

CONHECIMENTO NO *FÉDON* DE PLATÃO¹

Lili Pontinta Cá²
Universidade Federal de São Carlos – São Carlos – SP
Bolsista CNPq

Resumo

Platão, no *Fédon*, expõe sua teoria do conhecimento verdadeiro, cuja tese central defende que o saber é algo que não pode ter como alicerce a sensibilidade, pois há várias formas de concebê-la: ela depende do ponto de vista do sujeito que se relaciona com o objeto, sendo assim, não é fiável partir dela para conhecer verdadeiramente aquilo que é. Na sua concepção, para conhecer verdadeiramente é necessário ir além dos sentidos, é preciso adentrar no mundo inteligível, pois só nele é possível adquirir a *episteme*.

Palavras-chave

Alma; Corpo; Conhecimento; Reminiscência; Sensível; Inteligível.

Abstract

Plato, in the *Phaedo*, exposes a theory about the true knowledge, whose main thesis argues that knowledge is something that cannot be founded in the sensitivity, because there are several ways of conceiving it: it depends on the point of view of the subject that relates with the object, therefore, it cannot be the bottom line to truly know the thing in itself. In his conception, to know something is necessary going beyond the sense organs, it's necessary to enter in world intelligible, because only in intelligible it is possible to acquire the *episteme*.

Keywords

Soul; Body; Knowledge; Reminiscence; Sensible; Intelligible.

Ao examinar o conhecimento em Platão, especificamente no *Fédon*, percebe-se que o filósofo propõe buscar o fundamento da *episteme* para além do sensível, isto é, o conhecimento verdadeiro não está no objeto visto sensivelmente, posto que tudo aquilo que é dado através do sensível é falível, mutável, contingente, temporal, etc. Por isso, dir-nos-á Platão, a base do conhecimento deve extrapolar os sentidos e ser buscada no inteligível por ser este imutável, incontingente e eterno, capaz de subsistir por si. Pode-se perguntar: se o conhecimento não pode ser obtido por meio do sensível, como é possível apreendê-lo? Platão dirá que só a alma pode apreender a *episteme* porque, assim como o conhecimento, ela imutável, imortal e eterna.

¹ Texto apresentado no *IV Encontro de Pesquisa da Graduação em Filosofia da UFSCar: Estética*, em setembro de 2012, no campus de São Carlos.

² E-mail: lipoca20@gmail.com

Partindo dessa proposta, buscar-se-á entender o fundamento do saber, pois como o sensível não pode proporcionar a *episteme* nem servir como seu alicerce, será necessário, então, tentar entender esse fundamento e o modo como se dá. Mas que fundamento é esse que tem capacidade de subsistir por si e que só pode ser apreendido pela alma, não se servindo dos sentidos? Esta questão precisará ser trabalhada posteriormente, mas de antemão nos parece que a solidez do conhecimento epistemológico, na suposição platônica, nada é senão as Formas inteligíveis, pois elas são plenas em tudo devido a sua condição eterna, indestrutível, imutável, etc., por isso, não podem ser apreendidas pelo sensível, mas, sim, pela alma em alhures. Assim, o filósofo procura elaborar sua teoria do conhecimento, no *Fédon*, pressupondo a vivacidade e a eternidade do conhecimento que só a alma é capaz de apreender.

Como o filósofo pressupõe a possibilidade da alma conhecer algo eterno? O que lhe dá essa garantia? Qual foi o critério usado por Platão para julgar ser falível a sensibilidade e, portanto, incapaz de sustentar o saber? E, com relação às Formas, perguntamos: o que são as Formas? Por que só elas garantem a *episteme*?

Platão, para levar a cabo a ideia da possibilidade de conhecer o que é verdadeiramente, pressupõe ser a alma imortal. Mas, apesar dessa ideia da imortalidade – que aparenta ser mística, ele parece não se contentar em manter a postura de seus antecessores nem se acomodar com o falível conhecimento que os sentidos proporcionam. Antes, se viu diante da necessidade de buscar o conhecimento na sua própria essência, da precisão de conhecer o objeto nele mesmo. Assim, o filósofo parece extrapolar seus predecessores buscando conhecer aquilo que é em si mesmo.

Neste artigo, procuraremos analisar esse modo platônico de propor a busca pela *episteme* e, para fazê-lo, iremos andar por alguns caminhos: em primeiro lugar, buscar entender a imortalidade da alma: ver por meio dos contrários e da reminiscência sua eternidade e ver sua natureza perfeita; em segundo lugar, examinar como a sensibilidade se enquadra nesse processo, pois se só as Formas podem proporcionar o conhecimento e se podem ser

contempladas e conhecidas apenas pela alma, que papel o sensível desempenha? Se somos dotados de sentidos, até que ponto precisamos nos desprender do sensível para obter o saber verdadeiro? Estas questões serão alvo desse ponto. E, por fim, abordaremos a teoria das Formas. Aqui, pretende-se trabalhar o modo como Platão apresenta as Formas no *Fédon*, os argumentos usados para supor serem elas o fundamento da *episteme* e ver o exercício que a alma precisa fazer para conhecê-las.

Imortalidade da alma

Platão desenvolve a prova da imortalidade da alma³, ou melhor, pressupõe ser a alma imortal, incontingente, ela é em si e por si, é plena, absoluta, etc. Na busca pelo saber, o filósofo constrói um pensamento segundo o qual a alma, na sua condição imortal, isto é, no seu estado de “razão pura” (*Fédon*, 79 d), é capaz de apreender o fundamento da *episteme*, visto que este está para além dos sentidos.

Partindo dessa visão, procuraremos mostrar essa capacidade imortal da alma, analisando o argumento usado para supor sua eternidade, indestrutibilidade e imutabilidade. Mas antes, queremos esclarecer, de forma rápida, a ideia da imortalidade com relação aos predecessores do filósofo e a sua superação.

Kelsen (KELSEN, 2000, pp. 341-359) nos informa que a visão da sobrevivência da alma depois de separar-se do corpo era doutrina de grande significado para o orfismo, que não apenas ensinava a imortalidade da alma como também pregava a sua recompensa ou punição dependendo dos atos cometidos na condição humana. Reali (REALI, 1993, pp. 24-25) também diz o seguinte: a preexistência e a transmigração da alma, o dualismo corpo e alma, a necessidade de purificação são concepções órficas, não nasceram com Platão.

³ Bostock (BOSTOCK, 2002, pp. 22-23), na obra intitulada *Plato's Phaedo*, observa que a alma é entendida, às vezes, no sentido religioso ou com referência aos sentimentos em oposição à razão ou intelecto. Todavia, frisa o comentador, deve-se tomar cuidado com esse termo no que concerne a filosofia grega, posto que tem significado diferente. Em Platão, por exemplo, o termo foi usado referindo-se ao pensamento, isto é, à atividade da consciência. Esta visão bostockiana nos ajudará a entender em que sentido o vocábulo está sendo tomado.

