

5

Aísthēsis e anámnēsis no Fédon

João Emiliano Fortaleza de Aquino

A Jeanne-Marie,
por ocasião do 11º dia de fevereiro
e porque, *dixit* Simplício, é preciso salvar os fenômenos.

A ocupação filosófica, diz Sócrates em *Fédon*, “consiste em preparar-se para morrer (*apothnέskein*) e em estar morto (*tethnάναι*)” (PLATÃO, 1972a, p.71; *Fed.*, 64a)¹. Que nisto consista o fazer filosófico; tal só é compreensível, no entanto, se se esclarece, antes de tudo, de que modo se dá tal preparação e, principalmente, “de qual morte”, “de que espécie de morte” (*hóiou thanátou*) se trata. Ora, por morte se deve entender, esclarece Sócrates logo em seguida, “nada mais do que a separação da alma e do corpo” (*hē tēs psykhēs apò tou sómatos apallagē*) (PLATÃO, 1972a, p.71; *Fed.*, 64c). Em consequência, o “estar morto” consiste numa separação do corpo com relação à alma, de modo que, numa *khōrís* (distinção, isolamento), ele permaneça “em si e por si” (*autò kath’hautó*) e, em contrapartida, também a alma se separe do corpo e, estando do mesmo modo numa *khōrís* própria, permaneça também, por sua vez, “em si e por si” (*auté kath’hauté*). Nesse passo, a distinção entre o corpo e a alma é muito mais uma tarefa do exercício filosófico (portanto, do filósofo) do que uma constatação antropológica ou psicológica (que possa abranger também o homem comum).

O que parece significativa, nessa fala de Sócrates, é a presença dos mesmos termos para dizer a respeito tanto do corpo quanto da alma, pois no “estar morto” um e outra realizam de

modo complementar um mesmo movimento, ainda que em direções contrárias, devendo o corpo ser deixado em si e por si, separado e isolado da alma, para que, em contrapartida, esta mesma possa, separada e isolada do corpo, permanecer em si e por si própria. Antes de tudo, constitui-se aí o sentido radical da *khōris*, um sentido familiar à *khóra*, a um intervalo espacial próprio que, assim, desliga e isola dois outros. Alma e corpo só podem, ambos, constituir-se em si e por si na medida em que se separam e se isolam mutuamente, quebrando toda comunidade e associação entre si.

O sentido filosófico eminente dessa *khōris* é dado no diálogo pela mediação de duas teses que, em seu desenvolvimento, se tornam uma só. Primeiro, uma mais geral, a de que a alma é capaz de atingir a verdade (*alétheia*) (PLATÃO, 1972a, p. 72; *Fed.* 65b), tese que é apresentada sem mais questionamentos, restando apenas em seguida a pergunta pela condição para que isso ocorra. Essa interrogação remete à tese da autonomia do pensamento, apresentada primeiramente sob a forma da autonomia da própria alma com relação ao corpo, do seu estar “em si e por si”. Por essa via, a primeira tese logo assume o sentido mais preciso, sendo esta a segunda tese a que me refiro, da proposição parmenidiana da identidade entre pensar e ser. Essa tese é exposta quando Sócrates estabelece a relação entre o “raciocinar” (*logitzestai*) e as “coisas que são” (*tà ónta*), relação segundo a qual estas últimas não são acessíveis ao homem através das percepções sensíveis do corpo (*tòn perí tò sóma aisthéseon*) (PLATÃO, 1972a, p. 72; *Fed.*, 65b), mas apenas pelo raciocínio (*logísmos*) (PLATÃO, 1972a, p. 73; *Fed.*, 66a)². Estando a alma em si e por si, ela pode duplicar-se reflexivamente em si e para si mesma, o que precisamente constitui a *diánoia*, a reflexão do pensamento. Em analogia com o *Sofista*, no qual a reflexão é definida pelo Estrangeiro como “diálogo sem sons” da alma consigo mesma, o *Fédon* apresenta Sócrates definindo a *diánoia* como o raciocínio sem percepção sensível, um *logísmos* sem

aísthēsis, portanto reflexão ou pensamento que justamente assim se constitui em si e por si (mais uma vez, *auté kath'hauté*)³.

