

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

José Silva Ramos Filho

O conceito de *episteme* em Platão
Análises em diálogos do período intermediário ao da maturidade

Goiânia
2016

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **Dissertação** **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Nome completo do autor: José Silva Ramos Filho

Título do trabalho: *O conceito de episteme em Platão - Análises em diálogos do período intermediário ao da maturidade*

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento **SIM** **NÃO**¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.


Assinatura do (a) autor (a) ²

Data: 09, 11, 2016

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

²A assinatura deve ser escaneada.

José Silva Ramos Filho

O conceito de *episteme* em Platão

Análises em diálogos do período intermediário ao da maturidade

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Linha de Pesquisa: Ontologia e Metafísica

Orientação: Dr. José Gonzalo Armijos Palacios

Agencia Financiadora: Capes

Goiânia
2016

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
GPT/BC/UFG**

Silva Ramos Filho, Jose

O conceito de episteme em Platão [manuscrito] : Análises em diálogos do período intermediário ao da maturidade / Jose Silva Ramos Filho. - 2016.
LXXVI, 76 f.

Orientador: Prof. Dr. Jose Gonzalo Armijos Palacios.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Goiânia, 2016.
Bibliografia.

1. Episteme. 2. Aisthesis. 3. Anamnese. I. Gonzalo Armijos Palacios, Jose, orient. II. Título.

CDU 16



Ata da Defesa Pública da Dissertação de JOSÉ SILVA RAMOS FILHO
Data de realização: 23/09/2016

Aos 23 dias do mês de setembro de 2016, às 11:30h, na sala de defesas do Programa de Pós Graduação da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFPG), foi instalada a sessão pública para julgamento da dissertação final elaborada pelo mestrando JOSÉ SILVA RAMOS FILHO, do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, intitulada: "O conceito de *agisteme* em Platão: Análises em diálogos do período intermediário ao da maturidade". Após a abertura da sessão, o professor José Gonzalo Armijos Palacios/UFG (Presidente)/UFG, orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores, os professores doutores: Carla Milani Damiano/UFG e Rodolfo Pais Nunes Lopes/UnB). Foi dada a palavra ao mestrando, que expôs seu trabalho e, em seguida, foram ouvidos os respectivos pareceres dos integrantes da banca, procedendo-se à arguição e respostas do mestrando. Ao final, a banca, reuniu-se em separado para avaliação do trabalho. Discutido o trabalho e o desempenho do mestrando foi ele considerado *aprovado* por *unanimidade* pelo presidente da banca examinadora. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata que será assinada por todos e entregue à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para os fins.

Banca examinadora:

Prof. Dr. José Gonzalo Armijos Palacios/UFG (Presidente)

Profa. Dra. Carla Milani Damiano/ UFG (membro)

Prof. Dr. Rodolfo Pais Nunes Lopes/UnB(membro)

Agradecimentos

Agradeço a toda a minha família, por sempre acreditar em mim e apoiar nas decisões que tomei. À minha mãe, Honorine, por constituir um exemplo de serenidade e luta na criação solitária de seus seis filhos. A meus irmãos: Geraldo, Zilane, Gilton, Zêila e Geder, pelo convívio e apoio. A meu amor, Sandra, pela paciência, carinho e entendimento por meu isolamento nas horas destinadas às leituras e escrita. À minha sogra Ednice, que me acolheu como seu quarto filho.

Ao querido professor José Gonzalo Armijos Palacios, por ter me recebido como orientando, pelo auxílio incessante, e por me ensinar que Filosofia é, antes de tudo, a coragem para ousar e acreditar em si mesmo.

Aos professores Adriano, Anderson e Carla pela participação direta em minha formação e contribuição efetiva em mostrar um direcionamento na condução de minha pesquisa.

À Faculdade de Filosofia da UFG, nas pessoas de seu diretor Adriano e coordenadores de graduação Carmelita e Cristiano, à coordenadora da pós-graduação, Martina, e a todos seus professores, que tive a satisfação de ser aluno desde o bacharelado.

À CAPES pelo apoio necessário para que se realize pesquisas em Filosofia no País.

