

As perspectivas onto-epistemológica e ético-antropológica da dualidade corpo/alma, no *Fédon*, de Platão

RESUMO

O presente artigo trata-se de uma análise da relação corpo/alma no diálogo *Fédon*, de Platão, a partir de duas perspectivas: a onto-epistemológica e a ético-antropológica. O sentido ético culpa o corpo em tendenciar o homem às paixões (66bss), em contrapartida com a alma que o leva à prática das virtudes (68-69) e à atividade filosófica; a onto-epistemológica parte da relação que Platão estabelece, por um lado, entre corpo e a percepção-sensível (*aísthêsis*) e, por outro, a alma e a aquisição do saber (*epistême*), de forma mais minuciosa, entre o corpo e os sensíveis e a alma com as Formas inteligíveis. Dizer que Platão despreza o corpo em detrimento da alma refletiria na afirmação de que ele despreza a senso-percepção em detrimento da aquisição do saber. Inúmeros comentadores e diversos compêndios têm se inspirado no *Fédon* e na *República* para defender esse desprezo, que Platão, segundo eles, manifesta pelas sensações. Todavia, tal tese vem causar um grande problema no entendimento de toda a obra platônica, visto que no *Teeteto* (152d) Platão identifica o corpo, na sua função senso-perceptiva, com o saber, dando a esse, nesta busca, uma participação muito relevante. O sentido dualista radical, esse desprezo pelo corpo e pela sensação atribuído a Platão, que pode ser entendido na leitura do *Fédon* é resolvido no próprio diálogo, a partir dos argumentos da reminiscência e da Teoria das Formas, que enlaça o sensível ao inteligível.

Palavras-chave: Alma; Corpo; Dualidade; Anamnese.

ABSTRACT

This article deals with is an analysis of the body / soul in the dialogue *Phaedo*, Plato, from two perspectives: the onto-epistemological and ethical-anthropological. The ethical sense of the body trending fault the man to the passions (66bss), against the soul that leads to the practice of virtue (68-69) and the philosophical activity, the onto-epistemological part of the relationship that Plato establishes, for one hand, and the perception of body-sensitive (*aisthesis*) and, second, the soul and the acquisition of knowledge (*episteme*), more detail, between the body and soul with the sensitive and the intelligible forms. To say that Plato despised the body over the soul reflected in the statement that he despises the sense-perception at the expense of acquiring knowledge. Numerous commentators and several textbooks have been inspired in the *Phaedo* and the *Republic* to defend such contempt, that Plato, they say, manifested by feelings. However, this thesis has been causing a major problem in understanding all the work of Plato, as in the *Theaetetus* (152d) Plato identifies the body, in its sense-perceptual function, with knowledge, giving it a stake in this quest very relevant. The radical dualistic sense, this contempt for the body and the feeling attributed to Plato, which can be understood when reading the *Phaedo* is solved in the dialogue itself, as reminiscent of the arguments and the Theory of Forms, which connects the sensible to the intelligible.

Key words: Soul; Body; Duality; Anamnesis.

* Professor da Universidade Federal do Ceará e doutorando no Programa Integrado UFPB, UFPE e UFRN.

Introdução

Entender que a alma é prisioneira do corpo sem levar em consideração o contexto do *Fédon* é categoricamente causar um grande problema no entendimento da obra platônica, visto esse por vezes poder levar a crer que Platão, em sua obra, despreza radicalmente o corpo, e conseqüentemente a sensação, vendo-a como fonte de instabilidade e ilusão em contraposição às Formas Inteligíveis. São incontáveis os comentários¹ e compêndios de filosofia que – a partir da leitura do *Fédon* e dos livros centrais da *República* – insistem nessa leitura, de um Platão mais que dualista, puritano.² Ora, isso é um grande equívoco, pois tal conclusão inviabiliza uma leitura unitária da obra platônica, visto que em outros diálogos, como o *Teeteto* (152d), por exemplo, Platão vê a sensação como a base da cognição. Nesse diálogo não é mencionada de forma explícita a existência das Formas – como acontece no *Fédon* e na *República*, em que o conhecimento se dá a partir delas.³

A leitura do *Teeteto*, assim como no *Fédon*, também causa divergências entre alguns comentadores. Se a partir do *Fédon* há quem considere a senso-percepção desprezada por Platão, a partir do *Teeteto* há quem defenda que houve um abandono da Teoria das Formas por parte do filósofo.⁴ Entretanto, defender uma ou outra posição “extremista” inviabiliza a possibilidade de conhecimento na filosofia platônica, em que percepção-sensível (*aísthesis*) e aquisição do saber (*epistême*), mesmo que aparentem ser atividades opostas, se relacionam em vista da obtenção da verdade (*Fédon* 72-76; *Teeteto* 184-186).

Ainda considerando a reflexão sobre o desprezo ou não da sensação no *Fédon*, consideramos que, não só para o entendimento do *Teeteto*, tal interpretação causa problemas, mas também na leitura do próprio *Fédon*. Pois se em um momento Platão opõe corpo e alma ao considerar os sentidos um entrave para alcançar a sabedoria – princípio para viver uma vida virtuosa, em cinco momentos posteriores (74c, 75a, 75b, 75e e

¹ “Inúmeros comentadores, bem como a generalidade dos compêndios, sem dúvida inspirando-se no *Fédon* e nos Livros centrais da *República*, insistem no desprezo que Platão manifesta pelas sensações, encarando-as como fonte de instabilidade e ilusão, em contraposição às Formas inteligíveis”. (SANTOS, 2004, p. 1). Essa interpretação é antiga, remonta-se à Idade Média, desde Agostinho que apreendeu a filosofia platônica na ramificação do neoplatonismo de Plotino. Em filósofos mais recentes como Nietzsche percebe-se também essa atribuição ao pensamento platônico de uma exacerbação da alma em detrimento do corpo (*Além do bem e do Mal*, 7), mesmo quando remonta-se ao Cristianismo indiretamente ataca o platonismo, considerando-o como não-original, por ser, segundo ele, um platonismo para o povo. Contudo são nos manuais de filosofia, como dissemos anteriormente, que essa leitura se mostra mais explícita.

