

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

GABRIEL RODRIGUES ROCHA

**O ARGUMENTO DA *ANÁMNESIS*
NA FILOSOFIA DE PLATÃO**

Porto Alegre

2007

GABRIEL RODRIGUES ROCHA

**O ARGUMENTO DA ANÁMNÊSIS
NA FILOSOFIA DE PLATÃO**

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich

Porto Alegre

2007

GABRIEL RODRIGUES ROCHA

**O ARGUMENTO DA ANÁMNÊSIS
NA FILOSOFIA DE PLATÃO**

Dissertação apresentada como requisito para a
obtenção do grau de Mestre, Pelo Programa
de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia
Universidade católica do Rio Grande do Sul

Aprovada em 08 de 01 de 2008.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich – PUCRS –

Prof. Dr. Reinholdo Aloysio Ullmann – PUCRS –

Prof. Dr. João Francisco Hobuss – UFPel -

**Dedico esta pesquisa
à memória de meu inesquecível
avô Firmino Rodrigues.**

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que contribuíram direta ou indiretamente, para a realização desta pesquisa de dissertação. Meus sinceros agradecimentos à minha esposa e amiga, Julhane Westphal, pela sua dedicação pacienciosa, em todos os instantes; à minha família, em especial à minha mãe, em seu apoio permanente; à minha amada avó materna, Zenaide Guaragna Rodrigues; à minha amada filha, Cecília, recém-nascida, que nos trouxe o que existe de mais precioso, o amor; aos amigos de sempre. Aos colegas do PPG em Filosofia; enfim, a todos que participaram, na realização deste trabalho.

Agradeço ao Professor e amigo Dr. Roberto Hofmeister Pich, Orientador desta dissertação sem o qual impossível seria a sua realização, bem como inviável se tornaria meu ingresso na pesquisa filosófica. Ao Professor Dr. Sérgio Augusto Sardi, o estímulo permanente ao estudo de Platão; ao Professor Dr. Donald Schüler, cujas aulas tanto contribuíram para o meu aprofundamento sobretudo na cultura, na história e no pensamento grego antigo; a todos os professores integrantes do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, que, em suas aulas e pesquisas, permitem a nós alunos, um constante incentivo ao aperfeiçoamento e ao trabalho intelectual; ao Prof. Dr. Nythamar H.F de Oliveira Jr, ao Prof. Dr. Reinholdo A. Ullmann, especialmente a crítica sempre positiva e os apontamentos finais, que foram fundamentais para a conclusão da presente dissertação; a Liane de Vasconcellos Daubermann, pela necessária correção na Língua Portuguesa; à Aline Pontin o auxílio no estudo da Língua Inglesa; aos secretários do PPG em Filosofia, Marcelo Freiry e Denise Tonietto; a CAPES, por oportunizar o apoio financeiro indispensável para o término deste trabalho.

[...] “Só te absolvemos com uma condição, a de não mais te entregares a esse gênero de pesquisa e de renunciareis à filosofia. Se fores apanhado nestas atividades, morrerás; se isto que acabo de dizer fosse a condição que me impussésseis para me absolver, dir-vos-ia: atenienses, tenho por vós consideração e afeto, mas antes quero obedecer ao deus do que a vós, e, enquanto tiver um sopro de vida, enquanto me restar um pouco de energia, não deixarei de filosofar e de vos advertir e aconselhar, a qualquer de vós que eu encontre”.

(PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 29c-d).

RESUMO

A pesquisa apresenta como objetivo principal investigar o conceito da reminiscência (*anámnêsis*), bem como suas possíveis implicações na teoria do conhecimento de Platão. Isto implica: a) analisar o que é alma (*psychê*) em Platão; b) analisar o argumento da reminiscência utilizado como justificativa da imortalidade (*athánatos*) da *psychê*; c) trabalhar com a hipótese de que a reminiscência serve para mostrar a unidade da Virtude (*Aretê*); d) Demonstrar ser a reminiscência uma tentativa de justificativa teórica, utilizada por Platão, servindo como fundamento de sua Teoria (*Theôria*) das Idéias (*Idéai*).

Palavras-chave: Reminiscência; Alma; Imortalidade; Idéias; Filosofia.

ABSTRACT

The research introduces as main objective to investigate the conception of reminiscence and also its possible implications in Plato's theory of knowledge. This implies: a) to analyse what the soul is in Plato; b) to analyse the argument of reminiscence used as justification of the soul immortality; c) to work with hypothesis that reminiscence is used to show virtue's unity; d) to demonstrate that reminiscence is an attempt of theoretic justification, used by Plato, working as the reason of his Theory of Ideas.

Key-words: Reminiscence; Soul; Immortality; Ideas; Philosophy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO:.....	11
------------------	----

CAPÍTULO I

AO ENCONTRO DO MÉTODO

1.1 A busca de um caminho: <i>maiêutica</i> e <i>elenchus</i> e <i>aporia</i>	17
1.2 A unidade como o <i>axioma</i> fundamental em Platão.....	27
1.3 <i>Anámnêsis</i> como abertura: o caminho para a <i>Idéia</i>	32

CAPÍTULO II

A PRIMEIRA CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE ANÁMNÊSIS: MÉNON

2.1 O conceito de <i>psychê</i> : pressuposto necessário.....	39
2.2 Por que a <i>aretê</i> é o tema inicial do diálogo <i>Ménon</i> ?.....	49
2.3 O que é <i>anámnêsis</i> no diálogo <i>Ménon</i> ?.....	58
2.4 O argumento da <i>anámnêsis</i> encerra o problema do ensino da <i>aretê</i> no diálogo <i>Ménon</i> ?.....	65

CAPÍTULO III

O ARGUMENTO DA ANÁMNÊSIS E A IMORTALIDADE DA ALMA: FÉDON

3.1 Filosofia como preparação para a morte.....	70
3.2 Imortalidade (<i>Athánathos</i>) e <i>Metempsychôsis</i>	75
3.3 A <i>anámnêsis</i> utilizada como justificativa da imortalidade.....	86
3.4 A <i>psychê</i> imortal é quem aprende e investiga.....	92

CONSIDERAÇÕES FINAIS:.....99

4. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:.....106

INTRODUÇÃO

Transcender o aparente, buscar o indefinível, o invisível, a *Idéia*. No não contentamento do que se vê, enxergar o que não é visto. Tornar transparente o que é obscuro, *epistêmê* o que é *dóxa*, verdadeiro o que é falso. Tornar luz o que é sombra. A maior inspiração para dissertar sobre Platão é o próprio Platão¹.

Quando escolhemos um filósofo, um sistema de pensamento, não queremos apenas interpretá-lo, analisá-lo; queremos revivê-lo, trazê-lo à tona, reconstruí-lo. Como numa simbiose entre o pensador e quem pensa o pensador, escolhemos aquele que nos havia, de sua parte, também, nos escolhido.

Isso nos remete, de imediato, ao seguinte questionamento: escolhe-se a filosofia (*philosophía*) do filósofo ou é a filosofia do filósofo que nos escolhe? Independente da resposta a essa indagação, o que ocorre é uma fusão. Acreditamos ser essa fusão entre pensador e quem pensa o pensador o caminho que nos conduz à construção inexequível do saber filosófico.

A filosofia nos proporciona o encontro ou o reencontro com as questões que sempre permearam a história das sociedades, ao longo dos séculos. Em determinados períodos, adquiriu uma atuação de preponderância; em outros, sua importância pode ter sido minorizada. Entretanto, a filosofia sempre produziu significados do que o homem pensou e construiu, ao longo de sua história. Romanticamente, poderíamos dizer que a filosofia produz, na escrita da história humana, um de seus mais belos capítulos.

¹ “La plus sûre caractérisation de la tradition philosophique européenne est qu’elle consiste en une série de notes en bas de pages à Platon”. Frase extremamente conhecida e repetida, de Alfred North Whitehead, em obra intitulada: *Process and Reality*, Londres: Macmillan, 1979. p. 39 In: SPERBER, Monique C. *Les paradoxes de la connaissance: essais sur le Ménon de Platon*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1991. p. 7.

A chamada Grécia Antiga, no período conhecido como Clássico, foi um desses períodos em que a filosofia atingiu seu ápice. Talvez em nenhum outro momento de nossa história houve tanta construção do filosofar. Aprendemos com os gregos antigos a pensar filosoficamente, não havendo, na posteridade do pensamento humano, quem não houvesse retornado aos gregos para refletir e produzir filosofia.

A todo o instante e em cada parágrafo, a cada frase, encontramos nos diálogos platônicos, o exercício permanente do pensar filosófico. Ante a complexidade da filosofia platônica é que se constrói, lentamente e não sem dificuldades, o entendimento, mesmo que ainda inicial, da filosofia de Platão.

Perante o desafio contínuo de lidar com a estranheza do texto, do dito e do não dito, do esparso e do contínuo, é que resolvemos desempenhar esta tarefa árdua, porém gratificante, de ingressar no pensamento e na pesquisa filosófica, por meio de um dos seus expoentes mais significativos.

Quando se estuda a filosofia de Platão, temos a nítida impressão de que estamos num processo contínuo de admiração, de “espanto” (*thaumázein*). Esse espanto caracteriza-se no ato de admirar. “A admiração é a verdadeira característica do filósofo. Não tem outra origem a filosofia²”. Nessa passagem do *Teeteto*, Platão indica claramente o que para ele é fundamento da filosofia.

A admiração platônica consiste em admirar o pensamento, ou seja, admirar o próprio ato do pensar. O pensamento produz o espanto. O espanto, por sua vez, produz a filosofia. O pensamento (*νόêσις*) é primordial em Platão, pois nele habita a faculdade racional da alma (*psychê*), seu *logistikón*. A *νόêσις* é o centro da inteligência (*noûs*).

² PLATÃO, *Teeteto*, 155-d.

A ânsia intelectual que permeia esta temática e nos motiva a esse estudo é considerarmos o argumento da reminiscência (*anámnêsis*) como um *conceito-chave* para a compreensão do *corpus platonicum*.

Conseqüência natural de sua argumentação, a reminiscência torna-se marco inicial da Teoria das Idéias (a segunda navegação), pois é através de sua construção que Platão se lança no plano metafísico da filosofia, incluindo como problema filosófico, não apenas a morte, mas a faculdade imortal da *psychê*, bem como ao inteligível, o estatuto de conhecimento verdadeiro.

Inovação teórica apresentada inicialmente no diálogo *Ménon*, a *anámnêsis* é continuamente desenvolvida, embora em contextos diferentes, nos diálogos *Fédon* e *Fedro*. A elaboração do argumento da reminiscência é, pois, fundamental mediante o significativo papel desempenhado dentro da estrutura argumentativa do platonismo³.

A reminiscência visa primordialmente fundamentar duas instâncias da argumentação platônica: a imortalidade (*athánathos*) da *psychê* e a existência real das *Idéai*. Para essas duas instâncias é preciso percorrer um caminho investigativo que possibilite compreendê-las. Esse caminho é oferecido pelo raciocínio dialético. Mas a filosofia, para Platão, não é apenas pensamento abstrato; é, também, rigor de vida, isto é, o filósofo deve buscar uma conduta

³ Os diálogos de Platão, ao logo dos séculos, chegaram-nos a partir de manuscritos do século IX que se encontram na Biblioteca Nacional de Paris; a primeira parte perdeu-se, mas existe uma boa cópia do século XI que se encontra na Biblioteca de São Marcos, em Veneza; o segundo manuscrito data de 895 e encontra-se em Oxford; pode-se acrescentar que escavações empreendidas no Egito permitiram o achado de papiros incompletos ou mutilados dos três primeiros séculos da era cristã, um deles, para o *Fédon*, remonta ao século III. Entre a maioria dos estudiosos em Platão, entre eles, Ritter, Willamowitz, Arni, Lutoslawski, Raeder, Brun, existe uma opinião comum de que o *Ménon* está classificado como diálogo, logo após o *Protágoras* e o *Górgias* e antes do *Fédon*, *Fedro*, e *Teeteto*, com exceção de Lutoslawski, que coloca o *Górgias* antes do *Ménon*, e Arni que coloca o *Fedro* após do *Teeteto*. (No caso aqui enumeramos apenas alguns dos diálogos, por isso não colocamos a pretensa cronologia todos os diálogos, nos dando a liberdade de omiti-los). Para Goldschmidt, o *Ménon* é classificado como parte integrante dos chamados diálogos aporéticos, onde o autor inclui, além do *Ménon*, o *Íon*, *Hípias Menor*, *Crátilo*, *Eutífron*, *Hípias Maior*, *Cármides*, *Laques*, *Lísis*, *Eutidemo* e *Teeteto*. Para Cornford, o *Ménon* é classificado como pertencente aos chamados de 'diálogos de transição'. Obrigatório é concordar com Goldschmidt. O autor afirma que há uma tendência de confundir a evolução do pensamento de Platão com a evolução cronológica, "como se houvesse necessariamente evolução a partir de cronologias". (BRUN, Jean. *Sócrates, Platão, Aristóteles*. Trad. Carlos Pitta; Filipe Jarro; Liz da Silva. 2. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1994. p. XXIII do Prefácio a 2. ed. e p. 115).

condizente com o seu pensar. Destarte, a filosofia é pensamento e, também, a vida em sua praticidade.

A metafísica de Platão, pois, está direcionada para uma fundamentação ética⁴. A própria problematização da eternidade das *Idéai* e da imortalidade da *psychê*, supõem uma realidade perfeita, que deve servir, não apenas como fim a ser atingido, mas também como exemplo da ação, tendo de ser voltado para o Bem (*tò Agathón*), para o Justo (*Dikaion*) e para a Verdade (*Alêtheia*). Portanto, o conhecimento verdadeiro possui, como conseqüência imediata, a inevitabilidade do avanço ético. Em Platão, a filosofia exige, mas também oferece condições para que a *psychê* faça das *Idéai* eternas o objeto de seu intelecto (*noêtón*).

O leitor claramente irá perceber que este trabalho privilegia uma temática de caráter metafísico. Por isso, de imediato, esta pesquisa pode receber críticas por parte daqueles que consideram a metafísica⁵ de Platão como inferior à sua construção política.

Ressaltamos, porém, que a construção metafísica na filosofia de Platão é necessária e primordial ao entendimento de seu plano político. Compreendemos que não existe uma separação daquilo que é dirigido para a *psychê* daquilo que é dirigido para o Estado. Aliás, dá-se exatamente o contrário: a *psychê* educada pelo raciocínio filosófico - entende-se raciocínio filosófico como raciocínio dialético - e, portanto, educada na linguagem do inteligível é justamente aquela que adquire capacidade de governar a cidade-estado (*pólis*).

⁴ “Ao unificar ética e conhecimento, configura-se o sentido exato de falarmos em um “sistema platônico: trata-se de que a fundamentação das categorias produz-se, simultaneamente, através do “diálogo” e de uma força imanente da alma. Por isso, a ética é uma ontologia e a ontologia, ética. No seio dessa unidade, *o diálogo se faz dialética e a dialética se faz diálogo*”. (SARDI, S. *Diálogo e Dialética em Platão*. Porto Alegre:EDIPUCRS, 1992).

⁵ “A disciplina que constitui o cerne da interrogação filosófica: a metafísica [...] A metafísica, simultaneamente necessária e impossível. Esta situação paradoxal parece conduzir a um gradativo descrédito em face da metafísica”. STEIN, Ernildo. *Uma Breve Introdução à Filosofia*. 2. ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2005. (Coleção filo-sofia, 1). p. 57-8.

O domínio da linguagem do inteligível (*gnôrimon*) coloca-se como um *axioma* primordial na argumentação filosófica de Platão no que concerne à sua teoria do conhecimento, pois “há um nível do conhecimento do qual o sensível não pode ser causa⁶”.

Assim, este é o núcleo desta pesquisa: mediante que a *anámnêsis* é a recordação do conhecimento daquilo que pertence ao inteligível e, portanto, para Platão, o conhecimento do realmente real (*tò óntôs ón*), do sempre existente, da *psychê*, da imortalidade e eternidade da *psychê* e das *Idéai*.

O texto, propriamente dito da pesquisa, está dividido em três capítulos: O primeiro capítulo, intitulado “ao encontro do método”, procuramos dar ênfase às metodologias utilizadas por Platão e necessárias a nossa construção metodológica. Entendendo que essas não poderiam ser omitidas, ao preço desta omissão custar o não esclarecimento desta pesquisa e sua inevitabilidade conclusiva.

O segundo capítulo procura reconstruir o conceito de *psychê* em Platão, sobretudo, nos diálogos da “primeira fase”, intitulados, “diálogos socráticos”. Também neste capítulo, introduz-se a primeira problematização do argumento da *anámnêsis* e sua relação com o ensino da *aretê*. Temos assim, um capítulo mais direcionado ao diálogo *Ménon*. O terceiro capítulo, aborda os temas mais estritamente vinculados ao diálogo, posterior ao *Ménon*, o diálogo *Fédon* e a relação entre *psychê* e *athánathos*, *metempsýchôsis* e a filosofia (*philosophía*), enquanto tarefa de preparar para a morte (*phthorá*).

A parte destinada “as considerações finais”, são, fundamentalmente, um exercício que visa concluir não apenas a investigação desta pesquisa, mas também, relatar o significado produzido por sua realização.

⁶ BORNHEIM, Gerd. *A dialética: teoria e práxis*. 2. ed. São Paulo, 1985. p. 25-45.

A metodologia da presente pesquisa privilegia como método a leitura direta aos diálogos de Platão. Nesse intuito, acreditamos facilitar uma maior aproximação com a linguagem própria da filosofia platônica. Optamos pela utilização da transliteração latina da língua grega. Nesse ato, cremos que não perdemos em qualidade e facilitamos a leitura ao público não habituado à língua grega antiga. Toda palavra grega transliterada aparece, em sua primeira vez, acompanhada de sua correspondente em língua portuguesa, entre parênteses.

Ao longo do texto, utilizamo-nos das palavras gregas transliteradas sem a sua significante em língua portuguesa. Todas as palavras gregas, bem como os títulos dos diálogos de Platão encontram-se em *itálico*. À medida que o trabalho é desenvolvido, utilizamos em nota e, mais raramente, no corpo do texto, citações de filósofos e comentadores da filosofia grega clássica, de Platão e da história da Grécia Antiga, bem como, a inevitável citabilidade dos próprios Diálogos.

Esperamos, assim, mostrar aos especialistas que houve um esforço teórico na busca de fundamentarmos e adquirirmos sentido para o raciocínio e para os argumentos lançados neste trabalho. De outra parte, cremos propiciar ao público em geral, estudantes, professores, leitores, o acesso a toda bibliografia aqui usada e consultada.

Votos de uma boa leitura!

CAPÍTULO I

A BUSCA DO MÉTODO

1.1 A busca de um caminho: *maiêutica e elenchus e aporia*

Platão está desenvolvendo em seus diálogos, um caminho, um *méthodos*, que permita ao filósofo sair das falsidades e dos erros que compõem, via de regra, a multiplicidade do mundo *doxático*. Nesse caminho é dado como imperativo o afastamento das percepções sensíveis que, influenciadas pelas sensações corpóreas, conduzem o intelecto a erros e falsidades (*pseúdos*).

A filosofia recebe a tarefa de propiciar a cura dos males que prejudicam a *psychê*⁷. A faculdade racional da *psychê*, adquiriu a tarefa de promover, utilizando-me de uma expressão de Bertrand Russel, “produzir a visão da verdade”.

Em Platão, alcançar a verdade (*alêtheia*) é chegar à essência das coisas, conhecê-las, portanto, em si mesmas, livre da mobilidade permanente e não fixa do múltiplo. Imperioso, portanto, existirem maneiras seguras de investigação que possibilitem esse acesso intelectual a *epistêmê*, ultrapassando, por conseguinte os objetos da simples sensibilidade.

Constata-se que a reminiscência possui como função, dentro dos diálogos analisados, propiciar não apenas uma justificativa da condição de *athánathos* da *psychê*, mas conduzir a *psychê*, em sua faculdade racional, o (*logistikón*), ao conhecimento do realmente real (*tò óntôs ón*). Contudo, a *anámnêsis* para ser realizada, precisa, inicialmente, de uma condução externa, a *maiêutica socrática*.

⁷ Ver nota 17 deste texto.

A realização da reminiscência é um processo individual, realizada internamente na *psychê*. No *Ménon*, sem a *maiêutica* de Sócrates, o escravo não seria levado a raciocinar por si mesmo e a iniciar a realização da *anámnêsis*. A *maiêutica* assume características de método de ensino: ensinar o escravo a pensar por si mesmo e realizar com sucesso o conhecimento reminescente. O raciocínio (*syllogismós*) que não agrada ao discípulo de Górgias é o raciocínio da filosofia dialética (*dialektikê*).

Para Platão, esse é o *syllogismós* que é preciso aprender e desenvolver. Assim, a *dialektikê*, tanto quanto a *anámnêsis*, utilizam-se da *maiêutica* socrática, possibilitando a efetivação de suas respectivas concretizações através, sobretudo, do diálogo.

Quanto à relação entre *anámnêsis* e *maiêutica*, temos uma divergência de interpretações, o que nos leva, impreterivelmente, a colocar o seguinte questionamento: Teria a *maiêutica* socrática a função de auxiliar a realização da *anámnêsis* ou são processos autônomos e independentes?

Para nos auxiliar em nosso questionamento e enriquecer nossa análise, observemos o que diz Platão no diálogo *Teeteto*:

A minha arte obstétrica tem atribuições iguais às das parteiras, com a diferença de eu não partejar mulheres, porém homens, e de acompanhar as almas, não os corpos, e em seu trabalho de parto. Porém a grande superioridade da minha arte consiste na faculdade de conhecer de pronto se o que a alma dos jovens está iminência de conceber é alguma quimera e falsidade ou fruto legítimo e verdadeiro.[...] tendo grande fruto de verdade a censura que muitos me assacam, de só interrogar os outros, sem nunca apresentar opinião pessoal sobre nenhum assunto, por carecer justamente de sabedoria. E a razão é a seguinte: a divindade me incita a partejar os outros, porém me impede de conceber. Por isso mesmo não sou sábio, não havendo um só pensamento que eu possa apresentar como tendo sido invenção de minha alma e por ela dado à luz. Porém os que tratam comigo, suposto que alguns, no começo, pareçam de todos ignorantes, com a continuação de nossa convivência, quantos a divindade favorece progridem admiravelmente, tanto no seu próprio julgamento como no de estranhos. O que é fora de dúvida é que nunca aprenderam nada comigo; neles mesmos, é que descobrem as coisas belas que põem no mundo, servindo, nisso tudo, eu e a divindade como parteira.

[...] E se no exame de alguma coisa que disseres, (*Teeteto*) depois de eu verificar que não se trata de um produto legítimo, mas de algum fantasma sem consistência, que logo arrancarei e jogarei fora, não te aborreças como o fazem as mulheres com seu primeiro filho. Alguns, meu caro, a tal extremo se zangaram comigo, que chegaram a morder-me por os haver livrado de um que outro pensamento extravagante. Não compreendiam que eu só fazia aquilo por bondade. Estão longe de admitir que de jeito nenhum os deuses podem querer mal homens e que eu, do meu lado, nada faço por malquerença, pois não me é permitido em absoluto pactuar com a mentira nem ocultar a verdade⁸.

Vê-se com clareza o que interessa na investigação filosófica de Sócrates: o aprendizado da *psychê*, que deve aprender (*manthánein*) por si mesma, após ser despertada num exercício exterior, isto é, através da utilização *maiêutica*⁹. Na passagem “eu e a divindade como parteira”, fica-nos evidente a submissão de Sócrates a divindade, detentora real da sabedoria, postura teórica que Platão aceita em sua filosofia, como veremos mais a seguir.

Para o estudioso do pensamento grego e da filosofia antiga, o italiano Giovanni Reale, há discordância do possível caráter comum que possa existir entre a *anámnêsis* e a *maiêutica* socrática. Posiciona-se o autor na seguinte afirmação: “A *anámnêsis* é um inatismo, sendo inato a todos a capacidade de contemplar a verdade”. Entendemos esse acesso à verdade como a lembrança das Formas (*Eîdos*) eternas que a *anámnêsis* permite, isto é, oferece condições de acessibilidade, através de sua realização intelectual. No caso da *maiêutica* socrática, complementa Reale: “Pressupõe que só alguns estão ‘fecundos da verdade’¹⁰”.

⁸ PLATÃO, *Teeteto*, 150c-151d.

⁹ [...] “É tu que o dirás, eis a frase mais espantosa de maiêutica, arte do parteiro, que tira a idéia, não de si mas do outro, examina-a, pesa-a, decide enfim se é viável ou não”. (ALAIN. *Idéias: introdução à filosofia de Platão, Descartes, Hegel, Comte*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 8).

¹⁰ REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. 1v. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993. p. 313-315. Discordamos da interpretação de Fouillée, para o qual, Platão toma de Sócrates a hipótese da reminiscência. Consideramos exatamente ao contrário, a reminiscência como sendo, efetivamente, pertencente ao pensamento de Platão, inclusive como aspecto que marca em sua filosofia uma ruptura com Sócrates, pois, Platão indaga e tenta demonstrar racionalmente que a imortalidade da alma é uma consequência natural de sua argumentação, estando entrelaçada diretamente com a teoria das Idéias, esta por sua vez, também fruto da filosofia platônica. (FOUILLÉE. A. *La Filosofia de Platón*. Trad. Edmundo Gonzáles Blanco. Buenos Aires: Ediciones Mayo, 1943. p. 355).

Nos é interessante observar este ponto. Reale associa a *maiêutica* socrática com a tendência natural à filosofia. A *maiêutica*, como vimos no *Teeteto*, se realiza em si mesma, num processo interno de auto-aprendizado. Entretanto, faz-se mister perguntas e respostas que permitam este “desabrochar” interno. A *maiêutica* estaria diretamente relacionada, segundo o filósofo italiano, somente à verdade filosófica; apenas “alguns estariam fecundos desta verdade”, por conseguinte, apenas alguns teriam uma propensão natural para a filosofia.

Todavia, vale-nos perguntar: mas a verdade filosófica não tem como objeto final à contemplação das *Idéai* eternas? Entende-se contemplação como a capacidade de compreensão (*sýnesis*) das *Idéai* (capacidade de teorização), ou seja, de torná-las objeto de investigação do intelecto (*noêton*). Não seria, pois, o mesmo propósito da realização da *anámnêsis*? Certamente concluiríamos pela afirmação positiva a essas questões. Elas possuem o mesmo objetivo, a diferença, entretanto, para Reale, é que a *anámnêsis* é passível de realização por parte de todos.

No diálogo *Ménon*, observa-se Sócrates, utilizando-se da *maiêutica* com o escravo *Ménon*, auxiliando-o pedagogicamente, para que esse realizasse, com sucesso, a *anámnêsis*. Nesse sentido, compreendemos a *anámnêsis* e a *maiêutica* como complementares e auxiliares, ou seja, propiciadoras do ponto de partida da investigação (*hypóthesis*). Contudo, entendemos que para realizá-la de forma plena e completa, *Ménon* necessitaria de anos de prática na investigação e no raciocínio (*sylogismós*) filosófico.

A investigação verdadeira e correta é propiciada no pensar dialético, esse é o pensamento que conduz ao encontro da *Idéa*, sendo capaz, inclusive, de compreensão (*sýnesis*) da *psychê* em sua essência (*ousía*) imortal (*athánathos*).

Concluimos, por conseguinte, ser a *maiêutica* utilizada para descobrir aqueles que estão “fecundos da verdade” filosófica, que estão, por assim dizer, “adiantados”, em suas almas imortais, tendentes, mesmo que ainda em forma latente, para a filosofia. Encontram-se, portanto,

adiantados em relação ao nível que se encontrava a *psychê* do escravo Ménon, em sua capacidade de entendimento (*dianóia*). Por conseguinte, a *maiêutica* visa a propiciar o caminho certo para a realização da *anámnêsis* e será utilizada pelo filósofo inquiridor mediante a capacidade do discípulo (no diálogo, o interlocutor (es)) de realizarem por si mesmos esse processo *anamnésico*, bem como, realizarem por si mesmos o aprendizado de “parir” o conhecimento verdadeiro (*epistêmê*).

Este “inatismo” com o qual Reale identifica a *anámnêsis*, é, de fato, como indica o autor, realizado por todos, porém todos estão, também, fecundos da Verdade (*Alêtheia*), diferindo apenas o “estágio” ao qual o aprendiz se encontra perante esta Verdade. De certa forma, equivaleria a dizer, que em algum momento o homem (*ánthrôpos*) se tornaria filósofo.

Em outras palavras, quanto mais a *psychê* estiver purificada, mais próxima estará da compreensão (*syñesis*) filosófica do inteligível (*gnôrimon*), adquirindo maiores condições de realizar a *anámnêsis* e a *maiêutica* de forma integral e absoluta, ultrapassando o ponto de partida (*hypóthesis*) da investigação.

Para Simone Manon, o argumento da reminiscência (*anámnêsis*) é a resposta de Platão ou a complementação direta da *maiêutica socrática*. A *maiêutica* utilizada por Sócrates tinha por objetivo, salienta a autora francesa, levar o indivíduo ao encontro com sua interioridade, seguindo assim, a máxima do templo de Apolo¹¹, preconizada por Sócrates: conhece-te a ti mesmo (*nôthi sautón*), sendo exatamente na interioridade da *psychê* que se realizaria a *anámnêsis*.