À servidora técnico-administrativa do PPGFIL da UFG, Marlene pela atenção e generosidade que lhes são características.

A todos que se dedicam aos estudos em Filosofia no Brasil e entendem sua importância na construção de uma sociedade mais crítica.

A todos meus colegas de graduação e mestrado na Universidade Federal de Goiás, minha mais sincera estima.

Já que são filósofos os capazes de chegar àquilo que,
do mesmo ponto de vista, é sempre o mesmo, e não são
filósofos os que ficam vagando no meio do que é múltiplo
e variável, quais deles devem ser chefes da cidade?

A República V, 484b

Resumo

O objeto de estudo neste trabalho é o conceito de *episteme* na filosofia de Platão. Partimos do pressuposto de que o filósofo introduz novas hipóteses a partir dos diálogos do período intermediário. Um eixo para a avaliação disso surge já no *Mênon*, onde Platão distingue *episteme* de *doxa* e introduz a teoria da *reminiscência*. Nas demais obras aqui estudadas, *Fédon*, *Teeteto* e *A República*, Platão sistematiza suas ideias e amadurece conceitos importantes, como o de *aisthesis*. Nossa intenção é averiguar como o filósofo relaciona suas concepções nas obras que analisamos e, sobretudo, responder à indagação: mantém Platão uma unidade conceitual acerca do termo *episteme* ou muda de concepção conforme amadurece os diálogos que abordamos?

Palavras-chave: Episteme. Aisthesis. Anamnese.

Abstract

This dissertation focuses on the concept of *episteme* in Plato's philosophy. We start from the presupposition that the philosopher introduces new hypotheses during the period of the intermediate dialogues. Foundations from this evaluation appear in *Meno*, where Plato distinguishes *episteme* from *doxa* and introduces the theory of *anamnesis*. In *Phaedo*, *Thaetetus* and *Republic*, Plato systematizes his ideas and develops important concepts, as *aisthesis*. Our intention is to find out how the philosopher treats and relates those concepts within the dialogues that we are going to analyze and, above all, we want to answer to the question: maintains Plato a conceptual unity regarding the meaning of *episteme* or changes his views as he evolves to a more mature conception in the aforementioned dialogues?

Keywords: Episteme. Aisthesis. Anamnese.

Sumário

Agradecimentos	III
Epígrafe	IV
Resumo	V
Abstract	VI
Sumário	VII
Introdução	7
Capítulo I – A herança socrática	10
1.1 A importância do método	10
1.2 Elementos formais dos diálogos de Platão	13
1.3 <i>Ti estin</i> (____);	14
1.4 Outras considerações	17
Capítulo II – <i>Episteme</i> em diálogos do período intermediário a maturidade	19
2.1 <i>Episteme</i> no <i>Mênon</i>	19
2.1.1 A teoria da <i>reminiscência</i>	21
2.1.2 A estrada para Larissa	22
2.1.4 Distinção entre conhecimento e opinião verdadeira	23
2.2 <i>Episteme</i> no <i>Fédon</i>	26
2.2.1 Imortalidade da alma	27
2.2.2 A teoria dos contrários	29
2.2.3 A teoria da <i>reminiscência</i>	32
2.2.4 A natureza da alma	33
2.2.5 O sensível e sua falibilidade	37
2.2.6 A teoria das <i>formas</i>	41
2.3 <i>Episteme</i> no <i>Teeteto</i>	47
2.3.1 Um exame de definições	47
2.3.2 <i>Episteme</i> é percepção	49
2.4 <i>Episteme</i> em <i>A República</i> V-VII	57
2.4.1 <i>República</i> V, 476e-480a	60
2.4.2 <i>República</i> VI, 509d-511e	63
2.4.3 <i>República</i> VII, 514a-517c	68
3. Considerações sobre <i>opinião</i> e <i>conhecimento</i>	70
4. Conclusão	71
5. Referências	73

INTRODUÇÃO

Em Platão, o conceito de *episteme* tem um papel fundamental na estruturação da chamada “filosofia platônica dos diálogos”. Temas muito díspares como “virtude”, “opinião”, “percepção”, “cidade ideal”, entre outros, recebem tratamento filosófico por meio de argumentos que mostram a necessidade de uma distinção entre o estado cognitivo de quem conhece e o estado cognitivo de quem opina acerca destes temas.