² O dualista considera que há duas realidades opostas (o corpo e alma), mas que não se anulam, pois são complementares, já o puritano nega-o, o vê como algo que precisa ser desprezado da alma por influenciá-la, pois de modo algum tem serventia. A visão platônica, por mais que no *Fédon* por vezes demonstre que o corpo atrapalha a alma de chegar à sabedoria, não vê o corpo como um mal, pois no mesmo diálogo, como defenderemos em nosso trabalho, Platão considera que é com o auxílio do corpo que se pode chegar ao saber.

³ É bem verdade que no *Teeteto* Platão deixa a definição de conhecimento não tão bem resolvida. No passo 210a Sócrates diz ser o conhecimento nem sensação, nem opinião verdadeira e nem explicação racional, acrescentada a essa opinião verdadeira.

⁴ G. Ryle, um conhecido intérprete de Platão, defende essa tese do abandono das Formas Inteligíveis no *Teeteto* por Platão não abordá-las explicitamente como o faz no *Fédon*, por exemplo, sua tese se opôs à de Conford na interpretação do *Teeteto*. Ryle apresenta essa tese na publicação “Logical Atomism In Plato’s Theaetetus” *Phôrenesis* 35, 1990, 2-16. Outros intérpretes seguem a defesa de Ryle, como Sayre em “Why Plato never had a theory of Forms”, in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 9, 1995, 167-199; e F. J. Gonzalez, “Perché non esiste una “teoria platonica delle idee””, in *Platone e la tradizione platonica*, M. Bonazzi e F. Trabattoni, Milano 2003, 31-68. A tese de Ryle e seus continuadores pode ser refutada ao percebermos que no *Teeteto*, mais especificamente no passo 184b-186e, Platão, ao relacionar a sensibilidade com a atividade sintética da alma, mostra que não há nenhuma possibilidade de haver a interpretação dos sensíveis, e mais ainda de atingir o saber, através da senso-percepção. Essa afirmação se remete, mesmo que não diretamente, ao condicionamento que há da experiência cognitiva atual à experiência cognitiva anterior à senso-percepção, que no caso seria o conhecimento das realidades em si (as Formas), que ordenam a percepção sensível. Mais à frente no argumento da reminiscência voltaremos a esse tema.

75e-76a), no mesmo diálogo, os sentidos são apresentados como partícipes do processo de aquisição da sabedoria, pois é através da sensibilidade que se pode recuperar o saber, enquanto experiência inteligível.

Frente a tais argumentos podemos questionar o porquê dessa dupla posição sobre a sensação no *Fédon*. Segundo Santos, há duas vertentes que Platão articula nesse diálogo, estabelecendo a necessidade da separação do corpo e da alma: a ético-antropológica e a onto-epistemológica. (SANTOS, 2004 p. 2). As duas vertentes são como dois sentidos dados à dualidade, que vêm justificar essa separação entre o corpo e a alma na vida de um filósofo, no exercício da Filosofia.

Na perspectiva ético-antropológica, corpo e alma são apresentados como duas realidades diferentes, contrapostas, sendo o corpo uma coisa má (66b). Suas paixões e concupiscências dão origem às guerras, dissensões etc. (66c), dele somos escravos (66c), e que é semelhante ao mortal (80b-d), e seu fim é a corrupção (78d-e) etc; enquanto que a alma é senhora (80a), semelhante ao divino (80b-d) e seu fim é a imortalidade (80e). A perspectiva onto-epistemológica começa a ser articulada em 65ab, em que Sócrates afirma que o corpo é um entrave para a alma, quando na investigação se lhe pede auxílio. Sendo assim, para um filósofo que busca conhecer as coisas na sua essência, a morte é vista como uma libertação (65c-66a), pois enquanto ele estiver no corpo, tal atividade corre o risco de ser desvirtuada.

As duas perspectivas têm em comum o processo de aquisição do saber, pois é a atividade senso-perceptiva, competência do corpo, que está como questão de fundo na relação entre corpo e alma. A sensação (*aisthesis*) é abordada tanto no plano ético, associada ao prazer, sendo por isso é um

entrave, quanto no epistemológico, associada ao processo de recordação das Formas, constituindo um auxílio no seu reconhecimento.

Percebe-se que na primeira perspectiva Platão vai até às últimas consequências opondo as duas entidades, considerando que a alma leva o homem à prática da virtude enquanto o corpo, que pende às paixões e aos prazeres, atrapalha nessa conquista. A abordagem epistemológica consegue enlaçar corpo e alma a partir da oposição da tríade corpo-*aisthesis*-sensível à alma-*epistêmê*-Forma.

Analisaremos cada perspectiva da dualidade corpo e alma no *Fédon*, a partir dos argumentos que Platão apresenta para convencer seus discípulos de que a filosofia é um preparar-se para morrer.

Sentido ético-antropológico: virtude é sabedoria

Mesmo não tendo o *Fédon* um caráter puramente antropológico, podemos considerar que há nele uma noção de homem, pois o discurso no diálogo é sobre a alma e o corpo humanos, diferentemente do *Timeu*, cuja abordagem centra-se no corpo e na alma cósmicos, tratando só posteriormente da relação corpo/alma, nos humanos.

