

A ANÁMNESIS EM PLATÃO¹

Izabela Bocayuva
UERJ
Coordenadora do NOESIS

Resumo: No *Teeteto* Platão não mais fala do conhecimento a partir da *anámnesis*. Porém, não por isso devemos abandonar uma reflexão que ele mesmo sustentou por longo tempo acerca da relação do conhecimento com o advento da memória. Ele faz isso diretamente no *Ménon*, no *Fédon* e no *Fedro* e indiretamente no mito de Er no fim de *A República*. Segundo essa relação, para o pensamento platônico, conhecer é sempre, a cada vez, reconhecer. Nesse sentido a *anámnesis* ou o conhecimento enquanto recordação está diretamente fundado no mito, isto é, na imortalidade da alma e na contemplação que esta faz das idéias antes de nascer. Nossa intenção nessa comunicação é mostrar a estreita e fundamental relação do pensamento platônico desde o seu começo com o mito, uma relação que vai subsistir até o fim de sua produção se lembramos que inclusive nas *Leis* ele recorre ainda aos mitos para auxiliá-lo a dizer o importante.

Abstract: In *Theaetetus* Plato do not speak about knowledge as *anámnesis*. However, we cannot abandon a meditation that he has supported for a long time about the relationship between knowledge and memory. He does it directly in *Meno*, *Phaedo* and *Phaedrus* and indirectly at the end of *Republic*, precisely in myth of Er. According to this relationship, to know is always to remember. In this way, *anámnesis*, the knowledge as remembering is directly grounded in myth, that is to say, in immortality of the soul and in contemplation of the ideas before birth. Our purpose in this paper is to show the close and fundamental relationship between Plato's thought since its beginning and the myth, a relation that will survive until the end of his production if we remember that inclusively in *Laws* (his last dialog), he appeals the myths to help him to say what is important.

A *anámnesis* é uma concepção do conhecimento fundamental no pensamento platônico segundo a qual todo conhecimento é re-conhecimento, é recordação de uma experiência prévia das almas relativamente às idéias. Veremos o quanto a *anámnesis* está de certa forma fundada no mito, pois é a partir deste que Platão acha por bem descrever a apreensão intelectual da realidade sempre ocorrida “antes” da suposta encarnação ou particularização material das almas num corpo específico. Mesmo no *Fédon*, onde aparentemente não está em questão um mito, só de estarem presentes as idéias, é inevitável pensarmos nele, já que estas são entendidas como acessíveis pela alma, o que Platão descreve sempre através do mito. A *anámnesis* encontra-se implícita em grande parte do pensamento platônico, aparecendo explicitamente no *Ménon*, no *Fédon* e no *Fedro*, além de indiretamente no mito de Er em *A República*. Vamos comentar cada uma dessas aparições,

¹ Texto publicado em 2012 no número 29 da *Hypnos Revista do Centro de Estudos da Antiguidade* (PUC-SP)

entre si complementares, procurando perceber a importância do mito na elaboração do pensamento platônico.

I – Anámnese no diálogo *Ménon*

No *Ménon* a questão do conhecimento como recordação emerge como desembaraço da aporia apresentada pelo modo de raciocinar do jovem Ménon que não compreendia a típica disposição socrática para o conhecimento, a disposição de estar a procurar conhecer o que ele próprio desconhece, a saber, naquele caso, o que é virtude. Pois, segundo Ménon, como seria possível vir a se procurar saber desse modo o que quer que seja? 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? A posição do jovem interlocutor de Sócrates é claramente disjuntiva 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 vem trazer, porém, uma outra dimensão compreensiva para o que seja conhecimento.

De saída ele é apresentado como indicação divina e verdadeira, afirmação de homens sábios e sacerdotisas, assim como também de poetas inspirados. No mínimo não se trata de algo ordinário e meramente disponível, mas que exige respeito e atenção por seu caráter especial e memorável. Nesta passagem, Platão faz Sócrates aderir às concepções órficas da imortalidade e da reencarnação. Entendemos que tal adesão não implica exatamente um posicionamento religioso, mas se funda na necessidade de apoiar sua compreensão ontológica da realidade. Platão de modo algum apóia a ritualística religiosa órfica, mas aquelas concepções vêm bem a calhar para a explicitação platônica acerca do conhecimento

O orfismo está representado no *Ménon* por sábios, sacerdotisas e poetas são célebres por sua capacidade de visão – uma visão que apreende e aprende 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. Cada alma teve a oportunidade de tudo (*pánta chrémata*) aprender (*memátheken*) (81c), tanto o que há sobre a Terra quanto o que há no *Hades*². Cada alma aprendeu, portanto, a *physis*, sendo esta uma totalidade de mesmo nascimento (*syngenes*), 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 (81 a-e).

Através da fala poética que aqui tem lugar, 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 (*anámnesis*). 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 Ménon que só trata disjuntivamente o saber e o não saber e portanto apenas dispõe sua capacidade de recordar para um certo tipo de memória, a memória do ouvir dizer um determinado conteúdo dado e disponível, exterior àquele que aprende. Ménon, fechado em sua ignorância própria do arrogante, não está preparado para a *anámnesis*. Diferente dele, seu escravo com toda simplicidade se mostra 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. 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 comum que já o incluía como um todo, mas que, como tal, encontrava-se retraído. A matemática (o universo de *tá mathemata*, isto é, das coisas que podem ser aprendidas) é um caminho paradigmático para demonstrar como toda experiência de aprendizado é recordação do que sempre é igual a si mesmo, portanto, do necessário.

