

# A FUNÇÃO DA ALMA NA PERCEPÇÃO, NOS DIÁLOGOS PLATÔNICOS

## THE ROLE OF SOUL IN PERCEPTION, IN PLATO'S DIALOGUES

JOSÉ GABRIEL TRINDADE SANTOS\*

**Resumo:** O objetivo deste texto é mostrar como a percepção contribui para o atingir da *epistême*. Os sentidos, ou sensações (*aisthéseis*), canalizam os fluxos sensíveis (*aisthánomena*) para a alma, que os transforma em sensíveis (*aisthéta*), possibilitando a conceitualização e interpretação pelas quais o pensamento (*dianóeisthai, diánoia*) capta os mundos interior e exterior. A *epistême* poderá então ser atingida por meio do cálculo e comparação das experiências sensíveis. Este resultado só é, porém, possível no quadro da *anámmesis*. A reminiscência ocorre quando uma dada percepção sensível evoca uma noção “semelhante” (*bómoion*), previamente captada, que será responsável pela subsequente conceitualização e interpretação daquela.

**Palavras-chave:** alma; percepção; *epistême*; reminiscência.

**Abstract:** This paper aims to display the role played by sense-perception in the attainment of *epistême*. The senses (*aisthéseis*) channel the flux of sensations (*aisthánomena*) to the soul, which transforms them into sensibles (*aisthéta*), thereby making possible the interpretation and judgment by means of which thought (*dianóeisthai, diánoia*) grasps the inner and outer worlds. *Epistême* can thus be attained through the calculation and comparison of sense-experiences. But this result is only possible within the context of *anámmesis*. Recollection occurs when a given sense-perception evokes a “similar” (*bómoion*) and previously grasped notion that is then responsible for its subsequent conceptualization and interpretation.

**Key-words:** soul; perceptiom; *epistême*; recollection.

A questão da função da alma na percepção não é mais que um pormenor técnico. Mas tem a maior relevância para quem se interessa pela compreensão das perspectivas platônicas sobre a cognição. O problema, que ainda não encontrou solução satisfatória, põe em causa a concepção platônica de saber.

Inúmeros comentadores, bem como a generalidade dos compêndios, sem dúvida inspirando-se no *Fédon* e nos livros centrais da *República*, insistem no desprezo que Platão manifesta pelas sensações, encarando-as como fonte de insta-

---

\* Professor da Universidade Federal da Paraíba, PB, Brasil. E-mail: magnac@brturbo.com

bilidade e ilusão, em contraposição às Formas inteligíveis. No entanto, o intérprete que adotar tal posição acha-se na maior dificuldade para compreender o *Teeteto*, diálogo em que as Formas não são explicitamente apontadas como saber e pelo contrário as sensações constituem a base da cognição. A dificuldade é tão séria que levou um intérprete famoso – G. Ryle – a defender o ponto de vista de acordo com o qual o *Teeteto* evidencia o abandono da teoria das Formas por Platão<sup>1</sup>.

A tese deu origem a duas controvérsias furiosas: a que opôs Ryle e os seus continuadores a Cornford, na interpretação do *Teeteto*, e aquela em que H. Cherniss e G. Owen se bateram sobre a posição do *Timeu* na produção platônica<sup>2</sup>. Nenhuma delas se acha ainda hoje sanada, persistindo a segunda surdamente entre os estudiosos, e a segunda se mostre de modo mais nítido, apoiando-se num ensaio de J. Cooper<sup>3</sup>, ainda hoje aceito pela maioria dos comentadores anglo-saxônicos.

Na intenção de apresentar uma breve leitura da questão, procurando contribuir para a sua compreensão, pela introdução de dados novos, a finalidade deste estudo é testar a possibilidade de propor uma interpretação unitária dos passos dos diálogos nos quais Platão relaciona o exercício da sensibilidade (*aisthésis*) com a aquisição do saber (*epistémé*)<sup>4</sup>. O fio condutor da leitura apresentada incide na anamnese, consistindo o problema que afrontaremos em mostrar que é possível encará-la como o modelo cognitivo comum a todos estes textos. Para além das referências pontuais ao *Corpus*, concentraremos a interpretação na análise dos seguintes passos: *Fédon* 72-76, *Filebo* 33c-34c, *República* VII 523-525, *Teeteto* 184-186, *Timeu* 43a-44c.