Em Platão, o homem é essa composição de corpo e alma⁵, e o que está em questão no diálogo é a relação que se estabelece entre essas entidades na pessoa que se dá ao prazer da filosofia. Sabemos que a filosofia socrática galgou novos caminhos de especulação filosófica, diferentemente do que até então vinha sendo estudado pelos filósofos chamados "pré-socráticos."⁶ Sócrates começa a refletir sobre a pessoa

⁵ No *Cármides* (156dss) há uma discussão sobre a saúde. Diz-se aí que para obtê-la é preciso cuidar tanto da alma como do corpo, o que mostra que a visão platônica do homem é a totalidade da composição do corpo e da alma. No *Fédon* (270) Sócrates reconhece também as duas dimensões do homem corpo e alma,

⁶ Sócrates não se preocupa em estudar o Cosmos, como seus antecessores, mas de refletir sobre o homem. Cícero, em algumas de suas obras (*Tusculanas* V4; *Acadêmicos* I 4; *Brutus* 8, 31), insiste em atribuir a Sócrates, em suas reflexões antinaturalistas, a decisão de "fazer descer a filosofia dos céus à terra". Nos passos 99e-101c do *Fédon* vê-se uma crítica considerável às reflexões naturalistas, em que Sócrates expõe que é preferível refugiar-se em investigar as idéias e através delas inquirir a verdade a persistir em fixar os olhos nas coisas (to onta).

humana, dotada de razão, capaz de conhecer e, por conseguinte, incapaz de não agir em vista do bem.⁷

O primeiro argumento usado por Platão quando opõe corpo e alma na abordagem ética é sobre a virtude. Para ele a virtude é sabedoria sendo assim é conseguida somente por aquele que se dá à busca do saber.

A filosofia no pensamento socrático-platônico é a atividade que garante ao homem a possibilidade de ser virtuoso, pois na medida, que se aproxima da verdade – visando o bem – consequentemente viverá uma vida virtuosa. A vivência ética está intrinsecamente ligada à atividade filosófica, logo tudo aquilo que impeça o homem de fazer filosofia é considerado um entrave e um empecilho na busca tanto de um, como do outro. É perante essa afirmação que Platão começa a expor a oposição entre corpo e alma, considerando o primeiro um entrave e/ou um cárcere. Sua defesa de que, no âmbito ético, o corpo é um entrave é feita com duas argumentações:

1. O corpo é entrave por causa dos prazeres;

2. É entrave quando o homem é acometido por doenças e paixões.

Na análise do primeiro caso, primeiramente destacamos o fato de Platão não considerar compatível a condição do filósofo com a entrega à satisfação dos prazeres:

[Sócrates] - Ora vê lá, meu caro, se ainda neste ponto a tua opinião coincide com a minha, pois só assim, creio, poderemos aprofundar o alvo das nossas indagações.

Parece-te compatível com a condição de filósofo entregar-se todo à satisfação dos chamados prazeres, como seja a comida, a bebida e outros tais?

- Bem longe disso, Sócrates – exclamou Símiias.

- E aos prazeres sensuais?

- De modo nenhum!

- E outras demasias concernentes ao corpo, achas que o homem de que falamos lhes dará grande apreço? Fará por exemplo, questão em possuir vestes e calçado sumptuoso, em embelezar a sua pessoa com toda a casta de adornos, ou relegá-los-á pura e simplesmente, na medida em que puder dispensá-los?

- Quero crer que os relegará – respondeu –, se é que se trata de um verdadeiro filósofo.

- Crês, portanto, sem restrições, que os interesses de um homem desta têtpera nada têm a ver com o corpo e que, pelo contrário, a ele renuncia até onde for possível, para se concentrar sobre a alma [...] (*Fédon* 66de).

Como percebemos, o corpo nesse passo do *Fédon* aparece relacionado ao prazer quando o “homem se dedica todo”⁸ tanto às necessidades próprias da comida e da bebida, como também aos prazeres sensuais, é distraído do desejo de encontrar a sabedoria. Sócrates apresenta a busca da sabedoria como a verdadeira fonte de satisfação no homem, e esta não pode perder seu lugar para outro tipo de atividade, mesmo que seja necessário ao filósofo renunciar - “até onde lhe for possível” - aos prazeres e ao corpo, que por vezes o dispersam, para se concentrar na alma.⁹

⁷ Podemos nos referir ao intelectualismo socrático que relaciona a capacidade de conhecer a verdade (*alethéia*) com a vivência da virtude (*areté*).

⁸ Robinson (Cf. 1998, p. 41) comenta a expressão “o homem todo”, quando se refere ao *Cármides*. Essa expressão usada por Platão, segundo ele, significa corpo e alma combinados. Poderíamos assumi-la também para o *Fédon*, visto que quando o homem todo se dá aos prazeres, ele ocupa as duas entidades em seu empenho.

⁹ Tanto no *Fédon*, quanto no *Timeu*, a sensação também é abordada nesse âmbito ético. No primeiro, o simples fato de a alma estar no corpo constitui uma queda de sua condição em que vivia na contemplação do Ser verdadeiro e que vindo ao mundo se prendeu a um corpo – considerado um sepulcro –, como uma ostra se prende a uma concha (250). Na vida terrena quanto mais o homem se prende aos prazeres, ele se torna impuro, e se se dedicar às virtudes, alcançará um feliz destino após se desprender novamente do corpo. Sendo assim, a alma que na vida terrena tenha buscado a Sabedoria como um amante busca o amado, terá sua integridade recuperada. O Amor à Sabedoria, traduzido como a dedicação a uma vida filosófica, que consiste em viver uma vida virtuosa, afastada dos prazeres, é o que garante à alma de novamente ter seu estado de felicidade de volta. No *Timeu* a sensação é vista como aquilo que suscita o temor, a có-

Além dos prazeres que apresentamos – ditos por Platão de necessidade de subsistência – há outros empecilhos pelos quais o corpo é responsável:

Inúmeros são, de facto, os entraves que o corpo nos põe, e não apenas pela natural necessidade de subsistência, pois também doenças que sobrevenham podem ser outros tantos impeditivos da nossa caça ao real. Paixões, desejos, temores futilidades e fantasias de toda ordem – com tudo isso ele nos açambarca, de tal sorte que não será exagero dizer-se como se diz, que, sujeitos a ele, jamais teremos disponibilidades para pensar. E senão vejamos: as guerras, as lutas, as discórdias, quem as fomenta a não ser o corpo, ele e os seus apetites? É de fato o desejo de possuir riquezas que está na base de todas as guerras; e as riquezas, somos por sua vez levados a adquiri-las em proveito desse corpo que seguimos como escravos... Daí, por todas as razões apontadas, esta nossa falta de disponibilidade para a filosofia. Mas não é tudo: se algum momento o corpo nos dá tréguas e nos viramos para qualquer tipo de indagação, logo veremos os nossos esforços de todo em todo baladados por um súbito temor, pela confusão em que nos lança e nos torna inaptos para discernir a verdade. (*Fédon* 66bss).

