

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

ANA RAFAELLA PEREIRA MELO

**O CORPO E A CONTEMPLAÇÃO DA IDEIA EM PLATÃO: UMA
ANÁLISE DO *FÉDON***

**JOÃO PESSOA
2011**

ANA RAFAELLA PEREIRA MELO

**O CORPO E A CONTEMPLAÇÃO DA VERDADE EM PLATÃO: UMA
ANÁLISE DO *FÉDON***

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, em cumprimento às exigências para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador Dr. Iraquitan Caminha

JOÃO PESSOA
2011

ANA RAFAELLA PEREIRA MELO

**O CORPO E A CONTEMPLAÇÃO DA VERDADE EM PLATÃO: UMA
ANÁLISE DO *FÉDON***

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Iraquitan Caminha

Prof^a. Dr^a. Solange Maria Norjosa Gonzaga

Prof. Dr. Bartolomeu Leite da Silva

NOTA:_____

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar ao meu professor orientador Iraquitan Caminha, por todo o apoio e todo o caminho que me indicou, sem o qual não teria edificado o meu pensamento e minhas investigações de modo tão satisfatório. Agradeço pelos diálogos de orientação, por meio dos quais pude aprender um pouco de sua sabedoria filosófica. Enfim, por toda paciência com meus atrasos e limitações.

Aos professores Bartolomeu Leite da Silva e Edmilson Azevedo, cujas observações e sugestões na qualificação me foram muito valiosas.

Aos funcionários do departamento por toda colaboração e gentileza.

A minha mãe, pai e irmã, que acreditaram em minha capacidade durante toda a minha trajetória filosófica, e me apoiaram.

A todos os professores com quem tive a oportunidade de estudar durante esse curso.

Aos meus colegas de turma, que com observações desprezensas, me ajudaram a melhorar minhas investigações.

João Pessoa, março de 2011.

RESUMO

Ao analisarmos o pensamento de Platão, quando consideramos o problema do saber, verificamos uma preponderância dos aspectos relacionados ao raciocínio e ao intelecto sobre os aspectos físicos e sensíveis do mundo do devir. A alma, oposta ao corpo, carrega consigo toda a importância de ser filósofo, dado que somente através dela é possível conhecer a verdade, objeto de incessante busca do amante do saber. O corpo representa uma coisa má para o homem, fonte de vícios e vicissitudes, que pode ser ignorado devido à sua condição inferior à alma. Quando questionamos, no *Fédon*, se o corpo tem alguma função no processo que ocorre até o conhecimento, a noção imediata que temos é a de que o corpo de nada serve ao homem, no que concerne à investigação filosófica, e dessa forma, só merece o desprezo por comportar em si mesmo causa de todos os vícios. Entretanto, se analisarmos cuidadosamente os argumentos referentes ao saber, especialmente o argumento da *Anamnesis* discutido nessa obra, perceberemos que, apesar de estar explícita a conotação negativa sobre o corpo, não é assim que a compreensão a este respeito é mantida durante todo o diálogo. O foco dessa pesquisa será, portanto, o de demonstrar que no interior do *Fédon*, é possível identificar uma valorização do sensível, através de uma leitura mais cuidadosa e sobretudo diferente, ao ponto de não mais ser possível a afirmação absoluta da inutilidade do sensível, tal como indica a passagem 65A.

PALAVRAS-CHAVE: Corpo, realidade em si, reminiscência, conhecimento.

ABSTRACT

By analyzing the thought of Plato, when we consider the problem of knowledge, we found a preponderance of aspects related to the intellect and reasoning about the physical aspects and sensitive world of becoming. The soul, as opposed to the body, carries all the significance of being a philosopher, because only through it can know the truth, the object of unceasing pursuit of the lover of knowledge. The body is a bad thing for the man, the source of defects and difficulties, which can be ignored because of their inferior status to the soul. When questioned, on the *Phaedo*, where the body has a role in the process that occurs to the knowledge, the notion that we have shown is that the body is of no use to man, in regard to philosophical research, and thus only worthy contempt because it contains in itself the cause of all vices. However, if we analyze carefully the arguments relating to knowledge, especially the argument of *Anamnesis* discussed in this work, we realize that, despite the negative connotation of being explicit about the body, does not so understand in this regard is maintained throughout the dialogue. The focus of this research will therefore be to demonstrate that within the *Phaedo*, it is possible to identify a sensitive appreciation through a more careful reading and above all different, the point of being no longer possible to claim absolute uselessness of the sensitive as shown in the passage 65A.

KEYWORDS: Body, reality itself, reminiscent of, knowledge.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

A tradução portuguesa do texto *Fédon*, utilizada sempre nas citações, foi a de Carlos Alberto Nunes, Coleção Os Pensadores, 1ª edição, Porto Alegre, Editora Globo, 1972.

Quanto aos outros textos de Platão, foram utilizados tradutores divergentes do escolhido para análise do *Fédon* em virtude do conhecimento que se tem deles no que concerne à precisão de apresentação dos argumentos em português, em semelhança com a língua grega, e em caráter de comparação entre termos importantes citados na pesquisa.

Quanto ao sistema de referência, será citado o autor da obra, o título do livro por extenso sempre e página referida.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1-ANAMNESIS E SABER.....	12
1.1- <i>Anamnesis</i> : a realidade em si que está na alma e é recordada.	12
1.2-A Reminiscência e o processo dialético.....	17
1.3-A dialética no <i>Fédon</i> : <i>alethéia</i> enquanto direcionamento do olhar e propriedade da Ideia.....	24
2-ANAMNESIS E CORPO: CONTRAPOSIÇÕES.....	34
2.1 Articulação das passagens: vendo a contradição.....	34
2.2- O problema da crítica ao corpo em contraste com a sua função na <i>Anamnesis</i>	35
2.3- <i>Anamnesis</i> e o corpo.....	41
2.4- Opinião enquanto forma de saber: <i>Menon</i> e <i>Fédon</i>	43
3. O SABER E O CORPO.....	51
3.1- O corpo e as concupiscências que remontam aos prazeres e posse de bens.....	51
3.2- As sensações corporais percebidas pela alma.....	56
3.3- Possibilidade de adquirir o saber começando pelo corpo: possível relação entre <i>Teeteto</i> e <i>Fédon</i>	68
3.4- Desejos e sentidos como pertencentes a uma mesma categoria.....	74
4. O CORPO NAS OBRAS A REPÚBLICA, FEDRO E GÓRGIAS, EM COMPARAÇÃO COM FÉDON.....	85
4.1- <i>Górgias</i> : o corpo constitui uma prisão e a alma possui parte que detém os vícios.....	86
4.2- A definição da alma tripartite do <i>Fedro</i> e <i>A República</i> e noções subjacentes.....	91
4.3- Concordâncias e desavenças sobre a noção de corpo nos diálogos supracitados..	94
CONCLUSÃO.....	105
REFERÊNCIAS.....	109

INTRODUÇÃO

Ao nos depararmos com o pensamento de Platão, quando consideramos o problema do saber, verificamos uma preponderância dos aspectos relacionados ao raciocínio e ao intelecto sobre os aspectos físicos e sensíveis do mundo do devir. Assim é também a soberania da razão perante a opinião, e tudo que é de natureza da matéria não tem valor epistemológico de destaque. A realidade das aparências, que é o mundo do vir a ser, é um mero não-ser, pois nunca nada é, dado que está sempre a mudar. Assim, nada pode sobre ela ser conhecido. Conhecidas são, portanto, as Ideias, que são a causa de tudo e a realidade verdadeira, e elas são apreendidas somente pelo pensamento, ferramenta exclusiva da alma.

A alma, oposta ao corpo, carrega consigo toda a importância de ser filósofo, dado que somente através dela é possível conhecer as Ideias, objeto de incessante busca do amante do saber. Dessa maneira, o que se opõe a ela também é acometido por esse comparativo, e sendo o corpo oposto à alma, é também inferior e sem importância epistemológica. Essa é uma compreensão demasiada comum acerca do pensamento de Platão, que traduz exatamente a dualidade platônica da realidade sensível/inteligível, corpo/alma. Mas qual seria a resposta, se fizéssemos o seguinte questionamento: tem o corpo alguma função no que se refere à aquisição da realidade verdadeira, do saber? O *Fédon* é sempre a referência para esclarecer essa questão, dado que nele encontramos a passagem conhecida como a “segunda navegação”, que descreve a descoberta do inteligível e que é acentuada pela crítica dirigida ao corpo no início do diálogo. E certamente a resposta seria uma só, de acordo com a crítica severa destinada ao corpo: não, o corpo não só não tem utilidade para o saber, como deve ser descartado para que se alcance a verdade.

O corpo representa uma coisa má para o homem, fonte de vícios e vicissitudes, que pode ser ignorado devido à sua condição inferior à alma. Todavia, é possível admitir que em outros diálogos onde surge o tema, nos é apresentada uma compreensão menos negativa do papel do corpo no conhecimento, a julgar pelas interpretações dadas aos diálogos *Timeu*, *A República* e *Fedro*, dentre outros. Porém, no que concerne ao *Fédon*, uma compreensão dessa natureza é no mais das vezes, impossível, pois o discurso que se sobressai nessa obra é o da degradação do corpo perante a alma e sua atividade livre de vícios na conduta filosófica e virtuosa. As referências a esse diálogo sempre ressaltam o corpo como sendo uma prisão e

uma coisa má de que o homem necessita afastar-se para melhor conduzir a sua vida. Entretanto, se analisarmos cuidadosamente os argumentos referentes ao saber, especialmente o argumento da *Anamnesis* discutido nessa obra, é possível perceber que, apesar de estar explícita a conotação negativa sobre o corpo, não é assim que a compreensão a este respeito é mantida durante todo o diálogo. O corpo parece apresentar-se como parte fundamental para o desenvolvimento da recordação que se tornará saber, no que concerne à *Anamnesis*, processo este demonstrado como principal argumento em favor da construção do conhecimento na alma. Nesse processo, o corpo constitui um degrau importante e primordial que impulsiona o sábio para a plena contemplação das Ideias.¹ O argumento da *Anamnesis* é desenvolvido, enfatizando que existem determinadas circunstâncias para que o saber realmente constitua uma recordação, e nessas circunstâncias encontramos claras e repetidas vezes a presença necessária do corpo para que a recordação se inicie.

O objetivo deste trabalho é o de identificar o verdadeiro papel do corpo perante a verdade no *Fédon*, se de fato o que pode ser dito sobre ele é que constitui somente um obstáculo, ou se comporta alguma importância no que concerne ao conhecimento. O argumento sobre uma possível importância relativa ao corpo é apresentado pela primeira vez no diálogo inserido no argumento da *Anamnesis*, e que sugere a impossibilidade de um afastamento pleno entre corpo e alma em decorrência da utilidade do corpo para a recordação do verdadeiro saber. Este argumento entra em conflito com as afirmações negativas referentes ao corpo no discurso inicial do diálogo, que impossibilita a apreensão da verdade enquanto o homem mantiver contato com o corpo, sugerindo que o afastamento entre corpo e alma seja pleno e constante. O foco dessa pesquisa será, portanto, o de demonstrar que no interior do *Fédon*, é possível identificar uma valorização do sensível, através de uma leitura mais cuidadosa e sobretudo diferente, ao ponto de não mais ser possível a afirmação absoluta da inutilidade do sensível, tal como indica a passagem 65A. Tal conflito apontado no *Fédon* pode ser exprimido da seguinte forma: como pode o homem alcançar a verdade se não afastar-se do corpo na investigação? Mas, como pode o homem afastar-se plenamente dele se para recordar-se, é necessário uma sensação que faça a alma perceber os objetos de saber diferente? Platão desenvolvera uma crítica direta e dramática direcionada ao corpo, a partir

¹ Para compreendermos melhor qual é a condição do corpo com relação ao saber na totalidade dessa obra, nos é necessário verificar qual é a concepção de conhecimento apresentada e como é dada a sistematização do saber nela inserida. Por estar o ponto central dessa questão, principalmente, no argumento da *Anamnesis*, se torna imprescindível o entendimento acerca da realidade em si, objeto de recordação gravado na alma. A alma se mostra, portanto, o centro do filosofar, o alicerce da dialética e a condição primeira da estrutura de todo conhecimento, a partir da qual emergem todas as Ideias, que dão sentido a realidade da matéria

da qual concluímos que este deve ser abandonado à própria sorte, pois é uma coisa má, e a alma daquele que deseja saber deve manter-se num estado de purificação, cuja conduta é a de plena e constante separação entre alma e corpo. No decorrer da leitura de tal crítica não se afigura condições de ao menos pensar que o corpo poderá exercer algum papel na atividade cognitiva. É verdade e inegável que é a alma que através de sua atividade pura de raciocinar contempla a Ideia, ou melhor, alcança o verdadeiro saber. Mas como se sabe, a epistemologia de Platão abrange a dialética, que é a sistematização de conceitos até que se contemple a Ideia final, a verdade. Isso determina que até que se chegue ao saber final, existem várias etapas a serem percorridas. E no decorrer desse estudo, verificaremos que uma dessas etapas exige a necessária presença do corpo, que remete a alma a uma sensação de carência, por meio da observação de coisas sensíveis, tornando evidente para ela que a realidade aparente não é a verdadeira. Então, nossa pergunta é: será mesmo satisfatório sobrepor a interpretação negativa do corpo no *Fédon* ao seu papel na *Anamnesis*?²

Embora esse estudo se concentre numa exegese direcionada ao *Fédon*, abordaremos outros diálogos, tais como *Menon*, *A República*, *Górgias* e *Fedro*, para que a partir dos elementos inseridos nos pensamentos de Platão acerca do tema pretendido, possamos tentar compreender com maior clareza aquilo que aparece obscurecido no *Fédon*.³

Essa pesquisa será desenvolvida a partir da análise da teoria da *Anamnesis*, cujo capítulo I terá como foco principal descrever e analisar os argumentos referentes ao problema do saber. É a partir daí que compreenderemos qual é o foco da epistemologia platônica nesta obra, tendo em vistas que o principal objetivo dela é provar a imortalidade da alma. Dessa forma, obteremos a fundamentação suficiente para o capítulo II em que desenvolveremos levantamento das contraposições entre a crítica feita ao corpo entre 65 A e 67B, e sua função para o saber em 73 C, que constitui o cerne dessa pesquisa, para em seguida, no capítulo III, demonstramos quais são as conseqüências da postura com relação ao corpo adotada por Platão

² Platão sugere que haja dois tipos de conduta a ser seguidas, a saber, a conduta do homem simples, designado por Thomas Robinson como sendo a conduta popular, e a conduta filosófica. A conduta filosófica é, no *Fédon*, a conduta de afastamento entre corpo e alma, através do exercício de virtudes, tendo em vistas destituir-se daquilo que atrapalha a alma em seu raciocínio puro. A conduta popular, em contrapartida, é o exercício da demasiada valorização do corpo, onde o sujeito preocupa-se apenas com suas peculiaridades, tendo como consequência disso a crença de que a única realidade que existe e que também detém possibilidade de conhecimento, é a realidade apresentada pelas sensações. Eis porque o filósofo precisa afastar sua alma do corpo, para não confundir-se em suas investigações. Mas não é possível manter essa leitura de total e pleno afastamento entre ambos, não da maneira absoluta sugerida pela crítica de 65A até 67B.

³ Na abordagem dos demais diálogos, serão utilizados tradutores divergentes do escolhido para análise do *Fédon* em virtude do conhecimento que se tem deles no que concerne à precisão de apresentação dos argumentos em português, em semelhança com a língua grega, e em caráter de comparação entre termos importantes citados na pesquisa.

em sua crítica acirrada e se ela pode ser absolutamente mantida, se considerarmos sua possível importância na aquisição da verdade.

Concluiremos essa pesquisa no capítulo IV em que iremos desenvolver uma análise acerca da concepção de corpo em outros diálogos de Platão, e finalizaremos com uma análise acerca da razão pela qual no *Fédon* a condição do corpo se mostra tão exaltadamente inferior, de uma maneira tal que não aparece em outros diálogos de Platão, como por exemplo, no *Timeu*, onde ele concede valor aos olhos, comparando-o com a visão da alma e determinando ser este o mais importante dentre os sentidos. Na *República*, Platão também concede valor ao corpo quando a este dedica uma conduta específica de onde acarretará que o seu bom funcionamento em conjunto com a alma, deixará o sujeito em condições de bem conduzir a sua vida conforme as virtudes.

Uma possível conclusão para nossa pesquisa seria afirmar que a crítica de Platão, demasiadamente ostensiva, dirigida ao corpo, estaria chamando atenção da vida corporal com o objetivo de denegrir a imagem de alguns cidadãos de sua época, cujo saber verdadeiro, que alegavam possuir, não correspondiam as suas condutas, que eram contrárias ao exercício do pensar puro e em si mesmo, que consiste no exercício da dialética e resulta na apreensão da Ideia. Seria por essa razão que Platão descreve a *Anamnesis* no *Fédon* sem inserir a opinião enquanto forma de saber, assim como encontramos no *Menon*? Pois estava ciente de que se quisesse manter sua crítica acirrada que descreveu no início do diálogo, teria que impossibilitar qualquer conhecimento por vias sensórias? Pois é assim que os sofistas, se forem eles o alvo de suas críticas como de costume, obtém seus pseudo-saberes? É também de suma importância compreender o contexto no qual está inserido o diálogo, a saber, a morte de Sócrates, e verificar qual a consequência disso para o modo de compreender o corpo nesta obra.

I - ANAMNESIS E SABER

1.1-Anamnesis: a realidade em si que está na alma e que é recordada

Uma sistematização do saber é construída no diálogo *Fédon*, com a pretensão de demonstrar como este se manifesta na alma, possibilitando dessa forma o conhecimento, onde o cerne do debate está na questão da sobrevivência da alma após a morte. O debate inicial, focalizado na questão da conduta daquele que se diz filósofo, desenvolve os primeiros aspectos dessa sistematização. A princípio, nesse debate inicial, devemos observar os seguintes pontos: que a vida do filósofo constitui uma preparação para a morte, já que esse é o estado que nos permite conhecer a verdade, e essa preparação requer o afastamento entre o corpo e a alma, na medida em que esse afastamento se torna possível.

Sócrates evidencia duas condutas, a saber, a conduta popular e a conduta filosófica, e no discernimento entre ambas, percebemos que aquele que se dedica ao corpo, o sobrepõe à inteligência, a suprimindo em seu exercício e atividades plenas. As conseqüências dessa conduta comprometem seriamente o saber. O corpo, por diversas razões em sua crítica inicial, constitui um grande empecilho na aquisição do conhecimento, e aquele que deseja saber, ou seja, aquele que se propõe à conduta filosófica deve afastar-se o mais possível dele, possibilitando a alma exercitar-se plena em si mesma. Ora, neste argumento, o verdadeiro saber é somente obtido após a morte, e com isso, aquele que o persegue deve preparar-se para essa aquisição, purificando a si mesmo, mantendo-se distante da conduta que não aproxima a alma do homem da verdade.

Sim, é o que teremos de admitir, meu caro, se se tratar de um verdadeiro amante da sabedoria. Pois este há de estar firmemente convencido de que a não ser lá, em parte alguma poderá encontrar a verdade em toda a sua pureza.⁴

Aquele que deseja o saber reconhece que só obterá plenamente tal objeto de desejo após a morte, e com isso exercita essa possibilidade, preparando-se para ela em vida, permanecendo numa condição tal que se mantém o mais próximo possível da verdade. A morte, pois, é a alma apartada do corpo, e separada dele, isolada em si mesma. Para concluir que a alma sobrevive após a morte, essa argumentação está incompleta. Ela somente é suficiente para mostrar que aquele que é filósofo tem boas razões para desejar a morte, já que

⁴ PLATÃO. *Fédon*. 68B

as realidades em si, objetos do conhecimento, são de natureza diferente das coisas do mundo percebido pelo corpo. Não é através dele que se dá a sua compreensão, mas da alma exercitando sua função nela mesma, desprendida do corpo, e que isso só seria possível após a morte, que é o estado em que a alma finalmente isola-se em si mesma. Nas passagens que antecedem essa argumentação, são feitas algumas menções ao que ele chama de natureza de cada coisa, a partir da qual se manifesta a possibilidade de qualquer coisa ser conhecida. Sendo a vida uma preparação para a morte, o afastamento entre o corpo e a alma é necessário para que o sujeito conhecedor se posicione da melhor maneira possível perante a possibilidade do conhecer a natureza de cada coisa. A alma, sobrevivendo após a morte, com capacidade de pensar e com uma atividade real, proporciona a aquisição da verdadeira realidade, do saber. Cabe-nos agora verificar quais são os aspectos apresentados por Platão, sobre essa natureza das coisas.

Uma das provas suficientes, segundo Cebes e Sócrates, para a subsistência da alma sem o corpo é a de que o saber constitui uma recordação, dado que essa prova demonstra que se assim for, se saber é recordar, então a alma deve tê-lo adquirido num momento antes de adquirir o corpo, já que é a partir da comunhão com ele que perdemos esse conhecimento, e que mais tarde esse processo de recordação se inicia. Começa-se, pois, a tentar mostrar que a alma tem uma existência antes de habitar num corpo, que existe sem ele de alguma forma, e exerce uma atividade intelectual. É na teoria da *Anamnesis* que podemos nos deparar com todas as características desenvolvidas no presente diálogo, sobre a questão do saber, junto com alguns aspectos demonstrados sobre a compreensão da natureza das coisas inseridas no mesmo, que complementa essa sistematização. A teoria da reminiscência é apresentada de forma tal que os interlocutores presentes no diálogo concordam com ela de antemão. Ora, se tudo o que aprendemos desde o início é uma recordação, então antes do primeiro aprendizado, a alma teria uma existência, e só poderia ser no estado de onde provêm os vivos, de acordo com a argumentação dos contrários, anteriormente desenvolvida no diálogo, que é do estado de morte. Mas então, como ocorre essa recordação, ou seja, a *Anamnesis*?

E não poderemos declarar-nos também de acordo a respeito de mais outro ponto, que o conhecimento alcançado em certas condições tem o nome de reminiscência? Refiro-me ao seguinte: quando alguém vê ou ouve alguma coisa, ou a percebe de outra maneira, e não apenas adquire o conhecimento dessa coisa como lhe ocorre a ideia de outra que não é objeto do mesmo conhecimento, porém de outro, não teremos o direito de dizer que essa pessoa se recordou do que lhe veio ao pensamento?⁵

⁵ PLATÃO. *Fédon*. 73C

Sócrates recorre então a um exemplo experimentável, a partir da qual se pode perceber como de fato acontece uma recordação entre coisas simples e refere-se a este exemplo como ponto de partida para a compreensão da *Anamnesis*. Um aspecto dessa citação merece atenção: é o fato de termos “o conhecimento dessa coisa como lhe ocorre a ideia de outra que não é objeto do mesmo conhecimento, porém de outro.” Essa passagem indica que na *Anamnesis*, quando começamos a recordação do saber, não é através de um objeto de mesma natureza, mas de natureza dessemelhante, e que, mesmo assim, nos dá o pensamento suficiente para direcionarmos a alma para a natureza verdadeira dos objetos. No exemplo recorrido por Sócrates para ilustrar o saber enquanto reminiscência, encontramos uma explicação para esse fato. A Recordação ocorre quando vemos um objeto, semelhante ou não, que nos traz a lembrança de um outro anteriormente conhecido, como no caso de um retrato de Símias, recordar-se do próprio Símias na semelhança, ou no caso de quem vê uma lira, recordar-se de um homem, quando os objetos dessemelhantes suscitam uma recordação. Assim, tanto quando vemos algo parecido com o objeto que está a recordar-se, como quando vemos um objeto não parecido, pode acontecer a recordação.

-E então? Continuou: não é possível lembrar-se alguém de um homem, ao ver a pintura de um cavalo ou de uma lira, ou então, ao ver o retrato de Símias, recordar-se de Cebes?

-Muito possível.

-E diante do retrato de Símias, lembrar-se do próprio Símias?

-Isso também foi a resposta.

-E não é certo que em todos esses casos a reminiscência tanto provém dos semelhantes como dos dessemelhantes?⁶

Mesmo no caso da semelhança, quando temos um retrato de Símias, aquilo que nos faz recordar do objeto mesmo é semelhante a ele, mas lhe falta algo, dado que o retrato não é o próprio Símias. Quando se trata do saber que é recordado, o que temos é então o dessemelhante que manifesta a recordação de uma realidade que não é de mesma natureza do objeto que manifestou a reminiscência ou um objeto semelhante? Que objeto suscita a recordação, e de que natureza é o objeto recordado, já que são de conhecimentos diferentes?

Para chegar até a dimensão do saber enquanto recordação, Sócrates agora propõe uma tese que ele a princípio não justifica, que é admitir a existência de uma realidade, supondo então que haja um “Igual em si”. Para compreender essa realidade proposta, vejamos um aspecto inserido no exemplo da igualdade entre pedaços de pau que se segue no diálogo: temos a inferioridade enquanto fundamento para recordação do saber gerada pela

⁶ PLATÃO. *Fédon*. 73E- 74A

inconsistência entre as igualdades dos pedaços de pau, que ora são iguais, ora são desiguais, mas nunca sempre idênticas a si mesmas. Vejamos a passagem:

- E onde fomos buscar esse conhecimento? Não foi naquilo a que nos referimos há pouco, à vista de um pau ou de uma pedra e de outras coisas iguais, que nos surgiu a ideia de igualdade, que difere delas? Ou não te parece diferir? Considera também o seguinte: por vezes, a mesma pedra ou o mesmo lenho, sem se modificarem, não te afiguram ora iguais, ora desiguais?
 -Sem dúvida.
 -E então? O igual já se te apresentou alguma vez como desigual, e a igualdade como desigualdade?
 -Nunca, Sócrates.
 -Por conseguinte, continuou, não são a mesma coisa esses objetos iguais e a igualdade em si.
 -De jeito nenhum, Sócrates.
 - Não obstante, disse, foi desses iguais, diferentes da igualdade, que concebeste e adquiriste o conhecimento desta última.
 -Está muito certo o que afirmaste, disse.
 -Que pode ser semelhante àqueles ou dessemelhantes?
 -Perfeitamente.⁷

No que consiste então, essa realidade do Igual em si? É ela o objeto recordado, cujo saber diverge da que lhe suscita a recordação? E o que, então, lhe suscita finalmente a lembrança dela? Sócrates diz que entre o igual dos pedaços de pau e o Igual em si mesmo não há identidade, mas mesmo assim, ocorre a rememoração. O objeto que suscita a recordação é o igual entre sensíveis, e o objeto de recordação é o Igual em si, e estes não compartilham a mesma realidade, embora o primeiro esteja a tentar parecer-se com o segundo, ele lhe é inferior. Logo, Sócrates diz: “O objeto que tenho neste momento diante dos olhos aspira a ser como outro objeto real, porém fica muito aquém dele, sem conseguir alcançá-lo, visto lhe ser inferior.”⁸ A inferioridade de um relativamente ao outro não constitui simplesmente o fato de o objeto observado não ser o mesmo do objeto recordado, mas também constitui o fato de que possuem naturezas de certa forma, contraditórias: embora a primeira realidade se esforce para ser tal qual o Igual em si, eles não podem ter exatamente as mesmas propriedades, pois uma carece e a outra é plena em si mesma, resultando no fato experimentado pela percepção de que o igual inferior está sempre a mudar, ora se apresenta como igual, ora como desigual. “O Igual, já se te apresentou alguma vez como desigual, e igualdade uma desigualdade?”⁹ O igual dos pedaços de pau tem características inferiores e opostas ao Igual em si. E isso porque, se o igual entre pedaços de pau se mostra vezes como desiguais, isso não acontece com o Igual em si. Portanto, o objeto da primeira realidade muda e nunca é ela mesma sempre, já que ora se apresenta como uma coisa, ora como outra; o objeto da realidade em si mesma não

⁷ PLATÃO. *Fédon*. 74B-C-D

⁸ PLATÃO. *Fédon*. 74D

⁹ PLATÃO. *Fédon*. 74C

compartilha dessa mutabilidade. Não é de sua natureza ora ser uma coisa, ora outra, mas essas coisas são sempre o que elas uma vez se apresentaram enquanto tal. A Igualdade em si não pode mudar, sendo sempre ela em si mesma, sem modificação. A natureza de algo é o seu ser verdadeiro, que não se modifica; os objetos de natureza sensível não passam de imitações insuficientes daquela.

As características desse conhecimento de natureza superior até aqui apresentadas no diálogo conduzem ao entendimento de que elas tratam do real, do saber, do que é verdadeiro, supondo que a realidade dos sensíveis seja falsa, pois captada pelos sentidos e exercida pelo corpo. Quais são, pois, as características da realidade que é apreendida pelo corpo? O corpo é semelhante ao que é humano, mortal, destrutível, de muitas formas, inacessível ao pensamento, nunca constante, nem se mantendo verdadeiro consigo mesmo.¹⁰ Por isso a realidade que ele apreende é também semelhante a ele, portanto, mortal, destrutível, de muitas formas, inacessível ao pensamento, nunca constante, nem se mantendo verdadeiro consigo mesmo.

O conhecimento de ordem superior, que é objeto da realidade verdadeira deve, portanto, ser constante, mantendo-se verdadeira consigo mesma, imortal, indestrutível, una, e acessível ao pensamento, visto que é objeto de apreensão por meio da alma no exercício pleno do pensamento. É ao que não é apreendido pelos sentidos que o sábio deve voltar-se para vislumbrar a possibilidade do saber, cujos objetos de entendimento estão na alma, tendo sido contemplados numa ocasião anterior ao nascimento. Contrapondo a natureza de algo à realidade inferior, podemos extrair as possíveis características dela, já que se supõe que suas naturezas possuam aspectos opostos, de acordo com a passagem 79B:

-E não é certo também que todas essas coisas se podem ver e tocar ou perceber por intermédio de qualquer outro sentido, ao passo que as essências, que se conservam sempre iguais a si mesmas, só podem ser apreendidas pelo raciocínio, por serem todas elas invisíveis e estarem fora do alcance da visão?

-O que dizes, observou, é a pura verdade.

- Achas, então, perguntou, que podemos admitir duas espécies de coisas: umas visíveis e outras invisíveis?

-Podemos, respondeu.

-Sendo que as invisíveis são sempre idênticas a si mesmas, e as visíveis, o contrário disso?

-Admitamos também esse ponto, respondeu.¹¹

Temos, portanto, conhecimentos de ordens distintas, um apreendido estritamente pelos sentidos e outro de ordem do pensamento. O que nos ficou claro na *Anamnesis* é que o

¹⁰ PLATÃO. *Fédon*. 78 D.

¹¹ PLATÃO. *Fédon*. 79B.

primeiro dá à alma a sensação de que existe algo de conhecimento de ordem superior, pois o mesmo, por ter defeitos, somente se aproxima dele. E a natureza das coisas, portanto, é o objeto de recordação gravado na alma e que através da reminiscência, deve ser devidamente recordado, tendo como resultado, o saber.

Agora devemos atentar para um ponto importante dessa breve consideração acerca da *Anamnesis*. Temos que as almas devem subsistir dessa forma, separadas do corpo e dotadas de entendimento, mas quando unem-se ao corpo se esquecem das realidades verdadeiras que contemplaram antes e por meio dele voltam a recordar-se delas. Portanto, assim como ocorre com as recordações comuns, ao vermos algo pelo sentido da visão, ou percebermos por qualquer outro sentido, que nos faz lembrar de algo que havíamos esquecido, se tomamos parte de nossa instrução e nos tornamos conhecedores de tal coisa, fomos então, acometidos de uma recordação de algo que nos foi mostrado antes do nascimento. Ou é assim ou nascemos com o conhecimento completo, e não é assim que acontece, dado que o conhecimento dessas realidades não ocorre com todos, mas com poucos. E essa particularidade manifesta uma condição distinta para o corpo da descrita na crítica referente ao mesmo, proferida por Sócrates a partir de 65 A. Nessa passagem e nas seguintes, observamos uma forte crítica e uma tentativa absolutamente sagaz de redimir o corpo, demonstrando toda a sua capacidade de atrapalhar a alma na aquisição do saber em qualquer momento e em qualquer manifestação sua, tanto no ato de investigar através dos sentidos, como no ato de manifestar seus desejos, dores e prazeres estritamente fisiológicos.

O corpo, em sua totalidade, como vemos descrever Platão em 65 A e passagens seguintes até 69 E, é apenas um obstáculo que merece ser abandonado a sua própria sorte, se é a conduta filosófica a escolhida para trilhar. Contudo, iremos nos ater aos aspectos do saber na teoria da *Anamnesis*, no *Fédon*, por ora, para somente no segundo capítulo desenvolvermos a questão acima assinalada.

1.2 - A Reminiscência e o processo dialético

Saber, portanto, é até aqui, dar razões, explicar as realidades em si que, foi dito, são objetos do conhecimento quando o sujeito as recorda, sendo elas imutáveis, acessíveis

somente através pensamento, indestrutíveis e idênticas. A sabedoria no *Fédon* é a recordação desse conhecimento, ao ponto de saber justificar e explicar o que elas são. “Um homem que sabe é ou não capaz de dar razões daquilo que sabe?”¹² Ocorre com aquele que alcança o saber, se tornar capaz de dar razões daquilo que sabe, explicando o que são as realidades em si, na medida em que essas se tornam manifestas para o sábio.

A possibilidade do conhecimento tem como condição a presença dessas realidades na alma. O discurso preponderante que se desenvolve no *Fédon* sobre a condição do corpo frente ao saber se resume no seguinte: a alma, enquanto dotada exclusivamente de uma capacidade cognitiva que a permitiu adquirir essa compreensão da natureza das coisas, necessita exercer plena atividade em sua pureza, afastando-se daquilo que pode vir a atrapalhar sua conduta em direção ao conhecimento verdadeiro. Essa atividade consiste na purificação da mesma, mantendo-se o mais que puder longe do corpo, ferramenta que, quando indevidamente utilizada, é capaz de conturbar a alma e ofuscar seu entendimento, conduzindo seu olhar para a direção equivocada. É a possibilidade do saber e a percepção da realidade verdadeira que estão sendo ameaçadas pelo corpo, quando a conduta popular é exercida. É o desejo do filósofo, de adquirir o conhecimento que o mantém nessa direção. Sua vida pode ser interpretada como uma preparação para a morte, dado que é nela que se consuma o conhecimento; devem as almas dedicar suas existências terrenas ao exercício de recuperação da memória da contemplação das realidades em si. Saber não consiste na simples percepção de que existem realidades superiores, mas na plena apreensão do que elas são, que se concretiza através da dialética. O mínimo de atenção é dado ao corpo, e este só é mencionado sob tal ponto de vista no argumento da *Anamnesis*, nos aspectos que traduzem as condições de haver uma recordação. Mas, como ocorre o processo desde o momento em que a sensação lhe dá o pensamento, a concepção da aspiração dos objetos àqueles da realidade em si, até a capacidade de poder explicá-los, concebendo-se dessa forma, o saber, na medida em que é possível adquiri-lo?