Esse uso da distinção em temas tão variados fundamenta-se no fato de que, para Platão, o conceito de conhecimento é um conceito básico para qualquer argumento filosófico, uma vez que opera em qualquer argumento que tenha a pretensão de apresentar uma análise verdadeira da alma, do homem ou da sociedade. Assim, para Platão, o conceito de *episteme* é uma noção cuja essência, fundada na distinção entre conhecer e opinar, se estrutura de forma a disciplinar os problemas suscitados pela discussão dos diálogos.

No entanto, como qualquer análise mais aprofundada revela, Platão não começa seus textos explicando “o que é o conhecimento” ou “o que é alma” ou “o que é virtude”. Embora ele tenha difundido a tese socrática de que primeiro é preciso compreender as definições e só então entender os casos que se organizam como instâncias dessas definições – tese que ficou conhecida como “prioridade da definição” em diálogos como *Laques*, *Eutífron*, *Lísis*, entre outros, ele raramente começa a discussão com uma definição.

Desse modo, o intérprete que deseja apresentar o conceito puro de *episteme*, i.e., o conceito em sua forma abstrata da definição, precisa mergulhar na trama dos textos e reunir as passagens que mostram a forma como Platão usa o conceito. Tal é a situação para quem quer estudar a definição platônica de *episteme*.

Nosso propósito neste trabalho é fazer esse tipo de estudo. Assim, não se trata de propor que há uma “epistemologia” em Platão, o que seria certamente uma abordagem anacrônica. O que pretendemos é propor um exame da forma como Platão compreende o conceito de *episteme* em diálogos situados no período “intermediário” e da “maturidade”. Contudo, consideramos importante destacar, no início do trabalho, o legado de Sócrates a Platão, avaliando a importância da maiêutica e da investigação para “corrigir” as opiniões falsas dos interlocutores de Sócrates nos debates na *agorá*.

A partir do resgate de algumas ideias de diálogos do período socrático, os problemas epistemológicos delimitados por Platão, já no *Mênon*, parecem se conectar à ideia de uma estrutura das faculdades do conhecimento e suas operações. O texto defende que a partir de formas estáveis de apreensão cognitiva é possível à inteligência humana progredir nos níveis de

esclarecimento (cf. PAPPAS, 1995). Isto pode significar que, para Platão, a opção pelo conceito de razão (*noesis*), que, para Platão, é uma faculdade da alma que torna possível o conhecimento completo, sendo condição necessária para que o entendimento humano se organize em bases mais sólidas (*dynamis*).

Com o amadurecimento natural de sua filosofia e o conseqüente distanciamento das ideias de Sócrates, Platão, aparentemente, propõe outra maneira de se interpretar o conceito de *episteme*, o que se percebe no decorrer de seus diálogos. Se, no *Mênon* Platão propõe que a *episteme* se diferencia da *doxa* por ser estável, no *Fédon*, *Teeteto* e *República*, sua teoria é incorporada a outros elementos. No *Fédon*, a partir de 70d, Platão aborda a teoria da *reminiscência*, já inicialmente apresentada em *Mênon* 81d, e desenvolve a teoria das *formas*. O tema do aprendizado pela via da rememoração permanece ainda neste diálogo, porém a noção de *ideia* é mais analisada pelo filósofo.

Eidos é o conceito utilizado no interior das obras de Platão para definir o mesmo: São estruturas ontológicas e epistemológicas. Epistemológicas porque alteram a experiência sensível mediante a ação reflexiva e de cálculo e por estruturarem o processo cognitivo, ordenando assim a experiência sensível. São ontológicas porque são realidades que existem como entidades do raciocínio (essências).