<sup>1</sup> A tese é defendida num estudo e numa conferência: “Plato’s *Parmenides*” *Mind* 48, 1939, 129-151, 302-325 (reimpresso em *Studies in Plato’s Metaphysics*, London & New York 1965, 97-147) e, publicada muito mais tarde: “Logical Atomism in Plato’s *Theaetetus*”, *Phronesis* 35, 1990, 2-16 (com uma introdução que relata as circunstâncias que dão origem à publicação e o modo como foi elaborado o texto).

<sup>2</sup> G. OWEN “The Place of the *Timaeus* in Plato’s Dialogues”, 1953; H. CHERNISS “The Relation of the *Timaeus* to Plato’s Later Dialogues”, 1957. Ambos se acham incluídos na coletânea: *Studies in Plato’s Metaphysics* R. E. ALLEN (ed.), London 1965, 313-338; 339-378, respectivamente.

<sup>3</sup> “Plato on Sense-Perception and Knowledge (*Theaetetus* 184-186)”, *Phronesis* 15, 1970, 123-146.

<sup>4</sup> Traduzimos *aisthesis* por “sensação”, “percepção” e *epistémé* por “saber”. Se a primeira opção impõe reservas, adiante referidas, a segunda enfrenta a competição com “conhecimento” e “ciência”. Sintetizando o que afirmamos na nossa introdução à tradução do *Teeteto* (no prelo), justificamos a preferência por “saber” pelo fato de este ser o único termo susceptível de captar a ambivalência entre “estado” e “processo” cognitivos, que caracteriza a abordagem da *epistémé* nos diálogos.

A abordagem da percepção sensível<sup>5</sup> é iniciada no argumento que opõe a alma ao corpo, pelo qual um é assimilado ao exercício da sensibilidade, a outra ao da Razão. Esta cisão, explorada até às últimas consequências no plano ético (66c-69e, 81b-84b), é, porém, mitigada no argumento da anamnese. Definido o princípio segundo o qual só pode haver reminiscência daquilo que antes se “soubera”<sup>6</sup> (*epístème, epístasthai*: 73c), a comparação dos iguais sensíveis com o Igual estabelece a prioridade cronológica (74e-75e), psicológica (74c-d) e epistemológica (74d-75d) do inteligível sobre toda a experiência sensível. Todavia, além das referências indiretas, o argumento insiste repetidamente (74c, 75a, b, e, 75e-76a) no fato de ser através da sensibilidade que “recuperamos” (*analambanomen*: 75e) este saber. É na natureza desta “recuperação” que se acha a sua maior sutileza.

Apesar de os iguais não nos “aparecerem” (*pháinetai*: 74b, d) “como” o Igual, mas por vezes iguais, por vezes desiguais<sup>7</sup> (ao contrário do Igual, que nunca aparece – *ephané*: 74b; *pháinetai*: 74c – desigual), é a partir deles que “concebemos e captamos” (*ennoékas te kai eilephas*) o saber [do Igual] (74c). Mas o argumento não expõe claramente por quê, nem como. Sendo a maior atenção conferida à caracterização da inferioridade dos sensíveis (74b-e), só adiante e pontualmente é explicada a “referência” (*anoísein*: 75b; *anapherómen*: 76d) destes à entidade inteligível que especificamente imitam. Por isso se arrisca a passar despercebida a justificação de a sua deficiência – em comparação com a entidade – se dever ao fato de virem a ser concebidos “por causa dela” (*apo toutou*: 76a).

<sup>5</sup> As traduções propostas para *aísthesis* e *aísthánomai* sugerem a possibilidade de aproximar a noção platônica dos contextos do empirismo moderno e da concepção hoje corrente de atividade sensorial. A prova de que esta tentação deve ser contrariada acha-se, por exemplo, no *Fédon* 65a-79d e na teoria da sensação, exposta no *Teeteto* 153d-160e.

Bastará notar dois pontos: a impossibilidade de entender o exercício da sensibilidade na relação de um sujeito com um objeto, da qual resultam a não operacionalidade da noção de “dado sensível” e a ampla identificação da sensação com o corpo, incluindo desejos, emoções, paixões e estados inomináveis (*Féd.* 66b *passim*; *Teet.* 156a-b). Veja-se adiante a n. 10.

<sup>6</sup> Esta referência qualificada ao saber parece condicionar o argumento (*pace* 74c-d), invalidando à partida a possibilidade de a reminiscência começar por uma percepção (em contradição com os exemplos apresentados, da lira e do retrato) (73d-74a). Mas talvez não faça diferença, por ocorrer num momento em que a alma se acha separada do corpo.

<sup>7</sup> Embora a leitura doxástica seja a mais natural, o insistente recurso do argumento a *phainomai* aponta para a “mudança de Cambridge”, pela qual as coisas “nos aparecem” de acordo com aquilo com que as comparamos (*vide Teet.* 154a-155e).