O desenvolvimento dessas duas primeiras teses desemboca numa terceira, que, englobando as duas anteriores, aprofunda e radicaliza a relevância ontológica do pensamento quando este está em si e por si mesmo, de modo que o que lhe é facultado é o próprio acesso ao real em toda sua densidade de ser. De modo enfático, e não sem repetição, para Sócrates esse retorno reflexivo da alma, que constitui a própria reflexão do pensamento, só é possível porque esta mesma reflexão se separa (*apallageis*) do corpo (*tou sómatos*) e, assim, em si e por si mesma pode realizar a aquisição do “que-é em si e por si mesmo” (*tò ón autó kath'hautó*) (PLATÃO, 1972a, p. 73; *Fed.*, 66a). Dito de modo mais simples e direto, temos aqui uma teoria da verdade em que o que-é em si e por si é o verdadeiro (a própria verdade), sendo acessível (contemplável) pela alma quando esta, separando-se do corpo e dele isolada, torna-se ela própria – enquanto reflexão do pensamento – em si e por si. O retorno reflexivo da alma para si mesma produz assim uma outra reflexão, desta vez propriamente especulativa, entre o pensamento (*diánoia*) *quanti* de “o que-é” (*to ón*); e de tal modo que a separação e o isolamento da alma com relação ao corpo instauram uma cisão entre a instância estético-perceptiva do corpo e a instância noético-conceptiva da alma, tornando-a, somente assim, capaz de comungar com a instância verdadeira do real. A *koinonía* que é quebrada da alma com o corpo é substituída por uma outra, a da alma com o real verdadeiro.

É com base nessa cisão entre o corpo (e suas percepções sensíveis) e a alma que Sócrates apresenta posteriormente a tese de que “a aprendizagem não é outra coisa que a reminiscência” (*hē mǎthēsis ouk állo ti ē anámñēsis*) (PLATÃO, 1972a, p. 82; *Fed.*, 72e); tese, logo em seguida, reapresentada sob a afirmação de que a “ciência” (*epistémē*) é uma reminiscência (*anámñēsis*) (PLATÃO, 1972a, p. 82; *Fed.*, 73c). O que chama a atenção nessa tese é

que ela se desenvolve no diálogo numa valorização epistêmica da *aísthēsis*, uma valorização agora positiva, num sentido aparentemente contrário àquele presente quando da apresentação da teoria das ideias (ou da verdade) (entre 64a e 66b). Numa primeira definição da reminiscência, Sócrates se expressa mais ou menos assim:

Se vendo ou escutando ou tomando algo por qualquer outra sensação (*aísthēsis*), não somente se conhece aquele (*ekéino gnô*), também se concebe algo outro (*héteron ennoésse*), que não é a mesma ciência (*epistēmē*), mas outra; [sic] acaso não dizemos com justiça que recordamos (*anamnésithe*) o que concebemos (ou tomamos na concepção, *énnoian élaben*)? (PLATÃO, 1972a, p. 82; *Fed.*, 73c).

Em outras palavras, Sócrates define, nessa passagem, a reminiscência numa sequência que começa com a *aísthēsis* e tem sua continuidade na *énnoia* (concepção). Mas observemos que essa continuidade ocorre através de uma forte alteridade, de uma radical quebra entre o que percebemos pela sensação e o “outro algo” (*héteron*) que, a partir dele, porém dele se distinguindo, concebemos. Ora, essa alteridade é a mesma que, em geral e a rigor, há entre a percepção sensível (*aísthēsis*) e a concepção (*énnoia*), alteridade por fim que remete de modo direto àquela cisão entre alma e corpo, ou ainda, entre a *diánoia* e a *aísthēsis* apresentada na primeira parte do diálogo. Esta cisão, contudo, tem agora um sentido mais móvel no conceito de reminiscência, pois a *khōrís*, na medida em que isola, é justamente o que, nesse momento, através do duplo e mútuo isolamento de corpo e alma, nos leva a conceber no pensamento “o outro” da percepção, o qual não é percebido sensorialmente, mas acessível unicamente, e de modo apropriado, pelo pensamento.

