

SOBRE A DIMENSÃO EPISTEMOLÓGICA DA ALMA EM PLATÃO

[ON THE EPISTEMOLOGICAL DIMENSION OF THE SOUL IN PLATO]

Telmir de Souza Soares *

RESUMO: Este artigo investiga a dimensão epistemológica do conhecimento da alma em Platão, tomando por base a ideia de que o conhecimento, na cultura ocidental, parte do princípio de diferenciação entre o homem [alma] e o mundo [natureza]. Desde os gregos antigos, esta questão intriga pelas respostas apresentadas, e durante um longo tempo permaneceu no centro da atenção de filósofos de diferentes tradições. Neste artigo, especialmente, abordaremos o dimensão platônica dada à questão.

PALAVRAS-CHAVE: Platão, conhecimento da alma, homem, natureza.

ABSTRACT: This article proposes to investigate the epistemological dimension of the knowledge of the soul in Plato. For this we take as base the idea that the knowledge comes from the principle of differentiation between the man [soul] and the world [nature] in the western thought. From ancient greeks, this question appears by its given responses that in after philosophy remains as principal point of discussion and attention among different traditions and philosophers. In this article we will show interpretation of Plato regarding to that question.

KEYWORDS: Plato, soul knowledge, man, nature

Uma das características do pensamento ocidental consiste no estatuto dado ao conhecimento enquanto estrutura essencial da relação do homem com o que o cerca. Este ser, *o homem*, diferenciando-se dos outros seres da natureza, desde o momento em que desenvolveu uma consciência, buscou estabelecer uma relação com os demais entes a fim de garantir sua própria sobrevivência. Neste sentido este desenvolvimento se deu por um longo processo no qual as primeiras noções sobre o universo foram advindas da percepção sensorial da natureza. Esta, *a posteriori*, foi revestida de forças mágicas, entidades e deuses a partir do desenvolvimento de estruturas mais elaboradas de pensamento. O objetivo de tais estruturas sobre o entorno do homem consistia em dar sentido aos acontecimentos de modo a possibilitar a sobrevivência e o exercício da existência em meio a todas as

* Doutor em filosofia pelo programa Interinstitucional da UFPB - UFRN - UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Antonio Rufino Vieira, com período sanduíche na Université Catholique de Louvain (Orientador: Marc Maesschalck), com Bolsa CAPES. Professor adjunto I da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - UERN. m@ilto:telmir@gmail.com.

vicissitudes.

Tal “compreensão” da realidade, entretanto, nada “explicava”. Mesmo que no âmbito da tentativa de constituição de um princípio de causalidade em relação aos fenômenos essa consciência primitiva e mágica os associasse a elementos místicos na busca de poder “viver” em paz consigo e com a natureza, o real continuava indevassável e inexplicado. Restava apenas, de certa forma, o ganho interno propiciado por essa concepção de mundo, no sentido de pacificar a existência e possibilitar sua continuidade, um benefício inegável, sem sombra de dúvidas, comparável ao que as religiões dão aos seus seguidores ao longo das épocas, permanecendo, entretanto, totalmente destituído da capacidade real de interpretação do entorno e de uma ação efetiva sobre o mesmo.

Num desdobramento cognitivo que prestou contas com as “explicações” assentadas em um caráter mítico-religioso os gregos buscaram um tipo de conhecimento que ultrapassasse os horizontes dos mitos, dos sentidos e da opinião. Importava saber como as coisas são em suas características fundamentais, ultrapassando não só a dependência e o recurso a uma divindade, mas também ultrapassando a diversidade do aparecer em direção ao ser das coisas.

Um primeiro momento desse desenvolvimento entre os gregos deu-se com a investigação dos pré-socráticos que buscavam um princípio no qual tudo se gerava, no qual tudo se mantinha e ao qual tudo retornaria ao fim de um processo contínuo de geração e corrupção. Da água de Tales ao átomo de Leucipo e Demócrito temos um percurso demarcado pela tentativa de explicação de todas as coisas a partir da *physis*, de um elemento presente no cosmos enquanto fonte originária de todas as coisas.

No entanto ainda restava ao pensamento grego instituir o real estatuto do conhecimento, ou seja, para além de dizer como as coisas são formadas ou não, importava dizer como somos possibilitados, ou não, a dizer tais coisas. Estamos numa reviravolta que busca, para além de dizer o que as coisas são e como são, ou seja, para além de expressar aquilo que conhecemos, faz-se necessário dar conta dos fundamentos do conhecimento enquanto tal, dizendo como o conhecimento é possível e quais suas condições de possibilidade. Obviamente, retornando aos cosmologistas, não poderemos deixar de lado a enorme contribuição de Parmênides, que se deu dentro desse período. Todo pensamento

posterior vem a ser tributário, como informa Aristóteles, dos princípios estabelecidos pela via do conhecimento verdadeiro exposta na poesia de Parmênides que veio até nós por meio do *Da Natureza*.

Em consonância com tais implicações e, assumindo uma perspectiva diferente, desenvolveu-se no período antropológico uma análise sobre o que é o conhecimento em que se opunham várias respostas possíveis. Tal perspectiva se alarga, ainda mais, se considerarmos os sofistas não enquanto um bloco monolítico e autônomo, mas como um sem número de propostas que se opunham ao mesmo tempo em que propunham dizer como é possível falar algo, sobre alguma coisa qualquer.