Procuraremos agora entender a formulação do mito que afirma a possibilidade de, pela *anámnesis*, chegarmos à recordação de tudo, tudo o que há na terra e no *Hades*. O mito transmitido por sábios e sacerdotisas do qual nos ocupamos aqui, nos coloca logo de chofre

² Mundo invisível para onde vão as almas ou sombras dos mortos.

a par da imortalidade das almas humanas e do constante renascimento delas. Já no princípio dele encontra-se o indicativo decisivo de uma diferença radical entre duas dimensões contrárias aqui explicitados como a do imortal e a do mortal³, pois a alma 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. Nesse sentido, alma é aquilo que absolutamente não morre. Vida e morte são por isso absolutamente contrários entre si. Entretanto, por outro lado, a imortalidade das almas humanas se dá justamente à medida que reúne a totalidade infinita de todos os seus renascimentos, o que significa também dizer que ela reúne a totalidade infinita de todas as “mortes” de algum modo sofridas pelas almas. Segundo o mito, inúmeras vezes as almas humanas se singularizam enformando-se em corpos, e inúmeras vezes, morrendo o corpo, separam-se dele 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 de tal forma que não podemos pensar a imortalidade sem pensar a mortalidade e nem a mortalidade sem pensar a imortalidade⁴. 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, como está de fato, ao aspecto dos renascimentos das almas.

Um outro mito na obra de Platão fala desses renascimentos. Trata-se do mito que fecha o diálogo *A República*, onde o *Hades*, o inaparente mundo dos mortos, é inusitadamente evidenciado. Ali, esse inaparente é apresentado como a conjuntura invisível de cada uma de nossas ações, de nossos gestos. A partir da deusa Necessidade as almas precisam escolher suas vidas futuras. Nossa interpretação é que isso quer figurar a decisão

³ 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.

⁴ Isto acontece também no caso das almas divinas, pois a imortalidade divina se deve ao fato de elas se alimentarem de *ambrosia*, palavra composta por um alfa privativo ligado ao radical *mbro*, que diz morrer, o qual gera o termos *brotós*, o mortal. Os deuses não morrem porque constantemente se alimentam da não morte.

de cada gesto de cada um de nós, incluindo os animais e tudo o que tem vida. Assim, todo o vir a ser implicaria uma dinâmica de “escolha” necessária. Cada gesto e cada fala nossa estaria implicado numa decisão ou mais ou menos atenta. O papel da mensagem de Er, a testemunha de tudo o que se passa no *Hades*, é nos alertar para essa atenção, a única que daria conta de nos fazer lembrar daquilo que sempre tenderá a nos escapar. Exatamente essa lembrança proporciona a lembrança do todo. Na verdade, o valente guerreiro Er é escolhido pelos deuses para ser o mensageiro da necessidade de estarmos atentos e cuidadosos a todo momento relativamente a nossas atitudes e ele além de nos mostrar que vivemos ativamente o tempo todo, nos lembra que esquecemos habitualmente desta necessária atenção. Quer dizer que ele nos lembra que esquecemos. Ele nos faz ver que sabemos e não sabemos literalmente o todo. Ora, como já indicamos, segundo aquele mito que sustenta a concepção da *anámnesis* como estrutura do conhecimento, 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 *Hades*, ou seja, a totalidade de tudo o que há de aparente e de inaparente, totalidade que é ali chamada de *physis syngenes* (81c-d), a saber, uma totalidade de tudo o que há, tendo esse todo a mesma origem. Se admitimos que o *Hades*, enquanto dimensão invisível, figura para Platão enquanto conjuntura estruturante de nossas ações e que permanece habitualmente oculta, a recordação que a *anámnesis* proporciona do todo nada tem a ver com uma totalidade quantitativa, mas sim de uma totalidade que chamaremos mais tarde de unidade reunidora, propiciadora da multiplicidade e do sensível.

O esquecimento que, segundo Platão, opera assim que há a singularização da alma num corpo, isto é, assim que começamos a simplesmente apenas sentir e ainda não pensar a conjuntura presente invisivelmente em toda a ação, em toda fala, um tal esquecimento, é constitutivo. 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 é, o que de algum modo é alcançável pelo nosso entendimento no mundo vivo das percepções. 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 *anámnese*, porém, não pode se realizar sem esforço à medida que nos revela, pelo pensamento, a conjuntura operante possibilitadora do real. Mas, é preciso ter bem claro que a dimensão visível e sensível absolutamente não é desprezível. Muito pelo contrário, não pode ser senão a partir dela que podemos dar o salto da lembrança do todo que reúne visível e invisível. Desse modo, o que havia se obscurecido na forma da excessiva clareza, novamente se clareia, mas essa nova claridade não é senão o retorno do obscuro à cena e que nela terá que permanecer assim, obscuro. Eis o que propriamente é recordação: lembrarmos que esquecemos. Ora, somente isto é entendido por Sócrates como aprendizagem: a partir do particular, ultrapassá-lo podendo experimentar o próprio não-saber no modo do pertencimento ao que retraído e enquanto retraído, já era sempre comum perfazendo uma totalidade.

Com efeito, é justamente a recomendação do todo, a *anámnese*, que Sócrates propõe para Ménon, indicando que a coragem e tenacidade no pensamento podem levar à recordação de tudo, pois tudo tem a mesma origem, a mesma estrutura que tende a se esconder de nós.

A *anámnese* nos diz que saber, não-saber e aprender copertencem-se perfazendo a dinâmica própria à vida. Mesmo que nossa tendência inicial seja sempre a de nos atrelarmos ao modo positivado de perceber a realidade, não deixa de ser também uma tendência superarmos esse nível de percepção porque só é possível nosso contato positivo com a realidade à medida que o que nos faz vivos inclui uma conjuntura invisível que sempre tende a escapar. Por isso mesmo a vida humana é necessariamente o exercício ou mais ou menos esforçado de *anámnese*, e também de cuidado.

A *anámnese* como conquista máxima da compreensão da totalidade de mesma origem é, na verdade, tão simplesmente a conquista de uma disposição: a disposição do aprender a cada vez, mais uma vez, viver cuidadosamente. A alma que na sua imortalidade sabe de todo é, corresponde, no mundo dos vivos, ao homem que, sendo sábio, é aquele que despertou para a disposição do aprender. Nada mais difícil. Por isso, como já indicamos, o mito fala em esforço para o acontecimento da *anámnese*. Fácil é acumular informações, acrescentar dados a nossos arquivos ou mais ou menos importantes ou curiosos. A

disposição do aprender é aquela que nos deixa, muito diferente disso, vazios. Leves para agir com cuidado a cada vez. Isto foi o que Sócrates inutilmente procurava fazer Ménon, 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 sobretudo de atitude que pode conduzir ao *eu práttein*, ao bem viver, tal como Platão faz questão de dizer no fechamento da *República*: se nos lembrarmos do mito de Er teremos certamente uma vida feliz. Em um outro diálogo, onde também estará em jogo a explicitação do que seja *anámneseis*, 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 mais possível o desligamento do corpóreo. Desligar-se do corpóreo, porém, não constitui, como costuma-se entender, um aspecto reativo, contra o vivo e contra a vida. Muito pelo contrário. Segundo o que o mito da *anámneseis* sugere, a exclusividade da experiência através do corpóreo sim é que implica em exclusão da vida. O corpóreo, só tendo olhos para o positivo, o iluminado, exclui de si a dimensão invisível e normalmente esquecida 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. Teremos oportunidade de aprofundar essa questão no item a seguir onde estaremos considerando a *anámneseis* no contexto dos diálogos *Fédon* e *Fedro*.

