

ήματα



Raúl Gutiérrez (editor)

ECOS DE FILOSOFÍA ANTIGUA

Capítulo 7

Con la colaboración de
Alexandra Alván



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Μα

Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua
Raúl Gutiérrez (editor)

© Raúl Gutiérrez, 2013

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2013
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-14555
ISBN: 978-612-4146-50-3
Registro del Proyecto Editorial: 31501361300780

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

RECONSIDERAÇÕES SOBRE ἀνάμνησις NO DIÁLOGO ΜΕΝΟΝ

Izabela Bocayuva
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Como parte de uma pesquisa ampla acerca dos mitos usados por Platão em sua obra, retomamos a investigação da ἀνάμνησις. Agora não mais a consideramos um mito, mas sim, entendendo que a reminiscência é, na verdade, uma concepção do conhecimento básica na obra do pensador que estudamos, afirmamos que ela *se baseia* no mito porque houve a contemplação das ideias num momento anterior ao nascimento: isso, essa suposição de ordem ontológica, é um mito. Trata-se inclusive do enredo do mito central do diálogo *Fedro*. Assumimos inteiramente que a ontologia platônica tem uma relação bem mais estreita com o mito, do que muitos poderiam sonhar em admitir. Como diz Frutiger, um estudioso dos mitos na obra de Platão e que pensa que eles têm sempre um conteúdo especulativo (1930, pp. 178-179), os mitos platônicos «não são a expressão espontânea e anônima da imaginação popular, mas uma obra reflexiva de um pensador que, mais que nenhum outro, desprezou a cegueira intelectual da massa» (p. 34; a tradução é minha).

No diálogo que aqui consideramos em particular, a reminiscência aparece como uma saída para a aporia apresentada pelo jovem Mênon que, questionando Sócrates, quer saber como seria possível vir a se procurar saber o que se desconhece. Se já sabemos algo não precisamos procurá-lo, mas se não o conhecemos e mesmo assim procuramos, como iremos saber então que chegamos a encontrá-lo? Trata-se de um posicionamento claramente disjuntivo com relação ao conhecimento, ou se sabe ou não se sabe acerca de um conteúdo bem determinado que já tem de ser e estar inteiramente disponível ao modo de uma moeda corrente suscetível de passar de uns para outros. O caminho que será

então proposto por Sócrates vem trazer, porém, uma outra dimensão compreensiva para o que seja conhecimento e junto com isto, também para o que seja realização da realidade num sentido mais originário.

Sócrates, para falar do conhecimento como recordação, apela para o mito. Inspirado no orfismo ele lança mão de algo não ordinário e meramente disponível, mas que exige respeito e atenção por seu caráter especial e memorável: a imortalidade e a reencarnação (Bernabé, 2011, p. 119). Entendemos que tal inspiração não implica exatamente um posicionamento religioso, mas se funda na necessidade de *embasar* sua compreensão ontológica da realidade. Platão de modo algum apoia a ritualística religiosa órfica, mas aquelas concepções vêm bem a calhar para a explicitação platônica acerca do conhecimento.

O orfismo aparece no *Mênon* através de sábios, sacerdotisas e poetas, célebres por sua capacidade de visão que apreende a imbricação de passado, presente e futuro, assim como por sua capacidade de bem articular em sua fala aquilo visto por eles. O visto por tais pessoas especiais é, pois, tido por Sócrates como verdadeiro e memorável na forma de um trecho poético, isto é, de um mito que diz ser a alma humana imortal e sempre renascer muitas vezes. Além disso, cada alma teve a oportunidade de tudo (πάντα χρήματα) aprender (μεμάθηκεν) (81c), tanto o que há sobre a Terra quanto o que há no Άϊδης¹. Cada alma aprendeu, portanto, a φύσις, sendo esta uma totalidade de mesmo nascimento (συγγενής) (81d), isto é, uma unidade de tal modo que a alma ao passar pela recordação de uma só coisa já aprendida desse modo, pode recordar tudo o mais se for corajosa e tenaz na busca (81a-e). Nossa tarefa aqui é justamente entender o que significa esse processo da ἀνάμνησις que faz recordar tudo a partir do aprendizado ou recordação de um particular.