Uma perspectiva contrastante com a dos sofistas, e com as demais que circulavam à época, que viria a ser fundamental para o desenvolvimento da filosofia, a saber, da busca por dar razões às teses propostas e buscar fundamentá-las contra teses e argumentos contrários, podemos ver nas obras de Platão. E, no diálogo denominado *Teeteto*, mais especificamente, podemos encontrar um percurso em meio aos fundamentos do conhecimento verdadeiro. Nesse texto, além disso, somos levados a dar conta do confronto entre algumas das teses postas à época sobre a natureza do conhecimento. Sobre este diálogo nos diz Butti:

O *Teeteto* de Platão é um diálogo de iniciação filosófica, que, no entanto, pressupõe do seu leitor uma preparação não leve, pouco condescendente com quem, por princípio, não deveria estar habituado com os problemas levantados. Trata-se de uma iniciação filosófica “ideal”: pode contar com um interlocutor como o jovem *Teeteto*, que possui em si a disposição natural para sofrer as “dores” filosóficas e é capaz de sugerir ou acompanhar várias teorias que se opunham na Grécia entre o século V e IV a.C. (BUTTI, 2004, p. 10)

O ponto de partida desse diálogo é a pergunta feita por Sócrates a *Teeteto* sobre o que é o conhecimento:

Sócrates - [...] há um ponto insignificante que eu desejaria examinar contigo e estes aqui. Dize-me o seguinte: aprender não significa tornar-se sábio a respeito do que se aprende?

Teeteto - Como não?

Sócrates – Logo, é pela sabedoria, segundo penso, que os sábios ficam sábios.

Teeteto – Sem dúvida.

Sócrates – e isso difere em alguma coisa do conhecimento?

Teeteto – Isso que?

Sócrates – Sabedoria. Não se é sábio naquilo que se conhece?

Teeteto – Como não?

Sócrates – Então é a mesma coisa conhecimento e sabedoria?

Teeteto – Sim.

Sócrates – Eis o que me suscita dúvidas, sem nunca eu chegar a uma conclusão satisfatória: o que seja, propriamente, conhecimento. Será que poderíamos defini-lo? [...] (Platão, 145 d-e)

A pergunta feita por Sócrates é respondida pelo jovem com uma diversidade de exemplos, como podemos ver a seguir:

Teeteto – Então, a meu parecer, tudo que se aprende com Teodoro é conhecimento. Geometria e as disciplinas que enumeraste a pouco, como também a arte dos sapateiros e a dos demais artesãos: todas elas e cada uma em particular nada mais são do que conhecimento. (PLATÃO, 146 c-d)

A resposta de Teeteto se nos apresenta repleta de exemplos do que seria o conhecimento e, ao que tudo indica, representa um motivo de época, ou seja, da pretensão que cada pessoa, na instância de sua “especialidade”, arrogava ter sobre o conhecimento de todas as coisas, de ser sabedor de como as coisas são e funcionam:

Infelizmente, o reconhecimento da competência técnica pelo comum das pessoas fixa sua atenção precisamente naquilo que parece apenas depender de uma *technê*: desde que se trata dos interesses gerais da cidade, é a cacofonia dos pontos de vista que querem fazer-se ouvir, pois cada um julga ter o direito de debatê-las. O próprio do projeto socrático, que Platão retoma, é, pois, querer estender a validade do paradigma técnico ao uso do *logos* um tesouro universalmente partilhado; o critério de validade de um discurso não tem nada a ver com uma regra majoritária qualquer, e a arte de bem falar será antes de tudo um assunto de especialistas. O valor do *logos* depende, essencialmente, de sua situação de enunciação, quer dizer, do nível de competência daquilo (sic) que o formula [...]” (ROGUE, 2005, p.24) .

Este, aliás, é um tema interessantíssimo em Platão e no próprio desenvolvimento da tarefa socrática: reconhecer que os que pensam que sabem alguma coisa, na verdade, nada sabem e, ademais, que nem ao menos sabem que não sabem. À resposta de Teeteto Sócrates antepõe um gracejo: *És muito generoso, amigo, e extremamente liberal; pedem-te um, e dás um bando; em vez de algo simples, tamanha variedade*

(PLATÃO, 146 c-d).

Sob a forma do gracejo temos uma importante temática nos diálogos platônicos e que vemos reproduzido aqui. O que chama atenção no princípio desse diálogo é a atenção dada a Sócrates para a correta definição das coisas e, melhor dizendo, ao modo adequado de fazê-lo. Da unidade do que deveria ser o conhecimento temos, na resposta de Teeteto, uma multiplicidade de saberes que, segundo o jovem seriam correlatos ao objeto investigado. Da incapacidade de estabelecer uma adequada relação entre unidade e multiplicidade é que derivava os múltiplos equívocos das teorias à época de Platão. Tal multiplicidade tinha ainda um senão por estarem baseadas em exemplos de atividades e não na natureza das coisas mesmas.

