugar ou momento, anterior, contemplado aquilo que sabe e que pode ser rememorado. Mesmo no caso do *Mênon*, tratando de ideias matemáticas, Platão não desvincula a reminiscência da questão da imortalidade, e consequentemente, do conhecimento prévio daquilo que se vai recordar.

Parece fácil entender porque, se ele não pressupuser que é antes de nascer que se contemplam as idéias, teria de afirmar que o conhecimento é construído a partir da observação dos sensíveis. Ao passo que na reminiscência, os sensíveis ocupam um lugar, mas não são a causa primeira da posse do saber. No *Mênon*, a chave para compreender o diálogo está no passo 85 c quando Sócrates diz: “Portanto, para uma pessoa que está no estado de ignorância, acerca de coisas que não sabe, existem, dentro dela, opiniões verdadeiras, acerca daquilo que ignora?”.

Ao passo que Mênon responde em 85c, afirmativamente: “parece que sim”. E Sócrates novamente é incisivo: “E pelo menos, agora (há pouco, como num sonho) as opiniões vieram à tona, dentro desse homem” (*Mênon*, 85 c).

O passo indica novamente que é sem que ninguém ensine, que o jovem vai adquirir conhecimento, pois o adquirir conhecimentos é readquirir conhecimento de si próprio.

2.3.2. Epistamai e episteme

No interior do contexto epistêmico do *Fédon* encontramos vários termos fundamentais. Analisaremos os termos usados por Platão para tratar daquilo que a alma possui desde um momento pré-natal, ou seja, o conhecimento. Tal termo é nuclear na leitura do *Fédon*, tendo em vista o percurso que estamos efetuando no trato com este diálogo de Platão. Assim sendo, verificamos que na tradução para o português⁴⁴ iremos encontrar este termo traduzido por sinônimos tais como: conhecer e saber.

Assim, *epistamai* e *episteme*⁴⁵ (o verbo e o nome, respectivamente) são termos freqüentes no diálogo, e são de fundamental importância para entender a proposta de *saber*, que o texto revela. É a partir da compreensão de tais termos que poderemos efetuar de modo seguro a compreensão da teia argumentativa desenvolvida por Platão no *Fédon*, que faz uso dos mesmos.

Tendo-se em vista que apesar de estarmos diante de uma boa tradução⁴⁶, não estamos isentos das escolhas efetuadas pelo tradutor para tornar o texto palatável, e que muitas das vezes podem deixar escapar algo de essencial para ver o texto da forma mais próxima do sentido original possível. Nosso trabalho, neste sentido, não corresponde ao do filólogo, mas ao intuito de aproximação do texto, de forma direta, de modo especial onde se possa suscitar maiores dúvidas.

2.3.3. O processo anamnético

O primeiro passo da reminiscência exposto no *Fédon*, e como diz Sócrates: “o mais elucidativo” (*Fédon*, 73 a), mostra aquilo que fora provado no *Mênon*: que com perguntas bem formuladas qualquer indivíduo será capaz de chegar por si mesmo a conclusões eficientes. Chegará a mostrar que possui conhecimento (ἐπιστήμη), conhecimento este que deve ser proveniente de outro estado, pois não o aprendeu agora mas vai a caminho dele, ou seja, no momento exato no qual afirma saber.

⁴⁴ Ver: PLATÃO. **Fédon**. Introdução versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

⁴⁵ No grego: ἐπίσταμαι; ἐπιστήμη.

⁴⁶ A tradução por nós eleta como nuclear na língua portuguesa para o desenvolvimento desta pesquisa, foi a tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo, uma edição portuguesa publicada pela Livraria Minerva. Outra edição em português também consultada foi a da Coleção os Pensadores: PLATÃO. **O Banquete. Fédon. Sofista. Político**. Trad. de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

A tese anunciada acima põe o seguinte problema: onde se encontra o conhecimento a ser lembrado a partir da reminiscência?

Ela se desenvolve na seguinte estrutura: se “aprender é recordar” (*Fédon*, 72 e); segue-se que aquilo que se recorda já deve existir em algum lugar, ou como diz textualmente, aquilo que recordamos deve ter sido adquirido “em tempo anterior ao nosso nascimento” (*Fédon*, 73 a). Logo, tendo em vista os pressupostos apontados acima, segue-se que a alma deve existir antes do nascimento, ou seja, antes de encarnar na forma humana. Sendo assim, “dá idéia de que a alma é algo imortal” (*Fédon*, 73 a).

Para que as almas sejam capazes de *recordar* faz-se necessário que nelas haja ἐπιστήμη (episteme). A via para explicar tal assertiva está na consideração da proposta de uma *Teoria da Aprendizagem* que não se efetua ao modo heterogêneo⁴⁷, mas que encontra rumo ao ser despertada. Tal despertar como o encontramos referido no *Fédon* depende de uma boa pergunta, de uma pergunta bem formulada. É fundamental que aquele que se propõe ao diálogo com um interlocutor a lembrar do seu saber deve fazê-lo por meio de perguntas bem elaboradas: é preciso que “saibamos perguntar” (*Fédon*, 73 b).

Nos parece então que podemos defender uma tese da aprendizagem em Platão, que tem no papel do mestre, não alguém detentor do saber (e de um saber divino) que deve ser aceito e guardado pelo discípulo. Ao contrário, a figura do mestre possui uma função distinta, a de orientar o discípulo ou interlocutor na sua busca. E esta orientação se dá, como no *Mênon*, e como se afirmou acima, no *Fédon*, através de um roteiro de perguntas bem formuladas sobre o saber que existe na alma.

Assim fica claro que há um momento inicial a partir do qual o indivíduo, tendo sido despertado, é capaz de recordar. Este momento deve estar associado a um elemento específico, este elemento se liga aos sentidos, aos sensíveis. Veremos ainda como esse despertar acontece, e qual o papel dos sensíveis no processo da reminiscência.

⁴⁷ Aqui cabe referir à discussão acerca da questão se o saber se ensina ou não.

2.3.3.1. Condições da reminiscência: se os sentidos podem despertá-la

A *anamnese* nos coloca de frente para a questão de como ela se dá, e nos leva a avaliar se é um processo. Isso requer uma análise não descritiva, mas uma avaliação do ponto de vista do argumento, a iniciar pelo seu ponto de partida. A pergunta então é: Qual o ponto de partida da *anamnese*? Para começar, vale ressaltar que a *anamnese* apresenta uma dimensão que se efetiva no âmbito do visível. Sendo assim, vale questionar, na esteira dos objetos que percebemos, o que nos permite recordar? Assim, devemos verificar a função da percepção, e conseqüentemente, voltar à questão dos sentidos. Que status eles ocupam da epistemologia de Platão? O acompanhamento da exposição de Sócrates nos leva para o entendimento de que este status é ocupado pelo despertar do processo *anamnésico*. Ainda mais fundamental é perceber que este processo inicia-se pela percepção, mas não se encerra nela.

Símias não fica satisfeito com as provas lógicas fornecidas por Sócrates, e é por isto que Sócrates tenta justificar a sua posição acerca da *anamnese*, a partir da reelaboração da explicação da *teoria*, que em vez de se contentar com as conseqüências da afirmação de procedência das idéias a partir do além, deve encontrar a coerência dos argumentos que defendam uma possível *teoria da aprendizagem*. Assim, o filósofo se vê obrigado a desenvolver uma argumentação:

Eu especifico: suponhamos que um indivíduo percebe um dado objeto pela vista, pelos ouvidos ou por qualquer outro meio sensorial, e não apenas reconhece este objeto como capta para além dele, a ideia de um outro que não pertence a mesma ordem de conhecimentos. (*Fédon*, 73 c).

Vale ressaltar, a partir do exposto, que deve haver duas ordens de cognição distintas, uma a partir das coisas mesmas tal como as percebemos, e outra que dista delas e que possibilita o entendimento delas.

Assim, se temos duas ordens distintas de conhecimento, a primeira, que se inicia com os objetos, a partir da observação dos mesmos, não ultrapassa a confiança nos sentidos; e a outra, que se encontra no plano inteligível, embora seja despertada a partir da percepção sensível dos objetos. Isso quer dizer que os objetos possibilitam a *rememoração*:

Não o teremos justamente adquirido a partir de coisas como estas que mesmo agora enumerávamos – troncos de madeira, pedras, etc., de cuja igualdade nos apercebemos ao olhá-las? Não terá sido exactamente a partir delas que concebemos esta tal realidade distinta das que referimos? Ou não te parece a ti distinta delas? Repara ainda: não é verdade que pedras, troncos iguais, sendo os mesmos objetos, por vezes iguais aos olhos de uns e não aos olhos de outros? (*Fédon*, 74 b).

O carácter de divergência ou contradição que encontramos quando tratamos os objetos por meio dos sentidos é resolvido no plano inteligível pelas *Formas*. Se no plano sensível verificamos que cada uma das coisas é como aparece, havendo a possibilidade do erro, pois um homem pode julgar diferente de outro; e os sentidos nos podem enganar facilmente, também pelo carácter de transitoriedade e de mutabilidade que as coisas possuem. Por outro lado, há algo que permanece sempre o mesmo, e que por meio da inteligência se pode avaliar de modo mais seguro.

Como já enunciamos, longe de rechaçar os sentidos à categoria de imprestáveis e inúteis a qualquer conhecimento, devemos encontrar um modo de colocá-los em sua posição dentro da epistemologia platônica. Quanto a isto, só está claro que esta é uma tarefa eminentemente difícil, tendo em vista que tal afirmação não é realizada de maneira definitiva, mas segue a proposta da filosofia platônica, a saber, por meio da dialética. Sendo assim, retomamos a noção de funcionalidade dos sentidos como auxiliares para a produção do conhecimento. E Sócrates insiste em dizer que:

É de fato possível, como pelo menos parece demonstrado, que, ao percepcionarmos um dado objeto pela vista, pelo ouvido ou por qualquer outro meio sensorial, nos transportamos a partir dele à idéia de um outro que estava já esquecido, e ao qual o primeiro andava associado, independentemente do facto de ser ou não semelhante a ele. (*Fédon*, 76 a).

Este âmbito do conhecer, de segunda ordem, por não ser exclusivo e não provir diretamente dos sentidos, está associado ou sustentado pelas *Formas*. São elas que foram esquecidas, e são elas que o amante do saber, do conhecer, deve relembrar. Mais à frente

daremos o devido tratamento à questão das *formas*, embora seja oportuno referi-las neste momento como suporte à *reminiscência*.