O mistério da anamnese, “a partir dos semelhantes”<sup>8</sup> (74a) – globalmente, da cognição, à qual serve de modelo – reside nesta recíproca remissão, que enlaça o sensível no inteligível. Este só é concebido (*ennenoékas*) “a partir” (*ek*: 74c) do outro, pelo fato de este ser concebido (*ennoésai*: 76a) “por causa dele”.

Tal indício será bastante para compreendermos que a única possibilidade de conferir sentido à “insanidade” sensível (*vide* 89e-90c) decorre de termos necessariamente (*Fedr.* 249b, e) tido contato anterior com as Formas inteligíveis (74d-e, 75b, 76d-e, 78e-79a).

Podemos, pois, concluir que ao contato anterior da alma descarnada com as Formas (*Mén.* 81c-d; *Fedr.* 247d-e, 249b-d) devemos a capacidade de estruturar a experiência sensível, que a alma (76a), agora encerrada num corpo, deve estruturar: primeiro, através da linguagem (78e-79a, 102a-b; *vide* R. X 596a; *Parm.* 130e), depois pelo pensamento (*Teet.* 184b-186c, 189e-190a), por fim pela reminiscência (*Féd.* 79c-d).

## FILEBO

Implica este argumento que toda a percepção sensível possa ou deva provocar uma reminiscência? Para esclarecer este ponto capital deveremos começar por distinguir “memória” de “anamnese”. Tendo definido a percepção como “uma experiência comum do corpo e da alma, gerando e movendo-se em comum” (*Fil.* 34a), a memória é entendida como a “preservação da percepção”<sup>9</sup> (*Ibid.*). Por sua vez, a anamnese refere uma experiência da alma “sem o corpo” quer quando “em si e por si, supremamente recupera” (*malista analambánei*) uma experiência corpórea, quer quando “reconsidera (*anapolései*) uma percepção ou algo que tenha aprendido” (34b-c).

Não prestando atenção ao pormenor da referência conjunta a uma percepção ou aprendizagem, a distinção reside simplesmente na circunstância de, na anamnese, a alma empreender a reminiscência “sem o corpo”, *v. g.*, os sentidos, caracterizando como uma empresa da alma, em si e por si, a recuperação de experiências tidas, ou não, em comum com o corpo.

<sup>8</sup> Contraposta à mera recordação “dos dissemelhantes”, patente nos exemplos apresentados (exceto no de Símias com o seu retrato). O texto caracteriza os dois tipos de evocação como “anamnese”, mas veja-se adiante: *Fil.* 34a-c.

<sup>9</sup> Em contraposição com o esquecimento, definido como a “partida da memória” (33e), por sua vez, distinto da “ausência de sensação” (*anaisthésian: ibid.*).

É clara a cooperação do corpo com a alma na experiência conjunta da percepção. Mas a alma é capaz de se libertar, primeiro, empreendendo sem ele a tarefa de preservar a sensação pela memória, depois, só por si, de recuperar memória de percepções – não necessariamente corpóreas<sup>10</sup> –, ou ensinamentos, perdidos por ação do esquecimento.

## REPÚBLICA

Feito este esclarecimento, achamo-nos em condições de apreciar a particular relevância do passo da *República*, no qual se consideram “as percepções que convidam a inteligência à reflexão” (523a-b). Este recurso da alma é motivado pela circunstância de “os sentidos não bastarem para discernir as coisas na percepção” (b1-3), quando “a sensação nada de são produz” (b3-4; e6-7).

A distinção é exemplificada pela comparação da mera identificação de um dedo com a possibilidade de lhe ser atribuída uma propriedade relacional, p. ex., a grandeza. Enquanto, no primeiro caso, é evidente que a visão do dedo basta para assegurar a sua identificação<sup>11</sup>, no segundo, a visão mostra-se incapaz de indicar suficientemente a propriedade referida, ou qualquer outra. Pois, pelo fato de lhe caber a percepção da propriedade e da sua contrária, [o corpo] “transmite à alma” uma e outra (523e-524a). A conseqüente perplexidade a que esta é reduzida obriga-a a separar as duas propriedades contrárias, o que só consegue perguntando o que cada uma delas é. Tal procedimento opõe a captação do inteligível à percepção do visível (524c).