Contudo, Platão superou essas concepções, pensou a imortalidade filosoficamente, pois a sua pretensão, como se percebe no *Fédon*, não é perpetuar a ideia da imortalidade da alma no sentido tomado por seus antecessores, mas sim mostrar o poder absoluto da atividade racional, já que o estado da imortalidade da alma é designado por “estado de razão pura” (*Fédon*, 79 d). Por isso, Platão procura trabalhar filosoficamente a ideia de um conhecimento que não pode ser tomado partindo do sensível, já que este está sob a dependência do contingente.

Falar da imortalidade da alma em Platão não tem como finalidade sustentar o seu aspecto mítico: parece ser tentativa de argumentar a imortalidade do inteligível porque, no seu argumento, percebe-se seu esforço para mostrar que o verdadeiro saber não pode ser apreendido pelo e no sensível, uma vez que a sensibilidade sofre com o processo de mudança. Ele só pode ser apreendido pelo e no inteligível, que é absoluto e eterno.

Kahn pode nos ajudar a compreender essa questão:

[...] o argumento a partir da reminiscência demonstra somente a pré-existência da alma, que é requerida para o contexto semimítico da reencarnação. Porém, o ponto filosófico é mais profundo. A função precípua aqui da teoria da reminiscência (como o argumento a partir da afinidade em sequência) consiste em estabelecer a condição transcendental da alma por meio de seu elo cognitivo com o ser transcendente das Formas. (KAHN, 2010, p. 124).

Ou seja, considerando o sentido filosófico tanto da reminiscência quanto da imortalidade da alma, deve-se entender imortalidade da mesma como forma de expressar a sua “transcendência” através de sua ligação com as Formas. Isto dá a entender que Platão não intenciona sustentar a sobrevivência da alma depois da morte, mas partir em busca do conhecimento no sentido epistemológico, mostrando que, para conhecer, é necessário que a alma “transcenda” o campo sensível, que fornece apenas opiniões, em direção ao pensamento, já que o saber epistemológico se dá só e tão somente no campo inteligível. Assim, entendemos que Platão promove uma nova significação no pensamento de seus antecessores, ele promove a busca pelo saber absoluto que perdura por todo o tempo de maneira filosófica.

A pressuposição em questão, apesar de ter influência do pensamento mítico, como vimos, serve, no *Fédon*, para um outro propósito: Platão propõe uma associação entre a alma e o inteligível, pois são de natureza semelhante, isto é, ambos são imortais (*Fédon*, 79 b).

É importante, no processo do conhecimento em Platão, lembrar-se da composição humana, pois um dos elementos que a compõe está para o inteligível assim como o outro está para o sensível:

Ora vê, no homem há duas coisas distintas a considerar: por um lado, o corpo, por outro, a alma?

E com qual das espécies dizemos nós que o corpo mais se assemelha e se aparenta?

Salta aos olhos de qualquer um – disse. – É com a espécie sensível.

E que dizer da alma? Será uma realidade visível ou invisível?

Aos olhos dos homens, pelo menos, não é visível.

[...] Por conseguinte, a alma apresenta maior similitude com a espécie invisível e o corpo, com a visível?

Nem pode deixar de assim ser (*Fédon*, 79 b).

Partindo dessa visão platônica de associar o inteligível com a alma para mostrar a imortalidade do conhecimento verdadeiro, o filósofo supõe que a alma subsiste por si e, por isso, só ela pode conhecer aquilo que é em si.

O filósofo, ao pensar a ideia da imortalidade da alma, elabora alguns argumentos como sua prova. Aqui, não iremos trabalhar todos os argumentos usados para provar a imortalidade da alma, mas apenas dois deles, a saber, a ideia dos contrários e a da reminiscência. Escolhemos o argumento dos contrários porque pretendemos trabalhar a maneira como o filósofo grego mostra ser imperecível o elemento capaz de apreender a *episteme* e com o da reminiscência pretendemos mostrar a possibilidade de a alma apreender o conhecimento anterior à experiência sensível. Desta feita, entendemos que esses dois argumentos podem nos dar compreensão do pensamento platônico acerca da imortalidade da alma.

Argumento dos contrários

Na sua argumentação, Platão procura nos mostrar, por meios dos contrários, a possibilidade imortal da alma.

Ora aí está, o que se passa é mais ou menos isto: em cada par dos opostos (visto que são dois) há, entre um e outro termo, dois correspondentes processos de geração – do primeiro para o segundo e, inversamente, deste último para o primeiro [...].

Exacto – confirmou.

[...] Que dizes então? – Existirá um contrário de 'estar vivo', tal como, por exemplo, o dormir em relação ao estar acordado?

É evidente.

Qual?

O estar morto – respondeu.

[...] Concretizando com o 'dormir' e o 'estar desperto', temos, pois, que do 'dormir' se origina o 'estar desperto', tal como do 'estar desperto' se origina o 'dormir' [...] (71 a-d).

[...] Os seres vivos procedem dos mortos, tal como os mortos procedem dos vivos. E se assim é, quer-me parecer que os dados que temos são suficientes para concluir que, por força, as almas dos mortos subsistem algures, donde precisamente voltam para renascer (*Fédon*, 72 a).

Platão supõe que algo procede do seu contrário: dos contrários se tem a reciprocidade da geração, pois, como podemos perceber na referida citação, há uma relação recíproca entre dois contrários, um procede do outro e vice-versa, ou seja, eles se geram reciprocamente. Com isso, Platão entende que vida e morte se geram: a morte procede da vida e esta daquela.

Para avançarmos mais nisto, gostaríamos de observar algumas considerações feitas por Gerson (GERSON, 2003, p. 64) no seu livro *Knowing Person – A Study in Plato*. Nesta obra, o comentador procura mostrar que a suposição platônica da imortalidade da alma argumentada através dos contrários é um argumento cíclico, porque entre os opostos existem dois processos de vir-a-ser, isto é, um oposto procede do seu contrário. E ainda, ressalva o estudioso: essa articulação cíclica mostra que a geração não procede só de um lado, mas de ambos, por isso, pode-se dizer que os contrários se geram reciprocamente, pois há uma relação nesse processo: há uma geração mútua.

[...] E, na mesma ordem de ideias, meu caro Cebes, se tudo quanto participa da vida devesse morrer e, após a morte, as coisas mortas se fixassem neste estado, sem voltar a uma nova existência, não seria absolutamente inevitável que todas as coisas acabassem por ficar mortas, e nenhuma viva? Admitindo, com efeito, que os seres vivos tivessem outra origem que não fosse o estar morto, estando, por outro lado, sujeitos a morrer,

que possibilidade haveria de impedir que tudo viesse a ser submerso na morte? (*Fédon*, 72 c-d).

É evidente no seu raciocínio sobre os contrários a suposição de que o vivo provém do morto e este daquele, como vimos. O filósofo tenta, através dessa suposição, mostrar que a alma não morre quando degenera o corpo físico porque a sua natureza é eterna e indestrutível. Sendo assim, ela é imperecível, pois se não fosse, dir-nos-á o grego, chegaria um momento em que a vida desapareceria, isto é, se não fosse geração pelo princípio dos contrários, se não fosse essa relação existencial recíproca, em um determinado momento teríamos o aniquilamento da alma.