II – Anámneseis no diálogo Fédon

A *anámneseis*, concepção do conhecimento segundo a qual todo o aprender (*máthesis*) é uma recordação, ressurge no diálogo *Fédon* em sua estreita associação à imortalidade da alma, mas também à explicitação da necessidade da existência das *idéai* ou *ousíai* de cada coisa, assim como à compreensão de quem é o filósofo.

No *Fédon*, a *anámneseis* mesma é apresentada como uma recordação propiciada por Cebes e Sócrates a Símiias. Diante da primeira tentativa de Sócrates em demonstrar a imortalidade da alma – quando através da argumentação que articula os contrários vida/morte, fica visto que o vivo provém do morto, assim como o morto provém do vivo –, Cebes lembra-se então daquele dizer segundo o qual: todo aprender (*máthesis*) é recordar

(*anámnēsis*) (72 e). Símiās, porém, pede ajuda para recordar como isto se passa, mas quando Cebes traz como explicação exatamente aqueles procedimentos que foram os efetivamente explicitados no diálogo *Ménon*, a saber, o recurso da interrogação adequada com o emprego da geometria, vemos Sócrates não aceitar tal explicação como suficiente. Platão vai colocar então a partir deste momento do diálogo uma lente de aumento nos elementos estruturais do fenômeno da *anámnēsis*. Ele vai fazer Sócrates descrever o processo da recordação.

Antes de tudo é apresentado, sem mais, um círculo no começo do questionamento: Se para haver recordação de alguma coisa, é preciso antes (*próteron*) se ter sabido (*epístasthai*) essa coisa, por outro lado, para acontecer o saber (*epistéme*) é porque houve recordação. É interessante que este círculo tenha sido apresentado sem qualquer espécie de pedido de licença ou de desculpas, pois a contar com a nossa experiência com a lógica tradicional ele seria no mínimo criticado como sendo um círculo vicioso. Entretanto, se esse não foi o caso, mas, muito pelo contrário, houve isso sim uma enorme simplicidade em colocá-lo como irrevogável ponto de partida, devemos entender por isso mesmo o quanto Platão o considera virtuoso em sua circularidade. Podemos dizer que trata-se aqui do elemento mais essencialmente constitutivo do acontecimento da *anámnēsis*: a anterioridade ou a temporalidade marcada pela preposição “*pró*” constantemente presente no texto platônico neste momento. Certamente uma tal anterioridade – que dizemos consistir numa temporalidade – nada tem de cronológico, nada tem a ver com um “antes de algo”, um antes que se referisse a um depois, mas sim de um “sempre antes” incessantemente inaugural.

Mas para esclarecermos um pouco mais o que seria essa anterioridade e com ela o sentido do uso tão freqüente da preposição “*pró*” nesse momento do diálogo, devemos levar em conta também um outro elemento essencialmente constitutivo da *anámnēsis*: o contato sensível com os entes sensíveis. Já dissemos, quando tratávamos da *anámnēsis* no *Ménon*, que é somente a partir do contato sensível que aquela conjuntura estrutural condicionante de cada gesto – e que não é ela mesma um fenômeno sensível – pode ser lembrada. Ora, pelo que acabamos de dizer, devemos então considerar o contato sensível como algo de prévio, como algo anterior, portanto. Mas esta é apenas uma direção em que devemos tomar o sentido da anterioridade. No *Fédon* está textualmente indicado: se por um lado o

acontecimento da recordação é antes de tudo um fenômeno que parte inicialmente do contato muito concreto e sensível com o que é visível e tangível, por outro lado, este ponto de partida só pode proporcionar a recordação por antecipadamente já ter se dado o ausente e invisível, “já sabido”, “já visto” – literalmente: a *idéa* – o que nos obriga a reconhecer por isso mesmo nesta última dimensão indicada uma anterioridade em relação ao plano sensível. Agora, neste sentido que ainda não está suficientemente esclarecido, não o sensível, mas o inteligível, ou seja, a dimensão do invisível “já visto”, é algo de prévio, de anterior. Quer dizer que a *anámnese*, enquanto momento de instauração do “*pró*”, é acontecimento da simultaneidade tanto de uma anterioridade que se efetiva sempre como início ou ponto de partida, quanto de uma anterioridade orientadora do que inicia ou que é condição de possibilidade do que inicia, mas que podemos entender também como sendo o fim (no sentido do todo em seu acabamento, do encontro com a totalidade) do que inicia. Uma tal simultaneidade constitui essencialmente o momento mesmo inaugural deste real em concreto que todos nós vivemos a cada instante. Todo contato sensível, ainda que seja sempre parcial, dá início ao conhecimento, mas a esse início já pertence o conhecimento do todo, senão não poderíamos ter acesso, no início, a uma parte sua. Para aclarar essa difícil questão da anterioridade da qual tratamos aqui, acompanhemos em sua gradação os exemplos que o próprio Platão nos apresenta, no *Fédon*, do fenômeno da *anámnese*. Antes, porém, é importante colocar que de qualquer modo que se dê a diferença entre estas duas formas de anterioridade que pudemos aqui detectar, uma coisa, porém, devemos ter bem claro: não podemos deixar de levar em conta sempre elas duas, isto é, não podemos isolar simplesmente o sensível do inteligível como se eles nada tivessem a ver um com o outro. Muito pelo contrário, sua diferença anuncia ao mesmo tempo sua referência.