A distinção das percepções acima explanada é relevante por nos ajudar a compreender como o processo perceptivo, pelo qual os sentidos<sup>12</sup> são responsáveis, é considerado pela alma. Sempre que da sensação não resulta qualquer confusão, ou contradição, a alma pode proceder ao reconhecimento da imagem percebida (523d). Quando, porém, este reconhecimento não é possível,

<sup>10</sup> Não nos parece haver razão para identificar automaticamente a percepção com a ação do corpo, apesar da forte sugestão do contexto do *Fédon* e da análise a que a noção é submetida no *Teeteto* (*vide*, em M. FREDE, “Observations on Perception in Plato’s Later Dialogues”, *Plato I* Gail Fine (ed.) Oxford 1999, 377-383, a introdução da noção do sentido “estrito” de *aisthanesthai*). Não nos parece, porém, ser necessário caracterizar este refinamento como uma evolução do pensamento platônico.

<sup>11</sup> Acrescenta o texto, porque “a alma não é obrigada a perguntar à inteligência o que é um dedo” (523d).

<sup>12</sup> O *Teeteto* 156b-c esclarece dividirem-se os sentidos entre os que têm nomes – agregando aos cinco sentidos estados psíquicos como prazeres, dores, paixões, etc. – e os que não têm. Não há, portanto, repetimos, qualquer possibilidade de verter esta análise num contexto empirista moderno.

devido à limitação da capacidade discriminatória dos sentidos, a alma vê-se forçada a interrogar-se, questionando pela inteligência a natureza do percebido (524c).

\*

Não é feita no passo qualquer referência à anamnese. Mas é claro que a pergunta “o que é?” só pode conduzir à reminiscência da Forma que a propriedade confusamente percebida imita e a linguagem refere (*vide Fé.d.* 78d-e, 102a-b; *Par.* 130e). O saldo deste breve argumento é, portanto, nítido. Por ele se chega a compreender como o processo anamnésico é despertado pela insuficiência da sensação<sup>13</sup> para avaliar a entidade (*ousía*) sobre a qual a alma é levada a interrogar-se. Num registro paralelo, alheio ao tema que estudamos, deve ser notada a função que as disciplinas que se concentram no estudo destas perplexidades desempenham no processo educativo. O percurso das disciplinas que estimulam a reflexão – aritmética, geometria, astronomia, estereometria, harmonia – é propedêutico da dialética pelo fato de levar a alma “a contemplar a entidade” (526e), conduzindo-a à iminência da pergunta pela natureza do que é contemplado.

\*

## TEETETO

### 1. Protágoras e Heráclito

A identificação da percepção com o saber é expressa na primeira resposta de Teeteto à pergunta: “O que é o saber?” Imediatamente aproveitada por Sócrates para introduzir o relativismo de Protágoras, fica associada à definição, na fórmula:

“A percepção é sempre do que é infalível, sendo saber” (152c).

Daqui resulta o paradoxo, patente na concessão da infalibilidade a uma percepção que varia com o sentiente e as circunstâncias em que ocorre. É para o ultrapassar que Sócrates introduz o fluxismo (152d sqq), pelo qual a existência é reduzida à “deslocação, movimento e mistura” (*phoras te kai kinéseos kai kraseós*). Liminarmente excluído, acha-se tudo “o que é um, em si e por si”, esclarecendo

<sup>13</sup> No *Ménon*, o escravo aceita as instruções que lhe são fornecidas por Sócrates e responde cabalmente às perguntas deste enquanto a observação da figura desenhada lho consente. Quando é interrogado sobre a linha a partir da qual se constrói o quadrado de área dupla, começa por cair na aporia, para depois reconhecer que não sabe. A reminiscência da Forma do quadrado só é despertada pela visão da diagonal, da qual nasce a “compreensão” de que a resposta obtida é válida para todos os quadrados (*vide R.* VI 510b-c).

a continuação do texto tratar-se daquilo que comumente designamos de “objetos”<sup>14</sup> e “propriedades”<sup>15</sup>. Conseqüentemente:

1. “nada é”;
2. “é um”;
3. “é qualquer coisa”;
4. “de qualquer modo”.

Logo, uma vez que há apenas movimento, tudo “se transforma” (*gignetai*), sendo a concepção exemplificada por uma teoria da cor. Esta não se acha nos olhos, nem nas coisas, gerando-se entre ambos. Em primeiro lugar, a cor não é em si<sup>16</sup>, no sentido em que não é algo definido, que se ache em qualquer lugar concreto, pois resulta do impacto de um certo movimento no olho (153e-154a). Em segundo lugar, não é “uma coisa” (153e; “algo” ou “de certo modo”: *vide* 152d). Portanto, não poderá “aparecer a mesma” a diversos sentientes, ou até ao mesmo, pelo fato de resultar do concurso de distintos percipiente e percebido, já que nem aquele nunca será do mesmo modo, de si para si (154a), nem este permanece.