No *Fédon*, as *formas* surgem frente ao argumento que opõe corpo e alma, sendo o núcleo que estabelece essa distinção, constatada no diálogo pelas características que manifestam a similitude entre elas e a alma (invisibilidade, imutabilidade etc.). Tal similitude é tão evidente que Robinson (2007), em sua obra *A Psicologia de Platão*, atenta para o fato de que, em virtude de ser a alma tão semelhante às *formas*, houve quem argumentasse que no final do diálogo ela ultrapassa essa condição de semelhança, sendo entendida como realmente uma *forma*.

Em *República* V-VII, Platão ocupa-se de forma incisiva com a descrição do processo de conhecimento no interior da alma. Para aquele que se ocupa da verdade, isto é, o filósofo, a realidade concentra-se no mundo das ideias e todas as coisas existentes participam desse conceito. Platão se vale de analogias para explicar esse processo. Cada analogia tem uma característica que lhe é peculiar, mas o importante para este projeto é perceber as conexões e complementos entre as analogias.

Notamos que a condição do prisioneiro, no livro VII parece corresponder à condição da *doxa*, mas o estágio da caverna presume existir um conceito de crença (*pistis*) que parece

ser uma libertação das correntes, uma superação do entorpecimento inicial e, enfim, uma transformação (que se pode sugerir como consequência da crença adquirida). Esse é um problema importante para uma análise da coerência entre a *linha dividida* e a *caverna*.

Além disso, em relação ao que Platão mesmo diz em 532 b-c, quando explica a relação entre a *linha* e o texto da *imagem da caverna*, existem graus que vão da libertação das correntes, passam pela contemplação dos reflexos na água até chegarem à compreensão do ser de cada item existente. Não está claro que haja aí um papel preciso para os entes matemáticos, uma vez que parece se tratar de uma apreensão de conceitos e não de números no momento preliminar de aprendizado.

Por fim, notamos que existem incompatibilidades no uso do conceito de “objeto sensível” nas analogias. Os objetos matemáticos da *linha* servem-se de objetos do segmento inferior, ao passo que o prisioneiro libertado vê os reflexos na água e os objetos internos na caverna; os reflexos na água não são, como o são na linha, os objetos de classe inferior.

No *Teeteto*, Platão desenvolve três definições diferentes acerca da pergunta de Sócrates sobre o que é *episteme*. A primeira é “conhecimento não é outra coisa que não percepção, *aisthesis*”, (151e); a segunda é “conhecimento é opinião verdadeira, *alethes doxan?*”, (187a-201c); a terceira é “a opinião verdadeira acrescida de *logos* é conhecimento” (201d).

O *Teeteto*, apesar de ser um diálogo dito “crítico”, uma vez que Platão revisa ou abandona alguns conceitos abordados em obras anteriores, termina em aporia mesmo após as críticas e refutações de Sócrates às definições apresentadas por Teeteto. Nossa intenção é abordar somente a primeira definição, por meio da qual Teeteto estabelece uma relação de identidade entre *episteme* e *aisthesis*.

Apresentadas, enfim, as linhas centrais que investigamos nestes diálogos, responderemos a seguinte questão: É mantida uma unidade conceitual acerca do tema *episteme* conforme amadurecem os escritos de Platão ou o filósofo altera a definição proposta no *Mênon*? A *episteme* permaneceu com a mesma importância ou este conceito perdeu relevância para Platão no decorrer dos diálogos? Nossa investigação se direciona para responder tais questões que, à primeira vista, parecem simples, mas carecem de uma análise aprofundada.

CAPÍTULO I – A HERANÇA SOCRÁTICA

1.1 A importância do método

É relativamente comum depararmos com a definição de *elenchos* como sendo “refutação” ou “exame”. De fato, tais noções não estão incorretas quando observados os diálogos socráticos (ou de juventude) de Platão. Porém, Charles Young (2011)¹, ressalta que há uma história progressiva do termo cujo conhecimento é necessário.