Insistimos na tese, ou melhor na *hypóthesis*, de que a *anámnêsis*, apesar de ser possível a todos, não é realizável na mesma proporção, ou seja, ela é dependente do estado onde se encontra

¹¹ Localizado na cidade de Delfos, situada ao noroeste de Atenas. Com freqüência o *Templo de Apolo* tem como sinônimo *Templo de Delfos*. *Apolo* era o deus das profecias, dos jovens rapazes, da pureza e da perfeição; era representado sempre nu e de feições joviais.

a faculdade racional (*logistikón*) da *psyché* em seu processo de elevação e purificação (*kathársis*)¹².

A verdade procurada pelo viés político (a idealização de um estado perfeito ou o mais próximo da perfeição) ou epistemológico (de conhecer as *Idéai*) são apenas encontradas pela investigação verdadeira e, portanto, pela investigação dialético-filosófica. Contudo, não é apenas a *maiêutica* socrática que compõe a metodologia platônica para tornar viável a *anámnêsis*; a refutação (*elenchus*) desempenha também um papel primordial.

No diálogo *Sofista*, Platão não só define a refutação¹³ como a faz auxiliar para a concretização da *anámnêsis*:

Há, na realidade, um princípio, meu jovem amigo, que inspira aqueles que praticam este método purgativo; o mesmo que diz, ao médico do corpo tirar qualquer proveito enquanto os obstáculos internos não fossem removidos. A propósito da alma formaram o mesmo conceito: ela não alcançará, do que se lhe possa ingerir de ciência, benefício algum, até que se tenha submetido à refutação e que por esta refutação, causando-lhe vergonha de si mesma, se tenha desembaraçado das opiniões que cerram as vias do ensino e que tenha levado ao estado de manifesta pureza e a acreditar saber justamente o que ela sabe, mas nada além [...] a refutação é o que há de mais importante e de mais eficaz na purificação¹⁴.

Por conseguinte, o *elenchus* se entrelaça à prática *maiêutica* abrindo reais possibilidades para que a *psychê* desperte diante do saber mais verdadeiro e real, afastando-se das falsas opiniões (*dóxa*). Nesse processo pedagógico-filosófico, de abertura, para tornar possível a

¹² “Para Sócrates o conhecimento advém do interior de si mesmo, é preciso despertar a consciência individual, para que seja possível o distanciamento dos falsos saberes e à ascensão ao conhecimento verdadeiro”. (MANON, Simone. *Platão*. Trad. Flávia Cristina de Souza e revisão de Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 30). Salienta-se que este conhecimento verdadeiro que se direciona a *maiêutica* é o objeto último da *anámnêsis*.

¹³ “Sou daqueles que tem prazer em serem refutados quando dizem algo errado e que também tem prazer em refutar os outros quando estes enunciam alguma coisa de inexato, mas que não gostam menos de ser refutados do que de refutar. Sustento, com efeito, que se ganha mais em ser refutado, porque é bem mais vantajoso ser libertado do maior dos males do que dele libertar os outros”. (PLATÃO, *Górgias* 485a). O pior dos males para Sócrates e Platão é a ignorância, e não tem ignorância mais penosa do que pensar saber o que não se sabe, porque assim, leva aos outros à também adquirirem falsos saberes.

¹⁴ PLATÃO, *Fedro*, 230c-e.

concretização da reminiscência, o afastamento da *psychê* que conhece, do corpo (*sôma*) que a perturba, torna-se, todavia, indispensável¹⁵.

[...] a razão deve seguir apenas um caminho em suas investigações, enquanto tivermos corpo e nossa alma estiver absorvida nesta corrupção, jamais possuiremos o objeto de nossos desejos, isto é, a verdade. Porque o corpo nos oferece mil obstáculos pela necessidade que temos de sustentá-lo e as enfermidades perturbam nossa investigações. Primeiramente nos enche de amores, de desejos, de temores, de mil ilusões e de toda classe de tolices, de modo que nada é mais certo que aquilo que se diz corretamente: que o corpo jamais nos conduz a algum pensamento judicioso. [...] se desejamos saber realmente alguma coisa, é preciso que abandonemos o corpo e que apenas a alma examine os objetos que quer conhecer¹⁶.

Portanto, Platão é enfático em salientar que a correta investigação é realizada pelo pensamento puro, sendo este, por sua vez, iluminado pelo *syllogismós* dialético. Esse é o único caminho seguro de apreender a coisa em si mesma, em sua essência (*ousía*) primária. “Mas eu, por mim, não posso pensar em nenhum outro estudo que faça a alma olhar para cima, senão o que diz respeito ao Ser (*Eînai*) e ao Invisível (*Aeidés*)¹⁷”. Em outras palavras, apenas a purificação propiciada pela metodologia filosófica cria condições de conhecer o realmente real (*tò óntôs ón*) através da *anámnêsis*.

Enquanto estivermos nesta vida não nos aproximaremos da verdade a não ser afastando-nos do corpo e tendo relação com ele que seja estritamente a necessária, sem permitir que nos atinja com sua corrupção natural e conservando-nos puros de todas suas imundícies até que o deus venha nos libertar. Desse modo, livres da loucura do corpo, conversaremos, como é correto, com homens que gozarão da mesma liberdade e conheceremos por nós mesmos a essência das coisas e talvez a

¹⁵ “Y Platón se pregunta em qué puede consistir, si lo comprendemos bien, el proceso al que damos el nombre de aprendizaje. No em la implantación de un conocimiento nuevo dentro de la *psychê*. Hay una facultad (*dynamis*) em la *psychê*, un órgano que ningún hombre deja de emplear durante el proceso de aprendizaje; se trata de una facultad innata, com el ojo físico, que há de convertirse em nuevos objetos. La educación superior no es sino la técnica de conversión de dicho órgano. El “pensamiento” es, dentro de la *psychê*, la “fución” que se halla por encima de todas las restantes; es indestructible, pero tiene que ser objeto de reconversión y reorientación para poder resultar útil”. (HAVELOK, Eric. *Prefacio a Platón*. Trad. Ramón Buenaventura. Madrid: ‘Visor Distribuciones, 1994. p. 193).

¹⁶ PLATÃO, *Fédon*, 66b-c.

¹⁷ Id., *A República*, 529b-c.

verdade não seja mais que isso. Mas tenho grande temor que aquilo que não esteja puro não possa alcançar a pureza. Eis aqui, querido Símias, o que me parece que os verdadeiros filósofos devam pensar e a linguagem que devem usar entre eles¹⁸.

Platão coloca o corpo (*sôma*) e, portanto, as percepções corpóreas como incapazes de conhecer as coisas como essas realmente o são. Platão fala na necessidade do deus nos libertar. Isso significa que a vida no corpo (*sôma*) físico, para Platão, é uma prisão¹⁹ que não permite a concretização plena da *epistêmê*, ou seja, não permite o conhecimento integral das *Idéai*. Entretanto, Platão nos condiciona a aplicarmos vias de acesso, que nos condicionem, mesmo que ainda presos no corpo, a sabermos ou nos aproximarmos o máximo possível do conhecimento das *Idéai*. “E a própria razão o afirma, uma vez que é impossível conhecer alguma coisa de modo puro enquanto temos corpo²⁰”.

Platão define a verdade no diálogo *Fédon* “como conhecer a essência das coisas”. No entanto, como vimos, ninguém pode conhecer algo em sua pureza, não estando, por sua vez, também purificado. Para os filósofos verdadeiros, na concepção de Platão, é essa a linguagem – que inclua o inteligível – que deve compor o raciocínio e o conhecimento filosófico. Por conseguinte, Ménon não estava pronto (filosoficamente) para compreender integralmente o pensar filosófico de Platão, sendo-lhe impossível, conhecer o que a virtude verdadeiramente é. Ménon, encontrava-se em *aporia*.

Nesse movimento, Sócrates leva a Ménon a iniciar-se no pensamento filosófico²¹. Ménon, discípulo de Górgias, refutado, já não tem certeza de seu saber, pois é levado a destruir sua

¹⁸ PLATÃO, *Fédon*, 66e-67a.

¹⁹ A palavra grega *sôma*, pode ter um duplo significado, tanto de “corpo” como de “prisão”. (BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*; edição revista e revisada por L. Séchan e p. Chantraine. Paris: Hachette, 1963).

²⁰ PLATÃO, *Fédon*, 66d.

²¹ “O dialético deve se fazer o condutor da conversa; ele conduz os interlocutores às homologias (concordâncias) apropriadas ao estágio de conhecimento deles”. (SZLEZÁK. *Ler Platão*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 186).

certeza de que sabe. Apesar de não compreender racionalmente, Ménon havia ingressado no raciocínio dialético-filosófico proposto por Platão.

A *aporia* é um denominador comum que percebemos em diversos diálogos, os chamados *diálogos aporéticos*²²; iniciam o leitor-interlocutor na dúvida, ou seja, no ceticismo socrático do nada saber.

Seu resultado, num primeiro momento, pode parecer-nos “negativo”, evidentemente inconcluso, porém, ao longo da leitura dos diálogos platônicos, percebemos que estamos dentro de um grande conjunto de pensamento, um sistema filosófico constituído numa maneira particular de pensar a realidade ou realidades e sua concepção de homem (*ánthrôpos*) e de mundo. Percebemos, assim, que esta negatividade da *aporia* é aparente.

A negatividade dos *diálogos aporéticos*, assim como a utilização do *elenchus*, é necessária à filosofia platônica como parte da construção de seu pensamento e de sua argumentação apresentada ao longo de seus diálogos.

Portanto, a negatividade²³ aparente se mostra se considerarmos estes *diálogos aporéticos* (como, por exemplo, *Protágoras* e *Ménon*) de forma que os consideremos como uma pequena parte de um grande projeto filosófico. Perceberemos sua coerência e situação de positividade dentro da análise do conjunto do *corpus platonicum*. Portanto, essas *aporias* possuem suas conclusões, se consideradas nessa perspectiva de interpretação.

²² “Só na aparência que estes diálogos deixavam os problemas por resolver. Todos os diálogos comportam uma conclusão. Conclusão informulada, talvez, por Sócrates; mas que o leitor-auditor tem o direito e está em condições de formular”. (KOIRÉ, Alexandre. *Introdução à Leitura de Platão*. 3ed. Lisboa: Presença, 1998. p. 27-8). Concordamos com Alexandre Koyré, no entanto, cabe ressaltar que o leitor só adquire essa condição, após a leitura de grande parte do conjunto dos diálogos platônicos, sem dúvida, esta primordial necessidade, constitui-se como um grande desafio para aqueles que pesquisam a produção filosófica de Platão.

²³ “O método elênico (*elenchos*) pretende ter como objetivo abrir a possibilidade de estabelecer uma justa apreciação da virtude, mas os resultados são mais negativos do que positivos”. (BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Trad. Desidério Murcho; Pedro Galvão et al. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 299).

As *aporias* assim se apresentam como tendo um resultado extremamente positivo, porque a *aporia* é necessária para o ingresso e desenvolvimento do pensamento e raciocínio filosóficos que necessitam condicionar a *psychê* conduzindo-a para a compreensão (*sýnesis*) do inteligível (*gnôrimon*) e para a reminiscência (*anámnêsis*) das *Idéai* eternas.

Por conseguinte, as inconclusões na filosofia de Platão apresentadas nos *diálogos aporéticos* adquirem sentido no conjunto dos diálogos, pois o pensamento filosófico construído no texto dialógico não pode possuir término; o dialogo filosófico pressupõe abertura, inconclusão necessária para a reflexão crítica, não se caracterizando em ser simples discurso em sua forma acabada; fechado aos questionamentos o discurso pronto é inacessível ao método de perguntas e respostas curtas, âmago dos diálogos da primeira fase de Platão.

O conhecimento científico, tanto quanto o conhecimento filosófico, é procura incessante, porque inacabado. É a procura contínua pelo saber que faz o *métier* do filósofo, sendo a permanente inconclusão do conhecimento que assegura a continuidade da investigação.

Aporia e *elenchus* utilizados como auxiliares da *maiêutica* unem-se ao espanto filosófico. Depois de constatado que não se sabe, ou seja, perceber e reconhecer a própria ignorância advém este estado do espanto, da admiração (*thaumázein*) diante do reconhecimento do não-saber.

Lembremo-nos, foi esta a metodologia filosófica que utilizada por Sócrates, o condenou à morte (*phthorá*); devido ao orgulho e à vergonha que tomam posse daqueles que se vêem descobertos perante o seu próprio não-saber. É esta resignação intelectual que Sócrates recomenda a Ânito no final do diálogo *Ménon*: “Tu, à tua conta, mete, na cabeça, essas coisas de que tu mesmo estás persuadido, ao teu hospedeiro, Ânito, par que fique mais manso²⁴”.

²⁴ PLATÃO, *Ménon*, 100c.

Conclui-se, assim, que a *anámnêsis* se realiza internamente na inteligência (*noûs*) da *psychê*. No entanto, necessita *inicialmente*, para encontrar o caminho correto e longe de erros da utilização *maiêutica*.

Assim sendo, existe um caminho duplo que poderíamos inferir como uma via interna e outra externa: o caminho interno permite a realização “em si mesma” da *anámnêsis* na *psychê* racional, e o externo, de condução *maiêutica*, refutatória e *aporética* que possibilitam e oferece reais condições para se obter sucesso na plena concretização da *anámnêsis*.

1.2 A unidade como o *axioma* fundamental em Platão

Platão tem como um de seus objetivos principais afastar falsas pretensões de saber, ou seja, dividir claramente o que é saber e o que não o é. Para chegar a esse objetivo, dedica-se à busca de um novo fundamento que possa direcionar a investigação filosófica para um fim último.

A filosofia de Platão, sendo teleológica, direciona-se sempre para este fim. O fundamento metodológico que serve a Platão constitui-se na unicidade da *Idéia*, em contraposição à multiplicidade da *dóxa*. Característica da essência (*ousía*), a unidade possibilita a Platão encontrar a definição universal.

No pensamento grego, não existe o zero; logo, a tendência, da qual não foge Platão, é encontrar o um, ou seja, encontrar a Unidade. Movimentamo-nos permanentemente em direção à fixidez, à imutabilidade das *Idéai*²⁵.

²⁵ “Estes seres em si, as Formas Ou Idéias, são a causa da existência das coisas visíveis. Com isso, satisfaz a dupla exigência socrática: a Forma é aquela tão procurada unidade na multidão de exemplares e é também a causa de existência dos múltiplos seres”. (OLIVEIRA, Maria Eduarda Martins de; In: *Ciência e Vida: Filosofia*. São Paulo: Editora Escala, n. 18. p. 20-29. 2008). Assim, as coisas que compõem o mundo sensível participam do mundo inteligível. O argumento da participação (*methexis*) é desenvolvido por Platão para demonstrar que o existente no mundo visível, existe, pela participação ao inteligível.

No Livro X de *A República*, logo no início do diálogo, Platão, ao propor a Glauco o exame da poesia de caráter *mimético*, afirma: “Então comecemos o nosso exame a partir deste ponto, segundo o nosso método habitual²⁶?” Assim, no diálogo *A República*, Platão demonstra claramente que já possui um método. Evidentemente, trata-se de um método filosófico.

Mas qual seria o método que Platão afirma no Livro X de *A República* como sendo um método habitual? Se o método é tido como habitual, indica-nos que sua utilização não é inicial, sendo utilizado de forma freqüente, constituindo-se como um método maduro de investigação. “Efetivamente, estamos habituados a admitir uma certa idéia (sempre uma só), em relação a cada grupo de coisas particulares, a que pomos o mesmo nome²⁷”. Esta afirmação é fundamental e parece-nos antecipar o problema central do diálogo *Parmênides*.

Não podemos aqui nos alongar nesta problemática, que exigira, sem restar dúvida, uma nova pesquisa. No entanto, vale uma pequena inferência de nossa parte: se existe uma idéia em si mesma da Virtude, da Justiça, etc., então existe uma idéia em si do cabelo, da sujeira, etc.? No entanto, ao definir a *Alêtheia*, no diálogo *Fédon*, como sendo “conhecer as coisas em sua essência”, induz-nos a supor que a *Idéia* platônica não pode estar associada às coisas comuns que formam a *dóxa*.

A *Idéia*, por conseguinte, pertence à categoria do essencial, ao inteligível; logo, é imutável, una, não estando relacionada às coisas que pertencem ao mundo da mudança permanente, ao mundo do devir.

Sem essa perspectiva, seria inviável a Platão chegar à definição do conceito (*énnoia*), em sua unicidade e universalidade, portanto, o *métodos* é considerar uma única idéia a cada grupo

²⁶ PLATÃO, *A República*, 596a.

²⁷ Id., *Ibid.*, 596a.

de coisas particulares, ou seja, o fator comum da unidade da *Idéia*, em contraposição à multiplicidade do sensível.

Ora, uma das coisas que escapa à maioria dos homens é a coisa na sua essência e, como julgam conhecê-la, jamais chegam a encontrar um ponto de acordo para iniciarem uma pesquisa qualquer, e à medida que avançam nessa pesquisa, colhem o devido castigo, pois nem chegam a concordar com eles mesmos, nem com as outras pessoas. Por este motivo, façamos votos para que nem tu, nem eu, venhamos a incorrer no defeito que ora apontamos nos outros²⁸.

Continuando a análise do Livro X de *A República*, Platão oferece-nos o exemplo de cama, visando diferenciar o aparente do real. O aparente é múltiplo, o real é uno. “deus criou aquela cama única, a cama real. Mas duas camas desse tipo, ou mais, é coisa que deus não criou e nem criará [...] criou-a, na sua natureza essencial, una²⁹”. Por conseguinte, a essência é una, assim como as *Idéai*, que pertencem à realidade verdadeira e essencial.

Na *República*, Platão escreve que o filósofo dialético deve conhecer a unidade na multiplicidade. Atingir a unidade³⁰ é chegar ao conhecimento da coisa em si mesma. Adquirindo a *epistêmê*, depois de um longo e árduo caminho, se intui o conhecimento da *Idéia*³¹. Afastado das aparências falsas do múltiplo, encontra-se a verdade. Como no *Fédon* Platão identifica verdade e essência, sendo, por sua vez, a unidade, a característica primordial da essência (*ousía*).

²⁸ PLATÃO, *Fedro*, 237c.

²⁹ Id., *A República*, 597c-d.

³⁰ “Desviando nossa investigação da aparência para a realidade, da mudança para a estabilidade, da multiplicidade para a unidade, passamos do devir ao Ser, e paralelamente, nosso saber se eleva da opinião à ciência”. (GOLDSCHMIDT, V. *A Religião de Platão*. Trad. Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963. p 22).

³¹ “A *Idéia* cumpre, portanto em Platão uma função de unidade e de identidade. Ela constitui um nó estável de significação. Pois a *Idéia* tem uma estrutura estranha à mobilidade do sensível. Ela não pode ser ora uma coisa, ora outra; não admite qualquer mudança e permanece una e idêntica a si mesma”. (MANON, Simone. *Platão*. Trad. Flávia Cristina de Souza Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 81).

A *philosophía dialektikê* tem a tarefa de propiciar o saber como sendo “a ciência que arrasta a alma do que é mutável para o que é essencial³²”. O caminho a ser percorrido pela *psychê* deve ser o de elevar-se até a realidade última, que, como vimos é una. A filosofia e, por conseguinte o filósofo deve pensar a unidade³³. Esse pensar, nos leva ao encontro da seguinte problemática: Como pensar?

A resposta nos parece simples: deve-se pensar dialeticamente, isto é, o pensamento deve ser dialético; a dialética garante o sucesso da análise e da investigação. Para tanto é necessário exercitar a inteligência (*noûs*), partindo, como disse Platão: de “uma idéia, apenas uma, em relação a cada grupo de coisas particulares”. Encontramos na seguinte passagem do *Teeteto* um perfeito exemplo: “Toma como modelo tua resposta à questão das potências e, do mesmo que pudeste compreender a sua pluralidade sob a unidade de uma forma, esforça-te por aplicar à pluralidade das ciências uma definição única³⁴”.

Platão, com certeza afirmamos, faz da *unidade* um pressuposto de suma importância em sua investigação *dialektikê*, como verificamos nos diálogos *Ménon*, *República* e *Teeteto*; diálogos de fases distintas e, portanto, forte nos fica a evidência de que Platão procura um fundamento que viabilize a universalidade do conceito, buscando assim, a compreensão (*synesis*) do todo (*hólon*).

No diálogo *Fedro*, Platão apresenta a inevitável relação entre *anámnêsis*, *noûs*, *idéa* e *unidade*:

[...] Pois as almas que nunca contemplaram a verdade não podem assumir a forma humana, pelo seguinte motivo: a inteligência humana deve exercer-se segundo o

³² Id., *A República*, 521d.

³³ “A perspectiva própria do pensamento platônico é, pois, a da relação, ou melhor, de uma certa relação entre unidade e multiplicidade, que a lógica que tradicionalmente sobre ela incide, de matriz aristotélica, não pode apreender sem imediatamente alterar”. (MESQUITA, Pedro A. *Reler Platão: ensaio sobre a teoria das Idéias*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1995. p. 11-2).

³⁴ PLATÃO, *Teeteto*, 148d.

que designamos por *Idea*³⁵, indo desde a multiplicidade das sensações para a unidade cuja abstração é a verdade racional. Este ato de abstração consiste numa recordação das verdades eternas contempladas pela alma no momento em que se integrava no séqüito de um deus, quando podia contemplar estas exigências a que atribuímos a realidade e quando, depois, levantava os olhos para o que é verdadeiramente real³⁶.

Destarte, a inteligência deve direcionar-se para a *Idéia*, liberta, como já dito, das sensações corpóreas que conduzem naturalmente a *psychê* ao erro e às perturbações, devido mesmo à sua natureza múltipla. Vimos que a unidade é característica da essência (*ousía*), e, portanto, a característica primordial do realmente real (*tò óntôs ón*) é sua unicidade.

A pretensão de Platão é exatamente encontrar uma definição que sirva de fundamento a toda multiplicidade, como bem coloca Christophe Rogue: “A verdadeira definição, como o *Teeteto* estabelece, é a síntese do múltiplo no um³⁷”. A multiplicidade é característica da *dóxa* e a *dóxa* deve, para Platão, ser ultrapassada através do conhecimento das *Idéai* via processo *anamnésico*.

A unidade é primordial para encontrar e fundamentar a definição, tornando assim, viável chegar a um denominador comum, unificador de todo o múltiplo. Eis tarefa da inteligência do

³⁵ “As idéias, diz Platão, só são contempladas pelo *nous*. Mas o que significa isto exatamente? Significa sem dúvida que o intelecto as contempla; e, portanto, que a idéia é contemplável e, nessa acepção, visível. Mas significa também, e principalmente, que a idéia só é contemplável de um modo inteligível. A visão da idéia é, por isso mesmo, uma visão puramente inteligível: e, portanto é também, nos exatos termos platônicos, uma visão do invisível, isto é, uma visão que propriamente não vê nada, antes se deixa plenamente entender pelo que assim é ‘visto’ e se torna por esse ‘ver’ plenamente inteligente. *O que a alma vê é inteligível e invisível*: tal, numa palavra, a lição platônica. Ora é isto justamente que significa dizer, tanto na linguagem do ver, como na do ser, que as idéias são sem-forma. E, nesta acepção, sugerir a tradução *Idea* por Forma é mais do que um equívoco: é um obstáculo à compreensão da natureza da idéia platônica”. (A natureza da Idéia Platônica: a propósito de duas passagens-chave: *Fédon* 83b, *Parmênides* 141e 142a. In: *Philosophica*. n. 10, novembro de 1997. p. 75)

³⁶ PLATÃO, *Fedro*, 269c.

³⁷ Continua o autor: “Há, portanto, junto com a exigência da definição, um *imperativo de unicidade* dessa definição; quer dizer que a totalidade dos objetos a qual o nome a definir é suscetível de remeter deve estar compreendida num só *logos* [...] A importância do imperativo de unicidade não é sempre compreendida pelos interlocutores de Sócrates, e vemos *Eutífron*, *Ménon* e *Teeteto* errar em busca do *logos* que satisfaça a Sócrates”. O trecho que o autor se refere no diálogo *Teeteto*, vide: nota 117.(CHRISTOPHE, R. *Compreender Platão*. Trad. Jaime A. Clasen. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 45-6).

filósofo alcançar a compreensão (*sýnesis*) da *ousía*, a *Idéia* de cada coisa³⁸. Como brilhantemente constata Victor Goldschmidt: “unificar os sensíveis na Forma, unificar as Formas no Bem, e, a cada vez, encontrar a Causa única³⁹”.

1.3 *Anámnêsis* como abertura: o caminho para a *Idéia*

Ao longo da exposição, nota-se que a conceitualização da *anámnêsis* apresentada no diálogo *Ménon*, o qual, o contato da *aísthesis*, como o da utilização *maiêutica*, foram o ponto de partida (*hypóthesis*) rumo ao conhecimento verdadeiro, apresenta, a partir do diálogo *Fédon*, um avanço teórico da função da *anámnêsis*.

No *Fédon* a *anámnêsis* serve como argumento que justifica o *athánathos* da *psychê* em sua faculdade racional. Assim, da mesma forma como o Belo⁴⁰ (*tò Kalón*) no diálogo *Fedro*, a *Aretê* (Virtude ou Excelência) no diálogo *Ménon*, e a Justiça (*dikaiosyne*) no diálogo, *A República*, são realmente existentes no mundo inteligível (*gnôrimon*).

O mundo inteligível, por conseguinte, é composto de Formas (*Eîdos*) ou Idéias (*Idéai*) perfeitas. Intuí-las é chegar à essência (*ousía*) das coisas, ou seja, conhecer as coisas em si mesmas. A *ousía* é o oposto do *doxático*, assim como a *aísthesis* é o oposto da *epistêmê*.

³⁸ “Essa é a tarefa da inteligência, alcançar a essência de cada coisa”. (PLATÃO, *A República*, Livro VII, 532a).

³⁹ Cf., GOLDSCHMIDT. p. 320.

⁴⁰ Como num delírio a alma realiza a *anámnêsis* do Belo: “Do que dissemos, atingimos a quarta espécie de delírio, sim do delírio: quando, vivendo neste mundo, se consegue vislumbrar alguma coisa bela. A alma recorda-se então da Beleza real, recebe asas e deseja subir cada vez mais alto, como se fosse uma ave”. Aqui temos mais um exemplo do argumento da *methexis*, como o explicamos na nota 19, deste capítulo. (PLATÃO, *Fedro*, 249d). “Parece-me que, se existe alguma coisa de belo fora do belo em si, essa coisa só é bela porque participa desse belo em si, e digo que o mesmo se passa com todas as coisas”. (PLATÃO, *Fédon*, 100c). “Sócrates evidentemente conhece o problema da relação entre coisa particular e Idéia (30 a 2-4): “o Belo em si” é para ele diferente da coisa bela particular, mas esta é bela pela “presença” do Belo”. (Id., SZLEZÁK. p. 127).

A essência das coisas apenas é conhecida pelo *logistikón* da *psychê*, ou seja, em sua faculdade racional, isto é, em sua inteligência. Conhecer a essência das coisas, pois, é conhecê-las verdadeiramente, adquirindo dessa maneira, o conhecimento epistêmico.

No entanto, para conhecer as coisas em sua pureza é preciso, como dissemos anteriormente, encontrar-se puro também. Do que se conclui: apenas quem está purificado pela sabedoria prática (*phônêsis*) e pela sabedoria teórica (*sophía*), direcionando-se ao *Dikaion*, ao *Kalón* e ao *Agathos*⁴¹, constrói condições de chegar à contemplação (teorização) das *Idéai*⁴².

A *anámnêsis* - e o todo que ela acarreta, toda a exigência que lhe acompanha sua realização - é fundamental para a compreensão (*sýnesis*) intelectual das *Idéai*. Salientamos, porém, que é um viés duplo: ao mesmo tempo em que a *anámnêsis* justifica a existencia real das *Idéai*, estas, por sua vez, justificam a afirmação platônica posta no diálogo *Ménon* “de que aprender não é mais do que recordar⁴³”. Assim, a inteligência da *psychê* em sua faculdade racional (*logistikón*) é o núcleo de preparação e realização da *anámnêsis*, logo, o núcleo do pensamento, do raciocínio e da argumentação filosófica:

E é pelo corpo, através das sensações, que estamos em relação com o devir (e sua inconstância), mas pela alma, por meio do pensamento, é que estamos em comunhão com o ser verdadeiro, o qual dizeis vós, é sempre idêntico a si mesmo e imutável; enquanto que o devir varia a cada instante⁴⁴.

⁴¹ O Justo (*tò Dikaion*), O Belo (*tò Kalón*) e O Bom (*tò Agathos*) : *Fedro*, 278b; *República*, 220c.

⁴² “Por sua dimensão ontológica, a idéia funciona no platonismo não somente como um princípio de inteligibilidade, mas também como um princípio de existência. É por ela que as coisas sensíveis podem ser o que são. Platão expressou isso dizendo que o sensível participa do inteligível: ‘parece-me que, se existe alguma coisa de belo fora do belo em si, essa coisa só é bela porque participa desse belo em si, e digo que o mesmo se passa com todas as coisas’. *Fédon*, 100c. O sensível continua a autora, é assim salvo na medida em que manifesta aquilo de que procede, ou seja, aquilo que lhe confere sentido e realidade: o inteligível. Daí que a participação é também definida como uma presença da Idéia na coisa”. (Cf., MANON, p. 93-4).