Nesse passo, Platão apresenta outros tantos inúmeros entraves que impedem o homem na “sua caça ao real”. Empenhado em buscar a verdade, o homem muitas vezes é atrapalhado pelas doenças, ou empurrado pelo corpo, através das paixões e ambições, a práticas que o impedem de conhecer, tais paixões tiram a disponibilidade para a filosofia (66c). Sócrates define que o filósofo é aquele que em vista da vivência da virtude não troca “prazeres por prazeres” (69a), buscando a sabedoria (69ab).

Percebemos que o argumento nesse momento opõe alma e corpo, pondo-a numa situação de necessidade de afastamento deste, por ser ele uma fonte de dispersão que a leva a não cumprir sua competência: o alcance do saber. Percebe-se que Sócrates é radical em defender que todo tipo de entrega ao prazer pode desvirtuar no homem aquilo que realmente é salutar à sua vida: conhecer a verdade. O corpo tem necessidades e nesse desejo de supri-las entrega-se ao prazer. Contudo o prazer não tem medidas e seu excesso se constitui em vício, sendo o vício um excesso de prazer descomedido. O excesso de prazer, por sua vez gera perda de percepção e desequilíbrio e por conseguinte causa danos ao próprio corpo. E a alma também padece, pois perde a liberdade e a consciência e com essa perda ela se encontra impossibilitada de alcançar a sabedoria.

Sendo assim, se por um lado o corpo é entrave, por outro a alma assume, no sentido ético, o papel contrário, ela é a entidade que leva o homem à prática das virtudes (68-69) e à atividade filosófica (69ab). Voltar-se para a alma é uma condição indispensável para um filósofo, pois tanto a aquisição do saber como a vida virtuosa somente se tornam possíveis quando ela renuncia ao corpo e a tudo o que lhe é afim, para se consagrar à investigação das Formas (65d-66a). A razão constitui-se a fonte da verdade e da virtude, e tal atividade é própria da alma.

Talvez, que pelo contrário, haja uma única moeda adequada, capaz de assegurar a validade de todas as trocas – a razão. Sim, talvez só por ela [e com ela] se possa de verdade [comprar e vender] coragem, temperança, justiça, numa palavra, a autêntica virtude, que é a que vem acompa-

lera e todas as emoções que podem levar o homem a uma vida justa ou injusta (42ab). Sua vida ética, dedicada ou não à filosofia, é o que garante se vai ser conduzido ou não a ter novamente uma vida feliz. Novamente é a atividade filosófica que garante a vivência da virtude e que fundamenta a necessidade de se apartar daquilo que pode impedir a alma de raciocinar. Contudo, mesmo sendo a sensação, por vezes, motivo de receio, tem grande relevância na arguição, como podemos ver no passo 51-52 em que é apresentado um gênero que é sensoriável e é semelhante a um outro (Formas), tendo o seu mesmo nome. São pelos sensoriáveis, que parecem com o que é imutável e imperecível, que se pode argüir e até ele chegar.

nhada de razão [...] E a verdade consiste talvez em que temperança, justiça e coragem constituam uma purificação e todo esse tipo de emoções, e a própria razão, o meio de nos purificarmos. (*Fédon* 69ab).

Em vista de reforçar mais ainda seu argumento, Sócrates lança mão das virtudes da coragem e da temperança, que acabam por ser identificadas com a atividade filosófica, relacionadas com a entrega à sabedoria e o desprezo pela morte (68c-e). Ele considera que os filósofos são portadores da virtude da coragem, pois um verdadeiro amante do saber se vê tranqüilo frente ao fim da vida corpórea, em vista da plenitude da verdade que poderá obter quando purificar sua alma da influência do corpo, e da temperança porque, mesmo estando enlaçado ao corpo, vive como se já tivesse morrido –dele separado –, na tentativa de afastar-se tanto quanto possível do que possa dispersá-lo na busca pela sabedoria¹⁰.

A busca pelo saber, constitui-se como a razão do cuidado que o homem precisa ter em seguir e alimentar as necessidades corpóreas. O argumento se constitui não como um desprezo pelo corpo, mas como um alerta de que o corpo tendencia a alma ao desequilíbrio, quando essa se deixa levar pelo excesso dos prazeres, que gera vício que é o oposto das virtudes.

Deixa-se o prazer por causa das virtudes e essas se conquistam a partir da atividade filosófica, que se configura como a busca pela sabedoria. Mas essa busca se torna perfeita somente quando houver a definitiva separação alma/corpo, pois ela, a alma, estará em si e por si livre de toda e qualquer possibilidade de ser desvirtuada de exercer a atividade racional.

Até esse ponto do diálogo os argumentos são apresentados numa abordagem ética, e esses para os interlocutores de Sócrates, sobretudo para Cebes, não são suficientes para suscitar a adesão (70a). Insatisfeito, o discípulo adverte que há um problema na

questão apresentada. Mesmo que o argumento seja bom, nada garante que, após a morte do corpo, a alma não se dissipe, existindo para além da morte e permanecendo com o uso de suas faculdades e do entendimento (70b).

Nesse momento Platão começa a recorrer ao argumento que fora o primeiro a introduzir o diálogo o dos contrários. Entretanto, se antes o filósofo tratara do prazer e da dor, agora vem relacionar a vida e a morte, que é o tema que se segue a partir do passo 70cd.

O sentido onto-epistemológico: vida/morte - "é dos contrários que nascem os contrários"

À primeira vista, as noções de vida e morte já estão implícitas desde o início do diálogo, pelo simples fato de que no plano dramático se encontram os últimos momentos de vida do Mestre. Contudo, no plano argumentativo tais noções começam a ser abordadas no argumento que as relaciona aos processos de geração e corrupção.