O passo que ora foi apresentado, visa quanto às formas, deixar tornar claro que elas possuem uma ligação necessária com a reminiscência, de tal modo que esta ligação deverá ainda ser interligada por uma outra esfera, a da participação. No entanto, neste momento do nosso texto, passamos à exposição do que pode ser lido como passos da reminiscência. Mesmo que estes não correspondam a uma sequência temporal no processo anamnético.

2.3.3.2. Três passos da anamnese

Tendo em vista o que já tratamos com relação à *reminiscência*, cabe tentar apresentar uma ordem que busque responder a pergunta: Como se dá a anamnese?

Este processo poderá ser explicado a partir de três passos. No entanto, uma dificuldade evidente é tentar enquadrá-los numa sequência cronológica. Esta seria verdadeiramente uma tentativa demasiado infrutífera, visto que esse processo que iremos enunciar será explicativo.

- a. Percepção;
- b. Reminiscência das formas;
- c. Reconhecimento.

Ao percebermos um dado objeto esta percepção nos remete para uma recordação, uma reminiscência das formas anteriormente contempladas. Somente por meio desta reminiscência será possível reconhecer o objeto percebido. Assim quando dizemos conhecer algo, necessariamente devemos ter internamente realizado este processo.

Em 73 c: “Ei-la, pois! - assentiu Sócrates. – Estamos de acordo, não é verdade, em que, para haver reminiscência, é imprescindível que antes se tivesse tido conhecimento do objecto que se recorda?” E em 74 a-c: “Nuns casos, a reminiscência se produz a partir de objetos semelhantes, e noutros, a partir de objetos dissemelhantes”.

Estes passos mostram os pressupostos epistêmicos para que haja reminiscência. E exemplifica os modos como ela pode se dar. O passo 74 mostra que é a igualdade mesma que

permite reconhecer nos objetos a igualdade. Ou seja, é a idéia que permite reconhecer no objeto a qualidade que ela porta.

Na pergunta de Símbias, está o interesse de saber como é possível haver reminiscência. A resposta concorda com o que está posto no *Menon*, e afirma que é por meio do interrogatório bem formulado que um homem poderá dar por si mesmo respostas corretas, ou seja, se bem interrogado, ele chegará por conta própria ao conhecimento (*Fédon*, 73 a).

O que seria então o saber? No passo 75 e há uma breve indicação de que o saber é *agarrar* lembrança das *formas* (ἐννοεῖν). Sócrates visa mostrar que o processo inicia-se na percepção que temos das coisas, pelo fato de ser necessária para despertar a recordação; ele diz: “Terá pois de ser através dos dados dos sentidos que nos apercebemos de que todas as realidades sensoriais tendem sempre para essa realidade do Igual, embora lhe fiquem bastante aquém” (*Fédon*, 75 a).

Não é difícil perceber que o conhecimento tem ligação com os sensíveis, pois é neles que precisamos reconhecer diferenças, semelhanças etc. O importante ainda é perceber que a questão é recorrente nos diálogos apontando um percurso ascendente dos sensíveis ao inteligível. Como diria Platão *da multiplicidade dos sensíveis à unidade racional*. Em suas palavras: “A alma que nunca contemplou a verdade não pode tomar a forma humana. A causa disso é a seguinte: É que a inteligência do homem se exerce segundo aquilo que se chama Ideia; isto é, elevar-se da multiplicidade das sensações a unidade racional” (*Fedro*, 249 c). Esse passo é fundamental para mostrar que todas as almas indistintamente são portadoras da mesma capacidade cognitiva.

Assim sendo, diante do fato de que todos igualmente contemplaram as formas, aqueles que mais sabem, são aqueles que mais recordaram as *formas*, e a vida de um filósofo, por exemplo, é pautada pela busca dessa recordação. Na fala de Sócrates: “O saber não consiste senão nisto: em segurar determinado conhecimento que se alcançou e impedir que se perca... ou não dizemos nós, Símbias, que esquecer é deixar escapar o que conhecemos?” (*Fédon*, 75 d). No entanto não é apenas ao filósofo que interessa saber e a reminiscência é possível a todos, pois todas as almas encarnadas em corpos humanos igualmente contemplaram as *formas* (*Fedro*, 249).

A partir desta noção, de que todos podem recordar ao fazer o devido exercício para alcançar tal objetivo, que verificamos o papel de semelhança e da dessemelhança entre os

sensíveis. Não é o mesmo recordar pela semelhança ou pela dessemelhança, mas ambos passam pelas captações efetuadas pelos sentidos e avaliadas pela alma.

2.3.3.2. Semelhante e dissemelhante

Dentre as consequências do argumento da reminiscência, o percurso socrático nos faz passar pela análise dos sensíveis, e neles, precisamos identificar os modos pelos quais a *reminiscência* se efetua. Será que ela pode ocorrer pelo semelhante apenas? Ou também o dissemelhante permite esta *recordação*? O passo para verificarmos a relação entre o *semelhante* e o *dissemelhante* é (73 d-74 a). Nele, Sócrates expõe:

Ora sabes qual a reação que experimenta um amante quando avista uma lira, um manto ou qualquer outro objecto com que o seu amado habitualmente anda: ao mesmo tempo que apreende a lira, o seu espírito capta por igual a imagem do amado a quem essa lira pertence; e aí tens, pois, uma reminiscência (*Fédon*, 73d).

Portanto, a partir desse passo, podemos verificar que não só entre objetos semelhantes ocorre a *reminiscência*, mas também quando há algum elemento no objeto que faça lembrar outro, seja pela recorrência do uso, seja por outro motivo. Mas, quando a reminiscência se dá através de dissemelhantes, o que é ativado para encontrar no dissemelhante a recordação? A analogia funciona como a forma mais eficiente de compreender que a reminiscência por meio da dessemelhança ocorre através de um modelo por analogia, que permite efetivarmos a associação entre coisas distintas, que a primeira vista não possuiriam relação uma com a outra.

Será então, a partir da *reflexão* que se poderá inclusive avaliar as falhas que há ou não na semelhança (*Fédon*, 74a). Sendo assim, Sócrates mostra que o âmbito no qual se dá a análise da recordação é o pensamento, e que por este motivo os objetos dissemelhantes também podem provocar reminiscência. Quanto ao semelhante, ele provoca reminiscência, visto fazer a referência imediata àquilo que lhe é semelhante.

Verifica-se que é por meio da percepção que reconhecemos nos objetos percebidos a semelhança. Ao mesmo tempo em que mesmo objetos semelhantes não são exatamente iguais.

Por isso, deve haver algo que permita reconhecer neles a semelhança ou igualdade. Ao reconhecemos nos objetos a igualdade, ou quando dizemos que dois objetos são iguais estamos afirmando um reconhecimento de igualdade que aponta para outro âmbito que não o deles? Este reconhecimento deve-se a uma explicação que não se encontra reduzida ao nível dos sentidos. Assim, como disposto no *Fédon*, deve ser o *igual em si* que me permitirá reconhecer nos objetos a igualdade, pois como diz Sócrates:

Antes de começarmos a ver, a ouvir, a gozar dos restantes sentidos, deveríamos já ter um conhecimento do Igual em si, daquilo que de fato é; sem o que não seria possível tomá-lo como ponto de referencia das realidades sensoriais, ou seja, de todas essas que, aspirando por um lado a assimilar-se a ele, lhe são, por outro, inferiores. (*Fédon*, 75b).

Por isso, do processo anamnésico podemos extrair uma explicação para a relação entre o *sensível* e o *inteligível*. Esta relação poderá ser melhor desenvolvida através da explicação da afinidade entre *alma e formas* ao invisível, como plano explicativo para o sensível.

Um bom modelo desta relação é dado nos exemplos apontados pela relação entre as igualdades sensíveis, aquelas perceptíveis a partir dos objetos, dados da percepção, ao Igual ou igual em si. A seguir será mostrada esta relação.

2.3.3.3. Os iguais e o *igual em si*.

No âmbito das observações cotidianas, quando percebemos objetos surge uma questão, a da igualdade entre eles. E este é um debate que parte da discussão acerca da semelhança e dissemelhança dos objetos. Pois, quando se questiona acerca da igualdade entre dois objetos, leva-se em conta a relação de semelhança entre eles. E assim, coloca-se a seguinte questão: como é possível falar da igualdade? Há para além dos objetos *iguais* uma outra realidade que nos permita conferir a eles a igualdade?

Sócrates expõe um questionamento: “afirmamos, creio, a existência do igual”? (*Fédon*, 74a). Na sequência desse questionamento deve-se avaliar se o que nos permite afirmar a igualdade de “um tronco de madeira igual a outro tronco” (*Fédon*, 74a) pertence a “uma realidade distinta de todas estas e que está para além delas” (*Fédon*, 74a).

Aqui já vislumbramos o postulado das *Formas*, pois o *Igual em si* não se configura no mesmo nível dos objetos iguais, e, por conseguinte, encontra-se no patamar de regulador das igualdades e desigualdades sensíveis, já que podemos dizer, é um paradigma.

É o paradigma das *Formas* que permite nos sensíveis identificar de modo adequado uma compreensão da realidade. E mais uma vez não podemos negar aqui a importância que Sócrates confere aos sentidos no processo da reminiscência. Pois ela se dá com o auxílio dos sentidos já que é por meio deles que se tem a percepção das coisas. Ou seja, tem de haver percepção para haver reminiscência.

Por mais que pareça paradoxal, e é em certa medida, Sócrates faz isso após reafirmar que a noção do Igual, por exemplo, não se forma em nós por causa dos sentidos: “A noção que temos do Igual, de forma alguma poderia ter-se formado em nós a não ser por intermédio da vista, do tacto ou de qualquer dos sentidos. E o que digo é válido para todos os casos do mesmo gênero” (*Fédon*, 75a). Isso quer dizer que, por mais que Platão inicie seu texto trabalhando no desprezo que deve ser conferido ao corpo, ele não pode negar o status que o corpo possui no interior de sua concepção de saber; visto ser o corpo, a única forma d’alma poder recolher as percepções.

2.4. Teoria das Formas?

É um problema saber se podemos de fato chamar “teoria” ao que é exposto na obra platônica a partir da noção de Formas. Comumente ouvimos falar de teorias platônicas, mas afirmar que Platão pretenda ou tenha consciência de que aquilo que estava propondo devia ser entendido como uma teoria é uma questão difícil.

Em primeiro lugar, devemos iniciar esta discussão perguntando se conseguiremos encontrar textualmente na obra platônica a noção de *teoria*, para intitular aquilo que se costuma chamar de *teoria das formas*? Uma leitura de sua obra poderá sem muita dificuldade verificar que não há essa formulação. Pelo menos ao modo como entendemos a expressão

teoria das formas, não é algo que o próprio Platão tenha exposto. Ora, não haver a expressão textualmente inscrita no interior da obra não nos impede de pensar a questão, até porque os referenciais estão lá presentes e se tornaram lugar-comum na interpretação de sua filosofia. Há a noção de formas, e ela é fundamental para a compreensão da epistemologia platônica.