⁴³ PLATÃO, *Ménon*, 81d.

⁴⁴ PLATÃO, *Sofista*, 248a.

Nesta citação do diálogo *Sofista*, percebemos que Platão, claramente soluciona a problemática que existia entre os argumentos de Heráclito e Parmênides. O primeiro, afirma que as coisas estão em fluxo contínuo e tudo muda a todo instante, dessa forma, segundo o pensamento de Platão, não poderia existir o conhecimento verdadeiro, exatamente como nos é esclarecido no diálogo *Crátilo*:

Mas também é provável que não possamos falar de saber, ó Crátilo, se todas as coisas mudam e nada permanece. De fato, se o próprio saber, sendo saber, não varia, continuará a ser sempre e haverá saber. Mas, se a própria forma do saber variar, há de variar para outra forma de saber e, nesse momento, não haverá saber. E, se estiver sempre a variar, nunca haverá saber e, por este argumento, não haverá quem saiba, nem algo a ser sabido, e também haverá o belo, e também haverá o bem, e também haverá cada um dos seres, e não parece que eles sejam semelhantes, estes de que temos estado a falar, a qualquer fluxo e a qualquer mobilidade. Se estas coisas são assim, ou são da outra maneira, como dizem que são os partidários de Heráclito e muitos outros, não é coisa fácil de examinar⁴⁵.

Para Parmênides em sua teoria do Ser imutável, existe o que Platão considera primordial para o conhecimento ser, de fato, conhecimento: a imutabilidade das *Idéai*. O conhecimento deve ser o conhecimento daquilo que não muda, ou seja, mantém-se o mesmo. Assim, através das *Idéai* e da participação (*methexis*) Platão soluciona a problemática, dividindo o que pertence ao inteligível (*gnôrimon*) daquilo que pertence a *dóxa*.

É um exercício, portanto, sobretudo da inteligência, a qual, a *psychê* deve purificar-se no raciocínio filosófico-dialético, incluindo, como se constata, a crítica perante as percepções corpóreas e o conhecimento incompleto produzido por essa. Inevitavelmente, se conclui na estreita relação da *psychê*, em sua necessidade de purificação (*kathársis*), com a possibilidade de acessibilidade ao conhecimento verdadeiro, via *anámnêsis*.

⁴⁵ (PLATÃO, *Crátilo*, 440a-c).

A alma purificada no exercício filosófico descobre em si mesma o saber epistêmico, real, puro, ideal. O inteligível (*gnôrimon*) se impõe como o objeto primordial da investigação, do raciocínio (*sylogismós*) e da argumentação dos verdadeiros filósofos. É no inteligível que habita a Verdade: “Aquele cuja visão só é proporcionada ao condutor da alma pelo intelecto⁴⁶”.

Portanto, temos no diálogo *Fedro* a confirmação de que a *anámnêsis* é apenas realizada de forma completa e absoluta pela *psychê* que preparou sua inteligência através da *philosophía dialektikê* à compreensão intelectual das *Idéai*, fazendo-as objetos do pensamento⁴⁷:

Da mesma maneira, quando alguém tenta, por meio da dialética, sem se servir dos sentidos e só pela razão, alcançar a essência de cada coisa, e não desiste antes de ter apreendido só pela inteligência a essência do bem, chega aos limites do inteligível, tal como aquele chega então aos do visível⁴⁸.

Nesse trecho, poderíamos fazer uma comparação, mesmo que singela, com o pensamento de René Descartes. Para o filósofo francês, considerado o primeiro a inaugurar o pensamento moderno, o conhecimento deveria ser atingido pela razão, em seu “estado puro”, utilizando-se, assim, da *dúvida metódica*, para atingir através da “meditação reflexiva” e afastado das percepções, um conhecimento oferecido somente por um processo puramente intelectual. “E eu sempre tive um imenso desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, para ver claro nas minhas ações e caminhar com segurança nesta vida⁴⁹”. Esse é o movimento interno do pensamento de Platão, distinguir o falso do verdadeiro, direcionando-se do menos verdadeiro para o mais verdadeiro.

⁴⁶ PLATÃO, *Fedro*, 247c.

⁴⁷ “Conhecer as Formas é saber servir-se delas”. (GOLDSCHMIDT. Op.cit., p. 29).

⁴⁸ PLATÃO, *A República*, 532a-b.

⁴⁹ DESCARTES, René. *O Discurso do Método*, parte I.

Para Platão, essa realização intelectual⁵⁰ permite a *psychê* sair do lamaçal em que se encontra, envolta nas sombras e nos erros dos falsos saberes. Dessa forma, a filosofia de Platão é um direcionar-se contínuo para o inteligível, onde habitam as *Idéai* perfeitas e eternas. Todavia, essa direção é imprescindível que seja correta e, para tanto, seja capaz de ascender da *aísthesis*, do diálogo *Ménon*, para o *gnôrimon*, como no diálogo *Fédon*.

Mediante essa necessidade de direcionamento ao *gnôrimon*, Platão desenvolve um *méthodos*, aliás, poderíamos inferir se, de fato, Platão possui um *méthodos* ou vários *méthodos* de investigação. Independente da assertiva escolhida, o que de fato existe, é um caminho que visa evitar o erro na investigação instigada pelo raciocínio aguçado do filósofo dialético.

Assim, o direcionamento para a *Idéa* é fundamental para realizar com sucesso os níveis político e epistemológico. As *Idéai*⁵¹ platônicas existentes no inteligível não possuem início nem fim e, portanto, não estão subordinadas ao tempo, não são *diegésicas* como a *epopéia* ou o discurso sofístico, ao contrário, são a-histórica, perenes e indestrutível (*áphthartos*), assim como perene e indestrutível é o *logistikón* da *psychê*.

Por isso que a educação platônica está fundamentada na educação do olhar, isto é, na possibilidade de um novo direcionamento, onde é possível acharmos o fundamento comum e universal a todo conhecimento, que se caracterize, portanto, como sendo um saber verdadeiramente epistêmico: o saber das *Idéai* através da *anámnêsis*.

⁵⁰ “Mas não teremos razão de responder em nossa defesa que o verdadeiro amigo da ciência se esforça naturalmente rumo ao ser e não se detém na multidão das coisas particulares às quais a opinião dá existência, mas procede sem desfalecimento, e não arrefece seu ardor, até que haja penetrado a essência de cada coisa com o elemento de sua de alma a que compete penetrá-la [...] e, depois, tendo-se aproximado e unido à verdadeira realidade, e tendo engendrado a inteligência e a verdade, alcança o conhecimento e vive verdadeiramente e se nutre, encontrando aí, e jamais antes, o repouso para as dores do partejamento?” (PLATÃO, *A República*, 490b).

⁵¹ “As Formas são reais, porque são eternamente o que são, porque cada uma delas permanece sempre idêntica a si mesma”. (GOLDSCHMIDT. Op. cit., p. 20).

O filósofo, por realizar o saber realmente real (*tò óntôs ón*) recebera como função e responsabilidade política o compromisso da administração pública.

Percebe-se claramente a seriedade em que Platão trata a política, vendo-a como função pública primordial para proporcionar o desenvolvimento da *pólis* e dos indivíduos⁵². Aquele que se direcionou para o inteligível, isto é, os verdadeiros filósofos, são o que mais claramente tem a noção de sua função e responsabilidade na administração comum. A contemplação da *Idéai*, fundamentalmente a do Bem (*Agathón*), é o princípio e fim que possibilita ao filósofo realizar-se no campo político, filosófico e educacional. Nessa opção teórica, Platão torna-se severo crítico da democracia, pois desconfia do princípio da maioria.

A maioria condenou injustamente seu mestre Sócrates⁵³. Quem governa devem ser os que melhor pensam. Os que sabem pensar em Platão são os que melhores sabem agir, pois na tradição socrático-platônica, quem verdadeiramente sabe, evita a má ação. A inteligência educada na filosofia conduz a melhor ação. Os filósofos realizaram-se epistemologicamente e, por isso, devem concluir suas realizações práticas na política (*politikón*). Contudo, Platão em vida, frustrou-se em seus planos políticos⁵⁴.

Cabe-nos fazer a ressalva de que Platão aceita a República, como sendo a coisa pública, a *res publica*, como diziam os latinos, a “razão de Estado” que propicia à cidade-estado o seu desenvolvimento máximo. Cada um deve exercer apenas uma função na *pólis* e, por conseguinte,

⁵² Para Vernant o desenvolvimento da cidade (*pólis*) é o que proporcionou o desenvolvimento do pensamento racional. [...] “A razão grega não se formou tanto no comércio humano com as coisas quanto nas relações dos homens entre si. Desenvolveu menos através das técnicas que operam no mundo que por aquelas que oferecem meios pelo domínio de outrem e cujo instrumento comum é a linguagem: a arte do político, do retórico, do professor. A razão grega é a que de maneira positiva, refletida, metódica, permite agir sobre os homens, transformando a natureza”. (VERNANT, J. Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. 11. ed. Trad. Isis Borges. B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p. 104).

⁵³ “Foram estas investigações, atenienses, que levantaram contra mim tantos ódios, tão amargos e temíveis, e foi desses ódios que vieram tantas calúnias e esse renome de sábio que me atribuíram; pois aqueles que me ouvem imaginam sempre que sei as coisas cuja ignorância nos outros desmascaro. Mas há muitas possibilidades, juízes, que o deus seja realmente sábio e que, por este oráculo (o de *Delfos*), ele queira dizer que a sabedoria humana não é grande coisa, e até mesmo que não é nada”. (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 23a-b).

⁵⁴ Pesquisar *As Cartas*, uma ótima fonte para conhecer um pouco mais de Platão em sua historicidade.

deve realizá-la da melhor maneira possível, apenas assim o desenvolvimento do todo estará garantido através do desenvolvimento máximo de suas partes⁵⁵.

Voltando para o problema da *anámnêsis*, compreende-se a importante e primordial tarefa que ela recebe de Platão. Inegável é a afirmação de ser a *anámnêsis* um fundamental instrumento teórico e metodológico para o conhecimento das *Idéai*⁵⁶. Concretizar a *anámnêsis* é contemplar a verdade essencial, una e imperecível.

A realização da *anámnêsis* pertence a todos, porém nem todos estão aptos, de imediato, a realizá-la de forma plena e completa⁵⁷. Ao filósofo, cabe essa realização de forma completa e, por essa realização, desenvolvida arduamente em sua inteligência (*noûs*), “ganha asas”, como Platão escreve no *Fedro*, e, quem sabe, a sua derradeira libertação.

O objetivo da realização plena da *anámnêsis* é proporcionar a possibilidade de acesso aos limites do inteligível, oferecendo essa acessibilidade não apenas as *Idéai* perfeitas e eternas, mas também, para além dela, para o *tò Agathón*. Essa profunda realização do *logistikón* da *psychê*, em sua característica imortal, eterna, divina, indestrutível e racional - alcance-se, mediante um esforçado e doloroso caminho ascendente, percorrido pela *psychê* em seu exílio e transmigração.

Nesse sentido defendemos a posição de a *anámnêsis* ter sua realização em “níveis gradativos”, cabendo a todos a possibilidade de realizá-la, como o fez o escravo *Ménon*. Entretanto, não na mesma forma e não na mesma intensidade que, por exemplo, um filósofo desenvolvido no raciocínio e no método dialético a realizaria. Como dissemos, apenas aqueles que se encontram purificados podem compreender a pureza.

⁵⁵ Sobre esta concepção de política, ler, impreterivelmente, o diálogo *A República*.

⁵⁶ “As coisas sensíveis participam do mundo supra-sensível das idéias. Assim, também podem ser pensadas pela reminiscência (*anámnêsis*). Platão quer, portanto, resolver tanto o problema ontológico como o problema gnosiológico, pela doutrina das idéias”. (Cf., STEIN. p. 59-60).

⁵⁷ Creiamos que por isso no diálogo *Fedro*, Platão chama a reminiscência de *dom*, provavelmente, porque poucos estão capacitados para realizá-la com sucesso. É necessário, como vimos, um desenvolvimento da inteligência da *psychê*, bem como, sua purificação, através da educação filosófica. (Cf., *Fedro*, em especial, a passagem, 250a).

CAPÍTULO II

A PRIMEIRA CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE ANÁMNËSIS: MÉNON

2.1 O conceito de *psychê*: pressuposto necessário

Em Platão é para a *psychê* que a filosofia se deve dirigir. Platão aceita a tradição socrática de que a filosofia tem como meta primordial à *psychê*:

Dir-vos-ei, segundo o meu costume: ‘Meu caro amigo, és ateniense, natural de uma cidade que é a maior e a mais afamada pela sabedoria e pelo poder, e não te envergonhas de só cuidares de riquezas e dos meios de as aumentares o mais que puderes, de só pensares em glória e honras, sem a mínima preocupação com o que há em ti de racional, com a verdade e com a maneira de tornar a tua alma o melhor possível⁵⁸?’

Esse novo caráter da virtude ou excelência (*aretê*), encontrado na tradição socrático-platônica, está presente, evidentemente, em nossas argumentações. Imperativo, pois, e inevitável, é transformar a *psychê*, educá-la, prepará-la, curá-la, conduzi-la para a essência (*ousía*), propiciar a realização epistêmica no conhecimento das *Idéai* e, então, propiciar a contemplação do Bem (*Agathón*):

Visto que ela [o Bem] é o princípio da ciência da verdade, podes concebê-la como objeto do conhecimento, porém, por mais belas que sejam estas duas coisas, a ciência e a verdade, não te enganarás de modo algum, pensando que a idéia do Bem é distinta e as supera em beleza; como, no mundo visível, é certo pensar que a luz e a vista são semelhantes ao sol, mas errado acreditar que sejam o sol, do mesmo modo, no mundo inteligível, é justo pensar que a ciência e a verdade são, ambas, semelhantes ao Bem, mas falso acreditar que uma ou outra seja o Bem; a natureza do Bem há de ser considerada muito mais preciosa⁵⁹.

⁵⁸ PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 29d.

⁵⁹ Id., *A República*, 508e-509a.

Platão prevê em sua construção filosófica uma ascensão e uma purificação da *psychê*. A contemplação relaciona-se à “visão” e a *theôria*. Assim, a *Paidéia* platônica consiste, sobremaneira, na educação do olhar (de uma inteligibilidade racional), oferecendo a visão o correto direcionamento. Ter condições de educar o olhar é adquirir possibilidades para que *psychê* possa ter compreensão (*sýnesis*) do conhecimento inteligível (*gnôrimon*).

A filosofia assume, assim, uma nova função: propor uma mudança de direcionamento intelectual da *psychê*, tornando-a capaz de fazer das *Idéai* o objeto do intelecto (*noêtón*). Isso equivale a uma nova direção proposta ao pensamento (*noêsis*)⁶⁰.

Em Platão, o pensamento assume um caráter mais divino⁶¹, como exposto no seguinte trecho de *A República*: “Mas a faculdade de pensar é, ao que parece, de um caráter mais divino, do que tudo o mais⁶²”. Explicar de forma aprofundada o conceito de “divino” (*theîon*) em Platão exigir-nos-ia um espaço e tempo maiores, e além, do que comporta esse trabalho. No entanto, podemos, muito simplificada, identificar o divino platônico com o *noûs cósmico*⁶³, ou seja,

⁶⁰ “Em troca, lembrai-vos, quando está em si mesma e examina as coisas por si mesma e sem apelar para o corpo, se dirige para o que é puro, eterno, imortal, imutável e, como é da mesma natureza, permanece unida a ele tanto quanto lhe é possível. Aqueles extravios cessam, é sempre a mesma, porque está unida ao que não muda e participa de sua natureza e assim conserva sempre sua identidade e sua maneira de ser, pois bem, esse, esse estado da alma não é o que chamamos pensamento?” (PLATÃO, *Fédon*, 79d).

⁶¹ Heródoto afirma que “as divindades gregas forma criadas pelo pensamento homérico e hesiódico”. Os deuses homéricos são dotados de paixões humanas, o próprio *Zeus* é um deus apaixonado pela beleza feminina. Platão irá criticar os deuses homéricos, por várias razões, entre elas, a divisão que se dá entre os deuses, o que não possibilitaria parcimônia, logicamente, Platão segue a Sócrates considerando a divindade como uma. Por despertarem paixões relativas às partes inferiores da *psychê*, Platão não aceitará as divindades homéricas, bem como as tragédias e a poesia. A filosofia em Platão assume, assim, um novo caráter de gênero literário. Veremos também, que no tocante a parte imortal da *psychê* Platão, diferentemente de Homero, manterá viva a inteligência (*noêsis*).

⁶² PLATÃO, *A República* 519a.

⁶³ [...] “A Alma Cósmica é formada pela Inteligência divina, com a qual se identifica o Demiurgo [...] A Alma do Mundo foi gerada, ao passo que o Demiurgo se situa na eternidade essencial; o Demiurgo é transcendente ao mundo, ao passo que a Alma Cósmica é imanente ao mesmo mundo [...] O Demiurgo (*demiourgós*) é a primeira causa ativa, em contato com a realidade do mundo sensível”. (FREIRE, S. J. Antônio. *O Pensamento de Platão*. Braga: Livraria Cruz, 1967. p. 99-110). Luc Brisson considera que: “para Platão a ‘alma é a própria natureza’ sendo o universo governado pela ‘melhor alma’ que é movimento em si, princípio automotor de todo o movimento [...] a alma anima todas as coisas; os corpos celestes são, pois, necessariamente animados por uma alma; a alma pode unir-se ao intelecto que é divino; os movimentos do intelecto são circulares; os movimentos dos astros são, portanto, circulares; logo divinos”. (BRISSEON, L. *Leituras de Platão*. Trad. Sônia Maria Maciel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 313-325).

com a inteligência do universo ordenado, em outras palavras, com o princípio e a causa ordenadora da totalidade.

Alguns autores⁶⁴, identificam o conceito de divino (*theïon*) em Platão com o conceito de Bem (*Agathón*). O *tò Agathón* é o unificador do *Eîdos* ou das *Idéai* perfeitas⁶⁵, como bem escreve Goldschmidt. De nossa parte, entendemos que, sem a existência do *tò Agathón*, nem mesmo as “sombras da Caverna” poderiam existir, por conseguinte, o *tò Agathón* é o princípio (causa, primeira) e fim (para onde deve se dirigir a *psychê*).

Porém, a maior evidência dessa identificação, do *theïon* com *tò Agathón*, está posta, segundo entendemos, pelo o próprio Platão no diálogo *A República*:

Quanto a mim, tal é a minha opinião: no mundo inteligível, a idéia do bem é percebida por último e a custo, mas não se pode percebê-la sem concluir que é causa de tudo quanto de direito e belo em todas as coisas; que ela engendrou, no mundo visível, de luz e do soberano da luz; que, no mundo inteligível, ela própria é soberana e fonte imediata da verdade e da inteligência; e que precisará ser contemplado por quem agir com sabedoria, tanto na vida pública como na particular⁶⁶.

Sendo o *Agathón*, o fim para o qual deve se direcionar a *psychê* e, por conseguinte, o conhecimento e o *noûs* filosófico, Platão lhe confere o *status* de objetivo crucial, a guiar o pensamento (*noêsis*), tanto quanto, a vida prática. Assim, como dissemos na Introdução dessa pesquisa, a ética platônica é condicionada pela *ontologia*, havendo uma fusão entre aquilo que somos e aquilo que fazemos, ou devemos fazer.

⁶⁴ Extensa é a discussão em torna da identificação do Bem com o divino em Platão. Favoráveis a identificação positiva do Bem com o divino estão autores como: Jaeger, Robin, Diès, Friedländer. Contrários a esta identificação estão David Ross, Taylor, Grube, Gilson. Como optamos por concordar com aqueles que percebem positivamente esta identificação, fazemos a seguinte citação: “El bien, uno y simple em sí mismo, toma aspectos y nombres diversos según sus diversas relaciones con lo múltiple: se llama belleza, verdad, orden, justicia, igualdad, e identidad [...] Toda cualidad elevada al grado de la universalidad y perfección es una forma del bien”. (Cf., FOUILLÉE, A. p. 50).

⁶⁵ Ver nota 111 deste trabalho.

⁶⁶ PLATÃO, *A República*, 517b-c.

Entretanto, como dissemos anteriormente, essa pesquisa não comportaria tal esforço, de continuarmos a inferir sobre o “o divino”, o Bem, e sua possível relação. Encarecidamente, pedimos ao paciencioso leitor, o retorno ao tema de nosso capítulo.

A *nóêsis*, por conseguinte, apresenta-se na *psychê* como sendo sua função principal. Contudo, o pensamento não está na *psychê* como um todo, pois existe, alerta-nos Platão, a parte melhor e a parte pior da alma⁶⁷. O pensamento que Platão eleva como detentor do atributo de divino, encontra-se, em sua função racional, o *logistikón*, ou seja, na sua faculdade da inteligência (*noûs*).

É exatamente no *logistikón* da *psychê* que acontece a *anámnêsis*, é para ela que se direciona o argumento do *athánathos* da *psychê*. Logo, é à função racional da *psychê*, o seu *logistikón*, que damos ênfase, por estar diretamente relacionada com a nossa temática proposta. Fica-nos evidente, portanto, a importância que a *psychê* recebe dentro da construção filosófica de Platão. De nossa parte, cabe-nos esclarecermos essa significabilidade.

A palavra alma, em geral, resulta da tradução da palavra grega *psychê*, em latim *anima*. A *psychê* está relacionada com o significado de princípio vital, ou seja, o princípio que oferece a vida: o “sopro”, o ar (*pneûma*), a respiração que garante a vida.

Platão não foi o primeiro, na filosofia grega, a utilizar-se do conceito de *psychê*; já a encontramos na cultura homérica⁶⁸. Mas qual a real importância da *psychê* na filosofia de Platão?

A imediata resposta a essa colocação seria dizer que a importância da alma em Platão reside na sua faculdade racional. Para ela, a filosofia se dirige como instrumento poderoso de

⁶⁷ Sobre a melhor e a pior parte da alma, pesquisar *A República*, 431a-b. No mesmo Livro IV de *A República*, Platão escreve sobre a alma, como portadora de três funções e as relaciona com as três funções que compõem, ou devem compor a *pólis* ideal. Pesquisar, sobretudo, *A República*, em especial, a passagem: 435a-436e.

⁶⁸ Homero foi extremamente fundamental, na formação do *ethos*, da educação e do imaginário grego. Entre as obras que legou à posteridade, estão os épicos, *A Ilíada* e *a Odisséia*. Platão lhe reconhece a importância, nem por isso, deixa de pensá-lo e criticá-lo, como formador educacional e comportamental dos gregos. Por isso, damos a Platão o reconhecimento por criar e desenvolver uma nova Paidéia.

educação e disciplina da *nóêsis*. Como ressalva Platão, existe a parte inferior e a parte superior da *psychê*. A primeira deve-se propor o afastamento. A segunda, deve-se oferecer tratamento: a filosofia deve possibilitar sua cura. A cura da *psychê* proporciona a conquista de sua liberdade.

[...] não é possível tratar do corpo sem cuidar da alma, sendo essa a causa de desafiaram muitas doenças o tratamento dos médicos helenos, por desconhecerem estes o conjunto que importa ser tratado, pois não pode ir bem à parte, quando vai mal o todo. É da alma [...] que saem todos os males e todos os bens do corpo e do homem em geral [...] é aquela, por conseguinte, que antes de tudo, precisamos tratar com muito carinho, se quisermos que a cabeça e todo o corpo fiquem em bom estado. As almas, meu caro, continuou, são tratadas com certas fórmulas de magia; essas fórmulas são os belos argumentos⁶⁹.

Nessa passagem do “diálogo socrático” *Cármides*, a filosofia ganha um sentido terapêutico, poderíamos até mesmo dizer um sentido clínico, descobrir os sintomas e oferecer o medicamento é função do filósofo. O discurso filosófico deve, pois, se direcionar para a cura da *psychê*, pois “é da alma que saem todos os bens e males do corpo e do homem em geral”. Evidente se torna à compreensão (*sýnesis*) do valor dado à parte intelectual da *psychê* por parte de Platão.

A *psychê* bem governada produzirá bens; perdida na ignorância produzirá, inevitavelmente, males. Esses bens e esses males não prejudicam apenas os indivíduos, mas prejudicam também a *pólis* em sua organização e em sua administração.

A cidade-estado (*pólis*) é resultado dos indivíduos. Platão deseja mudar o Estado; logo, torna-se imperativo mudar os indivíduos que compõem esse Estado. Para tanto, é preciso desenvolver a *psychê* em sua racionalidade, afastando-a de sua natureza inferior.

A filosofia assume a função de conduzir o *logistikón* da *psychê* a um estado de saúde e lucidez mental, oferecendo um tratamento e a conseqüente libertação da *psychê* imortal, que

⁶⁹ PLATÃO, *Cármides*, 156e-157a.

deve, ao final do caminho dialético-ascendente, encontrar-se em equilíbrio, ou seja, liberta das perturbações, num estado de *ataraxía*.

Mas, quais seriam esses belos argumentos que nos fala Platão no diálogo *Cármides*? Evidentemente, seriam os argumentos filosóficos que voltados ao *tò Agathón* direcionam a *psychê* para o que existe de melhor e verdadeiro, tanto nos indivíduos como na realização do “Estado Ideal”.

O conhecimento filosófico funciona como remédio⁷⁰ que podem piorar ou melhorar a saúde do enfermo. Notemos essa observação que Sócrates faz no diálogo, também da primeira fase, *Laques*: “Logo, o que importa investigar é se algum de nós entende do tratamento de almas, se sabe cuidar delas como convém e se teve bom professor dessa matéria⁷¹”.

Portanto, a filosofia deve e tem condições de ensinar a *psychê* do homem a viver bem: “O homem bom fará bem e com perfeição tudo o que faz, e quem vive bem e feliz é bem-aventurado, ao passo que o indivíduo ruim, que vive mal (*kakón*), é miserável⁷²”. A *psychê*, pois, é princípio de vida e centro da inteligência, que deve ser desenvolvida ao máximo pelo bom uso do raciocínio (*syllogismós*), ou seja, pela utilização correta do pensar, do perguntar e do investigar.

Também vimos que a alma em sua parte inferior, deve ser tratada, para que a parte superior se sobreponha e tome o direcionamento da vida. Contudo, ainda permanece a questão: o que é *psychê* em Platão?

⁷⁰ Platão dá exemplos comparativos em relação à medicina, o mesmo acontece no diálogo *Cármides*.

⁷¹ PLATÃO, *Laques*, 185e.

⁷² PLATÃO, *Górgias*, 507c. Para o filósofo português Vilhena: “Os diálogos *apologéticos* não revelam ainda o estado e espírito que domina Platão a partir do momento que prepara o *Górgias* [...] O *Górgias* não é somente ‘Sócrates e Atenas, ‘Sócrates e os seus inimigos’, mas também ‘Platão e os seus inimigos’”. (VILHENA, Vasco de Magalhães. *Platão e a Lenda Socrática: a idealização de Sócrates e o utopismo político de Platão*. Trad. Rogério Fernandes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998. p. 215). Entendemos que Vilhena quer destacar que existe um amadurecimento de Platão, não apenas em relação a sua construção teórica, mas que essa, está relacionada também, com sua vida prática, com o seu tempo, seu momento histórico.

No diálogo *Fédon* escreve Platão: “nossa alma é mais conforme com a natureza invisível (*aeidés*) e o corpo com a natureza visível⁷³”. Isso corrobora a tese da prioridade de bem cuidar da *psychê* na sua função racional. Essa tarefa de zelo para com a inteligência da *psychê* está diretamente ligada, como vimos, com a vocação teórica e prática da filosofia. Aqui, alma invisível e filosofia se unem na mesma lógica de pensamento, que conduzirá, inevitavelmente a Platão, a concepção do argumento da *anámnêsis* e da crença do *athánathos* da *psychê* em sua função racional.

Por conseguinte, a totalidade está intrinsecamente relacionada a uma ordem e a uma harmonia: “A alma é uma harmonia, escreve Platão no diálogo *Fédon*⁷⁴”. Todavia, o que é (*tí esti*) harmonia? No diálogo *Protágoras*, Sócrates faz a seguinte afirmação: “Pois em todo seu decurso, a vida do homem necessita de cadência e harmonia⁷⁵”.

Sócrates considera a harmonia imprescindível para a vida, durante todo o seu percurso, isto é, deve-se viver em harmonia da infância até a velhice. Não podemos, portanto, menosprezá-la. Relacionando a harmonia à educação, diz ser necessária para “tornar a alma apta tanto para a palavra como para a ação⁷⁶”.

A alma sem harmonia seria como um instrumento sem afinação. Harmonia⁷⁷ remonta, diretamente, a equilíbrio. Quem tem harmonia tem ritmo, ou seja, sabe ordenar as coisas de acordo com a sua utilidade.

⁷³ PLATÃO, *Fédon*, 79c.

⁷⁴ Id., *Ibid.*, 92e.

⁷⁵ PLATÃO, *Protágoras*, 326b-c.

⁷⁶ Id., *Ibid.*, 326c.

⁷⁷ [...] “de um modo geral, ela é por todos concebida como um conceito da estrutura harmônica do Cosmos ou, mais precisamente, como um princípio de harmonia. Para Pitágoras e Filolau a alma é harmonia”. A harmonia (na definição de Filolau) é a unificação de muitos – “elementos -misturados e a concordância dos discordantes”. (SPINELLI, Miguel. *Filósofos Pré-Socráticos: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. 2. ed. p.133).