A argumentação da teoria da *Anamnesis* se encerra quando eles chegam à conclusão de que as almas existem no *Hades* antes da aquisição de um corpo.

Logo, se o adquirimos antes do nascimento e nascemos com ele, é porque conhecemos antes do nascimento e ao nascer tanto o igual, o maior e o menor, como as demais noções da mesma natureza. Pois tanto é válido nosso argumento para a igualdade como para o belo em si mesmo e o bem em si mesmo, a justiça, a piedade e tudo o mais, como disse, a que pusemos a marca de O próprio que é, assim nas

¹² PLATÃO. *Fédon*. 76B

perguntas que formulamos como as respostas apresentadas. A esse modo, adquirimos necessariamente antes de nascer o conhecimento de tudo isso.¹³

Como sabemos, o que é recordado não o é para todos: o saber é restrito aos filósofos, que são aqueles que se apercebem da realidade em si. A dialética é o exercício da alma pura e em si mesma, afastada do corpo. Antes de iniciar-se na dialética, aquele que deseja o conhecimento já deve ter se engajado na tentativa de afastar sua alma o mais que possível do corpo, sem o quê a alma não será capaz de produzir os pensamentos puros, pois estarão sempre misturados com as concepções adquiridas por meio das sensações corporais.¹⁴ O afastar-se o mais que possível do corpo parece ser uma conduta de caráter ético, dado que sua intenção é a purificação da alma, e essa purificação ocorre por condução da vida conforme as virtudes guiadas pelo intelecto. O resultado é a possibilidade de a alma exercer a sua pura atividade. A atividade pura da alma consiste num pensar livre de mesclas com saberes da natureza do corpo. Mas, dado que tal busca, que pretende designar o “o que é” de algo, deriva da percepção desse algo por um dos sentidos, a alma deve direcionar a si mesma para tais sensações no momento de percebê-las com o corpo e interpretá-las com a alma, até o exercício do puro pensamento, e isso ocorrerá tantas vezes quantas forem necessárias à determinação de uma definição.

No que concerne ao ponto a ser discutido agora, a saber, um aspecto característico da dialética de Platão, que consiste na definição de cada realidade em si, a seguinte questão deve ser levantada: no que se refere à dialética, o sujeito que de uma Ideia tornou-se conhecedor, ao conhecer o Belo em si, também saberia dar as razões do Justo em si, do Igual em si, ou somente conceberia que elas compartilham a mesma natureza e que cada coisa da realidade mutável que possui essa propriedade, é porque delas participam? Mas é a Justiça o mesmo que o Belo, o Bem e as demais Ideias? Seria correto afirmar que é necessário exercer a dialética enquanto processo de compreensão da natureza de um objeto para o entendimento de cada Ideia, sempre que a pergunta pelo “o que é” surge?

A dialética de Platão caracterizada pela reminiscência, nos diálogos em que ela aparece, acontece na alma, e esta implica a relação com outras almas em discussão. É o diálogo entre as almas porque é sobre o conhecimento gravado nelas que se pretende descobrir, e através de seu exercício puro, que é o pensamento.¹⁵ O pensamento, na linguagem platônica, se refere ao diálogo da alma consigo mesma, enquanto que o discurso é o diálogo

¹³ PLATÃO. *Fédon*, 76E.

¹⁴ PLATÃO. *Fédon*. 65E.

¹⁵ CARDOSO, Delmar. *A Alma como Centro do Filosofar de Platão*, pág. 99.

de almas com outras almas e para outras almas. Então, tanto ocorre a dialética restrita somente a uma única alma, pois esta dialoga consigo mesma, como ocorre a dialética no diálogo de uma alma com outras. É a tentativa de trazer à luz o conhecimento outrora marcado na alma, e por sua vez, esquecido, através de um método unificador, uma síntese que parte de um princípio primeiro não-hipotético¹⁶, até se chegar a algo que seja suficiente, a uma hipótese que não pode ser deduzida a partir de outras hipóteses.

Porém, voltemos à atenção para a peculiaridade desse processo a ser analisada nesse item:

Qualquer termo representativo de uma natureza qualquer, comum a uma diversidade de indivíduos homônimos, refere, portanto, uma Forma. Conseqüentemente, o exercício de sua recuperação inteligível deve começar pela pergunta acerca da natureza dessa identidade, na forma habitual “o que é X?” Aceitando esse princípio, a totalidade dos recursos consentidos pelo discurso e expressos na fala do cotidiano, cada nome comum a uma pluralidade de seres ou de ações, poderá ser uma porta aberta para o inteligível. E esta poderá ser franqueada se cada tentativa de resposta à pergunta “o que é” por meio de um *logos*, uma definição – formalmente, uma proposição, materialmente uma opinião – puder ser integrada num argumento coerente e consistente.

A reminiscência é o processo dialético pelo qual cada opinião, uma vez asseverada a sua autenticidade – a necessária associação a uma crença íntima do interlocutor – se deixa sistematizar num conjunto coerente e consistente de proposições a que aquele dará o seu assentimento. Ideal da infalibilidade puramente projetivo, é atingido quando a completude do sistema de proposições associadas for evidente. (...) Comum a toda estratégia é a garantia de a pergunta sobre a natureza da entidade buscada – aquilo que ela é – ter resposta. Resposta que resulta da possibilidade de inserção na linguagem corrente do termo que refere à entidade buscada: o seu nome.¹⁷

De acordo com José Trindade dos Santos num dos tomos da trilogia referente à epistemologia dos diálogos platônicos, a saber, *O problema do saber nos diálogos sobre a teoria das Formas*, observa-se que a recuperação da memória, que ocorre na reminiscência da *Formas*, revela em si mesma a peculiaridade que define serem as Ideias diferentemente conhecidas em si mesmas. Cada termo que representa uma coisa na realidade perceptiva refere a uma definição, a um nome, logo, a uma Ideia. Cada pergunta pelo que é terá como possível conseqüência, uma definição sobre aquilo que foi questionado, sendo necessário que

¹⁶ O dialético parte de hipóteses, isto é, pontos de partida ou de apoio para, no sentido inverso, remontar em direção, não mais a algo simplesmente *suposto*, mas ao princípio mesmo de tudo, o princípio não-hipotético. Atingido esse princípio, o dialético, extraindo as conseqüências decorrentes dele, só então se encaminha para conclusão, servindo-se unicamente das *Ideias* (εἰδεσιν εἶναι) das quais partem e nas quais chegam. O dialético, tratando suas hipóteses como tais, pretende a partir dela chegar a um princípio, etapa por etapa, e esse princípio estará isento de dúvidas, não mais podendo ser *hipotetizado* de nenhuma maneira. A partir desse princípio que foi firmado através da sistematização proveniente de uma hipótese é que agora, o dialético se encaminhará para a última conclusão. O que ele se utiliza são sempre as Ideias, enquanto princípio e enquanto fim.

¹⁷ TRINDADE, José. *O Problema do Saber nos Diálogos sobre a Teoria das Formas*. Pág. 18.

a cada Ideia, um processo dialético se inicie para sua definição. A reminiscência propriamente só começa a partir do momento em que aquele que recebeu dos sentidos o pensamento de que há algo maior, se faz a pergunta “o que é” determinada coisa. A cada Ideia cabe uma definição que lhe é peculiar. Se saber é recordar, só se pode dizer que alguém tornou-se sábio sobre determinado assunto se o objeto em questão foi plenamente recordado, e isso só se dá através da dialética, que é a ferramenta para tal obtenção. Não é possível recordar-se plenamente de uma Ideia sem recorrer à dialética.

Perceber que existe uma realidade na qual entidades superiores explicam o que as coisas são, isso pode ocorrer, segundo a *Anamnesis* descrita no *Fédon*, no momento mesmo da acepção pela percepção, que faz a alma refletir sobre algo de saber diferente: “É preciso, portanto, que tenhamos conhecido a igualdade antes do tempo em que, vendo pela primeira vez objetos iguais, observamos que todos eles se esforçavam por alcançá-la porém lhe eram inferiores.”¹⁸. De acordo com o estudo feito por Trindade acerca da *Anamnesis* no *Menon*, a pergunta pelo “o que é” tem sempre o seu objeto específico: o que é o quadrado, o que é a virtude, o que é a justiça, a partir da qual se emite uma opinião acerca de tal objeto de forma misteriosa, mas certa, de onde vem que ao esquematizar tais opiniões, chega-se a uma definição. Esse aspecto da dialética também é apresentado no *Fedro*, onde definir uma Ideia em seu particular se faz necessário para a compreensão de sua totalidade:

A primeira consiste em abarcar de uma só vez, graças à visão de conjunto, as ideias disseminadas, a fim de que, pela definição de cada uma delas, as possamos resumir em uma só ideia geral do assunto que se tem em vista tratar; foi o que a pouco fizemos a propósito do Amor. A nossa definição tanto pode ser boa como má, mas deu-nos a possibilidade de abarcar o Amor com toda sua clareza.¹⁹

Na *Anamnesis* do *Fedro*, a Beleza e a Sabedoria enquanto Ideias, estruturam o processo epistêmico a partir das sensações. O amor é o estado de carência da beleza. Aquele que ama está procurando pelo que lhe é belo e o faz a partir dos corpos, observando-os através das sensações corporais. Assim como no *Fédon*, uma sensação de carência ocorre no momento do reconhecimento das propriedades que envolvem as entidades sensíveis, expresso no *Fedro* como sendo uma “nostalgia”. Só é possível abarcar esse ente para onde a “nostalgia” direciona a alma através do pensamento e desvencilhando-se do corpo, a partir da

¹⁸ PLATÃO. *Fédon*, 75 A.

¹⁹ PLATÃO. *Fedro*, 265 A.

qual o exercício dos prazeres se torna prejudicial para a recordação da Beleza em sua plenitude.²⁰

A dialética no *Fedro* é descrita como sendo uma investigação que parte da multiplicidade dos sensíveis à unidade da Ideia, em virtude da definição daquilo que se pretende ensinar ou compreender. Temos que, dessa maneira, a *Anamnesis* enquanto sendo um processo dialético, e este sendo necessário para toda Ideia, com o intuito de responder à pergunta pelo “o que é”, é um processo sempre presente na vida do filósofo.

O método dialético também no *Fédon* se assenta nas realidades em si, que aparecem como causa e explicação da realidade sensível. As realidades em si são, por assim dizer, a estrutura de toda formação da realidade sensível, na medida em que constituem sua causa e explicam tudo o que há. Ressaltando a relevância dessa realidade para o saber, Platão descreve no *Fédon*:

De qualquer modo, meu caminho foi esse. Em cada caso particular, parto sempre do princípio que se me afigura mais forte, considerando verdadeiro o que com ele concorda, ou se trate de causas ou do que for, e como falso o que não afina com ele. (...) O que me parece é que se existe algo belo além do belo em si, só poderá ser belo por participar do Belo em si. O mesmo afirmo de tudo o mais.²¹

Nessa descrição observamos que também há aí a realidade em si em cada caso sendo examinada até que, a partir da consonância dos argumentos que lhes seja favorável, uma conclusão sólida seja encontrada em conformidade com a hipótese primeira que se destinou a analisar. Partindo da sensação, que conduz ao pensamento de algo semelhante entre seres múltiplos, hipotetizar-se-á essa realidade como causa mais sólida até encontrar o conhecimento pleno que refere a ela em si mesma.

²⁰ No mito relatado no segundo discurso proferido por Sócrates sobre o amor, agora em contraposição ao discurso de Lísias e a favor do Amor enquanto Ideia, as almas dos mortais contemplaram na região supra-celeste, ao lado dos deuses, os entes em sua pureza, bem como o prova no *Fédon*. Acometidos pelo esquecimento, em virtude da formação tripartite da alma humana²⁰, essas almas caem na Terra para habitarem um corpo, onde terão necessidade de relembrar as Ideias uma vez contempladas na região supra-celeste. Para o homem comum, seus desejos pelo belo são saciados através do corpo, por meio do prazer físico. Existem, porém, os homens cuja satisfação física não é suficiente e este almeja saciar a ausência que tem da Ideia, uma vez contemplada antes da aquisição do corpo. Este homem é movido pelo amor que tem pela sabedoria, dado que aquilo que se tornou objeto de seus desejos constitui a estrutura do conhecimento. A permanência na recordação é o exercício constante que deve fazer o amante do saber para se manter próximo a realidade por ele desejada e dessa maneira, de acordo com o mito narrado no diálogo, inteirar a sua alma, fazendo renascer as asas que, por ventura houvera perdido quando acometido pelo esquecimento e derrubado na realidade onde habitam os corpos. A alma humana, então, acometida pelo conflito ao observar o belo no sujeito amado, entre o desejo que lhe influi a carne, e a saudade do Belo em si mesmo, é forçada a decidir a que se dedicar. O amante do saber, induzido pela reminiscência da Temperança e da Beleza, decide forçar-se a permanecer na busca por essa rememoração, a fim de permanecer o mais que puder em sua limitada contemplação do Belo em si.

²¹ PLATÃO. *Fédon*. 99E -100A-C

Na medida em que Sócrates por vezes se refere a uma realidade em si, a saber, o Justo em si, o Belo em si, vemos que para cada uma delas é necessário que haja uma definição, que emerge através da compreensão delas em particular, a perguntar pelo que é essa realidade em si em questão. É a pergunta pelo “o que é” que deve ser respondida, e nela reflete não só o esclarecimento do que ela é em si mesma, como também define a passagem da multiplicidade dos seres para a unidade a que eles correspondem, no movimento da alma em direção ao ser das coisas. A hipótese da *Ideia* é concebida e através da análise dos argumentos que lhes seja consoante será admitida, assim como as que lhes sejam contrárias devem ser descartadas. Este ser das coisas, cujo processo se inicia com a reminiscência, é atingido através da dialética, e é inseparável da *Anamnesis*, tal como foi descrito no início deste item, ao descrevermos a dialética. O conhecimento verdadeiro de uma *Ideia* sugerida só pode ser alcançado se o sujeito se encontra capaz de responder essa pergunta, procedendo, dessa forma, dialeticamente até a sua resolução.

É por intermédio do corpo que percebemos o que neles há de verdadeiro, ou tudo se passará da seguinte maneira: quem de nós fica em melhores condições de pensar em si mesmo o mais exatamente possível o que propõe examinar, não é esse que estará mais perto do conhecimento de cada coisa?²²

“Estar mais perto do conhecimento de cada coisa” também é uma passagem que nos sugere a compreensão de que a pergunta pelo “o que é” cada coisa deve ser respondida para cada objeto que se procure conhecer e definir. E para cada resposta dessa natureza, se faz necessário que o sujeito esteja apto e encontre-se no mais alto ponto, preparado para pensar cada realidade em si. É possível sustentarmos que a reminiscência, que ocorre em consonância com o processo dialético, está sempre presente na medida em que o filósofo procura pelo que é uma coisa e determina-se a dar-lhe uma definição, sendo essa compreensão de fundamental importância para o objetivo a que se destina esse trabalho, a saber, ressaltar a importância do corpo na busca pela verdade no *Fédon*. Não é possível, pois, que o homem se desfaça de seus atributos epistemológicos em nenhum momento de sua vida, dado que a todo tempo estará a re-conhecer as realidades gravadas na alma. Cada realidade necessita ser devidamente hipotetizada, analisada, sintetizada e unificada, e para tal, é necessário o mesmo processo dialético a que se destina a lembrança da realidade em si. Tenhamos isso em mente para desenvolvermos alguns argumentos sobre a crítica referente ao corpo nas próximas etapas dessa pesquisa. As etapas em questão dizem respeito ao fato de que o corpo, no que

²²PLATÃO. *Fédon*, 65E.

concerne aos sentidos, nos conduz ao pensamento sobre a realidade em si que está na alma e precisa ser recordada para que se dê o conhecimento verdadeiro. E assim, desentender-se por completo do corpo, tal como sugere a conduta filosófica, citada no início dessa pesquisa, se afigura um argumento um tanto conflituoso, já que explicitamente, uma das etapas da reminiscência confere utilidade ao corpo para suscitar na alma a sensação de carência da realidade superior.

Para que cheguemos à conclusão de forma sistematizada e coerente de que o corpo não só é importante como também indispensável para a dialética, faz-se necessário o esclarecimento e a exposição de diversas passagens referentes ao corpo, que desenvolveremos no segundo capítulo desse trabalho.

No próximo item, desenvolveremos a explicação de como acontece o direcionamento do olhar para o âmbito do verdadeiro e do real, a partir do ver sensível e conseqüentemente, o “ver da alma”, com o intento de tornar claro que para a ocorrência da reminiscência, é necessário que haja o direcionamento do olhar para a dimensão do inteligível partindo de uma observação sensível.

1.3 - A dialética no *Fédon*: *alethéia* enquanto direcionamento do olhar e propriedade da Ideia

É importante para essa pesquisa observar como são expostas as características referentes à realidade em si, no que concerne ao *Fédon*, já que é a apreensão dela, por meio da reminiscência, que constitui o saber, e é o saber o ponto fundamental da teoria da *Anamnesis*. A concepção de realidade, elaborada por Platão, abrange aspectos ontológicos e epistemológicos, no que se refere ao discernimento entre as realidades possíveis da percepção e entendimento, e a causa da geração e corrupção de tudo o que há. No âmbito epistemológico, as *Ideias* significam a finalidade a que se destinam todos aqueles que anseiam pelo saber, representando o último passo a ser dado na aquisição do conhecimento e explicando toda a realidade sensível. Elas definem a possibilidade do saber, quando se manifestam nos objetos sensíveis, e a concepção do mesmo, quando apreendidas em sua pureza, sem mistura. No *Fédon*, ao referir-se à realidade em si, percebemos que existem outros termos que ora significam a mesma coisa, ora sugerem outra aceção, tais como a

“verdade”, a “realidade” e “a natureza ou essência de uma coisa”. Qual é o sentido de Platão utilizar termos divergentes para se referir a uma e mesma coisa? Existe uma conotação diferente no uso de cada termo em particular? Será mesmo uma e mesma coisa a que ele se refere? Qual a peculiaridade existente ao mencionar cada um dos termos diferentes? O real tem a ver com a verdade na medida em que a verdade é um direcionamento diferenciado para a dimensão cognoscitiva inteligível? O real é a essência?

Observemos algumas passagens onde Platão utiliza os termos em questão:

(...) a vista e o ouvido asseguram aos homens alguma **verdade**? (...) pois que nada vemos nem ouvimos com exatidão? (...) quando é que a alma atinge a verdade?²³

E ainda:

E não é no pensamento (...) que algo da **realidade** se lhe patenteia? (...) e concentrada ao máximo em si mesma, dispensa a companhia do corpo, evitando tanto quanto possível qualquer comércio com ele, e esforça-se por apreender a **verdade**.²⁴

E finalmente: “(...) numa palavra: a **essência** de tudo o que existe, conforme a natureza de cada coisa.”²⁵

Para determinar um esclarecimento acerca do que seja a sabedoria, devido ao uso dos termos distintos, termina tal esclarecimento se tornando confuso. Podemos dizer que quando Platão fala de verdade, ele está falando da sabedoria, ou fala de algo diferente? Em comum entre os termos está o fato de que todos exercem função contrária ao que é falso, irreal, e não é conhecimento tudo o que pertence ao mutável; está explicitamente em contraste com o mundo do devir e parece que Platão está a enfatizar de todas as formas que a realidade percebida pelo corpo se constitui por todas essas características, a saber, mutável, irreal, falso e não-conhecido. O real é aquilo que pode ser conhecido, e dessa forma, é oposto ao devir. Assim como *ousía*, entendido como essência de algo no *Fédon*, é também contrário ao devir, pois a essência de algo é aquilo a que se chega quando a pergunta pelo “o que é” é respondida, e por ser essência, não está sujeito à corrupção.

Já *alethéia*, a presença e mesmo a possibilidade da *verdade* estão intimamente relacionadas com a distinção grega entre *doxa* e *epistéme* e os seus objetos próprios. Logo,

²³ PLATÃO. *Fédon* 65B.

²⁴ PLATÃO. *Fédon* 65C.

²⁵ PLATÃO. *Fédon*, 65E. Platão utiliza a palavra οὐσία, essência ou natureza, para designar aquilo que ele afirma ser a realidade de um ser.

temos que todos os termos de fato convergem para a definição da realidade em si, oposta ao *vir-a-ser*. Ele utiliza-os como sinônimos que indicam a realidade verdadeira das coisas.²⁶

De acordo com Giovanni Reale, Platão introduziu esse novo significado da palavra *Eidos* na “segunda navegação” inserida no *Fédon*. O termo já fora citado em diálogos anteriores, mas ainda carregavam um pouco do entendimento da palavra no seu original significado. Originalmente *eidos* significa “objeto de um ver”²⁷, uma forma física vista através dos olhos. Também pode ser entendido como “forma” de algo que foi ou é vista pelos olhos. Para os pré-socráticos, o uso do termo *eidos* ainda indicava uma relação estreita com a matéria, mas com uma peculiaridade a ser ressaltada: só podiam ser enxergados através do intelecto. Segundo Demócrito de Abdera, o átomo, na sua condição indivisível, onde em seguida só poderia haver o nada, tem uma forma tão pequena que foge às nossas percepções, entretanto, podem ser “vistas” pelo pensamento.

A noção de visão da alma, ou conhecimento pela mente de Demócrito, que ele designava como saber legítimo, compreende a alma como adquirindo conhecimento da mesma natureza dos sentidos, através da comunicação entre os átomos. Existem átomos que chegam à alma diretamente, sem intermediar-se pelos sentidos, embora ocorra a compreensão da mesma forma que o conhecimento ilegítimo, ou dos sentidos. A percepção é idêntica ao pensamento. Um e outro são modificações mecânicas da matéria da alma; se a alma é levada por esse movimento à temperatura conveniente, percebe exatamente os objetos e o entendimento é verdadeiro. Se o movimento a aquece ou a esfria excessivamente, as representações são falsas. Embora esteja o *eidos* se referindo a uma visão de algo por meio agora do pensamento, ocorre que este *eidos* é ainda do âmbito da materialidade.

Em Anaxágoras de Clazômenas a mesma noção se repete com suas *homeomerias*. Só podem ser vistas pelo intelecto, mas são de ordem da matéria. Essa compreensão um tanto desconcertante sobre o ente físico, somente visto pelo pensamento, foi quebrada em definitivo por Platão, que ordenou a diferença de natureza existente entre o pensamento e a matéria. Se algo é somente visto pelo pensamento, não deve ter características que diferem em natureza, portanto, não podem ser da ordem da matéria. Tudo aquilo que é visto unicamente pelo intelecto é destituído de partículas, assim como tudo aquilo que é captado pelo corpo, é de natureza física e composta. O pensamento vê, mas aquilo que vê é semelhante ao seu próprio modo de ser, a saber, imutável, imaterial e qualitativo. Aquilo que é visto pelo pensamento, o *eidos* é, dessa forma, imaterial.

²⁶ REALE, Giovanni. *Para uma Nova Interpretação de Platão*. pág 196.

²⁷ REALE, Giovanni. *Para uma Nova Interpretação de Platão* pág 196.

O *eidos* platônico é, portanto, ainda um objeto de um ver, mas não da visão do corpo, e sim da alma, e as formas vistas pela alma são de natureza semelhante a do pensamento. Os olhos que vêem essa forma imaterial são os *olhos da alma*. De acordo com essa noção, o termo *alethéia* é descrito em Platão de uma maneira que se entrelaça à noção de *eidos*, cujas descrições referentes podemos encontrar em outros diálogos de Platão: a direção correta do olhar indica a verdade (*alethéia*), uma percepção do real, do *eidos* enquanto objeto apreendido pelo pensamento, uma compreensão de uma dimensão real do saber, contrária à realidade que conduz a pensamentos incertos e falsos. Somente observar os objetos da realidade sensível não é suficiente para que se inicie uma reminiscência. É preciso “ver com os olhos da alma”, e assim compreender-se-á que a realidade verdadeira é outra que não pode ser percebida pela sensação. Uma característica a mais deve ser percebida, característica essa que indica uma realidade outra daquela apreendida pelos sentidos, a realidade verdadeira, a verdade. Mesmo ainda se tratando de uma observação sensível, e inevitavelmente sendo apreendida por um dos sentidos, neste caso, a visão, os olhos da alma estarão a direcionar o entendimento para o lado da realidade em si. Vejamos com mais detalhes esse modo de interpretar o termo *alethéia*.

Na passagem “O que digo é o seguinte: a vista e o ouvido asseguram aos homens alguma verdade?”²⁸ Isso significa perguntar se quando um sujeito olha, ouve, toca, ou sente por meio de qualquer que seja o sentido, a *aisthesis* (sensações corporais, sentidos)²⁹ percebe alguma verdade? É alguma verdade transmitida nessa ocasião do encontro entre o sentido e o objeto percebido? Nessa relação direta que ocorre entre objeto e sentido existe a possibilidade de ser transmitida alguma verdade? Dado que os sentidos não são precisos e são suscetíveis a erros, isso não é possível, já que Platão considera que uma verdade deve ser inequívoca. Mas que é essa verdade de que trata nessa passagem 65 B? É a dimensão do real? É a sabedoria?

A verdade tem uma conotação que reflete a dimensão oposta àquela percebida pelos sentidos, não simplesmente em referência direta à realidade em si, mas à dimensão que ela abrange em sua totalidade, a saber, a dimensão cognitiva do real, em contraposição à dimensão da percepção da matéria. A sabedoria só chega a ser contemplada se o sujeito conhecedor já tem direcionado o seu olhar para a dimensão do real, pois ao fazê-lo, insere-se no processo dialético em direção à ela.

Em alguns outros diálogos platônicos, encontramos descrição que remete à dialética, determinando um caminho a ser percorrido, etapa por etapa, até que se possa encontrar a realidade em si, começando esse processo com um olhar simples, direcionado à objetos de

²⁸ PLATÃO.*Fédon*, 65B.

²⁹ Tradução retirada do *Fédon*, por Carlos Alberto Nunes.

natureza sensível, mas tendo em vistas algo maior, que buscará contemplar ao final de todas as etapas seguidas. No *Banquete*, a passagem 210 A até 211 B nos revela semelhante descrição:

(...)deve com efeito, começou ela, o que corretamente se encaminha a esse fim, começar quando jovem por dirigir-se aos belos corpos, e em primeiro lugar, se corretamente o dirige o seu dirigente, deve ele amar um só corpo e então gerar belos discursos; depois deve ele compreender que a beleza em qualquer corpo é irmã da que está em qualquer outro, e que, se se deve procurar o belo na forma, muita tolice seria não considerar uma só e a mesma a beleza em todos os corpos; e depois de entender isso, deve ele fazer-se amante de todos os belos corpos e largar esse amor violento de um só, após desprezá-lo e considerá-lo mesquinho; depois disso a beleza que está nas almas deve ele considerar mais preciosa que a do corpo, de modo que, mesmo se alguém de uma alma gentil tenha todavia um escasso encanto, contente-se ele, ame e se interesse, e produza e procure discursos tais que tornem melhores os jovens; (...) Aquele, pois, que até esse ponto tiver sido orientado para as coisas do amor, contemplando seguida e corretamente o que é belo, já chegando ao ápice dos graus do amor, súbito perceberá algo de maravilhosamente belo em sua natureza, aquilo mesmo, ó Sócrates, a que tendiam todas as penas anteriores, primeiramente sempre sendo, sem nascer nem perecer, sem crescer nem decrescer, e depois, não de um jeito belo e de outro feio, nem ora sim ora não, nem quanto a isso belo e quanto àquilo feio, nem aqui belo ali feio, como se a uns fosse belo e a outros feio; nem por outro lado aparecer-lhe-á o belo como um rosto ou mãos, nem como nada que o corpo tem consigo, nem como algum discurso ou alguma ciência, nem certamente como a existir em algo mais, como, por exemplo, em animal da terra ou do céu, ou em qualquer outra coisa; ao contrário, aparecer-lhe-á ele mesmo, por si mesmo, consigo mesmo, sendo sempre uniforme, enquanto tudo mais que é belo dele participa, de um modo tal que, enquanto nasce e perece tudo mais que é belo, em nada ele fica maior ou menor, nem nada sofre.³⁰

Para que o processo dialético venha a ser manifesto no sujeito que conhece, se faz necessário um novo direcionamento do olhar para a realidade que é oposta a que os sentidos conseguem perceber. É a tomada de consciência de que essa realidade superior existe e detém a possibilidade do saber. O primeiro passo dado, o olhar a beleza num só corpo determina, ainda no âmbito da percepção, a finalidade de conceber uma realidade além da manifesta pelos sentidos. São os graus, de acordo com o discurso relatado por Sócrates em sua conversa com Diotima, que deve percorrer aquele que deseja ser iniciado na perfeita contemplação do Amor. A realidade em si deve ser manifesta à alma gradualmente.

Aperceber-se, portanto, da realidade que difere da sensibilidade, é condição primeira para que se dê o processo em direção ao conhecimento. De acordo com o discurso de Diotima, aquele que deve contemplar a beleza e dessa maneira chegar ao Amor enquanto Ideia, deve, antes de tudo, contemplar os corpos. Mas o que ocorre em seguida? Aquele que contempla os corpos apercebe-se então de que em todos os corpos coincide uma semelhança entre aquilo que ele percebeu ser belo neles, e dessa maneira já verificou nos corpos o plano

³⁰ PLATÃO. *O Banquete*. 210 A- 211 B

em que encontra o entendimento das coisas em si. É essa mudança de percepção que consiste na verdade enquanto direcionamento do olhar, saindo da dimensão do *vir-a-ser* para a dimensão do real. Assim, *os olhos da alma* se direcionam ao entendimento, à verdade.

A verdade no *Fédon* apresenta-se, por vezes, como tendo essa conotação, como sendo uma realidade onde se adquire a sabedoria, oposta à realidade do *vir-a-ser*, e enquanto grau de percepção do real em suas respectivas etapas a serem percorridas após o reconhecimento do novo e superior conhecimento. A recordação da realidade em si pela alma é uma lembrança de uma marca, outrora gravada nela, por ocasião de sua contemplação no *Hades*. A alma antes da aquisição do corpo contemplou as realidades e, ao unir-se a um corpo, esqueceu-se, dando-se sua recordação no decorrer da vida com ele, sendo essa recordação a rememoração, a sensação daquela imagem gravada na alma antes do nascimento. Já o reconhecimento da realidade em si, que é a vislumbrada pelo sujeito conhecedor, é decorrente da compreensão de que a realidade sensível não é a única realidade cognoscível que existe. Sequer pode ser dito da realidade sensível que esta seja uma realidade cognoscível, pois sua inconstância impossibilita que qualquer coisa seja de fato, apreendida. É mesmo uma realidade de sensações, emoções, paixões, governada pelos sentidos em todos os aspectos. A partir do momento em que se percebe que não é possível que os sentidos obtenham qualquer conhecimento certo e que este conhecimento não mude conforme o passar dos tempos, ou que pelo menos não esteja sujeito às modificações, ao espaço, ao tempo, é então que ocorre a concepção de que há outra condição de conhecimento. Isso nos mostraria tanto que não existe um só entendimento da realidade, que é o que as sensações corpóreas nos impelem a acreditar, quanto que a outra realidade que há é mais verdadeira. Isso pode ocorrer a partir mesmo do direcionamento do olhar da alma, que deixa de se fixar na realidade dos sentidos para observar outra e mais verdadeira realidade, assim como foi entendido na narrativa de Diotima.

Assim, observemos que verdade (*alethéia*) significa originalmente o que foi arrancado de um velamento (*a-lethéia*, o não esquecido)³¹, do esquecimento e do ocultamento, fazendo-se visível para o espírito, embora invisível para o corpo. Cada *Eidos* dá a visão daquilo que uma coisa realmente é, e a verdade é uma pré-visão da Ideia, arrancada de uma realidade onde elas permaneciam ofuscadas pela visão equivocada, produzida pelo corpo. Esse “ocultamento” também ocorre com aquele que segue a conduta popular. Os sentidos apenas mostram aquela realidade falsa. O que passa a se dedicar à memória das realidades gravadas

³¹ Se observado em conjunto com a teoria da *Anamnesis*, o sentido é de não-esquecido dado que a Ideia é vislumbrada num momento anterior à aquisição de um corpo e na alma ela permanece não esquecida, logo o significado do *a-lethéia*.

na alma, outrora reconhecidas pela visão das coisas sensíveis, transforma seu modo de perceber a realidade, assimilando que o conhecimento dessas realidades só se fará completa a partir do exercício das faculdades da alma em sua plenitude, da atividade do pensar em si mesma, livre das misturas com as percepções sensíveis. No que concerne à *Anamnesis*, a visão dos objetos sensíveis dá a concepção, a reflexão de que há uma realidade superior. Ocorre uma compreensão superficial da realidade, de forma indireta e imprecisa, que desencadeia o processo que conduz a apreensão plena da mesma. Ocorre dessa forma, um novo direcionamento do entendimento, que deixa de observar unicamente a realidade mutável para iniciar uma contemplação de um plano de conhecimento superior e mais verdadeiro. É o primeiro grau da subida que eleva o ser para o inteligível, partindo do sensível.

De acordo com uma das interpretações atribuídas à alegoria da caverna, aquela que se refere à epistemologia, o processo de desvelamento se dá gradualmente e a cada etapa da subida do prisioneiro em direção a realidade mesma, que dá origem às sombras, observadas no interior da caverna, ocorre uma nova concepção de verdade.³² No processo dialético elaborado por Platão em seus diálogos, e a que ele conceitua por vezes, como por exemplo, no *Fedro*, acontece da mesma maneira: a cada novo entendimento acerca do objeto de estudo, um novo direcionamento do olhar da alma é revelado, estando cada vez mais próximo da plena realidade em si. Perante todas as dificuldades apresentadas ao prisioneiro, na alegoria da caverna, ele só consegue vislumbrar a máxima Ideia, que na ilustração coincide com o sol, depois de ter passado por cada etapa e ter redirecionado o seu olhar a cada nova apreensão. É a concepção, por parte do sujeito cognoscente, de que o conhecimento anterior, que fora ultrapassado por um mais abrangente e menos incerto, agora pode ser, digamos, substituído, dando lugar também a uma nova compreensão de realidade, que não há mais uma realidade restrita e única, mas que a cada novo entendimento que é feito do objeto em questão, a realidade com ele também muda. Apreendem-se novas coisas acerca do objeto estudado e amplia-se a compreensão também da dimensão cognoscível, do saber, podendo vê-la cada vez mais clara.