Através da fala poética à qual acabamos de aludir, Platão faz Sócrates introduzir na questão do aprender, que então se encontrava em aporia, um especial movimento da recíproca implicação entre saber e não saber o qual consiste ele mesmo no aprender enquanto recordar (ἀνάμνησις) inclusive o que se passa no Άϊδης. Este importante movimento que iremos tratar de perto e que é colocado como coisa principal da fala mítica daquelas pessoas especialmente capazes de ver a uma só vez passado, presente e futuro, é totalmente desconsiderado pelo personagem Mênon que só trata disjuntivamente o saber e o não saber e, portanto, apenas

¹ Mundo invisível para onde vão as almas ou sombras dos mortos.

dispõe sua capacidade de recordar para um certo tipo de memória, a memória do lembrar um determinado conteúdo dado e disponível que se ouviu dizer e que permanece exterior àquele que aprende. Mênon, fechado em sua ignorância própria do arrogante, não está preparado para a ἀνάμνησις. Diferente dele, seu escravo com toda simplicidade é capaz de, através de uma interrogação adequada acompanhada da geometria, chegar a descobrir resultados para operações matemáticas sofisticadas sem nunca ter tido a oportunidade de ter sido instruído para tal (Santos, 1999, pp. 63-93). Assim, o que ele descobre aprendendo nada tem a ver com uma aquisição de um conteúdo particular e casual como se ele adquirisse uma informação nova, mas consiste isso sim na sua participação própria, —de nenhum modo exterior— em algo necessário e comum que já o incluía, mas que se encontrava retraído. A matemática (o universo de τὰ μαθήματα, isto é, das coisas que podem ser aprendidas) é um caminho paradigmático para demonstrar como toda experiência de verdadeiro aprendizado é recordação do que é sempre igual a si mesmo, do necessário, portanto. Por outro lado, é importantíssimo estar atento para o fato de que todo e qualquer descobrimento do que necessariamente é, toda ἀνάμνησις, é um movimento que sempre precisa partir do âmbito do particular. É o que o termo mesmo diz uma vez que resulta da ligação da preposição ἀνά («de baixo para cima») ao verbo μνημονεύω («recordar»), ligado etimologicamente a μιμνήσκω que quer dizer «fazer pensar em, fazer que se recorde» (Chantraine, 1999, p. 702; a tradução é minha). Nunca podemos perder de vista que se o conhecimento conduz a um âmbito extraordinário, o horizonte a partir do qual este é alcançável pela recordação é o singular e particular sensível. Afinal somos mortais, marcados necessariamente pelo corpóreo.

O mito transmitido por sábios e sacerdotisas do qual nos ocupamos aqui, nos coloca logo de chofre a par da imortalidade das almas humanas e do constante renascimento delas. Já no princípio do mito encontra-se o indicativo decisivo de uma diferença radical entre duas dimensões contrárias ali explicitadas como a do imortal e a do mortal², pois a alma

² Pertence a este modo de dizer que aqui aparece na forma de um mito o que Platão insiste em caracterizar ao longo de sua obra como sendo o mais próprio da perspectiva filosófica de apreensão da realidade, a saber, o reconhecimento explícito e assumido de uma diferença/referência entre duas dimensões as quais em outras passagens aparecem nomeadas de outras formas, como por exemplo: corpóreo e incorpóreo, visível e invisível. O que mais importa perceber é o quanto tais dimensões são muito menos um dois do que uma unidade que é em si mesma necessariamente cindida.