Um outro problema que reside nessa postura de se deter na multiplicidade e na suposta exemplaridade dos casos, consiste na incapacidade de perceber nessas variedades de fenômenos as aporias residentes em tão fugazes respostas, o que impossibilitava a constituição de uma definição que abarcasse a totalidade das manifestações fenomênicas e, por outro lado, lingüísticas:

A verdadeira definição, como o *Teeteto* o estabelece, é a síntese do múltiplo no um. A linguagem, reaplicada ao ser, não poderia ser polissêmica; onde há uma palavra é preciso que haja um ser; ora, se, para uma pluralidade de coisas, empregamos uma mesma palavra, ou nos enganamos sobre as coisas, ou então o emprego dessa palavra assinala um caráter comum das coisas que convém elucidar. O nome, em si mesmo, é um dêictico: ele simplesmente designa a coisa. Definir o nome, isto é, poder sintetizar na unidade de uma simples palavra a pluralidade externa das coisas, já é progredir no conhecimento do ser; pois doravante não é mais somente uma individualidade bruta que será designada pelo nome, mas a universalidade sob a qual, com outras coisas ele entra. (ROGUE, 2005, p.45)

Da relação entre a multiplicidade fenomênica, a polissemia dos nomes e a pretensão dos falantes de definirem as coisas a partir de seu “conhecimento” prático é que nascem os problemas de definição que encontramos nos diálogos. Destarte, como vemos em muitos momentos, ao ser inquirido sobre determinada coisa, como por exemplo, uma determinada virtude, os personagens presentes nos diálogos, em sua relação com Sócrates tendem a, no lugar da definição, apresentar um ou vários exemplos que são refutados ao longo de vários argumentos

socráticos. Desta forma, no recurso à multiplicidade, o conhecimento das coisas ficava obscurecido por esse procedimento. Tal postura é inadequada, pois a um exemplo qualquer, pode-se antepor um contra exemplo, e é isso que Sócrates comumente faz na sua metodologia elêntica.

Deste modo, diferente daqueles que, ao definir alguma coisa apontam exemplos, Sócrates busca apreender o que as coisas são em si, e não em função de outra coisa qualquer ou, em relação com e a qualquer outra coisa. Daí a insistência de Sócrates com Teeteto:

Sócrates – Mas o que te perguntei, Teeteto, não foi isso: do que é que há conhecimento, nem quantos conhecimentos particulares pode haver; minha pergunta não visava enumerá-los um por um; o que desejo saber é o que seja o conhecimento em si mesmo. Será que não me expribo bem? (PLATÃO, 146 e)

Aqui nos encontramos diante de um duplo aspecto da compreensão sobre o conhecimento: não só o conhecimento, em si mesmo, não pode ser definido por meio de um exemplo como, em segundo lugar, o conhecimento, em geral, depende de uma adequada condução do pensamento, ou seja, pela busca da coisa em si mesma e não em função de outra. Na verdade Teeteto age como muitos dos pensadores à época, que costumavam indicar por meio de exemplos o que as coisas são. Entretanto, na verdade, o que se busca não é tão simples assim, o vulgo tem a pretensão por vezes ingênua, por vezes não, de saber o que as coisas são.

Teeteto, no começo da investigação, aponta algumas artes como resposta à indagação sobre o conhecimento. Sócrates quer saber, ao invés das artes particulares, ou seja, de quantos conhecimentos particulares pode haver, sobre “*a própria essência do gênero que compreende e valida todas essas espécies*” (NUNES, 2001, p. 23). Encontramos em Sócrates uma pergunta sobre o universal e não sobre o particular. Uma tentativa de constituir um conhecimento sobre o todo, a fim de que este possa dar condições para fazermos referências às coisas enquanto unidade, apreendendo, assim, na aparente diversidade uma unidade, como nos informa Butti:

A primeira tentativa de resposta do rapaz ao problema do conhecimento leva-o ao mundo da multiplicidade dos saberes e das habilidades, logo recusado (146 c – 147 c). Trata-se de

“situar” o problema filosófico na procura da unidade, através da definição, e a isto conduz a capacidade matemática do jovem interlocutor e sua experiência das questões socráticas, até então insuspeita (147 d – 148 e). (BUTTI, 2004, p. 29)

No transcurso do diálogo, ultrapassado esse primeiro obstáculo, Sócrates conduz Teeteto pela busca de uma explicação que venha a atender esse primeiro princípio: dizer o que as coisas são em si mesmas, buscar uma definição, momento em que o diálogo assume outros motivos, como desdobramento da temática inicial.

SOBRE AS RESPOSTAS DE TEETETO À PERGUNTA DE SÓCRATES SOBRE O QUE É O CONHECIMENTO

A primeira resposta de Teeteto, baseada na proposta dialógica socrática, consiste em afirmar que o conhecimento é sensação e, segundo Sócrates, essa resposta deriva da tese defendida por Protágoras, a saber, que: *o homem é a medida de todas as coisas*. Esta tese, em princípio, instaura um relativismo absoluto. Tal perspectiva, segundo Sócrates, instaura uma mobilidade universal: coisa alguma, nessa perspectiva, permanece o mesmo, nada é idêntico a si, estável, nesse sentido, as coisas consistem num conjunto de correlações. Tal postura teria como inspirador a figura de Heráclito. Para Sócrates essa tese é incompatível com o conhecimento, pois, como afirma Butti: *“Assimilado à sensação, que nivela aparência e realidade, o conhecimento não se distinguiria dos sonhos, das ilusões provocadas por determinadas doenças e dos ludibrios da loucura.”* (NUNES, 2001, p. 23,24).