O corolário dessa discussão é a possibilidade de uma leitura não dogmática da obra de Platão, tendo em vista a preservação de sua proposta. Uma proposta de diálogo e de dialética.

Desse modo, podemos apontar algumas referências às *formas*, diretas ou mesmo indiretas que são no *Fédon* escritas. Quando trata do *Justo em si* e do *Belo em si* (65d); quando trata da caça ao verdadeiro, ao real (66c); de observação das coisas em si mesmas (66d); de observação das coisas em si mesmas por intermédio da alma (66d); daquilo que é *sem mistura* (67b); aquilo que se recorda pela reminiscência (73b); do igual em si análogo as formas, e as coisas iguais análogas ao igual em si (74 a-b); aquilo que a alma está de posse, a *realidade em si*, ou as *formas* (75d); alma análoga as formas (76e); imutabilidade das realidades em si (78d; 79e).

Tendo dito isto, é importante notar que apesar de Platão não ter *formulado* uma teoria das *formas*, a temática é recorrente e é forte no diálogo em questão. Sendo assim, necessário é observar, e verificar a função das *formas* no *Fédon*. Vale lembrar que, como apontado no primeiro capítulo, esse dualismo possui uma vinculação com o dualismo eleata, já que Parmênides, e talvez primeiro ele tenha mostrado a oposição entre pensamento/saber e opinião. Essa oposição será mantida por Platão em grande parte de seus diálogos, tornando-se um termo que se liga diretamente a busca de explicação das *formas*.

A “teoria das formas” apresenta um dualismo na sua base filosófica, e este dualismo é visto na oposição feita por Platão entre *sensível e inteligível*, *visível e invisível*, aos quais se ligam o *corpo e a alma*. É a partir dessa relação que se extrai a discussão via *Formas*, que é estabelecida entre realidade e aparência, sendo que será apontado como aparente o que se liga aos sentidos, e como realidade aquilo que se liga as próprias *formas* (aquilo que é em si mesmo, o em si).

No entanto, aí reside um problema. Afirmar que as formas são a *realidade em si mesma* implica ter que demonstrar qual a relação que ela possui com aquilo que costumeiramente chamamos realidade, ou seja, o que está no plano dos sentidos, dos

sensíveis. De tal modo, deve-se buscar explicar também como é possível ter acesso as *formas*. Veremos que este acesso vai se efetuar via teoria da participação.

Além disso, uma outra questão que pode ser levantada é a da existência das *formas*. A começar pelo termo, vale um esclarecimento que já fora exposto, o problema da tradução e da distância a que nos encontramos do grego clássico para haurir sentidos idênticos aos termos pelo filósofo utilizados. Quando se aponta esta noção se faz por um modo indireto, por meio de pergunta. Por exemplo quando Sócrates indaga se há ou não o belo em si mesmo, e o bem em si mesmo (*Fédon*, 65d).

Nesta via interpretativa, temos uma informação que expõe a importância das *formas* na epistemologia platônica. Quando em *Fédon* 76e Sócrates diz a respeito das realidades em si, o que chamamos *formas*, e tudo aquilo que lhe é afim: “se é esta que tomamos como ponto de referência de tudo o que os sentidos nos transmitem e a ela reportamos os dados recebidos, em virtude de a redescobriremos como coisa anterior e nossa”. Apesar de estar num contexto argumentativo que tenta defender a existência destas realidades implicando também a da alma, a noção é nuclear para a compreensão das formas como possibilitadoras do conhecimento.

Como veremos ao longo do trabalho, as formas são tomadas como paradigmas para a “aquisição do saber” e por um lado, estão elas associadas à alma por ambas serem invisíveis, e por participarem de uma simplicidade semelhante.

2.4.1 Afinidade alma/formas

A reminiscência como vimos, é reminiscência das *Formas*, assim, aprendemos ao recordar as *Formas*. Nos passos 77a-78a Cebes intervém com uma objeção, na qual questiona a “existência” da alma posteriormente à morte. Mesmo tendo sido garantido que ela existe antes do nascimento (*Fédon*, 73 a), qual é a garantia da permanência após a morte? Nos passos seguintes, Sócrates irá apontar uma resposta a esta objeção (*Fédon*, 78 b-84 a).

Primeiro será necessário pesquisar qual a natureza da alma. Ela possui uma natureza simples ou composta? Para Sócrates aquilo que possui uma natureza composta está sujeito ao perecimento, à decomposição. No entanto, o mesmo não poderá ocorrer com algo que possui uma natureza simples, já que qualquer ser simples necessariamente está isento do processo de

decomposição, pois não pode se desmontar nas múltiplas partes de si mesmo. Assim, Sócrates introduz a idéia de afinidade entre *alma* e *formas*.

Ambas, *alma* e *formas*, se colocadas na divisão entre as espécies de realidade, visível e invisível, pertencem à segunda; e aquilo que pertence à espécie invisível é imutável, e imperecível.

Quanto à existência humana, a qual espécie está ligada? Como vimos, a teia argumentativa do diálogo começa com a oposição corpo/alma, assim como também na divisão agora apresentada. Segundo Sócrates a alma se assemelha ao invisível e o corpo ao visível (*Fédon*, 79 b). Dentre as principais características que devem ser elucidadas para referir a afinidade da alma às formas, temos o aspecto da *simplicidade*, por ser ela algo simples e por isso indecomponível. Assim, é igualmente importante o aspecto da sua não visibilidade, ou seja, ambas, *alma* e *formas*, encontram-se no âmbito do invisível. Sendo assim, a forma mais eficiente de apontar relações está na associação da alma às formas e do corpo aos sensíveis.

Em 78 d Sócrates diz:

Essa realidade em si, cuja forma de existência definimos nas nossas perguntas e respostas, é sempre imutável e idêntica a si mesma, ou pelo contrário, varia de momento para momento? O igual em si, o Belo em si, enfim, toda e qualquer realidade em si – o Real -, será de pensar que comporte algum tipo de mudança?

Ora, na afirmação acima, encontramos uma explanação sobre as *Formas* e nela, as *formas* são descritas como o que sempre permanece idêntico a si mesmo. Será esta mesma estruturação que Platão propõe para explicar a realidade da alma. Sendo assim, semelhante às *formas* a alma será identificada como sede do *raciocínio*.

A problematização da afinidade alma/formas chega em 80a no *Fédon* a uma sobreposição dela em relação ao corpo. Algo que já havia acontecido antes, no passo 65 quando se deu a separação alma e corpo, que coloca aquela numa posição de superioridade em relação a este. Desta relação hierarquizante do corpo e alma, extrai-se a relação visível e invisível. Vale à pena frisar a idéia de que ela impõe a visão de que é na alma que se encontra

a sede do saber, e por isso seria ela superior, restando ao corpo uma posição secundária. Assim, a alma ainda é associada ao divino.

Vimos neste capítulo que a discussão filosófica propriamente marcada pelos grandes argumentos do diálogo começa a se delinear em 72e quando é introduzida a tese da reminiscência. Tal tese é então a primeira a ser exposta, e a que acaba por englobar as perspectivas a serem apontadas pelas teses seguintes, quais sejam, a participação e a hipótese das formas.

No capítulo que segue daremos continuidade à avaliação do percurso conceitual/argumentativo. Nele é colocado ainda o problema da crítica e da eficiência dos argumentos. Em que medida um argumento é bem formulado, e ainda, se bem formulado, em que medida pode ele ser suficiente para tornar seu interlocutor convencido daquilo que defende.

III

Da argumentação à dialética

“Uma vez desiludido da observação dos seres, achei por bem acautelar-me, não viesse acontecer-me a mim o mesmo que aqueles que contemplam e observam o Sol em momentos de eclipse: é sabido que alguns chegam a perder a vista, se não é através da água ou de qualquer outro meio que observam sua imagem”

(PLATÃO, *Fédon*, 99e)

Não é difícil perceber quanto é caro a Platão o desenvolvimento de uma proposta argumentativa em seus diálogos. É a partir desse referencial que ele desenvolve a sua filosofia, na qual a dialética possui um papel fundamental para elevar a alma até o saber/conhecimento, posto que este é um estado e não um processo. O processo explicado pelos argumentos utilizados pelo filósofo é o que o permite chegar ao conhecimento. Sendo assim, a aprendizagem se dá como um processo de recuperação do conhecimento enquanto estado perfeito, e ocorre mediante o correto direcionamento do olhar.

3.1. O argumento sobre a causa da geração e corrupção

Se dividirmos o *Fédon* em seções, teremos na última o desenvolvimento de um grande bloco argumentativo, no qual é exposto de 95 *b* a 105 *c* o problema da *geração* e da *corrupção* das coisas, também denominado problema da *causa*.

Tal problema retoma a discussão sobre a qual se debruçaram vários filósofos anteriores a Sócrates, aos quais, com a ressalva de algumas controvérsias chamamos pré-socráticos. Assim, dentro do interesse apresentado por Sócrates na questão da causa, vemos que o problema consiste na necessidade de explicar como é possível a mudança que ocorre no âmbito sensível, como reflexo de uma não mudança no plano inteligível, visto que deve haver algo que sirva de paradigma para a explicação do que é mutável. Ao expor o problema da causa, será necessário para Platão abordar a questão da explicação da *manifestação*. A base desta explicação será haurida da chamada *Teoria da Participação*, pois é ela que, na iminência de encontramos algo que explique a relação entre formas e coisas, possibilita a comunicação entre sensíveis e inteligíveis (100 a ss.).

É diante das objeções de Símas e de Cebes que Sócrates se vê novamente obrigado a justificar a tese defendida. Símas havia objetado à reminiscência com o contra-argumento da

alma-harmonia (*Fédon* 85 e-86 a). Sócrates consegue que ele aceite a refutação. Mas esta não foi suficiente para resolver o problema da alma. Então se faz necessário desenvolver a dialética, recorrendo aos temas das *Formas*⁴⁸ e da *Participação*, para explicar como os sensíveis podem ser determinados pelos inteligíveis.

É essa questão que direciona o interesse filosófico de Platão: como explicar a realidade? Para isso, há que (1) recorrer a uma noção do que é o saber, como ele se dá e ele é possível; (2) aplicar o saber ao sensível.