A situação mudou, em relação ao relativismo inicial, pois, ao tornar-se catastrófico, o fluxo dissolveu não só “o percebido” no ato da percepção, como este numa série de fluxos não localizáveis, propriamente inexistentes, porque destituídos de um mínimo de estabilidade<sup>17</sup>. Por fim, o próprio sentiente é reduzido a um mero agregado de fluxos convergentes, nos quais a noção de “dado sensível” nunca chega a emergir, pois “nada”, “de algum modo” consegue ser percebido. Por outro lado ainda, o catastrofismo do fluxo é potenciado pela infinita variação das mudanças relacionais (154a-155e), inviabilizadora de qualquer referência estável. Na base deste quadro acha-se uma ontologia minimalista, que reduz o real ao movimento (156a), do qual se distinguem diversas espécies.

Genericamente, são referidos dois pares: um agente e um paciente, da interação e fricção dos quais provém um par de outros, gerado por eles. Mas a

<sup>14</sup> Mas não os Gregos. É essa razão que nos leva a falar de “aparentes”, “sensíveis”, designando algo pelo modo como é percebido, mais do que por aquilo que é. A onto-epistemologia do *Fédon* 72 sqq serve-se do primeiro modo para caracterizar o segundo; na realidade para explicar a sua captação. Como veremos a seguir, no *Teeteto* 184-186, dois sentidos de *aisthesis* (como sentido e sensação) coexistem com *aisthétôn*, na submissão à atividade sintética da alma.

<sup>15</sup> O texto é claro: “nenhum ente é um, nem algo, nem de algum modo”, ou seja, não é, entitativa e qualitativamente, um. Conseqüentemente, não poderá ser sujeito, objeto, ou exibir qualquer predicado.

<sup>16</sup> Ou não existe por si. As duas leituras de *einai* servem neste contexto.

<sup>17</sup> Insusceptíveis de “parecer” seja o que for a quem quer que seja, limitando-se a “aparecer”. O desenvolvimento da teoria elucidará as circunstâncias nas quais o processo poderá ocorrer.

progenie resultante da interação destes é infinita, ocorrendo sempre aos pares. É descrita (156a-c) como sentido e sensação (*aísthesis*: vista, ouvido, etc.) e o correspondente (*homogonon*) percebido (*aisthéton*: cores, sons, etc.). O processo é clarificado (156c) pela distinção, agora de dois tipos de movimentos: os lentos e os rápidos. A localização dos movimentos lentos sugere a sua identificação com os anteriores paciente e agente<sup>18</sup>, mais adiante referidos como “o olho” (156d) e “um pau ou uma pedra” (156e).

Mas é à caracterização do processo do qual resultam “as coisas geradas” (*genómēna*: 156d), cujo movimento<sup>19</sup> é rápido, que é conferida maior atenção. Da aproximação do olho e da coisa nasce a brancura, pela interação da visão do olho com a cor da coisa vista: o olho torna-se um olho que vê e a coisa uma coisa branca (156d-e). O processo, análogo em qualquer outro sentido, resulta da estrita reciprocidade da relação entre o órgão sensorial e o percebido, confirmando o princípio de que nada é em si, tudo nascendo da interação dos movimentos. Daqui resulta que tudo se transforma, nada sendo, pois não há um agente sem o correspondente paciente e vice-versa (156e-157a).

A conseqüente erradicação do ser reflete-se na de todos os termos que impliquem um mínimo de estabilidade, constituindo obstáculo ao movimento. É assim corrigida a imprecisão com que acima se designam “coisas”<sup>20</sup> definidas (“homem”, “pedra”), ou indefinidas (“qualquer coisa”, “meu”, “isto”, etc.: 157b-c).

\*

Esta surpreendente teoria da percepção merece-nos duas observações. A circunstância de a sua atribuição aos “mais refinados” seguidores de Protágoras (156a) ser obviamente irônica justifica que, na falta de informações de outra fonte, possamos responsabilizar por ela o próprio Platão.

Nesse sentido, parece-nos razoável encará-la como aquilo mesmo que nos propõe: uma interpretação da realidade sensível, que aceita implicitamente o

<sup>18</sup> É notável a inversão das funções de agente e paciente, de 153-154 a 156-157, refletida em 159c-d. Cremos que não implicará qualquer inconsistência, caracterizando a reciprocidade do processo perceptivo: nas suas diferentes fases, tanto o olho como o visto se comportam como agente e paciente.