Na medida em que o processo dialético carrega consigo essas características descritas por Diotima, no *Banquete*, e na interpretação da alegoria da caverna, aquele que se dá conta de que não há possibilidade de conhecimento satisfatório na realidade apreendida pelos sentidos, logo procura por uma realidade onde possam ser adquiridos conhecimentos mais certos, menos mutáveis, mais coerentes, menos sujeitos ao devir. É aí que o sujeito

³²PIETTRE, Bernard. *A República: Livro VII*. Pág. 28.

redireciona seu olhar e contempla primeiramente que há uma realidade de onde se pode adquirir o saber pleno e imutável.

Em algumas passagens do *Fédon*, percebemos uma acepção do termo utilizado, *alethéia*, que corresponde agora a concepção um tanto diferente desta apresentada, mas que corresponde a de realidade em si. Nessas passagens, a verdade passa a ser uma visão inteira dessa realidade, do que está plenamente visível para a inteligência e, por ser visão plena, a verdade é evidência. Vemos que a partir daí a verdade está diretamente e necessariamente relacionada com a realidade, o que nos conduz ao pensamento de que, se para falar sobre saber, é necessário incluir uma compreensão sobre as realidades em si, então falar sobre o saber também se faz necessário compreender o conteúdo de verdade. Falamos sobre verdade até agora como sendo um novo direcionamento do olhar, que parte dos objetos da realidade sensível, e se dirige para o inteligível. Agora, atentemos para a passagem a seguir para compreendermos essa acepção relatada a partir desse parágrafo, e assim, concatenarmos com a anterior: “(...) jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! Ora, este objeto é, como dizíamos, a **verdade**.³³” Aqui, a noção de *alethéia* é compreendida da seguinte maneira: esse novo compreender se confunde com o objeto último do conhecimento, que é uma apreensão absoluta e completa que se dá por meio do pensamento em sua pureza. Há, portanto, uma assimilação agora, do que era reconhecido como uma percepção verdadeira do real, enquanto outra realidade a ser percebida, com as realidades últimas do saber. Em sentido que essa compreensão pode ser assimilada com a da verdade enquanto direcionamento sucessivo do olhar da alma?

A percepção verdadeira do real enquanto direcionamento do olhar supõe uma compreensão inicial das realidades de maneira que ainda não é possível afirmar com convicção que se trata da realidade em si; é aquela que ocorre quando as sensações nos dão o pensamento de que existe algo maior. Essa outra acepção requer toda a purificação e afastamento entre corpo e alma possíveis, de acordo com o entendimento de purificação apresentado no *Fédon*, e a conclusão a que se chega após toda a dialética para apreender uma realidade em si, após ter examinado as consequências dela extraída e ter verificado se concorda consigo mesma ou se contradiz. Já estando na posse de alguma noção (ainda que muito vaga) da verdade, é ela que nos empurra para a dialética. A sutileza da compreensão da realidade, que se dá por meio do direcionamento do olhar, conduz aquele que pergunta sobre a natureza de determinada coisa a fim de que o objeto em si mesmo seja apreendido em toda a

³³ PLATÃO. *Fédon*, 66B.

sua pureza e concebido enquanto realidade que determina o conhecimento. A verdade é também, compreendida como a realidade mesma, a realidade em que se chega após o processo dialético ser completado. É o objeto de desejo do filósofo, portanto, a realidade plenamente recordada. Portanto, não se trata mais somente de uma concepção que permeia a compreensão sensível e a posicionamento do olhar para outra realidade, mas também já o estudo realizado, a dialética completada, o objeto que é apreendido após toda a recordação ter sido realizada.

Porém, podemos dizer que, enquanto propriedade da realidade, a verdade pode ser também percebida no momento em que as sensações conduzem a alma à reflexão de algo maior nas coisas materiais, e é apreendida no momento em que a realidade mesma é concebida em sua plenitude. A verdade enquanto propriedade da realidade em si sugere uma conotação que possibilita o entendimento de que um predicado é percebido pelas sensações no momento em que outra realidade além da sensível é percebida, se tornando então, a mais verdadeira. O objeto último de nossos desejos é, portanto a realidade em si, que detém a verdade das coisas, sobre sua geração e corrupção, sobre o seu ser, *ousía, ontòs*. É a propriedade que primeiro é desejada também quando o sujeito manifesta o entendimento de que a realidade sensível não basta para o conhecimento. Tanto é possível que a mudança do direcionamento do olhar constitua também a concepção de uma nova realidade, a verdadeira, a verdade, como podemos compreender a plenitude da geração e corrupção de tudo o que há através do pleno entendimento final da verdade das coisas.

Concluir que verdade e realidade em si confundem-se no *Fédon* não seria uma conclusão equivocada, apesar de que algumas peculiaridades atestam que haveria outros modos de interpretar a questão. Podemos concluir que o saber não pode ser dito estritamente que consiste na mesma coisa que verdade, ou que a realidade é a mesma coisa que verdade. O uso dos diferenciados termos não é em vão. Cada termo carrega uma concepção que completa a totalidade da compreensão complexa e profunda sobre o que são os entes em si mesmos e sua realidade cognoscível. O termo verdade atesta, acima de qualquer coisa, que é aquilo a que se destina o filósofo a conquistar, na medida oposta à realidade apreendida pelos sentidos, que é falsa. É a concepção plena, o conhecimento certo de uma coisa, a resposta total para a pergunta “o que é”. Aquilo que é, é a realidade verdadeira, em todas as suas acepções e possibilidades. E de acordo com a passagem 74D do *Fédon*, na medida em que ao observar as coisas sensíveis pode-se perceber que há nelas algo que suscita um entendimento de natureza superior, podemos afirmar a partir daí que a sugestão acima apresentada sobre uma correlação entre ambos os significados de *alethéia* é aceitável. Pois o sujeito cognoscente vislumbra na

coisa sensível a característica da verdade nele inserido por ter em sua natureza a participação numa realidade enquanto sua causa. Então, a verdade enquanto característica da realidade em si e enquanto direcionamento do *olhar da alma*, entrariam numa concordância como sendo ambas uma e mesma coisa, sendo que apreendidas em momentos diferentes e de formas diferentes, de acordo com todo o movimento do processo dialético.

II- ANAMNESIS E CORPO: CONTRAPOSIÇÕES

2.1 – Articulação das passagens: vendo a contradição e portanto, sugerindo uma re-leitura

A proposta dessa pesquisa prossegue com a seguinte finalidade: a de mostrar que o argumento crítico sobre o corpo desenvolvido no início do diálogo, entra em conflito com o argumento da *Anamnesis*, na medida em que esta promove função aos sentidos que fazem a alma lembrar das realidades em si, determinando que haja dessa forma, uma importante participação do corpo no processo dialético. Esse conflito decorre somente do fato de que Platão não estabelece a devida divisão e compreensão das funções e atuações do corpo frente à alma, tratando-o somente como aquele que atrapalha, no geral, e em seguida, usando-o como algo de onde parte o conhecimento verdadeiro. Porém, na medida em que a alma está ligada a um corpo, podemos vislumbrar nele uma determinada função, já que nessa condição ela depende dele para lembrar-se do conhecimento gravado nela, embora esquecido. Dessa forma, uma leitura diferente pode ser obtida, retirando a ênfase proveniente da crítica de 65A, de que o corpo não tem utilidade para o conhecimento. Platão deixa claro que a alma em si mesma não necessita do corpo para saber, mas quando esquece e assume a condição de alma ligada a um corpo, este passa a assumir uma determinada função no momento em que transmite noções que suscitarão nela uma sensação de que existe em todos os objetos desiguais, uma coisa igual que permanece, e aí promove o processo de reconhecimento. Terá essa função alguma importância para a verdade? É possível que seja compreendida essa importância através dos argumentos do *Fédon*? O corpo contribuirá, dessa maneira, na apreensão da coisa em si ou é mesmo viável a leitura que enfatiza somente sua total inutilidade? Vamos, a partir de agora, voltar nossa atenção para tais conflitos e trabalhar as conseqüências, tanto para o corpo, quanto para a alma, dessa crítica assídua direcionada ao corpo, no *Fédon*.

O conhecimento verdadeiro se inicia pelos sentidos: seria correta essa afirmação a partir de algum ponto de vista do *Fédon*? Seria realmente possível a realização plena dessa recordação se o homem excluísse tanto quanto pudesse seu contato com o corpo? Mas em

contrapartida, seria possível essa recordação plena se o homem não se esforçasse para se afastar do corpo em suas concupiscências e se deixasse ser levado pela sua determinação? Como podem ser resolvidas essas duas afirmações que se anulam, postas numa mesma obra? Neste capítulo serão apresentadas as contraposições existentes entre a crítica dirigida ao corpo em 65 A, e a condição do corpo frente ao saber, em 73 C, que se resumem nessas duas afirmações conflituosas.

2.2-O problema da crítica ao corpo em contraste com a sua função na *Anamnesis*

É exatamente em 65 A que começam as acusações contra o corpo, quando Sócrates ressalta a superioridade da conduta filosófica de exercício das faculdades puras da alma em relação à conduta popular que exalta o corpo e à vida com ele concede demasiada importância: “Sendo assim, continuou, não achas que, de modo geral, as preocupações dessa pessoa, não visam ao corpo, porém tendem, na medida do possível, a afastar-se dele para aproximar-se da alma?”³⁴ As preocupações do filósofo estão direcionadas para as atribuições da alma, e não do corpo, dado que não ocupam-se em vestimentas, e prazeres do amor, da comida e da bebida. Ele continua: “Nisto, por conseguinte, antes de mais nada, é que o filósofo se diferencia dos demais homens: no empenho de retirar quanto possível a alma na companhia do corpo.”³⁵ A marca inconfundível que separa homens comuns de filósofos é a conduta que este exerce em afastar sua alma do corpo, não dando atenção aos seus desejos e prazeres. É para a alma que o filósofo dirige suas preocupações. A afirmação mais importante para o intento deste capítulo é proferida a seguir, ainda em 65 A: “O corpo constitui ou não constitui obstáculo, quando chamado para participar da pesquisa? O que digo é o seguinte: a vista e o ouvido asseguram aos homens alguma verdade?”³⁶ Nessa frase encontramos problemas que entrarão em conflito com o que é dito no início da argumentação da *Anamnesis*. De que maneira a alma chamaria o corpo para participar da pesquisa, para investigar ou procurar o verdadeiro saber? Seria através dos sentidos? Seria de uma forma geral, em todas as sensações de natureza do corpo? O corpo é dessa forma, como apresentado em 65 A, um obstáculo que em nada auxilia a alma quando esta a ele recorre na investigação da verdade. O que se torna paradoxal nessa afirmação é que o corpo não somente atrapalha

³⁴ PLATÃO. *Fédon*, 65A.

³⁵ PLATÃO. *Fédon*, 65A.

³⁶ PLATÃO. *Fédon*, 65A.

em suas variadas capacidades de manifestações que podem corromper a alma, a saber, promove guerras, condiciona o homem a desejar e acumular bens, o vicia em prazeres de natureza estritamente física, dentre outras coisas, mas também se mostra um entrave na tarefa de investigar, quando a alma assim lhe pede auxílio. Pois no que concerne à capacidade de interferir no puro raciocinar da alma, manifestado através das concupiscências e vícios em prazeres físicos e acúmulo de bens, é aceitável e coerente que esse tipo de conduta, quando realizada aos extremos, acomete o sujeito de condições degradantes, cuja conduta resultante desse tipo de comportamento é completamente contrária à conduta virtuosa do sábio sugerida por Sócrates. Mas no que concerne à investigação, se pedir qualquer tipo de auxílio ao corpo, como sugere a passagem, também resultará num empecilho e merece o mesmo julgamento que os vícios e prazeres, então não será possível dizer que o corpo possa de qualquer forma que seja, ser útil na busca pela verdade. Na frase seguinte, o que nos torna claro é que se trata da investigação realizada por intermédio dos sentidos, mencionando a vista e o ouvido como exemplos. Platão se refere, quando se trata de investigar, aos sentidos, mas considera que todas as sensações corporais em nada são propícias a auxiliar na busca pelo saber. Nas passagens seguintes, em 65 B e C, temos que a julgar que o corpo somente confunde a alma quando a ele é concedida tarefa de investigação, e que para apreender em parte a realidade de um ser ou a coisa em si, somente a alma, sem a ajuda do corpo pode fazê-lo.

É fora de dúvida que, desde o momento em que tenta investigar algo na companhia do corpo, vê-se lograda por ele. (...) E não é no pensamento – se tiver de ser de algum modo – que algo da realidade se lhe patenteia?³⁷

Essa passagem poderia ter sido apresentada de uma forma menos conflitante, sugerindo não que o corpo é entrave ou que atrapalha, no que concerne aos sentidos que investigam, mas que a verdade não está explícita nas vias de que os sentidos são os investigadores, e que para evitar essa confusão, o homem deve orientar o seu pensamento sob a direção unicamente da alma quando o conhecimento senso-preceptivo não pudesse ser mais útil. Mas da maneira apresentada por Platão, o corpo ainda permanece como algo que interfere negativamente na busca pelo saber. E por isso também encontramos nessa passagem problemas com relação ao argumento da *Anamnesis*, visto que se em qualquer questão que seja a alma quando se utiliza do corpo é enganada completamente, isso não possibilita aparentemente nenhuma utilidade para o corpo quando esse orienta a alma a qualquer altura

³⁷ PLATÃO. *Fédon*. 65 B-C.

da investigação epistemológica, seja no início, seja no final quando ela já esteja pronta para apreender o saber verdadeiro em sua plenitude e pureza. Pois é certo que para compreender a coisa em si, a alma precisa estar apartada em si mesma e afastada dos ditames corporais para exercer o ato de raciocinar sem mistura com as sensações, mas nessa condição a alma necessita permanecer quando já está num nível adiantado da dialética, dado que essa se inicia com uma sensação corporal. Portanto, a falta de uma especificação nas palavras de Platão, no que concerne à investigação por vias corporais, nos induz ao erro de determinar a plena inutilidade das sensações, se tornando aparentemente inimaginável conceber que elas produzam na alma pensamentos ou sensações que a faça perceber a existência dos objetos de outra natureza.

Se o corpo engana radicalmente sempre que transmite informações à alma, em nenhum momento então, ela deve dar-lhe atenção na investigação, e até mesmo quando essa informação dá início a uma recordação. A não ser que o termo usado por Platão, “investigar” – ou empreender-se numa observação - refira-se apenas a uma forma de saber, que se refere exclusivamente a um ponto mais elevado da investigação da coisa em si. Quando Platão refere-se à alma atingindo a realidade em si, no ponto mais alto da dialética, ele utiliza termos como *aptethai* (*aptomai*) - toca, encosta ou alcança. De toda forma, Platão não está fazendo distinção acerca de graus do saber que possam identificar o termo “investigar” como sendo referente a alguma forma ou grau de conhecimento. Isso nos deixa na posição de compreender como sendo de um modo geral e abrangente que quando a alma investiga de qualquer forma que seja, o corpo é irrefutavelmente um obstáculo. Uma leitura mais despretensiosa desse fragmento e aqueles que o antecedem pode suscitar o entendimento de que o corpo é um instrumento inútil para o homem que deseja conhecer, e este em nenhum momento deve recorrer a ele se quiser realmente conhecer a verdade.

Se o corpo engana radicalmente em qualquer questão que seja, enganaria ele também ao transmitir uma imagem à alma que promove nela uma sensação de carência, uma nostalgia? Na medida em que o corpo engana *radicalmente*, não há a menor possibilidade deste transmitir alguma informação que conceda à alma possibilidade de chegar ao conhecimento certo. O que se segue no argumento fortalece ainda mais essa leitura, quando Platão enfatiza a purificação e pleno afastamento entre corpo e alma, mostrando que “essa coisa má” merece ser abandonada a própria sorte. Da maneira como isso é colocado e enfatizado, em consonância com a temática central do diálogo, que é a prova da imortalidade da alma, nos deixa aptos a concluir que o corpo é de fato, uma coisa má que deve ser

dispensado, pois os fragmentos que posicionam o corpo de uma maneira mais positiva não são da mesma maneira enfatizados e retomados com tamanha frequência.

Não há possibilidade alguma de haver conhecimento real por intermédio do corpo; essa é uma prerrogativa irrefutável na filosofia de Platão, e também no *Fédon*. A alma, na ocasião do discernimento entre o real e o não-real, está em plena atividade raciocinando por si mesma e já deixou de lado qualquer contato com o corpo. Abandonando o corpo a sua sorte é o que a alma deve fazer quando pretende adquirir o saber. “(...)a alma pensa melhor quando não tem nada disso a perturbá-la, nem a vista nem o ouvido, nem dor nem prazer de espécie alguma, e concentrada ao máximo em si mesma, dispensa a companhia do corpo(...)”- 65 C. Isso é de fato indiscutível. Mas na medida em que o filósofo necessita abandonar o seu corpo à sua sorte de uma forma exagerada e completa, isso se torna problemático. No momento em que a alma decide por apreender o real, é aí que ela se desprende do corpo e o deixa por si mesmo, porque qualquer contato com ele não possibilitaria a apreensão plena do verdadeiro saber, já que suas apreensões são de caráter contrário às características da realidade em si. Se assim fosse, essa noção estaria correta e não acarretaria problemas com relação à 73 C, pois o corpo não provém a alma de dados precisos, já que o que ele investiga está sempre a mudar, nunca é, mas vai se tornando sempre, não podendo dessa maneira, constituir conhecimento, de acordo com Platão. Então, se faria necessário não abandoná-lo desde o sempre, e por todo o sempre, mas somente na ocasião suficiente para a total apreensão do saber verdadeiro. Porém, está aqui Platão sugerindo o pleno rompimento, na medida em que é possível, com o corpo somente nessa ocasião em que a alma precisa erguer-se em direção ao saber, plena e em si mesma, no puro ato do raciocinar, ou está ele sugerindo essa separação como conduta absoluta que deve sempre exercer o filósofo durante toda a sua vida e em todos os momentos possíveis de investigação da realidade? Isso não fica claro em 65 B-C, mas sim mais adiante.

Todo o discurso proferido a partir daí, até 66 B, desdenha o corpo e o rebaixa à condição de instintos primitivos, sem qualquer atenção para uma possível participação na investigação do conhecimento. O mais importante é que no final do discurso, Sócrates nos deixa em condição de concluir unicamente o seguinte: que só devemos dar atenção ao corpo quando for estritamente necessário e impossível ignorá-lo, e que fora disso, ele deve a todo custo ser desprezado. Sem especificar que situação estritamente necessária seria essa, a de uma necessidade impossível de ser ignorada, podemos imaginar duas situações: que tanto pode ser de natureza fisiológica, a saber, a fome, a sede, e demais necessidades da mesma ordem, quanto pode ser no que concerne a investigação que se faz necessária para recordar-se de uma essência gravada na alma. Nesta segunda hipótese, a necessidade consistiria na

recordação da realidade em si, que se inicia por meio de uma sensação, e dessa forma não haveria como se desvencilhar do corpo e das sensações corporais se quiséssemos mesmo recordar os objetos de saber superior aos da sensação. Dessa forma, seria estritamente necessário dar cabimento ao corpo nessas condições e ocasião. Se a segunda situação fosse a correta, então o argumento da crítica ao corpo desenvolvido em 65 A não seria de todo incoerente com o argumento sobre a *Anamnesis*, que será citado adiante. Mas Platão não nos dá aqui nenhuma dica direta sobre o que pode ser. Em 64 E, temos que Sócrates está a relatar quais as condições de atenção que o filósofo dá ao corpo e o exemplo apresentado é o seguinte: “A posse de roupas vistosas, ou de calçados e toda a sorte de ornamentos do corpo, que tal achas? Eles os aprecia ou os despreza no que não for de estrita necessidade?” Seria esse um argumento sobre quais são as necessidades estritas que obrigam o filósofo a ocupar-se com o corpo e por referência a essa passagem, o argumento nos faria induzir que a necessidade premente em questão é de caráter ético?

Nos argumentos seguintes, Sócrates se esforça para ressaltar que o filósofo durante sua vida exercita-se para a morte, equiparando, portanto, sua conduta com a tradição *órfica*. É então que podemos observar qual é a forma em que deve ser afastada a alma do corpo, se em sua plenitude ou em momentos devidos que não prejudique sua função no momento do início de uma recordação. Se levarmos em consideração todos os pontos proferidos nessa parte do diálogo, verificamos que Sócrates de fato afirma que o filósofo está a guiar sua vida ao modo do orfismo, a saber, afastando sua alma do corpo a todo custo, durante todos os momentos da sua vida, pois somente assim pode considerar-se purificado, e para conhecer aquilo que é puro, puro também deve ser aquele que o conhece.

Segundo a doutrina órfica, o corpo é prisão da alma, ou seja, o corpo é lugar onde a alma paga a pena de uma antiga culpa, e se a reencarnação é como a continuação desta pena, é claro que a alma deve libertar-se do corpo. O orfismo afirma a purificação para todos. É a alma, proveniente dos deuses, de natureza oposta ao corpo. Evidentemente influenciado por essa doutrina, Platão adere para seu pensamento, a condição corpórea enquanto sendo um cárcere, aprisionando a alma. E que para livrar-se dele, a alma tem que se purificar. Dessa forma, o afastamento do corpo não é momentâneo, como sugerido acima, como sendo somente na ocasião em que a alma precisa erguer-se em direção ao saber, plena e em si mesma, no puro ato do raciocinar. Mas o afastamento é pleno na vida do filósofo, se fazendo necessário a todo momento, e não somente no momento em que percebe ter que se elevar em direção ao puro saber.

E a purificação não vem a ser precisamente o que dissemos antes: separar do corpo, quanto possível, a alma, e habituá-la a concentrar-se e a recolher-se a si mesma, a afastar-se de todas as partes do corpo e a viver, agora e no futuro, isolada quanto possível e por si mesma, e como que libertada dos grilhões do corpo? (...) E essa separação, como dissemos, os que mais se esforçam por alcançá-la e os únicos a conseguí-la não são os que se dedicam verdadeiramente à Filosofia, e não consiste toda a atividade dos filósofos na libertação da alma e na sua separação do corpo?³⁸

As implicações para essa conclusão serão difíceis de serem mantidas em virtude do que é ressaltado enquanto função para o corpo na *Anamnesis*. Constitui, pois, o ponto de atrito que se realiza nas afirmações contrapostas descritas no início deste capítulo: como pode o homem adquirir a verdadeira sabedoria se não se afastar completamente do corpo? Mas, como pode o homem afastar-se plenamente dele se para recordar-se, é necessário uma sensação que faça a alma perceber os objetos de saber diferente?

Platão ainda continua a proferir seu discurso dramático e extremo em favor da conduta filosófica, sem comedir suas críticas às sensações corporais ou atentar para o fato de que mesmo no que concerne à recordação da realidade em si, o corpo não é pleno enganador como antes havia sugerido. Algo que ele transmite pode direcionar a alma para o saber, como veremos mais adiante. Afastar-se plenamente do corpo a todo o momento da vida aparece como sendo a conduta que deve exercer o filósofo, aparentemente sem conseqüências negativas para o saber, pelo contrário, totalmente positiva. Será mesmo que nessa conduta não existe nenhuma conseqüência negativa que abale a estrutura do entendimento sobre a possibilidade de conhecimento da coisa em si? Que a melhor coisa que deve fazer o homem que deseja aproximar-se da verdade é abandonar o corpo à sua sorte e não dar-lhe nenhuma atenção em nenhum momento da vida, a não ser em ocasião de necessidade premente de ordem física ou até mesmo fisiológica?

Ficou claro, portanto, que todo o discurso contra o corpo é proferido de maneira ostensiva e dramática, com a nítida intenção de rebaixar as suas funções com relação à atividade da alma, um discurso com intenção exclusivamente depreciativa. Não aparece nele possibilidade de conciliar a atividade da alma com a presença do corpo, não há condição propícia para o saber e a reta conduta guiada pelo raciocínio se o corpo não for totalmente excluído. É uma posição nitidamente extremista, onde o verdadeiro filósofo intencionalmente desmerece o seu corpo, o abandonando a própria sorte, esperando desesperadamente pelo momento do rompimento total dos laços com “essa coisa má”. Tal discurso dramático tem seu fundamento no fato de Sócrates estar querendo evidenciar que a conduta tal como deseja os homens comuns não é aceitável para quem deseja conhecer a verdade e que para este último, a

³⁸PLATÃO. *Fédon*. 67 C-D.

conduta correta é o afastamento entre corpo e alma, que resulta em algo divino e superior a qualquer forma de vida que os homens comuns possam exaltar e defender. Está expresso no *Fédon* que se, para os homens comuns, desejar a separação entre corpo e alma é repudiável e aquele que o deseja merece mesmo a morte, então este é ignorante e não sabe o que diz. A vantagem dessa separação é superior a qualquer satisfação puramente física ou a qualquer prazer que a vida em sociedade com o corpo pode conceder. E, além disso, aquele que se dedica ao corpo e a ele concede demasiada importância não se torna capaz de perceber a realidade verdadeira, tomando por real aquilo que apreende de imediato pelos sentidos. Realizada essa intenção exagerada, mais adiante Sócrates retorna a mencionar o corpo sob outro ponto de vista.

Tendo sido introduzido o argumento do “aprender é recordar”, Sócrates o elabora com a intenção de evidenciar a existência da alma antes da aquisição de um corpo, com memória e capacidade cognitiva e termina por elaborá-lo de tal forma que o torna o cerne da compreensão epistemológica no *Fédon*.

2.3- A *Anamnesis* e o corpo

Aprender é recordar, e para que aprendamos sobre qualquer coisa, é necessário que tenhamos conhecido essa coisa antes. Eis a prerrogativa inicial do argumento da *Anamnesis*, que já nos coloca numa posição contraditória, tendo em vistas a crítica ao corpo. Todo aprendizado é uma recordação, mas nem toda recordação é um aprendizado. Então, se quisermos de fato aprender algo, dado que nisto estamos a recordar, é necessário que realizemos determinadas condições. De que maneira o que chama-se aprender é recordar?

(...) quando alguém vê ou ouve alguma coisa, ou percebe de outra maneira, e não apenas adquire o conhecimento dessa coisa como lhe ocorre a ideia de outra que não é objeto do mesmo conhecimento, porém de outro, não teremos o direito de dizer que essa pessoa se recordou do que lhe veio ao pensamento?³⁹

As circunstâncias que Sócrates determina enquanto sendo necessárias para que o saber seja mesmo uma recordação é a descrita acima, e inegavelmente é afirmada a presença do corpo enquanto sentidos. Pois quando vemos ou ouvimos alguma coisa, conhecemos o algo

³⁹ PLATÃO. *Fédon*. 73C

percebido e também outro objeto de conhecimento de ordem diferente. Seguindo-se o argumento de uma série de exemplos para evidenciar as circunstâncias em que o saber ocorre enquanto recordação, chegamos finalmente a identificar que também acontece o mesmo com o conhecimento das realidades em si, adquirido por meio da observação das coisas comuns. Antes de chegarmos a essa altura do diálogo, analisemos algumas possíveis interpretações na passagem citada acima.

É importante ver que Sócrates determina as circunstâncias necessárias para o saber ocorrer como sendo indispensável a presença dos sentidos, sem o qual não seria possível reconhecer as realidades em si, como conclui mais adiante. A forma com que foi exposto não deixou dúvida de que é realmente isso que ele sugeria. Sem nenhuma menção negativa ao corpo, é simplesmente dito que os sentidos (*aisthesin*) é o meio pelo qual o homem necessita se valer para que uma recordação ocorra e esta constitua o re-aprender. De início, eis aí o ponto principal dessa pesquisa: que o corpo era obstáculo a ser abandonado à própria sorte, todo momento da vida daquele que deseja ser purificado do mau que seu contato com ele causa, mas que para que haja aprendizado, que é a finalidade a que se destina aquele que se iniciou na conduta de purificação, afastando-se o mais que possível do corpo, deve primeiro ver ou ouvir ou ter qualquer outro tipo de sensação para que se dê a recordação. Sendo assim, há aqui uma mudança de perspectiva na leitura, que nos tira daquela condição de concluir que o corpo deve ser mantido longe da alma a todo custo. A crítica de 65 A pode, a partir daqui, ser revista sob novos prismas.

Outro detalhe importante dessa exposição é o termo usado na passagem acima acerca do que apreendemos por meio da sensação: “(...) não apenas adquire o conhecimento dessa coisa (...)”. Ora, o que nos é transmitido por meio das sensações pode ser tido como um conhecimento (*gnou*)? Mesmo que de natureza outra da realidade em si? Existe aqui no *Fédon* a possibilidade implícita de os sentidos perceberem algum tipo de conhecimento? É a percepção sensível algum tipo de conhecimento? Se isso for verdade, o corpo se torna mais indispensável do que se sugere da forma geral de compreender a *Anamnesis* no *Fédon*, e uma compreensão mais positiva sobre o corpo se torna mais evidente, pois mesmo que não seja conhecimento da natureza da realidade em si, e isso é evidente, pode ser um tipo de saber que conduza de forma mais precisa, por meio da dialética e da sistematização correta dos argumentos, ao conhecimento em si mesmo, como é descrito na *Anamnesis* no *Menon*, tema que iremos tratar um pouco mais diante neste capítulo. A passagem 74 B reforça ainda mais a questão dos sentidos.

Como também nos declaramos de acordo em que não poderíamos fazer semelhante observação nem ficar em condições de fazê-la, a não ser por meio da vista ou do tato, ou de qualquer outro sentido, Não estabeleço diferenças.⁴⁰

Com isso, a crítica ao corpo de 65 A não consegue mais produzir o efeito desejado: o corpo não pode ser definitivamente excluído da vida do filósofo, sem o qual não se encontraria em circunstâncias de aprender, nem essa compreensão de corpo permanece mantida a partir daí, neste diálogo.

As realidades que nos são apresentadas através dos sentidos são inferiores com relação à realidade em si. Para que uma coisa seja inferior a outra, deve existir um critério de julgamento em questão: o que é de fato inferior no objeto para que este seja determinado como insuficiente em relação ao outro? Neste caso, em que categoria em comum estão inseridas as realidades em si e as coisas comuns e a qual critério estão submetidos? Quais são os critérios em questão que estão determinando a inferioridade dos objetos materiais em relação aos objetos da realidade verdadeira? Sendo eles submetidos a uma comparação onde haja um melhor e um pior, é necessário que estejam inseridos numa mesma categoria, dado que objetos de categorias diferentes não apresentam possibilidade de comparação. Temos em 73 C que esse critério que submete a coisa em si e os objetos sensíveis é o critério de ser um saber, cada um em sua condição. Se forem objetos de saberes diferentes, estão, portanto, passíveis de um comparativo de superioridade. Sendo as apreensões de caráter sensível um determinado tipo de conhecimento, que é inferior à coisa em si, então basta-nos identificar qual seria esse saber e qual sua função no homem, se contribuiria para o conhecimento verdadeiro ou não. Essa questão dos sensíveis como forma de saber é descrita e identificada na teoria da *Anamnesis* do *Menon*, que é intrinsecamente referida no início desse argumento no *Fédon*. Será possível comparar essa descrição do *Menon* com a descrição do *Fédon*?

2.4-Opinião enquanto forma de saber: *Menon* e *Fédon*

A primeira descrição da reminiscência é realizada de forma sucinta por Cebes, e nela observamos que Platão fez aí referência à teoria da *Anamnesis* descrita no diálogo *Menon*.

⁴⁰ PLATÃO. *Fédon*, 75A.

Porém, na descrição realizada por Sócrates, a questão da opinião como forma de saber que conduz ao conhecimento da realidade em si no final do processo não aparece da forma como ocorreu no *Menon*. Essa é uma das diferenças existentes entre as duas descrições nos diálogos em questão, dentre muitas outras que podemos observar. Qual seria a razão dessa exclusão da opinião como forma de saber na *Anamnesis* descrita no *Fédon*? Será que o motivo que sustenta essa crucial diferença concerne às intenções em denegrir o corpo, mediante sua possível utilidade no saber? Se a descrição da *Anamnesis* se inicia com essa referência implícita ao *Menon* nas palavras de Símiias, então devemos tratar dessa questão no presente momento a fim de tentarmos entender a opinião também como forma de conhecimento indispensável no que concerne à teoria da *Anamnesis* no geral, e necessariamente no *Fédon*, se assim for possível. Isso nos trará uma possibilidade ainda maior de compreender o *Fédon* a partir do ponto de vista sugerido por essa pesquisa.

Vejamos a referida descrição, comparando-a com o *Menon* e em seguida, observando suas concordâncias, acréscimos e exclusões/substituições no *Fédon*.

(...) interrogando os homens, se as perguntas forem bem conduzidas, eles darão por si mesmos respostas acertadas, o de que não seriam capazes se já não possuísem o conhecimento e a razão reta. Depois disso, se os pusemos diante de figuras geométricas ou coisas do mesmo gênero, ficará demonstrado a saciedade que tudo realmente se passa desse modo.⁴¹

Essa descrição inexata e curta é dada no *Fédon* por Cebes, na tentativa de elucidar Símiias sobre o argumento a que recorreu para confirmar a teoria dos contrários de Sócrates. O tema da *Anamnesis* surge no *Menon* em consequência de uma tentativa de refutação da parte de Menon à afirmação socrática de que ele está a procurar aquilo que não sabe o que é. Menon, por sua vez, contrapõe com a ideia de que quem não sabe o que é, se procura, não saberá que encontrou quando isso ocorrer, dado que não saberá reconhecer. Então, Sócrates introduz o argumento da reminiscência para afirmar que não há, de certa forma, nada que não saibamos o que é, dado que aprender constitui uma recordação, e o constitui porque a alma é imortal e já participou de existências onde foi possível aprender tudo o que podemos vir a saber. A primeira diferença encontrada entre as descrições das teorias nos dois diálogos é a seguinte: no *Fédon*, o argumento é posto de maneira tal que é dito das almas que se elas recordam-se das coisas, pois aprender é recordar, eis prova tal que indique a existência delas antes do nascimento em comunhão com o corpo; já, no *Menon*, temos que as almas existem

⁴¹PLATÃO. *Fédon*. 73 A-B.

no Hades antes do nascimento e por isso, não aprendem, mas reconhecem. Eis a diferença em termos mais sucintos:

- 1- Se aprender é recordar, então recordamos de algo por que o adquirimos antes da existência em comunhão com o corpo. (Se é verdade que aprender é recordar, então a alma é necessariamente imortal- *Fédon*)
- 2- Se a alma existe antes mesmo de entrar em comunhão com o corpo, pois ela é imortal, então ela reconhece tudo o que há por já o ter uma vez aprendido. (Se é verdade que a alma é imortal, então aprender é necessariamente recordar -*Menon*)

Temos duas finalidades distintas, onde uma já parte do princípio verdadeiro de que a outra quer provar. Embora isso não signifique algo de tamanha importância, pois sabemos que o intento dos dois diálogos diverge completamente, dado que o *Menon* deseja saber o que é a virtude e se ela é “ensinável”, e o *Fédon* nos relata acerca da imortalidade da alma, essa diferença entre as descrições da *Anamnesis* em cada um dos diálogos não difere a teoria em detalhes definitivos para essa pesquisa. Só nos mostra que são relatadas de formas diferentes, mesmo se tratando de uma mesma finalidade, de mostrar que saber é recordar. Vejamos se as demais diferenças também podem ser aceitáveis e não conflituosas.