Os vários níveis de colocação da questão aparecem a partir da viva presentificação de algo ausente, sempre a partir de outro algo que se experimenta sensivelmente. Por exemplo, na presença de um objeto pertencente a um amado, seu amante lembra dele, na presença de um amado lembramos seu amante, na presença do retrato de alguém nos lembramos de uma pessoa especialmente ligada a ela ou senão, nos lembramos da própria pessoa representada no retrato. A associação ou reunião do presente com algo outro que se ausenta é característico da recordação. Mas, se percebemos bem, isso que se ausentava e através da *anámnese* entra na luz, tem que ter estado antes iluminado, tem que ter sido

conhecido antes. Símias tem que ter sido visto por seu amado com sua lira para que diante desta aquele possa ser lembrado. Símias e Cebes têm que ter sido vistos juntos freqüentemente para que na presença de um logo nos lembremos do outro. O elo amoroso enquanto propiciador de recordação é paradigmático aqui para falar da nossa experiência em relação ao que é estreitamente ligado e que por algum motivo, por exemplo a distração e o tempo⁵ podem fazer com que se apresentem afastados um do outro. Esse afastamento chama-se, quando ocorre, "esquecimento", passível de ser restaurado pela *anámnese* a qual não é capaz apenas de instaurar unidades ainda que estas unidades preservem nelas mesmas alteridades. Ela também instaura diferenças. Isso é indicado no caso da lembrança a partir do retrato, caso em que há um aprofundamento da questão. Trata-se do problema de poder haver a indicação de uma falha no assemelhar. Ao retrato, por exemplo, estaria faltando (*leipei*) (74 a) algo em relação àquilo que ele faz lembrar. Na verdade, estamos novamente diante do problema da parte e do todo já aludido anteriormente. No diálogo, o exemplo do relacionamento entre as *idéai* e seus semelhantes entrará em cena justamente nesse momento.

Porque Sócrates quer deixar mais claro o que está chamando de falta no processo do assemelhar, interroga seus interlocutores a respeito de seu saber sobre o que é o Igual em si mesmo (*autò tò íson*). Sem problema algum seu interlocutor admite saber do que se trata e concorda que esse seu (que também deve ser o nosso) saber a respeito do Igual em si não tem outra proveniência senão nas coisas singulares como pedaços de pau, de pedras ou outras coisas afins percebidas pelos sentidos, muito embora ele não se esgote em nenhum desses casos particulares. É importante lembrar que Sócrates está conversando com seus amigos mais próximos, ou seja, com interlocutores de grande afinidade com a filosofia e que, por isso não apresentam maiores dificuldades nesta hora. Este passo da admissão, sem mais, da necessidade da existência das *idéai* – e que não acontece somente no *Fédon* – não é nada óbvio embora possa desavisadamente parecer sê-lo. Para perceber claramente o sensível provocando uma outra instância, própria ao pensamento, já é preciso, digamos assim, ser iniciado na filosofia, isto é, já é preciso participar deste nível no qual toca exatamente Sócrates neste momento: a *anámnese* das *idéai* ou das *ousíai* de cada coisa. *Anámnese* é experiência de conhecimento unicamente viável a partir da alma humana. Por

⁵ Tal como Sócrates mesmo aponta (73 e)

isso Sócrates irá afirmar com toda veemência o quanto há igual necessidade de existência, tanto para esse mundo ideal, como também para nossas almas e a não existência do primeiro termo implica a não existência do segundo (76 e). Mas devemos ter claro que, sendo experimentado com clareza ou não, o conhecimento de seja o que for sempre significa o relacionamento entre o sensível e o inteligível, pois, como o filósofo mesmo diz ali: tudo o que provém dos sentidos se relaciona com as *ousíai* (76 d-e). Mas há um Porém. Se por um lado é absolutamente necessário já conhecermos as *idéai*, por outro lado, o conhecimento das *idéai* precisa ser conquistado, não sendo de todo mundo (76 c), daí se falar em esquecimento e recordação.

Fica neste momento colocado com bastante nitidez a distinção entre o Igual em si em sua invariabilidade – mas que também devemos caracterizar como eterna retração e ausência, invisibilidade –, e a dimensão sensível do igual, variável, para nós a única presente, visível, e que consiste no único caminho que nos deixa entrar em contato com aquela forma invisível, ainda que não sensivelmente. Precisamos ver mais de perto e com a máxima simplicidade possível no que consiste esta diferença entre o visível sensível e o invisível inteligível.

Ao nascermos (*gênesis*), entram imediatamente em cena nossos sentidos como instância a partir da qual conhecemos o real⁶. É claro que o inteligível também entra em cena no mesmo momento, mas de tal forma que não o percebemos. Apenas percebemos inicialmente que sentimos, ou melhor, o primeiro nunca é que percebemos que sentimos, mas sim que percebemos *o que* sentimos sem nos darmos conta da condição de possibilidade de nosso sentir. Aprendemos a nomear tudo o que há a partir do que se nos aparece através de nossas sensações, principalmente a partir da visão. Sob esta luminosidade que deixa percebermos o que aparece de modo evidente, é que percebemos, por exemplo, dois pedaços de pau os quais aprendemos a nomear de “iguais”. Mas esses mesmos pedaços que agora são chamados iguais a qualquer momento podem não mais ser assim chamados. Um deles pode sofrer uma alteração qualquer que faz com que passemos a nomeá-lo menor do que o outro pedaço. De iguais eles passaram, então a diferentes. Tudo o que pertence ao plano do que aparece para os sentidos pode sofrer alterações a qualquer

⁶ Não é à toa que no diálogo *Teeteto* a primeira resposta que Sócrates obtém para a pergunta sobre o que é o conhecimento é a de que conhecimento são as sensações.