*Elenchos*² e seu verbo cognato “*elenchô*” possuem na *Ilíada* de Homero a conotação de “vergonha” ou “desgraça” – “será, pois, uma desgraça (*elenchos*) se Heitor do elmo brilhante capturar os navios”. Eurípedes, em *Hércules 162*, define como “teste”, possuindo Píndaro, em *Neméias VIII. 20-1*, significado semelhante quando se refere a “testes em competições, exercícios, ginásticas”. No séc. V a.C. com Ésquilo, em *As Suplicantes 993*, o termo *elenchos* já designava qualquer tipo de “exame” e em Heródoto, em *História II. 115*, há a conotação que mais se aproxima daquilo que conhecemos em Platão, quando é relativo a uma forma de investigação para examinar o quão falso ou verdadeiro haveria no discurso de uma pessoa.

O *elenchos*, seguindo este raciocínio cronológico, constituiria uma herança epistemológica que Platão incorporou nos diálogos e nos quais, salvo no *Sofista 231 b5-8*³, não se encontra referência a este método. Desse modo, antes de analisar o problema aqui proposto, “o método socrático é infalível?” Será necessário abordar seus elementos constitutivos, sua relevância nos diálogos de Platão, elementos formais elementares de alguns de seus escritos.

O *elenchos* é o método mais presente nas obras do período socrático, consistindo em um processo argumentativo, que se desenrola durante um diálogo entre aquele que pergunta, Sócrates, e aquele que responde, a personagem central, como Eutifron, no diálogo homônimo.

O objetivo do *elenchos*, em uma análise de sobrevoo, é conduzir o adversário à aporia, fazendo com que se refute a tese o interlocutor, provando que o mesmo defende posições

¹Cf. YOUNG, C. *O Elenchus socrático*. Tradução de Marco A. A. Zingano. São Paulo: Artmed, 2011, pp.66-78. In: BENSON, H., *A Companion to Plato*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, pp. 55-69.

² Conf. Homero, 2009, p.231, *apud*, Young, 2011, p.67

³ O “Estrangeiro de Eléia” faz uma alusão indireta ao método de perguntas de Sócrates.

contraditórias acerca de um tema qualquer, normalmente de conotação moral. Sócrates se vale de seu método com esmero, submetendo o interlocutor a diversas proposições, que se desdobrarão em outras tantas premissas, bastando, para isso, que o adversário concorde com elas. O compromisso do adversário de se envolver no debate, portanto, é necessário. Sem isso, o debate fracassa e se interrompe a investigação.

Sócrates, num primeiro momento, não ataca a posição inicial defendida pelo interlocutor, mas as proposições que são desdobradas dela. O motivo para tal é que, das proposições apresentadas, decorre uma conclusão que está em clara contradição com a definição inicial do interlocutor. Este, confuso, admite que a proposição de Sócrates é mais plausível e submete-se à derrota.

De uma forma geral, o método apresenta a estrutura seguinte⁴:

1. O interlocutor defende uma tese “a” qualquer que é alvo da refutação de Sócrates;
2. Sócrates se apercebe que o interlocutor está de acordo com as inferências “b” e “c”, aceitas sem dificuldades;
3. Sócrates demonstra, e o interlocutor admite, que “b” e “c”, incorrem em “não-a”;
4. Daqui, Sócrates conclui que a aceitação de “a” e “não-a” é impossível e que há algo errado.⁵

É comum se observar os interlocutores de Sócrates perplexos por não saberem mais o que dizem quando em estado de aporia. A estrutura do *elenchos* acarreta este tipo de esvaziamento, uma vez que, acatada uma premissa precedente, necessariamente, será inferida a negação da tese principal mantida pelo interlocutor.

No diálogo *Eutifron*, por exemplo, a tese “a” é apresentada em 5d, justamente na primeira definição de *piedade* defendida pelo personagem que dá nome ao escrito, qual seja: “Acho que piedoso é [...] perseguir os criminosos [...]”. Todavia, a definição que Sócrates considera razoável para o requerimento, se encontra em 7a: “O que aos deuses agrada é pio; o que desagrada, ímpio”.