Assim, a primeira resposta de Teeteto é insatisfatória, assim como as outras respostas o serão ao longo do diálogo:

Cada resposta é retomada por Sócrates, explorada, equiparada a respostas e imagens “alheias” (às vezes identificadas de modo genérico), e, finalmente, abandonada pelos interlocutores. Assim, em sucessão, define-se o conhecimento como percepção (*aísthesis*), opinião verdadeira (*alethês dóxa*), e, enfim, opinião verdadeira “acompanhada” pelo *logos*. Através destas três respostas, o caminho é ascendente: da percepção à opinião, da opinião ao *logos*. Mas são níveis nunca claramente distintos, e a cada resposta retoma temas anteriormente mencionados. (BUTTI, 2004, p. 30)

As respostas de Teeteto se seguem num desenvolvimento ascendente, apesar de não chegarem ao âmago da questão. Ao final do diálogo elas não dizem o que é o conhecimento, mas dizem, ao menos, o que ele não é e, em certo sentido, apontam o caminho para uma resposta que venha a ser satisfatória ao indicar os pressupostos necessários ao conhecimento de algo, inclusive do próprio conhecimento.

SOBRE AS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DA BUSCA PELO CONHECIMENTO

Paulo Butti de Lima inicia seu livro com uma citação de Heidegger: “*Nada num diálogo platônico, mesmo que aparentemente tão ridículo e insensato, é sem significado.*” (HEIDEGGER *apud* LIMA, 2004, p. 9). A cremos nas palavras de Heidegger, determinados aspectos do diálogo *Teeteto* (sobre o qual ele escreveu um comentário), apesar de discrepantes, mereceriam ser investigados com mais cuidado. Butti se detém num desses aspectos ao investigar o discurso contido no diálogo a partir de suas vicissitudes enquanto diálogo, e da relação entre sabedoria e conhecimento.

O que nos interessa destacar aqui não diz respeito diretamente às inquietações de Butti e Heidegger. Interessa-nos entender em que sentido o diálogo aponta para as condições de possibilidade do conhecimento e o lugar que a alma ocupa nesse processo.

Nesse sentido, nos chama a atenção que neste diálogo se nos apresenta não só uma busca do conhecimento enquanto algo universal, mas a necessária adequação do discurso à coisa investigada e os pré-requisitos necessários relativos à pessoa que investiga.

Algumas passagens encontradas no início do diálogo, no momento em que Sócrates é apresentado a Teeteto, são significativas neste processo de desvelamento das exigências relativas à pessoa que se arroga investigar alguma coisa. Teeteto é introduzido no grupo de convivas por Teodoro, não sem que este, antes, faça uma troca acerca do interesse de Sócrates pela beleza que pode ser encontrada, principalmente, na juventude, estabelecendo uma relação da beleza com a feiúra de Teeteto que, segundo Teodoro, assemelhava-se à de Sócrates. Quando do encontro entre Sócrates e Teeteto dá-se a seguinte passagem:

Teodoro – [...] Teeteto, vem para perto de Sócrates!

Sócrates – Isso mesmo, Teeteto, para que eu próprio me contemple e veja como tenho o rosto. Diz Teodoro que é parecido com o teu. Porém, se cada um de nós tivesse uma lira e ele declarasse que ambas estavam com igual afinação, dar-lhe-íamos crédito de imediato, ou primeiro procuraríamos certificar-nos se ele entende de Música, para falar com autoridade?

Teeteto – Sim, primeiro nos certificaríamos disso.

Sócrates – E uma vez confirmada sua competência, aceitaríamos de pronto o que dissesse; em caso contrário, não.

Teeteto – Isso mesmo.

Sócrates – E agora, segundo penso, se nos interessa de algum modo tal parença, precisaríamos decidir se ele entende de Pintura e, conseqüentemente, se pode opinar nessa matéria.

Teeteto – É também o que eu penso.

Sócrates – Porventura Teodoro é pintor?

Teeteto – Que eu saiba não? (PLATÃO, 144e – 145a)

[...]

Sócrates – Logo, quando ele disse que fisicamente nós temos um que de parença, ou seja isso à guisa de reparo ou como um elogio, não devemos atribuir maior importância a suas palavras.

Nessa passagem, muito embora se nos apresente, de início, uma situação de caráter aparentemente cômico, temos uma breve apresentação da problemática entre parecer e ser, bem como uma apresentação interessante das exigências requeridas daqueles que buscam dar sua apreciação sobre as coisas: faz-se necessário que tal pessoa tenha sabedoria sobre a questão em relação à qual se propõe dar uma opinião. Esta questão não é de somenos importância e mereceria uma investigação mais detida se, como Butti, buscássemos discutir a relação entre o sábio e o filósofo, a sabedoria e o conhecimento e sobre o papel do filósofo e do seu discurso no ambiente comum, público:

A iniciação de Teeteto não se resume à investigação sobre o conhecimento, ao que nasce do procedimento dialógico socrático, mas consiste em pôr à mostra esta investigação, em indicar um procedimento como modo de sabedoria. Se, por um lado, a questão do conhecimento será continuamente situada *em outra parte*, longe dos lugares que normalmente lhe são atribuídos (e vai se notado que o diálogo *Teeteto* parece colocar-se como “comentário filosófico”, repondo e recusando a todo momento as teses filosóficas alheias), assim também a sabedoria será afastada de lugares reconhecidos e vai se afirmar somente através desta distância. (BUTTI, 2004, p. 30)

Acerca da dimensão epistemológica da alma, tema desse artigo, consideramos relevante destacar as condições necessárias exigidas da pessoa que conhece, que busca o saber como um dos fundamentos da própria busca pelo conhecimento. Esta temática não é alheia ao pensamento platônico que, em outros diálogos, nos mostra que, muito embora a maioria das pessoas se arrogue em dar sua “opinião” sobre as coisas, nem todas estão preparadas para isso, estando a busca pelo conhecimento verdadeiro acessível somente àqueles que levam a sério a tarefa da investigação.

Neste sentido, vamos nos reportar ao início do diálogo para salientar o que nos parece interessante na estrutura tanto constitutiva quanto metafórica do texto, algo que se situa, num primeiro momento, para além das respostas de Teeteto, que parecem ser o centro do diálogo, mas que apontam para as condições e exigências a serem cumpridas por parte daqueles que se propõem investigar e pretendem deter algum tipo de saber sobre algo.

Assim, após a refutação da explicação de Teeteto, sobre ser o conhecimento uma multiplicidade de saberes, Sócrates conduz dialogicamente Teeteto, a fim de que ele entenda os princípios que regem uma definição e, o diálogo que se segue é dos mais interessantes:

Sócrates – Então, vamos. E já que indicaste o caminho, toma como modelo o que tu mesmo disseste a respeito das potências, e assim como reduziste a uma única forma aquela multiplicidade, designa agora por um só termo todos os conhecimentos.

Teeteto – Convém saberes, Sócrates que já por várias vezes procurei resolver essa questão [...]. Porém não posso convencermes de que cheguei a uma conclusão satisfatória [...]. Apesar de tudo, não consigo afastar da idéia essa questão.

Sócrates – São dores de parto, meu caro Teeteto. Não estás vazio, algo em tua alma deseja vir à luz

Neste primeiro momento do diálogo Sócrates introduz a idéia da alma como portadora de algo que precisa vir à luz. Antes de tratarmos deste “algo”, destacaremos o estado do dialogante, conforme exposto no texto: ele se encontra grávido, ou seja, é portador em si, em sua alma de um conhecimento. Destarte, uma das condições para o conhecimento é que a pessoa tenha algo a conhecer, algo para vir à luz.

A continuação do diálogo não é menos interessante; nas passagens

seguintes Sócrates apresenta sua vocação e justifica suas ações enquanto um colaborador no processo de deixar vir à luz um determinado conhecimento ou, então, fazer abortar concepções que são inadequadas. Aliás, quanto a esta segunda atividade o próprio diálogo em questão é pródigo nesse quesito.

Sócrates – E nunca ouviste falar, meu gracejador, que sou filho de uma parteira famosa e imponente, Fanerete?

Teeteto – Sim, já ouvi.

Sócrates – Então, já te contaram também que eu exerço essa mesma arte?

Teeteto – Isso nunca.

Sócrates – Pois fica sabendo que é verdade; porém não me traiais; ninguém sabe que eu conheço semelhante arte, e, por não o saberem, em suas referências à minha pessoa não aludem a esse ponto; dizem apenas que eu sou o homem mais esquisito do mundo e que lanço confusão no espírito dos outros. A este respeito já ouviste dizerem alguma coisa?

Teeteto – Ouvi. (PLATÃO, 149a)

Sócrates ainda alude à sua incapacidade de procriar, informa que tal ministério deriva de um dom de Ártemis e que, além disso, as parteiras sabem melhor do que os outros quando alguém está grávido e pronto para dar à luz. Por meio desse conhecimento, ele nos informa ainda que, em seu ofício, as parteiras sabem por meio de drogas e encantamentos aumentar as dores ou acalmá-las e que, discernem ainda, sobre o conhecimento do desenvolvimento do feto. Sócrates agrega, ademais, a tais dons, a função de atuar como casamenteiras, visto conhecerem as plantas ou as sementes e saberem relacioná-las com o terreno mais adequado, cabendo a elas, destarte, promover as uniões mais acertadas. E, finalizando, declara ser a parteira capaz de saber distinguir entre os falsos e verdadeiros filhos (PLATÃO, 2001, 149-151).

A importância dessa metáfora é tal, que ela retorna mais adiante no texto (184b), principalmente quando, da resultante do processo dialógico (210b-c), Sócrates leva Teeteto a reconsiderar suas respostas sobre o que é o conhecimento e, deste modo ele “aborta” as concepções que não seriam verdadeiras estando Teeteto, a partir daquele momento, pronto para conceber de novo melhores frutos em função da investigação realizada.