dos mortais é imortal. Mas está também dito implicitamente o quanto esta diferença não se dá sem o acontecimento da necessária recíproca referência disso que difere. Isto fica claro pelo seguinte: de um lado, alma é vida enquanto tal e por isso mesmo não admite a morte. Alma é aquilo que absolutamente não morre. Vida e morte são por isso absolutamente contrários entre si. Entretanto, por outro lado, a imortalidade da alma humana só se dá justamente à medida que reúne a totalidade infinita de todos os renascimentos, de todas as mortes. Segundo o mito, inúmeras vezes as almas humanas sofrem uma singularização enformando-se em corpos, e inúmeras vezes, estes morrendo, separam-se deles para depois tornarem a se singularizar em outros corpos. Quer dizer que a vida eterna das almas humanas implica necessariamente seu constante relacionamento com a morte/vida de tal forma que não podemos pensar a imortalidade sem pensar a mortalidade e nem a mortalidade sem pensar a imortalidade³. Vida e morte, desse modo, referem-se necessariamente de modo recíproco e é por isso que, na construção do mito, a imortalidade das almas humanas tem de estar direta e imediatamente associada ao aspecto dos renascimentos. Com efeito, ousamos interpretar o sentido desse mito entendendo que essa dinâmica de renascimentos é concebida à medida que diz respeito, na verdade, ao curso regular de nossas vidas, o que significa dizer que, à medida que vivemos, morremos e nascemos o tempo todo de tal forma que assim se atinge de fato a necessidade de considerar a alma (cada vida) imortal e sujeita a renascimentos. No *Banquete* Sócrates é ensinado por Diotima sobre o amor e em seu discurso ela descreve como é imortal a existência dos mortais. Ali ela diz:

Aqui também a natureza mortal procura, tanto quanto possível ser eterna e imortal. Ora, a geração é o único meio para atingir esse fim, com deixar sempre um ser novo no lugar do velho. De cada ser vivo costuma dizer-se que vive e é idêntico a si mesmo, como dizemos que é o mesmo indivíduo que vai da infância à velhice; é denominado o mesmo conquanto nunca conserve consigo as mesmas coisas, pois não cessa de renovar-se, com perdas incessantes dos seus elementos constituintes: nos cabelos, na carne, nos ossos e no sangue; e não apenas no corpo, mas na própria alma, os costumes, os caracteres, as opiniões, os prazeres, as tristezas, os temores, nada disso permanece

³ Isto acontece também no caso das almas divinas, pois a imortalidade divina se deve ao fato de elas se alimentarem de ἀμβροσία, palavra composta por um alfa privativo ligado ao radical -μβρο, que diz morrer, o qual gera o termos βροτός, o mortal. Os deuses não morrem porque constantemente se alimentam da não-morte.

o mesmo em ninguém: estes surgem, aqueles passam. Porém, o mais desconcertante de tudo é que nossos próprios conhecimentos ora nascem, ora *desaparecem*, nunca permanecendo nós idênticos a nós mesmos em matéria de conhecimentos, porque igual coisa se passa com cada conhecimento em particular. O que denominamos estudo pressupõe que o conhecimento nos abandona; esquecer é precisamente isto: perder o conhecimento adquirido, vindo a ser a reflexão a criação de uma nova lembrança em substituição da que *nos deixou*, o que faz durar o conhecimento e dá a impressão de que é sempre o mesmo. É desse modo que tudo o que é mortal se conserva, não porque se mantenha sempre o mesmo, como se dá com as coisas divinas, mas pelo fato de retirar-se o que envelhece e deixar no seu lugar algo mais novo, como se fosse o mesmo. É por esse motivo, Sócrates, que participa da imortalidade o que é mortal, o corpo e tudo mais (207d-208b).