Parece-me que é na tese da reminiscência, na qual a *aísthēsis* adquire um estatuto positivo, que ganha toda sua importância a tese de que a atividade filosófica implica deixar o corpo em si e

por si, numa separação tal com relação à alma, que somente assim esta também se constitua em si e por si. Em outras palavras, é nessa valorização epistêmica da percepção sensível trazida pela teoria da reminiscência, que ganha importância, ao invés de secundá-la, a distinção e a oposição entre a *aísthēsis* e a *diánoia*. E justamente porque a descontinuidade (*khōrís*) entre corpo e alma, requerida pela atividade filosófica como sua condição necessária, significa agora que aquilo que é percebido pela *aísthēsis* provoca ou circunstancia a reminiscência e a tomada na concepção de “algo outro”. Recordar-se, nesse conceito de aprendizagem ou ciência, é análogo a, em vista de uma coisa, tomar na reflexão, ou no pensamento (*en tē diánoía*), o aspecto sensível (*eídōs*) de uma outra coisa que não aquela primeira que é vista, como nos explica Sócrates no exemplo da lira e do amado (PLATÃO, 1972a, p. 83; *Fed.*, 73d). Nessa passagem, não é possível traduzir *eídōs* pela expressão mais técnica de “idéia” ou “forma”, mas sim, unicamente, pela expressão mais comum e ordinária de aspecto sensível, pois Sócrates se refere aí justamente à imagem (aspecto sensível, exterior) que se forma de uma coisa, no pensamento, devido à percepção sensível (visão, audição etc.) de uma outra. Trata-se, portanto, do sentido mais banal e cotidiano do aspecto sensível de uma coisa cuja percepção nos lembra de outra coisa.

Determinando melhor o estatuto da *aísthēsis* na teoria da reminiscência, Sócrates nos diz que algo percebido sensorialmente remete-nos a lembrar de e a pensar em outro algo, tal podendo ocorrer tanto pela semelhança quanto pela dessemelhança entre o percebido e o lembrado (PLATÃO, 1972a, p. 83; *Fed.*, 74a). O importante parece ser que isso é assim porque, de qualquer um dos modos, aquilo de que lembramos ou em que pensamos é sempre algo outro em relação ao objeto imediato dos sentidos. Que este seja ambíguo, fazendo-nos lembrar tanto do que se lhe assemelha quanto do que se lhe diferencia, é justamente essa ambiguidade da percepção sensorial que permite ao pensamento voltar-se

para o que lhe é próprio, não apesar da *khōrís* estabelecida com relação ao corpo e nas percepções sensíveis, mas justamente graças a essa separação e a esse isolamento entre alma e corpo. Assim, a separação (no filósofo, e não no homem comum!) entre as instâncias estético-perceptiva e noético-conceptiva, separação esta que decorre da existente entre corpo e alma produzida pela atividade filosófica, se reapresenta na teoria da reminiscência nessa relação de radical alteridade, de quebra fundamental e até mesmo de salto e descontinuidade, entre a percepção sensível e a recordação (e concepção) de algo outro no e pelo pensamento. E se trata, de fato, de algo outro, porque este se situa numa outra esfera que não a da percepção sensível corpórea⁴.

A alteridade entre o percebido e o concebido é antes de tudo ontológica, nos explica Sócrates no exemplo das pedras ou paus iguais que nos fazem lembrar a própria igualdade: trata-se, assim, de uma alteridade essencial. No percebido, diz ele, falta algo do concebido; e esta falta expressa uma distinção essencial entre ambos. O igual que se concebe, sendo ele mesmo sempre igual a si próprio, se distingue das igualdades contingentes, efêmeras e relativas que há entre as diversas coisas percebidas. A retomada da teoria das idéias, nessa altura do diálogo, parece ter o duplo propósito de, ao passo em que insiste na importância da percepção para a reminiscência e a reflexão por ela provocadas, afirmar também que tal recordação, contudo, só é possível com base num conhecimento autônomo do pensar. Com efeito, Sócrates insiste na argumentação de que sem a percepção sensível a recordação não seria possível:

Uma tal reflexão e a possibilidade mesma de fazê-la vêm unicamente do ato de ver, de tocar, ou de qualquer outra sensação (*aisthēsis*); e ainda:] são as nossas sensações que devem dar-nos tanto a reflexão de que todas as coisas iguais aspiram à realidade própria do igual, como o de que elas são deficientes relativamente a este (PLATÃO, 1972a, p. 84; *Fed.*, 75a).