No passo seguinte do diálogo, logo após a apresentação de

Teeteto, Sócrates especifica sua atividade e se declara um partejador de almas:

Sócrates – A minha arte obstétrica tem atribuições iguais às das parteiras, com a diferença de eu não partejar mulher, porém homens, e de acompanhar as almas, não os corpos, em seu trabalho de parto. Porém a grande superioridade da minha arte consiste na faculdade de conhecer de pronto se o que a alma dos jovens está na iminência de conceber é alguma quimera e falsidade ou fruto legítimo e verdadeiro. [...] a divindade me incita a partejar ou outros, porém me impede de conceber. Por isso mesmo, não sou sábio, não havendo um só pensamento que eu possa apresentar como tendo sido invenção de minha alma e por ela dado a luz. Porém os que tratam comigo, suposto que alguns, no começo, pareçam de todo ignorantes, com a continuação de nossa convivência, quantos a divindade favorece progridem admiravelmente, tanto nos seu próprio julgamento como no de estranhos. O que é fora de dúvida é que nunca aprenderam nada comigo; neles mesmos é que descobrem as coisas belas que põem no mundo, servindo, nisso tudo, eu e a divindade como parteira. (PLATÃO, 2001, 150 c-e)

Torna-se importante destacar aqui, para a busca do conhecimento em Platão, a condição assumida por Sócrates e, além disso, como a mesma é definida por ele mesmo, no início do diálogo, que o possibilita a ser alguém capaz de conduzir os outros ao conhecimento. Acerca disso, ele, de início, afirma que nada sabe, antes, ele coloca-se como alguém que vai conduzir a investigação. Sócrates, então, faz uma longa exposição sobre si mesmo, sobre sua relação com a arte de partejar, tornando-se significativo, nesta parte do diálogo, que ele atribua a si mesmo uma profissão que era a de sua mãe para, em seguida, declarar que seu trabalho, diferentemente de sua progenitora, se dava não com o corpo, como as demais parteiras, mas com a alma.

A metáfora da arte de partejar é muito significativa em pelo menos dois sentidos: primeiro ao preconizar para o ateniense um papel que se desenha e assume maior importância quando associado ao seu itinerário à sua missão traçados desde a *Apologia*, ou seja, ele é aquele que, no exercício de sua atividade, procura inquirir as pessoas sobre o conhecimento. Nesse sentido, encontramos-nos diante de um paradoxo: consciente de que nada sabe Sócrates, acima de tudo, é conhecedor não somente das técnicas de partejamento, mas também é capaz de discernir sobre a potência ou impotência, sobre a fertilidade ou infertilidade das

peças e das ideias geradas pelas mesmas. Daí a segunda dimensão da metáfora do parto, que implica no domínio das técnicas que propiciam instigar essa reflexão, isso sendo feito na, e a partir da alma. É na alma que reside o conhecimento e os elementos nativos capazes de efetivar o processo de desvelamento desse conhecimento. Nesse sentido, tanto a geração do conhecimento, como seu resultado virão à luz, nascerão efetivamente, por meio de um processo dialógico que é, segundo Sócrates, um procedimento semelhante ao obstétrico.

Ademais, nos diálogos de Platão torna-se evidente o lugar e a importância do outro, do antagonista do diálogo, este deve estar grávido de “ideias”, ou seja, deve ter interesse pelo conhecimento e ter em si essa capacidade de gerar conhecimento. Essa é a segunda condição imposta aos sujeitos para que seja possível o acesso ao conhecimento através da alma.

A relação do interlocutor de Sócrates com a verdade é uma situação de parto. Visto que doravante ele não crê mais que sabe, seu discurso está aberto à possibilidade de dizer o verdadeiro e ele próprio está nas dores de parto. Pelo fato de afirmar constantemente que não sabe nada, de dizer-se estéril em relação à verdade, Sócrates se coloca voluntariamente numa relação pedagógica com seu interlocutor, dedicando-se inteiramente à transmissão do bem falar filosófico que deve permitir o parto do verdadeiro [...]. (ROGUE, 2005, p. 52)

Também, nessa interessante metáfora, encontramos o que nos interessa de modo mais específico neste trabalho e um dos elementos mais importantes para a epistemologia em Platão: o lugar da alma na aquisição do conhecimento. Uma investigação que visa conhecer o que as coisas são e o conhecimento em si mesmo, a despeito da validade e importância dos sentidos, se dá na alma. Por isso as teses que se apóiam na *senso percepção*, enquanto estrutura básica do conhecimento, permanecem insatisfatórias. Os momentos do diálogo em que essa fragilidade é exposta são momentos em que são apresentados elementos relativos à atividade da alma e do seu lugar na dimensão epistemológica.

SOBRE A ATIVIDADE DA ALMA NO PROCESSO DE CONHECER

A alma é o lugar do conhecimento. Conhecer é acessar a alma

para saber o que as coisas são em si. E, como afirma Santos: *Não é costume incluir o Teeteto nas obras em que a alma recebe um tratamento relevante. E, no entanto, nenhum sentido poderá ser atribuído a esse diálogo sem prestar atenção ao conspícuo papel que a alma nele assume.* (SANTOS, 2009, p. 102).