No mito de Er, o qual fecha o diálogo *A República*, podemos também perceber que o mito quer significar que há uma estrutura invisível operando na constituição de nossos gestos em vida. Ali é evidenciado inusitadamente o inaparente mundo dos mortos. Esse «inaparente» é apresentado como tendo o mesmíssimo teor de ser que o aparente, pois ali no Ἄϊδης as almas «vivem» a seu modo. Er, um valente guerreiro, escolhido pelos deuses para ser o mensageiro da necessidade de estarmos atentos e cuidadosos a todo momento relativamente a nossas atitudes, nos faz ver que vivemos ativamente em qualquer tempo o tempo todo, embora assim que nascemos aconteça de nos esquecermos de nossa «vida» —nossas escolhas— quando ou enquanto mortos. Ele nos lembra que esquecemos e que nossas realizações terrenas são literalmente feitas de recordação. Ora, somos a cada vez nós mesmos aquelas almas peregrinas cujo percurso pelo Ἄϊδης é descrito por Er. Com efeito, como já indicamos, segundo o mito o qual sustenta no diálogo *Mênon* a concepção da ἀνάμνησις como sendo acontecimento de conhecimento como recordação, é da alma conhecer e toda alma humana, sendo imortal e divina, conhece a totalidade de tudo que há na Terra e no mundo onde habitam as almas dos mortos, o Ἄϊδης, ou seja, é da alma conhecer a totalidade de tudo o que há de aparente e de inaparente, totalidade que é ali chamada de φύσις συγγενής (81c-d), a saber, uma totalidade de tudo o que há, tendo esse todo a mesma origem. Vamos buscar, tal como já afirmamos ser nossa tarefa, uma compreensão melhor do que poderia significar essa imagem mítica: «mesma origem do aparente e do inaparente».

A alma humana, enquanto imortal, já necessariamente conhece então esses dois âmbitos, mas, tal como conta o mito de Er, passará pelo esquecimento do que presenciou no Ἄϊδης. Quando ela se singulariza, quando ganha uma forma específica de viver, a parte inaparente do conhecimento se retrai, ao mesmo tempo que vem à luz um modo particular de nascer, sentir e também morrer. Para o mortal que vem viver sob a luz do Sol, fecha-se de repente a percepção do invisível e que no mito é explicitamente nomeado como o que pertence ao Ἄϊδης, consistindo na proveniência de tudo o que é vivo e que está para ser descoberto ou reconhecido à medida que vivemos. Quer dizer que, imediatamente falando, permanece para nós desconhecido aquilo que não nos chega iluminado pela percepção, caminho este, porém, segundo o mito, a partir do qual pode se dar a recordação da φύσις em seu caráter pleno, a saber, enquanto συγγενής, simultâneo nascimento do aparente e do inaparente.

À luz do Sol, cada coisa assume contornos singulares. Nós mesmos parecemos ser entes singulares em meio a entes singulares, cujo entendimento não consegue ser mais do que um entendimento particular ou mais ou menos nítido a respeito das coisas umas separadas das outras. Tudo parecendo ser uma arbitrariedade. É exatamente assim que nos parece suficiente perceber a realidade a partir das sensações, isto é, a partir da compreensão de que somente de algum modo é alcançável pela opinião. A crença de que as impressões sempre particulares sobre a realidade do real são o suficiente «conhecimento» é muito sedutora. Não precisamos fazer o menor esforço para estarmos convencidos disso a cada instante e considerarmos conhecimento nossas impressões imediatas das coisas. Somente a ἀνάμνησις, porém, que não pode se realizar sem esforço à medida que nos revela o mundo de modo inabitual, pode ser capaz de nos levar a experimentar todo um outro relacionamento com a realidade, aquilo único chamado por Sócrates conhecimento, uma experiência sui generis que abarca a totalidade de uma vez só.