3.1.1. Uma referência autobiográfica de Sócrates

Nos passos 96 a-97 b Sócrates expõe uma questão que o inquietava no período de sua juventude e que estava ligada a sua dedicação a pesquisa efetuada pelos filósofos anteriores, aos quais chamamos pré-socráticos. Fica claro neste passo que Platão⁴⁹ expõe o modo como compreende a filosofia anterior, chamando-a de investigação da natureza. De modo que encontramos textualmente: “ciência da natureza” (*Fédon*, 96 a).

Isto posto, averiguamos que Sócrates considera este tipo de investigação uma ilusão na qual se afirma conhecer a causa de cada coisa, e assim, conhecer a razão pela qual cada uma das coisas vem a existir ou a perecer, individualmente. Isso para dizer que ao fim, só as *formas* explicam a realidade.

Dizia ele: “que interessante não será (pensava eu) conhecer as causas de cada coisa, a razão por que cada uma surge, por que cada uma perece ou existe” (*Fédon*, 96 a). Indicava nesta perspectiva, uma noção de causa que é descritiva e não explicativa. A partir desta idéia ele se colocava as questões.

Mas, as respostas a estas questões, serão elas capazes de dar conta daquilo que está sendo perguntado? Podem elas ser consideradas um bom caminho para a investigação das

⁴⁸ O tema das Formas na história da filosofia ganhou dimensões gigantescas e desembocou no conhecido problema dos universais na idade média. Assim, este problema se constitui de algum modo uma retomada do problema já apontado por Platão. No entanto não estamos seguros de que como diria Whitehead “toda a história da filosofia do ocidente é nota de pé de página de Platão”. Acerca do problema dos universais ver: BEUCHOT, Mauricio. **El problema de los universales**. Universidad Nacional Autonoma de México, 1981.

⁴⁹ Aqui devemos deixar claro que há duas possibilidades de entender a crítica, se por um lado é de fato uma crítica a posição de Sócrates no início de sua carreira filosófica, ou por outro lado, se esta crítica também se dirigiria ao próprio Platão, por intermédio da figura de Sócrates, à sua própria experiência enquanto filósofo.

causas? Estas foram as indagações que possibilitaram uma mudança do método da pesquisa socrática na busca da explicação das causas.

Em 97 b-98 b Sócrates apresenta uma resposta ao problema da causa, que na juventude acreditava haver encontrado. Tendo ouvido a leitura de excertos de textos de Anaxágoras, Sócrates diz haver encontrado nestes boas respostas aos problemas que andava investigando. Em Anaxágoras encontra a idéia de que era o Espírito a causa de tudo (*Fédon*, 97 c); para Sócrates então, segundo sua leitura, sendo o Espírito o ordenador de tudo, ele devia fazer esta ordenação em vista da maior conveniência possível. Portanto, cada coisa seria gerada segundo a melhor conveniência para ela.

Anaxágoras confere ao Espírito uma sutileza que elevava sua pesquisa ascendendo ao patamar de resposta à investigação socrática das causas. No entanto, o próprio Anaxágoras não se dá conta da descoberta que havia feito com a sua busca por novas causas. Para ele:

Todas as coisas têm uma porção de tudo, mas o Espírito é infinito e autônomo e não se mistura com o que quer que seja, mas existe sozinho, de per si. Pois, se não existe de per si, mas se misturasse com qualquer outra coisa, teria um quinhão de todas as coisas, se com alguma se misturasse; porquanto em cada coisa há uma porção de tudo, conforme já antes afirmei; e as coisas, que com ele se misturaram, opor-lhe-iam um obstáculo, de tal forma que não teria poder sobre coisa alguma, do mesmo modo que agora tem existindo de per si. É que o Espírito é o mais sutil e a mais pura de todas as coisas, e possui um conhecimento total de tudo e o maior poder. É o espírito que dirige tudo o que tem vida, quer seja maior ou menor. (ANAXÁGORAS, Fr. 12).

O problema é que Anaxágoras não toma o Espírito como causa última, e em vez de fazê-lo, vai procurar causas que podemos chamar de contingenciais, ou ainda, meramente descritivas. Estas não poderão jamais ser consideradas essenciais, visto partirem de explicações particulares e fisiológicas. Pelo contrário, poderia finalizar a discussão se tivesse no Espírito apontado a instância última de explicação ou o princípio explicativo fundamental. Desse modo, Sócrates chega a expor sua decepção com Anaxágoras:

Longe estava eu, com efeito, de imaginar que, depois de atribuir ao Espírito a função de os manter ordenados, pudesse para tanto invocar outra causa que não fosse a suprema conveniência de eles assim existirem tal como existem...” (*Fédon*, 98 a).

Tendo em vista a idéia de *melhor conveniência*, um questionamento a ser desenvolvido é: qual o caminho que deve ser trilhado a fim de gerir a investigação que o homem se propõe realizar? Segundo Sócrates, o homem deve pautar sua busca na idéia do supremo *Bem* (*Fédon*, 99 c). No entanto, Anaxágoras não utilizará o Espírito como causa última da geração e corrupção, invocando causas sensíveis, que para Sócrates, não servirão como explicações. Sócrates critica a própria postura. Segundo as palavras de Platão no diálogo:

É efetivamente (pensava) através dos alimentos que a carne se vai juntando a carne, os ossos aos ossos e, dentro do mesmo princípio, as demais substâncias às da sua espécie, daí resultando que uma massa inicialmente pequena, se torna gradualmente volumosa. (*Fédon*, 96 d).

Vale ressaltar que, pela via explicativa de Anaxágoras e dos naturalistas (a partir da crítica de Sócrates), seriam os ossos e as articulações, por exemplo, a causa de Sócrates encontrar-se na prisão naquele momento, ignorando-se a verdadeira causa, que poderia ser explicada com a decisão do júri em condená-lo. E ainda mais, a própria decisão de Sócrates de obedecer deliberadamente às leis da cidade por meio das quais o haviam condenado, segundo uma concepção do que seria mais justo, ou seja, seguindo uma idéia de bem, de que o melhor seria obedecer e não fugir, para que se preservasse a justiça na cidade.

Essa concepção não depende de Sócrates ter ossos ou não para ter caminhado até ali, mas deriva do que podemos chamar de deliberação. De modo que, quando ele avalia o modo como resulta da explicação de Anaxágoras, uma fenomenologia da constituição física de Sócrates daria explicação de sua condição naquele momento, ali, preso. No entanto, ele busca provar o contrário, que avaliando a situação na qual se encontra, escolhe obedecer. Tal obediência constitui uma posição ética da qual resulta um exemplo para a ação na *polis*. E o exemplo de Sócrates neste caso é o de alguém que pensa na totalidade dos indivíduos, e não apenas em si mesmo.

É seguindo essa interpretação que Guthrie (1975, p. 334) mostra que a crítica efetuada por Sócrates a Anaxágoras é realizada por ele ter confundido condições necessárias com causas. É necessário que haja um corpo, e que se tenha um corpo são, para que se possam exercer bem as funções fisiológicas que permitem ao homem andar, se alimentar, fazer sexo etc. Mas não são os ossos, os músculos e o próprio corpo como um todo, a causa de um homem realizar estas ou quaisquer outras ações. O que o permite é a sua capacidade de deliberar sobre elas, como o fizera Sócrates.

Diante disso, Sócrates aponta a mudança de perspectiva realizada por suas pesquisas quando descobre a insuficiência das descobertas de Anaxágoras. E ao efetuar tal compreensão, ele efetua a mudança de método, a que costuma-se denominar por *segunda navegação*.

3.1.2. A segunda navegação

Tendo em vista a decepção de Sócrates com a proposta da filosofia naturalista, ele necessita de um novo modo de ordenar a investigação. Este novo modo constitui aquilo que se costuma denominar de *segunda navegação* (*Fédon*, 99 d-e). Ela é a nomenclatura usada para falar da mudança de método efetuada por Sócrates para prosseguir na sua busca pela *causa* que explique os processos de *geração e corrupção das coisas*. A metáfora se explica referindo o caso dos marinheiros, que recorrem aos remos quando se lhes faltam os ventos.

Sócrates considera insuficientes as formas de investigação tradicionais entre os gregos, às quais se fiou no período de sua juventude. Ele agora necessita da formulação de uma via investigativa que seja de fato mais eficiente. E encontrará esta via num novo modo de investigação, que em vez de se fixar nas aparências; ou como já fora dito, na fenomenologia das coisas, dos sensíveis, ultrapassa-os a partir da formulação de uma hipótese.

O exemplo referido em 96 e demonstrará a necessidade da hipótese. Ele avalia que quando se encontra diante de dois homens que são de diferentes tamanhos, ou seja, um mais alto e outro mais baixo, seria suficiente a seguinte explicação: “tal ou tal homem excede o outro justamente pela cabeça; e o mesmo de um cavalo relativamente a outro” (*Fédon*, 96 e).

Do mesmo modo, pensava que poderia conseguir explicar as diferenças entre quantidades, na matemática, o dez seria mais que o oito, por excedê-lo em duas unidades

(*Fédon*, 96 e). Sócrates verifica que estas explicações são insuficientes, e por isso, incapazes de efetuar uma demonstração da causa. Por isso vê a necessidade de buscar uma nova alternativa, que se paute em um referencial que esteja fora da realidade visível, pois nesta, quando muda a relação deve-se mudar também a explicação. Portanto é necessário que se encontre uma unidade que permita apontar nos sensíveis suas relações, a partir da qual se poderiam explicar as causas. A questão está numa resposta pautada pela busca da apresentação de um pressuposto que explique a constituição da realidade. Desse modo verifica-se que o conhecimento da verdadeira causa não pode se dar pela constituição física de algo.

Por perceber que o Bem é a verdadeira causa de as coisas serem tal como são (*Fédon*, 99 c), Sócrates empreende esta mudança de método. Em vez de buscar nas realidades sensíveis a explicação, visto que todas elas se mostraram insuficientes, postula a busca através de argumentos. Assim ele diz: “pensei então que o melhor que tinha a fazer era refugiar-me do lado das idéias⁵⁰ e, através delas, inquirir da verdade dos seres” (*Fédon*, 99 e).

Utilizar este método implica superar o uso de imagens? Por um lado podemos dizer que sim, mas não completamente. Visto que pelo menos Sócrates tentará mostrar uma semelhança entre o procedimento explicativo por argumentos que são imagens. Com essa mudança de método, poderemos conferir a indicação da *Hipótese das Formas* (100 a). Sendo assim, o resultado da insuficiência das investigações as quais se dedicara leva-o à necessidade de formular uma hipótese, e a partir dela, verificar a sua aplicabilidade, como princípio explicativo das mudanças que se dão no nível dos sensíveis.