Sócrates quer provar que a alma, após a morte, não se dissipa, e para isto começa por recorrer ao argumento dos contrários. O argumento apresentado parte da tese de que dos contrários é que nascem os contrários. Ele estende sua tese à totalidade dos seres que são sujeitos à geração, como também se propõe a analisar se essa relação de oposição se aplica a tudo o que existe (70e). O filósofo analisa o argumento citando exemplos que comprovem sua tese:

[...] quando um objeto se torna maior, não será forçosamente a partir de um estado anterior de pequenez que depois passa a maior?

- Sim.

- Admitamos que se torna menor: não será ainda a partir de um anterior estado de grandeza que se torna menor?

- Exacto – respondeu.

¹⁰ No passo 68c Sócrates considera que aqueles que amam as riquezas e paixões não são amantes do saber – *philosophos* - mas amantes do corpo, *philosómatos*.

- E não é também do mais forte que se origina o mais fraco, tal como o mais rápido, do mais lento?
- Decerto.
- Que tal? Quando uma coisa se torna pior, não é porque antes era melhor, ou quando se torna mais justa, porque antes era mais injusta?
- Que dúvida!
- Bastam, portanto, estes exemplos para concluirmos que todo e qualquer acto de geração se processa dos contrários para os contrários [...] (*Fédon* 71a).

Maior/menor, grandeza / pequenez, forte / fraco, rápido/lento, mais justa/mais injusta etc. Após a explicitação desses casos, conclui que a geração se enquadra como um processo. Ao aplicá-lo à geração/oposição vida e morte, Sócrates resolve algumas dificuldades que o argumento comporta. O processo de geração deve ser cíclico, não de um só dos contrários ao outro, mas também desse outro ao seu contrário: menor/maior, pequeno/grande, fraco/forte etc. Se a geração se processasse em um só sentido, um dos opostos se anularia. Logo, se viver e morrer não estivessem nesse processo cíclico, nada mais viveria, pois as coisas mortas se fixariam nesse estado "morte", ou seja, a vida se anularia ao morrer. E por isso que a morte também deve ser geradora da vida, constituindo um dado pontual, dentro de um processo de geração (72 cd).

Do estar vivo se gera o estar morto, e do estar morto se gera o estar vivo: que outra origem haverá para a vida? O processo por que passam as almas tanto compreende o que chamamos "morrer", como também o "reviver", sendo esse último o seu anteposto (72a). Sendo assim, por este argumento se prova que a geração é um processo, dentro de um ciclo de gerações e corrupções que perpassam a vida em seu duplo sentido: quando a alma está unida ao corpo e quando dele está separada.

Cebes corrobora a conclusão de Sócrates, que diz ser a mais pura verdade, levantando uma outra questão que desencadeará longas refutações – sobretudo feitas por Símiias: a Reminiscência. Mas, antes de entrarmos na análise dessa questão, quere-

mos comentar alguns pontos relevantes do argumento dos contrários.

Comentando o argumento dos contrários

O argumento dos "opostos sensíveis", como também é conhecido, no *Fédon*, encontra-se sem uma solução clara, ou até mesmo sem solução no diálogo. Contudo, trata-se de um argumento transitório, que demarca o término, por assim dizer, de um complexo discurso moralista sobre a deficiência do corpo, para o início de um raciocínio complexo sobre a alma. É nele que é questionado o processo cíclico de geração na totalidade dos seres vivos.

Podemos destacar dois pontos de relevância para análise desse argumento:

- 1) A alma persiste após a morte;
- 2) O questionamento da possibilidade de após a morte nela permanecer o uso das faculdades e do entendimento. Essas duas questões são permeadas pelos dois sentidos de vida, conotados por Platão no *Fédon*: uma em que corpo e alma estão unidos e outra em que alma se vê sozinha, dele separada. O argumento dos contrários demarca a fronteira que separa esses dois momentos da alma. Mas é aqui que se percebe que a alma é considerada imortal.

Sabe-se que essa discussão é suscitada pela dualidade vida/morte. Nela fica claro que é a vida que se identifica com a alma, sendo a morte apenas um dos vários episódios sofridos pelo corpo (SANTOS, 1998, p. 58). Para se entender tal afirmação pode-se considerar que a priori, no argumento, Sócrates havia sustentado que a geração de um determinado oposto se processa a partir do outro, com ele relacionado, ou seja, do crescer se origina o decrescer, como também do mais justo/ o menos justo, do arrefecer/ o aquecer etc; entretanto também aplica essa relação a estados contrários, os quais considera se tratarem de autênticos opostos: estar vivo/estar morto, vigília/sono. Com esse argumento Sócrates quer provar que esse processo morrer/viver não se aplica apenas ao corpo, pois, se somente ele é passível de corrupção, nele a

alma sobrevive e persiste, enquanto o corpo se corrompe e se esvai.

A crença na persistência da alma já era bem comum entre os gregos, tanto na narrativa mitológica¹¹ como nas religiões mistericas. Porém, mesmo nesse argumento Sócrates, tendo feito menção à tradição, dela não se serve para comprovar sua tese, mas da noção que ele mesmo inaugura em sua filosofia, ao propor uma visão epistemológica da alma sendo assim, a sua persistência após a morte deve ser provada. Para tal, então focada como forma de garantir a possibilidade de conhecer, no desenvolvimento da concepção da filosofia socrático-platônica de como se pode adquirir o conhecimento – Anamnese – e de qual é a natureza do saber, enquanto Bem.

A anamnese no Fédon: “Aprender não é senão recordar [...]”

Nos argumentos relacionados à perspectiva ético-antropológica da dualidade corpo/alma, percebemos que Platão opõe essas duas entidades ao considerar que a sensação é um entrave na aquisição do saber. Passado o argumento dos contrários, essa consideração é mitigada na perspectiva onto-epistemológica, pelo argumento da anamnese.

No passo que se seguiu após o fechamento do argumento dos contrários, vemos Cebes lembrar a Sócrates a doutrina da Reminiscência.