Entretanto, entender a alma como estrutura fundamental para o conhecimento implica no reconhecimento da chamada Teoria das Formas e do conceito de reminiscência:

É consensual considerar platônicas teorias como as da “Anamnese” [...], das “Formas”, da “Participação”, do “Amor”, bem como atribuir ao filósofo uma ou mais concepções de “Dialética” a estas associada. Todos reconhecem que essas concepções filosóficas se apoiam na elaboração de mitos e crenças correntes entre os gregos, como as da “transmigração das almas”, condensados num “fundo cultural e religioso” que os diálogos descrevem e exploram. (SANTOS, 2008, p.13)

No que concerne à alma no pensamento de Platão, e ao tratar dos sentidos que este termo assumiu na obra do ateniense Robinson nos apresenta um conceito que, segundo ele, se encontra presente desde o *Fédon*: *que o homem é a sua alma, sendo o corpo um mero instrumento.* Na concepção desse estudioso de Platão, termo alma assume, em algumas passagens, o equivalente ao termo pessoa:

É uma imagem intimamente ligada à outra, novamente no Fédon, a da alma como um tipo de pessoa interior, um eu duplo com todas as características que normalmente atribuímos a seres humanos comuns. O exemplo mais notável disso está na passagem em que Platão discute a relação entre a alma e os objetos dos sentidos. O objeto da percepção e a alma são postos em contato pelos bons serviços de uma “sensação” ou “percepção” intermediária, e a alma é vista como os pronunciamentos da última. (ROBINSON, 2007, p. 86)

Tal consideração apresenta o corpo enquanto capaz de percepção, mas ignora quanto às conexões epistêmicas entre as coisas. Em uma nota de seu texto ele afirma: “[...] *os órgãos sensoriais são vistos não como percipientes, mas como recipientes; apenas da alma interior se diz que ela ‘percebe’*” (ROBINSON, 2007, p. 182). Destarte, quando Teeteto apresenta a definição de que o conhecimento é sensação, e Sócrates argumenta sobre os prós e contras de tal teoria, somente com o recurso à alma essa tese pode efetivamente ser contestada: “*É a alma*

que, tendo recebido os (impressões passivas) que foram transmitidas a ela através dos órgãos sensoriais, no sentido mais preciso da palavra ‘percebe’ alguma coisa” (ROBINSON, 2007, p. 182).

E, ao tratar da alma na obra *Filebo*, Robinson declara ainda:

[...] Ela é vista como sendo uma substância, completa em si mesma, distinta do corpo e desfrutando um estatuto ontológico paralelo a ele. No *Fédon*, a alma-vida e a alma noética eram consideradas uma e a mesma coisa; no *Filebo*, assim como no *Timeu* e no *Sofista*, sua posição parece ser tal que, se elas são logicamente separáveis, uma não pode existir sem a outra: “A sabedoria e a inteligência nunca viriam a ser sem a alma”. De novo, a alma é freqüentemente tratada como se fosse um tipo de pessoa interior. Isso fica particularmente evidente quando ele está discutindo a natureza da sensação. (ROBINSON, 2007, p.182)

Sendo que os sentidos e os dados dele oriundos não são suficientes para produzir conhecimento, subsiste a necessidade de apontar o *locus* em que tais dados são “processados”, neste sentido consiste a compreensão da alma enquanto a “estrutura” que organiza os dados da *sensopercepção*:

No momento em que se encaminha para a refutação da primeira definição de Teeteto – a *epistêmê* é sensação -, depois de os apoios de Protágoras e Heráclito à definição terem sido desmontados (183d), Sócrates volta-se para a identificação dessa “noção única”, capaz de “processar” os sinais recebidos do mundo externo (184d-e).

A não-comunidade e a incomensurabilidade dos domínios dos diversos sentidos (184e-185b) obrigam então a admitir a existência de “algo” através de que se “pensem” (*dianoei*) os sentidos, visando a captação do “comum” (185b-c). (SANTOS, 2009, p.103)

Na alma reside a faculdade que unifica as impressões e, um dos fatores que corroboram essa concepção platônica, diz respeito à própria multiplicidade das manifestações perceptivas. Nada existe propriamente nos sentidos capaz de ordenar as informações por estes captadas, destarte a alma consiste nesta condição de possibilidade da organização dos dados oriundos da percepção:

A pergunta sobre essa competência, que se exerce sobre o que é comum aos sentidos e se expressa por entidades como Ser e Não Ser, Semelhança e Dessemelhança, Mesmo e Outro, Uno e Múltiplo, Par e Ímpar, Só pode ser respondida pela noção à alma

(185c-d). É ela que “observa umas coisas por si e outras através das competências do corpo” (185e). (SANTOS, 2009, p.103)

Como afirma Santos, a alma não somente opera sobre os dados da sensibilidade, como opera consigo mesma em um processo que pode ser considerado como o *pensamento*. Destarte, pensar é fazer um diálogo silencioso no interior da alma, um diálogo desta consigo mesma na busca de um consenso sobre os dados e as opiniões. O pensamento é o processo argumentativo da alma em busca de uma síntese acerca do que ela recebe com as condições de possibilidade do conhecimento e, num nível mais elevado, na busca de uma adequação com as reminiscências, com as formas: *Pensando o elenchos tal como os diálogos socráticos o caracterizam, percebemos agora que foi esboçado para constituir uma adequada representação do pensamento: processo pelo qual a alma busca o consenso das opiniões expressas na conversa entre os dialogantes*. (SANTOS, 2009, p. 103)

O diálogo socrático representa esse processo gradual de “educação” do pensamento, por meio do qual poderíamos encontrar as formas. No contato com o sensível, na comparação entre esses dados, é que a alma pode se direcionar em busca do ser: *Torna-se então claro, se o ser deve ser atingido antes da verdade – e esta é condição da epistêmê -, que “a epistêmê não se acha nas sensações (pathêmasin), mas na reflexão sobre elas”* (185d). (SANTOS, 2009, p. 103).