momento. Ora, mas somente chegamos a nomear algo de “igual” porque no momento desta nomeação reconhecemos nele um representante do Igual que não varia nunca, isto é, da potência ou força dessa nomeação mesma. Esta potência não é ela mesma visível, nem, como já dissemos, está sujeita a se alterar enquanto tal. O Igual ele mesmo é sempre como ele mesmo. E não é só isso. Quando nomeamos dois pedaços de pau “iguais”, temos de já conhecer o Igual integralmente em seu ser invariável, não fosse assim não nos encontraríamos no sensível com o que nomeamos com o mesmo nome. Toda nomeação se mostra como sendo, pois, sempre um gesto de reconhecimento. O Igual constante e invariável constitui exatamente o que Sócrates entende como sendo uma *ousía*. O modo de ser integral das *ousíai* é o que na *anámnese* sempre se resgata enquanto o “sempre anterior”, não tendo, assim data de nascimento nem dia de perecimento. As *idéai* são, portanto, o que existe por excelência. Tudo o mais que percebemos através de um contato sensível e concomitante remetimento à sua própria *ousía*, mostra-se como sendo apenas um aspecto possível da *ousía* – que é invisível – e que vem a ser “apenas aparentemente” visível e tangível. Precisamente nesta distinção Sócrates assinala no plano sensível uma “falta” em relação ao rememorado e invisível. Neste preciso instante do diálogo, ao falar da distinção entre as coisas percebidas e as *ousíai*, Sócrates passa também a identificar no plano sensível “menos ser” (*endeo*) e “inferioridade” (*faulóteron*), assim como também uma aspiração pela condição invariável e invisível. Mas o que todas estas determinações podem significar realmente? Ao longo de toda a tradição não há a menor dúvida de que tudo isso foi simplesmente considerado como uma determinação pejorativa, mas desconfiamos desta avaliação. Entendemos que mesmo tomando ao pé da letra as determinações de “menos ser” e de “inferioridade” para designar a dimensão sensível, não há nisso um tratamento pejorativo em relação a esta mesma dimensão. Trata-se isso sim de acentuar o caráter de anterioridade daquela dimensão prévia aberta pela preposição “*pró*”. Esta anterioridade diz respeito a uma totalidade que sempre já abarcou seus casos exemplares. Assim, toda manifestação sensível já está contida nesta totalidade sem data de nascimento ou perecimento. Para acontecer o encontro com o que percebemos sensivelmente já tem que ter se manifestado a totalidade que a inclui necessariamente: eis a condição de possibilidade de nossa percepção. Esta totalidade é precisamente o que segundo o mito relacionado a *anámnese* (*Ménon*) procura abarcar, ou seja, toda alma

humana conhece inclusive o inaparente antes de alcançar um corpo, quando então acontece de dela se esquecer e precisar da recordação ao longo do viver.

Assim, a anterioridade das *ousíai* é, portanto, ontológica, isto é, é uma anterioridade de fundação. O Igual enquanto tal, invariável, tem que existir “em primeiro lugar”, isto é, em sua totalidade, para que este ou aquele caso de igualdade – sujeitos o tempo todo a sofrer variações – possam assim ser reconhecidos como sendo uma parte dele e serem nomeados com o mesmo nome. Se o sensível é considerado como tendo “menos ser”, podendo até ser chamado “inferior” em relação ao inteligível, não é porque valha menos, mas porque sempre dirá respeito apenas a uma parte do que acontece invariável em sua totalidade plenamente abarcante a qual somente pode apresentar-se para os mortais como invisível inabarcável. Uma tal parcialidade não anula, porém, a recíproca dependência que o inteligível tem em relação ao sensível, pois apenas faz sentido descobrir sua anterioridade e, portanto, seu grau “mais firme” de existência à medida que nos encontramos com o que o representa, isto é, com seu retrato, sua imagem.

Mas em outro aspecto podemos falar também em “menos ser” e “inferioridade”. Não seria apenas aquilo com que nos encontramos sensivelmente que tem menos ser e é inferior em relação ao inteligível. Sobretudo tem “menos ser” – porém agora num sentido pejorativo – um determinado modo limitado de perceber a realidade o qual apenas reconhece como real o que se encontra sob a luz do sol, ou seja, o que é corpóreo. Esse modo de conhecimento tem menos alcance do que a percepção tipicamente filosófica das *ousíai* e o reconhecimento do enlace entre sensível e inteligível apesar de sua diferença irreduzível.

II I – Anámnese no diálogo Fedro

É justamente quando se trata de considerar as condições em que uma alma é humana que entra em cena, no *Fedro*, a *anámnese* (249c), a recordação da *alétheia*, mas também do *eidos* ou o “ser capaz de, partindo da multiplicidade do percebido sensivelmente, ir até a unidade reunindo tudo através do *logismós*”. Segundo Platão, isto significa ter acesso ao que é em realidade (*tò òn óntos*) e que consiste, como ele mesmo diz,

numa visão divina própria de quem é iniciado nos Mistérios, mas que faz passar muitas vezes por louco aquele que se dedica a ela, enquanto na verdade ele é um entusiasmado (*enthousiázo*), um inspirado pelos deuses (249c-d). Antes de tratar mais de perto o modo como o mito da *anámnese* aparece no *Fedro* tenho como sendo importante levar em conta o mito maior em que, nesse diálogo, ele está inserido.

No *Fedro* há um mito central, mais abarcante em meio ao qual emerge a *anámnese*. Nesse mito Sócrates narra “a verdade a respeito da natureza da alma”. Ele descreve essa natureza através de uma imagem procurando dar conta de configurar o que não se mostra aos olhos sensíveis. Mais uma vez, o caso aqui é o de procurar alcançar o invisível, mas também alcançar a condição de possibilidade de nosso próprio ser enquanto humanos que somos: chegar à percepção daquilo que se passa conosco sempre e imediatamente, sem palavras. E o invisível não aparece nesse mito do *Fedro* apenas num tal sentido. O que as próprias almas contemplam não está disponível para os olhos, mas para o *nous*, isto é, para o pensamento. Nesse diálogo a questão da lida com o invisível é bem mais explícita.

