

ALMA, FORMAS E SENSO-PERCEPÇÃO NO *FÉDON* DE PLATÃO

SOUL, FORMS AND SENSE-PERCEPTION IN PLATO'S *PHAEDO*

HUGO FILGUEIRAS DE ARAÚJO*

Resumo: O presente texto é uma análise do argumento da anamnese no *Fédon* de Platão. Parte-se do princípio de que o argumento tem sua sustentação pela prova da existência das Formas e da alma antes do nascimento, como também da participação da senso-percepção (*aísthesis*) nesse processo. Havendo as Formas inteligíveis, a alma é instância reguladora das experiências cognitivas que garantem a recordação, com base 1) no contato da alma com as Formas antes do nascimento; 2) no contato com a realidade sensível, a qual suscita na alma essa recordação.

Palavras-chave: alma, senso-percepção, formas, anamnese.

Abstract: This text is an analysis of the argument about anamnesis in the *Phaedo* of Plato. We take into account that the argument is supported by the proof of the existence of the Forms and of the soul before birth, as well as of the participation of sense-perception (*aísthesis*) in this process. Given the existence of intelligible Forms, the soul is the regulator of cognitive experiences which guarantee recollection through: 1) contact with the Forms before birth; 2) contact with sensible reality, the basis for recollection.

Keywords: Soul, Sense-perception, Forms, Anamnesis.

INTRODUÇÃO

O estudo da epistemologia platônica é um trabalho inacabado, sobretudo no entendimento do que se convencionou chamar de Teoria das Formas e Teoria da Anamnese. O modelo proposto por Platão acerca do processo de conhecimento impressiona, até hoje, por sua diversidade de modos de apresentação nos diversos diálogos, mesmo que, na sua maioria, se fundamente na relação entre as realidades sensível e inteligível.

O *Fédon* apresenta uma formulação desse processo de cognição de forma complexa, pelos vários elementos dos quais Platão se serviu para escrevê-lo,

* Hugo Filgueiras de Araújo é professor da Universidade Federal do Ceará, Brasil. E-mail: hugofilguaraujo@hotmail.com

como também pela diversidade de temas existentes no texto em questão¹. Contudo, é inegável que seu estudo ajude sobremaneira no entendimento da epistemologia platônica.

O problema que apresentamos desenvolve-se na forma como Platão, no *Fédon*, estabelece uma estrutura do processo de cognição reconhecido como *anamnese*, a partir do enlaçamento entre as noções de alma (*psykhê*), Forma (*eidos*) e da participação da senso-percepção (*aísthesis*) nesse processo de busca do saber. Percebemos que essas três noções, ora apresentadas, são essenciais para que haja a *epistêmê*, embora isso não apareça de um modo claro e simples no diálogo, sobretudo no que diz respeito à senso-percepção.

O fato é que, desde o início do *Fédon*, Platão deixa clara a sua desconfiança com a sensibilidade, considerando-a insana e instável, uma vez que os sensíveis não “são” como “sempre são” as Formas inteligíveis (78e-79a), podendo enganar e por vezes até atrapalhar a alma na busca do saber (65ab). Entretanto, no decorrer do diálogo, insiste o filósofo em pontuar a participação do corpo, pela *aísthesis*, na reminiscência (74c, 75a, 75b, 75e e 75e-76a). A tese que apresentamos para o entendimento de como Platão concilia a *aísthesis*, a alma e as Formas nesse processo se baseia na regulação epistemológica e ontológica que as duas últimas exercem sobre a primeira.

1. Epistemologicamente, a senso-percepção só é possível devido ao contato anterior que a alma teve com as Formas, que segundo o *Fédon* ocorreu antes do nascimento, uma vez que já nascemos com a funcionalidade dos sentidos (74d-e, 75b, 76d-e, 78e-79a);
2. ontologicamente, os sensíveis são regulados pelas Formas pois são “referências” (*anoisein*: 75b; *anapheromen*: 76d) da entidade inteligível que especificamente imitam, seja por neles as Formas estarem presentes ou por delas os sensíveis participarem (100cd).