No *Menon*, o argumento é descrito da seguinte maneira: primeiro Sócrates mostra que o escravo acredita que sabe sobre a origem do dobro de uma superfície, interrogando-o. O escravo, por meio de si mesmo, concorda com ele com as afirmações que sugerem indiretamente a crença do escravo, e que o faz pensar estar certo. Na segunda parte, depois do interlúdio com Menon, onde Sócrates mostra essa atual condição de conhecimento do escravo, ele prossegue agora tentando mostrar que o escravo está enganado, que, por sua vez, termina confuso sem saber responder a Sócrates. Chegado a essa altura do diálogo, a aporia se faz necessária para demonstrar que o escravo pensava que sabia o que não sabia. Aí reside o argumento de que as pessoas estão prontas a acreditarem em suas opiniões sem saber delas se estão corretas ou não, e crêem nelas como se fosse a verdade. O comportamento inicial do escravo era de quem realmente sabia, mas na verdade, estava no engano. Sócrates, nesta parte do diálogo com o escravo, nada está fazendo, senão perguntando, e não ensinando, o que se torna prova de que o aprender é uma rememoração. Para que saber seja mesmo uma recordação, da maneira que se propôs Sócrates a demonstrar, as perguntas levam o sujeito interlocutor a conceber que de fato aquilo se passa e ele conhece, ou não. O reconhecimento de não saber, também constituirá, dessa forma, mérito do escravo. É ele que compreende que o que julgava saber está de fato errado, através de suas próprias conclusões, retiradas das

perguntas feitas por Sócrates. Após terminada a demonstração com o escravo, Sócrates faz a seguinte pergunta ao Menon: “Que te parece, Menon? Há uma opinião que não seja dele, que este menino deu como resposta?”⁴² Existiam no escravo opiniões (verdadeiras) sobre coisas que ele não sabia, ou pelo menos não sabia que sabia. A explicação da presença dessas opiniões no escravo é dada por Sócrates como sendo a justificação do saber enquanto recordação, pois se estavam ali, em algum momento da existência do escravo ele as adquiriu, e de acordo com o conhecimento que Menon demonstrou que tinha dele, nada acerca de geometria teria sido ensinado a ele.

Se, então, tanto durante o tempo que ele for quanto durante o tempo que ele não for um ser humano, deve haver nele opiniões verdadeiras, que, sendo despertadas pelo questionamento, se tornam ciências, não é por todo o sempre que sua alma será <uma alma> que <já> tinha aprendido? Pois é evidente que é por todo o tempo que ele existe ou não existe como ser humano.⁴³

No escravo, existiam, portanto, tanto opiniões verdadeiras quanto opiniões falsas, que o induziam ao equívoco. Existem duas funções distintas dessas opiniões, subjacentes às explicações de Sócrates, a saber, que opinião falsa, quando simplesmente aceita e não pensada, induz ao erro e impede que procure pela verdade, e opiniões verdadeiras, quando muitas vezes suscitadas e despertadas pelo questionamento, se tornam ciência. A opinião falsa é aquela adquirida pela investigação sem esforço, observações imaturas, destituídas de raciocínio. Essa visão de opiniões de naturezas diferentes não aparece apenas no *Menon*. Por exemplo, na *República*, aquele que as possui aparece como sendo os amantes das imagens e dos sons, e no *Fédon*, é aquele que exerce a conduta popular.

Tais condutas se evidenciam a partir do contraste entre *epistéme* e *doxa* que Platão desenvolve a teoria das orientações certas e erradas na vida de um sujeito. No *Fédon* isso é determinante e ponto de partida do diálogo, pois para ser filósofo, o sujeito deve orientar a sua vida para o saber e viver conforme as virtudes. O que tinha o escravo no início da demonstração de Sócrates no *Menon* eram apenas opiniões simples que partiram de observações comuns, provenientes da observação sensível e destituída de reflexão. Todos os humanos são capazes de possuir tais opiniões, e poderíamos até dizer que essa condição é compartilhada naturalmente por todos. Ter uma opinião, seja ela verdadeira ou falsa, significa para Platão, como foi exposto na *República*, que o sujeito não possui conhecimento, e se sua conduta é a de um amante dos sons e das imagens, ou seja, se a sua conduta é a popular, então

⁴²PLATÃO. *Menon*. 85 B.

⁴³PLATÃO. *Menon*. 86 B.

este vive como num sonho, tomando por reais coisas que são falsas. Já o que detém o conhecimento vive na verdade e este é amante não de sons e imagens, mas da sabedoria. De acordo com o *Menon*, essas opiniões, sendo elas verdadeiras, só poderiam chegar a se tornar conhecimento depois de muito questioná-las, para que só então o sujeito se torne capaz de dar razões sobre aquilo que fala.

O possuidor da *doxa*, sendo sempre aquele que confunde o real com o aparente, não se encontra jamais numa condição propícia para transformar suas opiniões em saber, não são propensos à reminiscência, não por possuírem opiniões em lugar do saber, mas por acreditarem serem elas a verdade. Um sujeito unicamente neste nível de entendimento da realidade aparente não promove em sua alma condições suficientes para se tornar um filósofo e contemplar novamente a coisa em si gravada em sua alma e esquecida momentaneamente. Se pensarmos na conduta popular descrita no início do *Fédon*, enfatizando que este dá valor demasiado ao corpo, (podemos comparar também com alguns elementos da exposição da *República* em que os amantes dos sons e imagens, têm por real aquilo que é falso) percebemos que estes apenas cultivam em suas mentes opiniões, sejam verdadeiras, sejam falsas. Porém, neste caso, necessariamente, e também no *Fédon*, analisando o contexto que se desenvolve a teoria da *Anamnesis*, essas pessoas terminam tendo sempre opiniões erradas por darem uma conotação de verdade para algo que é aparência. Isso os impedirá de alcançar o conhecimento. Não há a presença da palavra *doxa* no *Fédon*, mas isso não retira da obra a compreensão que se tem a partir de Platão, acerca desse nível de conhecimento e as consequências disso num indivíduo. A ausência da palavra *doxa* não exclui do *Fédon* a compreensão acerca da realidade das aparências e seu nível de conhecimento para um sujeito.

Dessa maneira também no *Fédon*, podemos notar a total ênfase numa conduta contrária a que exalta o corpo, pois confundindo as realidades, este jamais conhecerá a verdade

No *Menon*, observamos que as únicas opiniões relevantes são as opiniões que levam o escravo a aporia e as demais que “vêm à tona como num sonho”, dado que as primeiras opiniões não seriam de nenhum valor por visarem tornar real, um conhecimento equivocando. Saber que não sabe é o primeiro passo dado em direção ao conhecimento, e isso é observado também no *Fédon*, de forma indireta, onde perceber que há um Igual superior aos iguais entre pedaços de pau é reconhecer que não se sabe sobre ele, mas somente sobre aquilo que está entre as coisas sensíveis. Colocando-se numa posição de ignorância perante o Igual em si mesmo, este se propõe a descobri-lo por meio da dialética, pois da observação das coisas sensíveis, podemos chegar ao entendimento de que existe um saber superior. De certa forma, é o novo olhar para a verdade, o momento em que o sujeito se apercebe de que a realidade em

volta não constitui nenhuma forma de conhecimento verdadeiro, e que existe a realidade superior para onde ele deve orientar seu raciocínio. O olhar em direção à *alethéia*.

Ainda na questão da opinião, de acordo com José Trindade dos Santos,⁴⁴ a sistematização das opiniões verdadeiras também aparece no *Fédon* na medida em que Símias, ao escutar Sócrates e concordar com ele, exerce a mesma função do escravo, pois Símias está concordando com Sócrates e ao mesmo tempo lembrando acerca do argumento parcialmente esquecido sobre a reminiscência, que no início do argumento ele tentara descrever. É fato que Platão não fala abertamente de opiniões no referido diálogo, e que se há realmente a possibilidade de interpretar a existência delas nessa obra, é apenas de uma forma indireta, mesmo que certa. Quanto ao que foi dito acima com relação à conduta popular enquanto condição das pessoas que confundem opinião com saber, isso não está incorreto, dado que em outros diálogos, como por exemplo, *A República*, também é apresentado o mesmo pensamento, de que pessoas com condutas estritamente mundanas confundem as formas de saber provenientes das sensações como sendo aquelas que conduzem ao saber, pois a aparência é somente o que percebem. A conduta deve ser outra se o desejo é conhecer a verdade, da maneira como foi dito no *Fédon*.

A nossa questão primordial neste item seria de identificar o conhecimento do corpo, referido na passagem 73 C, como sendo a opinião. Se pudéssemos interpretar o *Fédon* de acordo com o *Menon*, então este saber teria uma importância relativamente grande na questão do conhecimento, dado que ainda na condição aporética, as opiniões do escravo já produzem efeito positivo no que concerne à aquisição do saber, pois se encontrando numa posição de ignorância, reconhece que precisa procurar o caminho correto, afastando-se do equívoco. Não é atribuído valor deliberado à esse estado de conhecimento no *Fédon*, tal como ocorre no *Menon*. Mas não é incorreto igualar essa condição à condição de opinião falsa apresentada no *Menon*. Esse estado do opinar, que ainda não é conhecimento, se mostraria, com relação ao *Fédon*, incluso nos degraus da contemplação da verdade, descrita no capítulo I deste trabalho, por meio da qual se chega ao saber absoluto, observando cada vez mais corretamente a verdade. Já seria então, olhar para a realidade em volta, percebendo que nela não há conhecimento real. Quando a sensação nos dá o pensamento de que existe o Igual em si, que é de conhecimento diferente e superior ao igual entre os pedaços de pau, como é dito na passagem 75 A-B, haveria aí a mesma conotação do estado aporético do escravo, em que este deixa de crer que há somente realidades sensíveis, observando a superioridade das realidades

⁴⁴TRINDADE, José. *O problema do saber nos diálogos sobre a teoria das Formas*. Pág. 40.

ontológicas, deixando de crer inteiramente em suas opiniões, ou seja, estados cognitivos acerca do sensível. Como sabemos, Platão se utiliza de diversas formas de expor uma mesma questão, ora através de mitos, ora através de analogias, ora enfatizando uma questão em virtude do foco da obra, e dessa forma, muitas coisas são subtendidas em suas palavras, quando em outros diálogos tal noção é exposta abertamente. Os diferentes tópicos e estruturas dramáticas nos diferentes diálogos requerem que nem sempre as mesmas características de uma determinada noção seja enfatizada em todos os textos. Assim pudemos ver no início do *Menon*, onde a *Anamnesis* mesma é tratada a partir de um ponto de partida inverso ao que o suscitou no *Fédon*. E na tentativa de realizar a compreensão de sua filosofia, essas comparações e reconhecimento de questões intrínsecas num determinado argumento em um determinado diálogo são sempre requisitadas na leitura das obras de Platão.

Outra aceção importante dada à opinião é encontrada nos estudos de Julius Moravcsik, na sua obra *Aparência e Realidade na Ontologia, na Epistemologia e na Ética de Platão*. De acordo com Moravcsik, podemos formular também opiniões sobre as *Ideias* eternas e imutáveis. Isso é correto a partir do momento em que sabemos não ter o conhecimento delas totalmente explícito para nós, mas recordado aos poucos no decorrer da vida, segundo a *Anamnesis*. A primeira coisa que podemos ter acerca da coisa em si, antes de apreendê-la por completo só pode ser uma opinião.

Os objetos naturais, ou apropriados, do entendimento são aqueles que simplesmente são, e os objetos naturais, ou apropriados, da *doxa*, tem ser e não-ser. Com relação ao ser puro, podemos fazer melhor; podemos obter entendimento. Esta maneira de estabelecer o contraste não restringe Platão à noção de que não se pode ter *doxa* sobre seres puros. Ele diz apenas que, neste caso, podemos fazer melhor, pois podemos acabar alcançando a *epistémē*.⁴⁵

Isso põe o homem em condição exata sobre sua natureza ambígua, pois mesmo aquele que reconhece que a verdade está além da sensibilidade e da opinião, este tipo de conhecimento não pode ser retirado do homem, pois é sua forma inicial para todo encadeamento de raciocínio até a apreensão devida do saber. O que ocorre simplesmente é que se deve manter o olhar direcionado para esses fins, e uma vez tendo adquirido essa concepção, não mais retornar à escuridão da caverna onde somente se observa sombras de uma realidade mais bela. Platão não nega esse entendimento sobre o conhecimento provisório no *Fédon*, embora não o torne explícito em palavras no interior do diálogo. Como já foi mencionado, a opinião não aparece claramente em suas argumentações, pois todo intento da obra está direcionada para a alma, sua imortalidade e seu objeto de entendimento. O único

⁴⁵ MORAVCSIK, Julius. *Aparência e Realidade na Epistemologia e na Ética*. Pág 49.

lugar do corpo e seu conhecimento nessa obra é o de ferramenta inferior à alma, que deve ser rejeitada. Mas podemos afirmar que, de acordo com o entendimento acerca das apreensões de natureza sensível obtidas da formulação da teoria da reminiscência, a *doxa* está implícita em suas colocações.

Como o objetivo desse trabalho é ressaltar que a crítica ao corpo realizada no início do *Fédon* não concorda com a teoria platônica da *Anamnesis* e todas as suas consequências, tendo em vistas propor um outro modo de interpretar o corpo nessa obra platônica, o que será feito aqui novamente é enfatizar o quanto o corpo pode realmente ser descartado. E a opinião sendo vista da maneira como afirmada por Moravcsik possibilita menos ainda esse pleno afastamento sugerido na purificação órfica da qual Platão se mostrou adepto nesse diálogo. Assim como foi sugerido no segundo item do primeiro capítulo deste trabalho, a dialética como sistematização dos conceitos, sempre presente na vida do filósofo, não possibilita a condição de pleno afastamento entre corpo e alma de uma maneira tão enfática como aparece em 65 A. O conhecimento do corpo é de onde parte essa sistematização. A nossa condição de “esquecidos”, de destituídos de memória exata sobre as coisas em si mesmas nos deixam na impossibilidade de formular o conhecimento verdadeiro de antemão, assim que nos apercebemos novamente da existência delas. O processo até elas é gradativo. E esse processo sempre deverá incluir as opiniões. Está mais do que claro que há esse conflito sobre uma possível exclusão completa do corpo no *Fédon*, mas que Platão não foi específico o suficiente para esclarecer como esse conflito poderia ser melhor compreendido, talvez intencionalmente, devido à temática central do diálogo. No capítulo seguinte mostrarei com detalhes as consequências desse conflito, focalizado agora no argumento da crítica em 65 A, tendo sempre em vistas a impossibilidade de sua plena exclusão. Ainda restam boas noções a serem desenvolvidas nesse aspecto do diálogo. Pretendo ainda sugerir qual seria o meio que diminuiria essa tensão existente acerca do corpo no *Fédon*.

III – O SABER E O CORPO

Platão claramente descreve a condição humana, no *Fédon*, dividindo-a em duas formas bem distintas, a saber, o corpo e a alma, ambas exercendo atividades epistemologicamente diferentes. Essa condição não é positiva, de acordo com a crítica de 65B, onde é dito que o homem que conduz sabiamente a vida é aquele que se afasta do corpo e busca a verdade, fazendo dessa condição de entrelaçamento entre corpo e alma um fardo. Neste capítulo farei uma exposição acerca das características mais salientes que criticam o corpo, a fim de que possamos compreender com exatidão o que ele significa para o conhecimento, tanto positiva quanto negativamente, e definir se a forma de interpretar as noções do corpo vigentes nesta obra são as apresentadas na crítica citada acima, ou os argumentos a partir da *Anamnesis* que o apresenta de forma menos negativa frente ao conhecimento.

3.1- O corpo e as concupiscências que remontam aos prazeres e posse de bens

Um dos primeiros argumentos do diálogo consiste na explanação de Sócrates enfatizando que a morte é a libertação do pensamento, sendo baseada na seguinte premissa: a morte é corpo e alma separados, isolados cada um em si mesmo. A partir de então começa uma apologia com relação à alma, tendo como consequência inevitável, o demérito do corpo e de suas funções, como já vimos no capítulo II. Platão tem sua tese de morte e purificação fundamentada no princípio religioso do *orfismo*, que podemos constatar não só através do *Fédon*, como em outros diálogos. No diálogo *Crátilo*, Platão menciona expressamente os *órficos*, atribuindo-lhes a doutrina do corpo como lugar da expiação da culpa original da alma, num contexto que pressupõe a metempsicose. No *Fédon*, temos a seguinte passagem:

E certamente não foram tolos aqueles que instituíram os mistérios: e na verdade já dos tempos antigos nos revelaram de maneira velada que aquele que chega ao Hades sem ter-se iniciado e sem ter-se purificado jazerá em meio à lama; ao invés, aquele que se iniciou e se purificou, chegando lá, habitará com os deuses. De fato, os intérpretes dos mistérios dizem que ‘os portadores de tirso são muitos, mas são

poucos os Bacantes!’ E estes, penso eu, não são senão aqueles que praticam retamente a filosofia.⁴⁶

Esse fato é importante para nos mostrar qual é a condição de afastamento entre corpo e alma defendida por Platão. Mas por se tratar de uma crença do âmbito religioso, Platão simplesmente adere tal crença, sem a tentativa de uma justificativa com base na razão. As características apreendidas do orfismo edificam importantes argumentos na questão da separação entre corpo e alma e também no que concerne à purificação. Platão ainda tenta buscar um fundamento racional para essas crenças, mas somente consegue justificar alguns aspectos da conduta que são de antemão dadas como verdadeiras. A crítica de 65 A reflete uma acentuação desse caráter religioso aderido pelo filósofo, e enquanto este permanece em seu argumento de desprezo ao corpo nessa parte da obra, os aspectos nela demonstrados são injustificados racionalmente e parece ter Platão simplesmente enfatizado o que já ouvira dizer no orfismo. Talvez também por essa razão, essa crítica não se afigure tão coerente com os entendimentos sobre o corpo quando Platão já está utilizando a sua própria cadeia de raciocínios. Vamos a este fragmento complexo.

O corpo nessa crítica consiste num obstáculo, numa prisão, numa coisa má, fonte de vícios e vicissitudes, que provoca guerras, que conduz ao afastamento das virtudes, oferecendo ao homem uma noção acerca da realidade apreendida por ele, sendo esta completamente equivocada e contrária do que ela é. Mostra ao homem a realidade da matéria como sendo a única existente e a única a que se deve atribuir verdadeiro valor. Nenhuma verdade, porém, é transmitida ao homem por intermédio dos sentidos. A vida do verdadeiro filósofo se destina a uma preparação para a morte, que é somente quando estará livre da sua coisa má, purificado e devidamente capaz de conhecer a verdade. Todos esses aspectos são descritos enfática e provocadoramente.

Começemos a apontar suas consequências a partir da maneira como Platão apresenta a capacidade do corpo em atrapalhar a alma. Vejamos que há um certo discernimento nessa capacidade em atrapalhar a alma na busca pela verdade, pois compreende-se que são os sentidos que não mostram o real e que o corpo e suas concupiscências atrapalham o homem a manter-se afastado dele, e isto pode ser de várias maneiras, como paixões, amores, dores, prazeres e sofrimentos. Em 66 A, o discurso proferido por Sócrates nos mostra essa dupla capacidade corpórea, de certa forma um tanto confusas no geral, e ainda mais confusa quando relacionada à argumentação da *Anamnesis*. O corpo mostra através da investigação realizada

⁴⁶ PLATÃO. *Fédon*. 69 C-D.

pela alma por meio dos sentidos, uma realidade que *não é*, e também manifesta outra atividade, pois atrapalha a alma a partir do momento em que sofre dores, paixões ou prazeres. Essa divergência será detalhadamente trabalhada no item 3 deste capítulo.

Em seguida, o que aparece é que não se deve recorrer ao sentido nem da vista, nem do ouvido, ao ato de pensar, o mantendo puro em si mesmo e plenamente destituído deles nas investigações, além do que, o corpo agitando a alma com suas afecções, a impede de exercer o pensamento e com isso, adquirir a verdade. A alma é completamente barrada pelo corpo quando a ele é dada demasiada atenção. Todos os males que o homem pode vir a sofrer nessa existência, Platão atribui, no *Fédon*, ao corpo de forma eloqüente.

Eis todas as características negativas do corpo, apresentadas numa só passagem:

Por tudo isso, continuou, é natural nascer no espírito dos filósofos autênticos certa convicção que os leva a discorrer entre eles mais ou menos nos seguintes termos: Há de haver para nós outros algum atalho direto, quando o raciocínio nos acompanha na pesquisa; porque enquanto tivermos corpo e nossa alma se encontrar atolada em sua corrupção, jamais poderemos alcançar o que almejamos. E o que queremos, declaremo-lo de uma vez por todas, é a verdade. Não têm conta os embaraços que o corpo nos apresta, pela necessidade de alimentar-se, sem falarmos nas doenças intercorrentes, que são outros empecilhos na caça da verdade. Com amores, receios, cupidez, imaginações de toda a espécie e um sem número de banalidades, a tal ponto ele nos satura, que, de fato, como se diz, por sua causa jamais conseguiremos alcançar o conhecimento do quer que seja. Mais, ainda: guerras, batalhas, dissensões, suscita-as exclusivamente o corpo com seus apetites. Outra causa não têm as guerras senão o amor do dinheiro e dos bens que nos vemos forçados a adquirir por causa do corpo, visto sermos obrigados a servi-lo. Se carecermos de vagar para nos dedicarmos à Filosofia, a causa é tudo isso que enumeramos.⁴⁷

Essa passagem nos atesta explicitamente que se o ser humano é propenso a fazer coisas más, isso se dá unicamente devido à sua comunhão com o corpo. O corpo é definitivamente o único causador das desgraças que acomete um homem. A passagem é apresentada de uma forma bastante geral, acusando o corpo de desarranjos de diversas categorias, sem especificar quais seriam os reais motivos de ser o corpo aquele causador de tamanha disfunção no sujeito, tais como o desejo irresistível em acumular bens e sua eventual consequência como sendo o início de uma guerra. De uma forma bastante generalizada, observamos que Platão, a partir da descrição negativa do corpo, determina como sendo consequência desses entraves, a má vontade do homem em exercer o pensamento filosófico, e esse é o aspecto que conduz toda a argumentação que o denigre perante o saber. Ou seja, aquele que a ele se dedica está fadado a viver de forma contrária ao filósofo, exercendo

⁴⁷ PLATÃO. *Fédon*. 66 B-C-D.

sempre a conduta popular. É por causa da liberdade que o corpo tem quando a ele se dá demasiada atenção, que o homem nega-se à filosofia, tendo preguiça de exercer o pensamento e de procurar a verdade. Ora, ele sequer percebe que a verdade está além dos sentidos. Portanto, é necessário negar tudo que é proveniente dele.

Observemos outro ponto dessa passagem: “(...) sem falarmos nas doenças intercorrentes, que são outros empecilhos na caça da verdade. (...)”. Esse aspecto da descrição suscita uma questão: até mesmo a propensão inevitável e natural da condição corporal humana, que é a doença enquanto necessidade está posta como obstáculo ao ato de filosofar? E se assim é, como procede? Pois até então, o que nos ficou claro é que para que ocorra a conduta filosófica daquele que deseja conhecer a verdade, é necessário que este exerça virtudes e permaneça purificado longe dos vícios e propensões vulgares que nos impele o corpo. Mas é difícil inserir as doenças nessa categoria de causadora de infortúnio contra a aquisição da verdade, mesmo porque elas são inevitáveis e não dizem respeito a julgamento de natureza nenhuma, mantendo a condição de pureza da alma intacta perante a verdade e a virtude filosófica. Não é desvirtuoso ficar doente, ou melhor, aquele que fica doente não está agindo contra nenhuma virtude ou atribuindo demasiada importância ao corpo deliberadamente, já que a preguiça de filosofar se dá através da ausência do exercício de virtudes, o exercício da conduta popular. Uma doença não proporciona vícios, nem transmitem inverdades à alma. Qual seria, então, a condição que se encontra a doença perante a alma, na acepção de empecilho na aquisição da verdade?

De toda forma, Platão nos mostra que nem na saúde o corpo nos transmite alguma verdade: “(...) porque enquanto tivermos corpo e nossa alma se encontrar atolada em sua corrupção, jamais poderemos alcançar o que almejamos. E o que queremos, declaremo-lo de uma vez por todas, é a verdade.”⁴⁸ Dessa forma, a doença não interfere de modo significativo na percepção sensível, já que ela por si só é incapaz de transmitir verdade, sendo esse o principal objetivo a que se destina o filósofo. É como se Platão ressaltasse ironicamente todas as condições físicas possíveis e quisesse nos mostrar que em nenhuma delas é provável que obtenhamos o conhecimento, nem com saúde, nem com paixões, nem com dores e nem com prazeres. O corpo é, em todas as suas condições, incapaz de transmitir conhecimento, e a análise de todos os seus possíveis estados sempre confirmam essa condição débil. Mais adiante vamos observar que a condição de doença se enquadra numa das formas do corpo atrapalhar a alma em categorias devidamente distintas. Por ora, essa observação nos basta.

⁴⁸ PLATÃO. *Fédon*. 66 B.

A condição que nos impele a acumular bens também é prejudicial ao conhecimento, mas essa condição tem um aspecto mais definido no que concerne a ser empecilho para a verdade. Aquele que se propõe ao acúmulo de bens se insere num círculo vicioso, no qual o desejo por eles nunca se sacia, e ele sempre torna a obtê-los, não importa quais bens já obteve. Dessa maneira, para tentar saciar o desejo insaciável, o sujeito mantém sua atenção voltada para o corpo, de onde nascem tais desejos e somente por meio da qual ele pode ser saciado. Afasta-se, pois, da atividade cognoscitiva. Esses são os desejos de natureza física, tais como o poder, a honra, os bens materiais cada vez mais acumulados que lhe promove o poder, as paixões, os amores, as necessidades instintivas levadas ao extremo. Voltando, desse modo, a atenção para a fonte de tais desejos, termina por dar cabimento somente ao corpo, não enxergando nada que seja de natureza diferente e vivendo nessa realidade como se fosse a única. O exercício pleno da alma se torna impossível, e com isso também surge a preguiça do filosofar, já que somente a alma em sua plenitude o faz. É uma condição, a de desejar o acúmulo de bens, intencional e proposital, escolhendo para si, deliberadamente, tal conduta que desvirtua o sujeito no caminho em direção à verdade. Esse pensamento acerca do corpo também faz referência ao orfismo, que tem no corpo fonte de todo e qualquer mal para o homem.

No decorrer da crítica ao corpo, o argumento é desenvolvido tendo ele como causador de desgraças para a vida virtuosa do cidadão. Mas descrito dessa forma, o corpo aparece como sendo um agente causador, uma parte que promove ações com a finalidade de causar tais infortúnios, que intercepta a alma na medida em que ela tenta manifestar-se em suas faculdades. Essa questão não aparece com muita clareza e merece ser trabalhada. Logo, devemos saber se é o corpo que sente, manifesta e provoca tais afecções, deixando a alma inerte perante elas, exercendo o poder de suas sensações contra a alma, que tenta permanecer em sua atividade, na medida em que o corpo age contra esse intento, ou é a alma mesma que as sente, sendo proveniente do corpo, mas sentida, julgada e interpretada e direcionada pela alma, sendo o corpo somente um veículo de interpretação dos dados das sensações pela atividade cognitiva? Ou melhor, o corpo pode ser entendido como um agente ou somente a alma age? Como ocorre exatamente o funcionamento do corpo mediante a alma? O correto entendimento dessa questão também nos dará possibilidade de uma leitura diferenciada, tendo o corpo não como uma coisa má e desnecessária, pois nem todas as más condutas escolhidas pelo homem pode lhe ser atribuída a culpa.

3.2- As sensações corporais percebidas pela alma

Na passagem 64C, Sócrates relata o tipo de morte que deve ter aqueles que são filósofos, alegando que o vulgo estaria rogando morte a essa categoria de pensadores sem saber o que realmente diziam. Implicitamente, dado o que se segue, o que está aqui sendo dito sobre a ignorância do vulgo que atribui aos filósofos o merecimento da morte certa é que estes concedem demasiado valor ao corpo, acreditando ser esta a real existência do homem, a que este deve dedicar intensa atenção. Dedicam-se eles aos prazeres tais como comer e beber, prazeres do amor e demais cuidados do corpo, como possuir vestimenta e sandália de boa qualidade. É filósofo aquele que adota a contrária conduta: ignora o corpo, dedicando-se à alma. Quais seriam, pois, as razões de o filósofo optar por essa conduta, estando cada vez mais perto da morte no decorrer de sua existência corpórea? A resposta é dada por Sócrates em 66D: o homem que procura conhecer a verdade tem no corpo um empecilho para essa aquisição. Na medida em que o filósofo realiza sua conduta, quando a alma do filósofo, alcançando-se ao mais alto ponto, desdenha o corpo e dele foge, quando ocorre então que o corpo torna a atrapalhá-lo em suas investigações? Ou seria mais pertinente perguntar até onde o homem, que decide se afastar do corpo, conseguindo fazê-lo, é suficiente para deixá-lo completamente longe de suas especulações? Pois de acordo com essa afirmação de Sócrates, onde o homem ou a alma foge do próprio corpo, nos deixa entender que o corpo insiste em retornar e atrapalhar aquele que o desdenha, e que isso compete a ele uma capacidade cuja força parece ser maior do que a força da própria razão, que decidiu dele afastar-se. Vejamos também a seguinte passagem:

O pior é que, mal conseguimos alguma trégua e nos dispomos a refletir sobre determinado ponto, na mesma hora o corpo intervém para perturbar-nos de mil modos, causando tumulto e inquietude em nossa investigação, até deixar-nos inteiramente incapazes de perceber a verdade. Por outro lado, ensina-nos a experiência que, se quisermos alcançar o conhecimento puro de alguma coisa, teremos de separar-nos do corpo e considerar apenas com a alma como as coisas são em si mesmas. ⁴⁹

O corpo, pois, deve permanecer o máximo que lhe é possível em quietude, sem manifestar-se de nenhuma maneira para que a alma assim possa exercer com precisão a

⁴⁹ PLATÃO.*Fédon*, 66 D.

atividade de pensar que lhe concerne. Mas parece que o corpo insiste em se manifestar e a tornar a perturbar a alma sempre que ela toma impulso em direção ao pensamento. O que parece é que o corpo age, provoca uma cegueira na alma, através de suas manifestações, descritas no item anterior, e que ele de fato, possui uma capacidade diferente da alma, que, provavelmente, tem origem no próprio corpo. Se a alma é considerada por Platão como sendo o próprio homem, como fala tantas vezes, se é ela quem deve exercer poder sobre o corpo e deve, através do pensamento, dar dignidade e virtude ao homem por meio da conduta filosófica, e se o corpo tem uma certa capacidade de exercer influência sobre ela, de que natureza é essa capacidade, que a princípio parece ter um movimento independente da alma, logo, do próprio homem, de acordo com a linguagem platônica diversas vezes utilizadas? Dessa forma, como consequência dessa afirmação, questionamos também se é no corpo que as sensações são percebidas, fazendo dele capaz de sentir todas as suas afecções e infortúnios, e dirigir essas sensações à alma, fazendo com que ela se torne perturbada por tais sensações, ou é a própria alma que recebe as sensações corpóreas e por elas é perturbada? Como ocorre essa influência do corpo sobre a alma?

Importante evidência para essa questão de que é o corpo que age sobre a alma de acordo com capacidades próprias, está no fragmento 66 D, onde Sócrates afirma que somos escravos do corpo. Quem é senhor de alguém é porque exerce um poder sobre aquele que domina, e dessa maneira, o corpo novamente é visto como tendo uma capacidade de ação maior e independente da alma. Mas no que cabe à purificação, não é a alma que deve ser disciplinada a não mais dar atenção ao corpo, se afastando dele? Ou é o corpo que deve ser disciplinado a não mais escravizar a alma? Tem o corpo uma capacidade ativa separadamente, quando isolado em si mesmo?

E purificação não vem a ser, precisamente, o que dissemos antes: separar do corpo, quanto possível, a alma, e habituá-la a concentrar-se e a recolher-se a si mesma, a afastar-se de todas as partes do corpo e a viver, agora e no futuro, isolada quanto possível e por si mesma, e como que libertada dos grilhões do corpo?(...) E essa separação, como dissemos, os que mais se esforçam por alcançá-la e os únicos a conseguí-la não são os que se dedicam verdadeiramente à Filosofia, e não consiste toda a atividade dos filósofos na libertação da alma e na sua separação do corpo?⁵⁰

Mas a alma somente consegue exercer sua plenitude e, dessa forma, controlar o corpo se for afastada dele sem contaminar-se. Então é o corpo de fato, dotado de capacidade e poder de ação, cuja fonte não seja a alma, mas em si mesmo? Tem o corpo poder e capacidade

⁵⁰PLATÃO. *Fédon*. 67 C-D.

própria? Então, pode ser dito dessa maneira, que o corpo provoca, inunda, ensurdece, tonteia ou executa qualquer ação que atrapalhe a alma? Tentaremos responder essas duas questões, a saber, se o corpo tem uma capacidade independente que o viabiliza a realizar ações contrárias à alma ou se somente a alma é que pode realizar ações, determinando quais são as consequências desses dois modos de interpretar a questão.

Na maior parte da obra, é evidente que a alma é que, dando atenção incorreta ao corpo, se entrega aos seus vícios e desenvolve a ignorância e a loucura. É a alma que deve exercer poder sobre o corpo, mesmo que esse seja detentor de algum poder de ação, porque é na alma que existe toda a capacidade cognitiva do homem, toda a capacidade que o move para qualquer das direções possíveis de conduzir a vida, seja ela virtuosa ou não, negando e concedendo a realização de ações e escolhas. É a alma que ou entrega-se aos vícios ou conduz a si mesma em direção à verdade. É sempre a alma que tem poder de ação e intencionalidade. Mas o que fazer com a passagem que indica ter o corpo essa capacidade de ação, tal qual a alma? Deve ser entendida metaforicamente, como uma maneira exagerada de descrever a ação do corpo quando dada demasiada atenção a ele, ou como uma descrição fiel à sua condição? Primeiramente, vejamos alguns argumentos e passagens que determinam como sendo a alma a agir intencionalmente e ter capacidades dessa natureza.