3.2 A hipótese das Formas

Sócrates irá requerer o consentimento dos ouvintes para prosseguir na investigação, para mostrar como deve ser tomada a investigação da causa. Em primeiro lugar, é levantada a *Hipótese das Formas*, ou seja, a realidade do Bem, do Belo, do Grande (*Fédon*, 100 b). Confirmando-se a “existência” destas realidades poder-se-á prosseguir a investigação da causa, assim, é essencial a *hipótese das formas* na epistemologia platônica. Fica estabelecido

⁵⁰ Este termo provoca algumas controvérsias, tendo em vista a enorme quantidade de possibilidades de tradução da palavra *logos* (λόγος) seria melhor em vez de *ideias* traduzirmos por *argumentos*. Conferir: ἔδοξε δὴ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. “Parece-me ser necessário que nos refugiemos nos argumentos para com eles investigarmos a realidade dos seres”. Tradução sugerida pelo professor Gabriel Trindade.

que a explicação da causa somente será eficiente se postularmos as formas, ou seja, a explicação deverá ser feita pela *Forma*. Assim, será com o auxílio da *Teoria da Participação* que poderemos avançar na investigação.

A hipótese da formas é no fundo o lançamento e escolha de um filtro a partir do qual se fará a investigação. A sua necessidade é exposta por meio de uma metáfora, a do sol, que remete também a uma metáfora presente na *República* (Livro VII). No *Fédon*, Sócrates diz:

Achei por bem acautelar-me, não viesse acontecer-me a mim o mesmo que àqueles que contemplam o sol em momentos de eclipse: é sabido que alguns chegam a perder a vista, se não é através de água ou de qualquer outro meio que observam a sua imagem (*Fédon*, 99 e).

Sócrates visa com isto duas finalidades: 1- que o Bem não pode ser investigado diretamente; 2- que os sentidos não são critério de verdade. Ou seja, não são eles por si mesmos capazes de realizar o julgamento e de nos levar ao alcance do saber. Assim, corre-se o risco de ao confiar demasiadamente neles, perder a capacidade de ver.

A referência ao sol, apontada acima, mostra que a observação direta é prejudicial, e esta observação direta ocorre somente mediante os sentidos. Se um indivíduo fixa os seus julgamentos nas impressões fornecidas pela imediatez dos sentidos, terá menos chances de acertar no julgamento. Portanto, Sócrates mostra que, tendo mudado seu método de pesquisa quanto à causa, mudou também o modo como entende a causa, pois diz: “vou explicar-te a espécie de causa a que me tenho aplicado” (*Fédon*, 100 b).

É fundamental perceber que a hipótese das formas funciona como a única causa e explicação da realidade sensível. Embora os sensíveis apresentem diversas variantes fica a questão de como é possível as *formas*, sendo imutáveis, fornecerem o meio de explicação dos sensíveis que estão em constante mudança, e nunca permaneceram os mesmos.

A questão é que como consequência o que quer Sócrates não é tentar explicar uma realidade extra mundo; sua preocupação, que é também a preocupação de Platão, consiste em querer explicar o funcionamento do sensível, pois é ele que está em contato conosco todo o tempo, dada a necessidade de entender a sua relação com o inteligível.

É então a partir dessa necessidade de explicação da conexão entre sensíveis e inteligíveis, que chegamos a seguir a exposição do que vem a ser a *teoria da participação*. Bem como, tornar-se-á compreensível a sua ligação com a *hipótese das formas*.

3.3 A teoria da participação

A partir da necessidade da hipótese, apresentada em 99 e, Sócrates começa a expor o que vem a ser necessário para conseguir explicar o seu objeto de pesquisa. Estamos tratando neste bloco argumentativo da questão do saber: como é possível aplicar algum conhecimento relativo a algo? Qual o modo de explicar o que são as coisas, os sensíveis?

A teoria da participação levanta questões a respeito da explicação das realidades sensíveis. Podemos dizer que é pela participação que podemos averiguar a ligação presente entre os sensíveis e os inteligíveis. De tal modo, a participação é o que permite ligar formas e coisas, não como pressuposto, mas como elo. Sendo assim, a questão dos sentidos ligados as formas está incluída na participação e na relação unidade multiplicidade. Como diz Rogue (2007, p. 78):

O idealismo platônico aparece como uma resposta direta aos problemas de unidade e multiplicidade que, para Platão, representam a própria forma da contradição que o *lógos* deve resolver. A necessidade de remontar à unidade da Idéia para pensar a diversidade do sensível decorre, para Platão, da dificuldade encontrada de dizer o ser das coisas.

Deve-se aqui buscar responder a uma pergunta, que também podemos expor na forma de hipótese: há uma unidade subjacente que permite dizer os sensíveis? Quando chegarmos ao passo dos contrários sensíveis, veremos que se torna necessária esta unidade para que se possa explicá-los. Ela (a *Participação*) é apresentada no passo 100 c, no qual Sócrates indaga a respeito da existência de coisas belas. Nesse passo Sócrates diz: “Se alguma coisa bela existe além do Belo em si, a única e exclusiva razão de ser bela é o fato de participar desse mesmo Belo”. Por isso, a causa essencial de alguma coisa não poderá jamais ser dada através de suas manifestações externas. De novo é retomada a noção de causa essencial, que não se pode tomar pela vulnerabilidade da mudança nos sensíveis.

A partir do exposto, devemos colocar algumas questões que buscaremos aqui responder. Como explicar a relação entre duas coisas de naturezas distintas? Para exemplificar a questão, como explicar a relação entre a coisa bela e o Belo em si? De tal modo, cada *forma* poderá ser tomada como a explicação da sua manifestação nos objetos sensíveis? Como explicar a variação de predicados?

Se nos sensíveis temos uma constituição mutável, perecível, que jamais permanece a mesma, por outro lado, as formas devem apresentar uma constituição imutável, permanente, sempre igual, que jamais se transforma no seu oposto. Isto que Platão nomeia exatamente como sendo a realidade são os pressupostos para qualquer afirmação no âmbito dos sensíveis. De tal modo que as formas são o fundamento sem o qual não se pode conhecer a realidade. E, pela mediação da participação, fica evidente o modo como explicam a realidade sensível.

Esta questão postula uma explicação a partir da noção de *comunhão* ou *participação* (*Fédon*, 100 d), assim, após ter afirmado a “existência” das formas, averiguamos que a explicação das causas se dará por meio da participação. O postulado das *formas*, auxiliado pela *participação*, no fundo exerce uma crítica ao conhecimento sensível, mostrando que é um equívoco conferir realidade àquilo que é mera aparência.

Vemos que de algum modo a fuga de Sócrates daquilo a que chama de “causas científicas” implica uma posição investigativa, que exclui a possibilidade de a parte dizer o todo. Melhor dizendo, uma qualidade não poderá ser tomada pela causa, pois ela é meramente uma qualidade de algo, não se constituindo na razão pela qual este algo é o que é.

Assim, a qualidade de algo ser azul ou vermelho, não explica a beleza de uma cadeira ou de uma flor⁵¹. As proporções de algo também não explicam um objeto. Estes aspectos agora apresentados servem de maneira muito eficiente quando se quer realizar uma descrição de algo, no entanto, para dizer ou resolver o problema da causa de algo ser tal como é, estas noções de cor e proporção e qualquer outra da mesma esfera, física, não servem como princípio explicativo (*Fédon*, 100 d).

Se as descrições físicas não servem como princípio explicativo, deve existir algo que exerça este papel, tendo em vista que é necessário que haja algo que nos permita conferir

⁵¹ Algumas pessoas poderão afirmar que acham belo, por exemplo, o céu, por este “ser azul”. É claro que esta é a cor do céu. No entanto, essa qualidade explica a *opinião* que alguém tenha não o *fato* de o céu “ser belo”. Outras pessoas poderão afirmar o céu ser belo por outras razões, o que não implica aí uma mudança naquilo que o céu é, mas na opinião de quem emite um parecer sobre sua beleza.

predicados aos seres sensíveis. Diante disto, passamos a seguir a uma análise da noção de predicação nos argumentos do *Fédon*.

3.3.1. A predicação

Quando é posta em evidência a dificuldade de se avaliar o que é variável, fica claro que no exemplo utilizado, a relação de grandeza ou pequenez entre Símias, Sócrates e Cebes (expressa na relação de maior e menor), o que se avalia não é a dupla característica das formas. Uma forma não pode ter sentidos opostos. Uma forma não pode dizer algo e o seu contrário ao mesmo tempo. Ela necessariamente deve corresponder ao princípio de identidade expresso pela formulação $A=A$.

A temática da oposição é recorrente em todo o diálogo. Começa quando Sócrates opõe a alma ao corpo, perpassa os opostos sensíveis e culmina na separação para distinção entre os sensíveis e os inteligíveis. Sendo assim, esta temática torna-se nuclear para o desenvolvimento da argumentação, apesar de não ser imediata e visível sua ligação com a reminiscência.

Verificar a possibilidade de dizer o sensível nos coloca diante de um problema ao qual Platão está bastante interessado. Prova disso é seu esforço para exemplificar a questão na parte final do *Fédon*. Ele propõe que analisemos a questão a partir de uma hipótese, qual seja: a *hipótese das formas*. Ao buscar as *formas* como modo de explicação das mudanças sensíveis nos deparamos com um paradigma que permite analisar as relações entre os sensíveis.

Vemos que a reminiscência não pode ser dispensada de forma alguma na epistemologia platônica, de modo especial no *Fédon*. Pois ela é condição sem a qual não se explicam as formas. Portanto, para que possamos explicar alguma diferença ou semelhança entre as coisas, precisamos desse referencial invisível ao qual Platão chama de *Formas*.

Ao chegarmos aqui, podemos aferir a dificuldade em separar as noções de reminiscência, formas e participação. Todas elas estão de algum modo interligadas, e por isso mostram ser co-explicativas. A separação deve obedecer a uma necessidade pedagógica e analítica, tendo em vista que precisamos compreender as partes e o todo.

O que é chamado de grandeza relacional possibilita reconhecer em objetos distintos as suas diferenças ou semelhanças, de um em relação ao outro. Mas estas diferenças ou semelhanças são mediadas por uma idéia, e é esta que permite identificar neles a diferença ou semelhança. O exemplo utilizado é o da comparação entre Sócrates, Símas e Cebes.

Sócrates nega a explicação a partir dos opostos, afirmando que seria um erro dizer que é do mais alto que provém o mais baixo e do mais baixo que provém o mais alto (*Fédon*, 103 a). Portanto, ele critica a recordação dessa explicação que foi eficiente quando se tratava de dar conta de outra questão:

É corajosa a lembrança... Só que não medes a diferença entre os nossos termos de então e os de agora. Então dizíamos com efeito, que uma coisa oposta tem origem na que lhe é oposta; agora, que o oposto em si mesmo jamais poderá tornar-se no seu oposto, tanto o que existe em nós como o que existe na natureza (*Fédon*, 103 b).