O diálogo nos aponta que na alma, centro da atividade racional, estão presentes as experiências cognitivas *aísthesis* e *epistêmê*, “sem nunca se confundirem uma com a outra” (74d-e, 75b, 76d-e, 78e-79a). Alguém só consegue perceber algo pelos sentidos e referenciar a percepção com a entidade onto-epistemológica à qual imita (algo belo com a Beleza, por exemplo) pois em um momento anterior a essa experiência a alma teve contanto com as Formas. Cabe à alma, uma vez encerrada num corpo, estruturar a experiência sensível através da linguagem (78e-79a, 102a-b; vide *R. X* 596a; *Parm.* 130e), depois

¹ Dentre todos os diálogos, o *Fédon* se destaca por ter uma composição literária e filosófica que congrega uma diversidade de elementos de natureza muito diversa: argumentos, debates, interlúdios dramáticos e metodológicos, e ainda mitos; cada um desses, no plano literário, com uma correspondência com uma finalidade precisa. A esses elementos se intercalam no diálogo temas diversos: alma, morte, imortalidade, saber etc.

pelo pensamento (*Teet.* 184b-186c, 189e-190a), por fim pela reminiscência (*Féd.* 79c-d). O reconhecimento do papel da alma frente todo o processo de reminiscência é de grande ajuda na defesa de nossa tese.

A *aísthesis* tem sua participação na aquisição do saber, sem ela não há reminiscência, contudo esse processo não se encerra nela (75bc). Após a percepção sensível a alma percorre um caminho de afastamento do sensível para, debruçando-se em si e por si mesma, inquirir a respeito da verdade. É isso que Platão quer apresentar no diálogo ao propor um processo de purificação (*kathársis*) que deve haver na alma em relação ao corpo, cuja semelhança ele estabelece com a morte, antecipada por todo aquele que faz filosofia, vivendo um treino de morrer e ter morrido (64a). Os argumentos finais do diálogo, ao mesmo tempo que empreendem uma tentativa de provar que a alma é imortal, versam sobre a teoria da participação que enlaça o sensível ao Inteligível, como também apresenta a dialética e o refúgio aos argumentos como o caminho para se chegar à verdade.

Em suma, nosso estudo de tema “A alma, as Formas e a senso-percepção, no *Fédon*, de Platão” defende que a teoria da anamnese no *Fédon* tem sua sustentação pela existência das Formas e da alma e da participação da senso-percepção nesse processo.

1. A ALMA, NO *FÉDON*

O tema da alma é um dos mais constantes do *Fédon*. O diálogo é marcado em quase todos os seus argumentos com um discurso apologético que enobrece a alma, como instância que garante o alcance da virtude e da sabedoria, quando essa se dedica à atividade filosófica.

A primeira menção à alma surge no *Fédon*, quando Sócrates define o que é a morte:

Acreditamos que a morte é alguma coisa?

– Sem dúvida – atalhou Símiias.

– Que outra coisa, pois senão a separação da alma e do corpo? E, nesse caso, “estar morto” significa isto mesmo: que o corpo, uma vez separado da alma, passa a ficar em si e por si mesmo, à parte dela; tal como a alma, uma vez separada do corpo, passa a ficar em si e por si mesma, à parte dele Ou será a morte algo diverso do que dizemos? (*Fédon* 64c)

Após a apresentação dessa tese, o texto vai apresentar um conjunto de argumentos que estabelecerão uma oposição entre alma e corpo baseados em dois planos: ético e onto-epistemológico.