Portanto, para o filósofo, se for aceito que a morte é o fim de tudo, que a morte aniquila a parte conhecedora da verdade, que na morte a alma se desfaz com o perecimento do corpo, estar-se-á aceitando que a morte põe fim ao conhecimento, estar-se-á admitindo a impossibilidade do conhecimento absoluto e atemporal, já que o elemento capaz de apreendê-lo e conservá-lo intacto se degradou.

Uma vez que rejeita a possibilidade de a alma perecer, o filósofo passa a identificar a alma com o invisível e o corpo com o visível: "há, assim, duas espécies de seres: os visíveis, que nunca permanecem do mesmo modo e os invisíveis que são imutáveis. O corpo identifica-se com o visível e a alma com o invisível" (FERRO e TAVARES, 2001, p.109).

[...] As outras, pelo contrário, que mantém a sua identidade própria, jamais terias meios para captá-las a não ser pelo raciocínio e pela inteligência, pois que se trata de coisas invisíveis, que a nossa vista não capta.
O que dizes é a pura verdade.
Ora suponhamos, se te apraz, que há duas espécies de realidade: uma, visível e outra, invisível (*Fédon*, 79 a).

Depara-se com duas realidades: uma é a realidade sensível, realidade totalmente indigna de confiança, pelos motivos já vistos, já a outra realidade é inteligível, portanto, é invisível aos olhos, tato, etc., mas completamente confiável porque é da ordem do inteligível e só pode ser captada por este.

Com esse raciocínio, percebe-se que a suposição platônica da imortalidade da alma mostra que a decomposição do perecível não compromete

a *episteme* porque o elemento com poder de apreender a verdade é imortal, indestrutível e eterno. Por isso, a morte não é o fim daquilo que é capaz de contemplar o saber, ou seja, o aniquilamento do corruptível – do corpo – não cessa a alma, não extingue aquilo que busca conhecer o inteligível.

Argumento da reminiscência

O argumento da reminiscência também é uma das provas da imortalidade da alma. Vejamos como o filósofo constrói seu argumento para mostrar, através da reminiscência, a atemporalidade da alma: a alma, segundo o pressuposto, contempla e apreende as Formas em algures, o que significa que o conhecimento é apreendido de antemão, ele não depende, portanto, do momento em que o objeto é percebido: “Estamos de acordo, não é verdade, em que, para haver reminiscência, é imprescindível que antes se tivesse tido conhecimento do objecto que se recorda? Claro” (*Fédon*, 73 c).

Platão, assim, pressupõe a anterioridade da *episteme*. O sujeito cognoscente pode lembrar-se de algo apreendido antes mesmo de ter contato com o objeto da recordação. Ou seja, é necessário, para haver lembrança, que se tenha conhecimento prévio a respeito daquilo que se recorda porque o saber verdadeiro acerca do objeto já fora dado e apreendido em algures pelo único elemento com poder de captá-lo, que nada é senão a alma imortal. O que pressupõe que se o sujeito cognoscente não tiver conhecimento prévio de algo não poderá ter sua recordação, visto que esta não acontece por acaso, ela é fruto da verdade que a alma contemplara e apreendera de antemão.

A reminiscência, então, é recordar desse conhecimento anterior:

E, portanto, estamos igualmente de acordo em falar de reminiscência quando um conhecimento se apresenta ao espírito em certas e determinadas circunstâncias... Eu específico: suponhamos que um indivíduo percepção um dado objecto pela vista, pelos ouvidos ou por qualquer outro meio sensorial, e não apenas reconhece esse objeto como capta, para além dele, a ideia de um outro que não pertence à mesma esfera de conhecimentos (*Fédon*, 73 c).

Na referida passagem, Platão nos mostra que quando se percebe algo e ao reconhecê-lo é possível captar a verdade sobre ele – não apenas o

reconhece, é necessário saber o que esse objeto é verdadeiramente, por isso o filósofo nos fala da apreensão da verdade sobre o mesmo. Aqui, a visão, o ouvido e outros meios sensoriais auxiliam na recordação, mas é interessante notar que a percepção sensível não é produtora da *episteme*, não é ela que dá o saber, há uma verdade oculta que anteriormente fora captada pela alma. A alma, despertada pelo sensível, recorda dessa verdade apreendida em algures que não se insere no objeto.

Desse modo, o filósofo estabelece dois critérios para a recordação: em primeiro lugar, afirma a necessidade de postular a posterioridade da reminiscência, isto é, que uma recordação é posterior ao conhecimento prévio, já que a alma outrora adquiriu o conhecimento e, em segundo lugar, só depois disso poder-se-á recordá-lo. Portanto, a anterioridade do conhecimento é condição para a recordação.

[...] Antes de começarmos a ver, a ouvir, a gozar dos restantes sentidos, deveríamos já ter um conhecimento do Igual em si, daquilo que de fato é; sem o qual não seria possível tomá-lo como ponto de referência das realidades sensoriais, ou seja, de todas essas que, aspirando por um lado a assimilar-se a ele, lhe são, por outro lado, inferiores. (*Fédon*, 75 b).

O conhecimento apreendido pela alma é anterior. Essa anterioridade não é temporal, ela é atemporal, pois não é no tempo que se adquire o saber epistemológico, ele é apreendido antes do nascimento.

Sobre esse assunto Bostock (BOSTOCK, 2002, p. 61-62), apesar de reconhecer a dificuldade interpretativa da reminiscência, diz que, na visão platônica, o conhecimento não é adquirido neste mundo, não é a percepção que promove o conhecimento; a *episteme* não é dada pela experiência que se tem no mundo, nascemos com ela. E procura mostrar que o filósofo grego não é o único a compartilhar essa ideia: “Descartes supõe que quando Deus criou nossa alma (no nascimento), ele colocou o conhecimento nela, e Chomsky supõe que o conhecimento é herdado dos nossos genes” (BOSTOCK, 2002, p. 61). Isso, continua o comentador, não quer dizer que ambos trabalham a ideia do conhecimento prévio da mesma forma. O ponto comum entre eles é o fato de tomar o conhecimento como algo que não provém de contato com o mundo

sensível (BOSTOCK, 2002, p. 61). Portanto, o que se pode perceber na reminiscência é o fato de tomar o conhecimento como algo que se possui independentemente da experiência sensível (mas a reminiscência é tida mediante a percepção sensorial de uma coisa. Da percepção do sensível evoca-se o conhecimento adquirido outrora).

Sendo assim, a reminiscência parece ter uma similitude com a teoria do conhecimento “inato”⁴, isto é, o conhecimento é inerente ao homem. Este não o adquire após o nascimento. Nesse caso, o conhecimento é sempre anterior e, por isso, não deriva de objetos nem dos sentidos. Estes apenas o despertam, mas não o geram (FERRO e TAVARES, 2001, p. 107).

A natureza da alma

Platão não apenas supõe a anterioridade da alma, ele também pressupõe sua posterioridade porque mesmo com a destruição da parte corruptível, a alma, o elemento incorruptível, mantém-se a mesma e busca sempre conhecer as coisas nelas mesmas, ela não sofre com aniquilamento do contingente e degradável. Mas o que dá essa garantia à alma?