<sup>19</sup> O passo associa três termos: o movimento (*kínesis*), que caracteriza o processo, a deslocação (*en phorai*), na qual ele consiste, e a forma verbal (“desloca-se”: *pheretai*) que o refere.

<sup>20</sup> Jane M. DAY (“The Theory of Perception in Plato’s *Theaetetus* 152-183”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XV (1997) 60-61) interpreta os “individuos” e “agregados”, referidos no texto, como “as percepções e as qualidades percebidas” e os “objetos comuns”, respectivamente (contrariando à interpretação corrente, que os toma como cada homem, pedra, etc., contrapostos ao Homem, a Pedra, etc.).

dualismo onto-epistemológico, não contraditória, mas complementar da teoria das Formas. De resto, sendo óbvio que nem Protágoras, nem Heráclito, são propriamente objeto de refutação<sup>21</sup>, o visado é sempre Teeteto, cuja resposta identifica a percepção com o saber. É por essa razão que, não tendo essa identificação sido objeto de refutação, haverá ainda lugar para ela<sup>22</sup>.

\*

## 2. Teeteto

Tendo ficado estabelecido que é “através” dos sentidos que o sensível é percebido, Sócrates inicia o seu argumento nesta última parte da refutação com a pergunta acerca de “uma certa forma”, seja a alma, na qual os sentidos convergem (184d). Ora, sendo claro que aquilo que é percebido por um sentido não o é pelos outros<sup>23</sup>, levanta-se a questão de saber como se pode refletir (*dianoei*) acerca do trabalho conjunto destes (185a-c). Por outro lado, quando se pensa no que é comum a dois ou mais sentidos<sup>24</sup>, pode perguntar-se através de que se exerce esse poder (*dýnamis*). E a experiência corrente do discurso abunda em termos que patenteiam essa comunidade. Quando se fala no ser e no não ser, na seme-

<sup>21</sup> Como se depreende, primeiro, das reservas expressas por Sócrates sobre a dificuldade de refutar a teoria de Protágoras, “no que respeita à experiência presente de cada um” (179c); depois, no simples fato de nada agradar mais a um fluxista do que a impotência epistêmica da teoria (*vide* D. SEDLEY, *The Mid-Wife of Platonism, Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford (no prelo; note-se ainda que a justificação apresentada por Aristóteles na *Met.* A6 para a opção platônica pelas Formas assenta numa alegada influência de Heráclito, através de Crátilo).

<sup>22</sup> Parece-nos, portanto, natural que o argumento suponha a onto-epistemologia sensista, constituindo-a como objeto indireto da crítica aí desenvolvida.

<sup>23</sup> A cor só é percebida pelos olhos, a dureza pelo tato, o perfume pelo olfato, o som pelos ouvidos, etc. (184e-185a). O fato constitui um dos aspectos da inter-relação profunda, que “amarra” o *aisthanomenos* ao *aisthêton* (159a-160d).

<sup>24</sup> O exemplo mais pregnante que Platão poderia encontrar seria o de uma sinestesia: uma percepção na qual a associação, ou comunicação de dois sentidos distintos fosse radicalmente detectável. E esse é o caso da percepção do *halmyro*, de 185b, habitualmente traduzido por “salgado”, ou “amargo”, que M. DIXSAUT (“Natura e ruolo dell'anima nella sensazione (*Teeteto* 184b-186e)”, in G. CASERTANO *Il Teeteto di Platone...* 50) traduz por “áspero”, notando oportunamente que só uma metáfora poderá exprimir o produto de um sentido por outro. O argumento prova apenas que o que é comum a dois (sentidos, sensações e sensíveis) não pode ser percebido por, ou como, nenhum deles, devendo, portanto, sê-lo pela alma, como se depreende do fato de não haver outra “potência” que possa atribuir a um terceiro (sentido, etc.) a identificação do sensível comum, *pela linguagem*, como se fosse próprio.

Tanto o artigo de M. Dixsaut, como a nossa interpretação, se opõem à leitura do citado artigo de J. COOPER, “Plato on Sense-Perception and Knowledge (*Theaetetus* 184-186)”, *Phronesis* 15, 1970, 123-146, para quem é o corpo que sente (129-130).

lhança e dissemelhança, na identidade e diferença, bem como na unidade e pluralidade, ou se percebe com a alma o par e o ímpar, pergunte-se: afinal, por que parte do corpo são estes percebidos (185c-d)?