Na perspectiva “ética”, corpo e alma são apresentados como duas realidades diferentes, contrapostas, sendo o corpo uma coisa má (66b). Suas

paixões e concupiscências dão origem às guerras, dissensões etc. (66c), dele somos escravos (66c), e que é semelhante ao mortal (80b-d), e seu fim é a corrupção (78d-e) etc; enquanto que a alma é senhora (80a), semelhante ao divino (80b-d) e seu fim é a imortalidade (80e). A perspectiva “ontológico-epistemológica” começa a ser articulada em 65ab, em que Sócrates afirma que o corpo é um entrave para a alma, quando na investigação se lhe pede auxílio. Sendo assim, para um filósofo que busca conhecer as coisas na sua essência, a morte é vista como uma libertação (65c-66a), pois enquanto ele estiver no corpo, tal atividade corre o risco de ser desvirtuada. Contudo, mais à frente no diálogo Platão apresenta o argumento da reminiscência redimindo o papel do corpo e da senso-percepção quando reconhece a sua participação, mesmo que pontual, no processo de recuperação do saber (74c, 75a, 75b, 75e e 75e-76a).

O que é interessante perceber é que o discurso do *Fédon* voltado para evidenciar o cuidado e o zelo pela alma tem como fundamento a relação que, no diálogo, é estabelecida entre a alma e as Formas Inteligíveis. Ela é afim das Formas, pois não podendo o corpo conhecê-las, uma vez que só pode conhecer o que é visível por também sê-lo, resta à alma essa competência, por também ser invisível, como elas, as Formas, o são (65de). Esse é o primeiro aspecto que estabelece a necessidade da alma para que haja conhecimento. Contudo, mais à frente no diálogo, os diversos sentidos aplicados por Platão à noção de alma, acentuam essa ligação que há entre alma e Formas, estabelecendo assim um perfil de sua natureza.

T. Santos apresenta alguns sentidos da alma que no *Fédon* são abordados: “As principais são as seguintes: 1) Como consciência moral, instância judicativa de todo o comportamento do homem; 2) (Implicitamente) como a sede da personalidade, o eu; 3) Como centro da actividade cognitiva, ou Razão.” (1998, p. 24)

Os sentidos que no diálogo vão sendo empregados por Platão à alma vão-lhe conferindo um estatuto ontológico que a favorece em relação ao corpo. Entretanto, é no estabelecimento da noção de alma como centro da atividade cognitiva que está a chave para o entendimento da relação da alma com as Formas e da efetuação da reminiscência, pois somente ela, a alma, é o lugar da memória das Formas, residindo nela a capacidade que permite o exercício da anamnese e o da memória (76c). É a partir dessa noção que se assenta a necessidade da prova da pré-existência da alma ao nascimento e de sua posterior imortalidade.

Na busca para refletir sobre o nosso tema, vemos necessário apontar algumas questões sobre o conjunto de teses, mesmo que indiretas, que no *Fédon* são referenciadas ao que se convencionou chamar “teoria das Formas” na filosofia platônica². As Formas são estruturas onto-epistemológicas que condicionam a experiência sensível. São ontológicas porque são realidades, como entidades mentais, e epistemológicas por estruturarem o processo cognitivo, ordenando assim a experiência sensível³.

São inúmeras as vezes que no *Fédon* se faz menção às Formas, na verdade quase todos os argumentos do diálogo se condensam nelas. Seu duplo sentido, ontológico e epistemológico, garante sua superioridade aos sensíveis, seja por os antecederem no processo de cognição, tendo uma função estruturadora da sensibilidade, ou por serem realidades com características próprias, opostas às suas instâncias⁴, às quais lhe dão o nome⁵.

No *Fédon*, as Formas surgem frente ao argumento que opõe corpo e alma, sendo o núcleo que estabelece essa distinção, constatada no diálogo pelas características que manifestam a similitude entre elas e a alma (invisibilidade, imutabilidade etc.). Tal similitude é tão evidente que Robinson (2007, p. 69), em sua obra *A psicologia de Platão*, atenta para o fato de que por a alma ser tão semelhante às Formas, houve quem argumentasse que no final do diálogo ela ultrapassa essa condição de semelhança, sendo entendida como realmente uma Forma⁶. O caráter de invisibilidade da alma é o que garante ser essa instância capaz de conhecer as Formas. Não sendo possível ao corpo conhecê-las, porque são invisíveis e este só conhece o que é visível, cabe à alma, invisível como as Formas, essa tarefa.