Imediatamente antes da narrativa mítica a personagem Sócrates chama “alma” o princípio do movimento, que nem nasce e nem perece, que se move a si mesmo, movimento esse que coincide com a emergência de tudo quanto há, de tudo quanto foi e de tudo quanto poderá haver. Por isso ela é chamada “um poder” (*dynamis*), poder que, no caso da alma humana, implica necessariamente um conflito, luta da alma consigo mesma. Quanto à alma divina, esta está sempre serena e feliz. Não há conflito entre os dois cavalos atrelados a seu carro e não havendo esta preocupação só lhes resta a contemplação plena de toda a paisagem. No caso das almas humanas há sempre um cavalo resistente que atrapalha a necessária serenidade de visão do cocheiro à medida que ele tenta contemplar tudo o que é. Mas que história é essa de cavalos contrários entre si e de cocheiro que precisa de serenidade para olhar todo o cenário? Que cenário seria esse?

É a partir da alma sendo imortal, um movimento constantemente principiando-se a si mesmo, como já foi dito, que todas as coisas principiam, isto é, são. Alma, no mito narrado é nome dado à visão entendida como modo especial de percepção, atividade do *nous* à medida que contempla, na planície da verdade, a totalidade das *idéai*. Trata-se de um ver que não vê forma ou cor. Um ver que vê o habitualmente invisível. Se alma é

princípio de todo movimento, esse ver é ele mesmo ser, princípio originário de tudo. Ser e este ver são, pois, de certa forma, o mesmo. Todo e cada aparecer, toda configuração possível, consiste a cada vez no que a alma *pode* ver. O mistério de ser está neste poder que se por um lado é sempre a atividade do *nous*, por outro lado não dispensa variações de intensidade, não dispensa, portanto, parcialidade. Assim se *anámnēsis*, como veremos, acontece a todo instante da existência humana enquanto recordação do visualizado na planície da verdade, por outro lado, ela não acontece da mesma forma. É que esse poder de ser, próprio da alma, é o que dispõe, ou seja, é o desabrochar de cada configuração, a cada vez resultante da lida com o que chamamos conflito e agora iremos chamar de tensão imprescindível no princípio, a tensão apresentada miticamente através de um cocheiro (*nous*) sobre um carro a controlar dois cavalos alados, sendo um deles nobre e desse modo afim ao guia e o outro o contrário disso, resistente aos comandos. Assim Platão descreveu neste mito a natureza da alma humana.

Através do conflito constitutivo do princípio, isto é, constitutivo da alma, viver, ser, aparecer, implicam afinidade e estranhamento e isso de tal forma que esse par jamais pode ser desatrelado do outro. Com efeito, se o questionamento filosófico desde o começo da metafísica coloca que é preciso prevalecer a atitude da afinidade, esta está bem longe de ser qualquer suposta afinidade sem conflitos e resistências, mesmo que se tenha o modo celeste de ser (a alma celeste) como referência, ou seja, a serenidade em alimentar a alma com aquilo que lhe é mais próprio, a visão das invisíveis, mas verdadeiras *idéai*.

O melhor cocheiro dentre as almas humanas, isto é, a alma que é mais bem sucedida no controle da tensão entre os dois cavalos é identificado, no diálogo, com o cocheiro condutor do carro do amigo da sabedoria ou filósofo, mas também com o do carro do amigo da beleza e ainda com o do músico e o do amante. Todos esses homens são na verdade um só. Esse melhor cocheiro protege as asas da alma para que não se esfrangalhem em meio às outras que procuram sempre o mesmo alimento: o alimento que faz crescerem e se fortalecerem as asas da alma gerando leveza. Mas se o cocheiro não for bem em seu trabalho de controle da tendência conflitante, outro será o alimento das asas dos cavalos: segundo Sócrates, seu alimento será a opinião. Opinião é o mesmo que dizer visão particular e parcial. De qualquer forma, porém, seja a alma alimentada pela plena visão ou percepção do *nous*, seja a alma alimentada pelo que sobra como percepção já que não pôde

ter uma clara visão das *idéai* em seu aspecto verdadeiro e próprio, em cada um desses casos, para que a alma seja humana, ou mal ou bem, tem de ter contemplado de algum modo a verdade (249 b). Pois, ser humano é ter compreendido de algum modo a *idéa*, ou seja, ser humano é poder realizar a *anámnesis*: "ser capaz de partir da multiplicidade de sensações para alcançar a unidade mediante o *logismós*" (249 b-c): ser capaz de a partir do sensível alcançar, pelo pensamento, o inteligível. Eis que retornamos ao que é expressamente nomeado *anámnesis* no *Fedro*. A partir desse diálogo, se acontece de, para sermos homens, termos de estar fazendo a operação da *anámnesis*, então somos, na verdade, mesmo sem nos darmos conta disso, a constante realização de uma tal operação. Esse modo de apresentar a *anámnesis* complementa sua apresentação no *Ménon* e no *Fédon* onde ela é apresentada como um tipo de memória. Nesses dois diálogos está implícito que a operação da memória é constitutiva e, desse modo, também constante, embora a consciência dela possa permanecer encoberta.

Aqui e agora cabe igualmente pensar em memória ao se falar em remetimento da multiplicidade à unidade através do pensamento. Certamente que não se trata de memória de um conteúdo determinado num passado cronológico.

Retomemos o *Fédon* e tomemos neste diálogo uma passagem onde podemos encontrar um caso exemplar – e por que não dizer privilegiado? – daquela operação articuladora do múltiplo e do uno. Trata-se da chamada segunda navegação. É quando Sócrates, ao fim da descrição de sua peregrinação em busca da causa de todas as coisas, conta sua inesperada descoberta quando então decidiu olhar para as coisas não mais diretamente, mas com o auxílio do que ele chamou anteparo: o *lógos*. O quão surpreso ele não ficou quando descobriu que *tō kalō tà kalà kalá*: pelo belo as coisas belas são belas, assim como do mesmo modo: pela grandeza as coisas grandes são grandes e assim por diante. Há música nestas palavras: *tō kalō tà kalà kalá*. Com esse acontecimento exemplar vemos a coincidência do músico, do amigo da sabedoria e do amigo da beleza. A memória que vemos aqui em jogo é a memória do princípio, da *idéa*, e que, enquanto tal, consiste numa memória de coisa nenhuma. A descoberta da causa primeira exemplarmente encontrada a partir do belo não se encontra com nenhum objeto, não se encontra com coisa alguma, mas antes com aquilo que, como manancial, deixa brotar variações sobre o mesmo tema. A descoberta da causa primeira encontra-se, portanto, tão só com uma raiz (*kal-*), a

mesma raiz que nomeia tanto a unidade reunidora, quanto a multiplicidade que emerge constituindo o jorrão deste manancial que é uma fonte só.