O filósofo entende o homem como um ser composto de dois elementos distintos, a saber: corpo e alma. Esta é eterna, ao passo que aquele é temporal. Isso significa que o homem é composto de duas naturezas antagônicas, ou seja, há nele dois tipos de naturezas distintas.

Ora bem – prosseguiu Sócrates –, comecemos por fazer a nós próprios uma pergunta como esta: qual a espécie de coisas que está em princípio sujeita a sofrer tal estado de dispersão? Quais as coisas que nos levam a recear esse processo, e em relação às quais receamos a nós? Posto isto, analisemos as alternativas que há quanto à alma, e se é caso para nos tranquilizarmos ou para nos afligirmos por ela.

– Ora vejamos, não é o ser composto, aquele cuja natureza é compósita, que em princípio está sujeita a este processo, de se

⁴ Para Kahn, “a reminiscência platônica é o antecessor da teoria das ideias inatas desenvolvida por Descartes e Leibniz no século XVII, tendo ambos reivindicado Platão como seu predecessor. Assim, Leibniz declarou que adotaria a doutrina do *Mênon* ‘retirado o mito da pré-existência’ (Discurso da Metafísica: 26). Mais remotamente, a reminiscência é também um precedente para a distinção Kantiana entre o conhecimento *a priori* e *a posteriori*” (KAHN, 2011, p. 120). Isto parece ser uma tentativa de mostrar a ideia do inatismo em Platão, ou melhor, parece procurar mostrar que a anterioridade do conhecimento tem a ver com a teoria do conhecimento adquirido antes da experiência sensível.

decompor exactamente nos elementos que o compunham? E, se algum ser simples existe, não é apenas esse, mais do que qualquer outro, que está em princípio isento de sofrer tal processo?

– Parece-me que é exacto (*Fédon*, 78 b-c).

As coisas compostas são passíveis de dispersão, elas podem ser fragmentadas, separadas ou mesmo perecerem. Pois, na medida em que são compostas, são também decompostas: a decomposição é consequência da composição, isto é, a junção das duas coisas possibilita também a sua separação. Por isso, tudo aquilo que é composto é passível de divisão ou modificação. É natural que aconteça alteração no estado de todo o compósito, pois ao sofrer fragmentação muda algo nele. Já em relação ao não composto isso não acontece, pois a sua simples natureza não sofre o processo natural de mudança na ordem das coisas, a sua estrutura não padece nenhum tipo de alteração, a sua unicidade lhe permite manter-se o mesmo sempre, por isso está livre de mudança, de decomposição, de separação, de dispersão e de fragmentação. Assim, Platão entende ser o corpo composto e a alma não composta.

A natureza do elemento capaz de aprender o saber é totalmente diferente da do corpo. Segundo o filósofo, este pertence à esfera do sensível, dependente da sensibilidade, portanto, é de ordem inferior enquanto a alma está para o inteligível, é superior e não depende de nada que lhe seja externo para ser e ela se assemelha ao ser eterno:

– [...] Se esta nossa conclusão condiz com o que temos vindo a dizer: se é ao que é divino, imortal e inteligível, ao que possui uma só forma e é indissolúvel e se mantém constante e igual a si mesmo, que a alma mais se assemelha; e se, pelo contrário, é ao que é humano, mortal e não inteligível, ao que possui múltiplas formas e está sujeito à dissolução, sem jamais se manter igual a si mesmo, que mais se assemelha ao corpo (*Fédon*, 80 b).

Nota-se um esforço para mostrar ser a alma indissolúvel, já que a sua simples natureza é una, portanto, o seu estado permanece indissolúvel, não pode ser dissolvido ou fragmentado. Platão vai mais além, mostrando que além da impossibilidade de fragmentação, a alma também se mantém constante e

idêntica a si mesma. Constante porque tem firmeza nela mesma, por isso o seu estado não varia. Mudança não faz parte de sua natureza, pois não depende de contextos, de circunstâncias; não é composta para sofrer fragmentação de suas partes. Ademais, ela se identifica consigo mesma, isto é, não se identifica com nada a não ser ela mesma (*Fédon*, 78 d). Portanto, o corpo está para a natureza das coisas perecíveis, já a alma é da natureza do inteligível e, portanto, imperecível.

Em suma, a alma, o elemento imperecível capaz de apreender o saber, é una, portanto, não é composta de múltiplas partes. Devido a isso, ela permanece igual a si mesma, é a mesma eternamente e sempre se mantém ativa (BOSTOCK, 2002, pp. 21-29), realizando coisas como contemplar e conhecer as formas.

E ainda, Bostock (BOSTOCK, 2002, pp. 35-36) diz: para Platão, o corpo é perecível, ao passo que a alma continua ativa sempre. O corpo perece porque é de natureza degradável, já a alma é imperecível porque ela tem natureza plena. O que merece destaque nessa visão é o fato de a alma manter-se ativa enquanto o corpo não é capaz de fazer o mesmo.

E o que dizer quanto a adquirir a sabedoria: é ou não o corpo um obstáculo quando aceitamos associá-lo nessa procura? Mais concretamente: há alguma dose de verdade naquilo que os homens apreendem, por exemplo, através da vista e do ouvido ou (como até os poetas por aí repetem à saciedade...) nada do que vemos ou ouvimos é seguro? E refiro-me apenas aos sentidos da vista e do ouvido, porque, se estes não são seguros e exactos, os outros muito menos o são, dado serem, suponho, ainda mais falíveis. Ou não achas?

Mas decerto.

Ora – prosseguiu – em que condições atinge a alma a verdade? Pois quando tenta qualquer tipo de indagação com o auxílio do corpo, é certo e sabido que este a induz em erro [...]

Exacto (*Fédon*, 64 e – 65 a-b).

Isso explica a superioridade epistemológica da alma frente ao corpo, pois, este, por ser da natureza inferior e contingente, não pode obter o verdadeiro saber e ainda torna empecilho àquela, pois ele se inclina para o aparente e não à atividade racional. Para buscar o saber, precisa-se lutar contra a natureza corporal em prol da atividade da razão, pois, caso contrário, cair-se-

á no erro induzido pelo próprio corpo e coisas sensíveis. O meio de evitar isso é amar a atividade da razão:

– [...] sempre que a alma faz uso do corpo para se lançar em qualquer indagação, utilizando a vista, o ouvido ou qualquer outro meio sensorial (e utilizar os sentidos, que significa senão utilizar o corpo?), eis que este a arrasta para as realidades em contínuo devir: e quanto a ela, por aí erra, mergulhando como ébria na perturbação e na vertigem, pois tal é a natureza das coisas a que se apega.

- Decerto (*Fédon*, 79 c).

[...] quando indaga por si em si, refugiando-se além, no que é puro e sempre existe, imortal e idêntico a si mesmo, fica, em razão do seu parentesco, para sempre ligada a ele, precisamente quando passa a existir em si e por si, e tal lhe é permitido; e é então que cessam os erros e, fixando-se nessa realidade de além, salvaguarda para sempre a sua identidade, porque tal é também a natureza das coisas a que se apega. Ora este estado de alma não designamos nós por 'estado de razão'? (*Fédon*, 79 d).