² A expressão *teoria das Formas* não se encontra sequer uma vez nos diálogos de Platão. Na verdade quem é responsável de tê-la assim abordado e atribuído a Platão foi Aristóteles (*Metafísica* A6 e 9), que a criticou sobremaneira.

³ Cf. SANTOS, 2008, p. 49

⁴ “Now Plato may well have more than one reason for holding that Forms are separate from particulars, and ontologically independent of them. One reason may be Plato’s views about recollection, and the immortality of the soul. If (as Plato claims) we know Forms before birth, and before we first encounter sensible particulars, this might be one reason for supposing that Forms are separate from particulars, and ontologically independent of them”. (JORDAN, 1983, p. 86)

⁵ As Formas frente às suas instâncias são mais que homônimas, são epônimas às instâncias, pois lhes dão o nome. Cf. SANTOS, 2008, p.63.

⁶ W. Theiler (no texto *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*. Berlin, 1965, p. 64.) afirma ser a alma uma *Idéia* atada à *Idéia* de Vida, já Festugièrre (no texto *La Revelación d’Hermès Trismégiste*. Paris, 1949, II, 103) defende que ela é a própria *Idéia* de Vida.

Os dois aspectos da teoria das Formas se articulam um com o outro. O aspecto epistemológico introduz o ontológico no *Fédon*, expondo que as Formas estruturam a sensibilidade e o conhecimento. Há de se considerar que é na diferença ontológica entre as duas espécies de seres (sensíveis e inteligíveis) que se percebe a qual atividade cada um é relacionado: as Formas são captadas pela reminiscência, atividade da alma, por serem invisíveis; e os sensíveis se relacionam à sensibilidade, atividade do corpo, por serem visíveis (78e-79bc).

Percebemos que mesmo que Platão manifeste que as Formas são uma exigência para a atividade racional, por conceder à alma os referentes estruturantes da reminiscência, e por serem as realidades que ordenam as instâncias sensíveis, ele não as apresenta de modo dogmático, cuja existência deva ser vista como necessária (Cf. Trindade Santos, 2008, p. 61). Destacamos aqui o modo próprio de filosofar de Platão. O jogo argumentativo, no contexto dialético do *Fédon*, vai dando consistência à crença nas Formas, que por conseguinte vai se constituir como a hipótese na qual se assenta o método dialético, utilizado em todo o diálogo. A sua abordagem é feita em vista da concretização definitiva e da anuência dos interlocutores de que as Formas são o suporte da teoria da causação e explicação da realidade sensível.

3. A TEORIA DA ANAMNESE

Sendo provada a pré-existência das Formas e da alma antes do nascimento, Platão fundamenta assim a possibilidade de haver aprendido quando ela, a alma, estiver encarnada. O processo que possibilita conhecer é denominado reminiscência.

O argumento da reminiscência surge no diálogo após a apresentação do argumento dos opostos sensíveis. Seguida da demonstração de que é dos opostos que surgem os opostos e que essa oposição acontece de um para o outro pela intercalação de dois processos (estar vivo/estar morto – processo morrer; estar morto/estar vivo – processo reviver), Sócrates se vê impelido a apresentar a teoria que também manifesta processos que intercalam momentos opostos esquecer/recordar. Além de corroborar o fluxo dos opostos, a reminiscência fundamenta a preexistência da alma à vida unida ao corpo.

– É também quanto a mim, Cebes – replicou –, o que podemos ter de mais certo! Não estamos, efectivamente, a ser vítimas de erro ao concordar neste ponto; pelo contrário, tudo isso são realidades mais que evidentes: o renascer, a geração dos vivos a partir dos mortos, a sobrevivência das almas dos que morreram [– e, sem dúvida, um destino melhor para as almas dos bons e pior para as dos maus!]

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

A teoria da *anamnese* no *Fédon* é apresentada de forma minuciosa. É necessário se ater aos seus pequenos detalhes e à forma como Platão vai desenvolvendo no diálogo entre Sócrates, Símiás e Cebes⁷, os pontos que vão construindo a tese. Como vimos, o pressuposto do argumento é que para haver recordação é necessário um contato anterior com o algo recordado. Adiante se verá que é necessário mais do que contato, que se tenha o conhecimento prévio do mesmo (73c).