De acordo com Thomas Robinson, a alma no *Fédon* tem distintos e variados significados, que vão da interpretação dela como uma “pessoa interior”, princípio de vida, princípio cognitivo e até uma espécie de “espectro”, se levarmos em conta a linguagem metafórica não levianamente utilizada por Platão. Os mais marcantes sentidos de alma no *Fédon* a incorporam enquanto pessoa interior e princípio cognitivo, mas os outros sentidos exercem coerência interna com todo o diálogo, embora muitas vezes conflitantes. O que nos interessa nesse ponto do trabalho é evidenciar seu entendimento como sendo uma pessoa interior, muitas vezes, na linguagem utilizada por Sócrates, até como sendo a própria pessoa, que sobrevive depois da morte, como ele relata no seu discurso final dirigido à Crítias, em 115 D-E. Sendo a alma uma pessoa interior, ela é que deve policiar a si mesma para não ceder aos ditames corporais. A linguagem utilizada por Platão, ora nos aponta para ela como sendo a mesma que exerce o poder de afastar-se do corpo, ora como sendo uma capacidade fora dela que deve fazê-la conduzir-se em direção contrária ao corpo, um eu não devidamente explicado no diálogo. Podemos ler em 65 D essa noção de alma que exerce uma vontade como uma pessoa mesma, onde “E não é nesse estado que a alma do filósofo despreza o corpo e dele foge, trabalhando por concentrar-se em si própria?” Aqui vemos claramente que quem se afasta ou deseja afastar-se e isolar-se em si mesma é somente a alma com capacidades

inerentes, pertinentes a ela mesma, e não uma potência vinda de fora dela que a direciona para longe do corpo. Mesmo sendo nessa altura do diálogo, a capacidade cognitiva da alma que Platão deseja ressaltar, o fato dela ser destituída de intenção é quase impossível de negar. Também um pouco antes, em 65B temos a frase “Então, perguntou, quando é que a alma atinge a verdade? É fora de dúvida que, desde o momento em que tenta investigar algo na companhia do corpo, vê se lograda por ele.”, o que nos sugere assim como em 65D, que ela é que está a tentar exercer uma ação, pois ela é que investiga, e que é lograda pelo corpo, num sentido em que denota um movimento da parte unicamente dela. Em 65C, temos “Ora, a alma pensa melhor quando não tem nada disso a perturbá-la (...)”, mais uma vez nos fazendo entender que ela age, intenta, deseja, executa. Mesmo nas passagens em que Platão focaliza a alma como sendo um princípio cognitivo que responde a um eu, o eu do filósofo, no caso, nos é transpassado o entendimento de que todas as intenções de realização de ações possíveis é competência da alma, tanto as positivas, quanto as negativas. Dizer que a alma é simplesmente um princípio cognitivo parece dizer que ela é uma propriedade do homem, deste sujeito além da alma e do corpo, e da mesma maneira que o corpo, é usada devidamente por ele, por aquele que é de fato, o portador de tais propriedades. Isso colocaria o corpo e a alma numa mesma categoria, a de ferramentas do sujeito, atribuindo à alma a condição de ferramenta intelectual de um certo sujeito, composto por corpo e alma. E essa definição retiraria dela completamente a capacidade de exercer uma atitude ou de ter uma intenção, mesmo que seja a de afastar-se do corpo. Seria a alma uma ferramenta que detém capacidades cognitivas, mas é usada por um sujeito de onde partem todas as intenções de realizações das ações que a ela competem ou que são atribuídas ao seu usufruto. Porém, de acordo com o intento do diálogo, o de provar que a alma sobrevive após a morte e com memória e capacidades cognitivas, este eu filósofo, portanto é, necessariamente a alma ou a alma dele faz parte. O próprio exercício de conduta virtuosa é guiada pela alma na direção da verdade. O que restaria para constar no conjunto de possíveis ações do corpo? Somente ações de natureza negativa, que dirige o sujeito para vícios e desvirtudes? Ou isso também compete à alma? Se compete à alma, de que maneira isso ocorre e como o corpo pode, então, ser considerado culpado por todo esse desvio de conduta?

Mesmo nas passagens em que Platão se refere à ação de afastar-se do corpo como que conduzido por um eu além da alma, como sendo o homem outra coisa que não somente a alma, a maneira descrita exclui completamente o corpo como sendo parte deste “homem”: “Nisto, por conseguinte, antes de mais nada, é que o filósofo se diferencia dos demais

homens: no empenho de retirar quanto possível a alma na companhia do corpo.”⁵¹ Logo, se a alma e o corpo fossem ferramentas utilizadas por um sujeito, o corpo seria dispensável e somente a alma deveria ser “aproveitada”. Mesmo que seja possível admitir que o corpo exerce movimentos de alguma natureza independente da alma, por exemplo, pulsões, elas são relativamente dispensáveis, pois o homem ou é algo que afasta a si mesmo do corpo, se dedicando à alma em sua plenitude, ou é a alma em si mesma, que tenta a todo custo afastar-se a si mesma do corpo na medida em que esse afastamento seja possível. Isso nos faz pensar que a alma é autônoma e de maneira nenhuma depende do corpo para qualquer tarefa que ela venha a realizar ou possa resignar-se a possíveis ações provenientes dele. Se as ações, quaisquer que sejam elas, realizadas pelo corpo, são dispensáveis de tal forma que o “homem” se mantém inabalável, todas as ações de importante caráter competem à alma e suas capacidades independentes do corpo. Assim, o sentir, o saber, o interpretar todos os dados que nos sejam úteis para o saber, e tudo o que se refere à atividade dialética, somente a alma em si mesma e sem o corpo é capaz de realizar. Mas eis que habita no todo do diálogo presente uma inconsistência que Platão não cuidou em esclarecer nessa obra: que se o corpo dispõe de qualquer que seja a capacidade de transmitir dados para a alma, a partir da qual ela também partirá para a rememoração da realidade mesma, pode a alma sozinha chegar a relembra-la, sem qualquer interferência do corpo ou qualquer aproveitamento dos dados ou ações que dele recebe? Quais são os reais potenciais da alma no que concerne à capacidade de ação intencional, na elaboração de julgamentos, desejos, interpretações e ações da mesma natureza? E dado tais potenciais, restaria alguma capacidade intencional inerente ao corpo, lhe possibilitando desorganizar a alma?

Para responder a essa questão, podemos começar observando o seguinte estudo do *Teeteto*, realizado por Giovanni Casertano, professor da *Università Di Napoli Federico II*, e pesquisador em Platão, a fim de estabelecer a possibilidade de compreensão do aspecto referido também no *Fédon*. De acordo com a análise da tese sensista desenvolvida por Giovanni Casertano, os sensíveis não trabalham, mas limitam-se a receber passivamente o que lhes chegam através dos objetos sensíveis. Todo o processo de reconhecimento e compreensão acontece somente por meio da alma. Dentre as atividades da alma com relação aos dados que recebem dos sentidos, a alma também sente, percebe as sensações. O que ouve não é o ouvido, o que vê não é os olhos. Os sentidos são as ferramentas pelos quais a alma se apercebe das sensações por eles emitidas, o som agudo ou grave, o sabor doce ou salgado, a

⁵¹ PLATÃO. *Fédon*. 64 E.

claridade ou a escuridão. É claro que é na língua, por exemplo, que o encontro com o sensível que é doce se dá o início da sensação, pois a alma sem o paladar não seria capaz de julgar os elementos dessa natureza. Mas é ela que julga e é ela que compreende o conceito de ser salgado ou doce, e faz a distinção entre os sensíveis que promovem tais categorias nos sentidos. É assim exposto no *Teeteto*.

Seria bem terrível, meu rapaz, se as diversas percepções estivessem instaladas em nós como em cavalos de madeira, sem que tudo isso não convergisse para uma forma única, quer se lhe chame alma, quer como haja de se chamar, pela qual, por meio dos sentidos, que são como instrumentos, experimentamos as percepções de tudo o que apercebemos.⁵²

Na sua abordagem, Casertano expõe uma concepção não dualista no que concerne à relação entre o corpo e a alma em Platão, e para a sua abordagem, se enquadra o entendimento de que a alma é um tipo de pessoa interior. Pois a partir do momento em que o homem é a alma, ou a alma é uma pessoa interior e é por meio dela que todas as coisas, sensíveis (ou não), são compreendidas, então é ela mesma que fundamenta e organiza os dados sensíveis, ela que de certa forma, fundamenta tudo o que compreende dessa realidade, dando-a a concepção que lhe cabe a partir de si mesma:

‘Através’ destes órgãos sensoriais, a alma experimenta sensações: com a alma, através dos olhos, *nós* vemos; com a alma, através das orelhas, *nós* ouvimos, e assim por diante. A alma é sempre a forma unificadora tanto de cada sensação nossa, quanto de todas as sensações: e já neste nível, o famigerado ‘dualismo platônico’ não encontra nenhuma base, a partir do momento em que claramente não há sensação dos olhos, mas sempre uma sensação através dos olhos de toda a alma, - em geral, não há uma ‘sensação do corpo’ que se oponha à atividade pensante da alma; é esta desde o início a impor as suas formas a uma ou mais sensações. Deste ponto de vista, também a sensação, como processo e como resultado de um processo, é sempre um fato da alma.⁵³

É entendido por “impor suas formas” que é a alma que dá sentido a todas as coisas que julga, seja por meio dos sentidos, seja por si mesma. É a alma que precede qualquer possibilidade do sensível de ser compreendido ou de inserir-se na possibilidade de ser conhecimento, mesmo que de natureza inferior, e é isso que a tese sensista do *Teeteto* tenta nos mostrar. Também a sensação que é dita exclusivamente do corpo não é, portanto, somente do corpo, já que a alma é que apercebe-se do que dele é proveniente. O processo de percepção através dos órgãos sensoriais se fundamenta na alma e este só tem sentido por causa dela. Ou podemos dizer que este somente acontece por causa dela, e por isso não existe atividade

⁵² PLATÃO. *Teeteto*. 184 D.

⁵³ CASERTANO. Giovanni. *Contra Trindade e seu Peri Alethéias*. Pág. 70.

exclusivamente inerente ao corpo de um lado, e contrária a ela, uma atividade da alma. Todas as atividades de reconhecimento a partir dos sentidos começam por uma atividade pensante exercida pela alma.

Podemos observar que assim entendemos também no *Fédon*, no que concerne à possibilidade de interpretação dos dados provenientes dos sentidos somente pela alma. Considerando que Platão afirma ser a alma aquela acometida pelas sensações provenientes do corpo e é ela que deve seguir o caminho da virtude, posicionando-se perante o corpo a afastar-se dele, não se deixando levar pelas sensações confusas que ele promove, sendo assim que é ela mesma que as compreende, é possível que seja a alma aquela que interpreta os dados brutos das sensações também no *Fédon*. A atividade do corpo ressoa na alma e somente nela adquire sentido, seja positiva ou negativamente. Vemos na argumentação da *Anamnesis*, a seguinte passagem:

Estamos, por conseguinte, de acordo, que quando alguém vê um determinado objeto e diz: O objeto que tenho neste momento diante dos olhos aspira a ser como outro objeto real, porém fica muito aquém dele, sem conseguir alcançá-lo, visto lhe ser inferior: essa pessoa, dizia, ao fazer semelhante observação, tinha necessariamente o conhecimento do objeto com o qual ela disse que o outro se assemelhava, porém era inferior.⁵⁴

Neste caso, está sendo ressaltada a atividade da alma em relação com os sentidos enquanto resultado do processo da percepção, e não também enquanto início do mesmo, que fundamenta esse processo em sua totalidade, embora este aspecto não seja contraditório em relação ao *Fédon*. O corpo sempre provém a alma de sensações confusas. A realidade que está ao seu alcance é a da matéria, sujeita ao sempre mudar. Mas é a partir dessa observação que a alma faz dos dados brutos das sensações que ela tanto se apercebe do que é falso, quanto do que venha a ser o verdadeiro. Os sentidos mostram à alma que o igual entre pedaços de pau é semelhante a algo e aspira ser tal qual uma realidade superior e mais perfeita, de que a alma no momento ainda não se recordou completamente, mas partirá em busca de sua definição em virtude dessa conclusão. É a alma que está por trás dos sentidos, buscando compreender aquilo que dele provém, e assim conduz a sua busca através daquela realidade imprecisa. Ela dirige o corpo enquanto ferramenta e assimila tudo que perpassa por através dele. E a realidade imprecisa proveniente das constatações sensórias levadas à alma conduz a concepção da realidade em si por meio da interpretação que a alma faz dos dados da matéria.

⁵⁴ PLATÃO, *Fédon*, 74 d-e.

Dessa maneira, qual seria aí a atividade própria e exclusiva do corpo, se a alma o dirige enquanto ferramenta? Não seria a mesma atribuída por Casertano, a saber, que através dos olhos a alma vê, e através dos ouvidos a alma ouve? Ou seja, que não há atividade exclusiva do corpo, por mais contrária que esta lhe possa vir a ser? Ocorre da mesma maneira com as dores e prazeres, que só adquiririam sentido se interpretados pela alma, pois em nada consistiriam se não houvesse uma capacidade cognitiva para apercebê-las. Seria o corpo capaz de sentir por si só dores e prazeres, sem interferência cognitiva nenhuma? Por acaso não é a alma que ele atrapalha quando vem a ser acometido por tais concupiscências? É o que podemos concluir também no *Fédon*, que de uma perspectiva mais crítica, podemos apreender.

Mas uma questão ainda não foi respondida: pode o corpo exercer alguma atividade em si mesmo, bem como desorientar, tontear ou julgar propositalmente? O argumento de Sócrates explicando o que é a morte, que é a alma apartada do corpo e isolada em si mesma, nos sugere que também nessa condição fica o corpo, isolado em si mesmo, longe da alma. Na conduta de purificação, onde o homem deve afastar o mais que possível a sua alma do corpo, ou melhor, que a alma precisa afastar-se ela mesma do corpo, o corpo, por sua vez, permanece sozinho em si mesmo, afastado da alma. Como ele permanece? Tem o corpo alguma atividade quando está afastado da alma, assim como a alma o tem? A alma isolada em si mesma exerce o pensamento em sua plenitude, suas faculdades exercitam-se com perfeição. Como fica, então, o corpo, quando está isolado em si mesmo? Exerce alguma atividade que lhe seja peculiar? Tem ele algum poder ativo promovido em sua pureza quando está plenamente afastado da alma? Se a alma, assim como é descrita no *Fedro*, é que move todas as coisas, é a geração e causa de todo o movimento de objetos não animados em si mesmos, o corpo, por sua vez, a partir desse raciocínio, não possui atividade fora da conexão com a alma. É um objeto inativo, sem vida em si mesmo e por si mesmo.

No segundo argumento dos contrários das ideias no *Fédon*, a alma é um princípio vital, e em 105 D, quando ele diz “Logo, tudo o de que a alma se apodera, a isso ela dá vida?” a afirmação atesta o mesmo pensamento acerca da alma desenvolvido no *Fedro*, que a alma é, portanto, um princípio que move as coisas, que empolga corpos inanimados. Então, a alma, além de ser um princípio cognitivo, é também um princípio que traz vida e move corpos inanimados, sendo necessariamente que o corpo é um ente dessa categoria de seres sem movimento próprio, animado pela alma. Nessa condição, o corpo parece que, isolado em si mesmo, não é capaz de mover-se a si mesmo, dado que aquilo que lhe concedeu movimento foi a alma. Isolado em si mesmo, o corpo não parece ser capaz de exercer alguma atividade.

Todo e qualquer movimento que provém do corpo foi gerado pelo princípio que lhe traz vida, assim como quando esse princípio sai dele, pela aproximação de sua ideia contrária, a morte, este deixa de mover-se.⁵⁵ A alma, portanto, enquanto princípio movente é o princípio também agente, de onde vem todas as possíveis atitudes de um sujeito, assim como também as de caráter mental, tais como julgar, discernir, interpretar, dar sentido às coisas.

É evidente que a condição de movente da alma não implica logicamente na sua cognição ou capacidades intelectivas. O que gera movimento pode simplesmente ter nela a sua única função. Mas, Platão atribui à alma essas duas capacidades, a de geradora de movimento e a de detentora de faculdades cognitivas. Ignorando essa insuficiência lógica do argumento, que não cabe a essa pesquisa a devida análise, o que nos é importante a esta altura é determinar que nem o movimento nem o julgamento concernem ao corpo em nenhuma circunstância. O que estamos tentando elucidar é se tem o corpo uma capacidade ativa separadamente, quando isolado em si mesmo. E as duas condições aparentemente inseparáveis da alma apresentadas no *Fédon* nos diz que nem o corpo pensa, nem o corpo se move ou age, dado que são atribuições da alma. O corpo só se anima por causa da alma, mas na medida em que se anima, ativa peculiaridades de caráter estritamente físico, de ordem não intencional, tais como pulsões.

Também não é dada no *Fédon*, a condição de cognição a qualquer dado obtido pela sensibilidade, como a formulação de opiniões, ao contrário do *Teeteto* e do *Menon*, onde opinião é considerada uma forma de saber, mesmo que rudimentar. Todo conhecimento é aqui reconhecido somente para o âmbito da razão, das realidades em si que estão na alma. No argumento do *Fédon*, a sensação desempenha diversas funções. A mais saliente será a de constituir o ponto de partida da atividade cognitiva, pois sem ela, para uma alma encarnada num corpo, não poderá haver nenhuma espécie de conhecimento.

Se Platão, ao mesmo tempo em que sugere separação evidente entre corpo e alma, mas nos remete à interpretação de que a alma faz do corpo instrumento, e é nela que se encontram as realidades em si e toda a capacidade de compreensão e entendimento, da forma como interpreta Giovanni Casertano no desenvolvimento de sua argumentação sobre a tese sensista do *Teeteto*, pode-se concluir que é a alma que pode interpretar toda e qualquer sensação, pois somente ela possui capacidade cognoscível e condição de agir intencionalmente? Não é a

⁵⁵ Em 106 E, o argumento se desenvolve em favor da indestrutibilidade da alma, na medida em que ela traz vida e o contrário da vida é a morte. Não podendo ela nunca admitir a destruição, dado que é o seu contrário, a alma é imortal, e quando se aproxima a morte, ela não se destrói, mas se afasta de onde está, que neste caso é o corpo.

alma que confere sentido aos dados da senso-percepção e somente a partir desses dados engendra-se na dialética da reminiscência?

Amplificando o argumento, vemos que a única possibilidade de conferir sentido à “insanidade” sensível (*vide Fédon*, 89e-90c) decorre do fato de a alma ter necessariamente (*Fedro*. 249b, e) tido contacto anterior com as Formas inteligíveis, pois as duas experiências cognitivas coexistem nela, sem nunca se confundirem uma com a outra (74d-e, 76d-e, 78e-79a).⁵⁶

O uso definitivo do corpo enquanto instrumento para percepções de dados interpretados pela alma não permite que seja rompida qualquer relação entre corpo e alma, pois a alma depende inteiramente do corpo para conceber qualquer atividade cognitiva sobre a realidade que depende dos sentidos para ser conhecida, e de onde podem também ser relembradas todas as realidades em si existentes de antemão na alma.

É assim também que deve ocorrer com as dores, prazeres e desejos, sendo de natureza corpórea, mas tendo a alma como juiz, que interpreta quaisquer formas de sensações. A alma é, tanto no *Fédon* quanto no *Teeteto*, o lugar da interpretação dos dados brutos da sensação. Mesmo existindo diferença entre os dados que a alma recebe dos sentidos e aquele que ela encontra por si mesma, a faculdade de pensar, julgar, raciocinar, compreender, todas pertencem somente à alma.

Sobre o que foi dito neste item, podemos concluir que a alma como sendo aquela que realiza as ações do sujeito, estando ou não em consonância com o corpo, é ela que deve orientar-se a si mesma na direção oposta ao corpo, e do contrário, ela estaria fazendo uso incorreto dele, o concedendo demasiada atenção. O corpo somente poderia carregar tal fardo de empecilho de total desprezo e demérito se ele tivesse a capacidade de executar ações, tais como as da alma, agregando-se a ela, separadamente da ação da mesma. E ainda que fossem prejudiciais contra a alma tais ações realizadas pelo corpo, enquanto a alma é que, fazendo mal uso de suas funções, se vicia e se escraviza por ele, o demérito (assim como o mérito, dependendo da conduta) está na habilidade da alma em conduzir-se a si mesma perante as concupiscências do corpo. O corpo é ligado à alma e essa união só pode ser desfeita com a morte, tendo então a alma que manter-se nesse constante fugir do sensível, constante guiar-se para o supra-sensível, um esforço pleno e definitivo em sua existência com ele. É confusa a visão platônica em certas passagens no que concerne a essa compreensão do corpo, pois parece algumas vezes que ele é objeto de ação sobre a alma, e não o contrário, dado que mesmo quando ele se faz evidente e presente na vida daquele que realiza a conduta popular, é

⁵⁶ TRINDADE, José. *Sujeito Epistêmico e Sujeito Psíquico*, Pág.5.

aí a alma que não está sendo trabalhada devidamente e interpretando incorretamente os dados provenientes dele perante os vícios que a sensibilidade oferece. Eis que podemos aqui apontar quais seriam as possíveis e inúteis ações que o corpo seria capaz de cometer no *Fédon*. As pulsões do corpo conduzem aos desejos, ao *Eros*, as concupiscências, as desatinos, aos vícios, à conquista e posse de bens e prazeres. Mas esses desejos competem também à alma, pois interpreta as pulsões do corpo equivocadamente e se sujeita aos seus deleites, dando-lhe demasiada e indevida atenção. O corpo pulsa, a alma interpreta essa pulsação. Sendo a alma o sujeito ou pessoa interior, ou parte necessária dessa pessoa, é ela que deve cuidar em não entregar-se as pulsões de ordem física e instintivas, não intencionais, mas puramente mecânicas. Aquilo que provém exclusivamente do corpo, que são pulsões, os desejos sexuais, instintos, geram a cólera, as paixões, e essas são pertinentes somente a ele, e que a alma deve atentar para não ser atraída e ainda trabalhar para eliminá-los de seu contato.

Em 65D, ao inserir pela primeira vez no diálogo referências às coisas em si, afirma Sócrates que aquele que está em condição de compreendê-las é aquele que está elevando a sua alma *ao mais alto ponto*, desprezando dessa maneira, o mais que pode o seu corpo. O limite do afastamento entre corpo e alma está neste *mais alto ponto* citado por Sócrates. É então, nessa condição que o filósofo será capaz de dedicar-se impiamente ao estudo das realidades verdadeiras, distante que está de todas as concupiscências causadas pelo corpóreo. O elevar-se da alma consiste em tornar-se maior do que o corpo, onde não mais se deixe ser escrava, mas senhora. A alma, elevando-se, mostra domínio e impõe deliberada e definitivamente a conduta virtuosa sobre a qual realizou escolha conforme sua vontade. A possibilidade de domínio por parte do corpo somente é possível se a alma for mal trabalhada e não exercer-se segundo as virtudes, e não por uma ação estritamente física, atribuída enquanto ação do próprio corpo. Essa é uma conduta de caráter ético, onde o afastamento conduz diretamente ao lado oposto aos vícios e paixões sobre quem a alma deve ter total controle. Dessa maneira o corpo permanece na sua devida função e em seu devido lugar, perante a alma como o escravo que naturalmente deve ser, já que ela é a que pode melhor ordenar a vida do filósofo, e somente ela é que pode decidir ou realizar qualquer ação da mesma natureza. O corpo é um instrumento, deve permanecer devidamente aquietado pela inteligência, na medida em que esta não concede demasiada atenção aos seus impulsos.

Quais os motivos que fazem do corpo a fonte das desvirtudes e vícios, sempre pondo o homem na busca por honrarias e causando por isso, guerras, se de acordo com o que foi argumentado acima, o corpo não é objeto de ação, mas é ferramenta de uso da alma, e é ela que se faz ou não escrava dele? Por que é o corpo culpado por serem os homens

irresistivelmente impelidos na busca de bens, que acarretam guerras, e também responsável pela preguiça que temos de filosofar? O que torna confusa a argumentação platônica com relação ao corpo, especialmente no que se refere aos sentidos, é que ao mesmo tempo que esses mostram à alma uma realidade que não é, são esses mesmos que fazem surgir nela a reflexão, a concepção de que há uma realidade superior àquele de que as propriedades de tais objetos que lhe foram demonstrados manifesta, como pudemos observar superficialmente, no estudo feito sobre a *Anamnesis*, no capítulo I. (83 A-D) Enquanto este auxilia, se assim podemos dizer, a alma na obtenção de conhecimentos sensíveis, cujo efeito é o surgimento de uma rememoração, aqui ele trabalha exclusivamente enquanto ferramenta passiva de que faz uso a alma em suas investigações, e nunca como um objeto com capacidade ou autonomia que pode até corromper a alma em sua conduta reta, partindo de uma ação ou vontade dele mesmo.

Se Platão argumenta que é a alma a inteligência, e é ela que guia as condutas escolhidas do homem, seja ela boa ou má, então os demais argumentos sobre o corpo devem ser coerentes com essa afirmação, e não pode ser que ele seja capaz de algo por si só, nem mesmo no que concerne ao conhecimento. Por isso uma leitura do *Fédon* cujo aspecto único levado em consideração seja o desprezo e plena culpabilidade do corpo no que concerne a uma conduta desvirtuosa não pode ser tão considerada. O corpo não pode ser “culpado” de forma tão exagerada, já que ele não exerce nenhuma ação, mas sim a alma que interpreta os dados que dele recebe. É a alma que percebe, tanto os pensamentos quanto as sensações provenientes da *aisthesis*. É ela que julga, que condena, que decide, que realiza, que observa, que rejeita, que aceita, enfim, que age de qualquer forma, seja com base no pensamento, seja influenciada pela *aisthesis*. Então, responsável pela busca irresistível e descontrolada por bens e honrarias não deve ser somente o corpo. Se há no corpo uma sensação qualquer que impulsiona a alma a desejar mais, é a alma que está se deixando desejar, mesmo que em virtude de uma sensação corporal, mas não o corpo, somente a alma, e ela também é responsável pelo cessar dessa sensação, na medida em que isso é possível. Ou caso contrário, o corpo seria capaz de ter desejos e, dessa forma, independente da ação da alma. Ele teria uma condição de sujeito.

O corpo, enquanto ferramenta, responde à alma, permitindo-se ou não aos exageros que tais sensações provocam nela, da maneira como Platão afirma na *República*, que “a alma, pela virtude que lhe é própria é que molda o corpo da melhor maneira possível.”⁵⁷. Se essa

⁵⁷ PLATÃO. *A República*. III, 403 D.

sensação é de difícil controle pela alma, isso já é uma concepção diferente do modo de dizer que o corpo seja responsável por ações que concernem à alma. A alma é que deve ser fortalecida perante os infortúnios percebidos por meio do corpo, e não o corpo que deve ser enfraquecido, dado que a ele não é conferido nenhum poder para que este possa ser enfraquecido.

3.3 – Possibilidade de adquirir o saber começando pelo corpo: possível relação entre *Teeteto* e *Fédon*

Tentaremos nesse item, interpretar de acordo com alguns pontos analisados numa parte da tese sensista desenvolvida no *Teeteto*, algumas passagens do *Fédon*, onde ele admite serem os sentidos ferramentas através da qual uma reminiscência se inicia, tornando, dessa forma, o corpo indispensável para a alma adquirir o saber. Tentaremos determinar se de fato se afigura indispensável também no *Fédon* o corpo para a rememoração da realidade em si.

A respeito das opiniões, Platão se posiciona da seguinte forma: o mutável e, no geral, tudo o que pode ser atribuído à esfera do sensível, não constitui conhecimento, e estão incluídas nessa categoria também as opiniões, que descrevem algo de tal realidade. A opinião é um estado débil de conhecimento, elaborada sobre os dados provenientes dos sentidos, e a *aisthesis* de nenhuma maneira pode ser idêntica à *epistème*. No *Fédon*, essa compreensão não é apresentada nesses termos, mas não se encontra anulada. Nessa obra, o conhecimento sobre as coisas físicas não pode de maneira nenhuma consistir na verdade por trás de tudo o que existe, embora descreva algo sobre sua realidade mutável. Se pensada a partir de um determinado ponto de vista, a tese sensista desenvolvida no *Teeteto* revela que da realidade sensível pode-se adquirir algum conhecimento, e que dessa maneira, os sentidos não são de todo inúteis no que concerne à *epistème*, embora seus dados não possam ser considerados conhecimento no sentido absoluto. Pode-se, através daí, também sustentar a possibilidade de que a *aisthesis* desempenhe um papel relevante no exame do modo como o sujeito conhece ou

sabe algo acerca do mundo. Verifico que há uma certa compatibilidade entre as características da *aisthesis* nos dois diálogos visados, não em sua totalidade, mas em pontos que são importantes para essa pesquisa. A *aisthesis* também desempenha um papel importante no *Fédon*, cuja ausência total pode prejudicar a *Anamnesis*. Averigüemos agora no que consiste os pontos importantes da tese sensista do *Teeteto*, à luz dos estudos realizados por Marcelo Boeri:

Deixar de lado a importância da *aisthesis* no processo de articulação racional das coisas significaria não somente passar por cima de um fator importante no processo de conhecimento das coisas sensíveis, como também o fato de que o ser humano não pode desentender-se dos componentes sensíveis que lhe são inerentes e que desempenham um papel importante no processo de aquisição de um verdadeiro saber.⁵⁸

De acordo com o texto acima, escrito pelo professor Marcelo D. Boeri da *Universidad de los Andes*, no Chile, devemos dedicar absoluta atenção aos seguintes pontos: qual é a citada importância da *aisthesis* na articulação racional das coisas? Qual é o fator a que deve ser atribuída importância também no que concerne ao conhecimento das coisas sensíveis? E por fim, o que significa dizer que existem componentes sensíveis das quais o sujeito não pode desentender-se?

Experiência é a síntese que se dá dos dados sensíveis através da razão.⁵⁹ Quando tentamos compreender sistematicamente o que ocorre quando se dá uma combinação de fatores sensíveis por um lado, e uma combinação de fatores não sensíveis por outro lado, chegamos a compreensão de que a mente (ou na linguagem platônica, a alma) é que sintetiza os dados fornecidos pelos sentidos numa combinação ordenada que possa ser traduzida numa forma de entendimento. Existe um ponto onde convergem as sensações sensíveis com as não sensíveis, de onde se inicia a síntese e interpretação dos dados brutos da sensibilidade pela alma. Embora indiretamente, é o que se pode concluir de algumas passagens inseridas no *Teeteto*, de forma bastante econômica. Afirmando que as afecções ou impressões nos chegam à alma através do corpo, e que em sentidos estritamente humanos, a alma elabora “cálculos racionais” mediante as suas afecções, diferentemente dos animais destituídos de razão, de onde somente medem suas impressões na forma de uma representação mental, sem utilizar-se de nenhum tipo de reflexão, Platão nos deixa diante da possibilidade de interpretar essa passagem à luz das afirmações acima acerca da síntese das afecções através da alma.

⁵⁸ BOERI, Marcelo. *Sensopercepción y estados afectivos*. Pág.16.

⁵⁹ BOERI, Marcelo. *Sensopercepción y estados afectivos*. Pág.16.

E além da beleza com que me falaste, fizeste-me o favor de me poupar uma longa discussão, se é isso que achas, que a alma investiga umas coisas através de si própria e as outras através das potências do corpo.(...) Espera aí: ela não aperceberá a dureza do que é duro através do tacto e, da mesma maneira, a moleza do que é mole? (...)Portanto, há coisas de que tanto homens, como animais, mal nascem, por natureza [c] se apercebem, como aquelas paixões do corpo que se dirigem à alma; mas o resultados dos cálculos, no que respeita à entidade e à utilidade, é dificilmente e com tempo que chegam àqueles a que chegam, através de muito trabalho e pela educação.⁶⁰

Mediante a capacidade em que se encontra o sujeito é que se desenrola bem ou mal a síntese da alma sobre as afecções, “através de muito trabalho e pela educação”, que resulta na compreensão da entidade em si mesma. Não são todos que chegam ao resultado que diz respeito à entidade, e sua eficácia depende da capacidade do sujeito em elaborar uma avaliação adequada sobre os dados que chegam à alma através da *aisthesis*. Neste ponto aponto uma similaridade com o *Fédon*, pois também lá, não se pode chegar ao conhecimento da entidade sem um esforço, sem uma dedicação daquele que se propõe a fazê-lo. O conhecimento do que uma coisa realmente é não é de fácil acesso para todo aquele que dispõe de racionalidade. Mas há aí também uma diferença muito importante (além da que no *Fédon*, Platão faz clara alusão às Ideias e no *Teeteto* isso não acontece) no que concerne ao modo pelo qual o conhecedor alcança esse saber: no *Teeteto*, é através da educação e de muito trabalho que isso ocorre, que podemos aludir ao significado do termo *Paidéia*, enquanto formação adequada para tal objetivo. Já no *Fédon*, a conquista desse saber só ocorre se o sujeito exerce plenamente a atividade da alma, que consiste no exercício da virtude filosófica, na conduta moralmente correta. Porém, em ambos vemos que é por meio da correta avaliação feita pela alma sobre as *afecções senso-perceptivas*⁶¹ que se chega a uma compreensão da entidade. No *Fédon* Platão recorre à reminiscência para compreender como as realidades em si aparecem para o sujeito, e nesse método, no argumento da *Anamnesis*, a avaliação das afecções senso-perceptivas também é indispensável. Não há, porém, uma descrição que remete à uma análise da alma em termos calculativos, como encontramos no *Teeteto*. Mas a compreensão da realidade em si cabe somente à alma e que para compreendê-la, utiliza-se da dialética. Lembremos de algumas passagens já citadas neste trabalho, onde Platão ressalta que é através de uma observação das qualidades sensíveis entre os objetos da realidade percebida pelos sentidos, que a alma, avaliando-as, dirige-se à verdade. A compreensão do Igual em si mesmo começa pela observação do igual comum. A alma, dessa maneira, está avaliando o que conheceu por meio dos sentidos, e proveniente dessa avaliação chega ao conhecimento

⁶⁰ PLATÃO. *Teeteto*. 185 e/ 186 a-b-c

⁶¹ Termo usado pelo comentador Marcelo Boeri.

verdadeiro, quando exerce sua atividade pura e em si mesma. Se avaliar incorretamente, não chegará ao conhecimento. Eis porque aqueles que se utilizam em demasia das potências do corpo, confundem o real com o falso, pois não avaliam corretamente aquilo de que se apercebem. A avaliação incorreta conduz ao erro de ter como verdadeiro a realidade apreendida pelo corpo.