Harmonia e ritmo condizem com movimento este, por sua vez, está integrado à natureza da *psychê*: “A vida supõe o movimento. Vida e movimento estão, por conseguinte, compreendidos no ser Universal. Mas a vida e o movimento supõem uma origem comum: a alma⁷⁸”. Observa-se, pois que a *psychê* em Platão é princípio da vida, por isso mesmo, a *psychê* é a essência, não apenas do homem, mas a do Universo ordenado e da inteligência.

Por conseguinte, harmonia e movimento condizem com a ordenação do Cosmos, em contraposição à desordem absoluta do Caos. Conclui-se daí que a *psychê* deve ser ordenada como o Cosmos; se não o é, é tarefa da filosofia torná-la ordenada, em equilíbrio; colocá-la em movimento rumo ao conhecimento epistêmico do inteligível, isto é, desenvolver sua função superior, ou seja, a inteligência.

Depois de madura reflexão, concluiu que das coisas visíveis por natureza jamais poderia sair um todo privado de inteligência mais belo do que um todo inteligente, e também: que nenhum ser pode haver inteligência sem alma. Com base nesse raciocínio, pôs a inteligência na alma e a alma no corpo, e construiu o universo segundo tal critério, com o propósito de terminar uma obra que fosse, por natureza, a mais bela e perfeita que se poderia imaginar. Desse princípio de verossimilhança, pode-se concluir que o mundo, esse animal dotado de alma e de razão [inteligência], foi formado pela providência divina⁷⁹.

Provavelmente, a tradução por providência divina, não seria a melhor. Quando pensamos em providência, termo, por exemplo, utilizado em Santo Agostinho, pensamos influenciados pela historicidade do termo, pois sofremos a pressão histórica e cultural do cristianismo. Entretanto, poderíamos inferir que Platão, como o mesmo nos esclarece em sua argumentação, que essa

⁷⁸ PLATÃO, *Sofista*, 249a-b.

⁷⁹ PLATÃO, *Timeu*, 30b-c.

providência seria a atuação da divindade, utilizando-se do *daímôn*⁸⁰, evita que os protegidos ocorram em erro, exatamente como ocorria com Sócrates⁸¹.

Na construção do conceito de *psychê*, entendemos que Platão opta por sua divisão (*diaíresis*)⁸². O que inevitavelmente nos obriga a perguntar: Qual à parte da *psychê* que realiza a *anámnêsis*? Essa interrogação é respondida, na medida em que percebemos que à função da *psychê* que realiza a *anámnêsis* é a de sua faculdade racional, seu *logistikón*⁸³. Portanto, confirma-se à hipótese de que à parte da *psychê* que realiza a *anámnêsis* e a apreensão da *Idéia* é sua faculdade racional. É para essa função que se deve dirigir o *syllogismós* filosófico.

No diálogo *Sofista*, posterior aos diálogos da “primeira fase”, Platão faz a seguinte afirmação:

E é pelo corpo, através das sensações, que estamos em relação com o devir, mas pela alma, por meio do pensamento, é que estamos em comunhão com o ser verdadeiro, o qual dizeis vós, é sempre idêntico a si mesmo e imutável; enquanto que o devir varia a cada instante⁸⁴.

⁸⁰ “É provavelmente um erro pensar que Sócrates ou os seus contemporâneos distinguíssem com muito cuidado *daímôn* de *thêion*, visto que a defesa socrática contra o ateísmo na *Apol.* 27d, assenta num argumento de que acreditar nos *daimones* é acreditar nos deuses. [...] A idéia de *daímôn* como u espécie de “anjo da guarda” ainda é visível em Platão (*Rep.* 620d), embora uma tentativa de fuga ao fatalismo implícito na crença popular pelo fato das almas individuais escolherem já o seu próprio *daímôn* (*Rep.* 617e). Se este *daímôn* individual está ou não dentro de nós foi muito discutido na filosofia posterior. Num passo (*Tim.* 90a). O o próprio Platão o identifica com a alma e pode ver-se um reflexo disto, por exemplo, em Marco Aurélio II, 17, III, 16. (PETERS, F. E. *Termos Filosóficos Gregos: um léxico histórico*. Trad. Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974. p. 48)

⁸¹ Pesquisar em Platão, *Apologia de Sócrates*.

⁸² Segundo Victor Goldschmidt a alma em sua parte mortal perverte nossa individualidade profunda, logo, precisamos pelo exercício do raciocínio dialético purificar-nos nossa alma racional. (GOLDSCHMIDT, V. *A Religião de Platão*. Trad. Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963).

⁸³ [...] se considerarmos o que diz o Livro IX, da *República* sobre o “parentesco” e as inclinações das três funções da alma (585b): como apenas o *logistikón* está voltado para “o sempre igual, o imortal e a verdade” e como conseqüentemente apenas ele se assimila a esta esfera (500c), só ele pode qualificar como “o divino” no homem (589d 1,e 4; 590d 1). Isso realmente já implica que somente o *logistikón* pode ser imortal, pois as outras duas partes da alma se orientam para coisas mortais e as “seguem”. (SZLEZÁK, A. Thomas. *Ler Platão*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 121).

⁸⁴ PLATÃO, *Sofista*, 248a.

Imprescindível, pois para a alma é ultrapassar o mundo do devir, direcionando-a para o Invisível (*Aeidés*). Vimos que a linguagem do inteligível (*gnôrimon*), deve obrigatoriamente, ser parte integrante e fundamental do pensamento e da argumentação filosófica. O conhecimento ganha um *status* de invisibilidade: *o que não podemos ver é o que de fato devemos saber*.

A mutabilidade do devir, pois, não pode ser causa da verdadeira *epistêmê*. É no mundo inteligível, ou seja, no plano do Ser (*Eînai*) que deve a *psychê* se ocupar em suas investigações, ultrapassando o plano da imagem (*eikôn*) e dos objetos sensíveis⁸⁵, e assim, alcançar a compreensão das *Idéai*, esta uma “visão intelectual” do *noûs* da *psychê*.

Observa-se, como de início, a prerrogativa da ascensão da *psychê*. A essência (*ousía*) do homem (*ánthrôpos*) é sua *psychê*, e para ela que deve se dirigir os saberes humanos e as interrogações da filosofia. Romper, ao longo de um doloroso e árduo processo pedagógico, com a *aísthesis*, para então, adquirindo as condições necessárias, conhecer as coisas em si mesmas, isto é, em sua essência última.

Em seu último diálogo, *As Leis*, o filósofo ateniense, define magistralmente o conceito de alma, que corrobora magistralmente com o rumo de nossos argumentos: “O ser real e realmente imortal que somos, chama-se alma⁸⁶”. Portanto, no último diálogo de Platão, temos a confirmação absoluta do filósofo de que a filosofia deve ser direcionada para a *psychê do* homem, pois assim como o conhecimento deve ser dirigido para a essência das coisas, também a

⁸⁵ “O simbolismo da Linha”, no diálogo *A República*, Livro VI. Platão demonstra o conhecimento de um ponto de vista de uma dialética ascendente, que deve ser desenvolvida através de uma epistemologia filosófica. “A ‘Imagem da Linha’ ilustra com maior clareza a teoria epistemológica de Platão”, ressalva ADAM, J. *The Republic of Plato*, v. 2. Cambridge, 1980. p. 65. Citação retirada da obra *A República*. Trad. e Org. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 258.

⁸⁶ PLATÃO, *As Leis*, Livro XII, 959b.

investigação filosófica deve investigar o homem em sua essência. Confirma-se assim, que Platão nunca deixou de ser “socrático” em diversos aspectos de sua filosofia⁸⁷.

2.2 Por que a *aretê* é o tema inicial do diálogo *Ménon*?

O problema da *aretê*⁸⁸ entre os gregos, não se inicia na filosofia de Platão. Contudo, é em Platão, sobretudo em Sócrates, que a virtude grega adquire um novo sentido⁸⁹. Os valores tradicionais da Grécia, até Sócrates, eram, como ressalva Giovanni Reale: “aqueles ligados ao corpo: a vida, a saúde, o vigor físico, a beleza, ou bens exteriores, ou ligados à exterioridade do homem, como a riqueza, o poder, a fama e semelhantes⁹⁰”. Ora, a filosofia de Platão, seguindo a moral socrática, representa justamente à negação da supremacia do corpo (*sôma*), à negação da *aísthesis* como fundamento do conhecimento.

Este novo sentido, portanto, da *aretê* platônico-socrática, está diretamente ligado a toda uma nova formulação, não apenas de filosofia, de educação, mas de cultura, política e conhecimento, pensado criticamente por Platão. A partir de então, surge uma nova relação entre o homem (*ánthrôpos*) e o Cosmos. Dentro desse novo pensamento platônico-socrático,

⁸⁷ O que é de Platão? O que pertencera a Sócrates? Essa é uma discussão que permanece em nossos dias. No entanto, na obra de Platão, *A Apologia de Sócrates*, observa-se no texto que não é um diálogo, mas sim uma narrativa do julgamento de Sócrates, os aspectos que caracterizam ou caracterizariam o Sócrates histórico. Nesse sentido observamos que muitas das proposições de Sócrates são seguidas por Platão ao longo de seus diálogos, como nesse exemplo oferecido por nós, do diálogo *As Leis*. Entretanto, vale inquirirmos: O quão sábio Sócrates foi em vida? Ou: O quanto Platão fez de Sócrates um sábio? Platão tinha um “projeto” filosófico desde a *Apologia*? Estas são questões que permeiam a todos que estudam a filosofia de Platão. Interessante é pesquisar a obra do filósofo português, Vasco Magalhães Vilhena. *O problema de Sócrates: o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*. Lisboa: FCG, 1952. 596p.

⁸⁸ “O tema essencial da história da educação grega é [...] o conceito de *aretê* [...] Os gregos entendiam por *aretê* sobretudo uma força, uma capacidade. Às vezes definem-na diretamente. Vigor e saúde são a *aretê* do corpo; sagacidade e penetração, a *aretê* do espírito [...] originariamente a palavra designava um valor objetivo naquele que qualificava, uma força que lhe era própria, que constituía a sua perfeição [...]”. (WERNER, Jaeger. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Arthur M. Parreira. São Paulo, 1979. p.23-29).

⁸⁹ “A *aretê* adquiriu este novo sentido com a descoberta por Sócrates de que a essência do homem é a sua *psychê*”. BEZERRA, Marcelo Rocha. A nova concepção da *aretê* de Sócrates nos diálogos platônicos: *Apologia, Críton e Ménon* em relação à da tradição grega. In: *Meio Século de Filosofia: anais do VI Congresso Brasileiro de Filosofia (de 06 a 11 de setembro de 1999)* II v. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 2003. p. 695.

⁹⁰ REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Trad. Marcelo Perine. v. 1. São Paulo: Loyola, 1993. p. 267.

encontramos a crítica severa que Platão faz à tradição homérica e hesiódica⁹¹: “Deixando de lado os poetas, conversemos sós entre nós mesmos, para pormos à prova a verdade e o nosso próprio engenho⁹²”. Por que deixar de lado os poetas? Para que coloquemos, em seu lugar, a filosofia e nela possamos adquirir instrumentos para pensar criticamente, inclusive, sobre a tradição poética.

Da mesma forma, está presente a crítica permanente que Platão apresenta nos diálogos endereçada aos sofistas⁹³ e seus discípulos, como Ménon, interlocutor do diálogo de mesmo nome, que foi aluno do sofista Górgias.

O novo paradigma⁹⁴ que surge a partir de uma nova educação (*Paidéia*)⁹⁵ platônica⁹⁶ se caracteriza por nova maneira de pensar o homem e sua relação com o todo (*hólon*). Essa nova relação adota uma postura profundamente contrária a tese sofística de Protágoras: “O homem é a medida de todas as coisas⁹⁷”.

⁹¹ “Pude, pois, concluir em pouco tempo, a respeito dos poetas, que não compunham as suas obras graças ao seu saber, mas a um dom natural, a uma inspiração divina semelhante à dos adivinhos e profetas. Efetivamente esses dizem muitas coisas belas, mas não percebem nada daquilo que dizem”. (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 22b). Já nos referimos a Homero em notas anteriores, entretanto, quanto a Hesíodo, temos os poemas: *Teogonia* e *Os Trabalhos e os Dias*, estas obras-prima da cultura e literatura grega, anteriores ao período clássico, são encontradas em edição bilíngüe em língua portuguesa, consulte as referências desta pesquisa. Hesíodo viveu na Boécia, entre o final do século VIII ou no começo do século VII a.C. Sua produção literária, juntamente com os épicos de Homero são considerados os formadores iniciais de toda cultura helênica. Sobre a crítica da tradição poética, por parte de Platão, consultar também, o Livro X de *A República*.

⁹² PLATÃO, *Protágoras*, 318a.

⁹³ No entanto, “foram os sofistas os porta-vozes da idéia de que a *arete* não dependia da nobreza do sangue e da nascença, mas se fundamentava no saber”. (BEZERRA. Op. cit., p. 691). Contudo, nos vale analisar que é, exatamente em relação a este saber, sua origem, sua finalidade que será veementemente criticado por Sócrates e Platão.

⁹⁴ MARROU afirma que Platão é o primeiro a descobrir os méritos «propedêuticos» de certas disciplinas e etapas da aprendizagem. (MARROU, Irénée-Henri. *História da Educação na Antiguidade*. Trad. Mário Leônidas Casanova. São Paulo: EPU-EDUSP, 1990. p. 126).

⁹⁵ “O termo *paideia* ganhou depois da significação simplificada de ‘criação de meninos’[...] o significado abrangendo a totalidade de ‘todas as exigências ideais, físicas e espirituais, que formam a *kalokagathia*, no sentido de uma formação espiritual consciente”. (JAEGER. Op. cit. p. 311).

⁹⁶ [...] é o espírito religioso da antiga educação helênica que adquire forma nova na filosofia de Platão. Platão ultrapassa a idéias de educação dos sofistas, precisamente porque volta atrás e remonta à origem. Id., *Ibidem*. p. 327-328.

⁹⁷ PLATÃO, *Crátilo*, 386a.

Se assim o fosse, então a verdade (*alêtheia*) seria uma idéia particular de cada um, uma verdade subjetiva, assim, todos divergiriam sobre o que a verdade é, não sendo possível fundamentá-la em caráter de universalidade; dá-se exatamente o contrário, como proposto na *philosophía dialektikê* de Platão, nisso, justifica-se toda a abordagem de nosso primeiro capítulo

Transformando a Verdade em *axioma* que fundamenta e para onde convergem opiniões particulares, temos assim, no argumento platônico, uma verdade unitária, essencial, inteligível, transformada em princípio comum, que fundamenta e, por isso mesmo, está além das opiniões individuais. Imprescindível, pois, encontrar à definição universal.

Em seu último diálogo, se posicionando em definitivo contra a tese de Protágoras, escreve Platão em *As Leis*,⁹⁸: “A divindade deve ser a medida de todas as coisas, num grau supremo, e muito mais, penso eu, do que o é, segundo pretendem, o homem⁹⁹”; aqui percebemos claramente a concordância de Platão com o Sócrates da *Apologia*, no qual Sócrates afirma que quem sabe verdadeiramente não é ele, mas sim o deus (*theós*).

“Tal sabedoria, atenienses, possui-a certamente o deus, que, muito provavelmente, quis significar com seu oráculo que a ciência do homem é de escasso ou nulo valor. E é evidente que, ao falar de Sócrates, se serviu apenas do meu nome para me apresentar como exemplo, como se dissesse: ‘o mais sábio de vós, ó mortais, é aquele que, como Sócrates, reconheceu que o seu saber é, na verdade, inteiramente desprovido de valor¹⁰⁰’.

Da mesma forma, essa citação confirma a tese de que o conhecimento verdadeiro (*epistêmê*) é o conhecimento do *gnôrimon*. Vale ressaltarmos que a distância cronológica entre as

⁹⁸ “Existe ao mesmo tempo em Platão um realismo ontológico. Porque ‘Deus é a medida de todas as coisas’, e um idealismo gnoseológico, porque é o homem quem tenta conhecer e que é necessário que este se liberte primeiro da sua realidade”. (BRUN. Op. cit. p. 133). Para isto é exigida uma purificação (*Kathársis*) que permita o entendimento (*dianóia*) do realmente real (*óntos ón*).

⁹⁹ PLATÃO, *As Leis*, 716c.

¹⁰⁰ PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 23a-b.

obras *Apologia* e *As Leis* é bem considerável, o que torna essa assimilação filosófica, por parte de Platão, extremamente significativa e relevante¹⁰¹.

Isso claramente nos indica que desde a *Apologia* de Sócrates até o diálogo *As Leis*, Platão não tem dúvida de que o conhecimento verdadeiro, a *epistêmê*, encontra-se no realmente real (*tò óntôs ón*) que o simples saber perceptivo não pode atingir. Mas por que Platão escolhe a virtude (excelência)¹⁰² como tema inicial do dialogo *Ménon*¹⁰³?

Platão quer demonstrar que a virtude preconizada em sua filosofia não é a mesma virtude ou excelência defendida pelos sofistas. Tudo nos leva a acreditar que Platão escolhe a virtude, pois a noção de *aretê*, além de sua importância na cultura e no pensamento grego, era um dos objetos de ensino da sofística.

Para os sofistas a maior virtude era a de falar bem, ou seja, adquirir condições de através da palavra, convencer com veemência, mesmo diante de uma tese ou causa perdida, como o fez o grande sofista e retórico Górgias, em o *Elogio de Helena*. De outro lado, Platão quer demonstrar que a verdadeira *aretê* é uma *Idéia*, realmente existente no plano inteligível.

¹⁰¹ Ver nota 86 deste capítulo.

¹⁰² Neste trabalho optamos por utilizar a palavra virtude como correspondente do termo *arete*. No entanto, sabemos da crítica que alguns estudiosos tem com esta correspondência: “a inadequação da tradução da *arete* por ‘virtude’, que provém de uma etimologia latina distinta e tem óbvias conotações estranhas a cultura grega e ao próprio uso filosófico e platônico do conceito, quer no seu valor etimológico estrito, quer na sua posterior conotação cristã, levamos a optar pela versão generalizada ‘excelência’. (CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck. 1968-1980. p.107). Citação retirada do texto de MESQUITA, Antonio Pedro. *Reler Platão: ensaio sobre a teoria das idéias*. Lisboa: Imprensa nacional, 1995. Nota, 42. Discordamos em parte de Chantraine, já que virtude em Platão, acreditamos indicar diretamente: a virtude por excelência, por se tratar da *Idéia* perfeita de *aretê*, em sua Forma única e não em suas variáveis.

¹⁰³ A classificação segundo L. Robin tanto o diálogo *Eutidemo* como o diálogo *Ménon*, “pertencem ao período da maturidade de Platão: esses diálogos teriam sido compostos após o regresso de Platão a Atenas e depois de a escola estar instalada na Academia. E nesse caso [...] já não seriam ‘socráticos, no sentido de Taylor e de Burnet, mas antes platônicos”. (Cf., VILHENA. p. 335). Para Vilhena o “objetivo de Platão nesses diálogos chamados ‘socráticos’ é o de introduzir o seu próprio pensamento”. Interroga o autor: na própria *Apologia* não há já o anúncio da futura ação platônica? (VILHENA. Op. cit., p. 336-37).

O diálogo *Ménon* continua a problematização da virtude já iniciada em outros diálogos. Os primeiros diálogos, conhecidos como “diálogos da juventude”, ou “diálogos socráticos” possuem como tema principal a problematização do que são as virtudes em suas particularidades.

Assim, nos diálogos tidos como anteriores ao *Ménon*, como, por exemplo, *Laques*, *Cármides*, *Eutífron e Lísias*, Platão apresenta uma investigação em busca de definições de virtudes específicas, logo, o *Laques* tem como objetivo definir a coragem; o *Cármides* se lança a definir a temperança; o *Eutífron*, a piedade; e o diálogo *Lísias*, a amizade. Podemos incluir, neste “primeiro grupo” de diálogos, os textos dos diálogos *Protágoras* e *Górgias*.

O grande avanço que o diálogo *Ménon* apresenta (por isso o *Ménon* é tido como um diálogo de transição) em relação, por exemplo, ao diálogo *Protágoras* é a colocação do argumento da *anámnêsis* como possibilidade de resposta, mesmo que de forma indireta, isto é, não estando textualmente exteriorizada no texto escrito do diálogo, mas que intui sobre a existência de saber o que a virtude é, utilizando a *anámnêsis*, como instrumento metodológico, que complementa e justifica a tese de que exista a *Idéia* eterna de *Aretê*.

Ménon não consegue responder a Sócrates o que a virtude é, sem por sua vez, fragmentá-la. Numa de suas respostas *Ménon* define a virtude: “Quando se desejam coisas belas, tem-se o poder de as alcançar¹⁰⁴”. *Ménon* representa a *Górgias*, e refutá-lo, significa refutar a um dos maiores expoentes da sofística grega. Utilizando-se da ironia, Sócrates indaga a *Ménon*: “Ora bem! Responde-me outra vez e desde o início que dizes que é a virtude, tu e lá o teu amigo¹⁰⁵”? *Ménon* não consegue satisfazer o raciocínio inquiridor de Sócrates e perde-se ao tentar.

Conclui-se, por conseguinte, que iniciar o *Ménon* pela problematização do que seja a virtude, tendo um sofista como interlocutor principal do diálogo, é ponto chave para Platão

¹⁰⁴ PLATÃO, *Ménon*, 77b.

¹⁰⁵ Id., *Ibid.*, 77e.

desconstruir as certezas sofisticadas, baseadas num conhecimento enciclopédico, mas que, desprovidas do raciocínio dialético, não conseguem atingir o objetivo de Platão: a virtude como *Eîdos*¹⁰⁶, unificador das diferentes manifestações da virtude enquanto conceituada no plano variável da *dóxa*.

A virtude do olho é bem enxergar, a virtude de um indivíduo na *pólis*, em Platão, é desenvolver bem sua função. Mas a virtude em si mesma só pode ser pensada intelectualmente pela inteligência (*noûs*) da *psychê*, a *Aretê* deve, pois, antes de qualquer coisa, ser objeto do pensamento (*noêtón*). “Mas a virtude da ciência pertence muito provavelmente a algo mais divino, que nunca perde sua força, e que, conforme a direção que se lhe dá, torna-se útil e vantajoso ou inútil e nocivo¹⁰⁷”. Percebe-se, mais uma vez, nessa citação, o entrelaçamento que existe entre conhecimento e ética. A “direção útil e vantajosa” é garantida pela busca do Bem como via suprema a ser alcançada. Todavia o estado de ataraxía do filósofo é alcançado nessa busca que significa a fusão entre a sabedoria prática (*phônêsis*) e a sabedoria teórica (*sophía*).

Platão, em sua filosofia, usa a interrogação filosófica como o centro dos diálogos: O que é a *aretê*? O que é a justiça (*dikaïosyne*)? A pergunta *o que é (tí esti)* torna-se ponto inicial (*hypóthesis*) da problematização filosófica. Mais importante do que a possível variável de uma resposta é saber direcionar a pergunta. A pergunta constitui-se como sendo primordial, exercendo a função, tanto como orientadora da investigação, quanto como condutora da argumentação dentro da estrutura do diálogo.

A pergunta é a “razão” condutora do diálogo platônico. A lógica do dialogar é dada pela pergunta filosófica. A pergunta é que oferece a possibilidade de sentido, tanto das respostas,

¹⁰⁶ “O modo como se apresenta no *Ménon*, de Platão, a pergunta pela essência: a busca de um eidos, que unifica a multiplicidade. Isso relaciona diretamente o diálogo *Ménon* com o *Sofista*, entre outros”. (SARDI, Sérgio A. A dialética do perguntar e do admirar. *Veritas*, Porto Alegre, v.42, n. 4, ps. 923-29, dezembro. 1997).

¹⁰⁷ PLATÃO, *A República*, 518e-519a.

como do próprio perguntar. Imprescindível, pois, é *saber* perguntar¹⁰⁸. A pergunta que detém o sentido do perguntar, serve-nos de contribuição primordial na atualidade, pois quem pergunta quer saber o que não sabe e, logo, encontra-se motivado ao aprendizado do que não sabe, ou que sabe apenas parcialmente.

Portanto, quem pergunta já retém, na construção da própria pergunta um saber. Assim, a pergunta também se constitui um saber, como bem nos demonstra o autor citado em nota. Assim, o direcionamento para o saber verdadeiro, é-nos oferecido pelas “técnicas” do perguntar filosófico na tradição socrático-platônica, colocada em ação na lógica dialógica¹⁰⁹.

Como dissemos, a pergunta, pelo que é, visa a saber o que é (*tí esti*). Esse não-saber imediato do que é implica uma investigação para vir saber o que é¹¹⁰. A pergunta socrático-platônica é a pergunta para o princípio, para a *ousía*. O perguntar é que impulsiona, como impulsionou outrora, a aquisição e o desenvolvimento dos mais variados tipos de saberes.

Platão não iniciou a filosofia; contudo, ele iniciou a “pesquisa filosófica”. As respostas são reestruturadas, modificadas, ampliadas. A pergunta oferece o novo, ultrapassa a parte já sabida da própria pergunta, apresenta o ainda não pensado, não visto, o não comprovado. A pergunta faz a ciência, logo, faz a filosofia.

¹⁰⁸ “Assim, o *perguntar* é um ato sintético, quando reunimos, unificamos nosso conhecimento sobre determinada realidade. Só por isso, o ato mesmo do *perguntar* representa já um conhecimento novo; por isso, o *perguntar* inclui em si já algo de resposta. Mas é ainda mais, pois além deste conhecimento novo, o qual consiste numa certa *unificação do já sabido*, inclui outro, a *consciência do não sabido*”. (SARDI, Sérgio A. A dialética do perguntar e do admirar. *Veritas*, Porto Alegre, v.42, n. 4, p. 934, dezembro. 1997).

¹⁰⁹ “A virtude do diálogo é insubstituível pois implica a presença de dois seres que procuram comunicar; Sócrates desconfiou da escrita na qual vê um simples meio de provocar a lembrança, mas não aquilo capaz de substituir a reminiscência [...] não se interroga um livro, mas interroga-se um homem. Assim, a escrita, primeira técnica da comunicação surge a Sócrates não como aquilo que reúne os homens uns com os outros, mas como aquilo que os afasta com a sua pretensão de substituir o Logos”. (Cf., BRUN. p. 159). Etimologicamente *diálogo* é a junção de duas palavras – *diá* (através) + *logos* – portanto, significa: através do discurso ou através da razão. Nesse sentido a *dialektikê*, é em si mesma, uma prática dialógica.

¹¹⁰ “O ‘o que é’, como pergunta e como resposta, como questão orientadora do saber e como sua caracterização última... o perguntar ‘o que é’ não assinala um método entre outros, mas o procedimento necessário e único dum saber que se busca e que não afeta apenas o pensar... mas a própria vida, na sua imediata carência de sentido e valor ontológico”. (Cf., MESQUITA. p. 72).

A questão do saber se posiciona como sendo fundamental, pois a *anámnêsis* se propõe saber. O *logistikón* da *psychê* exercita-se para saber. O saber verdadeiramente filosófico visa um *saber* para além da opinião reta: o *saber* da *Idéa*:

Isto, ó Ménon amigo, é a *anámnêsis*, como foi acordado, nas nossas conversas anteriores. Sempre que são aprisionadas por nós, as opiniões verdadeiras, primeiro, transforma-se em conhecimentos; depois, em conhecimentos estáveis. E por isso mesmo, o saber é coisa mais valiosa do que a opinião reta. Enfim, o saber difere da mesma opinião reta pelo laço que a prende¹¹¹.

Por conseguinte, a *anámnêsis* é o conhecimento do que existe sempre, do que está além da opinião reta, é o saber do conhecimento do real, da *Idéa*, do que não muda e permanece sempre o mesmo, da mesma forma, é o saber retido que pode ser lembrado; lembrança do saber real e verdadeiro.

Platão é positivo e considera possível, através da educação filosófica, conduzir os homens ao saber de fato (*epistêmê*). Afinal, a ignorância é um dos piores males no pensamento platônico-socrático. A ignorância impede a *psychê* de vislumbrar o verdadeiro saber, que é o saber epistêmico do que pertence ao inteligível (*gnôrimon*).

Mediante essa postura epistemológica, pior do que não saber é pensar saber o que não se sabe. Ménon não sabia, no entanto, teve a humildade para ser levado a aprender. É preciso saber epistemicamente, para ser passível de análise o reconhecimento dos falsos saberes e das falsas opiniões. Assim, Platão considera a natureza (*phísis*)¹¹² humana modificável, ou seja, é possível oferecer, através do *sylogismós* e do ensino filosófico, a modificação da *psychê* para o saber

¹¹¹ PLATÃO, *Ménon*, 98a.

¹¹² [...] “Platão desenvolveu ainda mais a abordagem eleática da natureza, declarando que a realidade autêntica deveria ser um conjunto de ‘formas’ imutáveis, imateriais e imperceptíveis, e que o mundo físico não tinha senão uma espécie de meia-existência, em virtude de suas relações com essas Formas, relação que, infelizmente, era indefinível”. (KIRK, G. S. A Ciência Grega. In: JONES, Lloyd. H. (Org.) *O Mundo Grego*. Trad. Waltensir Dutra. 2ed. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1977. p.113).

correto e mais verdadeiro. Portanto, a natureza (*phísis*) para Platão é a *psychê*, e esta pode ser modificada, melhorada, pela educação proposta pelo conhecimento filosófico-dialético e colocado em prática na construção da cidade-estado e governado pelos “reis-filósofos”¹¹³.