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

que haja uma experiência cognitiva anterior à experiência cognitiva atual;
que a experiência cognitiva anterior se relacione com a experiência cognitiva atual.

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

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

Perante tais exemplos, há a conclusão que todos esses casos tratam de reminiscências, e eles acontecem devido a uma experiência de associação. O amante só se recorda do amado ao ver a lira, porque em outro momento

⁷ É importante atentar para o fato de que tanto Símiás como Cebes eram tebanos (Cf. BURNET, 2006, p. 293ss), e por isso comungavam da doutrina pitagórica que em Tebas era forte. Podemos assim pensar que não foi por acaso que no *Fédon* Platão pôs esses dois discípulos frente a toda discussão com Sócrates, visto que, como afirma Robinson, a concepção ética da filosofia socrático-platônica supera a ética órfico-pitagórica, e no diálogo o filósofo através dos seus argumentos, vence e supera alguns traços dessas religiões místicas, como o foi com a tese da alma harmonia, que mais à frente cuidaremos em analisar.

o havia visto com ela. Só há reminiscência mediante essa condição. E assim acontece com os “outros milhares de exemplos que se poderiam apontar”. Contudo, o argumento que partira de casos de reminiscências entre dessemelhantes, parte depois para casos entre coisas semelhantes, sendo o primeiro um pressuposto para o segundo: assim como acontece com os dessemelhantes, acontece com os semelhantes⁸. O único caso de reminiscência entre semelhantes apresentado nesse primeiro momento é o do retrato de Símias que faz recordar a sua pessoa. Percebe-se então que são apenas os semelhantes que interessam para o desenrolar da tese.

Esse primeiro momento do argumento apenas constata que todos esse casos, de dessemelhantes e de semelhantes, podem ser considerados reminiscências, pois correspondem às duas exigências apresentadas no início do argumento: a existência de uma experiência cognitiva anterior à percepção e o condicionamento de um ao outro. Tal constatação introduz o segundo momento do argumento que trata de comparar o objeto percebido ao objeto recordado, fazendo perceber a “diferença” que há na semelhança entre eles.

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

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

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

⁸ “– Ora, de todos esses casos não decorre justamente que, nuns casos, a reminiscência se produz a partir de objectos semelhantes, e noutros, a partir de objectos dissemelhantes?” (*Fédon*, 74a)

– Ora bem, estamos de acordo: quando uma pessoa olha para um dado objecto e reflete de si para si: “esse objecto que tenho diante dos olhos aspira a identificar-se com a outra determinada realidade, mas está longe de poder identificar-se a ela e é-lhe, pelo contrário, bastante inferior” –, ao fazer tais reflexões é porque, suponho, conhecia já essa tal realidade à qual, segundo declara, se assemelha o objecto em causa, embora lhe fique bastante aquém? (*Fédon* 74de)

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

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

Podemos retomar alguns pontos essenciais dessa argumentação:

1. Toma-se o conhecimento do Igual a partir dos sentidos (74cd);
2. As realidades sensoriais tendem para a realidade do Igual, mesmo estas lhe ficando bastante aquém (75b);
3. É preciso, antes do uso dos sentidos, ter um conhecimento prévio do Igual, pois eles por si só, não possibilitam tal conhecimento (75b);
4. Ao nascer já temos a capacidade de usar os sentidos (75b);
5. Logo, se para ter o uso dos sentidos é preciso ter a noção de Igual, então esse conhecimento acontece antes do nascimento (75c);
6. Esse prévio conhecimento se aplica, assim como no Igual, para o Maior, o Belo, o Menor, o Justo e todas as “realidades em si” (75cd).