Para reforçar, o estado da imortalidade de alma fora tomado como o estado de razão. O que parece significar que o argumento da imortalidade da alma é uma tentativa de mostrar a imortalidade do pensamento racional. A sua constância, imutabilidade e indestrutibilidade mostra a possibilidade de superar o tempo, o espaço e as circunstâncias para buscar o conhecimento universal e absoluto. Por isso, a imortalidade da alma pode ser entendida como a capacidade eterna da atividade da razão, já que o estado imortal da alma nada é senão o estado da razão, (*Fédon*, 79 d). Ao passo que o sensível (e o corpo) tem uma natureza inferior.

Contudo, apesar da sua inferioridade, nos parece que o filósofo lhe atribui papel de auxiliar na aquisição do saber, isto é, parece que a *episteme* adquirida anteriormente está na forma latente e o sensível auxilia no seu despertar.

O papel do sensível e sua falibilidade

Platão, na sua teoria do conhecimento, mostra que a *episteme* não se alicerça no sensível. A sensibilidade, devido à sua natureza perecível e mutável, não pode validar o saber universal e absoluto, pois é falha depende de opiniões daqueles que relacionam com o objeto. Ao passo que a alma, como acabamos

de ver, é capaz de contemplar esse conhecimento por causa da plenitude da sua natureza. Segundo ele: “[...] é absolutamente com a espécie que é igual a si mesma que a alma se assemelha” (*Fédon*, 79 d).

No entanto, apesar disto, Platão parece atribuir um papel ao sensível no processo da *episteme* que consiste em despertar a reminiscência. Assim sendo, será necessário examinar esse papel que, a despeito da sua falibilidade, pode auxiliar na lembrança daquilo que fora apreendido em algures e ao mesmo tempo marca o limite desse auxílio que o sensível é capaz de provocar.

Sobre a recuperação do conhecimento, vejamos:

[...] Por outro lado se, como julgo, perdemos ao nascer o que antes tínhamos adquirido, e mais tarde recuperamos, com o auxílio dos sentidos, o conhecimento de tais realidades em cuja posse nos encontrávamos outrora, então isso que chamamos aprender não constituirá, a rigor, em recuperar um conhecimento que nos é próprio? E se definirmos tal processo como reminiscência, não estaremos a dar-lhe o nome exacto? Seguramente (*Fédon*, 75 e).

E Ross diz:

Não é desprezando os sentidos e se voltando à pura contemplação, mas usando os sentidos e descobrindo o que eles sugerem a nós, que (na visão de Platão) chegamos ao conhecimento das Ideias; são nossos sentidos que devem nos sugerir o pensamento de que todos os iguais aparentes sensíveis aspiram ao que é Igual, e ao mesmo tempo não atingem seu objetivo; e dizendo isso ele descreve muito verdadeiramente a cooperação dos sentidos com a razão ao nos levar ao conhecimento. Mas a sugestão das Ideias pelas coisas dos sentidos pode, ele afirma, acontecer somente porque conhecíamos as Ideias em uma existência anterior (ROSS, 2008, p. 28).

O conhecimento, apesar de ser anterior, não está em atividade e precisa de uma provocação para ativá-lo. Iremos retomar a anterioridade do conhecimento a fim de explicar o despertar do sensível.

O ser humano adquire o conhecimento antes da percepção sensível: não é a experiência sensorial que promove o conhecimento, ele já o tem anteriormente. Dessa feita, tem-se de antemão, no processo do conhecimento, o conteúdo a conhecer e isso pode ser percebido na alusão do Igual em si: para

ter noção do igual, é necessário conhecer o Igual em si anteriormente em algures.

Isso faz Kahn (KAHN, 2011, p.120), no texto *Platão e a reminiscência*, mostrar que Platão, por meio da reminiscência, do conhecimento anterior à experiência, influenciou tanto o conhecimento *a priori* kantiano como a questão do inatismo. E continua dizendo:

Se perguntarmos agora como a reminiscência no *Mênon* se relaciona com as duas questões modernas do *a priori* e do inatismo, a conexão com o inatismo é a mais clara das duas. É em virtude de alguma capacidade humana natural e universal – independente de um aprendizado explícito – que o escravo está apto a seguir o raciocínio geométrico de Sócrates, corrigir seus próprios erros e reconhecer a solução proposta (KAHN, 2011, p. 123).

Apesar de estar comentando a reminiscência no *Mênon*, o foco é perceber a influência que Platão teve nos pensadores do conhecimento “inato” posteriores. O comentador vê a influência do conhecimento platônico anterior na teoria do inatismo posterior porque, para ele, Platão trata de alguma capacidade natural e universal que o homem possui independentemente de um aprendizado sensível, ou seja, o homem nasce com algum tipo de capacidade (KAHN, 2011, p. 123). Portanto, não é o tempo, a experiência sensível que irá proporcionar essa capacidade nele.

Ainda sobre esse assunto, Bostock chama a atenção para o seguinte: “aqueles que acreditam no conhecimento ‘inato’ tem sempre mantido que o conhecimento é, de alguma forma, latente ao nascermos e vem à consciência quando crescemos” (BOSTOCK, 2002, p. 62), ou seja, já se nasce com o conhecimento pronto, porém ele se encontra latente e precisa ser ativado.

Nesse caso, o sensível exerce papel auxiliador no processo de recordação da verdade adquirida previamente (não que o sensível tenha um papel na aquisição do conhecimento, ele não é necessário na aquisição da *episteme*). O que acontece no processo de recordação é que, em primeiro lugar, ao ter contato com uma qualidade sensível e reconhecê-la, fica claro que essa qualidade já estava presente em nós: “não terá sido exactamente a partir delas que concebemos tal realidade, distinta das que referimos?” (*Fédon*, 74 b). Isto

é, na analogia das pedras usada por Platão, o filósofo infere que quando se depara com duas pedras iguais na perspectiva sensível, se percebe que a ideia de Igual já se encontrava no homem antes de ter uma experiência. A ideia de igual na perspectiva sensível leva o sujeito cognoscente a recordar do Igual apreendido de antemão, pois, se não tivesse a noção do Igual em si, não se teria a noção do igual na visão sensível; em segundo lugar, vê-se que as contradições do sensível” (*Fédon*, 74 d) levam a alma a buscar solução, recorrendo a um plano que não seja contraditório.

Ou seja, duas pedras ou dois troncos aparentemente iguais oferecem diversas visões a seu respeito porque algumas pessoas podem achar que são iguais, ao passo que outras podem perceber diferença, por mais que seja pequena. Percebe-se, assim, que a igualdade de ambos não corresponde exatamente à Igualdade do mundo inteligível. Não é perfeita porque carece da verdadeira Igualdade, por isso há várias formas de percepção: o igual dentro da percepção sensível não é idêntico a si mesmo, manifesta-se de maneira variada. Com isso, se entende que o objeto não se apresenta ao sujeito do conhecimento de forma verdadeira, pois a noção de igualdade tomada a partir dos sentidos não corresponde exatamente ao Igual em si. Contudo, isso é importante no processo da reminiscência, pois o sensível é capaz de provocar o acesso ao inteligível ao mesmo tempo em que marca sua diferença em relação às Formas. Desta feita, a divergência que se vê no sensível leva à busca da Forma, sendo necessário ao conhecimento reconhecer que o dado sensível é insuficiente para explicar a própria sensação e que o processo de reminiscência indica um afastamento do sensível.