A prática filosófica, oferece, portanto, a possibilidade de transformação, num movimento *dialético ascendente* que se direciona para a essência, sendo como dissemos, a essência (*ousía*) da natureza humana sua *psychê* e, isso implica, portanto, esse movimento que visa sair do múltiplo para o uno. Contudo, importante salientar que esse movimento *dialético ascendente* não é único, pois existe o movimento contrário: o movimento *dialético descendente*¹¹⁴, que nega à possibilidade de acesso as *Idéai* pela experiência sensível, fazendo uso somente do pensamento (*νόêsis*) da *psychê*.

Por conseguinte, alcançado o ápice do aprendizado na *philosophía dialektikê*, cabe ao filósofo, o retorno (*epistrophê*) à multiplicidade do sensível, para libertar das “sombras” os que aguardam na ignorância do realmente real (*tò óntôs ón*), eis a prática do movimento dos contrários, centro do *sylogismós* de Platão.

Claro que, ressalva-se sempre, a transformação da *psychê* não ocorre em seu todo (*hólon*), ou seja, em todas as suas funções, mas em sua faculdade racional, seu *logistikón*. A inteligência bem direcionada da *psychê* garante, como vimos, a ordem, a harmonia das coisas, tanto do mundo sensível, como do mundo inteligível; a inteligência educada no raciocínio dialético é a base que

¹¹³ “O que faz Platão no décimo livro das *Leis*? Ele busca definir um conceito de natureza que abarque as leis cósmicas, as leis políticas e, portanto, éticas. A natureza, para el, é a alma. Para chegar a essa identificação, Platão defende a anterioridade da alma com relação ao corpo, e, sobretudo, toma como provado que é a mesma alma que anima o ser humano como o universo”. (Cf.,BRISSON. p. 323).

¹¹⁴ [...] “A dialética ascendente vai, portanto, do múltiplo ao uno, de modo a descobrir o princípio de cada coisa, e depois o princípio dos princípios; [...] A dialética descendente procura desenvolver, através do poder da razão, as diferentes conseqüências desse princípio não hipotético sobre o qual repousa e reconstruir deste nodo a séries das idéias sem recorrer à experiência”. (Cf.BRUN. p. 145-46).

propicia existir o próprio pensamento filosófico¹¹⁵. Isso claro, não significa que todos devem se dirigir a *philosophía* e que todos podem ser imediatamente filósofos.

Platão tem uma abordagem dualista da *psychê* e que ela se encontra na condição de purificar-se; imprescindível, pois, propiciar o desenvolvimento da alma em sua parte racional, afastando-a de sua parte inferior.

Quem não está pronto para a filosofia na vida presente poderá alcançar essa circunstância em outra oportunidade, até que, pelo amor à filosofia, possa libertar sua *psychê*¹¹⁶. Evidentemente, apenas o *logistikón* da *psychê* pode desenvolver e praticar esse amor (*Eros*¹¹⁷) filosófico.

Como afirma Platão no diálogo *Fédon*: “O pensamento, objeto de seus amores¹¹⁸”, o pensamento por si mesmo é o objeto do amor-filosófico. Devido mesmo a essa suma importância, compreende-se porque Platão no diálogo *A República*, diz ser o pensamento de qualidade divina e, por conseguinte, imperar a necessidade de *kathársis* da *psychê*, apenas nesse sentido poderá a *psychê* fazer das *Idéai* o objeto do intelecto (*noêton*) que está enamorado da sabedoria (*sophía*).

2.3 O que é a *anámnêsis* no diálogo *Ménon*?

O argumento da *anámnêsis* no texto do diálogo *Ménon* está intimamente articulado ao problema do conhecimento. Sócrates, depois de afirmar que o que chamamos de “aprender” não é mais do que reminiscência faz uma demonstração prática interpelando um escravo que acompanhava Ménon, e, que possuía o mesmo nome do discípulo de Górgias. Aqui vale interrogar-nos: Seria proposital o escravo ter o mesmo nome que o discípulo de Górgias?

¹¹⁵ Sobre a inteligência, conceito que inicia em Anaxágoras, ler *Fédon*, principalmente, entre 96a e 98e.

¹¹⁶ Neste ponto, refletir no diálogo *A República*, em especial, o Livro X.

¹¹⁷ Sobre *Eros* em Platão pesquisar, sobretudo, o diálogo *O Banquete*.

¹¹⁸ PLATÃO, *Fédon*, 67e.

Entendemos que sim. Pois, como salientamos os sofistas estavam “presos” ao discurso. Não ao discurso crítico e dialético proposto por Platão. Mas, ao discurso que tinha em seu objetivo a simples persuasão. É o discurso da Assembléia, do *Forum*, dos círculos políticos e sociais. O discurso que promove, engana, disfarça.

Em outras palavras é o discurso que tem como fim alcançar o renome, a glória e o respeito entre os “homens importantes”. Assim, Ménon não era escravo de serviços braçais e não pertencia a ninguém, todavia, Ménon, discípulo de Górgias, era escravo de si mesmo preso em sua própria ignorância, retido em seu falso saber; o falso saber que condenou a Sócrates, o “mais sábio dos homens”, segundo o *Oráculo do Templo de Apolo*.

Sócrates salienta a Ménon (o escravo): “Presta lá atenção qual do dois fatos vai te aparecer: se ele está recordando ou se aprende de mim¹¹⁹”. Depois de demonstrado um problema de geometria, Sócrates faz o seguinte comentário a Ménon (o “dono” do escravo de mesmo nome): “Vês, Ménon, como eu nada lhe ensino, mas só lhe faço perguntas, relativamente a tudo isso?”.

Se Sócrates nada ensina e apenas faz perguntas ao escravo, isto nos indica que o escravo recorda; contudo, esta recordação só foi possível, pelas perguntas corretas, colocadas por Sócrates no diálogo. Isso nos leva a refletir se a *anámnêsis*, apesar de ser um processo interior, ou seja, realizado internamente na *psychê* do escravo, não necessitaria de um estímulo externo, isto é, da utilização *maiêutica*, para que, de fato, tornasse possível sua concretização. Platão nos indica uma possível resposta: *Ménon*, notas agora, onde este moço está já a andar, no caminho da reminiscência¹²⁰?”.

¹¹⁹ Id.,Ibid., 82b.

¹²⁰ Id.,Ibid., 84a.

Mediante esse argumento, temos um apoio teórico da nossa hipótese, de que a *anámnêsis* precisa de início da *maieutica* para realizar-se, bem como, a hipótese de que um iniciante não poderia realizar a *anámnêsis* de forma completa como a realizaria um filósofo.

Assim sendo, se existe um caminho, é-nos evidente que ele tem seu início, meio e fim. O início desse caminho, que propiciaria a realização da *anámnêsis*, propusemos ser a *maieutica*. A partir de então, isto é, através desse estímulo externo, a *psychê* desperta em si mesma à vontade de investigar e “aprender”, dirigindo-se para a reminiscência das *Idéai*, ou seja, para o fim (do caminho) para qual ela se dirige, em sua plena realização¹²¹. No meio (do caminho), existe a necessidade de aguçar o raciocínio através de problemas matemáticos, sobretudo através da geometria¹²².

Afirmam os sábios, Cálicles, que o céu e a terra, os deuses e os homens são mantidos em harmonia pela amizade, o decoro, a temperança e a justiça, motivo por que, camarada, o universo é denominado cosmo, ou ordem, não desordem nem intemperança. Quer parecer-me, porém, que não dás importância a este particular, apesar de toda tua sabedoria, esquecido de que a igualdade geométrica tem muita força, tanto entre os deuses como entre os homens; tu, porém, és de opinião que cada um deve esforçar-se para ter mais do que os outros. É que descuras da geometria¹²³.

¹²¹ “Observa que, a partir desta dificuldade, ele até vai descobrir qualquer coisa, indagando juntamente comigo, sem eu nada fazer, a não ser interrogá-lo e sem o ensinar. Vigia-me, a ver se topas, em qualquer passo, eu a ensiná-lo ou dar-lhe explicações, em vez de lhe sacar as suas opiniões”. Id., Ibid., 84d.

¹²² “Uma vez que a geometria é o conhecimento do que existe sempre [...] De qualquer modo, sabemos que aquele que estudou geometria difere totalmente de quem não a estudou”. (*A República*, 527b-527c). “O filósofo que faz inscrever no limiar da *Academia* que: ninguém entre aqui senão for geômetra, dá testemunho dos vínculos que uma mesma origem, uma orientação comum estabeleceram e mantiveram por muito tempo, entre os gregos, entre pensamento geométrico e pensamento político [...] Platão associa estreitamente o conhecimento da *isotes* (igualdade) geométrica, fundamento do *kosmos* físico, às virtudes política sobre as quais repousa a nova ordem da cidade: a *dikaiosyne* e a *sophrosyne*”. (VERNANT. Op. cit., p.76). Para análise de forma completa das disciplinas propedêuticas elencadas por Platão, pesquisar *A República*, principalmente o Livro VI e VII. Nesse diálogo, Platão disserta da importância de uma educação preparatória que visa chegar ao raciocínio, ou a filosofia dialética. Destacam-se como disciplinas propedêuticas: a *aritmética*, a *geometria*, a *astronomia* e *harmonia* (música).

¹²³ PLATÃO, *Górgias*, 507e-508a.

Por conseguinte, é a *kathársis* da *psychê* realizada através do desenvolvimento propedêutico da inteligência. Assim, a matemática (*mathêmatiká*) em Platão, está no meio do caminho que ruma em direção as *Idéai*. O conhecimento último não repousa nos números; assim sendo, Platão rompe aqui com a tradição pitagórica, pois a matemática é meio, estando no meio do caminho que visa teleologicamente atingir a *Idéa* e não o número como fim¹²⁴.

No exercício matemático realizado pelo escravo *Ménon*, demonstra Platão que o contato com a *dóxa* e os saberes, que compõem a *aísthesis*, se faz necessário, pelo menos inicialmente, pois é a partir dos saberes comuns (*aísthesis koinê*) que se ascende ao conhecimento inteligível (*gnôrimon*). Parte-se do que é visto até chegar à capacidade de pura abstração intelectual. O caminho ascético percorrido da *dóxa* para a *epistêmê* visa tornar possível a contemplação do Bem (*Agathón*).

O erro para Platão é considerar o conhecimento oferecido pela *aísthesis* como o conhecimento último. Além do mais, o conhecimento oferecido pela *dóxa* é um conhecimento que induz em geral ao erro, por estar impregnado das impressões corpóreas¹²⁵. Em geral, porque pode haver, como vimos na citação do diálogo *Ménon* opinião reta, ou seja, opiniões que justificadas, detém, em parte, o conhecimento da verdade.

¹²⁴ Discordamos da opinião de Bertrand Russell que considera que Platão deu muita importância ao conhecimento matemático. “Platão, sob a influência dos pitagóricos, acomodou em demasia outros conhecimentos nas matemáticas. Compartilhou esse erro com muitos dos maiores filósofos, mas, apesar disso, não deixa de ser um erro”. (RUSSELL, Bertrand. *Os Problemas da Filosofia*. Tradução do inglês e prefácio de Antônio Sérgio. São Paulo: Saraiva Editores, 1939. p. 184). (Coleção STVDIVM).

¹²⁵ Há! Como é maravilhosa a *philosophía*, e a todo o instante, nos causa ela, de inesperado o “espanto” (*thaumázein*) mediante a contradição. Observaremos exatamente o contrário da afirmação platônica, no pensamento de David Hume, para o qual as impressões é que são verdadeiras e não as idéias da mente; Hume chega a afirmar que “as impressões é que são inatas e não as idéias”, em oposição clara a Descartes. Escreve Hume num sentido de absoluta oposição a Platão: “O pensamento mais vivo é sempre inferior a mais remota sensação”. (HUME, D. *Investigação Sobre o Entendimento Humano*. Trad. André Campus Mesquita. São Paulo: Editora Escala, 20__ . p. 29).

De fato, o que Platão verdadeiramente intenciona é sair do menos verdadeiro e passível de erro para o mais verdadeiro e certo¹²⁶. Nesse caminho, imprescindível é partir do *tí esti*, buscando sempre, a unidade como forma de guiar a investigação evitando erros de *syllogismós* e de investigação.

Avançando em nosso raciocínio, o argumento da *anámnêsis* ganha sentido pela identificação, não apenas com a *Theôria* das *Idéai* eternas, mas com a tese de que a *psychê*, em sua faculdade racional, em seu *logistikón*, é imortal (*athánathos*):

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

E como a alma é congênita com toda a natureza e aprendeu já tudo, nada impede que, tendo sido recordada uma só coisa, (aquilo a que as pessoas chamam 'aprender') o próprio homem reencontre todas as outras, se for corajoso e não desistir de investigar. Por isso, o investigar e o aprender são exclusivamente reminiscência¹²⁷.

Platão deixa-nos clara a relação de *identidade* existente entre o *athánathos* da *psychê* e a transmigração (*metempsychôsis*) da *psychê*: a primeira, uma contingência natural; e a segunda, necessária para a purificação da *psychê*, que encarna visando seu aperfeiçoamento:

A alma não voltará ao ponto de onde saiu senão passados dez mil anos, isto é, não receberá as asas antes que esse tempo se cumpra, com exceção dos filósofos e dos que amam os jovens com amor filosófico. De fato, as almas destes, tendo

¹²⁶ “*Eîdos* e *epistêmê* estão ligados desde sua primeira e implícita aparição no *Ménon*, como corolário da *anámnêsis* [...] através de um argumento semelhante no *Fédon* 75b -76a que insiste fortemente em que o verdadeiro conhecimento (*epistêmê*) das *formas* não pode vir através dos sentidos e assim devemos nascer com ele”. (GOLDSCHMIDT, V. *Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002. Léxico. p. 77).

¹²⁷ PLATÃO, *Ménon*, 81c-d.

escolhido três vezes seguidas à vida da filosofia, recebem as asas á terceira revolução milenar e afastam-se¹²⁸.

Portanto, de certa forma, não existe conhecimento novo, pois o conhecimento verdadeiro em Platão é, justamente, o conhecimento das *Idéai* eternas. Entretanto, isso vale dizer, que as *Idéai* que devem ser conhecidas, existem independentemente de nós adquirirmos condições de conhecê-las, elas não são subjetivas, ao contrário, são entidades sempre existentes. Contudo, torna-se mister a contínua investigação, bem como, o contínuo exercício do raciocínio dialético, para que *anámnêsis* das *Idéai* sejam alcançadas em sua integralidade.

Ressalta-nos o filósofo da *Academia* que é preciso coragem. Por quê? Porque na recordação da *epistêmê*, é inevitável o desapego aos saberes construído na *aísthesis*, bem como, ter moderação nas questões práticas na vida da alma enquanto presa no corpo (*sôma*).

Neste intuito, como analisa Goldschmidt, Platão utiliza-se no diálogo *Ménon* do método de destruição das hipóteses (caracterizado como método dialético¹²⁹), o que, para o filósofo francês, é o grande diferencial metodológico do diálogo *Ménon*, pois, de hipótese a hipótese, utilizando-se da *maiêutica* e da refutação (*elenchus*), Platão desenvolve o exercício filosófico de afastar falsas crenças e opiniões do que pode vir a ser a virtude, mas não o é.

Esse movimento teórico argumentativo é típico dos diálogos platônicos, mais do que definir o que é (*tí esti*), apesar de ser esse um dos objetivos, mesmo que, às vezes, não aparecendo textualmente, Platão está demonstrando a preocupação em dizer o que não é conhecimento, separando assim, o que pode ser o verdadeiro conhecimento - e, portanto, conhecimento *epistêmico* - daquilo que não pode vir a ser conhecimento epistemológico.

¹²⁸ PLATÃO, *Fedro*, 249a.

¹²⁹ “O método dialético é, portanto, o único que, rejeitando as hipóteses, se eleva até o próprio princípio a fim de estabelecer solidamente suas conclusões e que, verdadeiramente, retira pouco a pouco o olho da alma da lama grosseira onde jaz mergulhado e o eleva à região superior”. (PLATÃO, *A República*, 533d).

O argumento da *anámnêsis* aparece pela primeira vez no diálogo *Ménon*. Apesar de ser um diálogo *aporético*, Platão nos conduz a uma resposta, o “investigar e o aprender não são mais do que reminiscência”, baseado em sua *Theôria* das *Idéai*. Ménon, discípulo do sofista Górgias, não sabe disso e, por isso, não compreende ao raciocínio de Sócrates.

No final do diálogo, Sócrates salienta a Ménon, que é preciso continuar a investigação: “Mas, primeiro, há que tentar desvendar o que é que essa virtude é, em si e por si”. Este “em si e por si” indica-nos claramente que a virtude tem de ser uma. Assim - e apenas assim -, é possível conhecê-la em sua essência, ou seja, em si mesma, em sua verdadeira origem eterna e imutável. Essa acessibilidade é oferecida na realização da *anámnêsis*, que serve tanto como justificativa do argumento do *athánathos* da *psychê* como da inteligibilidade das *Idéai*.

O que aprendemos na filosofia de Platão é que o *saber* para ser *saber* deve ser *epistêmico*; isto é, pertencer necessariamente ao inteligível. A *epistêmê*, por conseguinte, é conhecimento das *Idéai*. Esse é o conhecimento que deve ser aplicado, direcionado para o mundo sensível; vale dizer, tornar o sensível o mais participativo possível da perfeição do mundo inteligível.

O “guia” e o sentido do mundo sensível é a existência do plano inteligível¹³⁰, como escreve Platão no diálogo *Fédon*: “E não afirmarias com maior resolução que desconhece outras causas da existência das coisas que sua participação (*methexis*) da essência própria a cada uma delas¹³¹”. Nesta afirmação, entende-se também, o porque Platão menorizou a imagem, isto é, “a imagem da imagem”, o *eikôn*; as sombras da *dóxa*, o reflexo imperfeito, do perfeito, que são as *Idéai*. Por isso a percepção visual confunde-se, ofuscada pelas impressões falsas das percepções corpóreas.

¹³⁰ “Para Platão, o mundo das Idéias e o mundo sensível relacionam-se, permanentemente entre si”. (VLASTOS, Gregory. *O Universo de Platão*. Trad. Maria Luíza Monteiro Salles. Brasília; UNB, 1987. p. 29).

¹³¹ PLATÃO, *Fédon*, 101c.

O *logistikón* da *psychê* em sua condição de *athánathos* apreendeu este conhecimento do realmente real (*tò óntôs ón*). Portanto, o conhecimento verdadeiro no sentido platônico, não prevê a possibilidade de conhecer nada novo¹³². Visto que, a *anámnêsis* é a rememoração do já cohecido. Mas, ressalva-se, rememoração que é quanto mais completa e plena, quanto mais a *psychê* estiver preparada e purificada em seu desenvolvimento ético e ontológico, porque sabemos, a *anámnêsis* recorda o conhecimento *epistêmico* do *tò óntôs ón* e, não uma simples recordação, presa a simples memória (*mnêmê*) física, contudo, abordaremos essa questão em nosso capítulo terceiro.

Mas podemos, no entanto, intuir que o conhecimento de algo novo, não-conhecido, está, assim como *tò Agathón*, para além da própria essência (*hyperousía*). Então, ele pode existir. Porém, sabê-lo, por agora, não nos é dado a possibilidade.

E é exatamente este ainda não-saber que nos garantirá o exercício e o esforço de desenvolvimento permanente de nossas inteligências, bem como a continuidade da investigação filosófica e científica.

2.4 O argumento da *anámnêsis* encerra o problema do ensino da *aretê* no diálogo *Ménon*?

Platão, após o *Ménon*, ainda se preocupará com a problemática da *Aretê*. Notemos que o diálogo *A República* terá como um de seus objetivos definir a justiça (*dikaiosyne*). No diálogo

¹³² [...] “o conhecimento atual, esse mesmo que nos revela no juízo uma expressão racional do ser, não se justifica como tal, isto é, como o ser que descobre o ser, senão por uma “passagem ao limite”, uma espécie, diríamos, de “redução transcendental”, em que o movimento da razão raciocinante é referido á imobilidade de uma contemplação pura. Sabe-se como, para Platão, a ciência da alma no corpo flui toda de uma visão anterior das idéias, mediatizada para nós pelo processo de “aprender” (*manthánein*), que se define assim como “reminiscência” (*anámnêsis*) (Cf. *Fédon*, 72e; e sobre a contemplação original, *Fedro*, 247c-d; 250c). [...] sendo o ser uma Idéia, sua justificação crítica no conhecer – sua ciência – vem a objetivar-se também em Idéia, o que é uma renúncia à compreensão da originalidade do ato mesmo do conhecimento como intrinsecamente inteligível”. VAZ, Lima. *Escritos de Filosofia VI: ontologia e história*. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 64 (Coleção Filosofia 52).

anterior ao *Ménon*, o *Protágoras*, o tema central da discussão entre Protágoras e Sócrates é a definição da virtude. O *Ménon*, na seqüência intermediária, entre um diálogo e outro, apresentaria a solução quanto a definir o que a virtude é.

Apesar do diálogo *Ménon* e, também, o *Protágoras* encerrarem suas respectivas discussões em *aporia*, Platão nos demonstra que o argumento de que o “aprender” (*manthánein*) não passa de *anámnêsis* é a resposta à problemática de definição da *aretê*¹³³. E por quê? Porque a virtude platônica possui características do inteligível, isto é, é imutável, indestrutível, perene e única, em seu *Eîdos* perfeito.

Então, existem virtudes ou a Virtude? Sem dúvida, a resposta de Platão é a de que existe a *Virtude*, donde as demais idéias de virtude são virtudes por participarem da Virtude em si¹³⁴. Como dissemos, a virtude é ser bom naquilo que lhe é devido. Contudo, só existe uma única *Idéia* de virtude, uma, devida a *Idéia* realmente existente de *Aretê*, como o Belo (*Kalón*), que é belo, pela *methexis* da *Idéia* de Belo (*Kalón*).

Por isso Platão insiste que na *pólis* cada um deve possuir sua função, dessa maneira é possível atingir-lhe a *excelência* (virtude) da tarefa, ou seja, ser virtuoso naquilo que faz. Como constatamos a *theôria da participação* integra os dois planos da antropologia dualista de Platão, dividida entre o sensível e o inteligível.

¹³³ Para JAEGER, “a evidenciação do sentido e das exigências relativas ao verdadeiro saber é o que torna, exatamente, o *Ménon* uma espécie de resposta que Platão concede ao *Protágoras*, onde «Já se vira com clareza que o conhecimento do Bem de que Sócrates falava tinha necessariamente de ter um caráter diferente daquilo que ordinariamente se entende por saber, sem no entanto se proceder ainda à investigação da sua própria natureza”. (Cf., JAEGER. p. 699.)

¹³⁴ “Todo apelo à virtude subentende uma exortação à filosofia. O Belo e o Verdadeiro devem constituir o objeto de um mesmo esforço, sob pena de abdicar diante do Útil e diante do Agradável. E então o Belo-Verdadeiro será igualmente útil e agradável. O Bem contém e reconcilia esses quatro valores. Por isso é necessário ir até o Bem”. (Cf., GOLDSCHMIDT. p. 323).

A inclusão do argumento da *anámnêsis* responde aos questionamentos levantados, sobretudo, a partir do diálogo *Protágoras*, sendo utilizado como fundamentação teórica que funciona como resposta as inquirições dos “diálogos socráticos”.

A *anámnêsis* funciona, assim, como a justificativa, a qual, Platão proporciona uma resposta filosófica posterior ao pensamento de seu mestre Sócrates: encontrar a definição da Virtude, pela prática da *maiêutica* e do *sylllogismós* da *dialektikê*, utilizando a unidade e a pergunta pelo o que é (*tí esti*), como *axioma* para evitar o erro na investigação.

É o Platão estudante, discípulo, que agora, a partir do diálogo *Ménon*, tornado de fato um filósofo, respondendo, idealmente, para Sócrates, que a Virtude pode ser conhecida através da reminiscência das *Idéai* perfeitas. Por isso, e com razão, o diálogo *Ménon* é considerado um diálogo que marca a *transição* do Platão da “juventude” para o Platão da “maturidade”.

No diálogo, considerado como diálogo da “fase madura” de Platão, o *Fédon*, Platão continua a inquirir e procurando uma resposta definitiva do que seja a *aretê*:

A inteligência é a única boa moeda, pela qual deve ser trocada qualquer outra. Com ela tudo se compra e vende: força, temperança, justiça, a verdadeira virtude, enfim, acompanhada pelo pensamento, unem-se a ela, da mesma forma com que se separam prazeres, temores e tudo que se pareça com essas coisas. O fato de que tudo isso permaneça isolado do pensamento e seja objeto de permuta, talvez seja uma virtude enganosa, virtude certamente servil, em que não há nada são e verdadeiro. A verdadeira virtude é uma purificação de todas as paixões¹³⁵.

Explicamos em passagem anterior, que o termo providência, talvez não fosse o melhor significado do que Platão gostaria de explicitar. O mesmo ocorre com a palavra, da citação acima: “paixões”. Poderíamos entender que a tradução “purificação de todas as paixões”, tem

¹³⁵ PLATÃO, *Fédon*, 69b.

como correspondente, a necessidade da *psychê* na sua faculdade racional, afastar-se de sua pior função, ligada às questões do corpo (*sôma*) e da *dóxa*.

A virtude, portanto, seria uma única Virtude, uma *Idéia*, e, através desta única Virtude, outras participariam dela, em suas ramificações múltiplas, enquanto pertencentes à multiplicidade da *dóxa*, exatamente como Sócrates demonstra quando se utiliza, no diálogo *Ménon*, do exemplo das abelhas, bem como o exemplo do homem e da mulher, como bem se entende nesta pergunta posta no diálogo *Ménon*: “Ora, a virtude, quanto ao fato de ser virtude, diferirá em algo, quer esteja no moço, quer no velho, quer na mulher, quer no homem¹³⁶?”:

Olha, então a pergunta é a mesma acerca das virtudes. Embora sejam muitas e de várias espécies, todas têm um certo aspecto, mesmo é único, devido ao qual são virtudes. E está bem, creio eu. É olhando para o tal aspecto, quando se responde ao que pergunta isso, que se pode mostrar o que a virtude realmente é¹³⁷.

A preocupação de Platão é chegar à definição de virtude, embora ele não demonstre isto textualmente, nos “diálogos da juventude” apresentando uma definição conclusiva, visto que esses são diálogos *aporéticos*. Nesse ponto, como se fez à ressalva, percebemos a inovação do diálogo *Ménon*, quando Platão utiliza-se do argumento da *anámnêsis*.

A *anámnêsis* implica oferecer a Ménon uma definição do que a virtude é. Para isso é preciso crer na possibilidade de *unidade da virtude*, bem como imprescindível apresentar a Ménon o argumento do *athánathos* da *psychê*. É exatamente o que Platão faz. Contudo, Ménon não poderia compreender a Sócrates, pelo menos, não de imediato.

Ménon foi colocado em *aporia* e estava no estado de “espanto”, de “admiração” (*thaumázein*), diante do raciocínio (*sylogismós*) dialético de Sócrates. Neste impacto intelectual que se abateu sobre Ménon, sem que esse percebesse de imediato, houve uma tentativa de “parto”

¹³⁶ Id., *Ménon*, 73a.

¹³⁷ Id., *Ménon*, 72d.

realizado por Sócrates. Todavia, o “parto” foi demasiado prematuro, mas fora realizado. Ménon já não poderia ser o mesmo e levaria consigo esta *aporia* que o levou de pronto à tentativa de levá-lo a pensar filosoficamente.

A *psychê*, por conseguinte, liberta dessa multiplicidade, purificada, estaria em condições de contemplar a Virtude em sua Forma (*Eîdos*) única; estaria em condições de realizar a reminiscência. Definindo a *Aretê* em sua unicidade, conclui Platão em definitivo, num diálogo posterior ao *Ménon*: *A República*: “*Há uma só forma de virtude*¹³⁸”.

Exatamente para essa unidade do conceito (*énnoia*), em sua definição universal, que se deve encaminhar o pensamento (*nóêsis*) e o raciocínio filosófico-dialético.

¹³⁸ PLATÃO, *A República*, 448e.

CAPÍTULO III

O ARGUMENTO DA ANÁMNÊSIS NO DIÁLOGO *FÉDON*

3.1 Filosofia como preparação para a morte

“Os homens ignoram que os verdadeiros filósofos trabalham durante toda sua vida na preparação de sua morte¹³⁹”. Como vimos, o âmago dessa preparação repousa no desenvolvimento da melhor da faculdade racional da *psychê*, bem como a busca permanente pelo *tò Agathón*, tanto na vida teórica, tanto quanto, em sua vida prática.

Sócrates, sabendo ou como que prevendo a força de suas palavras, alerta quanto à prática do suicídio. “É justo que alguém não possa se matar e que é preciso esperar que o deus nos envie uma ordem formal para sairmos da vida, como a que hoje me envia¹⁴⁰”. O suicídio na posteridade ganhou uma significabilidade exatamente oposta aos apelos do filósofo Sócrates.