- É também quanto a mim, Cebes – repliou -, o que podemos ter de mais certo! Não estamos, efectivamente, a ser vítimas de erro ao concordar neste ponto; pelo contrário, tudo isso são realidades mais

que evidentes: o renascer, a geração dos vivos a partir dos mortos, a sobrevivência das almas dos que morreram [- e, sem dúvida, um destino melhor para as almas dos bons e pior para as dos maus!

- O que aliás, Sócrates – atalhou Cebes –, está bem de acordo com essa conhecida teoria – se é de facto verdadeira – que trazes constantemente à baila, ou seja, que o aprender não é senão um recordar; segundo ela, é indispensável que tenhamos adquirido, em tempo anterior ao nosso nascimento, os conhecimentos que actualmente recordamos. Ora tal não seria possível se a nossa alma não existisse já algures, antes de incarnar nesta forma humana. De modo que, até sob este prisma, dá idêa que a alma é algo de imortal. (*Fédon* 72d-73a).

Ele o cita porque a “recordação”, constituída como aprendizado, pressupõe que, para haver rememoração de algo, é necessário que o conhecimento desse algo tenha sido adquirido em um momento anterior a essa mesma recordação. Nesse passo, Cebes já traz como ocorrendo esse momento um tempo anterior ao nascimento. O discípulo ainda atenta para o fato de que isto não seria possível se a nossa alma não tivesse existido antes de encarnar. Logo em seguida, após tais afirmações de Cebes, Símiias o interpela, querendo que lhe recorde as provas do que apresentou.

No passo que se segue à interpelação de Símiias, vê-se Cebes apontando uma prova considerada bem elucidativa: o fato de uma pessoa interrogada ser capaz de explicar corretamente tudo o que se lhe peça, se lhe configura como uma prova de que, se nela não houvesse um conhecimento anterior e uma visão correta das coisas sobre as

¹¹ Dentro da argumentação dos contrários, no passo 70c, Platão faz menção à permanência da alma no Hades antes de renascer dos mortos, conforme uma velha doutrina, que segundo ele, no diálogo já fora lembrado. No dicionário de Ferrater Mora (1994, p. 110-112), ao tratar sobre a concepção de alma no orfismo e pitagorismo, consta que a alma, para essas doutrinas, era uma entidade que podia entrar e sair do corpo sem nunca se identificar completamente com ele, esse corpo podia ser concebido como uma espécie de cárcere e sepulcro da alma, cabendo ao homem libertá-la do corpo, purificando-a por meio da contemplação. Contudo Mora apresenta que, mesmo tendo Platão se congratulado com essa concepção, ele a refinou consideravelmente, na verdade o filósofo em sua filosofia viveu um grande esforço para resolver as dificuldades existentes na dualidade corpo/alma, que não são poucas, seja no âmbito epistemológico ou moral.

quais responde/recorda, de modo algum teria condição de fazê-lo.¹²

Após a explicação dada por Cebes, Sócrates toma a condução da discussão, e debatendo com Símiás busca reforçar e explicar as conseqüências da tese de que o aprender é reminiscência (73b) e que para havê-la é preciso ter tido contato com o objeto que se recorda (73c).

A Teoria da Reminiscência

A teoria da anamnese no *Fédon* é apresentada de forma minuciosa. É necessário se ater aos seus pequenos detalhes e à forma como Platão vai desenvolvendo no diálogo entre Sócrates, Símiás e Cebes,¹³ os pontos que vão construindo a tese.

Como vimos, o pressuposto do argumento é que para haver recordação é necessário um contato anterior com o algo recordado. Adiante se verá que é necessário mais do que contato, que se tenha o conhecimento prévio do mesmo (73c).

O argumento, em um primeiro momento, se apresenta perante duas exigências essenciais:

- 1) que haja uma experiência cognitiva anterior à experiência cognitiva atual;
- 2) que a experiência cognitiva anterior se relacione com a experiência cognitiva atual.

Para corroborar sua afirmação, Sócrates apresenta algumas analogias para exemplificar o que dissera:

- Ora sabes qual a reação que experimenta um amante quando avista uma

lira, um manto ou qualquer objeto com que o seu amado habitualmente anda: ao mesmo tempo que apreende a lira, o seu espírito capta por igual a imagem do amado a quem a lira pertence; e aí temos, pois, uma reminiscência. O mesmo diríamos de alguém que, ao avistar Símiás, se lembrasse de Cebes e, como este, milhares de exemplos poderiam apontar-se. (*Fédon* 73d).

Perante tais exemplos, há a conclusão que todos esses casos tratam de reminiscências, e eles acontecem devido a uma experiência de associação. O amante só se recorda do amado ao ver a lira, porque em um outro momento o havia visto com a mesma. Só há reminiscência perante essa condição. E assim acontece com os "outros milhares de exemplos que se poderiam apontar". Contudo, o argumento que partira de casos de reminiscências entre dessemelhantes, parte depois para casos entre coisas semelhantes, sendo o primeiro um pressuposto para o segundo: assim como acontece com os dessemelhantes, acontece com os semelhantes.¹⁴ O único caso de reminiscência entre semelhantes apresentado nesse primeiro momento é o da retrato de Símiás que faz recordar a sua pessoa. Percebe-se então que são apenas os semelhantes que interessam para o desenrolar da tese.

Esse primeiro momento do argumento apenas constata que todos esse casos, de dessemelhantes e de semelhantes, podem ser considerados reminiscências, pois correspondem às duas exigências apresentadas no início do argumento: a existência de

¹² Esse passo remete-se à explicação da doutrina da reminiscência abordada no *Mênon* (82a-85d) em que Sócrates interroga o escravo, mostrando que ele é capaz de responder à pergunta que lhe foi feita tirando-a de dentro de si, emitindo opiniões que recorda. Porém, a correspondência da reminiscência do *Mênon* com a do *Fédon* se encontra somente nesse momento, pois nesse último não há uma preocupação com a emissão de opiniões como há no primeiro, mas sim a centralidade na questão do saber.