Não sendo possível identificar *epistéme* com *aisthesis* no pensamento de Platão, já que a primeira é resultado de difíceis cálculos e muito trabalho daqueles que se empenham em fazê-lo, percebemos aí que há duas atividades da alma, a saber, a que ela realiza com auxílio dos sentidos, já que avalia suas afecções, e a que ela realiza por si só, na medida em que se desfaz do conhecimento produzido pelo corpo, já que este pode levar à confusão de tomar o aparente pelo real, para se dedicar à *ousía* sem intervenção da *aisthesis*. Então, “quando no ser humano se ativam os cálculos racionais (*analogísmata*), parece sugerir Platão, as impressões ou afecções (*pathémata*) se tornam verdadeiramente significativos, já que é na avaliação racional (*syllogismós*) das impressões ou estados afetivos que é possível entrar em contato com o ser e a verdade.”⁶²

Em 73C, no *Fédon*, a descrição das circunstâncias em que se produzem recordações das realidades gravadas na alma nos possibilita uma relação com o pensamento de Boeri: as impressões se tornam verdadeiramente significativas, dado que é uma avaliação delas, feita pela alma, que se torna possível alcançar a realidade. A coisa em questão é conhecida, quer dizer, o objeto percebido pelos sentidos, e depois disso aparece a imagem de uma outra coisa, a partir da qual surgirá o entendimento real da coisa. A partir daí surgiriam os juízos reflexivos, sugeridos por Boeri, sobre os objetos visados elaborados pela alma. Os juízos reflexivos que a alma faz acerca das afecções constituem uma tradução lingüística dessas impressões, evidenciando que a alma possui caráter ativo e unificador, e essa tradução constitui na opinião, pois se trata de um pensamento, um juízo, uma reflexão sobre a realidade sensível. A alma por si só faz especulações separadas dos dados da sensibilidade, através da qual pretende encontrar o conhecimento que não muda e que é irrefutável. Não há uma teoria explícita sobre como a alma trabalha os dados recebidos pelos sentidos até a apreensão da realidade em si, ou melhor, até a rememoração dela. Platão faz referência à capacidade da alma em discernir aspectos do sensível, as pondo em comparação com a possibilidade de existência de uma realidade superior, a qual a alma deve contemplar. Dado que ela precisa raciocinar por si só, sem a interferência do corpo, ela necessariamente realiza uma atividade

⁶² BOERI, Marcelo. *Sensopercepción y estados afectivos*. Pág. 20.

avaliativa, cujo desenvolvimento dos argumentos referentes ao conhecimento nessa obra não inviabiliza a atividade que Boeri ressalta.

A diferença demarcada no *Teeteto* entre essas duas formas de avaliar realizadas pela alma está no fato de que através dos sentidos não é possível perceber as qualidades em comum entre todas as impressões. Cada potência tem uma capacidade exclusiva de perceber um dado que lhe seja referente, sem que uma possa vir a perceber uma sensação de uma potência diferente. Aos olhos é cabível enxergar e perceber sensações de natureza do visível. Os ouvidos se atêm aos sons que lhe são peculiares, e assim por diante. A opinião é elaborada nesse plano, onde os dados são instantaneamente interpretados pela alma, sem cálculo posterior. Já na especulação de natureza diferente da opinião, a que concerne às entidades, o que examina as qualidades que são comuns entre todas não são as potências sensíveis, mas a alma, unicamente. (185 c – 186 a) “ O que percebe não é algo sensível em sentido estrito, já que percebe a dureza do duro e a brandura do brande.”⁶³

Uma das posições que Boeri vem a defender no seu artigo consiste no ponto crucial da relação entre *Teeteto* e *Fédon*: “ Ainda que não seja correto dizer, como faz Teeteto, que conhecimento seja *aisthesis*, tem que admitir como uma primeira aproximação à verdade, que tal posição encerra a crença - provavelmente razoável em um certo nível de análise – de que conhecimento, de certo modo está conectado com a *aisthesis*.”⁶⁴ É a partir de uma avaliação, como sugeriu Sócrates em 185 E do *Teeteto*, das afecções que podemos então partir para um cálculo das coisas que são comuns a todas as sensações e que não podem ser de nenhuma maneira avaliados pelas potências individuais, dado que elas só captam aquilo que correspondem às suas capacidades. O problema é que no *Teeteto*, observamos que a *epistémē* é uma evolução do saber perceptivo, na medida em que a sistematização de opiniões leva a uma compreensão adequada de algo, ao conhecimento. O saber perceptivo está diretamente ligado ao saber verdadeiro, mesmo que jamais possa ser identificado com ele. A alma recebe as impressões pelos sentidos e unifica, calculando-as.

Já no *Fédon*, em vários argumentos percebemos um rompimento evidente no que concerne à evolução do saber perceptivo, em relação à possível atividade pura da alma em calcular. Existe sim o saber inferior de natureza do corpóreo, que impulsiona a alma em direção ao saber. É inegável que haja essa conexão inicial. Mas como o proposto é um ideal de conduta da alma, elevando-se a si mesma, é aí que reside a possibilidade de tal rompimento, quando a alma se separa em definitivo das afecções senso-perceptivas para

⁶³ BOERI. *Sensopercepción y estados afectivos* .Pág 21.

⁶⁴ BOERI. *Sensopercepción y estados afectivos* .Pág 21.

ocupar-se em suas atividades puras, destituída de vínculo com o corpo. O que nos parece é que a alma apercebeu-se do saber sensível, mas pode descartá-lo, pois depois disso, concentrando-se em si mesma, irá se engajar numa outra forma de especulação, a plenamente reflexiva. Mas, isso não tira a função da *aisthesis* no conhecimento, ela ainda é indispensável no que concerne ao início da *Anamnesis*. Não é possível que o conhecimento obtido pelos sentidos não exerça influência alguma na evolução do saber em direção à verdade absoluta. Mesmo que não haja uma aproximação entre ambos os conhecimentos, deixando o conhecimento perceptivo numa condição extremamente inferior ao da alma, sem uma evidente ligação contínua, como apresentado no *Teeteto*, o que foi conhecido nos primeiros degraus da evolução do saber não pode ser ignorada ou excluída, mas aprimorada até que se chegue a um conceito irrefutável. Mas é pertinente questionar de que natureza é a ligação existente entre o conhecimento sensório e a verdade no *Fédon*.

O homem não pode ignorar plenamente tudo o que advém do corpo e de sua capacidade senso-perceptiva, de maneira tal que tudo o que por meio dela foi adquirido, nenhuma importância tenha para o conhecimento. É impossível ignorar os conhecimentos obtidos por meio do corpo e mesmo assim chegar à compreensão da entidade, pois sem o reconhecimento da inconsistência do devir e a obtenção da sensação proveniente da senso-percepção, que sugere a existência de uma realidade superior, não se poderia começar a rememorar a realidade gravada na alma. No saber senso-perceptivo reside a imagem de uma outra coisa, que não é objeto do mesmo saber, mas de outro. Não é na articulação racional da opinião, como é sugerido no *Teeteto* que se estabelece a necessária ligação entre *aisthesis* e *epistémē* no *Fédon*. Essa ligação se apresenta mais sutil, menos direta, como uma apreensão da ordem do não conhecido. Uma sensação proveniente do conhecimento perceptivo, que remete às realidades gravadas na alma, por ora desconhecidas. É percebido um algo desconhecido, subjacente às compreensões de ordem sensória, na qual o sujeito se engajará em conhecer, e sem a qual o sujeito não conduziria seu olhar em direção da verdade. O *não-ser*⁶⁵ das coisas percebidas pelos sentidos conduz a concepção do ser sobre algo de conhecimento superior. Podemos chamar essa concepção de intuição sobre um ser hipotético, fundamentado na percepção da impossibilidade da realidade sensível de prover conhecimento sobre seres. Ou seja, o *não-ser*, o estar sempre mudando, aspecto que marca a realidade percebida pelos sentidos, mostra a partir de sua fraca potência em conceder dados exatos sobre algo, que se existe uma verdade, não é nas coisas que mudam que ela pode ser

⁶⁵ Esse termo está sendo usado aqui denotando a mutabilidade das coisas sensíveis, a sua impossibilidade de deter um *ser* de algo, pois nada é.

encontrada, e a partir daí, hipotetiza-se uma realidade tal que seja mais epistemologicamente bem sustentada. Dessa maneira, sempre que for levantada a questão acerca da origem da possibilidade da sustentação da teoria sobre as Ideias, será remetido ao fato de que a realidade sensível é epistemologicamente insustentável, e assim, não pode dizer nada de verdadeiro. O conhecimento proveniente dos sentidos está sempre na justificativa do conhecimento verdadeiro. A sensação que remete o sujeito à aspiração ao conhecimento verdadeiro quando observa o igual inferior, percebido entre os pedaços de pau, é a de uma nostalgia, como apresentada no *Fedro*, que se fundamenta no fato de estarem as realidades gravadas na alma. O que ocasiona essa sensação é a percepção sensível. A rememoração começa pela percepção e se justifica por estarem as realidades gravadas na alma. Os sentidos é que de certa maneira, provocam essa sensação e conduzem o sujeito a olhar com mais cuidado para aquilo que lhe rodeia, se este deseja saber. A alma remeteu às realidades gravadas nela porque houve a concepção da impossibilidade da realidade sensível possuir verdades.

Platão assinala em ambos os diálogos uma importância indispensável da *aisthesis* para com o ente em si mesmo que não permite que o corpo seja desprezado e seus conhecimentos sejam de todo anulados para a alma conhecer a verdade. No *Fédon* essa importância pode ser interpretada seguindo o entendimento de Boeri acerca do *Teeteto*, embora lá Platão não defenda explicitamente uma atividade calculativa da alma. Subjacente, portanto, está essa possível atividade, deixando aberta a possibilidade de haver avaliação da alma, nos termos de Boeri, sobre o conhecimento de ordem sensível. Essa avaliação resultará, portanto, na concepção de que não há possibilidade de haver conhecimento verdadeiro no vir a ser da realidade sensível, conduzindo a alma a refletir sobre aquela realidade superior, cuja característica principal é ser sempre em si mesma.

3.4- Desejos e sentidos como pertencentes a uma mesma categoria

Em detrimento dos argumentos defendidos nos três últimos itens, a crítica desenvolvida em 65A perdeu a sua força, e com isso, não é possível dedicar a ela toda a

interpretação referente ao corpo no *Fédon*. Por causa do que Platão apresentou ainda no *Fédon*, podemos dizer que o corpo auxilia na busca pela verdade, fundamenta e justifica o novo direcionamento do olhar para ela, e que não é possível que seja atribuída a ele capacidades de ações intencionalmente formuladas para atrapalhar a alma. Mas, será que não existe nenhuma possibilidade de aceitação dessa crítica, de maneira tal que não entre em conflito com as conclusões acima apresentadas? Essa crítica deve ser descartada? Como concebê-la de agora em diante? Existe ainda uma maneira de pensar positivamente essa crítica, e é o que desenvolveremos a seguir.

Nos argumentos iniciais do diálogo, onde Sócrates expõe de forma veemente as implicações negativas decorrentes do fato de o homem deixar-se vislumbrar pela realidade aparentada através dos sentidos, Platão utiliza-se do termo “sensações corporais” (*to soma aistheseon*) para referir-se tanto aos sentidos como às dores e prazeres. São essas as principais manifestações corporais tratadas no diálogo, e são apresentadas como idênticas, pois incorporadas num só termo, sem considerar de início nenhuma diferença lógica que essas duas categorias distintas do corpo possam apresentar. A crítica que começa a se desenvolver a partir de 65A no *Fédon*, generaliza o termo, abrangendo tanto os sentidos quanto dores, prazeres e desejos como sendo exclusivamente entraves para a contemplação da verdade. Será que não há nenhuma diferença entre sentidos, dores e prazeres, ao ponto de ser possível determiná-las com um único termo, a saber, sensações corporais, sem expor uma distinção específica, no que concerne à aquisição do saber? Em 65 C, Sócrates enfatiza a questão do empecilho: “ (...) a alma pensa melhor quando não tem nada disso a perturbá-la, nem a vista nem o ouvido, nem dor nem prazer de espécie alguma (...)” De acordo com essa passagem, fica claro que, em se tratando de empecilho, a vista e audição, assim como dores e prazeres possuem a mesma capacidade de obstruir a alma em relação à verdade. Tanto prazer e dor, como sentidos suscitam manifestações que atrapalham e confundem a alma na aquisição do saber. A crítica de Platão no referido diálogo remete exclusivamente ao corpo, a partir da qual exaltando a morte, a alma apartada em si mesma tem condições suficientes de alcançar a sabedoria. A partir desse ponto de vista, sensações corporais podem ser determinadas como tendo um mesmo significado, tanto dores e prazeres como os sentidos, pois ambos entorpecem a alma na contemplação da realidade mesma. É o corpo em sua totalidade que Platão visa nesse momento.

Mas não é possível negar que haja uma diferença categórica entre essas duas determinações corporais: os sentidos são instrumentos que captam uma realidade através da interpretação pela alma de um estudo de natureza material pela percepção, e as paixões não

são capazes de realizar estudo algum, não são instrumentos, sendo portanto, ambos empecilhos, mas com uma dessemelhança que pode trazer um significativo contraste no que concerne ao modo de interferir do corpo na alma. Os sentidos enquanto instrumentos, proporcionam à alma conhecimento incerto, mas as sensações de natureza do prazer e da dor não produzem sequer conhecimento. Será que isso pode ser concluído a partir de uma leitura atenciosa do *Fédon*? É possível encontrar nas palavras do filósofo ateniense uma distinção categórica entre dores, prazeres e sentidos? Há uma diferença no contexto quando Platão se refere ora aos sentidos, ora às dores e prazeres, e é esse contexto divergido que determina o uso da palavra “sentidos” ou “dores e prazeres”. Esse contexto é que explicita a diferença que pretendo enfatizar nesse item.

Platão considera o corpo um obstáculo para o filósofo, cuja pretensão última é conhecer a verdade por meio da dialética, que é alcançada pelo exercício pleno da atividade da alma. Nas considerações que determinam como o filósofo conquista esse saber, está explícito que as realidades que estão na alma são realidades eternas, imutáveis e inteligíveis, características que se assemelham às da alma, descrita em 79B, e que com isso possibilita a alma examinar por si mesma os seres puros:

-Sendo assim, a alma é mais conforme à espécie invisível do que o corpo, e este mais à visível.

-De toda a necessidade, Sócrates.

-Mas também dissemos há alguns instantes, que quando a alma se serve do corpo para considerar alguma coisa por intermédio da vista ou do ouvido, ou por qualquer outro sentido – pois considerar seja o que for por meio dos sentidos é fazê-lo por intermédio do corpo – é arrastada por ele para o que nunca se conserva no mesmo estado, passando a divagar e a perturbar-se, e ficando tomada de vertigens, como se estivesse embriagada, pelo fato de entrar em contato com tais coisas?

-Sim, dissemos isso mesmo.

-E o contrário disso: quando ela examina sozinha alguma coisa, volta-se para o que é puro, sempiterno, e que sempre se comporta do mesmo modo, e por lhe ter afinidade, vive com ele enquanto permanecer consigo mesma e lhe for permitido, deixando, assim, de divagar e pondo-se como relação com o que é sempre igual e imutável, por esta em contato com ele. A esse estado, justamente, é que damos o nome de pensamento.

-Tudo isso, Sócrates, é verdadeiro e foi muito bem enunciado.⁶⁶

O argumento da verossimilhança entre alma e realidade de um ser que se segue determina que somente a alma seja capaz de compreendê-las em sua totalidade, dado que compartilham características de uma natureza inteligível e a alma pura e em si mesma contempla os objetos semelhantes em sua plenitude. Na maior parte do desenvolvimento do argumento contra o corpo, ele é descrito de uma maneira generalizada, onde se enfatiza

⁶⁶ PLATÃO. *Fédon*, 79B.

somente a sua capacidade de obscurecer a alma, quando esta se propõe a conhecer a verdade. Enquanto entrave que é o corpo na procura pelo saber, as sensações corpóreas são os cravos que impedem a alma de elevar-se até o conhecimento absoluto, prendendo-a na realidade sensível. Que sensações corpóreas são essas a que Platão se refere? Em 66C nos deparamos com uma descrição detalhada acerca do que podem ser essas conturbações a que a alma está sujeita quando volta sua atenção para o corpo, tais como amores, paixões, temores, imaginações de toda sorte, doenças, de onde não se recebe nada de sensato, nenhum pensamento verdadeiro sequer. Pois o corpo em suas concupiscências causa guerras, dissensões, batalhas, tudo devido a sua “irresistibilidade” em amontoar bens e se ater na busca por honrarias e riquezas, proveniente das paixões de quem o homem é mísero escravo, como já foi dito anteriormente.

O corpo produz sensações confusas, pois agita a alma, tonteia e a desorganiza, e quando assim se manifesta, o faz pelos prazeres ou pelos conhecimentos incertos de que nos mune os sentidos, decorrentes da apreensão do devir. Até então, não pôde ser compreendida nenhuma diferença entre essas manifestações corporais entre si, sendo todas abarcadas numa mesma significação, a saber, a que desvia a alma da conduta filosófica. Em 65B podemos perceber a primeira manifestação dessa dessemelhança entre as categorias descritas como sensações corporais. Vejamos a seguinte citação:

O que digo é o seguinte: a vista e o ouvido asseguram aos homens alguma verdade? Ou será certo o que os poetas não se cansam de afirmar, que nada vemos nem ouvimos com exatidão? Ora, se esses dois sentidos corpóreos não são nem exatos nem de confiança, que diremos dos demais, em tudo inferiores aos primeiros? Não pensas desse modo?⁶⁷

Na afirmação acima, distinguimos a vista e o ouvido das demais sensações corporais a que Platão se refere como lhes sendo inferiores, denotando assim uma superioridade dos sentidos da vista e ouvido em relação a qualquer outra sensação de natureza semelhante. É possível assumir a partir desse fragmento que Platão admite uma distinção entre os aspectos descritos por sensações corporais. Existe, pois, uma separação em termos de graus de supremacia entre as sensações corporais, onde umas apresentam-se melhor do que as demais, embora essa característica que determina essa superioridade não esteja explícita. Mas será que mesmo depois de distinguir os sentidos da audição e visão como sendo superiores às outras sensações, pode-se continuar concebendo-as como pertencentes e descritíveis indistintamente somente com um e mesmo termo, e uma e mesma significação, sem que essa superioridade

⁶⁷ PLATÃO. *Fédon*, 65B.

determine um aspecto relevante na aquisição do saber? E se existe então uma hierarquia entre as sensações corporais, é válido denegri-lo [o corpo] em sua totalidade, sem avaliar se essas diferenças não hierarquizam também o valor delas com relação à alma, logo, com relação ao saber? Será que a hierarquia que existe entre elas não produz necessariamente a distinção categórica emergente? Em que consistiria essa possível superioridade dos sentidos? Ou no que consistiria então, se melhor condiz com o contexto expressar-se da seguinte forma, a inferioridade das demais sensações corporais perante os sentidos da visão e audição?

Mesmo após considerar essa distinção, Platão segue afirmando que o corpo no geral não possibilita à alma a concentrar-se na verdade; porém, mais adiante, no que diz respeito aos sentidos, esses mostram à alma coisas incertas e cambiantes do devir, que ora são, ora não são, e tonteiam-na sem permiti-la decidir e discernir algo de certo neles. Os sentidos, agora especificamente, só são capazes de dar à alma o pensamento dos objetos da realidade mutável que não é constituído por nenhuma possibilidade de saber. No argumento em que Sócrates se empenha em demonstrar que a alma existia antes da obtenção de um corpo, o tema principal em questão é a possibilidade das realidades imutáveis já estarem na alma mesmo antes de nascerem. Dado essa possibilidade, pergunta-se então se o conhecimento da verdade e com isso, a apreensão do saber, não constitui uma rememoração. E se é uma lembrança, já que a verdade está na alma, é a partir das coisas percebidas pelos sentidos que a alma inicia-se no desenvolvimento dessa rememoração.

A partir da passagem 73C, observamos uma pequena mudança de concepção por parte de Sócrates no que concerne às afirmações referentes ao corpo e aos sentidos: “(...) quando alguém vê ou ouve alguma coisa, ou a percebe de outra maneira, e não apenas adquire o conhecimento dessa coisa” a coisa material de que os sentidos nos proporcionam a percepção, “como lhe ocorre a ideia de outra que não é objeto do mesmo conhecimento, porém de outro, não teremos o direito de dizer que essa pessoa se recordou do que lhe veio ao pensamento?” (73C) Essa coisa, portanto, é a realidade em si mesma. A *Anamnesis* ocorre quando alguém percebe algo, isto é, quando alguém experimenta isso com coisas de que se esqueceram por ocasião da morte.

Utilizando-se do termo sensações, Platão estuda aqui a possibilidade delas atuarem na rememoração das realidades na alma, proporcionando um tipo de análise que os sentidos da visão, audição e os demais podem conceber. Os termos dores e prazeres aqui não aparecem por ora, dando lugar somente a termos que descrevem os sentidos mesmos ou apenas fazendo uso de sensações, termo este que traduz tanto sentidos como sensações físicas no geral, na

gramática grega clássica.⁶⁸ É evidente que mesmo sem utilizá-las, a possibilidade de dores e prazeres estarem também aqui sendo consideradas não está descartada. O que nos dá a evidência de que o que se trata no momento são mesmo os sentidos são as passagens 75B e as seguintes, onde Sócrates diz “E não é certo que vemos e ouvimos e fazemos uso dos demais sentidos logo após o nascimento?” Ocorre aqui uma mudança no verbo utilizado, o *aisthanomai*, que na proposição em questão determina a ênfase nos sentidos descritos como o ver, o ouvir. O *aisthanesthai* aqui utilizado por Platão tem o significado de sentir ou apreender “pelos sentidos”, nos proporcionando, portanto, clara distinção do termo anteriormente utilizado, que generalizava as sensações corporais como um todo, o *aisthesis*. A partir daí, o *aisthesis* utilizado no decorrer da argumentação pode ser interpretado como se referindo exclusivamente à sensação proveniente da vista, ouvido, portanto, os sentidos. A julgar que de fato há uma diferenciação do modo de atraparalhar a alma entre os sentidos e as paixões, o aspecto que se desenvolve no decorrer da argumentação da *Anamnesis*, nos faz entender que somente os sentidos é que podem ser utilizados como ferramentas de estudo do sensível de que faz uso a alma quando procura reconhecer as realidades puras a partir dos objetos de natureza material. O uso do termo “sentidos” também aparece na tradução para o português em 75E, “Em troca, penso, poder-se-ia supor que perdemos, ao nascer, essa aquisição anterior ao nosso nascimento, mas que mais tarde, fazendo uso dos sentidos (*aistheseis*)(...)” em virtude da referência anterior aos sentidos.

Mesmo quando utilizado o termo *aisthesis* por determinação do significado no grego, o contexto adiante, onde se cita *idóna* e *opsis* e referentes ao sentido da audição, nos impele a afirmar que Sócrates está se referindo naquele momento, na discussão sobre a *Anamnesis* àquelas sensações que nos proporcionam o ver, o tocar, o ouvir, e as demais percepções provenientes dos demais sentidos. O reconhecimento de objetos de natureza não cambiante (eternos e imutáveis) se dá por conhecimento das coisas cambiantes (inseridas no vir a ser), que se faz por intermédio dos sentidos, como bem explica Sócrates quando trata da rememoração do conhecimento enquanto recordação de um saber supremo, a partir de um saber inferior.

Mas, no que concerne às paixões, qual seria a sua função para o homem e no que exatamente ela é empecilho, visto que não pode ser simplesmente mesclada aos sentidos

⁶⁸ *aisthesis* : percepção pelos sentidos, sensação.

como quando se uniam na expressão “sensações corporais”? No que consiste a inferioridade das demais sensações corporais perante os sentidos?

Em 83 A, Platão afirma que o estudo que é feito por intermédio da vista e dos outros sentidos não deve ser levado em consideração se a alma pretende alcançar o saber. A afirmação, da maneira como é descrita, exclui completamente os prazeres, dores e desejos da capacidade de realizar um estudo, delimitando exclusivamente essa faculdade aos sentidos. Se fizermos um parâmetro entre a passagem 83 A e 65 B, onde “Ora, se esses dois sentidos corpóreos (visão e audição) não são nem exatos nem de confiança, que diremos dos demais, em tudo inferiores aos primeiros? Não pensas desse modo?” E em seguida “(...) a Filosofia lhe fala com doçura e procura libertá-la, mostrando-lhe quão cheio de ilusões é o conhecimento adquirido por meio dos olhos, quão enganador o dos ouvidos e dos demais sentidos (...)” podemos perceber que do ponto de vista do saber, as demais sensações corporais não acrescentam nada, pois somente os sentidos é que exercem algum tipo de estudo, realizam algum tipo de análise, e sua eventual superioridade em relação às demais sensações corporais deva consistir exatamente nessa capacidade exclusiva de apresentar à alma algum conhecimento que, como já vimos, de certo modo, auxilia na rememoração de uma realidade. Não há em nenhum momento do diálogo, referência às dores e prazeres como realizando ou participando de algum estudo, alguma análise de qualquer natureza. A referência às paixões de que trata Platão se delimita naquilo que as paixões são capazes de fazer no que diz respeito a deixar a alma impura.

Um pouco mais adiante, ele começa a descrever um empecilho de outra natureza, que não mais a de um estudo equivocado, como quando se refere aos sentidos. A alma que pretende libertar-se deve permanecer afastada também dos prazeres, desejos, incômodos e dos terrores, dado que estes, quando sentidos com intensidade, caem doentes ou arruinados por conta de suas paixões. É, portanto, um mal que sofremos e não notamos. Na medida em que caem doentes por suas emoções, os homens estão aqui atribuindo demasiada importância, sem comedir-se ou deter-se em virtude de se aperceberem que se trata somente de uma afecção intensa. Essa afecção pode, dessa forma, entorpecer e cegar a alma, mostrando-lhe somente uma realidade e prendendo-a nela.

É que toda alma humana, nos casos de prazer ou de sofrimento intensos, é forçosamente levada a crer que o objeto causador de semelhante emoção é o que há

de mais claro e verdadeiro, quando, de fato, não é assim. De regra, trata-se de coisas visíveis, não é isso mesmo?⁶⁹

Esse é o efeito não só das paixões e dores, mas de todas as coisas visíveis, conclui Platão. Ele continua, afirmando que todo prazer e todo sofrimento atuam como um cravo que prendem a alma ao corpo, fazendo assim com que ela se torne material. Podemos aqui distinguir, enfim, a atividade das emoções da atividade dos sentidos, já que até então ambas igualmente mostravam uma realidade que não é. Os sentidos mostram, com um estudo equivocado, a percepção de realidades incertas com relação à verdade. Mas as paixões atuam como um elo que mantém a alma ligada ao corpo, não somente percebendo a realidade do vir a ser, mas mantendo-a material por sua intensa ligação com ele. “Porque os prazeres e os sofrimentos são como que dotados de um cravo com o qual transfixam a alma e a prendem ao corpo, deixando-a corpórea e levando-o a acreditar que tudo o que o corpo diz é verdadeiro.” 83D. Há aí uma mistura que, do ponto de vista de Platão, prejudica a alma até mesmo após a morte do corpo, pois esta mantém uma conformidade de tendências e hábitos com ele, que a torna impura. A consequência disso seria a mesma, ou seja, a não apreensão da sabedoria, visto que misturada ao corpo, até mesmo depois da morte, a alma estaria e permaneceria corrompida e entorpecida por seus ditames. Privada de participar da existência do que é divino e puro em sua forma, a alma detém-se, mesmo após desvencilhar-se do corpo por ocasião da morte, nas inverdades, sem a capacidade de contemplar as formas em si mesmas, permanecendo na ignorância.

No *Fédon*, portanto, encontramos passagens que determinam as dores e prazeres e os sentidos enquanto diferentes, tanto na capacidade de obstruir a contemplação da alma perante a verdade, quanto numa superioridade de uma em relação à outra categoria. Os sentidos podem participar no processo do conhecimento, enquanto as paixões não oferecem nenhum auxílio. Os sentidos mostram uma realidade falsa através da percepção que é uma faculdade, mas as paixões atuam como um cravo que prende a alma ao corpo, entorpecendo-a até mesmo depois da morte. No decorrer do diálogo, o termo *aisthesis* que se refere a sensações corporais e sentidos, tanto pode vir a ser compreendido enquanto sentidos, como paixões, tendo sua compreensão definida através da contextualização do fragmento em que se encontra o termo.

Os sentidos são mecanismos que o corpo possui para realizar percepções imediatas. Com relação às paixões, as dores, os prazeres e desejos, poderíamos afirmar numa linguagem

⁶⁹PLATÃO. *Fédon*, 83C.

contemporânea, são faculdades que medeiam entre o aspecto psicológico humano e sensações emitidas para o corpo, tais como as que as emoções suscitam, a saber, calafrios, aceleração de batimentos cardíacos, dilatação da pupila, etc. Para Platão, uma distinção também se fez necessária, dado que, mesmo constituindo sensações de natureza corporal, manifestam-se de formas variadas no corpo e principalmente em relação a alma, que deseja o saber. Então, poderíamos agora afirmar que as sensações corporais, que constituem empecilhos para a alma conhecer a realidade mesma de tudo o que há, são determinadas em duas categorias distintas, a saber, os sentidos, que nos proporcionam um estudo superficial sob a realidade do vir a ser, e as paixões, que inunda a alma com emoções de toda sorte, interferindo em sua capacidade de contemplar a verdade, mesmo depois da morte.

Se existe a possibilidade de o corpo ser reconhecido como dotado de algum valor na dialética, como observamos nesse item na breve análise sobre a *Anamnesis*, a conclusão a que chegamos é que somente os sentidos é que são suficientes para o exercício de alguma função no processo de contemplação das realidades, dado que é através deles que um estudo de natureza da percepção sensível pode ser realizado, mesmo que não seja da mesma ordem daquele produzido pela alma em um estágio superior de conhecimento. É evidente que sem o inteligível,⁽¹⁾ ou a realidade em si na alma, de nada adiantaria a visão de pedaços de pedras iguais, e (2) sem a visão dos pedaços de pedras iguais, mesmo com o Igual em si na alma, não haveria possibilidade de recordação. Sobre a primeira proposição, tem-se que não haveria objeto verdadeiro que a alma iria referir quando observasse a imperfeição do conhecimento proveniente da percepção. Sobre a segunda proposição, dado que a Igualdade não se pode ver, só se pode reconhecer, sem um objeto perceptível que trouxesse a recordação do Igual não haveria possibilidade de recordação. O conhecimento sensível transmite para a alma, através dos objetos imperfeitos, a possibilidade de recordação por semelhança do ente existente na alma.

Portanto, “[...] toda e qualquer possibilidade de interpretar os dados brutos da sensação decorre do conhecimento anterior das Formas.”⁷⁰. E podemos também afirmar que toda possibilidade de recordação reside na relação entre objeto percebido e a preexistência das Ideias na alma para tal reconhecimento. A percepção dá ao homem conhecimentos incertos que, por meio da semelhança, através da verificação da diferença, a alma refere à Ideia e recorda do ente em si mesmo. A reciprocidade dessa relação é indispensável.

⁷⁰ TRINDADE, José. *O Problema do Saber nos Diálogos sobre a Teoria das Formas*. Pág. 35

Nem sequer num texto como o *Fédon*, na qual Platão sugere “ desfazer-se do corpo o mais que possível”, de modo que este não interfira negativamente na captação do real, se diz que tem que eliminar o domínio do sensível. E mais, apesar da recomendação de procurar separar-se do corpo e de tudo o que está associado a ele (estados afetivos como prazer, dor, etc.) para conseguir alcançar o “em si” e, portanto, ter um conhecimento propriamente dito, Platão, mediante o argumento da reminiscência, nos recorda a importância da senso-percepção como um passo prévio ao acesso do verdadeiramente real. Ou seja, o sensível parece resultar, ao menos em um certo plano de análise, uma condição necessária – ainda que não suficiente – do conhecimento.⁷¹

Dado essa distinção categorial aqui desenvolvida e demonstrada, o homem deve afastar-se do corpo, apenas no que concerne às dores e prazeres, logo, no que diz respeito àquela categoria de sensações que acometem o sujeito, sem identificação alguma com a possibilidade de transmitir conhecimento para a alma. Mas no que concerne aos sentidos, podemos arriscar que não é válido afirmar a mesma condição de afastamento, já que a alma necessita calcular seus dados para compreender a coisa em si, para obter plena recordação do objeto em sua totalidade. A alma enquanto intérprete de todos os dados que provém dos sentidos não pode negá-los, optando por afastar-se dele na medida em que lhe é possível. A alma pode afastar-se daquilo que provém do corpo não enquanto possibilidade cognoscitiva, mas somente enquanto sensações que corrompem moralmente o homem, o afastando a conduta moral filosófica. Diverge-se aqui a atitude moral da atitude epistêmica, e o afastamento do corpo no sentido epistêmico impossibilita condições importantes para a apreensão do verdadeiro saber, da compreensão de que a realidade das aparências não é a verdadeira.

A partir da conclusão deste último item, devemos colocar a seguinte questão: se as afecções são de natureza passiva, na medida em que o sujeito é acometido por elas, e os sentidos, em contrapartida são ferramentas de ação, pois buscam os dados a serem interpretados pela alma e transformados em saber, poderíamos dizer que as afecções são, portanto, conhecimento do corpo, sem intermédio nenhum da alma, nem mesmo o de interpretação, pois as afecções são direta e exclusivamente sentidas no corpo? Quando os sentidos buscam pelos dados que a realidade física podem lhes fornecer, podemos também atribuir aí uma função, uma ação da alma por trás dessa busca, onde o corpo é dirigido ao objeto que deseja conhecer, e quem deseja é a alma, dado que esta é uma ação. Então temos aí uma ação da alma sobre o corpo, onde este nem está interpretando os dados que adquire por meio dele mesmo, nem está se dirigindo aos dados por conta própria. Como foi dito neste

⁷¹ BOERI, Marcelo. *Estudos sobre Teeteto*. Pág. 40.

capítulo, a alma é que age, não tendo o corpo essa capacidade, não no *Fédon*. Existe um motivo pelo qual Platão insiste em que o sujeito deve manter-se distante do corpo, não lhe dando nenhuma atenção, e este motivo nos leva a crer que, dada a separação instituída acima, as afecções de natureza das paixões, dores e prazeres são impulsos de que nada dependem da alma para ocorrer, assim como os desejos de comer e beber. Não são ações, mas impulsos que refletem de forma negativa no corpo, que perturbam a alma, fazendo-a equivocar-se em seu exercício. São, portanto, esses impulsos que podem conduzir a alma ao erro, independente de sua força ao agir, pois eles têm um efeito coercitivo devido a sua imprevisibilidade, dado a incapacidade da alma em atuar sobre eles. Daqui, concluímos que as afecções do corpo, aquele que pertence unicamente ao corpo, de nada é útil para o conhecimento.