Vamos arriscar, então, agora interpretar aquela experiência segundo a qual através do particular dá-se a recordação de tudo. Trata-se, a nosso ver da compreensão de que este agora particular «é o mesmo» que outrora: uma recordação, entretanto, não de um passado cronológico, mas ontológico, recordação do passado, mas de certa forma (certamente que não literal) também do futuro, recordação do que é sempre

igual a si mesmo, uma realidade de uma certa consistência e uma «temporalidade» sobre a qual sacerdotes e sacerdotisas (mas também filósofos) têm algo a dizer, segundo Sócrates. Assim, agir conhecendo é agir recordando, isto é, operando uma coincidência entre o que é e o que sempre já era e será. Nesse sentido, ἀνάμνησις é sabedoria: reconhecer sempre o mesmo a partir de cada, em cada particular. Subitamente, portanto, o particular deixa de ser arbitrário acontecimento para se tornar uma necessidade: o mesmo é sempre o mesmo seja relativamente ao que ocorre sobre a Terra, seja no Ἄϊδης, seja relativamente ao aparente, seja ao inaparente, ao sabido ou ao não sabido. Ao conhecimento que somente pode ser conhecimento *do mesmo* pertence tanto o aparente quanto o invisível e retraído.

Há algo de muito importante em meio a isso tudo que não está dito explicitamente pelo mito que sustenta a ἀνάμνησις no *Mênon*, mas que podemos perfeitamente pensar a partir dele. O esquecimento pelo qual passam as almas humanas à medida que singularizadas enxergam apenas parcialmente a φύσις não pode ser pensado como algo a ser banido, excluído, menosprezado. Muito pelo contrário. Esse esquecimento é o responsável pelo acontecimento de todo e qualquer aprendizado o qual sempre é movimento de reconhecimento do esquecido, do não-sabido. Além disso, ele tem de estar incluído e previsto se é que as almas conhecem tudo. O aprender reivindica para si mesmo necessariamente o esquecimento e o movimento de seu reconhecimento. É o que também diz a sacerdotisa Diotima em o *Banquete*, quando está a falar sobre a impossibilidade de os deuses, assim como de os absolutamente ignorantes filosofarem: uns por tudo saberem, outros por estarem completamente fora do movimento constitutivo do saber, movimento que é referência necessária entre saber e não saber, referência que vimos no início desta nossa fala como aparecendo entre o imortal e o mortal.

A ἀνάμνησις nos diz que saber, não-saber e aprender co-pertencem-se perfazendo a dinâmica própria à vida. Mesmo que nossa tendência inicial seja sempre a de nos atrelarmos ao modo positivado e opinioso de perceber a realidade arbitrariamente, não deixa de ser também uma tendência superarmos esse nível de percepção porque só é possível nosso contato positivado com a realidade à medida que o que nos faz vivos inclui uma *necessidade* de ser que ao mesmo tempo inicialmente desconhecemos. Por isso mesmo a vida humana é forçosamente o exercício ou mais ou menos

esforçado de ἀνάμνησις, e também de cuidado. E é claro, como já foi dito antes, que seria um imenso absurdo entender esta recordação como uma memória de conteúdos determinados. Poder chegar a recordar a φύσις enquanto nascimento simultâneo de tudo quanto há (princípio: ἀρχή) não pode querer dizer lembrar-se de todas as coisas que se passaram até hoje, o que seria impossível. E, além disso, o sentido de φύσις aqui inclui também o que ainda não se passou. Se levarmos o mito contado no *Mênnon* a sério, o que significa não o tomarmos como mera historinha sem compromissos, somos conduzidos a uma profunda compreensão do que quer dizer conhecimento para Platão.