Teeteto responde que não há nenhum órgão<sup>25</sup> especial que permita falar destes, sendo a alma que investiga, ela própria através de si própria, o que é comum a todas as coisas (185d-e). E Sócrates confirma e acrescenta que a alma investiga uns por si e outros através dos órgãos do corpo (185e). Quanto à “entidade”<sup>26</sup> (*ousía*), o Semelhante e o Dissemelhante, a Identidade e a Diferença, o Belo e o Feio, o Bom e o Mau, é a alma que os investiga [...]” [...] comparando (*analogizomene*) em si mesma, o passado, o presente e o futuro” (186a-b).

Portanto, embora a alma perceba cada qualidade sensível através do respectivo sentido e do corpo, desde o nascimento, as comparações (*analogismata*) acerca da sua natureza (*ousía*) e utilidade, chegam-lhe com o tempo, com dificuldade e pela educação (186b-c). Por essa razão, tal como os sentidos não conseguem atingir o ser, nem a verdade, também não podem atingir o saber. Deste raciocínio conclui Sócrates que: “Então o saber não está nas percepções (*pathémasin*), mas no raciocínio (*syllogismói*) sobre elas [...]” (186d).

Neste argumento, é particularmente relevante a caracterização do regime de relações da mente com a sensibilidade. Acima de tudo, ressalta a tese de que cabe aos sentidos a função passiva (*to aisthanomenon*: 159d3, 185c7-8) de canalizarem os influxos sensíveis (*aístheta*: 156b1, *passim*) até à alma, que os transforma em sensação (*aísthesis*: *id.*).

A este trabalho acresce o de *pensar* as percepções, pelo qual a mente capta o que a elas é comum (*koinon ... peri autón*: 185b8-9). Realiza então um trabalho conceptual, pelo qual investiga a semelhança ou dissemelhança dos *aístheta*. Um exemplo é dado pelo “áspero” – comum à vista e ao tato –, dito como se fosse percebido através do gosto. Num plano diferente dos anteriores acha-se o que é “comum a todas e a estes” [sensações, sentidos e sensíveis] (*to t’epi pasi koinon kai to epi toutois*: 185c3-4). Tudo o que “é” e “não é”, etc. só pode ser percebido pela mente, por si mesma (185d9-e1, e6-7, 186a4), neste caso, “sem o concurso dos

<sup>25</sup> A tradução não é correta, pois, embora Platão use o termo *organon*, só com Aristóteles se poderá falar de “órgão”, ou seja, de uma parte autônoma do corpo dotada de uma função específica, e do corpo como “organismo” (*De an.* B1, 412b10 sqq). Mas qualquer outra tradução – por exemplo, “parte do corpo” – seria excessivamente pesada.

<sup>26</sup> Há considerável disputa entre os intérpretes sobre a tradução mais adequada para *ousía* (*vide* D. K. MODRAK, “Perception and Judgement in the *Theaetetus*”, *Phronesis* 26 (1981) 46-51). Neste contexto, parece-nos excessiva a tradução técnica “existência”, concordando embora com Modrak que o que está em causa é a atribuição a um percebido de uma qualidade definida (daí a nossa tendência para oscilar entre “entidade” e “natureza”: em qualquer dos casos “aquilo que uma coisa é”).

sentidos”. Temos, portanto, três trabalhos da alma (porque os sentidos se limitam a receber passivamente os sensíveis – *vide* 156a7 –, transmitindo-os à alma). O primeiro é o perceptual, pelo qual o sensível se transforma em sensação. O segundo é conceptual, sendo por ele que são percebidas as percepções comuns a dois sentidos (bem como as qualidades comuns a várias sensações, presume-se). O terceiro é reflexivo, considerando o que pode haver de comum à totalidade dos sentidos, sensações e sensíveis. É por este que são atingidos “o ser” e o “não ser”, etc., e por fim a verdade e o saber. Não será necessário sublinhar que a anamnese se enquadra perfeitamente nesta análise, embora o texto lhe não faça referência.

\*

Não é difícil dar-mo-nos conta de como este breve argumento afeta a compreensão de todo o precedente debate acerca das epistemologias relativista e sensista e da ontologia fluxista. Aprofundando investigações realizadas noutros diálogos<sup>27</sup>, o argumento distingue e separa pela primeira vez o sensível do inteligível, de uma perspectiva funcional, caracterizando duas naturezas distintas – o corpo e a alma –, através de dois modos complementares de contato com o mundo<sup>28</sup>.