¹³ É importante atentar para o fato de que tanto Símiás como Cebes eram tebanos (BURNET, 2006, p. 293ss), e por isso comungavam da doutrina pitagórica que em Tebas era forte. Podemos assim pensar que não foi por acaso que no *Fédon* Platão pôs esses dois discípulos frente a toda discussão com Sócrates, visto que, como afirma Robinson, a concepção ética da filosofia socrático-platônica supera a ética órfico-pitagórica, e no diálogo o filósofo através dos seus argumentos, vence e supera alguns traços dessas religiões místicas, como o foi com a tese da alma harmonia, que mais à frente cuidaremos em analisar.

¹⁴ "Ora, de todos esses casos não decorre justamente que, nuns casos, a reminiscência se produz a partir de objectos semelhantes, e noutros, a partir de objectos dissemelhantes?" (*Fédon*, 74a).

uma experiência cognitiva anterior à percepção e o condicionamento de um ao outro. Tal constatação introduz o segundo momento do argumento que trata de comparar o objeto percebido ao objeto recordado, fazendo perceber a “diferença” que há na semelhança entre eles.

- Vê lá então se está certo – prosseguiu.
- Afirmamos, creio, a existência de algo <<igual>> [...] não quero dizer um tronco de madeira igual a outro tronco ou uma pedra igual a outra pedra nem nada desse género, mas uma realidade distinta de todas estas e que está para além delas – o Igual em si mesmo. Afirmaremos que existe ou não? (*Fédon* 74a).

Sócrates começa por apresentar a idéia de um Igual, que segundo ele não é a mesma igualdade que há entre dois troncos ou duas pedras iguais, mas um Igual em si mesmo (74b). Ele conclui que o Igual em si mesmo é uma realidade distinta do iguais referidos nos outros casos (dos troncos e pedras). Partindo desse ponto surge o seguinte problema, que desencadeia outras perguntas: se se tem o conhecimento desse Igual em si mesmo, onde ele é adquirido? Terá sido da visão dos iguais? O Igual não é diferente dos iguais?

Sem deixar Símiias responder às perguntas, Sócrates, comparando os dois tipos de iguais, constata que há uma superioridade do Igual aos iguais. Isso ele justifica por haver uma diferença entre a igualdade dos iguais, que por vezes para uns parece e para outros não, e a igualdade do Igual, sobre o qual a discordância é impossível (74b-e). Sendo assim, o mestre constata que há uma carência dos iguais em relação ao Igual, o que prova terminantemente que se trata de realidades de planos diferentes.

- Ora bem, estamos de acordo: quando uma pessoa olha para um dado objecto e reflete de si para si: <<esse objecto que tenho diante dos olhos aspira a identificar-se com a outra determinada realidade, mas está longe de poder identificar-se a ela e é-lhe, pelo contrário, bastante inferior>> -, ao fazer tais reflexões é porque,

suponho, conhecia já essa tal realidade à qual, segundo declara, se assemelha o objecto em causa, embora lhe fique bastante aquém? (*Fédon* 74de).

Após a constatação da diferença entre os Iguais, Sócrates trata de encontrar a origem de cada um. Ele chega a conclusões contraditórias: o Igual, mesmo sendo superior aos iguais, é captado a partir destes (74c); o conhecimento do Igual é anterior no tempo ao dos iguais. Porém, mesmo constatando que o Igual é “superior” e “anterior” no tempo aos iguais, afirma que o mesmo só é concebido pelo exercício da sensibilidade. A conclusão desse momento acontece com a constatação de que toda vez que um dado objeto transporte à idéia de outro, há um caso de reminiscência.

Novamente no diálogo, como que fechando a parte capital do argumento da reminiscência, re-surgem as exigências essenciais para que haja a recordação, como citamos anteriormente: a experiência cognitiva anterior condiciona a experiência cognitiva atual, e essa só é possível se e somente se tiver havido tal experiência anterior, pois, como acontece no caso dos iguais com o Igual, mesmo que haja a recordação da noção de Igualdade a partir do contato sensível com as coisas iguais, essas só podem ser consideradas iguais se naquele que exerce a sensibilidade houver a noção de Igualdade, adquirida em um momento anterior. Podemos retomar alguns pontos essenciais dessa argumentação:

- 1) Toma-se o conhecimento do Igual a partir dos sentidos (74cd);
- 2) As realidades sensoriais tendem para a realidade do Igual, mesmo estas lhe ficando bastante aquém (75b);
- 3) É preciso, antes do uso dos sentidos, ter um conhecimento prévio do Igual, pois eles por si só, não possibilitam tal conhecimento (75b);
- 4) Ao nascer já temos a capacidade de usar os sentidos (75b);
- 5) Logo, se para ter o uso dos sentidos é preciso ter a noção de Igual, então esse conhecimento acontece antes do nascimento (75c);

6) Esse prévio conhecimento se aplica, assim como no Igual, para o Maior, o Belo, o Menor, o Justo e todas as "realidades em si." (75cd).

O problema que surge desse momento se desdobra em duas proposições:

1) nascemos com todas essas realidades; se não as esquecemos, então sabemos ao longo da vida, pois o esquecimento não é senão a perda do conhecimento¹⁵ (75d);

2) perdemos ao nascer esse conhecimento que recuperamos depois com o uso dos sentidos logo o aprender é recuperar o saber e o processo pelo qual o re-adquirimos é a anamnese (75e). A essa alternativa, Símias acaba por optar pela segunda proposição, mesmo ainda hesitando. Sócrates segue então com a conclusão do argumento.

As teses que concluem o argumento da anamnese (1 e 2), acabam por recair em uma dupla condição (3), a saber:

1) se há o Belo, o Bem e as realidades em si,
2) e se essas referem as realidades sensoriais, pois com elas as comparamos,
3) então, como elas existem antes de nascermos, também é assim com a nossa alma.