O problema que surge desse momento se desdobra em duas proposições: 1) nascemos com todas essas realidades; se não as esquecemos, então sabemos ao longo da vida, pois o esquecimento não é senão a perda do

conhecimento⁹ (75d); 2) perdemos ao nascer esse conhecimento que recuperamos depois com o uso dos sentidos, logo o aprender é recuperar o saber e o processo pelo qual o re-adquirimos é a anamnese (75e). A essa alternativa, Símias acaba por optar pela segunda proposição, mesmo ainda hesitando. Sócrates segue então com a conclusão do argumento.

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

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

A existência das Formas é o argumento que supõe a pré-existência da alma antes do nascimento; estas se acham contidas na alma, configurada como saber. Contudo só haverá recordação dessas se houver uma experiência sensível que incite tal recordação. Sem essas condições o argumento não se sustenta (76de). É assim que o argumento chega à sua conclusão, atrelando a existência da alma à das realidades inteligíveis, as Formas; sendo essa última a hipótese sobre a qual toda a argumentação se assenta.

CONCLUSÃO – *AÍSTHESIS* E *ANAMNESE*

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

Em todos os casos de reminiscência ocorre que um indivíduo que teve uma experiência cognitiva atual (A), através da percepção de algo, recordou-se de um “dado” obtido em uma experiência cognitiva anterior (B). Contudo, a experiência cognitiva atual (A), mesmo sendo causa da

⁹ Platão usa o conceito de saber como recordação para gerar a palavra verdade (*alethéia*), em que a verdade, que é sabedoria, é nada menos que um não esquecimento – recordação – do que se sabe. A formação da palavra parte do tão conhecido mito de que os homens aos nascerem são mergulhados no rio *Lethe* e esquecem suas lembranças da vida passada.

obtenção da recordação da experiência cognitiva (B), é condicionada por ela. Essa é a base epistemológica de todo o argumento da reminiscência: o condicionamento da experiência atual pela experiência anterior, pelo fato de não ocorrer sem ela.

É mister perceber que o argumento nesse momento é de difícil entendimento, pois, como foi exemplificado na relação entre os iguais e o Igual, há duas “anterioridades” na relação sensível/inteligível. Contudo é a anterioridade do Inteligível ao sensível que tem maior importância, não somente porque Sócrates quer chegar à existência anterior da alma, mas por ela explicar a natureza da atividade cognitiva. Um segundo ponto de destaque é que a comparação entre os iguais com o Igual faz perceber que o primeiro carece do segundo, pois por vezes parece, pelos sentidos, igual e por vezes desigual, e por isso o “aspira”. Desse modo, há a reafirmação da anterioridade do Igual, visto que só se percebe a carência dos iguais em relação ao Igual se se tiver o conhecimento prévio dele.

A cognição, dessa forma só é possível mediante essa condição: a anterioridade da experiência Inteligível à experiência sensível. Para haver essa experiência anterior é necessário sobretudo ter havido a experiência das Formas, pois são elas que condicionam e possibilitam a capacidade de interpretar os dados sensíveis. A sensação por si só não chega ao saber¹⁰.

Essa superioridade é o que opõe sensível e Inteligível. Contudo o argumento da reminiscência redime um no outro, enlaçando esses dois planos, ao considerar que mesmo que o Igual seja anterior aos iguais, condicionando-os, o Igual só pode ser concebido (*ennenoêkas*) “a partir” dos iguais, por serem próximos um do outro. Vemos assim que a *aisthesis* tem sua importância no processo de cognição, sendo o meio pelo qual a alma, que tem em si as Formas, colhendo os dados da percepção, possa delas se recordar, havendo assim conhecimento, contudo só há percepção porque essas mesmas Formas na alma já estão, o que prova a anterioridade do Inteligível ao sensível e a dependência de um ao outro.

[Recebido em fevereiro 2011; Aceito em janeiro 2012]

BIBLIOGRAFIA

- ARAÚJO, H. F. *A dualidade corpo/alma, no Fédon de Platão*. João Pessoa: UFPB, 2009.
- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec/Français: Le Grand Bailly*. Paris: Hachete, 2000.