O corpo é uma condição de fato inferior do homem, mas que não é possível dizer que pode ser excluído em sua totalidade. Existem condições físicas em que o corpo constitui somente e unicamente um empecilho, como no caso das afecções, vícios, paixões que ele suscita e que somente a ele pertencem, por isso é culpado. Talvez fosse necessário que Platão tivesse estabelecido as diferenças devidas dessas condições físicas para que todos os argumentos descritos sobre a alma enquanto pessoa e corpo enquanto coisa estritamente má pudesse se tornar menos inconsistente e devidamente determinada em que medida o corpo atrapalha exclusivamente a alma, e a partir de onde ele pode ser útil e importante. A condição da alma, enquanto pessoa interior e próprio homem, não possibilita que o corpo possua capacidades de sujeito e, dessa forma, exerça poder superior sobre ela. Porém, o corpo é tratado dessa maneira, como tendo tais capacidades. Assim, se uma definição e esclarecimento sobre as potências reais do corpo fossem apresentadas, essa noção das condições do corpo que devem ser ignoradas tornariam a ideia sobre sua real função na relação, muito mais coerente com o entendimento de alma e corpo no processo de reminiscência. O argumento da alma, enquanto provedora de ações e capacidades avaliativas, que compõe o próprio homem e que interpreta todo e qualquer dado sensível, mostra que o corpo não pode ser de todo vilão e trágico como pretendeu os argumentos negativos a ele dirigido no decorrer de algumas partes do diálogo.

IV- O CORPO NAS OBRAS *A REPÚBLICA*, *FEDRO* E *GÓRGIAS*, EM COMPARAÇÃO COM *FÉDON*

Toda a conduta filosófica, nos diálogos platônicos, é erguida sobre a desconstrução da conduta popular, seus valores, seus escopos, sua prática, sua ferramenta. Assim ocorre na *República*, onde é desenvolvida toda uma desconstrução do poder vigente em prol de uma melhoria, supondo uma nova cidade, governada por exatamente aqueles que lhe são na realidade opostos: os filósofos. Subjacente a tudo isso está a demasiada atenção dada ao corpo. Se é no exercício da virtude que a alma encontra a ciência do bom e do belo para bem governar a sua vida conforme a justiça, não é na descomedida indisciplina da conduta desvirtuosa de exageros passionais, que tem como principal veículo o corpo, que essa ciência irá ser contemplada e alcançada. Essa é a verdade a partir da qual está alçado todo o diálogo *Fédon* e toda a crítica severa em direção ao corpo. Sobre isso, existe uma questão que nos preocupa agora: por que na crítica de 66D no *Fédon* o corpo é uma coisa má, desnecessária e merece o desprezo, (embora já tenha sido demonstrado nessa pesquisa que é dedicada a ele uma importância relativamente ao saber, nos argumentos posteriores a essa passagem, que nos possibilita uma leitura mais positiva no que concerne ao papel do corpo no processo de aquisição do conhecimento) enquanto que nos demais diálogos sugeridos, também há a crítica à conduta desvirtuosa, mas o rebaixamento do corpo não se apresenta demasiado ostensivo? Será que subjacente à crítica ao corpo no *Fédon*, e no decorrer do diálogo, podemos apreender uma noção sobre o corpo em comum com alguns outros diálogos onde Platão não o representa enquanto causa de todo e qualquer mal para o homem ou o *Fédon* é de fato uma exceção?

Mostrou-se evidente no decorrer de toda essa pesquisa que o corpo tem uma conotação sempre inferior à alma, tanto no que concerne à epistemologia, quanto à ética ou ontologia platônica. Mas é necessário frisar que mesmo se apresentando como inferior, em alguns diálogos em que encontramos proposições relatando a seu respeito, elas se nos apresentam diferentes do que ocorre no *Fédon*. No mais das vezes, o corpo é uma prisão, mas não constitui fonte de todos os vícios e males que acometem o homem. Na *República* a visão é um tanto mais positiva, pois podemos ter uma interpretação que põe o corpo enquanto vítima do mau funcionamento da alma. Então, para respondermos as questões acima levantadas, vejamos em alguns diálogos como se apresenta a concepção de corpo, a começar pelas passagens do *Górgias*, a partir da qual Cálicles humilha a maneira filosófica de argumentar de

Sócrates, que culmina numa breve proposição acerca do corpo e em seguida, uma breve interpretação do ponto de vista da *República* em relação ao corpo, bem como o *Fedro*.

4.1- Górgias: o corpo constitui uma prisão e a alma possui parte que detém os vícios

No *Górgias*, Sócrates trava uma batalha verbal contra Cálicles, que o acusa de estar completamente fora da realidade, chegando a parecer ridículo e infantil porque se deleita demasiadamente com questões de caráter filosófico, enquanto a “vida real” deve ter questões de outra ordem a governar as ações e relações entre pessoas. A vida real se confunde com a vida prática no entender do orador citado. Na *Apologia de Sócrates*, as mesmas acusações surgem, porém centralizado sobre outro aspecto. Platão passa boa parte de suas obras evidenciando essa luta que travavam os filósofos verdadeiros de sua época em contraste com as pessoas de pensamentos comuns, cuja única realidade importante era manifesta pela conduta popular. O comum condenava constantemente o filosófico. Todas as temáticas de suas obras têm como principal argumento a ser refutado, um pensamento de ordem comum, normalmente o usual na *polis*. No *Fédon* está intrínseco a crítica ao pensamento comum na medida em que o corpo é veementemente rebaixado. O vulgo de que trata Sócrates no início do *Fédon*, quando este está a relatar acerca da conduta filosófica, se assemelha ao comportamento dos oradores da época, e encontramos tal semelhança no *Górgias*. Quando Símiias diz no *Fédon* “(...) O que penso é que, se os homens te ouvissem discorrer dessa maneira, achariam certo o que se diz dos filósofos — e nesse ponto contariam com a aprovação de nossa gente — que em verdade eles vivem a morrer, sabendo perfeitamente que outra coisa não merecem.”⁷² Ora, é isso mesmo que diz Cálicles no *Górgias* e é o pensamento corrente entre os oradores que, segundo Sócrates, adulam os cidadãos e dizem aquilo que eles querem ouvir, sendo ou não verdadeiro, sendo ou não justo.

Em 481C, do *Górgias*, é proferida a seguinte proposição proveniente de Cálicles, depois de um longo discurso de Sócrates sobre sofrer e praticar uma injustiça, dirigido à Polo: “Sócrates, diz-me: devemos supor que estás agora falando sério ou gracejando? Se estás

⁷² PLATÃO. *Fédon*, 64B.

falando sério e vem a ser verdade o que dizes, a nossa vida, a vida da humanidade só pode estar pelo avesso e aparentemente fazemos tudo ao contrário do que devemos.”⁷³ Começa aí a crítica severa ao modo de conceber filosófico, feita à Sócrates por Cálicles, e o ponto de partida de sua crítica é exatamente o que pensa o filósofo, especialmente Platão, acerca da conduta popular: que os que estão a exercê-la fazem tudo ao contrário, uma completa subversão dos costumes. Ilustração referente a essa afirmação encontramos na Alegoria da Caverna, livro VII da *República*, que descreve exatamente como vive o homem comum, ao conceber uma realidade falsa como sendo verdadeira e dando a ela todo o crédito do viver bem conforme suas exigências. Pudemos ver no decorrer dessa pesquisa que o real tem características opostas à realidade falsa, onde nesta última nada é, e vai se tornando sempre, não se podendo obter dela a verdade. A realidade verdadeira, entretanto, é sempre a mesma, destituída do elemento que muda, nos apresentando, através do esforço da alma, o que é real. Em várias passagens do *Fédon* encontramos indicações para essa diferença. A afirmação de Cálicles tem um caráter ético, dado que o que é contrário é o que se pratica. Mas, no pensamento de Platão, tudo o mais que se pratique tem a ver com virtudes ou vícios, e estes somente podem ser construídos a partir da concepção de realidade que o sujeito promove em si mesmo, se observa a realidade verdadeira ou se deixa-se levar pela sensibilidade. Também na *República* vemos que toda a ciência que se faz necessária para viver conforme a justiça é proveniente da concepção de virtudes, harmonia, equilíbrio e temperança.⁷⁴ Portanto, aparecendo sobre o aspecto de crítica do orador, este descreve exatamente a concepção que Platão tem acerca da conduta popular exercida pelo vulgo, a saber, que vivem todos a fazer o contrário do que deve ser feito, estando essa sempre fundamentada em princípios de ordem epistemológica, dado que é através da concepção do real que emergem os princípios de uma conduta. Aquele que pratica a correta conduta, o faz por ter conhecimento sobre a verdade.

A personagem Cálicles, diferentemente dos demais (Pólo e Górgias) é fictícia, criada por Platão como representação de Isócrates, seu contemporâneo, e a escola por ele criada para ensinar a arte retórica. Vigentes dentro dessa escola estavam as diretrizes contra a filosofia, apresentada no diálogo pela personagem supracitada. A filosofia, segundo Isócrates no seu discurso *Contra os Sofistas*, discurso que é alvo de réplica do diálogo *Górgias*, não tem poder para prover um cidadão de capacidade para tomar sábias decisões, pois aqueles de que nada se ocupam as tomam mais sabiamente do que os que se ocupam dela. “(...) Eles fingem buscar a verdade, mas desde o início do seu programa põem-se a mentir.” O discurso citado assemelha

⁷³ PLATÃO. *Górgias*, 481C.

⁷⁴ PLATÃO. *A República*, 443 D-E.

os filósofos aos sofistas, que na concepção de Isócrates, eram os mesmos. No diálogo *Górgias*, as palavras de Cálicles refletem a primeira conclusão: a filosofia não serve para formar cidadãos de discernimento, úteis à *polis*.

Abordada com moderação na idade própria, Sócrates, a Filosofia tem os seus encantos; quando, porém, nos demoramos nela além do conveniente, é a nossa ruína. Mesmo uma pessoa bem dotada por natureza, se praticar a Filosofia além da idade, não pode, senão, carecer de quantos conhecimentos são necessários a quem pretende ser um homem de escol e bom conceito. Os filósofos, com efeito, não têm noção das leis que regem o Estado, nem da linguagem que devemos empregar ao falar com as pessoas nos negócios particulares e públicos, nem dos prazeres e paixões humanas; em suma, não adquirem a mínima experiência da vida. Por isso, quando intervêm nalguma ação privada ou pública, caem no ridículo, tal como suponho, caem no ridículo os políticos, quando por sua vez, intervêm nas conversas e disputas de vós outros.⁷⁵

Fica claro que a utilidade de que fala Cálicles constitui apenas atividades mundanas, políticas e passionais. A crítica de Cálicles se inicia com a tentativa dele em elucidar a diferença entre lei e natureza, onde a lei é estabelecida conforme a maioria, e estes são os fracos, pois ela é instituída para equalizar a situação e torná-los capazes de usufruir de liberdade semelhante à dos fortes. Já a natureza, por sua vez, estabelece a lei do mais forte, e esta ordena que os mais fortes subjuguem os mais fracos e detenham todos os poderes e honras. Após feita essa distinção, todo o resto de seu discurso é uma crítica que denigre a imagem do filósofo, e constitui todo aspecto que Platão se ocupa em contrapor no decorrer de várias de suas obras, incluindo *Fédon*. A Filosofia, segundo Cálicles, no *Górgias*, é comparada ao balbuciar de uma criança, que na idade própria tem sua beleza. Utilizar-se da filosofia na idade adulta é um despautério equiparado a uma criança falando com discernimento na idade prematura a essa condição: é triste ver um adulto falando sobre coisas e de forma tal que não lhe é pertinente à idade. Destituído de condições de se defender perante um tribunal, pois não domina a arte da persuasão, nem entende das leis, nem de nada que lhe seja útil sobre a vida prática, o filósofo sequer seria capaz de defender a si mesmo de uma acusação falaciosa. Indivíduo desse gênero merece ser esbofeteado. Após essa colocação, se inicia a contestação socrática.

Uma peculiaridade a ser ressaltada no decorrer da defesa de Sócrates à crítica de Cálicles é que Sócrates exige de Cálicles que este diga alguma coisa de constante, e deixe de mudar de assunto, sempre se contradizendo em suas palavras. O sentido disso é que o homem de conduta comum não observa que existe um significado, uma definição específica para cada coisa: Cálicles insiste no erro de assumir como sendo melhores, várias coisas diferentes,

⁷⁵PLATÃO. *Górgias*, 484 C-D-E.

dizendo delas que são a mesma coisa, sem o serem. Sócrates observa isso irritado, e subjacente a essa crítica socrática está a ignorância de Cálicles em opinar sobre tudo e não saber sobre nada, pois se o soubesse, o definiria com precisão e sem incoerência, daria razões de ser da coisa em questão. A filosofia e a dialética, bem como a reminiscência, tem como escopo a definição de uma coisa, logo o seu saber. Definida uma coisa, esta se apresentará sempre a mesma, não mais poderá estar sujeita a modificações. É o que de fato aquela coisa **é**. A atitude de Cálicles em estar sempre mudando sobre aquilo que profere equipara-se, dessa maneira, àquele que se sujeita à conduta popular, tendo para si que as opiniões e o mundo das aparências é a única realidade que existe e merece ser exaltada.

Na tentativa confusa de Cálicles em responder as perguntas de Sócrates, sempre contradizendo a si mesmo, Sócrates deseja compreender qual a diferença entre o melhor e o mais forte na concepção do orador, que, contradizendo-se, é forçado a admitir que os melhores e os mais fortes são os mais entendidos nos negócios públicos e os mais bravos, que vão governar o Estado. A pergunta de Sócrates “ Mas [governar] a si mesmos, ó meu amigo? Eles se governam ou são governados?”⁷⁶ induzirá novamente Cálicles à uma contradição, cujo discurso proferido descreve mais uma parte da conduta popular relativa aos desejos e prazeres que concernem ao corpo, no *Fédon*, e ao corpo e parte da alma no *Górgias*.

(...) a maneira certa de viver é deixar crescer as paixões o mais possível, em vez de as reprimir, e ser capaz de servi-las, por mais desmedidas que sejam, com bravura e inteligência, satisfazendo quantos desejos abrolhem. (...) Ora, para aqueles que devem ao berço a sorte de serem filhos de reis, ou à natureza a de serem capazes de conquistar um governo, uma tirania ou um poder absoluto, o que pode haver de mais vergonhoso e ruim do que a temperança?(...) A verdade que tu dizes procurar, Sócrates, é essa: viver à larga, sem reprimir-se, à solta, quando se tem meios, eis a virtude e a felicidade; tudo o mais não passa de lindas fantasias, convenções dos homens, contrárias à natureza, lérias, que não valem um caracol.⁷⁷

A conclusão de Sócrates, mais adiante, é a que terrível coisa seja a vida, pois sendo o corpo um túmulo, a “parte da alma” onde ficam as paixões está susceptível de mudança da água pro vinho a toda hora. Segundo uma doutrina antiga, o corpo é túmulo, e pode ser que viver seja estar morto, e morrer seja viver. O corpo é uma tumba porque estamos mortos enquanto pensamos que vivemos. O estar morto aqui se refere à atividade da alma que é diminuída perante as urgências da vida física. Suprimida sua atividade, o homem se apresenta como num estado de morte. Mas, observemos que na alma se encontra uma parte onde ficam os desejos insaciáveis de que fala Sócrates, remetendo ao discurso tirânico da desmesura

⁷⁶ PLATÃO. *Górgias*, 491D.

⁷⁷ PLATÃO. *Górgias*, 491 E- 492 A-B-C

citado por Cálicles. É nessa condição que algumas almas no *Hades* sofrem a dor da insatisfação e lá vivem mal por isso. Essa alma é aqui equiparada a um barril furado, onde enchê-lo frequentemente é tarefa vã, pois nunca está apto a alcançar a satisfação. Não fica claro se a vida do intemperante, cuja alma é comparada a um barril furado, nunca suficientemente cheio, o é por causa dela mesma em sua natureza ou se por causa de uma conduta em comunhão com o corpo. Mesmo sendo a segunda alternativa a correta, ainda resta saber se o que o faz intemperante é a própria alma desregrada, que mal utiliza seu corpo, ou se o corpo é que causa, assim como no *Fédon*, as desmesuras da vida do intemperante. Reconhecemos que a conduta indecorosa tem aqui relação com a alma, dado que nela há uma parte onde permanecem as paixões. A moral descrita neste fragmento é compatível com a descrita no *Fédon*. A desmesura de que trata Cálicles não discerne os prazeres bons dos prazeres maus, e com isso, aqueles cujos desejos resultam numa conduta indecorosa e perversa estão submetidos à essa concepção de melhores e mais fortes. A felicidade a que se refere Cálicles admite que todo e qualquer desejo deve ser satisfeito. Sócrates defenderá que aquele que se rende aos excessos não poderá ser feliz, nem sábio. O comedido que o é. Tendo, não obstante, diferença com o *Fédon* nessa passagem em que afirma haver na alma uma parte onde ficam as paixões, podemos observar que há semelhança entre os dois diálogos no que se refere a noção de corpo, pois ele constitui uma prisão e suas pulsões atuam como que um cravo que prende a alma à realidade da matéria até mesmo após a morte.⁷⁸ Outra diferença é que não há no *Górgias* uma crítica com exclusivo intuito de denegrir o corpo, explícita e agressivamente, mesmo porque, a temática central não deixa espaço para tal.⁷⁹ E nele não podemos supor que o corpo seja mesmo a causa de todo o mal que acomete o homem. A causa da conduta indecorosa que crava a alma nos vícios pode tanto estar no corpo quanto na alma. A concepção sobre a conduta filosófica e popular são as mesmas em ambos os diálogos, mas isso não determina no *Górgias* a condição de culpado dado ao corpo, como sendo responsável pela escolha do homem em agir indecorosamente.

Em comum entre os diálogos que falam sobre o corpo está o fato de que a morte do corpo é apresentada como correlativo a vida da alma. Na definição tripartite da alma, a mais apresentada por Platão em suas obras que observam a natureza dela, como por exemplo, no *Fedro* e *A República*, essa parte em que ficam as paixões também existe, mas morre com a morte do corpo. O corpo enquanto túmulo também liberta a alma quando chega a ocasião de

⁷⁸ Vide capítulo 3, item 4.

⁷⁹ De acordo com Giovanni Reale, na sua obra *Corpo, Alma e Saúde*, as razões que levam Platão a culpar estritamente o corpo e colocar as paixões como tendo origens nele no *Fédon* são razões dramatúrgicas. Ver página 180. Desse tema, trataremos um pouco mais adiante.

sua morte. De acordo com o *Timeu*, essa parte foi criada pelos deuses criados e é mortal. A morte do corpo, portanto, mesmo no entendimento acerca das paixões como tendo por base a natureza tripartite da alma, ainda consiste na vida dela. Quando morre o corpo, e com ele a parte irascível e concupiscível,⁸⁰ a alma se torna apenas razão, e exerce plenamente a sua melhor parte.

4.2- A definição da alma tripartite no *Fedro* e na *República* e noções subjacentes

Observamos no *Fedro* que a condição natural da alma dita humana é a de possuir propensão ao vício, e com isso as almas humanas estão naturalmente sujeitas à queda em um corpo. “Quanto a nós, somos o cocheiro de uma atrelagem puxada por dois cavalos, sendo um belo e bom, de boa raça, e sendo o outro precisamente o contrário, de natureza oposta.”⁸¹ Exposta numa linguagem mitológica, as almas humanas, por possuírem a mescla de dois cavalos opostos entre si não são, por vezes capazes de conduzir a própria atrelagem à altura suficiente para acompanharem os deuses até a abóboda celeste, onde estão as Ideias eternas e imutáveis, objetos da ciência. Elas caem devido ao conflito entre os dois cavalos e passam a animar um corpo sólido. O corpo é consequência do conflito entre o bom e o mau, naturais da alma humana. O cavalo bom e o cavalo mau representam as tendências que a alma humana se sujeita, pois pode ela comportar-se bem e ser forte o suficiente para terminar a sua subida, ou pode ela fraquejar perante sua má tendência e cair no corpo, onde somente lhe restam as opiniões enquanto alimento, não mais a Verdade. Quando unida a um corpo, surgem aí o que Platão chama de paixões terrenas. São paixões de ordem estritamente física que a alma, quando unida ao corpo, se sujeita, obtendo daí seus vícios e más condutas. Será a escolha da conduta que fará o sujeito acolher a realidade passional e *doxástica* ou a realidade virtuosa e verdadeira. O corpo, necessariamente tem responsabilidade sobre os vícios, dado que é na união com ele que a alma tem conhecimento de tais paixões terrenas, mas nela há a causa dessa submissão, pois a alma humana é mesclada e nela atuam as tendências ao bem e ao mal. Não podemos afirmar categoricamente que a alma é causa dos vícios e vicissitudes através da leitura do *Fedro*, mas é nela que se apresenta essa natureza, enquanto propensão. Lá é exposta essa parte da alma como uma tendência, dado que existe a ambiguidade de natureza em sua condição. Verificando a passagem 250 A, observamos que também o corpo detém parte da culpa sobre as paixões viris, como desejos de riqueza, causa de guerras por acúmulo de bens,

⁸⁰ O tema será discutido mais adiante.

⁸¹ PLATÃO. *Fedro*. 246 B.

e fonte de todo gênero de vaidade. O corpo é, portanto, intermediário e atenuante dos vícios e paixões a que a alma ambígua tende.

Nem todas as almas podem recordar-se das coisas deste mundo com a mesma facilidade, pois uma vez sujeitas à queda, facilmente são impelidas à prática de injustiças, olvidando os augustos mistérios que um dia tinham contemplado.(...)integridade, simplicidade, imobilidade, felicidade eram as visões que a iniciação fazia passar em frente de nossos olhos, no seio de uma luminosidade pura e deslumbrante, justamente porque também nós éramos puros e não tínhamos contato com este sepulcro que se chama corpo, dentro do qual nos movemos, a ele tão ligados como a ostra à sua concha.⁸²

Por causa do corpo, não podemos ver as coisas em sua pureza porque estamos impuros, a partir do momento em que entramos em contato com ele. O corpo permanece como sendo um obstáculo que deixa impura a alma, mesmo tendo a alma, em sua natureza, tendências para praticar vícios e entregar-se às paixões. De maneira menos enfática, é dito também no *Fedro*, como podemos observar, que o corpo é cárcere, impede a alma de mover-se adequadamente, ela está presa “dentro” dele e por isso suas funções não estão plenamente desenvolvidas. Se alimentado a partir do momento que cai num corpo, de opinião, suas faculdades se manifestam debilitadas e incompletas.

A partir daí presumimos uma identidade sobre a forma de conceber o corpo entre *Fédon* e os demais diálogos aqui analisados. Mesmo tendo sido nele usada uma linguagem dramática, alguns aspectos dos diálogos em questão são encontrados com menos negatividade, em outros diálogos, cujo entendimento acerca da alma pode ser aquela descrição tripartite. A noção de alma dotada de parte que acarreta condutas desvirtuosas não está anulada frente a possibilidade de haver também no corpo condição de tais infortúnios, como é apresentado no *Fédon*. Mesmo tendo na alma tripartite uma parte tal que comporta tendências aos vícios e más condutas, é no corpo que estes são estritamente desenvolvidos. É o corpo que abre caminho para a conduta popular, os desvios descritos no *Fédon*, tais como guerras, acúmulo de bens, etc., dado que a alma fica diminuída em sua atividade quando presa a ele como que uma ostra em sua concha. Diminuída tal atividade, quem aparentemente assume as rédeas é o corpo, cuja realidade apresentada a sua volta é de mesma natureza dele, a saber, material. O corpo toma a frente no sentido de proporcionar à alma sensações que a tornam viciosa.

Podemos dizer até aqui, sobre o *Fedro* e o *Górgias*, que a concepção se resume em que o corpo é associado a um túmulo que aprisiona a alma e a impede de pensar-se a si

⁸² PLATÃO. *Fedro*, 250 A- C.

própria e a toda a realidade. A alma só o poderá fazer separando-se das necessidades e fruições corpóreas, o que só acontecerá após a morte, na outra vida, mas para que isso aconteça é necessário que a alma esteja preparada. A causa das más escolhas feitas pela alma, entretanto, não se resumem à existência do corpo, mas sim às tendências que emergem de sua natureza tripartite. Essas tendências se atenuam quando a alma passa a ter um corpo sólido a ela ligado, sendo ele veículo dessa atenuação. A alma deve sim afastar-se do corpo, já que ele enquanto veículo promove uma noção equivocada da realidade das aparências, tomando-a como real. Mas deve acima de tudo ponderar-se a si mesma, dado que em sua natureza existem as paixões que são pelo corpo atenuadas.

Também na *República* existe noção acerca do corpo e da alma e suas funções que merece aqui ser citada e analisada. Voltemos agora nossa atenção para esse diálogo.

O tema central da *República* é a tentativa de definir o que seja a justiça, e esta sendo virtude, deve se encontrar na alma humana. A princípio, Sócrates tenta encontrá-la na cidade, pois a encontrando num sujeito maior, necessariamente a encontrariam no homem. O sujeito maior é, portanto, a cidade. Existe na cidade uma divisão de três categorias de cidadãos, e a justiça é o que mantém cada parte em sua determinada função e lugar, fazendo com que ela esteja sempre bem ordenada, com cada parte cumprindo o papel que lhe concerne. O que foi descoberto acerca da cidade, Sócrates transpõe então para o homem, a fim de nele também reconhecer aquele objeto de pesquisa. Divide, pois, o homem, ou melhor, a sua alma em três partes, pois transpondo o que na cidade há para que haja a justiça, e esta consistiu na execução das devidas funções, pelas partes que são incutidas para tal, então a alma também necessita ter partes de onde virá que sua harmonia resultará na justiça. Daí que surge a definição tripartite da alma na *República*. São necessariamente nos cidadãos que residem as características apresentadas sobre a cidade, a saber, que possuem coragem, temperança e sabedoria, cada qual pertencente a uma categoria de cidadãos, como por exemplo, os chefes possuem as três, mas o povo somente detém a temperança. De onde surgiriam então, senão dos cidadãos, se são estes que a compõe? Portanto neles é que se encontram tais virtudes. Mas cada uma delas deriva de uma e mesma parte do homem ou de partes diferentes, assim como na cidade?

Será mais difícil, porém, decidir se é pelo mesmo elemento que realizamos cada uma de nossas ações, ou determinada ação por um determinado dos três elementos; se compreendemos por meio de um, se nos irritamos por meio de outro, e desejamos por um terceiro os prazeres da comida, da reprodução e todos os outros da mesma família, ou se a alma inteira intervém em cada uma dessas operações, quando somos levados a realizá-las. Eis o que será difícil determinar de maneira satisfatória.⁸³

⁸³ PLATÃO. *A República*, 436 A.

O argumento que move Sócrates a concluir que existem partes da alma que são responsáveis por respectivas funções no homem advém do fato de que não será possível que determinações contrárias tenham sua origem num mesmo lugar. Se há um indivíduo que sente sede e não bebe água, o impulso de sentir sede, que é contrário à força que o impede de beber, não devem vir de um mesmo lugar, pois são contrários. Existem, pois um princípio que ordena, e outro que proíbe, e que por serem contrários, são de naturezas necessariamente diferentes. Os primeiros dois elementos distintos assinalados são a parte de onde a alma raciocina e a parte de onde emergem os desejos tais como os de comer e beber, respectivamente a parte racional e a parte irracional e concupiscível. (439 B-E) Dessa segunda parte emergem as paixões que visam à satisfação dos desejos e prazeres. É levantada uma questão que visa saber se o princípio pelo qual nos indignamos, designado no diálogo como sendo o princípio irascível, é da mesma natureza de um dos dois encontrados ou se constitui um terceiro. De acordo com Sócrates, a forma de indignação a que se refere é o modo pelo qual por vezes um homem sente cólera em relação aos seus próprios desejos e por vezes sente cólera e tenta reprimi-los, ficando em acordo com a razão. A cólera, por sua vez, não parece ser uma atividade racional, mas passional, embora se determine em consonância com ela e contra desejos vulgares. Dessa forma, está claro que o irascível não pode ter sua origem na parte de onde emergem as paixões de ordem da fome e da sede, pois atua contra ela. Resta saber se é da natureza da razão. O argumento em que se fundamenta para estabelecer esse discernimento é simples e direto: vendo isso se mostrar claramente entre crianças e animais, e também em versos poéticos das obras de Homero, é forçoso também juntar a isso o fato pré-estabelecido de que a alma deve igualar-se à cidade, e por isso, deve ter três partes, sendo a irascível a terceira. Trabalhando assim como a cidade, onde cada parte ocupando-se do que lhe cabe a tarefa, torna-se justa, a alma também deve assim proceder: se cada parte das três citadas ocuparem-se adequadamente de sua tarefa, agirá com justiça. Platão parte, pois, para o discernimento daquilo que pode fazer com que a alma trabalhe adequadamente, citando a música e a ginástica para instituir harmonia.

Sua discussão demasiada longa acerca das doenças que acometem um sujeito, logo quando o assunto das disciplinas que devem ser aplicadas na educação dos chefes para instituir a harmonia necessária para o exercício das virtudes se inicia, culmina num ponto crucial para a compreensão de corpo no interior do presente diálogo: que o médico deve curar o corpo principalmente tendo em vistas a alma e somente a saúde desta pode garantir a saúde do primeiro. A educação tanto pela música quanto pela ginástica são instituídas tendo em

vistas acima de tudo a alma, pois uma alma desregrada é capaz de arruinar não somente ela mesma como também corromper as atitudes de um corpo, não o deixando sadio. Vejamos os principais pontos desenvolvidos acerca da necessidade dessas duas disciplinas para então podermos compreender essa noção de cura através da harmonia entre as partes da alma.

Não é certo pois, Glauco, que a educação musical é soberana porque o ritmo e a harmonia gozam, ao mais alto ponto, do poder de penetrar na alma e comovê-la fortemente, trazendo ambos consigo a graça e outorgando-a, se se foi bem educado ou senão o contrário? E também porque o jovem a quem ela é ministrada como convém, sente mui vivamente a imperfeição e a feiúra das obras de arte ou da natureza, experimentando por elas somente desprazer? Elogia as belas coisas, recebe-as jubilosamente na alma, convertendo-as no alimento desta e faz-se assim nobre e bom; ao revés, condena com justiça as coisas feias, detesta-as desde a infância, antes que a razão lhe venha e, quando esta lhe vem, acolhe-a com ternura, reconhecendo-a tanto melhor quanto parente, quanto a sua educação a isso o preparou.⁸⁴

A instituição da música enquanto disciplina auxiliar na construção do indivíduo chefe da cidade se dá pelo motivo de sua concepção através da alma ressaltar nela a tendência para amar o belo e desprezar as coisas feias, mesmo antes de chegar o momento de a razão aflorar. O ensino da música entre os antigos era composto por três partes: a harmônica, a rítmica e a métrica. Da sucessão de sons nasce a harmônica, da sucessão de duração, o ritmo, e da sucessão das letras ou das sílabas, o texto poético. Todas as partes da música foram escolhidas sob o critério da simplicidade e da beleza para a sua adequada função na cidade justa a ser hipoteticamente construída por Sócrates. Sendo discursada por belas e simples poesias, adequadamente tocada com ritmos e harmonias que exaltavam somente a bondade e a beleza, suscitariam na alma do jovem, sentimentos adequados para o reconhecimento das virtudes e o desprezo pelos vícios. Porém, uma instrução reduzida a essa prática, exaltando em demasia tais potenciais na alma torna o sujeito exageradamente amolecido e covarde, o que não deve ocorrer com um guardião da cidade. A ginástica é inserida na educação para tornar os corpos fortes e sadios e moderar a demasiada exaltação da sutileza da alma através do desenvolvimento da coragem e vigor. A educação voltada para o corpo não se constitui somente da ginástica, mas também de boa alimentação. Tendo em vistas a saúde do corpo, também a ginástica e a alimentação deve ser simples e moderada, assim como foi a música. O exagero da culinária levaria às doenças e a boa forma física depende de certos regimes. E o exagero da ginástica, da mesma maneira que ocorre com o exagero da música, torna exacerbada uma parte do indivíduo, fazendo-se necessário que haja a prática tanto da música quanto da ginástica para que haja o equilíbrio adequado para a boa formação do cidadão. Ora,

⁸⁴ PLATÃO. *A República*. 401 E.

aqueles que dedicam as ações aos casos separados tendem a enrijecer em demasia o corpo, tornando-o rude e irascível, e amolecer demais a alma, tornando-a frouxa. De toda forma, treinando o corpo pela ginástica, está também sendo treinada a alma para não padecer à moleza de seu exercício demasiado. Aquele que se dedica em demasia ao corpo e a ginástica ignora o comércio com as Musas e repudia o conhecimento. Torna-se severo, rude e ignorante, orgulhoso pelo seu vigor físico. É também pelo exercício moderado do corpo que se institui uma harmonia na alma, a fim de abrandar o irascível, fazendo emergir de sua moderação a coragem, uma virtude da alma. “Nos seus exercícios mesmos e nos seus trabalhos, propor-se-á estimular a parte generosa de sua alma mais do que a incrementar a força e não regulará, como os outros atletas, a alimentação e os esforços tendo em vistas o vigor corporal.”⁸⁵ Portanto, “No meu ver, não é o corpo, por melhor constituído que seja, que por sua virtude própria torna boa a alma, mas ao contrário, é a alma que quando boa, confere ao corpo, por sua virtude própria, toda a perfeição de que ele é capaz.”⁸⁶ Por isso primeiro a música deve ser instruída à criança na educação para se tornar guardião, pois estando a alma devidamente harmoniosa e preparada para reconhecer as virtudes, tornará o corpo sadio seguindo a dieta e conduta que se é adequada.