Mas não são somente o músico, o amigo da sabedoria e o amigo da beleza que devemos perceber presentes em conjunto neste momento privilegiado de memória. Devemos perceber também o amante como estando aqui presente se acompanharmos, no mito do *Fedro* uma passagem localizada um pouco depois da descrição da natureza da alma através da imagem do carro conduzido por um auriga ou cocheiro que controla uma parelha conflitante de cavalos alados:

Quando à vista da beleza terrena e, despertada a lembrança da verdadeira beleza, a alma readquire asas e, novamente alada, debalde tenta voar, à maneira dos pássaros dirige o olhar para o céu, sem atentar absolutamente nas coisas cá debaixo, do que lhe vem ser acoimada de maníaca. Porém o que eu digo é que essa é a melhor modalidade de possessão, a de mais nobre origem, tanto em quem se manifesta como em quem dele a recebeu. O indivíduo atacado de semelhante delírio, sempre que apaixonado das coisas belas, é denominado amante. Conforme disse há pouco, toda alma de homem já contemplou naturalmente a verdadeira realidade, sem o que não teria nunca adquirido essa forma; porém não é igualmente fácil para todas, à vista das coisas terrenas, recordar-se das celestes, o que se dá tanto com as que as perceberam de corrida como com as que tiveram a infelicidade de cometer alguma injustiça por influência de más companhias e de esquecer os mistérios sagrados contemplados naquela ocasião. Assim são bem poucas as que conservam a lembrança do que viram. Sempre que essas poucas percebem alguma imagem das coisas lá do alto, ficam tomadas de entusiasmo e perdem o domínio de si mesmas. Porém não sabem o que se passa com elas, por carecerem de percepção bastante clara, pois em relação à justiça, à temperança e tudo o mais que a alma tem em grande estima, as imagens terrenas são totalmente privadas de brilho; com órgãos turvos e, por isso mesmo, com assaz dificuldade, é que as poucas pessoas que se aproximam das imagens conseguem reconhecer nelas o gênero do modelo original. Porém a Beleza era muito fácil de ver por causa de seu brilho peculiar quando, no séqüito de Zeus, tomando parte no coro dos bem-aventurados e os demais no de outra divindade, gozávamos do espetáculo dessa visão admirável e, iniciados nesse mistério que, com toda a justiça, pode ser considerado sacratíssimo, e que celebrávamos na plenitude da perfeição e livres dos males que nos alcançam no futuro, fomos admitidos a contemplar sob a luz mais pura aparições perfeitas, simples, imutáveis, puros também e libertos deste cárcere que com o nome de corpo carregamos conosco e no qual estamos aprisionados como a ostra em sua casca. (249 d-250 c)⁷

⁷ PLATÃO. *Fedro*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.

Falando do amante como este que vendo o que aqui é belo, lembra-se da idéia mais brilhante da Beleza, Platão mais uma vez faz a descrição da *anámnesis*. E fica ainda mais claro que se por um lado todos temos que passar por ela em algum nível por sermos homens, ou seja, se a cada passo nós já estamos a realizar a *anámnesis*, por outro lado, a plena consciência desta experiência é muito rara, uma consciência que é identificada com a iniciação. Essa plena consciência implica em nos encontrarmos do modo o mais livre possível. Nesse caso, já não seria mais o habitual cotidiano que enxergamos à medida mesma que usamos nossos olhos. Daí a despreocupação do iniciado com as coisas habituais a partir de sua sacratíssima experiência. É como se vivesse somente como alma tal como se ele próprio fosse um deus, lidando feliz com o que é sempre do mesmo modo. Como pode ser isso?

A passagem citada do *Fédon* pode nos auxiliar na compreensão da experiência rara do filosofar. Platão sugere que encontremos o princípio, a causa, à medida que olhemos através do *lógos* para tudo o que aí está, por exemplo, as coisas belas que aí se encontram. O que a linguagem num sentido bastante especial e não mais habitual descobre é, pois, a unidade recolhedora da experiência do belo. A especial linguagem descobre, como já dissemos, uma raiz originária (*kal-*), mas descobre sobretudo que há sempre uma raiz originária para tudo o que nomeamos da mesma forma. No entanto, cada realização dessa raiz, cada caso em que ela se concretiza diferentemente, por exemplo, cada coisa bela com a qual nos encontramos, não é e nem esgota a raiz mesma como unidade integradora, ou seja, cada uma dessas coisas visíveis não retira da invisibilidade sua verdadeira origem. Esta sempre escapa em relação a este ou àquele objeto que, como Sócrates diz, não são senão cópias esmaecidas do paradigma. Este último jamais apresenta forma ou cor, mas carrega o vigor da possibilidade de tudo o que tem forma ou cor. Se o que é belo, esta ou aquela coisa bela, pode a qualquer momento deixar de sê-lo, por outro lado a beleza enquanto vigor não se altera nunca. E há diferença entre lidar com o que é belo, esta ou aquela coisa bela, e lidar com a beleza ela mesma. No segundo caso não importa mais esta ou aquela coisa chamada bela, não importa mais o juízo de valor. Exatamente essa experiência é identificada pela sacerdotiza Diotima em o *Banquete* como sendo a experiência própria do filosofar.

Nos parece que toda a experiência com o celeste tem a ver com essa suspensão de juízo de valor. Nada mais difícil para o comum mortal, para quem o que mais importa é o que se passa imediatamente com ele e que ele está sempre julgando seja como sendo uma alegria seja como sendo um sofrimento⁸. Isso nos faz lembrar também um fragmento de Heráclito⁹ em que ele afirma: Para o deus tudo é justo e bom e belo. Os homens, porém, tomam umas coisas por injustas, outras por justas.