É isso que permite explicar porque Sócrates pode ser em relação a Símas, menor, e em relação a Fédon, maior. Não é que ele seja maior e menor ao mesmo tempo, mas quando associado a um, torna visível sua participação na grandeza, e quando associado a outro torna visível sua participação na pequenez.

Verifica-se então que uma forma não se torna em modo algum no seu oposto. Não é possível que a forma do menor se torne maior, e a forma do maior se torne menor. O que ocorre é a saída de uma forma para que atue a outra. Deste modo, averiguamos que quando falamos que Sócrates é menor em relação a Símas e maior em relação a Cebes, estamos falando de uma mudança que ocorre num indivíduo quando relacionado a outro, mas não se dá o mesmo quando ligamos uma forma a outra. As formas não mudam, permanecem sempre estáticas. Assim sendo, elas são os paradigmas da compreensão da realidade.

O oposto em si mesmo jamais se torna o seu oposto. Retomando a questão verificamos a noção de predicação, no que se refere à compreensão da realidade. Isto quer dizer que, a compreensão da realidade necessita de uma forma de análise. E como já ficou demonstrado, esta não pode ser meramente descritiva, deve obedecer a critérios. Tais critérios são de fato as *formas*, entendidas como aquilo que permite conferir unidade à pluralidade de indivíduos de uma mesma espécie (ROGUE, 2007, p. 77ss).

A aparente confusão presente em 103 a é resolvida em 103 b a partir da explicação de Sócrates. A pergunta é a de como entender as formas, se elas mudam? Tal pergunta não é eficiente, tendo-se em vista que as formas não mudam. O que muda são as coisas, e as formas nas coisas. Aquilo que é *oposto em si mesmo* jamais pode tornar-se o seu *oposto*.

Os exemplos sensíveis dessa relação são dados no passo 103 d pela relação fogo e neve. De modo que, se a neve acolher o fogo, deixará de ser neve, posto que não pode haver fogo e neve como uma e mesma coisa. Em suas palavras: “Como também o fogo, quando avança na sua direção, ou escapa ou perece; mas o que não pode jamais tolerar é, depois de acolher o frio, continuar a ser fogo como antes, ou seja, um fogo frio” (*Fédon*, 103 d).

Assim sendo, não é apenas a *forma* em si mesma que não pode suportar o seu oposto. As coisas também, mesmo não sendo idênticas às *formas*, não suportam o seu oposto. Ou seja, quando entra uma forma nas coisas, a forma oposta deve sair necessariamente. Uma mesma coisa não suporta duas formas contrárias na mesma relação.

Este passo nos mostra que cada coisa enquanto uma, deve manter uma unidade para a referência, ao menos enquanto não se apresenta o seu oposto. Veremos a seguir que apesar de toda a mudança dos sensíveis, deve haver algo em vista do qual as coisas aconteçam, e este algo é o Bem. Além disso, se verá também que, na busca de compreensão do que é o Bem, devemos efetuar um percurso dialético, do qual Platão não abre mão em seus diálogos.

3.4. O Bem e a Dialética

Parece um lugar comum na filosofia de Platão a referência ao Bem. Também a encontramos no *Fédon*. Devemos agora investigar porque ela é referida neste diálogo, e quais são os objetivos desta referência.

Sócrates irá afirmar que: “é o Bem o verdadeiro elo que liga entre si todas as coisas e as suporta” (*Fédon*, 99 c). A investigação das manifestações nas realidades sensíveis vai apontar para uma finalidade, ou seja, o fato de as coisas serem de tal modo sempre em vista de algo. A busca do Bem levará a um processo investigativo dialético que proporá dois importantes argumentos: a Hipótese das Formas e a Participação. Assim, devemos perguntar: qual o modo de alcançar as formas? Vê-se então que não se pode compreender as formas sem

que busquemos o auxílio da *participação*, pois a explicação do real via formas, só é possível, porque os objetos participam das *formas*.

O desenvolvimento desta pesquisa nos mostra que é através da dialética que será possível ao indivíduo alcançar as Formas estruturantes da realidade. Mas como trabalhar o método dialético? Na *República* 511 a⁵² obteremos uma indicação que referenda a concepção presente no *Fédon*: será apenas por meio do levantamento de hipóteses.

Há que se compreender que se está em busca da investigação do Bem, e o Bem deve ser investigado de modo indireto, via imagens. Tais imagens não são meras imagens visuais, mas principalmente aquelas que podem ser acessadas pelos discursos, argumentos, definições etc., ou seja, são aqueles que estão num plano conceitual.

Na epistemologia platônica a dialética possui uma função clara, elevar o olhar do âmbito dos sensíveis até que ele alcance o inteligível. Desse modo, constitui-se numa forma de alcançar o pensamento, visto ser ele um estado de alma perfeito. Para o trabalho dialético, é necessário o uso de hipóteses e isso é demonstrado tanto na *República* (511 a) quanto no *Fédon* (100 a).

3.5. O conflito necessidade X finalidade

Se fizermos jus à busca tão falada por Sócrates quando critica os pré-socráticos, veremos que a sua intenção era encontrar algo que explicasse a *finalidade*, já que há uma dimensão na existência humana que não pode ser reduzida à necessidade. Ou seja, devia haver um *princípio explicativo* para além da necessidade. Este princípio será encontrado naquilo que na filosofia de Platão é identificado com o *Bem* (*Fédon*, 99 c).

Significa dizer que tudo deve ser feito tendo em vista o *Bem*. Não necessariamente o Bem ético, mas entendido como a finalidade de cada coisa, aquilo que ela faz bem. No entanto, a consequência de tal posicionamento, no âmbito ético, desenvolve uma idéia de que se deve buscar esse fim, e por isso as ações devem se pautar na busca de realizar o *Bem*.

⁵² Textualmente podemos conferir na *República*: “Portanto, era isto o que eu queria dizer com a classe do inteligível, que a alma é obrigada a servir-se de hipóteses ao procurar investigá-la, sem ir ao princípio, pois não pode elevar-se acima das hipóteses, mas utilizando como imagens os próprios originais dos quais eram feitas as imagens pelos objetos da secção inferior, pois esses também, em comparação com as sombras, eram considerados e apreciados como mais claros” (*República*, 511 a).

E, portanto podemos apontar esse Bem como a realização da excelência de algo. Ou seja, efetuar uma determinada ação de modo excelente, é efetuar a o mais perfeitamente possível e em vista do Bem. Essa realização ultrapassa a necessidade, que expõe o reino do meramente necessário na existência humana. De tal modo que este necessário não é a finalidade de algo.

3.6. Saber e opinião

A problemática do saber é o que, como vimos, é o interesse maior deste trabalho. Tendo perpassado os argumentos desenvolvidos no diálogo, vale à pena expor a questão que era latente na *polis* grega no século de Platão. Um problema que relaciona outros problemas tais como a *verdade e a relativização da verdade*. A que se ligaria cada uma destas? Os gregos vivem um momento político, em que a democracia se fazia presente, e com ela a necessidade de se utilizar do instrumento da palavra. Bem sabiam fazê-lo os sofistas, tanto que eram tidos como mestres entre os atenienses.

Longe de querer resolver aqui o problema da sofística grega, adentramos na questão como pressuposto para o tratamento da relação de oposição entre saber e opinião. Para apontar a distinção efetuada por Platão, quando aponta o saber como um estado e a opinião como a expressão verbal do pensamento (Teeteto 189-190a; Sofista 263e). Esta última se constrói de modo individual, sem passar pelo rigor do crivo do comum. É claro que uma opinião pode se tornar uma tese, desde que bem fundamentada, desde que seu autor seja suficientemente capaz de expor os argumentos que conferem tal condição; desde que a articule com outras opiniões.

A pergunta pela possibilidade do saber em Platão é um tema forte. E vemos que, ao avaliarmos a relação da epistemologia platônica com as teorias expostas no *Fédon*, a saber, de modo especial a reminiscência, temos um postulado: o *saber é um estado de alma*⁵³. Assim, sendo o saber um estado, há duas possibilidades: ou se alcança ou não se alcança. No entanto, se se alcança não se percebe como, se não se alcança, para que falar dele?

Por outro lado, se não se alcança, qual deve ser a postura do homem, em relação a ele? Ou abandona a busca, já que não pode alcançar, tornando-se um cético, ou pelo contrário,

⁵³ Como é atestado pelo uso do verbo *ennoein*, ao longo do *Fédon* 74.

torna-se esta impossibilidade um motivo forte para se querer saber. É neste contexto que se insere a relação entre saber e opinião, tema recorrente na obra platônica.

A reminiscência é possível pela hipótese das formas, pois sem elas, nada se poderia recordar. Sendo assim, em suas existências num corpo, as almas devem se dedicar a recuperar este conhecimento que antes já possuíam. Neste contexto se vê claramente a possibilidade de leitura em dois vieses, um epistêmico e um ético. O primeiro nos interessa mais, por estar diretamente relacionado à questão que temos trabalhado. Assim sendo, está ligado ao modo como devemos entender a recuperação desse saber. Já a vertente ética cai costumeiramente numa concepção puritanista de preservação da alma.

Dessa discussão resulta a necessária compreensão de que o saber resulta da reminiscência. Sem reminiscência não seria possível haver a recordação das ideias.

Segundo Conford (1952, p. 74):

A Teoria das Ideias afirma que a Justiça e outros ideais do mesmo teor são objetos eternos do pensamento que podem ser conhecidos e que possuem validade universal e incondicional. Não fazem parte dos adereços do mundo privativo de cada um; tão pouco são convenções arbitrárias da sociedade. Constituem sim um mundo comum a todos nós mas que é independente de todos nós. São, afinal, os objectos absolutos do conhecimento socrático de que toda a virtude depende.

Uma forte influência pode ser exercida pela persuasão durante uma argumentação. Isso pode acontecer se o autor do discurso deixa em segundo plano a argumentação e se concentra mais em persuadir o interlocutor. Sócrates critica este tipo de posição já na segunda parte do *Fédon*, depois da grande intervenção de Símiias, que havia questionado sua argumentação. No passo 91 a é exposta uma diferença entre os que amam o triunfo de suas teses, e aqueles que amam a sabedoria; assim Sócrates expõe a crítica:

Refiro-me aos que, em qualquer tipo de discussão, relegam para o segundo plano a natureza real das questões a tratar, e se empenham exclusivamente em convencer os seus ouvintes das opiniões que eles mesmos sustentam (*Fédon*, 91 a).