A ἀνάμνησις como conquista da compreensão da totalidade de mesma origem é, na verdade, portanto, tão simplesmente a conquista ou apreensão do princípio: *o mesmo e necessário* aqui e agora, ainda que aparentemente a cada vez ele apresente outra configuração aparentemente arbitrária. Trata-se do já sempre conhecido, muito embora inicialmente esquecido, segundo Platão. Conhecer, pois, quer dizer deparar-se com esse *mesmo* aqui, a cada vez esquecido como tal, e com ele sintonizar: reconhecer sempre já nele todo outro: recordar tudo! Desse modo encontram-se o aparente e o inaparente. A alma que na sua imortalidade sabe de tudo é, corresponde, no mundo dos vivos, ao homem que, sendo sábio, é aquele que despertou para a disposição desse aprendizado sintonizado com o princípio, com o *mesmo*, quando não importa mais esta ou aquela configuração. Nada mais difícil. Viver para além dos julgamentos, das opiniões. Por isso o mito fala em esforço para o acontecimento da ἀνάμνησις. Fácil é acumular informações, acrescentar dados a nossos arquivos ou mais ou menos importantes ou curiosos. A apreensão do princípio enquanto aquilo sempre igual a si mesmo nos deixa, muito diferente disso, vazios. Vazios de conteúdos dados, e somente assim realmente livres, prontos para nascer junto com o que, então, aprendemos, podendo então participar numa unidade comum daquilo que tem a mesma origem. Isto foi o que Sócrates inutilmente procurava fazer Mênnon, jovem demais e arrogante demais, compreender não só através do mito, mas também já antes e ainda depois dele. E não se trata aqui de uma compreensão teórica, mas da especial convivência com a dimensão que chamaremos aqui «dimensão negativa», não luminosa, a dimensão de nosso próprio não-saber, a qual tem uma consistência altamente positiva, airosa, plena de possibilidades. Somente esta convivência tem condições

de abrir o horizonte da totalidade, pois este horizonte não é feito de coisas, mas muito mais do movimento proporcionado pela suportação do «não»⁴ incluído em toda experiência do sim. Em um outro diálogo, onde também estará em jogo a explicitação do que seja ἀνάμνησις, o diálogo *Fédon*, Platão caracteriza uma tal experiência como aquela mesma do filósofo e que consiste precisamente em «exercitar a morte», a saber, exercitar o desligamento do corpóreo. Desligar-se do corpóreo, porém, não constitui, como se costuma entender, um aspecto reativo, contra o vivo e contra a vida. Muito pelo contrário. Segundo o que o mito da ἀνάμνησις sugere, o corpóreo sim é que implica em exclusão da vida. Quem só vê o corpóreo, só tendo olhos para o positivado, o iluminado, exclui de si a dimensão do «não» que é absolutamente constitutiva da vida. Separar-se do corpóreo, morrer, enquanto atitude filosófica não tem nada de mórbido, mas antes, de vital e de tão vital que faz Platão diversas vezes indicar em sua obra como as almas filosóficas irão viver sua imortalidade de modo inteiramente livre.

BIBLIOGRAFIA

- Bernabé, Alberto (2011). *Platão e o orfismo*. Brasília: Annablume.
- Brisson, Luc (1994). *Platon les mots et les mythes*. Paris: La Découverte.
- Chantraine, Pierre (2009). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.
- Cürsgen, Dirk (2002). *Die Rationalität des Mythischen*. Berlim: Walter de Gruyter.
- Dixsaut, Monique (2000). *Platon et la question de la pensée*. Paris: Vrin.
- Frutiger, Perceval (1930). *Les mythes de Platon: étude philosophique et littéraire*. Paris: Alcan.
- Hirsch, Walter (1971). *Platons Weg zum Mythos*. Berlim: Walter de Gruyter.
- Mattéi, Jean-François (2002). *Platon et le miroir du mythe*. Segunda edição. Paris: Presses Universitaires de France.
- Morgan, Kathryn (2006). *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Nova York: Cambridge University Press.
- Partenie, Catalin (2009). *Plato's Myths*. Nova York: Cambridge University Press.

⁴ Conferir esta discussão no final do diálogo o *Sofista*.

Platão (1977). *Obras completas*. Tradução do Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará.

Platão (1989). *Opera*. 5 Tomus. Oxford: Clarendon Press.

Reinhardt, Karl (2007). *Les mythes de Platon*. Tradução do Anne-Sophie Reineke. Paris: Gallimard.

Santos, José Trindade (org.) (1999). *Anamnese e saber*. Lisboa: Casa da Moeda.

Stewart, John Alexander (1970). *The Myths of Plato*. Londres: Centaur Press.