Os males de que fala Platão e os confere estritamente ao corpo no *Fédon* assumem lugar na *República* como sendo causado por um mau domínio da alma que resulta numa conduta equivocada do corpo. Mesmo tendo o corpo como principal intermediário para a execução de tais inconvenientes, fica determinado enquanto sendo uma conduta mal exercida que irá provocar essas dissensões.⁸⁷ Especificamente trabalhando a parte racional da alma é que se constitui o equilíbrio que estabelece a harmonia adequada para que se dê o correto funcionamento tanto do corpo quanto da alma. Se uma parte da alma, que não a razão, toma a frente num sujeito e o governa, ocorre que este terá dificuldade em assumir a conduta virtuosa.

E essas duas partes, educadas dessa maneira, realmente instruídas no seu papel e exercitadas para cumpri-lo, hão de governar o elemento concupiscível, que ocupa maior lugar na alma, e que por natureza, é o mais alto grau ávido de riquezas; ela o vigiará por medo de que saciando-se, dos pretensos saberes do corpo, ele cresça, adquira vigor, e em vez de ocupar-se de sua própria tarefa, tente assujeitá-las e governá-las, o que não convém a um elemento de sua espécie, e subverta toda vida da alma.⁸⁸

⁸⁵ PLATÃO. *A República*. 410 A.

⁸⁶ PLATÃO. *A República*. 403 D.

⁸⁷ PLATÃO. *A República*. 407 A, 408 E, 410 C.

⁸⁸ PLATÃO. *A República*. 442 A.

Então, mesmo sugerindo que seja instituída uma educação para o corpo através da ginástica e do regime, faz-se necessário que seja antes de tudo, equilibrada a alma devidamente. Eis porque torná-la receptiva do belo e do bom por meio da música antes mesmo de trabalhar o corpo e antes da razão tomar a frente. A alma deve estar propensa a reconhecer o que é belo e desprezar o que é ruim para que quando chegar o momento da razão ser trabalhada e governar as demais partes da alma se faça sem dificuldades.

O correto funcionamento do sujeito se determina quando a razão comanda as outras duas partes. Todas são partes da alma, mas a razão enquanto parte que detém o conhecimento do que é proveitoso, é que deve ser senhora das demais. Ocorrendo o inverso, o corpo se torna ferramenta do concupiscível, já que seus desejos e paixões referem-se sempre à carne, e dessa maneira dele faz mal uso.

Então, é possível dizer que na *República*, o corpo é causa de todos os males que acometem o homem, no que se refere à realização demasiada dos desejos e prazeres concupiscíveis? Diferente do *Fedro* em certos aspectos, não foi apresentado explicitamente uma proposição que acusasse o corpo como tendo culpa naquilo que concerne a tendência aos desejos e prazeres corporais, tal como se apresentou em 250 A-C, do *Fedro*. Muito menos fazer uma acusação mais severa, tal como ocorre a partir do ponto de vista da crítica ao corpo no *Fédon*. Na *República*, o corpo não deixa de ser o meio pelo qual o homem perde-se em seu caminho reto conforme as virtudes, pois a alma racional precisa governar o “elemento concupiscível, que ocupa maior lugar na alma, e que por natureza, é o mais alto grau ávido de riquezas.” Sua natureza é a de procurar satisfazer os desejos da comida e da bebida, bem como os desejos da reprodução, e isso o torna vulnerável o suficiente para que se desvie do caminho moderado de exercício das virtudes, tornando-se ávido de riquezas, que acarretaria certamente batalhas, guerras e dissensões. É pelo corpo que esses desejos são realizados, mas eles emergem não do corpo, mas da parte concupiscível da alma. Tais argumentos se apresentam com os mesmos elementos na crítica ao corpo no início do *Fédon*, mas assumem outra posição: o que ocorre quando acontece de que “(...)ele cresça, adquira vigor, e em vez de ocupar-se de sua própria tarefa, tente assujeitá-las e governá-las, o que não convém a um elemento de sua espécie, e subverta toda a vida humana(...)”, é devido ao fato de tais propensões, além de terem sua natureza unicamente no corpo, serem também necessariamente mais fortes do que qualquer capacidade da alma, e que esta necessita esforçar-se ao extremo para manter-se livre desses desassossegos. Por essa razão, deve o homem afastar-se o mais que possível do corpo. Mas na *República*, também é possível conceber que o corpo deve manter-se controlado, embora seja através do controle da alma, mas não afastado. O ponto

crucial que difere a *República* do *Fedro* e do *Fédon* é a sua definição detalhada sobre as partes da alma e suas funções, bem como o seu funcionamento a partir de um equilíbrio estabelecido entre elas. *Fédon* institui um discernimento acentuado entre corpo de um lado, e alma do outro. São duas coisas opostas, bem como suas capacidades de intervenção no sujeito. Em virtude do argumento da *Anamnesis*, essa distinção se torna menos enfática, mas não deixa de estabelecer esta clara oposição entre as duas categorias no sujeito. Na *República*, dado que a parte concupiscível da alma é responsável pelo controle ou exagero dos desejos carnis, contemplamos aí uma semelhança, ou melhor, uma não tão extravagante oposição entre a forma do corpo e da alma atuar no sujeito. A atividade do corpo é como que uma necessária consequência da natureza tripartite da alma, especificamente da atuação da parte concupiscível.

No *Fedro*, a alma carrega em sua natureza também propensões ao vício e seu controle é que determinará a conduta seguida quando ela está em comunhão com o corpo. A diferença que existe entre o *Fedro* e a *República* é que o corpo também é concebido, no *Fedro*, assim como no *Fédon*, como uma coisa negativa, uma prisão que atenua essa propensão à conduta popular.

A ausência da definição da alma tripartite no *Fédon* não diferencia a concepção de corpo em sua essência, dos demais diálogos. Como podemos observar, tanto no *Fedro*, quanto na *República*, o corpo é atenuante dos desejos e paixões efêmeras, cuja alma carrega em si a propensão em sua parte concupiscível. Se a alma exagera no exercício de sua parte propensa ao vício, são os desejos do corpo que vão ser saciados. Portanto, ainda é nele o lugar de onde partem as paixões que desorganizam a vida do sujeito, porém, não é nele o controle a ser exercido, mas na alma que se deixa levar pelos seus clamores. No *Fédon*, é como se o corpo, além de ser a fonte das paixões, possuísse uma força tal que entorpecesse a alma em sua atividade. É como se as pulsões por ele emitidas o fosse de tal forma que ecoasse na alma e a transtornasse, impedindo-lhe ouvir-se a si mesma. Isso ocorre naturalmente, independente de a alma ter ou não sido educada desde o princípio a ignorar-lhe. A alma precisa afastar-se do corpo, e não educar a si mesma para controlá-lo. Somente o afastamento é sugerido enquanto solução para a recusa da alma aos seus ditames.

O corpo, no *Fédon*, causa as vicissitudes e as concupiscências do sujeito naturalmente. Sua condição espontânea é “desvirtuante”. Na *República*, ele se apresenta enquanto vítima da desordem entre as partes da alma, sofrendo com o vício e a vicissitude que provém desse caos. Ele responde a um mau funcionamento da alma. “Elas não diferem em nada das coisas

sãs e das coisas malsãs; o que estas são para o corpo, elas são para a alma.”⁸⁹ A vida do corpo se arruína em decorrência da má condução da alma. Esse modo de conceber o corpo e a formação corpo e alma do sujeito é muito mais coerente com o pensamento platônico de que tudo o que há é constituído da melhor maneira possível, pois está de acordo com o Bem. Se existe uma formação tal que uma das partes seja apenas uma coisa má e desnecessária na vida do sujeito, como conceber que este foi elaborado de acordo com o Bem e da melhor maneira possível? Se concebermos o pensamento de acordo com a *República*, em que um desequilíbrio na ordem natural que as coisas devem seguir causa um mau ao sujeito, corrompendo sua reta conduta, assim as coisas aparecerão bem mais de acordo com a noção de Bem defendida por Platão. Em 97C, vemos que também há no *Fédon* essa acepção de serem as coisas compostas e ordenadas da melhor forma.

Ao ouvir, porém, certa vez alguém ler num livro de Anaxágoras – segundo dizia – que a mente é organizadora e causa de tudo, fiquei satisfeitíssimo com semelhante causa, por parecer-me de algum modo, muito certo que a mente fosse a causa de tudo, tendo imaginado que, a ser assim mesmo, como coordenadora do Universo, a mente disporia cada coisa particular pela melhor maneira possível. Se alguém quisesse explicar a causa de como alguma coisa nasce ou morre ou existe, teria apenas de descobrir qual é a melhor maneira para ela de existir, sofrer ou produzir seja o que for. Segundo esse critério, só o que importa ao homem considerar, tanto em relação a si mesmo como a tudo o mais, é o modo melhor e mais perfeito.⁹⁰

Sendo assim, as coisas corpóreas estão sob o mesmo critério, dado que é também uma coisa que sofre uma ação, nasce ou perece. Mas a maneira da relação corpo e alma não parece ter sido instituída da melhor forma possível.

4.3- Concordâncias e desavenças sobre a noção de corpo nos diálogos supracitados

Existem dois pontos importantes aqui citados no decorrer da presente pesquisa, no que concerne à discussão atual: que a natureza da alma humana comporta tendências viciosas e passionais, e que a desarmonia da alma acarreta o mau funcionamento do corpo. Como foi dito no capítulo III dessa pesquisa, o argumento de que a alma é que dirige toda e qualquer ação pode ser associado ao *Fédon*. Dessa maneira, esta concepção de ação intencional sendo

⁸⁹ PLATÃO. *Fédon*. 444 C.

⁹⁰ PLATÃO. *Fédon*. 97C, D.

sempre de responsabilidade da alma é pertinente à concepção de que seu inadequado funcionamento leva à condição de desordem e origina desvirtudes, e não o corpo, e dessa maneira, no *Fédon* também reside, de uma maneira pouco explícita, mas enquanto consequência de seus argumentos, a noção de que é na alma que se define a conduta a ser seguida. Isso não tira do corpo, no *Fédon*, o fardo que carrega consigo de ser nele o lugar de onde surgem as paixões e que por meio de si mesmas atrapalha a alma naturalmente. Mas põe na alma certa responsabilidade de educar-se frente a essas concupiscências, não somente afastando-se, mas erguendo-se sobre as paixões de maneira tal que as subjogue. Analisemos melhor esse comparativo.

Tendo dito Platão no *Fédon*, especificamente na crítica de 66B,C,D, que o corpo é a causa de todos os males que acomete o homem retira da alma a responsabilidade de mal conduzir a si mesma em relação às paixões e vícios, atribuindo às sensações essa responsabilidade. Mas existem três pontos compreendidos no *Fédon* que tornam conflituosa essa acepção, que vale a pena retomar agora, a saber, que é a alma que age, que é a alma que interpreta os dados da sensação e que a alma é princípio movente, sendo o corpo destituído de capacidade própria de ação. Isso coloca a concepção de corpo inserida no *Fédon* a partir desses pontos apresentados, coerentes com a concepção do mesmo, apresentada nos diálogos acima estudados. Sendo proveniente da alma a capacidade do homem em interpretar a natureza das coisas e também agir intencionalmente, isso faz dela a única capaz de torná-lo mais ou menos apto à conduta virtuosa, dado que é a partir da forma de conceber a realidade que vai ser definido no homem suas tendências, se ele será amante dos sons e das imagens, ou amante do saber. Sua conduta moral é definida a partir de seu discernimento perante a concepção do real e do falso. E é a alma que, por si mesma, interpreta aquilo que recebe das sensações, como foi dito no capítulo III dessa pesquisa: é na alma o lugar onde estão as realidades em si, mesmo que esquecidas pela ocasião do nascimento em comunhão com o corpo e lembradas no decorrer de sua vida com ele, e por consequência, somente ela pode conferir sentido a insanidade da realidade sensível. Não existe como compreender os dados das sensações se não for através do conhecimento exercido pela alma, dado que é nela que reside a capacidade cognoscível. Logo, a alma bem conduzida define se a conduta a ser seguida será a virtuosa ou a popular, e com isso também o corpo se tornará menos capaz de atrapalhar a alma ou não, pois se forte e devidamente trabalhada a alma, o corpo se sujeitará a ela, e se fraca e mal direcionada a alma, o corpo será mais ávido e capaz de guiar a vida do sujeito aos vícios. Evidentemente não é isso que aparece explicitamente na crítica ao corpo, nem no decorrer de todo o *Fédon*, mas os argumentos que constituem a noção de alma a partir

do argumento da *Anamnesis* sugerem essa forma de conceber a atividade cognoscível humana, que em consonância com a sua capacidade de agir intencionalmente, move o sujeito em direção às virtudes ou aos vícios. É consentido ler sob determinado ponto de vista, portanto, que o bom funcionamento da alma, no *Fédon*, torna o corpo menos capaz de atrapalhá-la em sua atividade. O corpo continua, mesmo no *Fédon*, respondendo à alma enquanto uma ferramenta que funciona corretamente de acordo com aquilo que a utiliza. O corpo não pode, mesmo no *Fédon*, ser concebido enquanto causa exclusiva das propensões aos vícios, como pretende demonstrar a passagem 66 B,C,D.

O terceiro ponto sugerido foi o da alma enquanto princípio movente, argumento que aparece na passagem 105 D.

- Então, me digas, continuou, que precisa haver no corpo para que ele viva?
- Alma, respondeu.
- E sempre terá de ser assim?
- E por que não? Foi sua resposta.
- Logo, tudo o de que a alma se apodera, a isso ela dá vida?
- É o que ela faz, de fato, respondeu.⁹¹

Se é a alma que traz vida ao corpo, este, por sua vez, estará morto caso não haja uma alma para animá-lo. Pode-se, dessa maneira, dizer que o corpo possui condições de exercer-se por si mesmo? Não é a alma a causa de qualquer capacidade do corpo enquanto atividade movente? Isso nos remete ao argumento do *Fedro* onde é dito que a natureza da alma humana é imperfeita, e por isso, estamos sujeitos à queda num corpo, como se tudo que nele há, fosse culpa da natureza ambígua da alma dos mortais. Como se a sua comunhão com um corpo fosse justificada pela incapacidade dela em se manter longe dos vícios de que o corpo é instrumento. E por fim, é como se a alma também animasse as pulsões naturais pertinentes ao corpo físico. Assim, podemos argumentar que, da maneira como é descrita a crítica ao corpo, que ele atrapalha, ensurdece, tonteia, escraviza, e tudo o mais da natureza do agir, isso se dá devido à força da alma que o anima, e que ali está por consequência de sua natureza ambígua.

Dessa maneira, o corpo não pode ser apenas concebido de acordo com a crítica de 66 B,C,D, e com isso se torna mais possível defender sua participação no que concerne ao reconhecimento da verdade, e dessa forma, a leitura sugerida por essa pesquisa: o corpo, destituído de condições específicas para apreender o real se submete à alma e este apenas instrui acerca dos objetos mutáveis, de natureza incerta, conduzindo-a a construir apenas opiniões acerca dessa realidade; a alma, por sua vez, é a responsável por toda a apreensão

⁹¹ PLATÃO. *Fédon*. 105C - D.

cognoscitiva e a única que consegue alcançar a verdade. Tendo o corpo na condição de ferramenta e sendo a alma aquela que deve melhor conduzir o homem no caminho das virtudes, só resta ao corpo ajudá-lo a adquirir a sabedoria naquilo em que consiste unicamente a sua função: mostrar a ela a realidade falsa em caráter de análise.

Em todos os diálogos em que Platão trata acerca do saber, ou o conhecimento do corpo aparece enquanto opinião ou enquanto marco que faz surgir a sensação de existir uma realidade superior. No caso do *Fédon*, na *Anamnesis*, é por meio dele que a alma concebe a existência de uma realidade verdadeira, acima daquela dos objetos sensíveis, através de uma observação da realidade sensível.

Não podemos deixar de apresentar aqui a evidente diferença entre o *Fédon* e os demais diálogos supracitados, no que se refere à concepção de corpo. O corpo é sem dúvida, um empecilho. A alma humana no *Fédon* é pura, livre de vícios, princípio movente, o próprio *eu* e capacidade cognitiva. A alma humana somente está propensa ao vício se deixar-se levar pelas necessidades do corpo. Não é nela que reside a inconsistência proveniente da luta entre o bem e o mal, mas somente se ela der atenção demasiada ao corpo. No *Fedro* vemos uma diferença dessa ordem, que a alma humana é ambígua, mesclada entre o bem e o mal e a partir dela mesma deve exercer esforço para não tender a prática das desvirtudes. Mesmo que possamos afirmar que é da responsabilidade da alma assumir o controle e não se deixar levar pelos vícios, no *Fédon*, isso só ocorre porque ela entra em contato ou não com o corpo. O que causa no homem o desvio para a conduta popular é a má escolha e mau funcionamento da alma, mas a fonte de tais necessidades está no corpo, e somente dando-lhe demasiada atenção é que ocasiona todas aquelas já conhecidas fatalidades passionais. Enquanto que no *Fedro* e *República*, tais fatalidades têm origem mesmo na parte concupiscível da alma humana. A ausência da definição tripartite da alma no *Fédon* nos impede de conceder lugar nela mesma para os vícios e vicissitudes. Na definição tripartite, a parte pura e imortal da alma é a razão, enquanto que no *Fédon*, ela inteira é pura e constitui a razão.

Conceder ao corpo o título de causador de todos os males que acomete o homem nos deixa em posição de concluir que a alma, livre do corpo e em si mesma é pura e não possui propensões aos vícios. Somente em contato com o corpo, que é uma prisão, é que vem a ter desejos dessa natureza, e por meio dela própria, esse desejo se tornará ou não maior.⁹² Dessa maneira, cabe-nos perguntar: se o corpo constitui um cárcere,⁹³ é de se esperar que a alma

⁹²PLATÃO. *Fédon*. 82E, 83A.

⁹³(...) a alma, esta se encontra como que ligada e aglutinada ao corpo, por intermédio do qual é forçada a ver a realidade como através das grades de um cárcere (...). *Fédon*, 82 E.

esteja nela para pagar penas, dado que essa é a função de uma prisão. O corpo prende a alma e a impede de agir plenamente por si mesma, suas atividades ficam reduzidas. Qual é então o motivo da alma estar presa num corpo, senão por razões que concernem a ela mesma? Como se justifica o fato da alma ter passado a habitar um corpo mortal, senão por ter semelhança com alguns aspectos dessa natureza, assim como se apresenta no *Fedro*? Não existe resposta no que concerne ao *Fédon*, dado que pretende elucidar sua permanência na existência após a morte do corpo, e não apresenta razões de sua existência anterior a essa comunhão.

Voltemos agora nossa atenção para o que Giovanni Reale quis dizer quando se referiu a uma dramaturgia no *Fédon* e sua concepção de corpo enquanto fonte de todo mal. A questão dramática abordada por Reale acerca do *Fédon* insinua o contexto no qual ele foi desenvolvido, a saber, a morte de Sócrates. Sócrates decidira não fugir de seu destino e render-se à pena da morte sem a menor sombra de medo, e isso deixava seus companheiros perplexos e confusos: todo homem de bom senso decide salvar a própria vida quando lhe é concedida uma oportunidade, e Sócrates a negou em nome de suas próprias prerrogativas. Qual seria a convicção tão sólida que fizera Sócrates optar pela morte, se comum era temer a ela? Dela podemos supor que Platão intentasse enfatizar o quão valioso seria a morte com a prevalência da existência da alma, e consequentemente desprezível seria a morte do corpo, querendo convencer, através de Sócrates, que a morte do corpo não é tão terrível como o afirmava ser Homero, e como acreditava o vulgo. Para Símias e Cebes, morrer parecia consistir no abandono dos bons, e subjacente a essa ideia está o fato de os bons estarem ligados ao mundo dos homens. Assim também Sócrates estaria no abandono dos deuses, pois aceitava a ideia de deixar os amigos e aos amos cuja superioridade era o primeiro a proclamar.⁹⁴ Para o poeta Homero, a morte do corpo consistia na morte de toda individualidade e o fim de toda possibilidade de existência. Sem a sobrevivência da alma após o falecimento do corpo, nada poderia sobrar do cidadão, cujas memórias de outrem consistiriam na única forma deste se manter vivo. Evidentemente aquele que conduzia sua vida de acordo com as opiniões e se deixava levar pelas vicissitudes do corpo dava cabimento a essa concepção de morte, e prova disso está em 67E e 68B, onde Sócrates ressalta o fato deles conceberem a morte enquanto coisa má e temerem a ela. Ora, dizer que alguém teme a morte é afirmar que este ama o corpo, e não a sabedoria.⁹⁵ A concepção vigente traria finitude ao indivíduo e não concederia imortalidade para a alma. Combatendo de frente essa

⁹⁴ “(...) por aceitares à ligeira a ideia de deixar-nos, e também aos amos cuja superioridade és o primeiro a proclamar.”- *Fédon*, 63 B.

⁹⁵ PLATÃO. *Fédon*. 68 C.

concepção, Platão nos traria a interpretação órfica, dotada de racionalidade, com as provas da sobrevivência da alma instituídas no presente diálogo. Mas, para torná-la mais passível de combater a opinião vigente, denegrir a imagem do tão valorizado corpo foi a alternativa usada por ele, também para mostrar que a vida em consonância com o mesmo não contém valor nenhum, noção estritamente contrária a que é defendida pelo vulgo.

A noção que Sócrates defende é a de que ele está convicto de que após a morte não estará ele abandonando os bons, mas sim indo de encontro a eles. Subjacente está a permanência do ser na existência, pois sem isso não poderia ele encontrar-se com nada, mas simplesmente abandonar aqueles que são bons. A morte como sendo simplesmente o fim do ser ao falecimento do corpo tem como consequência a concepção apontada por Símias, de que morrendo estará Sócrates abandonando aqueles que lhes são excelentes donos. A morte, então, tal como apresentada por Platão, é a alma, quando virtuosa, indo de encontro àqueles que são bons, num lugar que lhes seja peculiar, sobrevivendo a alma com memória e capacidades cognitivas. E isso está fundamentado na ideia de que somente sendo virtuosa a alma pode cumprir esse destino benéfico. E não poderá ser deixando-se levar pelos vícios que se atenuam devido ao corpo que a alma conseguirá realizar este intento. Portanto, denegrir o corpo em sua plenitude e de todas as maneiras lhe atribuindo a causa do mal que acomete o homem bom é a mais exata maneira de deixar isso explícito. Eis a dramaturgia em questão, a saber, a forte ênfase em comprovar que a vida em comunhão com o corpo não é vantajosa para aquele que quer estar entre os bons após o seu falecimento, provocando nos interlocutores, e naqueles que lêem a obra, fortes emoções e estados de *maravilhamento* perante o dito.

CONCLUSÃO

No *Fédon*, Platão deixa claro que no processo que leva ao conhecimento é exigida necessária presença do corpo com um papel fundamental, a saber, o de suscitar na alma uma sensação de carência que a faz perceber a presença de uma realidade superior a qual todos os objetos da realidade sensível aspiram. Essa relativa importância retira do diálogo a possibilidade de ser mantida a visão de que o corpo constitui unicamente obstáculo no processo de aquisição do conhecimento. A crítica referente ao corpo detém seu valor e sua finalidade, no que diz respeito ao tema central do diálogo, que tem como palco a morte de Sócrates. Existe aí a possibilidade de que Platão tenha dramatizado a crítica de 65 A para evidenciar as equivocadas noções sobre a morte, que traziam consigo uma supervalorização do corpo, tendo como consequência o exercício da conduta popular, contrária à filosófica. Mas quando a temática da *Anamnesis* surge, o foco do diálogo muda para o conhecimento a ser buscado a partir de uma reminiscência, o que impede de manter o corpo sob aquela visão órfica da crítica supracitada.

Diversas são as possíveis consequências que surgem dos argumentos. A alma pode ser vista como detentora da responsabilidade de bem conduzir o corpo, lhe impedindo total atividade. O corpo, dessa forma, pode ser visto sendo menos culpado na questão do exercício da conduta popular. A alma enquanto princípio de vida, ativa as capacidades inerentes ao corpo, que mal conduzidas, atrapalham a alma em sua atividade plena. A alma, em sua atividade plena, avalia os dados da sensibilidade, a partir da qual emergem as noções da realidade de conhecimento superior. O corpo mostra-se assim, como parte fundamental na aquisição do saber, e exime-se de total culpa do exercício dos vícios e vicissitudes.

O corpo apresenta-se como parte fundamental, no mais estrito sentido da palavra, para o desenvolvimento da recordação enquanto primeiro degrau impulsionando o sábio para a plena contemplação da verdade. Não é, portanto, possível que o homem desentenda-se de sua condição em comunhão com corpo da maneira como supõe a purificação sugerida no início do diálogo, já que para reconhecer a realidade gravada na alma, é necessário que a observação um dado proveniente da percepção cause a sensação de carência que o posicione perante à correta observação da realidade. Por razões dramáticas, Platão ressalta tão negativamente essa visão sobre o corpo, mas no que concerne ao seu entendimento para uma epistemologia do próprio diálogo, encontramos evidências de que o exercício da senso-percepção encontra-

se de uma maneira menos dramática. Ele não pode ser de todo desprezado devido às causas relatadas no parágrafo anterior.

Não houve aqui a tentativa de sobrepor o corpo e sua atividade a importância relativa à alma no que concerne à apreensão do saber. É evidente que para a alma compreender a realidade em si, ela não deve utilizar-se dos meios senso-perceptivos, mas raciocinar pura e em si mesma. O que acontece no *Fédon* é que Platão expõe uma teoria crítica com relação ao corpo de maneira tal que o deixa inadequadamente posicionado em relação à teoria da *Anamnesis*. Se fosse dito, pelo menos, que o corpo deve ser abandonado e evitado, com relação ao conhecimento, no momento em que a alma precisa trabalhar somente sobre si mesma e exercendo a função em sua pureza, não haveria tantos conflitos, apesar de ainda restarem as condições de apreensão e agência da alma no que concerne a dirigir o sujeito para vícios ou virtudes. Mas a posição de Platão quanto à purificação é a de mantê-lo desde o sempre afastado e desprezado. Dessa maneira, a concepção do corpo oscila entre a coisa má que deve ser abandonada a própria sorte e a ferramenta que traz a sensação de diferença entre os iguais.

A presente pesquisa atenta para o fato de que os conceitos inseridos no interior da discussão no decorrer de todo o *Fédon* devem pretender conceber o corpo mais como sendo uma ferramenta útil ao saber, dentro de suas limitações, e com isso, ressalta a insuficiência do argumento crítico enquanto tese de maior validade. A teoria em favor de uma posição favorável do corpo perante o saber perpassa toda a filosofia de Platão e não deixa de aparecer no *Fédon* manifestando-se em alguns aspectos particulares. O corpo não pode ser o causador unânime dos males que conduzem o homem ao exercício dos vícios, já que a alma proporciona e age sob qualquer decisão, tanto de negar quanto de aceitar as concupiscências atenuadas pelo corpo. A causa de sua comunhão necessária com um corpo não se torna explícita como ocorre no *Fedro*, e nos deixa em posição de perguntar se não estaria na natureza mesmo da alma a propensão aos vícios a que o homem é acometido quando entra em contato com o corpo. Mesmo que as ações de natureza física, que podemos inserir nas categorias de desejos e prazeres, emoções que acometem indiscriminadamente um sujeito, atrapalhem o homem na permanência na conduta virtuosa e no esclarecimento entre o real e a aparência, não podemos simplesmente conceber que seja possível abandoná-lo à própria sorte, dado que no que concerne aos sentidos, estes nos transmitem algo de útil para o conhecimento, mesmo que não seja conhecimento da ordem da Verdade.

Platão não distinguiu quais são as manifestações realmente causadoras de problemas no corpo, totalizando todas as afecções de natureza física como causadoras de transtornos,

enquanto que nessa condição apenas as paixões se enquadram. Quanto aos sentidos, eles são apenas incapazes de transmitir conhecimento certo, dado que sua natureza semelhante ao mundo da aparência não lhes permite melhores condições. A realidade da aparência é variável, transmite confusões quando alguém se propõe a encontrar um saber infalível. Mas isso não implica que de nada seja útil essa concepção acerca do mundo das aparências que os sentidos nos proporcionam. No *Teeteto* fica explícito como ocorre a apreensão do vir a ser por via dos sentidos, e nessa apresentação, observamos que, enquanto ferramentas, é por *através* deles que percebemos, e não por *meio* deles. Isso significa que existe um ponto onde convergem as informações, que é na alma. Os sentidos são ferramentas através da qual a alma escuta, vê, sente, afinal. Não é uma tarefa deles levar à alma o conhecimento senso-perceptivo, mas tarefa da alma buscar por meio deles essa apreensão. No *Fédon* os sentidos aparecem também como ferramentas de apreensão da realidade física, e a alma também aparece como o ponto de convergência das informações deles provenientes, e lá discrimina-se qual serão úteis ou não para alcançar a verdade. Ocorre uma avaliação da realidade física de toda forma, de onde a alma concebe que as informações provenientes dela são variáveis, para somente assim, produzir conhecimento por si própria, recordando a realidade em si.

Na condição de ligada necessariamente a um corpo, a alma deve dele apropriar-se para conhecer aquilo que não é verdadeiro nem coerente e seguir na direção oposta. Vale à pena repetir aqui uma passagem do professor Marcelo Boeri que enfatiza essa nossa posição.

Nem sequer num texto como o *Fédon*, na qual Platão sugere ‘desfazer-se do corpo o mais que possível’, de modo que este não interfira negativamente na captação do real, se diz que tem que eliminar o domínio do sensível. E mais, apesar da recomendação de procurar separar-se do corpo e de tudo o que está associado a ele (estados afetivos como prazer, dor, etc.) para conseguir alcançar o “em si” e, portanto, ter um conhecimento propriamente dito, Platão, mediante o argumento da reminiscência, nos recorda a importância da senso-percepção como um passo prévio ao acesso do verdadeiramente real. Ou seja, o sensível parece resultar, ao menos em um certo plano de análise, uma condição necessária – ainda que não suficiente – do conhecimento.⁹⁶

É a avaliação senso-perceptiva um momento indispensável na ascensão do saber, uma condição necessária do conhecimento. Quando Platão denigre a imagem do corpo, sua intenção é exclusivamente a de enfatizar a desnecessária valorização atribuída a ele, dado que essa era ideia vigente entre os cidadãos de sua época. A morte do corpo era a morte do sujeito. Não havia como introduzir explicitamente a concepção positiva do corpo sem que o sentido dessa demasiada crítica surtisse o devido efeito. Para Platão, a morte de Sócrates deveria

⁹⁶ BOERI, Marcelo. *Estudos sobre Teeteto*. Pág. 40.

transmitir a noção exata da importância da alma na formação do homem enquanto sujeito cognoscível. Sua convicção acerca da imortalidade da alma também ressalta a importância do filosofar, na medida em que ela deverá necessariamente exercer a conduta virtuosa se quiser permanecer depois da morte junto aos deuses e para voltar a adquirir o verdadeiro conhecimento. A alma deve trabalhar da melhor maneira possível para conduzir adequadamente o corpo e mantê-lo em condições que não confunda ou obscureça nessa conduta, e essas condições não podem envolver seu completo e total desprezo, na medida em que constitui um passo importante na *Anamnesis*.

REFERÊNCIAS

BAPTISTA, Alexandre Jordão. **Matemática e Conhecimento na República de Platão**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - PUC, Rio de Janeiro, 2006.

CARDOSO, Delmar. **A Alma Como Centro do Filosofar de Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

CASERTANO, Giovanni. Contra Trindade e seu Peri Alêtheias. In:____. **Do Saber ao Conhecimento: Estudos sobre Teeteto**, Universidade de Lisboa, 2005, p. 63 – 76.

Coleção Os Pensadores, **Os Pré-socráticos**, São Paulo: Editora Nova cultural ltda., 1996.

DE VOGEL, Cornelia. **Rethinking Plato and Platonism**, Leiden, 1986.

HEIDEGGER, Martin. **Platons Lehre der Wahrheit**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1976, pp. 203-238. Disponível em < http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/verdade.htm#_ftn1> Acesso em : 18 fev.2010.

HIRSCHBERGER, Johannes. **O homem com alma em Platão**. Disponível em < <http://wp.me/pbJrC-HE>>

IGLESIAS, Maura. **Platão: A Descoberta da Alma**. Campinas: Boletim do CPA nº 5/6, 1998. Disponível em : < <http://venus.ifch.unicamp.br/cpa/boletim/boletim05/02iglesias.pdf>>. Acesso em: 27 mar. 2010.

JAEGER, W. **Paidéia: A Formação do Homem Grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

MACIEL, Sonia Maria. **Mútuas Implicações: Prazer e Intelecto no Filebo**. Campinas: Boletim do CPA nº 15, 2003.

MORAVCSIK, Julius. **Platão e Platonismo**. Coleção Estudos Platônicos, São Paulo: Edições Loyola, 2006.

PERINE, Marcelo. **Estudos Platônicos: sobre o ser e o aparecer; o belo e o bem**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

PIETTRE, Bernard. **A República: Livro VII**. São Paulo: Unb, 1989.

PLATÃO. **Diálogos: Teeteto, Sofista, Protágoras**. São Paulo: Edipro editora, 2007.

____. **Fédon**, Coleção Os Pensadores, Porto Alegre: Editora Globo, 1972.

____. **Fedro**. Rio de Janeiro : Companhia Editora Americana, 1975.

____. **Menon**. São Paulo: Editora Loyola, São Paulo, 2001.

____. **República**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997.

____. **Timeu**. Pará: Editora Universitária UFPA, 2001.

REALE, Giovanni. **Corpo, Alma e Saúde: O Conceito de Homem de Homero a Platão**. São Paulo: Editora Paulus, 2002.

REALE, Giovanni. **Para uma Nova Interpretação de Platão**. São Paulo: Editora Loyola, 2006.

ROBINSON, T. M. **A Psicologia de Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

RUSSEL, Bertrand. **Filosofia Antiga**. São Paulo: Ed. Codil, 1969.

SANTOS, José Trindade. **Para ler Platão II – O Problema do Saber nos Diálogos Sobre a Teoria das Formas**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

SANTOS, José Trindade. **Platão, Fédon**. Alda, 1998.

SANTOS, José Trindade. **Epistême e Formas no Teeteto**. In: _____. Do Saber ao Conhecimento: Estudos sobre Teeteto, Universidade de Lisboa, 2005. p.43 – 62.

SANTOS, José Trindade. **Sujeito Epistêmico e Sujeito Psíquico na Filosofia Platônica**. Universidade Federal da Paraíba, 2004.

SANTOS, José Trindade. **Existir e Existência em Platão**. Universidade de Lisboa, 2004.

SPINELLI, Miguel. **Questões Fundamentais da Filosofia Grega**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

TRABATTONI, Franco. **O significado da refutação da terceira definição de epistémé no Teeteto.** In:____. Do Saber ao Conhecimento : estudos sobre o Teeteto. Universidade de Lisboa, 2005. p. 111-126.