Não poderemos afirmar que seu interesse está em que seja exposta a verdade, visto que, quando dizemos isso, estamos engessando a noção de que o pensamento de Platão deve ser mesmo dogmático. No entanto não é esse o intuito do filósofo. Não é estabelecer uma verdade a ser seguida acriticamente, por mais que se faça isso. Mas sua preocupação quando introduz em seu texto a problemática do saber, constitui-se no interesse que possui em contribuir para a construção de uma explicação racionalmente plausível para a realidade. E esta construção se deu como apontamos anteriormente, via hipótese das formas.

O que se assume neste passo, evidentemente, é que há a verdade⁵⁴, entendida enquanto patamar cognitivo perfeito. E que o amor à sabedoria consiste em buscar este estado de saber que não é dependente do discurso de cada um, ou variável nele. Para Trabatttoni:

Esse é o real motivo pelo qual Platão contrapõe o filósofo ao filodoxo. Visto que existe uma forma de *doxa* da qual nenhum homem pode se esquivar, a diferença que qualifica o filósofo não consiste no fato que ele possua um saber certo e infalível; essa diferença consiste no fato que o filósofo, ao contrário do filodoxo, se esforça constantemente por melhorar suas próprias opiniões por meio dos raciocínios, porque o que ele deseja possuir não é opinião, mas a ciência (TRABATTTONI, 2010, p. 125).

Enquanto o saber possui um caráter proposicional (é o caso do saber do filósofo), implicando que quem possuir conhecimento deverá ser capaz de justificar esse saber; por outro lado a *doxa* é opinião, e por isso não possui a estabilidade do saber. Ser variável é uma característica das opiniões, tendo em vista que são sempre passíveis de mudança.

Na estrutura dramática chega-se ao ponto em que se dá por finalizada a argumentação e mesmo assim os interlocutores não se sentem convictos da prova fornecida. Não que tenha sido insuficiente, mas porque falta um caráter de persuasão. Tal caráter poderá ser avaliado na relação mito e argumentação.

⁵⁴ Como se pode deduzir do *fragmento 2* de Parmênides, que a verdade é um pressuposto do saber.

3.6.1. Mito e argumentação

A estrutura argumentativa empreendida pelo personagem ao longo do diálogo parece não ter surtido o efeito aguardado, o de manter uma prova, e, portanto, dar por demonstrada a questão em xeque. É que falta o elemento do convencimento, e este elemento que deveria se encerrar no argumento fornecido é apresentado a partir do recurso ao mito. Este recurso é chamado de *parenética*⁵⁵. Fora toda a discussão que o recurso do mito pode suscitar, vale lembrar que ele está constantemente presente nas obras de Platão, seja para uma crítica, seja como auxílio, como é o caso do mito usado no final do *Fédon*. Isto pode ser demonstrado com as reservas que Símias apresenta, mesmo após afirmar que a argumentação não deixou motivos para por algo em causa: “Contudo, a complexidade do assunto, bem como a pouca conta em que tenho a debilidade humana, obrigam-me a guardar de mim para mim algumas reservas ao que foi dito” (*Fédon*, 107 b).

Este recurso ao mito no final do diálogo não é um sinal de fraqueza da defesa efetuada por Sócrates, mas é capaz de mostrar que nem sempre uma argumentação bem sucedida⁵⁶ será capaz conseguir o assentimento do interlocutor, de modo especial se o assunto tratado incluir questões relativas à dificuldade do conhecimento, ou seja, a dificuldade de estabelecer convicções. Segundo Sobrinho (2009, p 86):

O discurso argumentativo provê a diretriz da investigação da qual a narrativa mítica recebe a orientação, ao passo que o mito assegura a persuasão e a crença, mormente se sua cognição é suficiente para desencadear as ações práticas.

Portanto, vemos que o mito descrito no final do *Fédon*, que trata desde a questão do destino das almas passando pela constituição do Hades, possui um caráter auxiliar da argumentação, além de exercer um efeito apaziguador, indutor da serenidade, sobre o próprio Sócrates. O mito não possui uma pretensão de tornar-se argumento, mas possui o objetivo de fornecer um *alento*, para uma dúvida que não se mantém mais no âmbito epistemológico, mas

⁵⁵ Como nos informa Abbagnano, a *parenética* pode ser vista como uma *exortação*. Assim, sendo, ao final do *Fédon*, ela aparece como uma forma de estimular os ouvintes a aderirem a argumentação. (ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Trad. de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007).

⁵⁶ Chamamos de argumentação bem sucedida, uma argumentação na qual os termos estão logicamente articulados e não deixam pressupostos frouxos, mas os apresenta de modo a referendar a tese a ser defendida.

da crença religiosa. Pois o destino das almas (a que se chama escatologia) chega a implicar no medo da morte.

O motivo pelo qual foi posta esta discussão no final do capítulo é expresso já no próprio *Fédon*, quando Sócrates tem de encontrar um modo pelo qual possa convencer, tendo em vista que mesmo com a sua bem sucedida argumentação seus interlocutores não se sentem convencidos. Portanto, pareceria estar tal questão deslocada do restante da pesquisa. Em detrimento dessa interpretação, apontamos a noção de que a *parenética* funciona como um recurso final ao qual Platão recorre, não pelo insucesso de sua argumentação do diálogo, mas pela premente necessidade de convencimento apresentada pelos interlocutores.

Para que possamos rever o trabalho executado neste capítulo e tornar notória a sua unidade, apontamos aqui os elementos que foram trazidos à tona nesta última parte do texto. Visível torna-se a necessidade de aferir as consequências das posições apresentadas pelos personagens ao longo da argumentação exposta nos passos nucleares para a leitura epistemológica do diálogo. Neste capítulo, vimos principalmente estas consequências ligadas àquilo que no último bloco argumentativo do diálogo (de 95b a 105c) se torna explícito, a saber, a necessidade de inter-relacionar *reminiscência*, hipótese das *formas* e *participação*, tendo em vista que são interdependentes estas teses.

Passamos ainda pela relação entre *necessidade* e *finalidade* que nos aponta para uma questão recorrente na interpretação do *Fédon*, que é o chamado dualismo platônico. Tal dualismo liga o âmbito das necessidades ao corpo e o das finalidades à alma. Àquele se liga o que tem por objeto a imediatez, enquanto a esta se liga o que tem por finalidade a análise. Assim sendo, vemos que também as opiniões estão mais ligadas aos sentidos, são mais recorrentes a partir das impressões corporais, enquanto o saber está ligado ao invisível, ou seja, aquilo que é imutável, pois o invisível é relativo àquilo que não muda, como demonstrado em vários passos do *Fédon*.

Como vimos, Platão apresenta pela boca de Sócrates no diálogo uma crítica às pesquisas efetuadas pelos pré-socráticos, esta crítica é também uma autocrítica, tendo em

vista que em determinado momento de sua juventude, também ele (Sócrates/Platão) teria dispensado tempo em tais buscas. Portanto elas puderam ser entendidas como representativas do momento de falta de clareza na pesquisa filosófica acerca da causa.

A pretensão do saber é algo que os homens buscam tendo em vista que é por meio dele que podemos afirmar conhecer algo. No entanto, o saber passa por uma dupla condição realçada por Sócrates quando afirma por um lado com uma postura um tanto cética, que ou não se alcança o saber, ou, se se alcança, é apenas quando morremos que isto ocorre (Fédon, 66 e).

IV. CONCLUSÃO

Sócrates apresenta um interesse particular na argumentação. Esta característica já está presente em outras aparições como em suas personagens, em diálogos de Platão, desde os elênticos. Isso não distaria enormemente no *Fédon*. Assim, o diálogo apresenta o interesse do personagem nos argumentos inclusive afirmando em uma passagem que seria muito ruim para um homem tomar aversão pelos argumentos.

A proposta da análise argumentativa de um diálogo platônico deve levar em conta a proposta de seu escritor, e no *Fédon*, encontramos claramente o desenvolvimento de um grande percurso argumentativo. Assim sendo, Sócrates afirma amar o saber e querer pela argumentação chegar as consequências a respeito de um tema. Assim critica aqueles que desejam apenas o “triunfo de suas teses” (*Fédon*, 91 a). Aqui é apresentado um contexto ético, que envolve a situação do filósofo no meio social, como aquele que ama o saber e por isso luta por ele.

Pensar uma conclusão para o trabalho é uma tarefa um tanto difícil, mas necessária, por representar o fim de uma etapa de pesquisa, que, no entanto nunca esgota a questão. O tema permanece de algum modo aberto a novas intervenções e a novas buscas e direcionamentos. Até porque, de início, não é fácil identificar a intenção de Platão ao escrever seus diálogos, se é que é possível de fato saber sua intenção. No entanto, essa é uma pergunta que deve ser posta pelo pesquisador para tentar responder aos apelos que o tema suscita ao longo do desenvolvimento do seu trabalho.

Por que então é necessário para Platão num diálogo que é sobre a alma, colocar a problemática do saber? Porque ele apresenta um pressuposto que deve servir para explicar toda a realidade.

Tal pressuposto, *as formas*, se identifica com a alma. Como mostrado no passo 76 e, há uma dupla implicação: se há formas há alma, se há alma, há formas. Platão tem interesse inegável na questão do conhecimento, e isso fica visível na maioria de suas obras. Do mesmo modo que é difícil separar vários âmbitos do dizer, por exemplo, que política e educação são distintas e que podem ser trabalhadas em separado. O problema é que é difícil separar em Platão os temas, e quando o fazemos, é em vista de uma questão metodológica, visando uma melhor abordagem do problema.

O nosso trabalho visa, como apontado no início, apresentar uma retomada do problema do saber Platônico nos moldes do *Fédon*. Assim sendo, vimos que a única maneira de tornar eficiente essa busca, foi recorrer de modo especial ao diálogo em questão. Tal escolha mostra uma posição quanto ao modo de fazer a leitura de um autor clássico, sempre buscando na medida do possível aproximar a nossa compreensão da compreensão por ele proposta. Portanto, o percurso seguido pela pesquisa, o percurso argumentativo do diálogo, serviu de norte para o desenvolvimento da pesquisa como um todo.

A maneira de responder a pergunta proposta pelo tema é também seguidora do método desenvolvido no diálogo. E de tal modo, não poderia ser categórica, mas fornece os elementos necessários para verificar que no *Fédon* há de fato uma proposta de saber, e esta proposta converge com temas apresentados em outros diálogos. De maneira que, como ficou claro, sabendo-se que *saber não é senão recordar*, todos os indivíduos são capazes de saber, e de tal modo encontram-se no mesmo patamar quanto à possibilidade do conhecimento.