Toda a questão, contudo, é que a percepção sensível não nos faz recordar o que pode ser concebido, se já não houver, na relação entre a alma e o corpo, ou entre a reflexão e a sensação, não apenas separação e isolamento, mas, justamente através destes, uma prioridade ou anterioridade lógica do conceber sobre o perceber.

Segundo Sócrates, a condição primária da reminiscência é que, “antes” da percepção, tenhamos o conhecimento daquilo que, com a percepção, recordamos: “antes (*árkhō*) de começar a ver, a ouvir, a sentir de qualquer modo que seja, é preciso que tenhamos adquirido o conhecimento do próprio igual, para que nos seja possível comparar com essa realidade as coisas iguais que as sensações nos mostram” (PLATÃO, 1972a, p. 84; *Fed.*, 75 b). É preciso notar que, nessa passagem, a expressão grega traduzida por “antes” não tem um sentido cronológico, mas, principalmente, remete a um sentido de governo, de prioridade, do que vem primeiro em ordem de importância. É verdade que, em outras passagens, o termo usado é ambíguo, como em 74e, em que Sócrates utiliza a expressão *proeidota*, que significa, literalmente, “ter visto antes”⁵; ou em 75c, em que aparecem os advérbios *pró* e *prin*⁶; ou ainda, em 76c, em que Sócrates usa o termo *próteron*, que, ambigualmente, também tem tanto o sentido de antecedência temporal como de prioridade hierárquica⁷. Contudo, se tivermos em vista a conclusão de toda essa passagem sobre os argumentos em favor da tese da imortalidade da alma, é possível interpretar tais advérbios, assim como o é em 75b, não necessariamente exprimindo uma anterioridade cronológica (como poderíamos pensar na teoria da metempsicose), mas, se tivermos em vista a teoria das idéias, uma anterioridade lógico-ontológica. A conclusão dessa passagem argumentativa pode ser identificada justamente na parte em que Sócrates sentencia: “Quando estão juntos a alma e o corpo, a este a natureza ordena servir (*douleúein*) e submeter-se (*árkhesthai*), e à primeira mandar

(prevaler, *árkhein*) e dominar (mandar, *despótzein*)” (PLATÃO, 1972a, p. 90; *Fed.*, 80a). Quando Sócrates diz que à alma cabe *despótzein* e *árkhein*, o texto sugere uma resolução semântica para a ambiguidade de outros termos do diálogo em que o cronológico e o lógico se confundem.

Essa questão nos remete a uma outra, à qual ela se encontra intimamente ligada, e que, contudo, não constitui o objeto principal do presente texto. Trata-se de saber em que medida Sócrates está de fato argumentando em favor da teoria da metempsicose, ou, ainda, em que sentido devemos, numa leitura atenta à natureza filosófico-especulativa desse diálogo, compreender a tese da imortalidade da alma. Quanto a isso, parece-me central a passagem em que Sócrates sugere o que entende, em termos propriamente filosóficos, e não mais em diálogo com os Mistérios, por imortalidade da alma:

Não dizíamos agora há pouco que a alma utiliza às vezes o corpo para observar alguma coisa por intermédio da vista, ou do ouvido, ou de outro sentido? Assim, observar algo através do corpo é fazê-lo por intermédio de sentidos. Então a alma, dizíamos, é arrastada pelo corpo na direção daquelas coisas que jamais permanecem em si (*katà t' autá*); ela mesma se torna inconstante, agitada, e titubeia como se estivesse embriagada, por estar em contato com as coisas desse gênero. [...] Quando ela própria examina (*skopei*) por si mesma (*auté kath' hauté*), move-se em direção ao que é puro (*kátharon*) e sempre (*aeí*) e imortal (*athánaton*) e do que se mantém de modo igual (*hōsaútōs ékhon*), e lhe sendo congênere (*syggenés*), fica junto dele sempre quando, estando em si e por si mesma, lhe é possível. Por isso, ela cessa de vaguear e, na vizinhança dos seres de que falamos, passa também a manter-se de modo igual (*hōsaútōs ékhein*), pois lhe está próxima (PLATÃO, 1972a, p. 89; *Fed.*, 79c-d).