Muitas culturas, principalmente aquelas, essencialmente militarizadas, consideravam o ato do suicídio uma maneira de “salvaguardar a humanidade, a *andreia*, como diziam os gregos, ou a *virtus*, como a chamavam os romanos¹⁴¹”. Ou seja, consideravam o suicídio como uma solução perante os problemas insolúveis ou aos acontecimentos funestos que desestabilizassem a honra pessoal ou familiar. Como Sócrates entendia, a *andreia* consiste no ato de não fugir perante as circunstâncias adversas, por mais difíceis que essas possam parecer.

Para Platão, tanto quanto para Sócrates, o sentido de preparar-se para a morte (*phthorá*) é oferecer sentido filosófico à própria vida: “Um homem que se revolta no momento de sua morte,

¹³⁹ PLATÃO, *Fédon*. 64a.

¹⁴⁰ PLATÃO, *Fédon*. 62c.

¹⁴¹ ULLMANN, Reinhold A. *Estoicismo romano: Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. p. 31.

não ama a sabedoria (*sophía*), mas sim a seu corpo e esse homem amará também às riquezas, às honras, ou talvez uma ou outra dessas coisas¹⁴²”. Portanto, a filosofia ou a atitude filosófica, exige o exame completo da existência, pois, como diz na *Apologia*: “a vida sem exame não merece ser vivida”.

O exame da existência perpassa, indubitavelmente, na inclusão e problematização da morte, pois nada deve ser desconsiderado, ignorado ou omitido pelo raciocínio crítico do filósofo. Além do mais, como se percebe na citação do *Fédon*, o filósofo deve se distanciar daquilo que a maioria dos homens considera o mais importante, ou seja, o reconhecimento de suas riquezas, de sua glória e por seu desprendimento das coisas que compõem a materialidade, que inclui, inclusive, o corpo (*sôma*).

O filósofo¹⁴³ deve, pois, pensar o todo (*hólon*) e buscar compreender a essa totalidade; por isso, a filosofia se concretiza na busca permanente pelo saber e pelo entendimento (*dianóia*) desse saber; construir e oferecer sentido a todas interrogações possíveis pela *νόêsis dialético*.

Efetivamente, temer a morte, atenienses, não é mais que julgar ser sábio, sem o ser, porque é imaginar que se sabe o que não se sabe. É que ninguém sabe o que é a morte nem se, por acaso, ela será para o homem o maior dos bens. Mas temem-na como se soubessem com segurança que é o maior dos males. Não será esta ignorância mais censurável, julgar que se sabe o que não se sabe? Quanto a mim, atenienses, é talvez nesse ponto que eu me distingo da maioria das pessoas¹⁴⁴ [...].

A *phthorá* ganha, na tradição socrático-platônica, *status* de problema filosófico, que, assim como o inteligível, deve ser pensado e analisado. O sentido desta “preparação para a morte” é afastar-se do que é passageiro, do que é confuso e múltiplo, afastar-se do que não

¹⁴² PLATÃO, *Fédon*, 68c.

¹⁴³ Platão segue Pitágoras na questão de considerar o filósofo não como sábio, mas como aqueles que buscam a sabedoria: “A designação de sábio, *Fedro*, parece-me excessiva, pois não se aplica senão aos deuses; mas a designação de filósofo, [...] mais apropriada [...]”. (PLATÃO, *Fedro*, 278d).

¹⁴⁴ Id., *Apologia de Sócrates*, 28e-29a.

permanece, rompendo com a geração e a corrupção. Destarte, o filósofo trabalha para elevar a *psychê* distanciando-se do corpo (*sôma*) e dos enganos provocados pela *aísthesis*.

Esse distanciamento do *sôma* possui como imperativo transcender a falsidade (*pseúdos*), as incertezas e as perturbações promovidas pelo mundo sensível, preparando a *psychê* para assemelhar-se à eternidade (*aiôn*) das *Idéai*. “É evidente que o trabalho do filósofo consiste em se ocupar mais particularmente que os demais homens em afastar sua alma do contato com o corpo¹⁴⁵”.

A filosofia prepara para a morte porque livra as almas daqueles que se dedicaram à filosofia das perturbações do *Hades*¹⁴⁶. Isso fica claro, no diálogo *Fedro* como citamos anteriormente e na seguinte passagem do diálogo *Fédon*:

A temperança, a justiça, a força e a própria sabedoria são purificações e fica claro que aqueles que estabeleceram as iniciações místicas não eram personagens desprezíveis, mas sim, grandes gênios que, desde os primórdios nos quiseram fazer compreender sob enigmas que aquele que for ao Hades sem ser iniciado e purificado será precipitado na lama, e que aquele chegado depois das expiações, purificado e iniciado, será recebido entre os deuses. Porque, como dizem aqueles que presidem aos mistérios: - Muitos levam o tirso, mas poucos as bacantes, e estes são, segundo penso, aqueles que filosofaram bem. Não omiti nada para figurar entre eles e trabalhei toda minha vida a fim de consegui-lo. Se todos meus esforços não foram inúteis e se triunfei, espero sabê-lo dentro de um momento, se deus quiser. Eis aqui, meu querido Cebes, minha defesa para justificar-me diante de vós pelo fato de que ao deixá-los e aos senhores deste mundo não esteja nem contristado, nem incomodado, mas com a esperança de que hei de encontrar por lá, como aqui, bons amigos e bons senhores e, é isto que o povo não poderia imaginar. Mas me darei por satisfeito, se consigo defender melhor diante de vós que diante dos juízes atenienses¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Id., *Fédon*, 65a.

¹⁴⁶ Irmão mais novo de *Zeus*, *Hades*, na mitologia grega, era o deus que governava o reino subterrâneo dos mortos, designado, também este, de *Hades* para os gregos. Na mitologia romana o “reino dos mortos” será designado por “Campos Elíseos”.

¹⁴⁷ Id., *Ibid.*, 69c-d-70a.

“Juízes atenienses”, que, como Ménon, um dos acusadores de Sócrates no julgamento, não pode compreender a argumentação filosófica, pois são desprovidos da linguagem que é própria dos verdadeiros filósofos. Qual é esta linguagem?

A linguagem que não exclui o inteligível (*gnôrimon*); ao contrário, faz deste o objeto primordial e o centro de suas investigações e problemáticas. Lembremo-nos novamente da citação de Platão, em *A República*: “O Ser (*Eînai*) e o Invisível (*Aeidés*)” é para esses que a *psychê* deve-se dirigir: “Eis aqui, querido Símiás, o que me parece que os verdadeiros filósofos devam pensar e a linguagem que devem usar entre eles¹⁴⁸”.

A morte de Sócrates, foi incontestavelmente, dolorosa para Platão. Possivelmente foi Sócrates, com sua presença, suas palavras, sua vida e, portanto, suas idéias e seu filosofar, que fez de Platão um filósofo. Portanto, sem a menor dúvida, a morte de Sócrates foi decisiva no crescimento intelectual e filosófico de Platão, levando-o, inevitavelmente, para as problematizações profundas do ser e da existência, ou seja, o conduziu para a investigação metafísica.

Para aqueles que já atingiram uma certa idade, inevitável torna-se a perda de algo ou alguém que, de uma forma ou de outra, contribuiu para a formação do que nós viemos a ser. A morte, mais do que perda, é ausência. A morte é silêncio, vazio. Contudo, como diziam os antigos egípcios: “Lembrar do morto é fazê-lo viver novamente”. Sabemos que Platão esteve no Egito, após a morte de Sócrates, e lá encontrou a cultura de culto aos mortos, como encontrou na Itália meridional a doutrina pitagórica¹⁴⁹. Mas, atemo-nos ao problema da *phthorá*.

¹⁴⁸ PLATÃO, *Fédon*, 67b. Este pensar específico, com essa linguagem que os filósofos devem possuir, é a necessidade de utilização de um *métodos* que busque através do pensamento dialético, ultrapassar as percepções corpóreas, buscando a verdade apenas no inteligível através da faculdade racional da *psychê*.

¹⁴⁹ Para Cornford, “A filosofia de Platão é o resultado da confluência destas duas doutrinas – o *socratismo* e a *pitagórica* – sendo que ambas se opunham (ressalta o autor), ao pensamento materialista dos jônicos”. (CORNFORD, F. M. *Antes e depois de Sócrates*. Trad. Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p.

A lembrança propicia a aproximação do que antes existia, do que agora, é então, inexistente. Platão imortalizou o Sócrates filósofo, fez de seus diálogos uma continuada apologia de seu mestre, condenado injustamente, porque não compreendido, ou melhor, porque não aceito em sua prática *maiêutica* que tirava as certezas daqueles que acreditavam que sabiam, quando de fato, nada sabiam daquilo que acreditavam que sabiam.

Podemos considerar esse raciocínio o cerne da filosofia socrática. Pois, “o sei que nada sei” é a certeza da ignorância perante o ainda não sabido e desconhecido, e que, por mais que venhamos a saber, sempre haverá o não sabido e ignorado. Assim sendo, Platão no diálogo *Fédon*, ensina que a filosofia prepara não apenas para a morte (*phthorá*), mas também para a vida, enquanto vivida no plano sensível. Essa vida vivida em exame, deve ser direcionada para o Invisível (*Aeidés*), não percebido pelos olhos físicos, mas contemplado (teorizado) pela inteligência (*noûs*) que sofreu a *kátharsis* filosófica.

A filosofia para Platão, direciona-se para definição universal, unidade comum às particularidades. Apenas os verdadeiros filósofos seriam capazes de compreender essa postura intelectual e, por conseguinte, dominar a linguagem filosófica do inteligível (*gnôrimon*) necessária a essa *sýnesis*.

A investigação metafísica sobre a imortalidade da *psychê* como realidade verdadeira abriu espaço para que a filosofia de Platão viesse a ser vista como demasiadamente utópica, para alguns poética e, até mesmo, delirante¹⁵⁰. No entanto, válido é o esforço do pensamento crítico, pois é nele que repousam o *syllogismós* e a inteligência filosófica.

Além do mais, as utopias são imaginárias, as poesias, fruto da inspiração momentânea, mas, a filosofia de Platão desenvolvida em décadas de pensamento reflexivo e crítico, onde o

57). Como a doutrina *atomista* de Demócrito que será depois adaptada no pensamento de Epicuro (342-341 a. C a 270 a.C)

¹⁵⁰ Sobre essa passagem pesquisar o diálogo *Fedro*.

centro é atingir o Ideal, tinha como meta a prática dessa idealização, pelo menos para Platão, não se tratava de um sonho, mas sim de um objetivo real.

A condição de *athánathos* da *psychê* pode não ser verificável empiricamente, mas, sem dúvida podemos pensar sobre ela racionalmente, e, é exatamente essa possibilidade que a insere como problema filosófico. O delírio, tanto quanto a loucura (*aphrosýne*), não é consequência da ignorância, às vezes, se dá exatamente o contrário:

Assim, é perfeitamente justo que só o espírito do filósofo disponha de asas, porquanto nele a memória (*mnêmê*) permanece fixada nesses objetos reais, tornando-se, dessa maneira, semelhante a um deus! É utilizando convenientemente essas recordações que um homem, cuja iniciação nos mistérios perfeitos foi sempre perfeita, se torna autenticamente perfeito, pois, um homem deste quilate dirige a sua alma somente para os objetos divinos, o que leva a multidão a considerá-lo como um louco¹⁵¹.

É a essa invisibilidade para a qual se dirige o raciocínio do filósofo. Seu pensamento e suas ações não são voltados para a multidão. As glórias e as honrarias oferecidas aos atletas e heróis não lhe satisfazem, sua busca é outra. Seu caminho é o da *kathársis* da inteligência e do engrandecimento das atitudes.

A *anámnêsis*, oferece “luz” para compreender esse caminho e percorrê-lo de maneira que as sombras não mais ofusquem a “visão” agora educada e direcionada ao *tó óntôs ón*¹⁵².

3.2 Imortalidade (*Athánathos*) e *Metempsychôsis*

Para o seu amor da sabedoria, para o conhecimento dos objetos com que entra em contato, a espécie de companhias que procura, uma vez que é aparentada com o divino, o imortal e o eterno, e para aquilo em que se tornaria, se se voltasse toda

¹⁵¹ PLATÃO, *Fedro*, 249c-d.

¹⁵² Em muitas reflexões colocadas por Platão, nos chama a indagar e a pensar sobre a aproximação com o pensamento cristão. Sem dúvida existem semelhanças, no entanto, para pensar corretamente, tanto a Platão como sobre os demais filósofos da Grécia Clássica é necessário nos “descristianizarmos”, para então, com seriedade, podermos nos aproximar do pensamento clássico. De outro lado, Platão foi “inspirador” da teologia católica em muitos aspectos, tanto que, Santo Agostinho foi considerado responsável por cristianizá-lo. Nesse ponto, pesquisar, sobretudo, a obra *Confissões*, disponível em língua portuguesa.

para coisas dessa natureza, e se, arrebatada por esse impulso, saísse do mar em que se encontra atualmente¹⁵³.

Com certeza, entendemos que a significabilidade da importância da *psychê* advém de sua imortalidade. A imortalidade da *psychê* é uma investigação plenamente platônica, oferecendo assim, um avanço epistemológico, em relação a Sócrates, visto que Sócrates apenas intui ser a *psychê* imortal (*athánathos*), contudo, as implicações e os argumentos oferecidos para essa intuição socrática nos é oferecida através da criação argumentativa e epistemológica de Platão¹⁵⁴.

Imortalidade remete-nos ao que existe sempre. Se existe sempre, logo, intuimos como eterna e imortal. Eterna, pois não se extingue, e imortal, porque não-mortal. Assim, a imortalidade da *psychê* está intimamente relacionada à eternidade, ao divino, ao pensamento que é semelhança direta com a Alma Cósmica. Escreve Platão no Livro X de *A República*:

“Não é fácil ser eterno, se se é formado de muitas partes, a menos que a ordenação seja perfeita, como agora se revelou se o caso da alma. [...] Que a alma é, por conseguinte, imortal, quer o argumento de há pouco, quer os demais nos forçariam a dizê-lo. Mas, para saber o que é na verdade, não devemos examiná-la deteriorada pela união com o corpo e outros males, que é como atualmente a vemos, mas tal como ela fica depois de purificada; é assim que devemos observá-la cuidadosamente pela razão¹⁵⁵”.

Poderíamos intuir que a purificação da *psychê* em sua função racional, voltada para o inteligível, nos conduz a uma vida justa, racional, crítica, estável e feliz. Assim, percebemos durante a escritura desta pesquisa a perfeita correlação existente entre os diálogos *Fédon*, *Fedro* e o *Ménon*. A *psychê* é quem aprende e investiga, porém, seu aprendizado só e completo, se realizado a *kathársis* da *psychê*.

¹⁵³ PLATÃO, *A República*, 611e.

¹⁵⁴ “Estou convencido de que a doutrina da imortalidade desenvolvida no *Fédon* nunca foi ensinada por Sócrates”. (Cf., CORNFORD. p. 67).

¹⁵⁵ PLATÃO, *A República*, 611b-c.

A filosofia tem para Platão, como já escrevemos, esse dever de purificar a *psychê*, de elevá-la, de lhe oferecer ordem e equilíbrio, condições necessárias para que realize integralmente a *anámnêsis* das *Idéai*.

Imprescindível, pois, examiná-la pelo raciocínio (a *psychê*), em seu estado puro (essencial) para não nos enganarmos. É necessário, pois, que essa análise seja feita por verdadeiros filósofos e como tais, saibam utilizar a linguagem filosófica, ou seja, que incluam argumentos e raciocínios referentes ao conhecimento do mundo inteligível. Quanto à imortalidade da *psychê*, Platão, no diálogo *Fédon*, desenvolve diferentes argumentos. Vejamos, por exemplo, o argumento dos contrários:

Veremos inicialmente se as almas dos mortos estão ou não no *Hades*. É uma opinião muito antiga que as almas ao deixarem este mundo vão para o *Hades*, e que dali voltam para a Terra e retornam à vida depois de terem passado pela morte. Se for assim, e se os homens depois da morte voltam à vida, deduz-se necessariamente que as almas estão no *Hades* durante esse tempo, porque não voltariam ao mundo se não existissem e isto é uma prova de que existem, uma vez que os vivos nascem dos mortos [...] para ter certeza dessa verdade não basta examinar os homens entre si, mas em relação com os animais, com as plantas e com tudo aquilo que nasce. Assim observar-se-á se todas as coisas nascem da mesma maneira, isto é, de suas contrários, quando tem contrários. Por exemplo, o formoso é o contrário do feio, o justo do injusto e assim outra infinidade de coisas¹⁵⁶.

Se as coisas nascem necessariamente de seus contrários, logo a morte (*phthorá*) nasce da vida, e a vida, nasce da morte, num processo continuamente cíclico. Exatamente como a dor (*álgos*) e o prazer (*hedonê*), que Sócrates relata no início do diálogo *Fédon*, logo após ter-lhe sido retirado a corrente que lhe prendia a perna. Embora o *álgos* e a *hedonê* nunca apareçam juntos, o segundo aparece, inevitavelmente, depois do primeiro.

¹⁵⁶ Id., *Fédon*, 70d-e.

Mas entendemos que Sócrates não se referia apenas a esta distinção entre o *álgos* e *hedonê* no plano das percepções corpóreas. Sócrates desejava levar-nos a uma reflexão mais profunda. O “parto” das *Idéai* também é doloroso, mas que, realizado, conduziria o indivíduo ao mais elevado prazer, a *hedonê* da realização intelectual e a conseguinte libertação da *psychê* através da utilização correta e sábia do *Logos*¹⁵⁷.

O argumento dos contrários está entrelaçado com o princípio da geração, como explica Platão no *Fédon*: “O princípio geral da geração, segundo o qual das coisas contrárias é que nascem as coisas que lhes são opostas¹⁵⁸”. “Assim, de tudo que é morto, nasce tudo o que é vivo¹⁵⁹”. Contudo, Platão vai mais longe, colocando o contrário da vida o *reviver*. “Por essa razão nos convenceremos que os vivos nascem dos mortos, como estes daqueles, prova incontestada de que as almas dos mortos existem em algum lugar, de que tornam a viver¹⁶⁰”. Platão está a relatar a aplicação do argumento órfico-pitagórico da *metempsychôsis* segundo, é claro, seu entendimento, exatamente como na passagem a seguir:

[...] Se todos esses contrários não se engendrarem reciprocamente girando, que valha a expressão, num círculo e não houvesse a produção direta de um a outro contrário, sem nenhum retorno do último ao primeiro que o tivesse produzido, todas as coisas teriam a mesma figura, seriam do mesmo modo e cessaria a geração¹⁶¹.

¹⁵⁷ “Platão usou o termo *logos* de vários modos, incluindo a oposição entre *mythos* e *logos*, onde significa um relato verdadeiro e analítico. Isto é uma concepção comum, mas conduz a uma teoria epistemológica. No *Fédon* 76b (*epistêmê*) a capacidade de fazer um relato (*logos*) daquilo que se sabe. No *teeteto*, 201c-d este aspecto do *logos* está incorporado na definição da *epistêmê*: opinião verdadeira (*dóxa*) acompanhada de um relato. [...] Mas quando esta concepção do *logos* sobe na escala platônica do ser tem obviamente um papel desempenhar; na *República* 534b Platão descreve o dialético, como aquele que pode fazer um relato (*logos*) do verdadeiro ser (ou essência, *ousía*) de alguma coisa”. (Cf., PETERS. F. E. p. 136) Como constado à diversa significação de *Logos* como discurso, relato, definição, faculdade racional, proporção ganha seu real sentido, conforme o contexto no qual é utilizado. Aqui o utilizamos no sentido de que o filósofo dialético é aquele capaz de usar-se do *Logos* de maneira a pensar e argumentar com a linguagem do realmente real (*tò ontôs ón*), ou seja, ao conhecimento do inteligível.

¹⁵⁸ PLATÃO, *Fédon*, 71b.

¹⁵⁹ Id., *Ibid.*, 71e.

¹⁶⁰ Id., *Ibid.*, 72a.

¹⁶¹ Id., *Ibid.*, 72b.

No Livro X de *A República*, Platão relata que outros argumentos referentes à condição impreterível da função *athánathos* da *psychê*, já foram apresentados, porém não estão no diálogo *A República*¹⁶². Isso nos indica de que Platão faz referências aos argumentos apresentados nos diálogos *Ménon*, *Fédon* e *Fedro*. Neste último, Platão apresenta o seguinte princípio:

A alma é imortal, pois o que se move a si mesmo é imortal, ao passo que, naquilo que move alguma coisa, mas, por sua vez, é também movido por outra, a cessação do movimento corresponde ao fim da existência. Somente o que se move a si mesmo, constitui também fonte de movimento para as outras coisas que se movem [...] um princípio constitui algo inato [...] ao passo que o princípio não provém de coisa alguma, pois, se começasse a ser partindo de qualquer outra fonte, não seria princípio [...] como não proveio de uma geração, não se encontra sujeito à corrupção [...] o princípio do movimento é o que a si mesmo se move e por isso não pode ser anulado, nem pode ter começado a existir, pois, de outra maneira, todo o universo, todas as gerações parariam e jamais poderiam voltar a ser movidas a encontrar um ponto de partida para a existência. Agora que foi demonstrada a imortalidade do que se move por si mesmo, não haverá qualquer escrúpulo em afirmar que essa é exatamente a essência da alma que o seu caráter é precisamente este¹⁶³.

Platão une, no diálogo *Fedro*, o argumento do movimento à imortalidade da *psychê*. A *psychê* é imortal, pois se move a si mesmo, ou seja, é automovente (*autokynesis*). O que nos permite dizer que *a ousía da psychê é seu athánatos*: “O que se move a si mesmo não pode ser outra coisa senão a alma de onde se segue necessariamente que a alma é simultaneamente incriada e imortal¹⁶⁴”. Se a *psychê* é incriada significa que além de imortal em sua parte melhor, é, também, por conseguinte, eterna.

No final de *A República*, parece-nos que Platão quer concluir, em definitivo, o problema da imortalidade da *psychê*: “Efetivamente, todo esse tempo que medeia entre a infância e a

¹⁶² “Que a alma é, por conseguinte, imortal, quer o argumento de há pouco, quer os demais nos forçariam a dizê-lo”. (PLATÃO, *A República*, 611c).

¹⁶³ PLATÃO, *Fedro*, 245c-e.

¹⁶⁴ Id., *Fedro*, 245e -246a.

velhice, em comparação com a totalidade, seria coisa assaz reduzida¹⁶⁵”. Portanto, para Platão, a *psychê* não está submetida ao tempo perecível das mudanças históricas e sociais, portanto, não está submetida à geração, a corrupção e a *phthorá*. A *psychê* em *identidade* há este tempo eternizado, purifica-se na filosofia e no movimento cíclico da *metempsychôsis*:

Cada prazer, cada tristeza traz consigo, por assim dizer, um cravo com que fixa a alma ao corpo, e a faz material, que acredita não existirem mais objetos materiais que aqueles que o corpo os relata. Ao ter as mesmas opiniões que o corpo, é forçada, necessariamente aos mesmos costumes e aos mesmos hábitos, o que a impede de chegar pura ao *Hades*. Mas saindo desta vida, a alma cheia dessas manchas do corpo que acaba de deixar, volta a entrar, a seguir, em outro corpo a que se fixa, como se estivesse plantada nele e assim se vê privada de toda relação com a essência pura, simples e divina¹⁶⁶.

Platão faz referência à identidade da *psychê* “com o divino, com o imortal e o eterno”. Contudo, para chegar a essa identidade é preciso, como vimos, o exercício de *kathársis* da *psychê*, onde a *philosophía-dialektikê* exerce primordial função. No entanto, visto que a *psychê* em sua faculdade racional é imortal, necessariamente, é preciso que ela viva em muitas vidas, assim, a *psychê* traz em si a participação prévia do inteligível, agora no sensível. Isso exige da *psychê* um trabalho longo e doloroso, como o da ascensão das sombras da Caverna para a Luz do Sol¹⁶⁷.

Platão segue, portanto, a tradição órfico-pitagórica de transmigração das almas¹⁶⁸. A *metempsychôsis*, acredita-se ser necessária para tornar possível o movimento ascético da *psychê*.

¹⁶⁵ Id., *A República*, 608c.

¹⁶⁶ PLATÃO, *Fédon*, 83e.

¹⁶⁷ Em referência a *Alegoria da Caverna*.

¹⁶⁸ “Conta-se que um dia, passando perto de alguém que maltratava o próprio cão, comovido de compaixão, Pitágoras pronunciou estas palavras: Pare de bater! Sua alma, eu a entendo, é aquela de um amigo que pude reconhecer na entonação de sua voz” (Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos ilustres*, VIII, 36). “Assinala Porfírio que Pitágoras foi o primeiro a introduzir na Grécia essas crenças” (Porfírio, *A Vida de Pitágoras*, 19 DK 14 A 8a. In: SPINELLI, Miguel. *Filósofos Pré-Socráticos: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. 2ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003). Giovanni Reale discorda desta interpretação que acredita ser Pitágoras o

A *kathársis* da *psychê*, na filosofia de Platão, é alcançada de duas maneiras: a primeira, o desenvolvimento da função racional da *psychê*, através do uso correto de sua inteligência, possibilitando a realização integral da *anámnêsis* e a conseqüente *sýnesis* das *Idéai*; a segunda, a *metempsychôsis*, possibilita o amadurecimento da *psychê* nas vidas sucessivas e seu conseqüente avanço intelectual e moral. Assim, Platão aceita a teoria da “transmigração das almas” da doutrina órfico-pitagórica¹⁶⁹.

Compreendemos essa aceitação da doutrina órfico-pitagórica como sendo uma conseqüência lógica e inevitável da argumentação filosófica de Platão. O amadurecimento da *psychê*, em seu ciclo de *metempsychôsis*, tem como objetivo, como dissemos, de possibilitar no plano da *aísthesis* e da *dóxa* o desenvolvimento da inteligência filosófica (*dialektikê*), em outras palavras, é a inteligência filosófica que possibilita a *psychê* transcender o plano do sensível; isso implica o afastamento gradual dos desejos e ilusões proporcionadas pelo corpo (*sôma*), pois é no *sôma* que habita a parte inferior da *psychê*.¹⁷⁰

Essa antropologia de Platão percebendo o ser com uma natureza dualista, irá, ao longo da história da filosofia, receber até mesmo adeptos extremados. Por exemplo, o *neoplatonismo* de Plotino irá levar este ascetismo muito a sério. Também em Sêneca existia esta negação dos desejos do corpo, que deve a alma combater e resistir.

introdutor da *metempsychose* na Grécia. Afirma Reale: “todos os estudiosos, hoje, concordam em afirmar que Pitágoras a extraiu do orfismo, seguramente anterior”. O que Reale concorda é que Pitágoras foi o primeiro a se dedicar ao ensino da *metempsychose*. (REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Trad. Marcelo Perine. 1v. São Paulo: Loyola, 1993. p. 87).

¹⁶⁹ Percebemos claramente a estreita relação que existe na argumentação de Platão entre a *metempsychose*, a catarse, o movimento, a imortalidade, a dialética ascendente e descendente, a valorização do intelecto puro, e a inevitável negação do corpo, percebido como prisão, o que faz ainda mais sentido na tradução da palavra *sôma*, que como dito, pode ser traduzido por “corpo” ou “prisão”. Na Alegoria da Caverna podemos perceber essas relações como fruto da relação entre o sensível e o inteligível.

¹⁷⁰ “A alma está sujeita a um renascimento cíclico num corpo, fonte dos males, e sujeita à necessidade de purificação, *Katharsis*, como preparação para a morte que é o ‘retorno da alma’ ao seu estado natural”. (PAVIANI, Jayme. *Filosofia e Método em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 152).

No período medieval teremos o ápice dessa negação do corpo e de tudo que lhe está relacionado. É nos interessante avaliar o quanto se dá exatamente o oposto na contemporaneidade, o culto ao corpo e os valores que se acham entrelaçados ao corpóreo, assume na sociedade de consumo, um patamar em certos aspectos nocivos ao comportamento e a inteligência humana. Mas, retornemos a Platão.

No mito¹⁷¹ de *Er*, mito que encerra o diálogo *A República*, Platão escreve que as almas escolhem o tipo de vida que irão ter na encarnação. No *Fedro*, Platão divide em nove os graus de elevação da *psychê*; um caminho ascético rumo a tentativa de permanência da *psychê* no mundo inteligível, donde a filosofia é um valioso e fundamental instrumento para que haja a superação da *necessidade (anáknê) cíclica da metempsychôsis*:

“Segundo a lei de *Adrastea*¹⁷², todas as almas que integram no séquito de um deus são agraciadas. Por outro lado, durante a viagem circular, mantêm-se isentas de erro e, se conseguirem manter esse estado, ao fim de cada viagem continuarão isentas de erros, como a princípio. Mas, se não conseguirem a fortaleza para tanto, ser-lhes-á retirada à graça daquela visão. Com efeito, quando, por qualquer causa funesta, se animam de esquecimento e de perversão, tornado-se pesadas, perdem asas e acabam por cair na terra¹⁷³”.

¹⁷¹ “Dando uma perspectiva final e, portanto, moral à conversa na qual os interlocutores se empenharam, o mito legítima em última instância uma filosofia que aparece como o único recurso para reaver certezas que ela própria contribuiu para destruir. Os mitos finais do *Górgias*, do *Fédon* ou da *República* se explicam como o prolongamento de um logos racional que não pode, por si só, levar a uma discussão definitiva. O mito funciona, pois, como auxiliar da necessária conversão dos homens à filosofia, finalizando uma busca que por si mesma não pode ter fim e prevenido a volta aos discursos de aparência de homens por demais escravos de seus interesses e de suas paixões para poderem julgar como ele contém o valor absoluto que é a verdade”. (CHRISTOPHE. Op. cit., p. 65).