O que pode diferenciar um indivíduo de outro na produção do saber é o modo como esse conhecimento vai ser efetivado. A pesquisa, portanto nos fez ver que a colocação do problema do saber num diálogo considerado popular de Platão é viável. É viável de modo especial porque as questões estão lá e se apresentam mesmo como problemas a serem trabalhados. A temática da imortalidade, que serviu de fio condutor à problemática do saber nos mostra que Platão tem por objetivo efetuar uma articulação dos problemas via um contexto dramático. E este contexto foi à iminência da morte do mestre.

Como estratégias utilizadas para a obtenção dos resultados da pesquisa, passamos como já fora enunciado no *Capítulo I*, pelos pressupostos da teoria que se nos apresenta como uma das principais do diálogo, a *teoria da reminiscência*. Para desenvolver a análise de tal teoria, fora necessário rever os pressupostos da mesma, que se apresentam num contexto religioso, o das tradições órficas e pitagóricas, que Platão não tem o costume de citar amiúde. No entanto, tais tradições, como elementos presentes na cultura grega, foram utilizadas pelo filósofo na construção de suas teses. Ainda neste capítulo, tivemos de passar pelas questões do dualismo, tão fundamental na construção da filosofia de Platão, e que se vê embasado numa discussão já presente na proposta do poema do Parmênides. Platão avalia o dualismo parmenidiano e a partir dele podemos dizer que nosso autor reelabora o dualismo noutros termos, a começar pela concepção de contrários, ou pela noção de opostos. Como vimos, tal noção passa desde a oposição corpo e alma, para chegar a mais complexa, entre sensível e inteligível.

Avaliar a anamnese no *Fédon* nos faz ver que ela deve estar atrelada aos outros argumentos que também foram expostos de maneira exaustiva no diálogo, são eles o da *participação* e a *hipótese das formas*. Lembramos aqui que chamamos *hipótese* por ser este justamente o termo utilizado pelo autor quando trata dela em 100 b.

Foi no *Capítulo II* que começamos propriamente a análise da *anamnese*, e a partir daí buscamos extrair as relações possíveis com a produção do saber. Ela aparece no diálogo, retomada por Cebes como algo já antes defendido por Sócrates, e como vimos, o mestre apresenta um exemplo que está em outro diálogo, o exemplo da experiência da reminiscência por meio de perguntas bem conduzidas. Assim sendo, antes de iniciarmos o *capítulo III*, colocamos um tópico como pergunta: o da “teoria das formas?”, que expõe a problemática de formulação de uma teoria propriamente dita, ou se seria uma hipótese.

Quando chegamos ao *Capítulo III* seguimos o grande bloco argumentativo que coloca o problema da *geração e da corrupção* das coisas. Tal bloco inicia-se com uma referência aos pré-socráticos, e por assim dizer, poder-se-ia pensar que se resolveria com as pesquisas por eles realizadas. No entanto, verificamos uma crítica de modo direto a Anaxágoras, e a proposição de um referencial para a pesquisa que necessita ter em vista a questão da finalidade. O capítulo tratou ainda da hipótese das *formas* e da teoria da *participação*. Como já enunciado algumas vezes, sem a *participação* não se poderia explicar como as *formas* produzem as qualidades necessárias para predicarmos os sensíveis. De tal

modo, as três noções são fundamentais na obra de modo a não podermos dizer qual seria mais importante, se a *reminiscência*, as *formas* ou a *participação*. Vale então colocá-las em uma posição nuclear para a proposta argumentativa do diálogo.

A discussão, portanto, nos remete para a questão da unidade que é conferida pela idéia aos sensíveis, e desse modo, trazemos o referencial da discussão para a relação entre saber e opinião. Não é difícil perceber que Platão tornou o saber um estado, e por isso, o saber efetivo como estado perfeito é o que se busca. No entanto, nessa busca, haverá as opiniões também como elementos presentes no contato do homem com o saber. A proposta do Platão então se centra no interesse em apontar como é possível não se prender a inconstância das opiniões, de modo a não estar preso ao argumento relativista de que cada um está certo, por que o saber é a cada um como lhe parece⁵⁷. A proposta de Platão então para que possamos compreender a possibilidade do saber, é no *Fédon* defendida pela *Ideia*, ou seja, pelas *Formas*, o que nos faz ver que a preocupação com o saber deve levar o homem que busca saber, a buscar o comum. O conhecimento, portanto, não é resultado do particular.

⁵⁷ Sobre o tema conferir no **Teeteto** a referência a tese de Protágoras que aponta para esta interpretação “O modo é algo diferente, mas diz mais ou menos a mesma coisa, pois afirma que <<a medida de todas as coisas> é o homem, <<das que são, e enquanto são, e das que não são, enquanto não são>>. ” (**Teeteto**, 152a).

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE PLATÃO:

PLATÃO. **A República**. Trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Goulbenkian. 1990.

_____. **Carta VII**. Trad. de José Trindade Santos e Juvino Maia JR. Introdução de Terence H. Irwin. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

_____. **Fédon**. Introdução versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

_____. **Fedro**. Trad. J. Ribeiro Ferreira. Lisboa: Verbo, 1973.

_____. **Mênon**. Trad. de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

_____. **O Banquete. Fédon. Sofista. Político**. Trad. de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores)

_____. **Teeteto. Crátilo**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. -3. Ed. Rev. - Belém: EDUFPA, 2001.

_____. **Teeteto. Sofista. Protágoras**. Trad. de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2007.

_____. **Timeu**. Trad. de Maria José Figueiredo, “Introdução” de J. T. Santos, Lisboa, 2004.

_____. **Timeu. Crítias. O Segundo Alcibíades. Hípias Menor.** Trad. de Carlos Alberto Nunes. -3. Ed. Rev. - Belém: EDUFPA, 2001.

PLATO. **Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus.** With an english translation by Harold North Fowler. Introduction by W. R. M. Lamb. London: Harvard University Press, 1914.

PLATON. **Oeuvres Complètes.** Texte établi et traduit par Paul Vicaire. Tome IV 1er partie. Paris: Les Belles Lettres, 2006.

PLATONE. **Fedone.** Prefazione, seggio introduttivo, traduzione, nete, apparati e inserto iconográfico di Giovanni Reale. Milano: Bompiani Testia Fronte, 2000.

BIBLIOGRAFIA DE APOIO:

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia.** Trad. de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARISTÓTELES. **De Anima.** Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

BAILLY, A. **Dictionaire Grec Français.** Paris: Hachette, 2000.

BERNABÉ. Alberto. **Platão e o orfismo: Diálogos entre religião e filosofia.** Trad. de Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.

BEUCHOT, Mauricio. **El problema de los universales.** Universidad Nacional Autonoma de México, 1981.

BURNET, John. **A aurora da filosofia grega.** Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

CHERNISS, H. **The philosophical Economy of the Theory of Ideas,** in ALLEN, R. E. (ed.) **Studies in Plato's Metaphysics.** London: The Humanities Press, New York, 1965, 1-12.

CONFORD. F. M. **La teoría platónica del conocimiento.** Traducción de Néstor Luis Cordero y Maria Dolores del Carmen Ligatto. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991.

GOLDSCHIMIDT, Victor. **Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético**. Trad. de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.

GUTHRIE, W. K. C. **A history of greek philosophy. Volume IV**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os Filósofos Pré-socráticos**. Trad. de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, (6ª Edição).

KRAUT, R. (ed). **The Cambridge Companion to Plato**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

HAVELOCK, Eric. A. **Prefácio a Platão**. Trad. de Enid Abreu Dobránsky. Campinas: Papirus, 1996.

HESÍODO. **Obras y fragmentos**. Traducción de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Madrid: Biblioteca Básica Gredos, 2000.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, 2009.

_____. **Odisséia**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, 2009.

HOUAISS. **Dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

LAÉRCIO, Diógenes. **Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres. Livro III**. Traducidas directamente Del grego por D. José Ortiz Y Sanz. Madrid: Luis Navarro Editor, 1887.

JAEGER, Werner. **Paidéia, a formação do homem grego**. 4ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MORAVCSICK, Julius. **Platão e platonismo: aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética**. Trad. de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2006.

MURACHCO, Henrique. **Língua Grega. Versão semântica, lógica, orgânica e funcional**. 3ª edição. Volume 1. São Paulo: Discurso Editorial/Editora Vozes, 2007.

PARMÊNIDES. **Da Natureza**. Trad. notas e comentários de José trindade Santos. Loyola: São Paulo, 2002.

PERINE, Marcelo (Org.). **Estudos Platônicos. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Estudos de História da Cultura Clássica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1970 (3ª edição).

REEGEN, Jean Gerard Joseph. **A psyché na Filosofia Antiga**. In. Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE. Fortaleza: Inverno, 2005, p. 63-88.

ROBINSON. T. M. **A psicologia de Platão**. Trad. de Marcelo Marques. São Paulo: Loyola, 2007.

ROGUE, Cristophe. **Compreender Platão**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes. 2007, 3ª edição.

ROSS. David. **Teoria de las ideas de Platon**. Traducción de José Luis Díez Arias. Madrid: Ediciones Cátedra, 1997.

SANTOS, José Trindade. **Para ler Platão. A ontoepistemologia dos diálogos socráticos**. Tomo I. São Paulo: Loyola, 2008, (A).

_____, José Trindade. **Para ler Platão. O problema do saber nos diálogos da teoria das formas**. Tomo II. São Paulo: Loyola, 2008, (B).

_____, José Trindade. **Para ler Platão. Alma, cidade, cosmo**. Tomo III. São Paulo: Loyola, 2009.

_____, José Trindade. **Antes de Sócrates**. Lisboa: Gradiva, 1992, 2ª edição.

_____, J. T. (Org). **Anamnese e saber**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1999.

_____, J. T. **Sujeito epistêmico, sujeito psíquico**, *Princípios 11*, nº 15-16, Natal, 2004, 65-82.

_____, J. T. **A função da alma na percepção, nos diálogos platônicos**. In: *Hypnos 13*, São Paulo: EDUC; PAULUS; TRIOM, 2004, p. 27-38.

SNELL, Bruno. **Las fuentes del pensamiento europeo**. Traducción por Jose Vives SJ. Madrid: Editora Razón y Fe, 1963.

SOBRINHO, Rubens Garcia Nunes. **Platão e a imortalidade: mito e argumentação no Fédon**. Uberlândia, EDUFU, 2007.

TRABATTONI. Franco. **Oralidade e escrita em Platão**. Trad. Bolzani Filho e Puente. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003.

_____. **Platão**. Tradução de Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do Pensamento Grego**. Trad. De Isis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2009.