Segundo os termos do próprio Sócrates, podemos entender

a imortalidade da alma nessa passagem como um “manter-se de modo igual”. Tal ocorrência constituiria, segundo os termos do próprio Sócrates, um “afeto” (*páthēma*) da alma, ao qual ele nomeia de sabedoria prática (*phrónēsis*) (PLATÃO, 1972a, p. 90; *Fed.*, 79d), sempre quando, estando em si e por si mesma, a alma “move-se em direção ao que é puro e sempre e imortal e do que se mantém de modo igual” (PLATÃO, 1972a, p. 90; *Fed.*, 79d). Ora, enquanto afeto, a *phrónēsis* é um estado da alma, um modo de ser experimentado pela alma, possibilitado por uma atividade de separação desta com relação ao corpo, uma atividade reflexiva que, justamente ao movê-la em direção ao eterno, a torna passiva (afetada) pelo modo de ser deste⁸.

Essa mesma oposição entre a alma e o corpo, agora nos termos tipicamente gregos da oposição entre o “divino” e o “humano” para dizer respectivamente do que é imortal e mortal, ou, melhor ainda, do que permanece em si e idêntico a si e do que assim não permanece, é retomada por Sócrates num passo seguinte. Trata-se de uma passagem que, assim como a anteriormente citada (76c-d), nos ajuda a pensar o sentido propriamente metafísico e epistemológico da discussão sobre a imortalidade da alma:

A alma torna-se semelhante (*homoiótaton*) ao que é divino, imortal, inteligível, uniforme (*monoeidei*), indissolúvel e se mantém sempre do mesmo modo (mais uma vez, *hōsautōs*), enquanto o corpo é [semelhante] ao que é humano e mortal e multiforme (*polyeidei*) e ininteligível e dissolúvel e ao que jamais se mantém semelhante a si mesmo (PLATÃO, 1972a, p. 90; *Fed.*, 80b)⁹.

É o estado reflexivo da sabedoria prática – outra forma de, no Fédon, se dizer da *diánoia* e da *énnoia* – que, assemelhando a alma ao “divino” (i.é., ao que-é em si e por si, imortal e uniforme), a torna hierarquicamente superior ao nível estético-somático em que nos encontramos desde que “nascemos homens” (PLATÃO, 1972a, p. 86; *Fed.*, 76c). E é justamente essa anterioridade ou

prioridade lógica do pensamento diante da percepção sensível – quando aquele, contemplando o “divino”, se lhe torna semelhante – o que, na reminiscência, possibilita à sensação ganhar uma significação ideal. A percepção da lira, ao lembrar o amado ao amante, graças à preexistência da imagem do primeiro na memória do segundo, se torna capaz de dizer algo mais do que o faria em sua condição de simples objeto percebido; o mesmo ocorre quando, percebidas as relações de igualdade entre paus ou pedras, a concepção da própria igualdade emerge à lembrança e ao pensamento. É desse modo que a anterioridade da concepção do “que-é” (*tò ón*) recolhe, numa significação infinita, a finitude do objeto sensorialmente percebido. A percepção, porque separada e isolada da concepção, recebe desta uma significação ideal.

Dito de outra maneira, é apenas ao filósofo, tendo este já contemplado o verdadeiro pelo retorno reflexivo da alma a si, que o sensível pode aparecer como imagem da realidade que é em e por si mesma. Somente com base na reflexão especular entre a alma e o verdadeiro e, portanto, na distinção da alma com relação ao corpo, que permite à própria alma voltar-se para si mesma, pode a percepção sensível tornar-se imagem da verdade. A ambiguidade de toda percepção sensível pode ser entendida aqui também como a duplicidade de sentidos que ela permite: um é o do homem comum, que não separa e distingue corpo e alma, a quem, portanto, não está facultado o afeto da sabedoria; outro é o sentido possível ao filósofo, que, distanciando-se do sensível, deve necessariamente encará-lo como deficiente diante do que lembra (ou concebe) a reflexão do pensamento, em sua relação especular com o que-é em si e por si.

Assim lidos esses trechos do *Fédon*, a morte aparece nesse diálogo antes de tudo como uma metáfora adequada à explicitação da natureza da filosofia. Encontramos nele não apenas, nem primeiramente, uma reflexão filosófica sobre a morte, mas uma reflexão filosófica sobre o próprio filosofar, reflexão esta que

toma àquela – e tal como é representada nos mistérios órficos – como metáfora do pensamento na medida em que este, como a própria morte, consiste numa separação da alma e do corpo. Que não haja aí primeiramente uma reflexão sobre a morte, mas sim sobre a filosofia numa analogia com a morte, é o que torna necessário, no texto platônico, manter intocada a representação órfica da morte: o diálogo parece não fazer nem precisar fazer uma específica reflexão sobre a morte, porque no orfismo já se encontra pronta uma representação mística dela, uma representação já conforme ao interesse platônico em tomá-la como metáfora da reflexão filosófica.