¹⁷² *Adrastea: nênesis*, significa a regra necessária e o inevitável.

¹⁷³ PLATÃO, *Fedro*, 248c-d.

Parafrazeando o diálogo *Fedro*, a *philosophía dialektikê* são “as asas da *psychê*” em sua função racional. Também no diálogo *Timeu* encontramos a confirmação da *anáankê* cíclica da *psychê* em sua condição de *athánathos*:

“Depois de haverem sido implantadas nos corpos pela necessidade, e de adquirirem ou perderem os corpos certas partes de sua substância, por necessidade forçosa apresentaram logo sensibilidade natural e igual para todos, oriundas de impressões violentas; e, a seguir, o amor, com sua mistura de prazeres e de dores, e também o temos, a cólera e todas as paixões que se lhes relacionam ou lhes são naturalmente adversas. Os que as dominassem, viveriam na justiça, e os que se deixassem dominar por elas, na injustiça, e os que se vivesse bem todo o tempo para elas, na injustiça; quem vivesse bem todo o tempo para elas concedido, voltaria a morar na estrela nativa, onde passaria uma existência feliz e congenial, e quem falhasse nesse ponto, no segundo nascimento passaria para uma natureza feminina; e se em tal estado ainda continuasse a ser maldoso, a cada nascimento novo, de acordo com a natureza de sua depravação, seria transformado no animal cuja natureza mais se aproximasse de seu caráter”, não vindo a parar suas atribulações com essas mudanças enquanto não permitisse que a revolução do Mesmo e do Semelhante dentro dele arrastasse em seu curso toda a massa de fogo, de água, de ar e de terra que nela se acumulara por último. Sem dominar, por meio da razão, essa turbulência irracional, não viria a readquirir nunca a excelência de sua primitiva condição¹⁷⁴”.

Por conseguinte, a *psychê*, como dissemos anteriormente, necessita da *metempsýchôsis* para tornar possível sua libertação, através do pensamento direcionado ao *Agathón*, ao *Dikaion* e ao *Kalón*, tornado possível, pelo uso adequado e pelo desenvolvimento do *syllogismós* filosófico dialético.

A *philosophía*, portanto, bem como o filosofar, soam indispensáveis a *psychê*, que se encontra neste processo de transmigração e de exílio:

É que, se cada vez que uma pessoa chega a esta vida filosofasse sadiamente, e não lhe coubesse em sorte escolher entre os últimos, teria probabilidades, segundo o que se conta das coisas do além, não só de ser feliz aqui, mas também de fazer um

¹⁷⁴ PLATÃO, *Teeteto*, 42 a-d.

percurso daqui para lá, e novamente para aqui, não pela aspereza da terra, mas pela lisura do céu¹⁷⁵.

Todavia, é na *escolha* da existência que a *psychê* muitas vezes se perde. Como bem relata Platão a Gláucon, no Livro X de *A República*, é este o perigo para o homem, o *saber escolher* o melhor¹⁷⁶: [...], mas deve-se saber sempre escolher o modelo intermédio dessas tais vidas, evitando o excesso de ambos os lados, quer nesta vida, até onde for possível, quer em todas as que vierem depois. É assim que o homem alcança a maior felicidade¹⁷⁷.

Platão não teoriza sobre o livre-arbítrio, no entanto, percebe-se que o filósofo da *Academia* já intui que existe na capacidade de escolha algo importante na vida dos homens. Existe mesmo uma idéia de entrelaçamento entre escolha e discernimento. É preciso *saber escolher*.

Platão identifica, pois, o *saber da escolha* tomada como a possibilidade de concretização da *eudaimonía*. Assim, primordial é saber. Saber que é a *aretê*. Saber o que se sabe e que não se sabe: “o saber procura o que é a excelência; o saber torna excelente; o saber é a excelência¹⁷⁸”.

Vale a ressalva, novamente, que excelência pode ter o correlato significativo de virtude, assim sendo, o saber é virtude. Porém como saber? Tendo condições de resolver o paradoxo do *Ménon*: como se aprende?

Ménon, já compreendo o que é que queres dizer. Vês isto do mesmo modo que conduzes uma disputa sofística: não é da conta de uma pessoa investigar nem o que sabe, nem o que não sabe? Não investigaria o que sabe, pois já o conhece! E,

¹⁷⁵ PLATÃO, *A República*, 619d-e.

¹⁷⁶ “O saber é, deste modo, o que torna melhor e que torna melhor justamente ao procurar o que é o ‘melhor’; e, portanto, o saber não partilha apenas de uma dimensão especulativa, mas possui uma dimensão irreduzivelmente vivencial”. (Cf., MESQUITA, p. 53).

¹⁷⁷ [...] “meu caro Gláucon, o grande perigo para o homem, e por esse motivo se deve ter o máximo cuidado em que cada um de nós ponha de parte os outros estudos para investigar e se aplicar a este, a ver se é capaz de saber e descobrir quem lhe dará a possibilidade e a ciência de distinguir uma vida honesta da que é má e de escolher sempre, em toda a parte, tanto quanto possível, a melhor”. (PLATÃO, *A República*, Livro X, 618c-d).

¹⁷⁸ MESQUITA. Op. cit., p. 53.

para tal pessoa, não há necessidade alguma de investigação. E também não investigaria o que não conhece, pois, não sabe o que vai investigar¹⁷⁹.

É precisamente neste ponto que Platão introduz no diálogo *Ménon* o argumento da imortalidade. Sendo o *logistikón* da *psychê athánathos* e, tendo já contemplado o verdadeiro conhecimento, isto é, o conhecimento das *Idéai*, da qual, detém a *epistêmê*, logo, o que aprendemos é *anámnêsis*, a *anámnêsis* das *Idéai* eternas e indestrutíveis.

Mas por que dissemos haver relação entre a *eudaimonía* e o *athánathos* da *psychê*?

Se acreditarem em mim, crendo que a alma é imortal e capaz de suportar todos os males e todos os bens, seguiremos sempre o caminho para o alto, e praticaremos por todas as formas a justiça com sabedoria, a fim de sermos caros a nós mesmos e aos deuses, enquanto permanecerem aqui; e, depois de termos ganho os prêmios da justiça, como os vencedores dos jogos que andam em volta a recolher as prendas da multidão, tanto aqui como na viagem de mil anos que descrevemos, havemos de ser felizes¹⁸⁰.

No término do diálogo *A República*, uma exortação da importância da imortalidade não apenas como esperança de que a *psychê* permaneça viva, o que seria, em nossa visão contemporânea de mundo e crença, visto, talvez, como uma simples consolação. No entanto, o significado da imortalidade da *psychê* para Platão vai mais além, existe uma correlação entre ontologia e ética, pois o justo é agraciado em sua vida imortal vivida na justiça, assim como existe a punição para o ímpio e injusto.

Existe, portanto, uma seqüência natural da vida corpórea e da vida da *psychê* em seu estado real, ou seja, em seu estado de *athánathos*, de certa forma, o que fizemos em vida, repercute na eternidade (*aiôn*):

¹⁷⁹ PLATÃO *Ménon*, 80e.

¹⁸⁰ PLATÃO, *A República*, 621c-d.

Fossem quais fossem as injustiças cometidas e as pessoas prejudicadas, pagavam a pena de tudo isso sucessivamente, dez vezes cada uma, quer dizer, uma vez em cada cem anos, sendo esta a duração da vida humana – a fim de pagarem, decuplicando-a, a pena do crime; por exemplo, quem fosse culpado da morte da muita gente, por ter traído Estados ou exércitos e os ter lançado na escravatura, ou por ser responsável por qualquer outro malefício, por cada um desses crimes suportava padecimentos a decuplicar; e, inversamente, se tivesse praticado boas ações e tivesse sido justo e piedoso, recebia recompensas na mesma proporção¹⁸¹.

Há, portanto, uma estreita relação da vida no plano sensível e a vida no plano inteligível, existindo uma responsabilidade perante as ações. Consideramos que a existência eterna e imortal da *psychê* pressupõe uma necessidade de agir eticamente. O bom e o justo nada têm a temer. Ao contrário, não podemos afirmar o mesmo daqueles que abusaram de suas posições privilegiadas e que se desvirtuaram do caminho do justo (*dikaion*). A concepção de imortalidade da *psychê*, impõe ou deveria impor a prerrogativa de se buscar ter uma vida justa.

Em outras palavras, apenas o justo é detentor, por antecipação, da *eudaimonía*. Essa felicidade platônica é a felicidade do filósofo, daquele que se dedica ao desenvolvimento da reflexão, do estudo, da renúncia da função inferior da *psychê* e, que coroa sua vida, numa conduta permanentemente direcionada para *tò Agathón*.

3.3 A reminiscência utilizada como justificativa da imortalidade da alma

Reminiscência¹⁸², segundo o *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, de Aurélio Buarque de Holanda, é memória, vaga lembrança. Em Platão a memória (*mnêmê*) está restringida à nossa

¹⁸¹ Id. *Ibid.*, 615a-c.

¹⁸² A teoria da reminiscência [...] implica efetivamente, ao mesmo tempo, uma metempsicose que coroa uma escatologia ético-religiosa e uma teoria do saber [...] (BRUN, Jean. *Sócrates, Platão, Aristóteles*. Trad. Carlos Pitta, Filipe Jarro, Liz da Silva. 2. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1994. p. 172). [...] “La réminiscence est la découverte de la connaissance a priori d’une part, de l’autonomie de la connaissance de l’autre. En réalité, le savoir est une flamme que réveille et qu’embrase une flamme plus vive; il ne se verse pas d’un esprit dans un autre comme le vin passe d’une amphore dans une coupe”. (SCHUHL, M. Pierre. *L’Oeuvre de Platon*. 5. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1971.p. 91).

vida física, ou seja, ao nosso cérebro, enquanto organismo físico, dependente da existência finita de nosso corpo (*sôma*). Assim, memória física (*mnêmê*) em Platão, está relacionada às impressões corpóreas, como relata Platão, no diálogo *Teeteto*:

“Diremos, pois, que se trata de uma dádiva de *Mnemosine*, mãe das Musas, e que sempre que queremos lembrar-nos de algo visto ou ouvido, ou mesmo pensado, calcamos a cera mole sobre nossas sensações ou pensamentos e nela os gravamos em relevo, como se dá com os sinetes dos anéis. Do que fica impresso, temos a lembrança e conhecimento enquanto persiste a imagem; o que se apaga ou não pôde ser impresso, esquecemos e ignoramos¹⁸³”.

Por conseguinte, a *anámnêsis* encontra-se na função imortal (*athánathos*) da *psychê*, em seu *logistikón*¹⁸⁴. Portanto, Platão rompe com a tradição poética quando coloca a *anámnêsis* além do domínio das *Musas*¹⁸⁵. A *anámnêsis* serve a Platão na elaboração argumentativa de sua *theôria* das *Idéai* eternas, sendo o elemento que oferece o real significado do aprender e do investigar; além, como vimos, de justificar tanto a imortalidade da *psychê*. Fundamental pois, é diferenciar na filosofia de Platão, a *mnêmê* da *anámnêsis*.

A filosofia oferece condições de investigar o realmente real (*tò óntôs ón*) e apreender o saber epistêmico das *Idéai*, utilizando para isso, a *anámnêsis*. Sabemos do imperativo essencial do domínio de uma linguagem que inclua o inteligível (*gnôrimon*) no raciocínio e na argumentação do filósofo. Assim, de extraordinária importância é compreendermos a *psychê* como imortal e a filosofia como instrumento indispensável, para elevá-la, do aparente do *eikôn* ao *tò óntôs ón* do Invisível (*Aeidés*)¹⁸⁶.

¹⁸³ PLATÃO, *Teeteto*, 191c-d.

¹⁸⁴ Por isso, como já salientamos, a memória se difere da reminiscência, visto que a memória se prende ao acúmulo de experiências sensoriais vividas na existência. Poderíamos dizer que está circunscrita à vida, entendida esta como vida cerebral e, portanto, não pertencente a *psyche* em sua parte imortal.

¹⁸⁵ A *Memória* casou-se com *Zeus*, donde surgem nove musas, entre elas a musa da poesia. Pesquisar sobre esse tema os poemas de Hesíodo, em especial, *Teogonia: a origem dos deuses*.

¹⁸⁶ “A teoria da reminiscência responde que o conhecimento das Formas perfeitas, e também todo o conhecimento da verdade e da realidade estão sempre presente na própria alma. O conhecimento está lá, mas latente e inconsciente. O

Evidentemente, a *anámnêsis* na filosofia platônica constitui-se como atemporal. A *anámnêsis* não se encontra submetida ao tempo (*Chronos*), mas, sim, relacionada à eternidade (*aiôn*)¹⁸⁷. Eternas são as *Idéai* como eterna é a faculdade que possibilita a sua lembrança, isto é, o *logistikón* da *psychê*, como claramente percebemos no *Fédon*. Logo, a *anámnêsis*, só pode adquirir sentido se compreendida em conjunto com o raciocínio e a argumentação do *athánathos* e da *metempsychôsis*, inalienáveis, do *logistikón* da *psychê*. Sem ambas, não seria viável a Platão argumentar a favor da *anámnêsis* das *Idéai*.

Assim, são argumentos complementares que viabilizam a compreensão da lógica do *sylogismós* platônico. A *anámnêsis* assume, portanto, entre outras funções, a tarefa de justificar a *psychê* em sua função *athánathos*, *áphthartos* e de *aiôn*.

Se o que é imortal, isto é, eterno, aceitasse destruição, nada poderia haver que deixasse de admiti-la. Acredito, então, prosseguiu Sócrates, que todos estão de acordo de que Deus e a própria idéia de vida e tudo que de imortal existe, nunca desaparecerem? [...] Logo, o que é imortal é indestrutível, e a alma sendo imortal, não deve ser indestrutível? Necessariamente. Então, quando a morte sobrevém ao homem, sua parte mortal, naturalmente morre, mas a imortal foge, rápida, subsistindo sem destruição, escapando à morte? É evidente! Portanto, caro Cebes, a alma é antes de qualquer coisa imortal e indestrutível, e nossas alma, de fato, resistirão no Hades¹⁸⁸.

Como é claro de perceber, no diálogo *Fédon*, Platão oferece, além de argumentos favoráveis a imortalidade da *psychê*, qualidades que constituem a *psychê*. Eterna, imortal, indestrutível, divina. A *psychê* que sobreviverá ao *Hades*, ao contrário da *psychê* apresentada na literatura homérica, não é apenas uma sombra, uma imagem a vagar.

que chamamos de ‘aprendizado’, ou descoberta da verdade, é um relembrar desse conhecimento latente, trazido para o nível da consciência”. (CORNFORD. Op. cit., p. 63).

¹⁸⁷ “A distinção fundamental entre o tempo (*chronos*) e *aion* implícita em Parmênides torna-se completamente explícita em Platão, *Timeu*, 37d, onde o tempo é criado para servir como imagem (*eikôn*) da situação das *eide*, das quais Platão, como Parmênides, banuiu toda a gênese”. (PETERS, F. E. *Termos Filosóficos Gregos*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974. p. 18).

¹⁸⁸ PLATÃO, *Fédon*, 106d-e, 107a.

A *psychê* em Platão é dotada de juízo, possui a capacidade de discernimento, como o bem constatamos no *mito de Er*. A *psychê* em Platão mantém, com a *phthorá* da *sôma* a exata função divina do *noûs*. Exatamente por isso, que apenas a essa função da *psychê*, Platão oferece qualidades que a caracterizam e fundamentam suas características.

Se há um conhecimento passível de ser lembrado, pressupõe-se que ele foi conhecido, pois só assim existe a possibilidade de existir a lembrança. Mas como posso haver conhecido um conhecimento anterior à existência física? Vimos que a resposta a este questionamento se confirma em toda argumentação da eternidade (*aiôn*) e imortalidade da *psychê*.

A lembrança propiciada pela *anámnêsis* das *Idéai* eternas garante-nos que mesmo ao deixarmos nosso corpo (*sôma*) na morte do corpo físico, não deixaremos nossas inteligências vagarem sem rumo, isenta de sentido. O argumento do *athánathos* da *psychê* em Platão é apresentado como conclusão racional, portanto, a *anámnêsis*, funciona como suporte teórico fundamental a essa racionalidade apresentada em seus argumentos.

[...] que a nossa ciência é apenas reminiscência. Se este princípio é correto, temos que ter aprendido necessariamente, em outro tempo, as coisas de que nos lembramos. E isso não é possível se nossa alma não existir antes de receber esta forma humana. Esta é uma nova prova de que nossa alma é imortal¹⁸⁹.

Assim, a vida no plano inteligível é a vida no verdadeiramente real, sem sombras, sem ilusões, transcendente as aparências. Afastada do corpo a *psychê* adquire condições de compreender a função de sua própria existência; utilizando o que aprendeu para melhorar o plano sensível, em seu quase inevitável retorno (*epistrophê*); os mais adiantados possuem o dever de retornarem para promoverem a libertação dos grilhões que prendem as almas menos esclarecidas

¹⁸⁹ PLATÃO, *Fédon*, 72e-73a.

à obscuridade das sombras que perturbam a *psychê* em seu trabalho doloroso de ascensão. Por isso o caminho é ascendente e descendente.

Entretanto, ressalva-se que a *anámnêsis* no diálogo *Fédon* recebe um avanço teórico-argumentativo em relação ao argumento da *anámnêsis* no diálogo *Ménon*. Essa argumentação que agora analisaremos representa a união entre o argumento da reminiscência com a *semelhança* e a *dessemelhança*, bem como, o argumento da *igualdade* (*hómoios*).

Afirma, pois, Platão em conversa com Símias: “Não vês, portanto, que a reminiscência se estabelece tanto por coisas semelhantes quanto por coisas dessemelhantes?¹⁹⁰”. Ou seja, Platão demonstra que a reminiscência ocorre quanto recordamos influenciados por objetos ou coisas que podem ser semelhantes ou não.

Observa-se que Platão está utilizando um raciocínio claramente dialético, como o fez, quando apresentou a definição de geração e o argumento dos contrários, bem como toda a investigação do que a virtude é, no diálogo *Ménon*. Contudo continuemos.

Platão apresenta como complemento ao seu raciocínio dialético a problemática da igualdade: “Falo de uma *igualdade em si mesma*¹⁹¹”. Aqui Platão já indica que existe uma *Idéia* de Igualdade:

[...] Não é das coisas que acabamos de falar, isto é, que a ver árvores iguais, as pedras iguais a muitas outras coisas, que nos formamos a idéia desta igualdade que não é nem essas árvores, nem essas pedras, mas completamente diferente? Pensa nisto: as pedras, as árvores, que são, freqüentemente, os mesmos, não nos parecem, por comparação, por vezes iguais e por vezes desiguais? [...] A igualdade e o que é igual não são, portanto, a mesma coisa? Não com certeza. Entretanto, dessas coisas iguais, que são distintas da igualdade, é que obtiveste a idéia de igualdade. [...] e que esta igualdade seja semelhante ou dessemelhante aos objetos que te deram essa idéia. [...] Assim, não importa que quando chegues a ser

¹⁹⁰ PLATÃO, *Fédon*, 74a.

¹⁹¹ Id. *Ibid.*, 74a.

uma coisa, imagines outra, semelhante ou dessemelhante, mas é preciso que haja nela uma reminiscência¹⁹²”.

Logo, se existe a reminiscência, existe a recordação de uma *Idéia*, existe, portanto, a acessibilidade ao inteligível. Por conseguinte, Platão demonstra a utilização do raciocínio dialético como forma de possibilitar a *anámnêsis*. E, mais, como no diálogo *Ménon*, Platão afirma o ponto de partida como sendo via *aísthesis*: “É preciso, portanto, que obtenhamos dos sentidos esse conhecimento, que todas as coisas iguais que impressionam nossos sentidos tendam a essa igualdade inteligível e permaneça sob ela”, e logo, a seguir: “Assim, [...] antes que tenhamos começado a ver, ouvir e a fazer uso de nossos sentidos, é preciso que tenhamos tido *consciência dessa igualdade inteligível*, para compará-la como fazemos com as coisas sensíveis, iguais e para ver que todas tendem a ser semelhantes a essa igualdade e que são inferiores a ela¹⁹³”.

A *anámnêsis* ganha sentido na imortalidade da *psychê*, assim como, a imortalidade é justificada da *anámnêsis* das *Idéai* eternas. Existe, assim, uma lógica que permite existir a argumentação da imortalidade da *psychê* e da *anámnêsis* das *Idéai* eternas. Confirma-nos Platão esse *sylogismós*:

[...] Sabemos antes de nascer, e no início, depois de nosso nascimento, conhecemos, não apenas o que é igual, o que é maior e o que menor, mas todas as coisas desse tipo, porque isso que dizemos não é apenas aplicável à igualdade, mas também à beleza, à bondade, à justiça, à santidade, e, em resumo, a todas as demais coisas da existência. De modo que é preciso que tenhamos tido conhecimento a seu respeito, antes de nascer¹⁹⁴”.

¹⁹² Id., *Ibid.*, 74b-c-d.

¹⁹³ Id., *ibid.*, 74e-75a.

¹⁹⁴ Id., *Ibid.*, 75d.

Portanto, é a *psychê* imortal que aprende e investiga o conhecimento do inteligível (*epistêmê*) através da *anámnêsis* das *Idéai*.

3.4 A alma imortal é quem aprende e investiga

Em sua produção filosófica, Platão direciona sua argumentação visando o objetivo de educar a *psychê* para que ela tenha condições de transcender o plano das opiniões, da *dóxa*¹⁹⁵.

Utilizando uma dialética ascendente, visa a que a *psychê* se sobreponha ao conhecimento do mundo sensível e se direcione para o conhecimento do inteligível, colocando, assim, a *psychê* em condições de saber de fato, isto é, ser detentora da *epistêmê*.

Entretanto, o movimento inverso também é necessário para a *psychê*, ou seja, já de posse deste saber do realmente real (*tò óntôs ón*), retorne para o mundo da *dóxa*. E para quê? Para possibilitar aqueles que estão “míopes” a cura de sua visão através da filosofia dialética.

Os saberes adquiridos pela *dóxa* podem ser verdadeiros, como podem também ser falso, enquanto o saber, na concepção plena da palavra, em Platão, pertence ao plano do inteligível, sendo, por esse fato, inegavelmente *epistêmê*. Contudo, salientamos novamente, tanto a opinião, desde que justificada, quanto o saber referente ao inteligível, são momentos importantes na *Paidéia* platônica, são diferentes, porém, ambas fundamentais para afastar os falsos saberes, os

¹⁹⁵ “Contrariamente ao materialismo jônico [...] o platonismo não busca a chave da natureza no princípio, mas no fim, não nas causas mecânicas que nos impelem por trás, mas nas causas finais que atraem (da frente, por assim dizer) um movimento de desejo com relação a um padrão de perfeição ideal”. Op. cit., p. 57.

erros, e os falsos professores de saberes,¹⁹⁶ que ensinam, o que não se constitui, como de sendo de fato, saberes¹⁹⁷.

Repara! [...] Que são coisas diferentes a opinião reta e o saber, isso não me parece a mim, de modo nenhum, ser uma conjectura. [...] a opinião reta não será nada inferior ao saber, nem menos útil, no que diz respeito às nossas ações; nem homem que tiver opinião reta é pior que outro que seja possuidor do saber¹⁹⁸.

Todavia, em certo sentido e com algumas restrições, podemos considerar que não existe ruptura extrema entre o conhecimento referente a *dóxa* e o conhecimento referente a *epistêmê*. No conjunto, ambas são complementares e úteis para desenvolver e promover a inteligência dialética (*noûs dialektikê*) e a *kathársis* da *psychê*.

Essa divisão metodológica em Platão, nos permite sim, compreendermos o que de fato é o menos verdadeiro e importante, daquilo que mais é verdadeiro e fundamental. Contudo, ao longo do aprendizado, cabe-nos movimentarmos em ambos, se assim não o fosse o caminho não seria árduo e doloroso.

Encontramos um excelente exemplo oferecido por Platão na *Alegoria da Caverna*¹⁹⁹. O filósofo, revestido do altruísmo socrático e conhecedor das *Idéai* eternas, retorna ao interior da

¹⁹⁶ Os falsos professores de saberes são os sofistas. Para melhor compreender a crítica que Platão faz a sofística ler, sobretudo, o diálogo Sofista, além, devemos ressaltar a Apologia de Sócrates e os diálogos que compõem a primeira parte da produção platônica.

¹⁹⁷ “[...] O conhecimento e a opinião possuem o mesmo ‘objeto’: só que aquele o sabe, enquanto esta se limita a opinar sobre ele. E, neste sentido, também o ‘saber que’ é um saber de objeto: é o saber do objeto do ‘saber algo’, só que meramente opinado; e por isso não é sequer um saber [...] a opinião só é legítima, presumindo o saber do algo sobre o qual opina [...] toda a opinião é, precisamente por isso, recuperável para o campo do saber, desde que justamente suspenda o opinar, no duplo sentido de suspender a própria opinião e de suspender aquela particular crença no seu caráter sapiente que é o que propriamente a torna tal, até que seja atingido o ‘algo’ cujo saber a valida [...]”. (MESQUITA. Op. cit., p. 291).

¹⁹⁸ PLATÃO, *Ménon*, 98c.

¹⁹⁹ Para conhecer a “Alegoria da Caverna”: PLATÃO, *A República*.

Caverna²⁰⁰. A Caverna é uma representação do “mundo das sombras”, é *doxático*, suas características são sua obscuridade, multiplicidade e mortalidade, se destrói e se corrompe.

Em sua volta ao interior da caverna, sua visão é inicialmente perturbada, como foi a de sua saída. Mesmo zombado, o filósofo, através do argumento dialético (do *logos* bem direcionado), iluminado pelo *Agathón*, acaba por mostrar o caminho ascético que propiciará a libertação dos prisioneiros. Assim, a filosofia não é instrumento de poder, mas sim de liberdade, de educação. O filósofo não deseja dominar e conquistar, mas educar e propiciar a auto-realização.

O filósofo, assim, assume um papel de “condutor” no plano sensível, e, por isso, politicamente, Platão o coloca como o administrador da *pólis*. Epistemologicamente, as percepções vindas da *dóxa* são necessárias para, a partir do ponto de partida (*hypóthesis*) com a *aísthesis*, ir a busca do *tò óntôs ón*. Poderíamos inferir no plano filosófico de Platão como um projeto filosófico-político-pedagógico:

A educação seria, por conseguinte, a arte desse desejo (a contemplação da parte mais brilhante do Ser) a maneira mais fácil e mais eficaz de fazer dar a volta a esse órgão, não a de o fazer obter a visão, pois já a tem, mas uma vez que ele não está na posição correta e não olha para onde deve, dar-lhe os meios para isso²⁰¹.

No diálogo *Fédon*, Sócrates relaciona o aprender verdadeiro ao distanciamento da *psychê* das perturbações do corpo. Também no *Fedro* o afastamento dos erros é indispensável para desenvolvimento do raciocínio puro. O corpo constitui obstáculo perante a investigação

²⁰⁰ A *epistêmê* é o conhecimento que fundamenta a *dóxa* e a *dóxa* devemos retornar para a *epistêmê*, num movimento cíclico, característico, do pensamento grego. Ao contrário, se mostra o pensamento cronológico-linear da cultura judaico-cristã. Este movimento cíclico nos leva ao movimento de purificação da *psychê*, realização da *metempsicose*.

²⁰¹ PLATÃO, *A República*, 518d.

intelectual da verdade. “Enquanto a procura com o corpo a *Alêtheia*, é enganada por este, que a induz ao erro²⁰²”.

Portanto, o *logistikón* da *psychê* é quem aprende verdadeiramente, quando isenta das influências do corpo (*sôma*) e entregue a investigação somente pelo raciocínio: “Não é o corpo, por perfeito que seja, que torna a alma boa por sua virtude, é a alma boa que, por sua virtude, dá ao corpo toda a perfeição de que ela é capaz²⁰³”.

Aqui temos com perfeição o entendimento (*dianóia*) de o porque Platão considera a função primordial da *psychê* à sua inteligência. É a parte boa da alma que deve controlar a parte pior. Como também coloca Sócrates a Símiias, em relação ao conhecimento da *Dikaiosyne*, do *Kalón* e do *Agathos*: “Já chegaste a vê-los com os teus olhos²⁰⁴?”.

Platão quer demonstrar que a inteligência, o pensamento, a verdade e a *psychê* também não se vê pelos olhos do corpo, nem mesmo os argumentos são produzidos nessas instâncias, no entanto, são os belos argumentos, como Platão relata no diálogo *Górgias*, que produzidos pelo pensamento filosófico propiciam a *psychê* o entendimento do inteligível (*gnôrimon*) e da sua característica primordial de invisibilidade.

A filosofia propõe uma ascensão a *psychê*: sair das sombras que compõem o sensível para a inteligibilidade do inteligível, fazendo-o objeto do intelecto (*noêtón*). Romper os grilhões que a prendem à ignorância, educando o olhar, sendo capaz de direcioná-lo para a *sýnesis* do verdadeiro, distanciando-se gradualmente da influência da *aísthesis* rumo a contemplação das *Idéai*.

²⁰² Id., *Fédon*, 65b.

²⁰³ PLATÃO, *Górgias*, 523c-d.