Ao fim dessa demonstração podemos dizer que a finalidade do argumento era demonstrar, através da argumentação e não apenas com um mito, como é comum na tradição grega, que, se o conhecimento é adquirido antes do nascimento, isso pressupõe a persistência da alma sábia antes da encarnação, como também das realidades Inteligíveis. Na verdade é a existência das Formas o argumento que supõe a pré-existência da alma antes do nascimento; estas se acham contidas na alma, configurada como saber. Sem essa dupla condição o argumento não se sustenta (76de). É assim que o argumento chega à sua conclusão, atrelando a existência da alma à das realidades inteligíveis, as Formas; sendo essa última a hipótese sobre a qual toda a argumentação se assenta.

Conclusão

O argumento da anamnese, iniciando a exposição de casos de reminiscência, chega a duas realidades que são próprias da filosofia platônica: o sensível e o Inteligível. Se outrora no sentido moral da abordagem da dualidade corpo/alma o sensível havia sido desconsiderado no processo de aquisição do saber, oposto ao inteligível, nesse argumento há uma consideração da participação deste no processo de cognição. A reminiscência enlaça esses planos em vista da possibilidade de conhecer (*epistémé*), manifestando que o que ocorre com o fenômeno da associação (demonstrado através das analogias) é o mesmo que ocorre no plano metafísico da reminiscência (a aspiração dos iguais ao Igual).

Em todos os casos de reminiscência ocorre que um indivíduo que teve uma experiência cognitiva atual (A), através da percepção de algo, recordou-se de um "dado" obtido em uma experiência cognitiva anterior (B). Contudo, a experiência cognitiva atual (A), mesmo sendo causa da obtenção da recordação da experiência cognitiva (B), é condicionada por ela. Essa é a base epistemológica de todo o argumento da reminiscência: o condicionamento da experiência atual pela experiência anterior, pelo fato de não ocorrer sem ela.

É mister perceber que o argumento nesse momento é de difícil entendimento, pois, como foi exemplificado na relação entre os iguais e o Igual, há duas "anterioridades" na relação sensível/inteligível. Contudo é a anterioridade do Inteligível ao sensível que tem maior importância, não somente porque Sócrates quer chegar à existência anterior da alma, mas por ela explicar a natureza da atividade cognitiva. Um segundo ponto de destaque é que a comparação entre os iguais com o Igual faz perceber que o primeiro carece do segundo, pois por

¹⁵ Platão usa o conceito de saber como recordação para gerar a palavra verdade (*aléthéia*), em que a verdade, que é sabedoria, é nada menos que um não esquecimento – recordação – do que se sabe. A formação da palavra parte do tão conhecido mito de que os homens aos nascerem são mergulhados no rio Lethés e esquecem suas lembranças da vida passada.

vezes parece, pelos sentidos, igual e por vezes desigual, e por isso o "aspira". Desse modo, há a reafirmação da anterioridade do Igual, visto que só se percebe a carência dos iguais em relação ao Igual se se tiver o conhecimento prévio dele.

A cognição, dessa forma só é possível perante essa condição: a anterioridade da experiência Inteligível à experiência sensível. Para haver essa experiência anterior é necessário sobretudo ter havido a experiência das Formas, pois são elas que condicionam e possibilitam a capacidade de interpretar os dados sensíveis. A sensação por si só não chega ao saber.¹⁶

Essa superioridade é o que opõe sensível e Inteligível, e conseqüentemente corpo e alma. Contudo o argumento da reminiscência redime um no outro, enlaçando esses dois planos, ao considerar que mesmo que o Igual seja anterior aos iguais, condicionando-os, o Igual só pode ser concebido (*ennenoékas*) "a partir" dos iguais, por serem próximos um do outro. Entretanto essa "proximidade" no argumento não é explicada, ficando para um momento posterior, pois Sócrates, no argumento da anamnese, se limita a considerar a anterioridade do "saber", identificando-o como a competência da alma que possibilita conhecer as Formas, em contrapartida à percepção, que é competência do corpo que pelos sentidos percebe os dados sensíveis.

Referências Bibliográficas

CONFORD, F. M. *Principium sapientiae. The origins of Greek Philosophical Commentary*, London, 1964.

CROMBIE, I. M. *An Examination of Plato's Doctrines*. London: Routledge & Kegan Paul, 1971.

GALLOP, D. Relations in the Phaedo. *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary v. II, 1976, p. 149-163.

GONZALEZ, J. *Perché non esiste una "teoria*

platonica delle idee". In: Platone e la tradizione platonica, M. Bonazzi e F. Trabattini, Milano 2003, 31-68.

JORDAN, Robert William. *Plato's arguments for forms*. Cambridge: Cambridge Philological Society, 1983.

PLATÃO. *Diálogos: República*. Tradução e notas de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Abril Cultural, 1977.

_____. *Diálogos: Teeteto - Crátilo*. Tradução e notas de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Fédon*. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Livraria Minerva, 1988

_____. *Phaedo*. Versão grega. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/plato/phaedo/>>. Acesso em: 30 nov. 2007.

_____. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Insituto Piaget, 2004.

RYLE, G. Plato's Theaetetus Logical Atomism In: *Plato's Thaetetus*. Phronesis 35. London/New York, 1990.

SANTOS, José Trindade. *Fédon de Platão*. Queluz: Alda, 1998.

_____. *A função da alma na percepção, nos diálogos platônicos*. Hypnos 13, São Paulo 2004. p. 27-38.

_____. *Para ler Platão: o problema do saber nos diálogos sobre a teoria das Formas*. Tomo II. São Paulo: Loyola, 2008.

SAYRE. *Why Platô never had a theory of Forms*. In: _____. Proceedings of the Boston Área Colloquium in Ancient Philosophy 9, 1995. p. 167-199.

SCOTT, Dominic. *Recollection and experience: Plato's theory of learning and its successors*. New York: Cambridge University Press, 1995.

THEILER, W. *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*. Berlin: de Gruyter, 1965.

¹⁶ "It follows from this definition that aisthêsis does not by itself give rise to any propositions about the world, and the predicates such as true cannot be used of it". (CROMBIE, 1971, p. 26).