Esclarecendo o seu uso metafórico da representação órfica da morte, Sócrates nos diz explicitamente, a esse respeito, ser “possível [...] que a verdade já de há muito se encontre oculta sob aquela linguagem misteriosa” (PLATÃO, 1972a, p. 77; *Fed.*, 69c). Essa interpretação dos Mistérios não se constitui numa hermenêutica, que exporia a verdade própria à obra da produtividade poética da imaginação, mas sim num procedimento dialético que, amparado na teoria das ideias e, portanto, na radical descontinuidade e essencial alteridade entre o estético-perceptível e o noético-conceptível, apresenta a verdade ali oculta justamente em sua alteridade e diferença ontológicas. É a separação da alma e do corpo, comum à morte e à filosofia, que estabelece essa relação entre a metáfora (a representação órfica da morte) e seu significado conceitual (a ocupação filosófica). A imagem metafórica que os mistérios órficos nos oferecem, precisamente tal como o fazem o corpo e toda sua vida sensível-perceptiva, só podem receber sua significação da e graças à filosofia; esta, como a própria alma separada do corpo, lhes oferece, precisamente por essa separação, essa distinção, um sentido além e, assim, verdadeiro.

Numa fórmula mais geral, isso talvez queira dizer também que a significação conceitual da imagem sensível é apenas possível porque atravessada pela morte (já que esta nada mais é

do que a separação do corpo com relação à alma, e da própria sensação com relação ao pensamento), do mesmo modo que a alma, segundo os Mistérios (e não primeiramente segundo Sócrates), precisaria libertar-se do corpo, como de uma prisão (62b). Assim, a relação e a separação da alma com relação ao corpo, condição do conhecimento verdadeiro que a filosofia almeja, já é performativamente dada na própria tessitura dramática do diálogo platônico quando este as discute numa analogia com a representação misteriosa (ou mística) do orfismo acerca da morte. Se o filosófico é aí discutido sob a forma da metáfora, e se esta metáfora só encontra seu sentido verdadeiro (para a filosofia, e não primeiramente para os próprios Mistérios) na própria reflexão filosófica, parece ser porque, de um ponto de vista mais geral, o sensível-perceptivo tem sua significação verdadeira apenas mediante o pensamento conceitual, que para isso lhe é necessariamente distinto e separado.

Mas, assim, o uso metafórico da representação órfica da morte, se tem por objetivo dizer o quanto é necessário, para o filosofar, que a alma se separe do corpo, apresenta também, ao mesmo tempo, a necessidade da relação entre ambos, a necessidade de que, tanto quanto na tessitura do diálogo a filosofia toma a representação mística da morte como metáfora, o pensamento todo ele, justamente ao ser separado da percepção sensível, constantemente se lhe remeta, se lhe refira, necessariamente sob a forma da separação, para justamente assim, dela separado, pelejar para lhe oferecer um significado conceitual. Que a verdade estivesse já, sob o modo da ocultação, ínsita à linguagem misteriosa, assim o é – ou parecer ser – porque também, e em geral, a verdade se encontra ocultada (velada) pela sensação. Mas, ao ocultar a verdade, a percepção sensível permite ao pensamento tematizá-la, pois a ocultação, longe de lhe ser um impedimento intransponível, é justamente a ocasião em que, pela desigualdade dela com o que há de ser pensado, o

pensamento lembra-se da necessidade de pensar, referindo-a a si mesmo, numa radical separação do corpo e de suas percepções sensíveis. A atividade da reminiscência – circunstanciada, mas não causada, pela percepção sensível – somente seria possível porque o pensamento se separa desta mesma percepção sensível; e nessa separação, tanto a percepção sensível oculta a verdade, e, ao ocultá-la, dela provoca a lembrança ao pensamento, quanto em contrapartida este se capacita a lembrar, já que não encontra naquela a verdade apenas pensável.