O mais elevado nível da *anámnese* como memória do princípio, deve ser sempre, portanto, a capacidade de, trespassando o imediatamente dado, ver, através do que nos está disponível, a unidade integradora de tudo: tudo um. Assim, o real não é esta ou aquela situação, mas a necessidade de ser do que está sendo. Esta necessidade de ser é sempre: o mesmo. Mas, atenção. Não dissemos absolutamente com isso que esta necessidade de ser se concretiza ou se concretizará da mesma forma. Mas todas as formas de sua concretização são igualmente concretização da mesma necessidade de ser. Por isso *anámnese* em sua mais elevada possibilidade de realização, à medida que consiste na plena consciência da memória do princípio que é memória de coisa nenhuma, mas enraizamento reunidor, digo, *anámnese* enquanto esta plena consciência, é encontro com o perfeito, o simples, o imutável. Estas são três características daquilo que não pode não ser do modo que é, ou seja, daquilo que é expressamente necessário, isto é, do verdadeiro. Lidar com isso purifica porque desaparece a avidez pelo que já não esteja aqui. Falamos aqui de falta de desejo. Se lembrarmos mais uma vez de *O Banquete*, temos de admitir que a falta de desejo, ou melhor, a suficiência enquanto tal, consiste no que há de mais próximo do que Platão faz Sócrates entender por "modo de ser da divindade". Mas há aqui também uma formulação trágica da existência do ponto de vista dos mortais. Para o homem, estar assim sem desejo é como estar morto. Daí a desimportância do corpóreo por parte do iniciado. Pois, de que importa o corpo para quem está morto? Mas insistimos aqui que é fundamental não estarmos entendendo como sendo mórbida essa colocação. Muito pelo contrário, ela implica justamente em imortalização a qual apenas se faz possível numa verdadeira aproximação da mais completa serenidade. Não é à toa que Platão constrói a imagem do carro da alma dos deuses conduzido por dois cavalos mansos em pleno exercício dessa noção de serenidade e a imagem do carro dos homens também a partir dessa mesma noção,

⁸ Cf. *Fédon* (82 e-83 d)

⁹ Cf. Fragmento 102 de Heráclito. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão.

mas como sendo este último aquele que vive em conflito a fim de se aproximar o mais possível do estado divino.

IV – A *anámnesis* a partir do mito de Er

Como já dissemos bem no início, é apenas indiretamente que podemos ver a presença da *anámnesis* no mito do fim de *A República*. Trata-se de um mito por demais extenso e não vamos considerar dele senão o fato de ali haver a explícita referência à lembrança e ao esquecimento do habitualmente inaparente para os mortais. Segundo a narrativa do mensageiro Er, quando nascemos, depois de termos bebido do rio descuido situado na planície do esquecimento, nos esquecemos do que escolhemos como vida a viver. Se soubermos disso hoje, por antecipação, podemos ser mais atentos em nossas decisões a cada vez. Como pontuamos quando comentávamos anteriormente o *Ménon*, o mito de Er vem revelar a necessidade da lembrança de que esquecemos o que permanece sempre invisível em toda ação: o momento do cuidado ou do descuido em decidir cada gesto e cada palavra. Nesse mito Terra e *Hades* não são senão nomes dados para a tensão indeslindável entre visível e invisível, e que podem e devem ser traduzidos por sensível e inteligível.

No mito escatológico do fim do *Fédon* está presente algo semelhante na narrativa de Sócrates à medida que traz para a luz a chamada terra verdadeira, invisível aos nossos olhos. Ela é apresentada como sendo tal como este mundo aqui, mas de cores muito mais intensas e nítidas. É como se estivesse a nos abrir os olhos para o mundo em que habita o filósofo: um mundo como o nosso, mas com outro brilho e alcance, um mundo de beleza muito mais intensa.

Concluindo

Através de mitos Platão dá toda uma sustentação ao que ele entende por conhecimento, a saber, certamente nada que tenha a ver com conteúdos a serem adquiridos,

mas sim acesso a um ócio semelhante ao dos deuses que vão passear tranquilamente com seus cavalos alados na planície constante da verdade que eles mais uma vez *re-conhecem* e depois dão de comer e beber o alimento imortalizante a seus cavalos mansos.

Toda a investigação que empreendemos aqui a respeito da *anámnesis* em alguns diálogos da obra de Platão tocou no uso do mito por parte desse pensador e na questão fundamental para sua ontologia e que consiste na complementariedade entre visível e invisível, sensível e inteligível.

Pouco se explora o uso do mito na obra de Platão como se este fosse prescindível. Acredita-se poder tratar da argumentação ontológica platônica sem ele, porém se assim se fizer salta-se por cima desse pensador, pois, afinal, por que teria ele sustentado sua teoria das idéias numa visualização delas por parte da alma anteriormente ao que ele nomeia sensibilidade? O mito em Platão nada tem de irracional, nem de meramente racional, mas ele tem um poder próprio revelador da verdade e esclarecedor de sua ontologia. Procurar compreender melhor esse lugar do mito é o intuito de uma pesquisa que tem a investigação da *anámnesis* como um de seus passos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERNABÉ, A. Platão e o orfismo. Brasília: Annablume, 2010.
- BRISSON, Luc. *Platon les mots et les mythes*. Paris: Éditions La Découverte, 1994.
- DIXSAUT, M. *Platon et la question de la pensée*. Paris : Vrin, 2000.
- FRUTIGER, Perceval. *Les mythes de Platon étude philosophique et littéraire*. Paris : Librairie Félix Alcan, 1930.
- GÜRSGEN, D. *Die Rationatität des mythischen*. Berlin : Walter de Gruyter, 2002.
- HIRSCH, W. *Platons weg zum mythos*. Berlin: Walter de Gruyter, 1971
- MATTÉI, Jean-François. *Platon et le miroir du mythe*. 2^a ed. Paris: 2002.
- PARTENIE, C. *Plato's Myths*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- PLATÃO. *Obras completas*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 1977.
- PLATONIS OPERA, 5 Tomus. Oxford: Oxford, 1989.
- REINHARDT, K. *Les Mythes de Platon*. Trad. Anne-Sophie Reineke. Paris : Gallimard, 2007.
- SANTOS, José Trndade (org.) *Anamnese e saber*. Lisboa: Casa da Moeda, 1999.
- STEWART, J. A. *The myths of Plato*. Centaur Press Ltd., 1970.