A apresentação da segunda definição de Teeteto, a saber, que o conhecimento é a opinião verdadeira representa outro momento da afirmação da alma enquanto elemento fundamental do conhecimento. Descartadas as sensações enquanto conhecimento, o diálogo direciona-se para a análise da opinião. Na busca da definição do que seja uma opinião falsa e uma opinião verdadeira encontramos uma análise do que é conhecimento que ultrapassa os sentidos. Estes não tem a faculdade de reconhecer, de opinar, de argumentar, de concluir sobre qualquer coisa que seja. Tais faculdades residem na alma. Tomar uma coisa que sabe por outra que não sabe (188a) tem como pressuposto um conhecimento que não reside nos sentidos e só pode ser pensado a partir da alma. A despeito de que o diálogo, explicitamente não apresente essa tese ela se encontra subsumida no argumento, como por exemplo, quando Sócrates define o que é opinião:

Sócrates – [...] Quando emite algum julgamento, seja avançando

devagar seja um pouco mais depressa, e nele se fixa sem vacilações: eis o que denominamos opinião. Digo, pois, que formar opinião é discursar, um discurso enunciado, não evidentemente, de viva voz para outrem, porém em silêncio para si mesmo. (PLATÃO, 190a)

Este diálogo se dá na alma e, quando Sócrates, mais adiante apresenta as refutações e as aporias que podem sobrevir sobre uma opinião, todas elas só podem ser compreendidas enquanto momentos que se dão pelo julgamento que se faz na alma e não nos sentidos.

Quando, ao final do diálogo Teeteto apresenta sua terceira definição: *o conhecimento é a opinião verdadeira acompanhada de explicação racional*, tal formulação só faz sentido a partir do julgamento que se opera na alma e da capacidade de reconhecimento da verdade da opinião em função do *logos*. Ora, o conceito de *logos* só é passível de ser compreendido a partir da alma. Isso fica muito mais patente com a contra-argumentação de Sócrates que indaga ser possível ter como verdadeiro o que não se conhece por experiência, mas por força da argumentação de outrem, do convencimento. O próprio convencimento só se torna possível enquanto operação do raciocínio que se opera na alma

À guisa de conclusão, voltando um pouco no diálogo, as metáforas da cera (191d) e do aviário (197d) só fazem sentido a partir da memória e da reminiscência, como o próprio Sócrates afirma: “[...] *o que se sabe por ter a lembrança impressa na alma, porém não se percebe, não é possível tomar por outra coisa que se sabe e de que se tenha a impressão, porém não se percebe*” (PLATÃO, 192a). Dessa forma, a alma é o locus de todas as operações que tornam o conhecimento possível, resultando disso sua primazia no que tange às operações cognoscitivas seja de ordem sensível ou inteligível. Breve, os vários momentos do diálogo *Teeteto*, corroborando outros diálogos como a *Apologia* e o *Fédon*, nos apresentam a alma como a condição de possibilidade de todo e qualquer conhecimento.

CONCLUSÃO

O recurso à alma enquanto fonte e critério para o conhecimento implica na possibilidade de universalização do discurso que se pretende

verdadeiro. Deixando de lado a multiplicidade das percepções sensoriais, bem como a parcialidade do aparato sensitivo de cada uma das pessoas que podem, a partir de disposições particulares as mais variadas, perceber de forma diferenciada um dado fenômeno, uma epistemologia que tenha como fundamento um elemento imaterial, universal e acessível a todos os que se dispuserem a trilhar o longo caminho do conhecimento representa um enorme avanço no desenvolvimento epistêmico. Platão, com o conceito de alma, ligado ao da Teoria das Formas e da *anamnese* dá uma enorme contribuição ao pensamento ocidental ao oferecer referenciais epistêmicos até então desconhecidos. Independentemente de aceitarmos ou não a Teoria das Formas com seus corolários, não é possível, sem um certo grau de desonestidade intelectual, deixar de reconhecer o que tal teorização implicou no desenvolvimento das mais diversas áreas do conhecimento humano como a ética, a política, a epistemológica, a ciência, a técnica, a linguagem, enfim, a tudo aquilo que podemos atribuir o nome de civilização ocidental.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- PLATÃO. *Teeteto – Crátilo*. 3ª edição, Belém: EDUFPA, 2001. Tradução de Carlos Alberto Nunes.
- LIMA, Paulo Butti de. *Platão: uma poética para a filosofia*. São Paulo : Editora Perspectiva, 2004.
- ROBINSON, T. M. *A psicologia de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- ROGUE, Christophe. *Compreender Platão*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos*. Tomo I. São Paulo : Edições Loyola, 2008.
- _____. *Para ler Platão: alma, cidade, cosmo*. Tomo III. São Paulo : Edições Loyola, 2009.