É nítido que aos sentidos cabe a recepção passiva do fluxo procedente do exterior, enquanto à alma<sup>29</sup> corresponde a tarefa, indubitavelmente ativa, de processamento desse material. Esta distinção repousa sobre um único ponto: o da oposição da especificidade das funções corpóreas ao caráter sintético e englobante das funções mentais. Tal distinção é bastante para assegurar dois resultados profundamente inovadores na filosofia dos diálogos:

- 1) o saber não pode ser limitado à sensação;
- 2) o saber não exclui a sensação<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Nomeadamente o argumento da anamnese, no *Fédon* 72e sqq e a contraposição das três “competências” – *epistémé*, *dóxa* e ignorância –, na R. V 477c segs, desenvolvida nas analogias do Sol e da Linha e na Alegoria da Caverna, R. VI 505-VII 535a.

<sup>28</sup> A análise tem ainda outro valor: o de abandonar a perspectiva apologética da concepção platônica de saber, típica da obra sobre a teoria das Formas, para se constituir como uma descrição crítica, autónoma e válida, sobre o funcionamento do sensório e da mente.

<sup>29</sup> Um aspecto capital da inovação platônica reside na concentração da análise da cognição nessa, até aí polimórfica e multifuncional, entidade, designada por Platão com o termo tradicional, *psyché*. A ela veremos ser atribuído um conjunto de funções afins, que as epistemologias modernas aceitarão atribuir ao espírito ou à mente.

<sup>30</sup> A novidade não será absoluta. Mas o contraste com diversos argumentos do *Fédon* (aquele que opõe a alma ao corpo – 64d-69e –, o da anamnese – 72e-76a –, bem como o que o prolonga – 76b-84b – na vertente ontológica) é sobremaneira evidente. Só esta conclusão pode salvar da incomunicabilidade as duas regiões onto-epistemológicas, que a versão canônica da teoria das Formas não poderia exprimir numa atividade unificada, com terríveis consequências para a filosofia (*vide* *Parménides* 133b-135e, esp. 135b-c).

O breve passo do *Timeu* em que é descrita a união da alma imortal ao corpo humano e a gênese do processo sensorial complementa a argumentação sobre o papel da sensação na aquisição do saber. As mais graves perturbações são consequência da sobreposição do ritmo binário do corpo – afluxo/efluxo – aos períodos dos círculos do Mesmo e do Outro, que comandam a alma (43a-44a). Dela resultam o erro, a anulação do controle da alma sobre o corpo e a irracionalidade (44a). A violência do processo tende a atenuar-se com a maturação, permitindo uma gradual recuperação do controle do corpo pela alma. Para tal, contribuirá a educação, mediante a qual a alma poderá recuperar a sua integral sanidade, superando “a mais grave das doenças”.

Embora só na descrição das doenças da alma (86b-87b) o texto consinta a relação, todo este complexo patológico – do qual resultam terríveis consequências nesta vida e na outra – pode associar-se ao esquecimento e à dificuldade na aprendizagem (87a).

\*

Estes dois breves trechos ajudam a compreender a ambivalência, patente na generalidade dos diálogos, da perspectiva platônica sobre a sensação. Pois, se, por um lado, é causa das maiores perturbações, por outro, não deixa de se integrar no processo cognitivo, do qual constitui o momento inicial e condição de possibilidade.

## CONCLUSÃO

Mas também esta última observação – não o esqueçam – é susceptível de ser encarada de muito diversas perspectivas e em diferentes contextos dialógicos. Do ponto de vista ético, a sensação acha-se associada ao prazer, que o *Fédon* fortemente castiga e o *Fedro* e o *Timeu* mostram constituir o maior obstáculo à recuperação da integridade da alma. Já do ponto de vista epistemológico a situação se inverte. Pois a sensação constitui não apenas o início do processo da aquisição do saber – sem o qual ele carece de base, como o *Teeteto* evidencia –, como o gatilho que dispara a anamnese (pormenor a que o *Fédon* e a *República* prestam a devida atenção).

As duas perspectivas convergem neste ponto, dado que aquilo que a percepção pode trazer de bom à alma – o saber – é precisamente o que é evitado, se a alma nela se deixar encerrar. Essa é a lição a extrair das muitas páginas platônicas em que as dualidades visível/inteligível, opinião/saber e aparência/ser são

abordadas, da irredutível oposição do final do Livro V da *República*, até ao trânsito de um dos pares de termos ao outro, proposto no Livro VII (até 535a). Mas também não devemos esquecer como esta gradual ascensão é conseguida, através do amor. Tanto na perspectiva do amante, no *Fedro*, como na de ambos os apaixonados, no *Simpósio*, a iniciação nos mistérios do amor permite o acesso à transcendência, embora aqui caiba à Beleza a condução do processo.

Lisboa, Brasília e São Paulo

[recebido em maio 2004]