Notas

- ¹ Seguindo o hábito acadêmico internacionalmente estabelecido para citações de textos de Platão, as referências bibliográficas das citações serão feitas no corpo do texto, com a indicação entre parênteses da canônica paginação do texto da edição Stephanus (1576); mas o faremos – a fim de atender às exigências da regras da ABNT – após a indicação do ano e do número da página da edição da obra em questão. Dos textos de Platão, faço uso das traduções de Jorge Paleikat, João Cruz Costa e José Cavalcante de Souza (PLATÃO, 1972a, 1972b, 1972c), cotejando-as e, quando necessário, modificando-as em conformidade com o texto grego estabelecido por John Burnet, publicado na edição bilingue italiana (PLATÃO, 1997) e, no caso específico do *Fédon*, com a tradução francesa de Monique Dixsaut (PLATÃO, 1991).
- ² Não é o caso aqui de pensar essa assunção platônica da tese parmenídea em confronto com o *Sofista*, diálogo em que o Estrangeiro afirma ser necessário “demonstrar, por força de nossos argumentos que, em certo sentido, o não-ser é; e que, por sua vez, o ser, de certa forma, não é” (PLATÃO, 1972c, p. 168; *Sof.*, 241d). Contudo, esse aparente parricídio precisa ser compreendido levando em conta a questão específica desse último diálogo, compreensão que, segundo Lima Vaz (1968, p. 16 *et seq.*), nos levaria a encontrar nele as teses que, apresentadas já no *Fédon*, constituem o “*experimentum crucis*” da filosofia platônica: “a relação das Idéias e do sensível, a relação das Idéias entre si, a relação das Idéias e da alma”; tratar-se-ia, assim, no *Sofista*, não “da afirmação vulgarizada de uma crise ou revolução no pensamento platônico”, mas, sim, “de um progresso consciente no estudo de um problema que, ao menos a partir do *Fédon*, aparecera já a Platão em toda sua complexidade” (VAZ, 1968, p. 16 *et seq.*). Mesmo assumindo diversamente a tese da descontinuidade entre os diálogos de maturidade e os diálogos metafísicos, Nestor Cordero também admite não haver, no *Sofista*, um parricídio contra Parmênides. Numa direção que recusa a interpretação dialético-especulativa do *Sofista* (como é a de Lima Vaz), ele argumenta que, nesse diálogo, Platão “*envisage le problème du non-être comme celui de la négation*. [...] Mais [...] *Platon établit d’abord le statut de la négation et appelle après « non-être » ce qui en résulte [:] la négation ne signifie pas « contradiction » (ou opposition); elle signifie « différence »*”. Desse modo, não se trataria da adesão do não-ser ao ser (o que constituiria a oposição ou contradição), mas sim que, em vista de uma coisa