[...] Pensar o inteligível implica que *na ocasião de uma contrariedade sensível* a inteligência tenha sido ‘despertada’, que se tenha lembrado do seu próprio poder; mas o sensível não pode ser rectamente nomeado e correctamente ordenado a não ser que refiramos à realidade inteligível de que participa (DIXSAUT, 2000, p. 63).

O sensível não produz conhecimento porque não é em si mesmo. Ele é apenas imitação do inteligível, do arquétipo, isto é, o sensível é imitação daquilo que é em si mesmo. Assim sendo, ele mantém uma relação com o

inteligível: “[...] todo o objecto sensível percebido como semelhante e que remeta para outro objecto é uma imagem, quer se trate de uma descrição quer se trate de uma estatura” (DIXSAUT, 2000, p. 101). A imitação é a tentativa de exprimir essa relação entre duas ordens distintas, entre a inteligibilidade e a sensibilidade. Assim, faz-se esforço para mostrar a semelhança entre a imagem e a Forma que é imitada.

[...] A característica de uma imagem é assemelhar-se ao original, mesmo que difira dele. A semelhança não pode ser absolutamente perfeita porque, [...], ter-se-iam duas coisas idênticas e já não imagem ou, então, duas imagens e nada de coisa. Para que haja semelhança, é preciso que haja diferença, pelo menos num ponto. (DIXSAUT, 2000, p. 101).

Na imitação, a imagem não pode se assemelhar perfeitamente com o arquétipo, já que não é nada senão imagem do modelo perfeito acabado. Ademais, entende-se também que a imagem reduz o modelo, pois a tentativa de imitar nem sempre coincide com a verdade, aliás, não coincide perfeitamente com o arquétipo: a imitação acaba por deixar o importante na coisa, a saber, a sua identidade, e não se pode esquecer que, em Platão, conhecer algo é conhecer sua identidade, por isso, não se pode deixar de lado aquilo que define objeto enquanto tal. Mas por outro lado, há um aspecto da imagem que deve ser considerado: ela presentifica o modelo. Isso ocorre por meio da participação no modelo pronto: a participação faz com que a imagem esteja presente no arquétipo.

Essa imitação do original e sua diferença que ocorrem simultaneamente marcam a inferioridade do sensível com relação ao seu paradigma ou arquétipo. Sendo imagem do inteligível, o sensível tem com este uma relação de semelhança que permite ao mesmo tempo reconhecer a inferioridade ontológica e epistemológica do sensível e a presença do inteligível nele: “este objecto que tenho diante dos meus olhos aspira a identificar-se com a outra e determinada realidade, mas está longe de poder identificar-se a ela e é-lhe, pelo contrário, bastante inferior” (*Fédon*, 74 d, e). Desse modo, entende-se que a Forma não é apreendida pelo sensível, ela é percebida “unicamente pelo pensamento e que nenhuma coisa sensível apresenta, mas que toda a coisa

sensível deseja porque tem falta dela” (DIXSAUT, 2000, pp. 63-64). Em suma, não se pode tomar a sensibilidade como verdade por ele ser carente:

Margon (MARGON, 2009, pp. 239-240) reforça isto ao trabalhar a impossibilidade dos sentidos fundarem a *episteme*, dizendo que, apesar de Platão argumentar no *Fédon* que o sensível exerce um papel no conhecimento, o filósofo deixa claramente a impossibilidade de alicerçá-lo por causa da sua deficiência e carência do absoluto: é impossível que o inferior, carente e falho fundamente a verdade. Isso porque, diz Nehamas (NEHAMAS, 1998, pp. 75-79), o sensível é acidental. Acidental porque ele não é em si mesmo, ele é em virtude da Forma.

Essa inferioridade, no entanto, não tira o sensível do seu papel de auxiliar na recordação do conhecimento porque

[...] As realidades sensíveis já não se consideram originais, mas simples imagens, sempre um pouco inadequadas à mera relação abstracta. Antes de servir como ilustração, a imagem serve de meio de descoberta: é para chegar a ver estes objetos, que ‘não se podem perceber de outro modo a não ser pela razão’, que os matemáticos traçam figuras. O pensamento que raciocina não pode passar sem o sensível, mesmo que saiba perfeitamente que não passa de uma imagem imperfeita, que a figura quadrada não é mais do que uma imagem do quadro geométrico, sobre o qual, por direito, somente a geometria raciocina. Portanto, a razão (o pensamento dianoético) caracteriza-se por um uso ‘sábio’ da imagem – que ela conhece como tal – que é obrigada a considerar verdade sempre que raciocina a partir dela. (DIXSAUT, p. 103).

O ponto crucial aqui é a possibilidade de descobrir que o sensível é capaz de nos despertar ao inteligível. Através do uso “sábio” da imagem, como diz Dixsaut, pode-se raciocinar, pode-se pensar (DIXSAUT, 2000, p. 105).

Conhecimento pertence ao inteligível e só pode ser apreendido no mesmo, mas, por se encontrar oculto, para ser manifesto, para sair do estado de latência é importante o auxílio dos sentidos, pois eles ajudam a trazê-lo à tona, isto é, o contingente auxilia na recordação do incontingente, do modelo perfeito do qual o objeto sensível é cópia. Desta feita, entende-se ser o sensível importante para nos despertar à *episteme*.

[...] Um indivíduo percebe um dado objecto pela vista, pelos ouvidos ou por qualquer outro meio sensorial, e não apenas reconhece esse objecto como capta, para além dele, a ideia de um outro que não pertence à mesma esfera de conhecimento: não será razoável, neste caso, afirmar que houve reminiscência de algo que a sua mente tinha já captado? (*Fédon*, 73 c).

A alma percebe algo por meio dos sentidos e ao ter contato, como no exemplo das pedras, o sujeito cognoscente percebe igualdade e diferença entre objetos e, mediante isso, se põe a buscar o seu fundamento. São os sentidos, portanto, que provocam o sujeito a buscar esse saber prévio, porém, latente no sujeito. A percepção de um objeto sensível pode despertar o sujeito para a Forma do mesmo. Assim, entende-se que o sensível desperta no sujeito a ideia que tivera antes da percepção. “Ao vermos pela primeira vez coisas iguais, nos apercebemos de que igualdade deste tipo tendem, todas elas, a identificar-se com o Igual em si” (*Fédon*, 75 a). Com isso, percebe-se a importância do sensível no processo do conhecimento, uma vez que a divergência da sensibilidade leva a buscar o conhecimento verdadeiro.

Teoria das Formas

Se Platão rejeita a possibilidade de tomar como alicerce do saber a sensibilidade por ser incapaz de fundamentar o conhecimento verdadeiro, qual deve ser o fundamento da *episteme*? Platão nos dirá que o conhecimento deve se fundar em *eidos*⁵, cuja realidade é em si, pois é

– [...] é sempre imutável e idêntica a si mesma ou, pelo contrário, varia de momento para momento? O Igual em si, o Belo em si, enfim, toda e qualquer realidade em si – o Real –, será de pensar que comporte qualquer tipo de mudança? Ou, pelo contrário, cada uma dessas realidades absolutas, cuja forma é una e existe em si e por si, se mantém constante e idêntica a si mesma, jamais comportando, sob qualquer aspecto, qualquer variação que seja?