²⁰⁴ Id., *Fédon*, 65d.

E o consentirá mais claramente quem examinar as coisas apenas com o pensamento, sem pretender aumentar sua meditação com a vista, nem sustentar seu raciocínio por nenhum outro sentido corporal, aquele que se servir do pensamento sem nenhuma mistura, procurará encontrar a essência pura e verdadeira sem o auxílio dos olhos ou dos ouvidos e, por assim dizê-lo, completamente isolado do corpo que apenas turba a alma e impede que encontre a verdade²⁰⁵.

Percebemos que quem tem as condições de encontrar a essência das coisas, conhecendo-as em si mesmas, é o filósofo, devido à sua preparação intelectual, feita através da renúncia aos bens materiais e a moderação perante o prazer (*hedonê*) do corpo (*sôma*); o desenvolvimento do raciocínio puro, que permite o *noûs* da *psychê* conhecer as coisas como elas realmente o são. Esta relação de catarse da *psychê* pela *philosophía* e a compreensão das *Idéai* pela *anámnêsis* dessa mostra-se evidente neste parágrafo do diálogo *Fedro*:

[...] As almas que nunca contemplaram a verdade não podem assumir a forma humana, pelo seguinte motivo: a inteligência humana deve exercer-se segundo o que designamos por *Idea*, indo desde a multiplicidade das sensações para uma unidade cuja abstração é a verdade racional. Este ato de abstração é a verdade racional. Este ato consiste numa recordação das verdades eternas contempladas pela alma no momento em que integrava no séqüito de um deus, quando podia contemplar estas exigências a que atribuímos a realidade e quando, depois, levantava os olhos para o que é verdadeiramente real. Assim, é perfeitamente justo que só o espírito do filósofo disponha de asas, porquanto nele a memória permanece fixada nesses objetos reais, tornando-se, dessa maneira, semelhante a um deus! É utilizando convenientemente essas recordações que um homem, cuja iniciação nos mistérios perfeitos foi sempre perfeita, se torna autenticamente perfeito, pois um homem deste quilate dirige a sua alma somente para os objetos divinos, o que leva a multidão a considerá-lo um louco, muito embora ele se encontre apenas possesso de um deus, coisa que a multidão não pode aprender²⁰⁶.

Nota-se um profundo entrelaçamento com o mito de *Er*, pois o filósofo, assim como *Er*, não teve sua *psychê* poluída. Conservou-se de beber a água do rio *Letes* e, por isso, conserva em

²⁰⁵ Id., *Ibid.*, 66a.

²⁰⁶ PLATÃO, *Fedro*, 249c-d.

si o conhecimento da *Idéa*. Isso o faz parecer um louco perante a multidão que em sua ignorância não consegue entender essa lembrança perante as coisas que compõem o mundo imutável.

Na seguinte frase: “a inteligência humana deve exercer-se segundo o que designamos *Idéa*, indo desde a multiplicidade das sensações para a unidade cuja abstração é a verdade racional”. Platão argumenta veementemente a favor da existência da *Idéa*, real em si mesma e eterna. Mostra, como dissemos anteriormente, o caminho ascético que deve a inteligência da *psychê* percorrer para chegar ao *sylogismós* integral das *Idéai*.

Da mesma forma confirma a afirmação feita por Platão no Livro VII de *A República*, de que o “filósofo deve sair da multiplicidade do múltiplo a unidade da *Idéa*”. Confirmando, da mesma maneira a fundamental importância da unidade como forma ideal para a pesquisa e a investigação filosófica.

Assim, a *anámnêsis* das *Idéai* eternas é a integração do *logistikón* da *psychê* com o *tò óntôs ón*. Como afirmamos a *psychê* impura não pode contemplar o puro. Neste sentido, percebemos a importância da ascese proposta pela conduta de vida e pelo pensar filosófico. O saber oferecido e realizado na *psychê*, via *anámnêsis* é epistêmico, uma vez que está ligada diretamente ao conhecimento das *Idéai*, tendo como fim último, tornar viável a contemplação do Bem em si, que está, para Platão, além da própria essência (*hyperousía*²⁰⁷).

O aprendizado é apenas uma reminiscência, pois leva a *psychê* a recordar a ciência já conhecida antes do nascimento do corpo. Assim, a reminiscência é uma “ponte” que possibilita a *psychê* dirigir-se ao aprendizado do inteligível, a fonte do saber verdadeiro. “Conseqüentemente, Símiás, nossas almas existiam antes que aparecessem sob essa forma humana e enquanto estavam

²⁰⁷ Colocamos neste seguimento a palavra grega *hyperousia*, para nos referirmos, ao que está além do ser, ou para além da própria essência (*ousia*), ou seja, o Bem (*tò Agathón*). (BRÉHIER, Émile. *Histoire de La Philosophie*. T. 1).

sem corpo já sabiam²⁰⁸”. Assim, Platão une em definitivo, no diálogo *Fédon*, a imortalidade da *psychê* com a perenidade das *Idéai*:

É preciso, portanto, ter como certo, Símiás, que se todas essas coisas que sempre temos nos lábios, quero dizer, o belo, o justo, e todas as essências deste tipo, existem verdadeiramente e se referimos todas as percepções de nossos sentidos a essas noções primitivas, como a seu tipo, que encontramos em nós mesmos, é necessário digo, que todas essas coisas existem, nossa alma também tenha existido antes de termos nascido, e se todas essas coisas não existem, todos nossos discursos são inúteis. Não é dessa forma? E não é preciso, igualmente, que, se todas essas coisas existem, nossas almas existam também antes de nosso nascimento e que se não existem que também não exista nossa alma? [...] E de tudo isso se deduz que antes de nosso nascimento nossa alma existe, bem como todas essas idéias que acabas de falar, porque não encontro nada tão evidente como a existência dessas coisas, o belo, o bom, o justo e suficientemente o demonstraste²⁰⁹”.

A *anámnêsis*, portanto, é um dos caminhos oferecidos por Platão para que a *psychê* liberte-se “das sombras da Caverna”, isto é, liberte-se do saber puramente *doxático* e não-epistêmico, pois incompleto, confuso e obscuro.

Apenas quem pensa filosoficamente e que inclui em seu filosofar o inteligível, torna-se capaz de reconhecer sua ignorância, perante o Ser (*Eînai*) e o Invisível (*Aeidés*) e, a partir de então, ter condições para adquirir verdadeiramente instrumentos para começar a pensar criticamente²¹⁰.

²⁰⁸ PLATÃO, *Fédon*, 76c.

²⁰⁹ Id. *Ibid.*, 76e-77a.

²¹⁰ “O verdadeiro saber é imediatamente filosofia: porque não se dá como radical conhecer ‘do que é’, mas como simples projeto desse conhecer. E é por isso também que o verdadeiro saber parte necessariamente de uma assunção de ignorância: porque nessa ignorância que se assume está já a descoberta da natureza do que há a saber, como saber de outra coisa, como saber do ‘próprio’, como saber de ‘o que é’ [...] o verdadeiro saber está necessariamente vinculado, no plano do devir que é o plano da sua adveniência, quer dizer, que é o plano da filosofia [...] De certo modo, sabendo que se ignora, sabe-se o que se ignora: é só é possível saber que se ignora, quando se sabe o que se ignora [...] A filosofia como projeto de adveniência ao saber, nada mais é do que a tematização disto mesmo que a um tempo se sabe e se ignora, nada mais é do que a tematização disto que(ainda) se ignora, nada mais é, numa palavra, do que a tematização deste saber que se ignora (=anámnêsis). (Cf., MESQUITA. p. 77-8).

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

A perseverança dessa pesquisa esteve, sobretudo, centrada na tentativa de reconstruir metodologicamente o argumento da *anámnêsis*, mostrando suas implicações, suas conseqüências dentro da abordagem filosófica de Platão. cremos que, em parte, conseguimos chegar ao alcance desse objetivo. Por outro lado, apesar de reiterados esforços, deixamo-nos, não poucas vezes, enredar-nos em algumas incompletudes, ou seja, Platão, de certa forma e, em muitas ocasiões deixou-nos em *aporia*.

Como demonstrado, o estar em *aporia* garante-nos a certeza de nos encontrarmos participantes do pensamento filosófico e do raciocínio dialético. Essa decisão, e opção intelectual, nos são possível, porque sabemos de nosso não-saber e o aceitamos, ao contrário da atitude de um Eutífron, de um Cálicles ou de um Trasímaco. A *aporia* oportuniza a abertura do espaço para a futura e inexeqüível complementação²¹¹. Assim, acreditamos se dá a construção dos argumentos, do pensamento e do raciocínio filosófico em Platão. Portanto, toda nossa conclusão é de caráter provisório, pois concluir definitivamente a análise que nos propusemos seria no mínimo uma ingenuidade filosófica de nossa parte.

Pensar como filósofos e escrever filosofia se constitui como uma tarefa exigente, principalmente, para aqueles que se iniciam na produção filosófica. Poderíamos até inferir que essa tarefa se desenvolve lentamente durante toda a existência. Contudo, os primeiros passos, mesmo um pouco cambaleantes, acontecem. Num doloroso “parto” o pensamento filosófico nos condiciona a pensar criticamente.

²¹¹ “Os diálogos devem ser lidos como fragmentos da filosofia de Platão que apontam para além de si mesmos”. (SZLEZÁK. Op. cit., p. 185).

Esse pensar crítico-filosófico possibilita-nos a construção, mesmo que lenta, de uma linguagem e de uma argumentação filosófica; não existindo em nosso entendimento, uma linguagem e uma argumentação filosófica, que não estejam, necessariamente, vinculadas à pergunta filosófica. Portanto, aprender a pensar, aprender a argumentar, desenvolvendo a capacidade de questionar pelo *que é*, são predicados básicos que, compreendemos existir na teoria platônica no conjunto dos diálogos.

A *anámnêsis*, cerne desse trabalho, apresenta-se como um ponto crucial da argumentação metafísica de Platão. Surgida, em sua primeira vez, no diálogo *Ménon*, ela nos oferece a ligação entre os diálogos da primeira fase com os diálogos de fases posteriores, em que Platão continuará a abordagem filosófica da *Theôria* das *Idéai*, do Ser (*Eînai*) e da *Epistêmê*, sobretudo nos chamados “diálogos metafísicos”: *Sofista* e *Parmênides*, *Teeteto* e *Político*. No entanto, apesar de não havermos trabalhado esses diálogos, salvo em algumas passagens imprescindíveis que nos vieram auxiliar, consideramos que foi possível construirmos algumas certezas, adquiridas ao longo dessa pesquisa, centrada em “fase” anterior aos diálogos referidos acima.

Primeiramente, percebemos que é imperativo adquirir condições que possibilitem a realização da *anámnêsis*, como incluir o inteligível no raciocínio e na argumentação; desenvolver uma linguagem que propicie trabalhar conceitualmente o Ser e o Invisível; a necessidade de ultrapassar o nível da *aísthesis* e da *dóxa*. Entendemos, esses pontos, como sendo o “pano de fundo” que sustentam a lógica da argumentação de Platão. A partir de então, desenvolver e purificar a inteligência da *psychê* em sua função racional; utilizar-se da pergunta pelo *tí esti*; propiciar e promover a *sôphrosýne* na escolha racional e a *dikaiosyne* na vida prática. Só a partir dessas noções, torna-se possível compreender porque Platão afirma ser a *psychê* imortal, eterna e indestrutível, bem como serem as *Idéai* eternas e existentes em si mesmas.

A *anámnêsis* justifica a existência real das *Idéai*, como as *Idéai* justificam a *anámnêsis*, sendo essa apenas realizável pela parte imortal da *psychê*. Assim, a *psychê* educada pelo pensamento filosófico propicia a realização da reminiscência das *Idéai*. A *anámnêsis*, nós a entendemos como sendo, uma valiosa ferramenta, ou melhor, um refinado instrumento que possibilita a acessibilidade à *Idéa*, isto é, sua compreensão teórica. Isso parece simples, mas é primordial, pois prepara e condiciona a *psychê* para a contemplação do *tò Agathón*, fundamento último da filosofia de Platão. Portanto, Platão teve muitos motivos para incluir a *anámnêsis* em sua inquirição.

Outra característica fundamental da *anámnêsis* se apresenta como um problema do conhecimento, pois, se aprender não é mais do que recordar é imprescindível que sempre nos interroguemos : Então não existe nenhum aprendizado novo? Essa é a grande pergunta que nos leva, impreterivelmente, à afirmação platônica de que o conhecimento não passa de *anámnêsis*. E, se o conhecimento é reminiscência, então é necessário que eu tenha já conhecido, adquirido ciência daquilo que lembro.

Essa lembrança que despertada pela prática *maiêutica*, como vimos no diálogo *Ménon*, ou despertada na observação dos semelhantes ou dessemelhantes como vimos no diálogo *Fédon*, confirmam que aquilo que aprendemos como sendo “novo” é a recordação epistêmica do já existente, ou seja, a recordação das *Idéai*, feita pela *psychê*, também já existente antes do nascimento.

Na atualidade, pode parecer-nos estranho este tipo de asserção. Contudo, vimos que a estranheza é inevitável e necessária. O *thaumázein* é a base estrutural que desperta a pergunta pelo que é, logo, é fundamental para a pesquisa e a produção intelectual. O esforço da argumentação platônica se direciona na possibilidade de alcançar a universalidade dos conceitos,

oferecer-lhes fundamento universal. A investigação filosófica preocupada em atingir essa universalidade precisa oferecer, por sua vez, unidade aos objetos de investigação do pensamento.

Essa unidade fundamentada nas *Idéai* e, por sua vez, as *Idéai* fundamentadas no *tò Agathón*, propiciam a Platão dar ao inteligível a sede real da *epistêmê*. Nesse caminho, Platão utiliza-se de noções definitórias, utilizando hipóteses, de refutação, da *aporia*, promovendo o raciocínio dialético, investigando pela pergunta e procurando, incansavelmente, pelas melhores conclusões. Tudo isso no diálogo, ele mesmo método dialético, onde os argumentos recebem a possibilidade de procura e encontro da verdade.

Pensar a totalidade é algo inerente ao pensamento grego e platônico. Incluir no raciocínio a universalidade é parte integrante da criação da filosofia originária. Fazer da *psychê* a essência do homem e problematizar a morte é mérito da tradição socrático-platônica. Incluir e desenvolver a fundamentação do inteligível, torná-la imprescindível na problematização e argumentação da imortalidade e da *epistêmê*, é mérito, sobretudo, de Platão.

É na busca de compreensão da universalidade do conceito que a existência das *Idéai* e do *Agathón* ganham sentido de existirem. Assim, o esforço de Platão para vencer a degradação da corrupção e da geração o conduziu inevitavelmente para a argumentação metafísica. Primordial tornou-se a superação *eikôn* e da *aísthesis* em direção a um conhecimento comum unificante.

Platão, hoje, pode-nos parecer ingênuo nessa tentativa. Contudo, procurou essa unidade acreditando que a estava procurando com rigor filosófico. E, de fato, estava. Sua extensa produção filosófica e sua metodologia de investigação nos comprovam isso. Mesmo que grande parte do que Platão pensou não possa ser demonstrada de forma empírica, pode sê-lo de forma racional e argumentativa. A importância, entretanto, estava, primordialmente, no exercício do pensamento e da inteligência, do pensar rigoroso que tinha a lucidez e a busca pela verdade, pelo melhor e pelo mais verdadeiro, como suas bases permanentes.

Na Introdução desse trabalho, discorreremos sobre a relação existente entre o filósofo e quem se dedica a estudar o filósofo. Poderíamos inferir que pertence à natureza humana a identificação, seja em que nível e tipo forem. E a identificação com o filósofo sobre o qual optamos por discorrer é naturalmente evidente e, cremos que assim acontece com quem escreve e pensa, mesmo que não de uma forma textualmente direta, como a nossa pesquisa, sobre Aristóteles, Agostinho, Kant, Heidegger e tantos outros.

Porém, faz-se necessário não acreditarmos em demasia. Não por simples desconfiança ou ceticismo, mas por permitir a presença de um contínuo e necessário estranhamento. Não existindo esse estranhamento estaríamos na posse absoluta da verdade e podemos, com tranquilidade, afirmar que não temos essa verdade absoluta, pelo menos, não em filosofia. Todavia, não significa que esta verdade exista ou não.

O fundamental é que o estranhamento e os inevitáveis questionamentos permanecerão. O “sei que nada sei” socrático sempre irá permanecer, e deve permanecer, mesmo como inspiração nas nossas inteligências. Sempre haverá o que saber; logo, haverá permanentemente o não-sabido. A ignorância perante o ainda não-sabido é contínua, a não ser que venhamos, por alguma revelação ou acontecimento, contemplar a *Alêtheia* absoluta em toda sua extensão.

Com clareza, durante a escritura dessa pesquisa, percebemos que Platão está desenvolvendo seu raciocínio e seus argumentos, concomitantemente, com a produção de seus inúmeros diálogos. Isso consiste, como dissemos, um grande desafio quando se pesquisa Platão. Apenas no conjunto dos diálogos é que podemos adquirir condições de entendermos o platonismo em seu próprio criador. Devido mesmo a essa dificuldade, encontramos-nos a todo instante com a possibilidade de não compreendê-lo ou simplificar em demasia suas idéias, assim sendo, qualquer incompletude dessa pesquisa, se deve, sobretudo, a este autor iniciante nas vias do pensamento crítico e não a Platão.

Parecia-nos, inicialmente, fácil à tarefa incitada. Todavia, escrever filosofia constatou-se ser um desafio intelectual, independentemente, do local geográfico em que nos encontramos. Todavia, a complexidade que repousa nos sistemas, nos conceitos e na linguagem não está restrita a nacionalidades, épocas ou idiomas.

Escrever filosofia no Brasil se constitui como um desafio especial, visto que a disciplina fora dos círculos acadêmicos é ainda desconhecida do grande público. Infelizmente, o tempo dedicado à leitura é extremamente baixo, por parte desses, em relação aos países desenvolvidos e, assim, o público leitor da filosofia é ainda inexpressivo no território nacional. Mas, por outro lado, temos um aspecto extremamente positivo em escrever filosofia no Brasil, mediante a constatação de que a participação brasileira na produção filosófica contemporânea é significativa, tendo o país pesquisadores de qualidade internacional.

Da mesma forma, cresce o intercâmbio e o estudo de brasileiros na área de filosofia na Europa e nos EUA. Acreditamos que, ao longo dos anos, com a aceleração do crescimento e o desenvolvimento do país, em todos os aspectos que colaboram para esse real desenvolvimento, principalmente em níveis educacionais, o conhecimento filosófico, assumirá no Brasil, uma função especial no ensino, na escola, na comunidade e na pesquisa, contribuindo de maneira decisiva para a formação cidadã de nossa população e de nossos estudantes em todos os níveis educacionais.

Aproximando-nos do término dessa pesquisa, a grande lição que se destaca e nos pede ponderação e reflexão, é a de que evitemos em demasia “endeusar os filósofos”. Todos possuem algo de verdadeiro e contribuem para a construção do entendimento do mundo, do homem e da vida. Mas, não podemos esquecer da filosofia, enquanto tarefa fundamentalmente crítica.

A filosofia não pode estar restrita, aprisionada, a um sistema de pensamentos, idéias e conceitos, por melhores que esses sejam. Eles contribuem com a formação da filosofia e do

métier do filósofo, é evidente, e, de certa forma, até mesmo sustentam a própria filosofia enquanto disciplina e área de um saber específico. Entretanto, a filosofia vai mais além, possibilitando através de uma abertura permanente como num diálogo que nunca se finda completamente, a oportunidade de sempre surgir novos argumentos, novas idéias, novos conceitos, e, por sua vez, novos filósofos.

Assim, acreditamos que a melhor expressão para findar nossa pesquisa em Platão é que, para além do filósofo, está a *Philosophía*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Diálogos de Platão:

PLATON. *Oeuvres complètes*. Diversos tradutores. Paris: Guillaume Budé, 1952.

_____. *Oeuvres complètes*. Tomo III, 2ª parte: Górgias e Ménon. Texte établi et traduit par Alfred Croiset avec la collaboration de Louis Bodin. Paris: Les belles Lettres, 1949. (Collection des Universités de France).

PLATÃO. *Apologia de Sócrates e Críton*. Introdução, versão do grego e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Brasília: UNB, 1997. (Clássicos gregos).

_____. *A República*. 9. ed. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

_____. *A República de Platão*. Org., e Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. Apologia de Sócrates; Críton; Laquês; Cármides; Lísis; Eutífron; Protágoras; Górgias; In: *Diálogos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1970.

_____. *Fedro*. Trad., e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, LDA, 1989. (Coleção Filosofia e Ensaio).

_____. *Lísis*. Introdução, versão e notas de Francisco de Oliveira. Brasília: UNB, 1995.

_____. *Ménon ou Acerca da Virtude*. Tradução do grego e notas de Ernesto Rodrigues Gomes; com estudo introdutório de José Trindade dos Santos. Lisboa: Universália, 1992. (Edições Colibri).

_____. *O Banquete ou Do Amor*. Trad., introdução e notas do Prof. J. Cavalcante de Souza. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

_____. Teeteto/Crátilo In: *Diálogos*. Tradução direta do grego de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. revisada. Pará: UFPA, 2001.

Obras sobre Platão:

ALAIN. *Idéias: introdução à filosofia de Platão, Descartes, Hegel, Comte*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1993. (Coleção Tópicos).

BRISSON, Luc. *Leituras de Platão*. Trad. Sônia Maria Maciel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

BRUN, Jean. *Sócrates, Platão, Aristóteles*. Trad. Carlos Pitta; Filipe Jarro; Liz da Silva. 2. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1994.

_____. *Platón y la Academia*. Buenos Aires: Paidós, 1992.

CORNFORD, F. M. *Estudos de Filosofia Antiga: Sócrates, Platão e Aristóteles*. Trad. Maria Angelina Rodo. Coimbra: Atlântida Editora, 1969.

_____. *Antes de depois de Sócrates*. Trad. Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón: teoría Del conocimiento y de la naturaleza* 2v. Trad. Ana Torán y Julio César Armero. Madrid, 1988.

FONTICELLI, Lutecildo. *Questões essenciais da dialética em Platão*. Passo Fundo: Méritos, 2003.

FOUILLÉE, A. *La Filosofia de Platón*. Trad. Edmundo Gonzáles Blanco. Buenos Aires: Ediciones Mayo, 1943.

FREIRE, S. J. Antonio. *O Pensamento de Platão*. Braga: Livraria Cruz, 1967.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 4. ed. Trad. Flávio Paulo Menrer. Revisão de tradução de Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

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

_____. *A Religião de Platão*. Trad. Ieda e Oswaldo Porchat Pereira; prefácio introdutório de Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

GOTTLIEB, Anthony. *Sócrates: o mártir da filosofia*. Trad. Irley Fernandes Franco. São Paulo; Editora UNESP, 1999. (Coleção grandes filósofos)

GRAU, Nestor. A. *Notas sobre la antropologia platónica*. Tucuman, 1968. (Cuadernos de humanitas).

GRUBE, G. M. A. *El Pensamiento de Platón*. Trad. Tomás Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1987.

HARE, R, M. *O pensamento de Platão*. Trad. Carlos Diniz. Lisboa: Editorial Presença, 1998.

HAVELOCK, A. Eric. *Prefacio a Platón*. Traducción de Ramón Buenaventura. Madrid: Visor Distribuciones, 1994.

HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Trad., introdução e comentário de Mary de Camargo Neves Lafer. 4. ed. (edição bilíngüe) São Paulo: Iluminuras, 2002.

_____. *Teogonia: a origem dos deuses*. Trad. Jaa Torrano. 6. ed. (edição bilíngüe) São Paulo: Iluminuras, 2006.

JONES, Lloyd. Hugh (Org.) *O Mundo Grego*. Trad. Waltensir Dutra. 2. ed. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1997.

KOIRÉ, Alexandre. *Introdução à Leitura de Platão*. 3. ed. Lisboa: Presença, 1998.

MANON, Simone. *Platão*. Trad. Flávia Cristina de Souza Nascimento; revisão Maria Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

MARROU, H. *História da Educação na Antiguidade*. Trad. Mário Leônidas Casanova. São Paulo: EPU- EDUSP, 1990.

MESQUITA, Pedro Antônio. *Reler Platão: ensaio sobre a teoria das idéias*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1995.

MONDOLFO, Rodolfo. *O pensamento Antigo. História da Filosofia Greco-romana*. Trad. Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou, 1964.

PAVIANI, Jayme. *Filosofia e Método em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

_____. *Escrita e Linguagem em Platão: notas introdutórias*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993. (Coleção Filosofia).

PETERS, F. E. *Termos Filosóficos Gregos*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. 1v. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993.

ROGUE, Christophe. *Compreender Platão*. 2. ed. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2005.

SARDI, Sérgio. *Diálogo e Dialética em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1992.

RUSSELL, Bertrand. *História da Filosofia Universal*. Livro Primeiro. Trad. Brenno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

SANTOS, José Trindade. *Saber e Formas: estudo de filosofia no Eutífron de Platão*. Lisboa: Presença, 1987.

SCHUHL, M. Pierre. *L'Oeuvre de Platon*. 5. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1971.

SPERBER, Monique C. *Les paradoxes de la connaissance: essais sur le Ménon de Platon*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1991.

SPINELLI, Miguel. *Filósofos Pré-Socráticos; primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

STEIN, Ernildo. *Uma Breve Introdução à Filosofia*. 2. ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

SZLEZÁK, A. Thomas. *Ler Platão*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TEIXEIRA, Evilázio. F. B. *A Educação do Homem segundo Platão*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1999. (Coleção Filosofia).

ULLMANN, Reinholdo A. *Estoicismo romano: Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

WILLIAMS, Bernard. *Platão: a invenção da filosofia*. Trad. Irley Fernandes Franco. São Paulo: UNESP, 2000. (Coleção grandes filósofos)

VAZ, Lima. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*. São Paulo: Edições Loyola, 2001. (Coleção Filosofia 52)

VERNANT, J. Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. 11. ed. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

VILHENA, Vasco de Magalhães. *Platão e a Lenda Socrática: a idealização de Sócrates e o utopismo político de Platão*. Trad. Rogério Fernandes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

VLASTOS, Gregory. *Studies in greek philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

_____. *Plato: a collection of critical essays*. Notre Dame: Universit of Notre Dame Press, 1978. 2v

Revistas e Periódicos:

ALMEIDA, Custódio de. O princípio incondicionado da dialética no *Filebo* de Platão. *Veritas*, Porto Alegre, v. 47, n. 2, junho 2002.

BEZERRA, Marcelo Rocha. A nova concepção da *arete* de Sócrates nos diálogos platônicos: Apologia, Críton e Ménon em relação à da tradição grega. In: *Meio século de Filosofia: anais do VI Congresso Brasileiro de Filosofia (de 06 a 11 de setembro de 1999)*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 2005.

HERMANN, Nadja. Platão e Gadamer. *Veritas*, Porto Alegre, v. 49, n.4, p. 727-33 dezembro. 2004.

MESQUITA, Antonio Pedro. *Fédon*, de Platão: leitura orientada e propostas de trabalho. *Philosophica*, Lisboa n. 6, p. 162-66, novembro de 1995.

_____. A natureza da Idéia Platônica: a propósito de duas passagens-chave: *Fédon* 83b, *Parmênides* 141e 142a. *Philosophica*, Lisboa, n. 10, p. 45-76, novembro, 1997.

OLIVEIRA, Maria Eduarda Martins de; In: *Ciência e Vida: Filosofia*. São Paulo: Editora Escala, n. 18. p. 20-29. 2008.

SARDI, Sérgio A. Da dialética do admirar e do perguntar. *Veritas*, Porto Alegre, v. 42, n. 4, p.931-36, dezembro. 1997.

ZILLES, Urbano. A Imortalidade da alma em Platão e Plotino. *Veritas*, Porto Alegre, v. 48, n.4, p. 603-12, dezembro. 2003.

Obras Consultadas:

AUDI, Robert. (Org.) *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. Trad. João Paixão Netto; Edwino Aloysius Royer; Et al. São Paulo: Paulus, 2006. (Coleção dicionários).

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Edição revista e revisada por L. Séchan e P. Chantraine. Paris: Hachette, 1963.

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Trad. Desidério Murcho; Pedro Galvão et al. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

CIRNE-LIMA, Carlos. *Sobre a contradição*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993. (Coleção Filosofia: 6)

DURAND, Marc. *Trois lectures du Phédon de Platon: pour une approche onto-théopsychologique*. Paris: Harmattan, 2006. (Collection L'ouverture philosophique).

FREIRE, Antônio, S. J. *Gramática Grega*. 7. ed. Braga: Livraria A. I, 1985.

FOLSCHEID, Dominique; WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Metodologia Filosófica*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

JANE, M. Day. *Plato's Meno in focus*. London: British Library, 1994. (Routledge Philosophers in Focus).

PATTERSON, Robert L. *Plato on immortality*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1965.

RUSSELL, Bertrand. *Os Problemas da Filosofia*. Tradução do inglês e prefácio de Antônio Sérgio. São Paulo: Saraiva Editores, 1939. (Coleção STVDIVM).

SCHÜLER, Donaldo. *Heráclito e seu (dis) curso*. Porto Alegre: L&pm, 2001.

SOUZA, José C. de (Org). *Os Pré-Socráticos*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado, Carlos Ribeiro de Moura, Ernildo Stein et al. São Paulo: Nova Cultural Ltda, 2000.