¹⁰ “It follows from this definition that *aisthêsis* does not by itself give rise to any propositions about the world, and the predicates such as true cannot be used of it”. (CROMBIE, 1971, p. 26)

- CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae. The origins of Greek Philosophical Commentary*, London, 1964.
- CROMBIE, I. M. *An Examination of Plato's Doctrines*. London: Routledge & Kegan Paul, 1971.
- DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, 1951.
- _____. *Plato: Gorgias*. Oxford, 1959.
- FESTUGIÈRE, A. J. *La Révelation d'Hermès Trismégiste*. Paris, 1949, 1953. V. II e III.
- GAZOLLA, Rachel. O "Realismo" Platônico: Uma resposta possível no Fédon ou Sobre a Imortalidade da alma. São Paulo, Letras Clássicas, n. 2, p. 127-140, 1998.
- GONZALEZ, J. *Perché non esiste una "teoria platonica delle idee"*. In: *Platone e la tradizione platonica*, M. Bonazzi e F. Trabattoni, Milano 2003, 31-68.
- FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofía*. Tomo I (A-D). Barcelona: Editora Ariel, 1994.
- PLATÃO. *Diálogos: Cármides – Apologia de Sócrates – Critão – Laquete – Lísido – Eutífrone – Protágoras – Górgias*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1970.
- _____. *Diálogos: O Banquete – Fédon – Sofista – Político*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; Traduções e notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1970.
- _____. *Diálogos: República*. Tradução e notas de Carlos Alberto Nunes. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1977.
- _____. *Diálogos: Teeteto – Crátilo*. Tradução e notas de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. São Paulo : Abril Cultural, 1979.
- _____. *Fedro*. Tradução de Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Coleção Universidades, 1979.
- _____. *Fédon*. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Livraria Minerva, 1988.
- _____. *Górgias*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. In: *Diálogos*. 2.ed. Belém:UDUFPA, 2002.
- _____. *Menon*. Tradução de Maura Iglesias. 4. ed. São Paulo: PUC-RIO/Loyola, 2007
- _____. *Phaedo*. Versão grega. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/plato/phaedo/>>. Acesso em: 30 nov. 2007.
- _____. *Timeu*. Trad. de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- ROBINSON. T. M. *A psicologia de Platão*. Tradução de Marcelo Marques. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- _____. *As características definidoras do dualismo alma-corpo nos escritos de Platão*. Departaments of Philosophy and Classics University of Toronto, Letras Clássicas, n. 2, p. 335-356, 1998.
- _____. *As Origens da Alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. São Paulo: Annablume, 2010.

- ROHDE, E. *Psyche*. Trad. W. B. Hillis. London, 1925.
- TRINDADE SANTOS, J. *A função da alma na percepção, nos diálogos platônicos*, *Hypnos* 13, São Paulo (2004), p. 27-38.
- _____. *Fédon, de Platão*. Quêluz: Alda, 1998.
- _____. *Para ler Platão: A ontoepistemologia dos diálogos platônicos*. Tomo I. São Paulo: Loyola, 2008.
- _____. *Para ler Platão: O problema do saber nos diálogos sobre a teoria das Formas*. Tomo II. São Paulo: Loyola, 2008.
- _____. *Para ler Platão: alma, cidade, cosmo*. Tomo III. São Paulo: Loyola, 2009.
- _____. *Sujeito epistêmico e sujeito psíquico*. *Princípios* 11, nº 15-16, Natal, 2004, 65-82.
- SCOTT, Dominic. *Recollection and experience: Plato's theory of learning and its successors*. New York: Cambridge University Press, 1995.
- SNELL, Bruno. *A descoberta do Espírito*. Rio de Janeiro: Editora 70, 1997.
- _____. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.
- SOBRINHO, Rubens Garcia Nunes. *Platão e a imortalidade: mito e argumentação no Fédon*. Uberlândia: EDUFU, 2007.
- THEILER, W. *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*. Berlin: de Gruyter, 1965.
- VERNANT, J. P. *Mito & pensamento entre os gregos*. Tradução de Haiganuch Sarian. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- WHITE, F. C. *Particulars in Phaedo, 95e-107a*. *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume II, 1976, p. 129-147.