– Por força, Sócrates, que se mantém constante e idêntica a si mesma (*Fédon*, 78 d).

⁵*Eidos* – termo grego traduzido por Ideia, Forma, ou Realidade em si. Ele é usado referindo-se a Realidade em si: *autoo esti*, que literalmente significa auto-ser. Daí vem a tradução: Realidade em si no sentido de ser em si mesmo.

O conhecimento verdadeiro só pode se basear na Forma ou Ideia⁶. Por que? Na referida citação vemos algumas qualidades peculiares à Realidade em si, qualidades que ela não compartilha com o sensível, as quais são: imutável, idêntica a si mesma, una, existente em si e por si e constante.

As Formas são imutáveis: elas não sofrem mudança, pois esta não é inerente à elas nem podem vir a interferir nelas, por isso estão livres de passar por qualquer tipo de variação (*Fédon*, 78 d).

As formas se identificam consigo. Aqui é bom levar em conta o significado desse termo, pois, parece que não deve ser entendido na sua conotação comum, não pode ser compreendido como semelhança. Quando o filósofo nos fala que a Realidade em si é idêntica a si mesma, parece que a sua intenção é mostrar que aquilo que é não se identifica com nada que lhe é estranho, ou seja, o referencial com o qual se identifica é ele mesmo, pois não há nada com o qual possa se identificar, já que é a Realidade verdadeira, o arquétipo. Além do mais, parece que pode-se entender que a Realidade em si é idêntica a si mesma em todos os momentos e circunstâncias, uma vez que não é passível de qualquer tipo de mudança.

A realidade em si é una e existente em si e por si (*Fédon*, 78 c, d), fato que exclui a possibilidade de composição e existência anterior de alguma outra coisa. Tudo o que é em si e por si mesmo não foi causado ou engendrado por nada, não deve sua existência, ou melhor, não deve razão de ser a nada. Nenhuma outra coisa é anterior a Realidade em si e não há nada que possa ordenar sua existência. Em outras palavras, ser em si mesmo indica auto-existência, ou melhor, auto-ser.

Com isto, percebemos a questão do tempo, pois pelo fato da Realidade em si ser eterna, ela independe do tempo, é, portanto, atemporal. Sendo assim, não se submete às coisas temporais nem mesmo é definida como tais.

A Realidade em si deve ser buscada pela alma, uma vez que esta possui atributos que se identificam com ela (*Fédon*, 80 b). Ou seja, a alma pode ser

⁶ Ideia, Forma ou Realidade em si refere-se a tudo aquilo que é. É aquilo que define o objeto, isto é, aquilo que o objeto é. Ele é dotado de características plenas e é da ordem do inteligível.

despertada para buscar aquilo que é porque este é a verdadeira *episteme*, que toda a sensibilidade imita.

Ora pois, vê se pensas também como eu quanto ao que daqui se infere. Por mim, parece-me efectivamente que, se alguma coisa bela existe além do Belo em si, a única e exclusiva razão de ser bela é o facto de participar desse mesmo Belo. E falo assim de todos os casos semelhantes. Estás de acordo com uma causa deste gênero? (*Fédon*, 100 c).

Ou seja, a Realidade em si é a causa primária das coisas, é a razão pela qual o mundo sensível veio a existir. Por exemplo, tudo o que é belo no mundo sensível deve sua beleza ao Belo, pois o Belo inteligível existe em si e por si, já o do sensível não poderia ser se não participasse do Belo.

Platão, assim, faz diferença entre causa natural⁷ e causa primeira:

[...] Se alguém hoje me disser que determinado objecto é belo em virtude do seu colorido brilhante, das suas proporções ou de qualquer outro aspecto do gênero, pois bem: explicações essas mando-as passear, só servem para me confundir! E fico-me simplesmente por esta ideia, primária e talvez ingênua, de que o que faz a beleza de um objeto não é outra coisa senão o Belo em si, seja por uma presença, seja por uma participação ou por qualquer outro processo que torne essa relação possível. Não é, aliás, nisso que faço propriamente questão, mas sim em que é graças ao Belo que todas as coisas belas são belas (*Fédon*, 100 d).

Platão não se contenta com explicações acerca da causa das coisas dadas pelos seus antecessores: “a sugestão de Sócrates e que investigações anteriores falharam porque tentaram descobrir a explicação para as coisas serem do jeito que são, directamente pelo uso dos sentidos” (ROSS, 2008, p. 30). A sua insatisfação com esta explicação o levou a especular sobre o assunto e na sua observação, pressupõe que não são as coisas que se vê externamente em um objeto que indicam o que ele é, por exemplo: o brilho, o colorido não é a razão de algo ser belo. Algo é belo por causa de sua Forma que nada é senão o Belo em si. O belo percebido vem a ser porque participa do Belo. Nada pode ser belo se não tiver nenhuma relação com o Belo em si, visto que o belo está condicionado ao Belo.

⁷ Causa natural explica a razão das coisas pela exterioridade e não a razão pela qual as coisas existem. A causa que se preocupa com o motivo da existência das coisas, segundo o filósofo, é a causa primeira.

A Realidade em si tem características peculiares e é de ordem completamente distinta da do sensível, como fora colocado: tudo aquilo que se toca ou vê é da esfera sensível. Só podemos ver nele aquilo que os sentidos nos proporcionam, que a nossa visão nos dá. Eis o motivo pelo qual se cai nos erros, pois o que define o objeto enquanto tal não pode ser apreendido por meio da sensibilidade, a sua identidade jamais pode ser captada através dos sentidos. Para capturar a Realidade inteligível é necessário ir além dos sentidos, é preciso o uso da razão. Assim, o filósofo mostra a importância da atividade racional para adentrar na inteligibilidade, pois só e tão somente através de um ato racional pode buscar e captar a verdade. O que nos leva a entender que sem o uso da razão não haverá como conhecer o fundamento do conhecimento, não terá como apreender aquilo que dá conteúdo ao sensível e lhe garante o suporte.

A atividade racional exerce um papel significativo nesse processo de busca pelo saber, pois, apesar do despertar que o sensível pode proporcionar, sem essa atividade da razão não seria possível contemplar e apreender a verdade. Para haver lembrança do conhecimento anterior ao sujeito, para que a *episteme* latente venha a ser ativa é indispensável essa atividade. Isso parece indicar que não basta perceber, é importante refletir acerca daquilo que se percebe. Talvez esta seja a causa principal de alguns não serem capazes de filosofar porque se entregam aos prazeres e não se põem à reflexão. Com isto, parece-nos que mesmo vendo algo sensível, se não se refletir a seu respeito não se poderá recordar aquilo que se encontra latente no inteligível; parece-nos que sem a atividade da razão não será possível recordar do saber, porque há no inteligível a Verdade sobre o objeto sensível e que este é incapaz de enxergar, uma vez que ele apenas vê o aparente e não o que é. A Verdade acerca dos objetos parece ser possível a partir do momento em que o sujeito cognoscente exercita sua razão.