- que é, “son essence (son être) se termine là où commence le « non » par rapport à elle, son « autre », le région du « sucrée »” (CORDERO, 1993, p. 56).
- ³ A tese da autonomia do pensamento, enquanto possibilitada pelo isolamento da alma, é retomada no *Sofista* também no horizonte da tese parmenídea da identidade entre o ser, o pensamento e a linguagem: “o mesmo é pensar (*noein*) e em vista de que é pensamento (*noēma*). Pois não sem o que-é (*eón*), no qual é revelado em palavra (*pephatisménon*), acharás o pensar”, diz Parmênides no fragmento *Diels-Kranz* 8:34-36 (PARMÊNIDES, 1991). No *Sofista*, diz o Estrangeiro: “Pensamento (reflexão, *diánoia*) e discurso (linguagem, *lógos*) são, pois, a mesma coisa, salvo que é ao diálogo interior e insonoro (*áneu phonés*) da alma consigo mesma (*tés psykhés prós autén*) que chamamos pensamento (reflexão, *diánoia*)” (PLATÃO, 1972c, p. 197-198; *Sof.*, 263e).
- ⁴ Embora não seja este o tema deste pequeno texto, não é possível deixar de supor, embora como simples hipótese, que o tema da diferença e da alteridade, categorias sob as quais o Estrangeiro pensa o estatuto do não-ser no *Sofista*, já esteja presente, ainda que de modo não-desenvolvido, nessas passagens do *Fédon*.
- ⁵ “Assim, para podermos fazer essas reflexões, é necessário que tenhamos visto previamente (*proeidota*) esse ser de que se aproxima o dito objeto, ainda que imperfeitamente” (PLATÃO, 1972a, p. 85; *Fed.*, 75e).
- ⁶ No caso do advérbio *prin*, ainda que possa significar também uma anterioridade temporal, dá origem ao latino *priore* e, por consequência, aos termos portugueses *prior*, *prioritário* etc., que expressam justamente uma antecedência hierárquica.
- ⁷ Argumenta ele, dialogando com Símias: “– Quando nossas almas adquiriram saber acerca desses seres? Seguramente, não a partir de que nascemos homens? – Seguramente que não! – Seria, pois, anteriormente (*próteron*)? – Sim” (PLATÃO, 1972a, p. 86; *Fed.*, 76c).
- ⁸ Essa determinação da *phrónēsis* como um afeto lembra algo que já aparece n’*O banquete*, e justamente a propósito da mesma relação entre a *epistēmē* e o movimento de esquecimento e lembrança no interior da alma. Diotima diz a Sócrates que não só no corpo, mas até mesmo na alma as diversas afecções – tais como costumes, opiniões, desejos, prazeres, aflições e temores – nascem e morrem; e inclui entre esses afetos ou estados da alma as ciências: “na alma [...] também as ciências (*hai epistēmai*) nascem e morrem para nós; e nunca permanecemos os mesmos nas ciências, mas cada uma das ciências sofre (*páskhei*) a mesma coisa. E aquilo que se chama exercitar é como se estivesse saindo de nós a ciência. O esquecimento (*léthē*) é o escape da ciência, e o exercício, introduzindo uma nova lembrança (*mnémē*) em lugar da que está saindo, salva a ciência, de modo a parecer que ela seja a mesma” (PLATÃO, 1972b, p. 45; *Banq.*, 207e-208a).
- ⁹ Numa passagem fundamental à interpretação que sigo aqui, Monique Dixsaut afirma, a propósito da questão da imortalidade da alma no *Fédon*, que “*Socrate peut dissocier ici préexistence de l’âme et réminiscence: notre âme existait avant, au même titre et de la même façon qu’existent les réalités en soi. La préexistence ne doit pas s’étendre chronologiquement, l’antériorité doit se comprendre comme une supériorité ontologique et comme une condition épistémologique (Plotin s’en souviendra, et systématisera cette traduction de « avant » en « au-dessus »). En passant du sens chronologique au sens ontologique et logique, Socrate répond à l’attente de Simmias: il expose la réminiscence de telle manière qu’elle devienne réminiscence de sa propre vérité. Cébès parlait de la réminiscence par ouïr-dire, Socrate commence par lui donner sa portée véritable: constituer le sensible tout entier comme image d’une réalité vraie et comme aspiration vers elle. Il dépouille ensuite progressivement la réminiscence de toute connotation mythique: l’âme jouit d’une mode d’existence semblable à celui des réalités en soi*” (DIXSAUT, 1991, p. 103-104).

Referências

ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. **Os pensadores originários**. Tradução de Emanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 1991. (Edição bilíngüe).

DIXSAUT, Monique. Introduction. In: PLATÃO. **Phédon**. Tradução de Monique Dixsaut. Paris: Flammarion, 1991.

PLATÃO. **O banquete**. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1972b. (Coleção Os pensadores).

_____. **Fédon**. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972a. (Coleção Os pensadores).

_____. **Phédon**. Traduction, introduction et notes de Monique Dixsaut. Paris: Flammarion, 1991.

PLATÃO. **Le sophiste**. Traduction, introduction et notes de Nestor Cordero. Paris: Flammarion, 1993.

_____. **Sofista**. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972c. (Coleção Os pensadores).

_____. **Tutte le opere**. Traduzione di Gino Giardini. Roma: Grandi Tascabili Economici Newton, 1997. Com texto grego estabelecido por John Burnet.

PRÉ-SOCRÁTICOS. **Fragmentos, doxografia e comentários**. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Seleção e supervisão de José Cavalcante de Souza; dados biográficos de Rembert Francisco Kuhnen.

VAZ, Cláudio Henrique Lima. **Ontologia e história**. São Paulo: Duas Cidades, 1968.

Recebido em: 29 de outubro de 2007

Aprovado em: 30 de novembro de 2007.