Então, a alma imortal, isto é, o estado de razão pura (*Fédon*, 79 d), por ser indestrutível, eterna, capaz de ser em todos os momentos e circunstâncias, pela sua natureza perfeita, é capaz de contemplar as Formas, já que tanto ela quanto a Realidade em si são perfeitas e plenas. Mas essa alma, apesar da sua

perfeição, se une com a parte sensível, falível, isto é, com o corpo, que pode lhe corromper. Por isso, para conhecer algo, é necessário que ela se mantenha pura e se concentre em si para contemplar e apreender o inteligível. Esse manter-se pura parece ser no sentido de a alma procurar manter-se ativa, se esforçar para buscar o que é, ou seja, deve-se dedicar à atividade racional.

Platão, assim, toma esse assunto no sentido filosófico, isto é, explica através da filosofia que a alma, para apreender a *episteme*, deve se manter pura; é de extrema importância se servir do pensamento (*Fédon*, 65 d – 67). Se se dedicar à atividade racional a alma poderá ter acesso à *episteme*, ainda que não de maneira plena.

Isso parece mostrar a condição da Filosofia: a busca pelo saber parece ser possível só e tão somente àqueles que se dão ao exercício do pensamento, àqueles que não se contentam com a cópia que o sensível dá, com a falibilidade dos sentidos; àqueles que não dedicam suas vidas ao verniz superficial dos sentidos em detrimento de atividade racional.

[...] Sendo a função da filosofia libertá-la, a ela lhe cabe, enquanto é liberta, abandonar-se a toda espécie de prazeres e sofrimentos... calando em si a violência das paixões, segue na via do raciocínio para jamais a abandonar e contempla o que é verdadeiro, divino e não sujeito às contingências da opinião; e, alimentada por ele, assim crê que deve viver toda a vida, convicta de que, após a morte, se irá reunir ao que é conforme à sua natureza, liberta dos males da espécie humana [...] (*Fédon*, 84 a-b).

Esforçando-se à atividade racional, a alma poderá ser liberta do empecilho do corpo, poderá ser emancipada dos prazeres corporais para seguir caminho oposto ao do corpo, se concentrando em si. Portanto, apesar de a alma, unido ao corpo, sofrer algumas barreiras, ela pode superá-las se não se conformar com o conhecimento aparente.

Isso parece mostrar que o sujeito cognoscente não está impossibilitado de filosofar e de conhecer agora. Pois, caso não pudesse fazê-lo agora, em que momento far-lhe-á? O filósofo mostra ser possível pensar, ser possível se desprender dos obstáculos, dos inimigos do conhecimento para buscar o saber

verdadeiro e isso só se dá através da filosofia porque ela não se contenta com a mera aparência e, para isso, sempre corre em busca daquilo que é.

Emancipar a alma das coisas corruptíveis significa não priorizar o que pode comprometer o conhecimento. Deixar a alma se concentrar em si é o melhor caminho para conhecer. Por isso, o filósofo promove a razão em “detrimento” do que pode lhe enganar. Aquele que deseja conhecer deve desprender-se dos prazeres para refletir (*Fédon*, 65 d-e). Nesse sentido, o filósofo esforça-se em mostrar o quão necessário é abandonar os erros e as paixões e tudo aquilo que é prejudicial ao conhecimento.

Ora, como digo, quando a filosofia toma conta de uma alma – e tal é a experiência dos que amam a sabedoria – eis que a reconforta brandamente e empreende libertá-la, demonstrando que tudo o que indaga por meio da vista não passa de ilusão, como ilusório é também o que indague através do ouvido e dos restantes sentidos. E assim a convence a voltar-lhes costas, na medida em que o seu uso não for estritamente necessário, a exorta a isolar-se e a concentrar em si todas as forças, a não se fiar senão dela mesma em tudo o que capte em si e por si através do pensamento, quando toma por objecto a realidade dos seres em si mesmos. Em contrapartida, aquilo que varia ao saber das circunstâncias e que ela observa por outros meios, não deverá de forma alguma tomá-lo por verdadeiro: é que coisas como estas pertencem ao mundo do sensível e do visível, ao passo que aquilo que a alma vê por si é do domínio do racional e do invisível [...] (*Fédon*, 83 b).

Assim, o filósofo se esforça em mostrar ser possível ao homem composto de corpo e alma o conhecimento eterno e invisível, se se dedicar à atividade da razão. Por isso, a filosofia é importante, pois ela tem como função libertar a alma, possibilitando-a buscar aquilo que é, calando, assim, toda a violência do corpo. Ou seja, “[...] Calando em si a violência das paixões, segue na via do raciocínio para jamais a abandonar e contempla o que é verdadeiro, divino e não sujeito às contingências da opinião” (*Fédon*, 84 a).

Referência bibliográfica:

BOSTOCK, D. 1986. *Plato's Phaedo*. Clarendon: Oxford University Press.

DIXSAUT, M. 2000. *República, livros VI e VII*. Lisboa: Didática.

- FERRO, M; TAVARES, M. 2001. *Análise das obras Górgias e Fédon*. Lisboa: Editorial Presença.
- GERSON, L. P. 2003. *Knowing Persons: a study in Plato*. Clarendon: Oxford University Press.
- HINTIKKA, J. 1973. *Knowledge and its objects in Plato*. In: MORAVCSIK, J. M. E. *Patterns in Plato's thought*. Dordrecht: Reidel.
- KELSEN, H. 2000. *A ilusão da justiça*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- KHAN, C. 2011. *Platão e a reminiscência*. In: BENSON, H. H. *Platão*. Porto Alegre: Artmed.
- MORAVICSIK, J. 2006. *Platão e platonismo: aparências e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética*. São Paulo: Loyola.
- MORGAN, M. L. 1984. *Sense-Perception and Recollection in the "Phaedo"* [Online]. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4182204>. Acesso: 10/04/2011.
- NEHAMAS, A. 1999. *Predication and forms of opposites in the phaedo*. In *Virtues of Authenticity*. Princeton: Princeton University Press.
- NEHAMAS, A. 1998. *Plato on the Imperfection of the Sensible World. Plato: Critical Assessments*. London: Routledge.
- PLATÃO. 1988. *Fédon*. Coimbra/Portugal: Minerva.
- _____. 2005. *Oevres Complètes, Tome IV, 1 partie, PHÉDON*. Paris: Les Belles Letres.
- REALI, G. 1993. *História da Filosofia antiga*. São Paulo: Loyola.
- ROSS, D. S. 2008. *A teoria das ideias em Platão*. Rio de Janeiro: UFRJ-IFCS.
- SANTOS, B. S. 1999. *A imortalidade da alma no Fédon de Platão: coerência e legitimidade do argumento final (102a-107b)*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- SOUZA, J. C. de. 1971. A reminiscência em Platão. *Revista Discurso*. São Paulo, ano I, nº 2.
- TAYLOR, C. C. W. 1969. *Forms as causes in the Phaedo*. Oxford: University Press.