Sócrates não só refuta a definição de Eutifron, como insere outros argumentos no diálogo que levam a personagem a concordar com os mesmos. No decorrer do requerimento, Eutífron ainda fornece outras três definições de *piedade*, todas refutadas: “de minha parte,

⁴ Ver Louis-André Dorion, *Compreender Sócrates*, PP.46-54. Ainda sobre o *elenchos*, conferir Gregory Vlastos, *Socratic Studies*, pp.1-29, 2011.

⁵ Acredito que seja complexo que se deva inferir qual das sentenças é verdadeira ou falsa, especialmente nos diálogos aporéticos, onde não há uma conclusão objetiva do problema levantado, ou seja, há a dúvida em se estabelecer qual seja a verdade da questão. De fato, o que se trata é de mostrar a “não-saida”, a aporia, pois não se chega ao conhecimento ou definição de nada, a não ser à certeza da ignorância ou confusão do interlocutor.

afirmarei que pio é o que todos os deuses amam; e o contrário disso, o que todos os deuses odeiam, é ímpio”, (9e), “piedade e devoção consistem no tratamento dos deuses” (13b), e “uma espécie de ciência de sacrifícios e orações” (14c).

Todas as definições, portanto, recebem o mesmo tratamento de refutação por parte de Sócrates; onde não é acatada a definição do interlocutor, se faz inferências com o objetivo de obter assentimento e, por fim, se apresenta a contradição das proposições. A definição inicial, em 7a, é conservada até o final do diálogo, momento em que Sócrates diz:

Sócrates – [...] Então, não percebeste que nossa conversação, depois de uma volta completa, veio parar no ponto de partida? Deves estar lembrado, decerto, de que há pouco não se nos revelaram como idênticos o que é pio e o que é amado dos deuses, porém perfeitamente distintos. Ou não te recordas disso?

Eutifron – Sim, recordo-me.

Sócrates – Percebes agora que afirmaste ser piedoso o que é amado dos deuses? E o que é isso, senão ser agradável aos deuses? Ou não?

Eutifron – Sem dúvida.

Sócrates – Sendo assim, ou há pouco nós viemos a ficar de acordo numa proposição falsa, ou incidimos agora em erro.

Eutifron – Assim parece. (15b-c)

Ao fim do diálogo não se apresenta a definição de *piedade* que seja aceita por Sócrates, como é característico dos diálogos aporéticos. Sua intenção com o *elenchos* é, como dito anteriormente, apresentar ao interlocutor, no caso Eutífron, que sua noção inicial de *piedade* possui falhas, sendo necessário melhorá-la através do *elenchos*.

Ao leitor fica a impressão de que Sócrates prepara situações lógicas para fazer com que o interlocutor entre em contradição. Porém, a indução à aporia⁶ do interlocutor faz parte do processo de conversão daquele que possui opiniões falsas sobre o assunto em discussão, o *elenchos* possui tal função. É condição necessária o desapego de antigas convicções e, para tanto, há um preço: o constrangimento e a dor da impotência em se responder convictamente sobre crenças anteriormente indubitáveis.

Reconhecer a afirmação de falsas proposições e investigar a resposta adequada é importante no interior do *elenchos*. A busca incessante de Sócrates pela verdade, tida como

⁶ Esta aporia pode ser compreendido como um esvaziamento, uma espécie de certeza do desconhecimento.

missão apolínea, é só mais um adendo no conjunto de ações a quem se destina uma incessante procura do aperfeiçoamento intelectual na consecução da *catarse* na polis.

1.2 Elementos formais dos diálogos de Platão

Nos diálogos de Platão ditos aporéticos, o leitor desavisado pode negar a centralidade e a relevância filosófica atribuída à definição. Sócrates está insistentemente perguntando “O que é (___)?”⁷ (*ti estin ___*;). Os diálogos desse momento, nos quais Sócrates aparece como personagem principal, apresentam uma das etapas de desenvolvimento do pensamento dialético, demonstrando alguns traços em comum e que Platão concretizará nos diálogos ditos da maturidade. Os escritos, nesta fase, são estruturados na forma de interpelações, em uma maneira particular e característica de argumentar, investigando uma determinada tese defendida mediante um jogo de perguntas e respostas.

Na construção de sua ética, Sócrates visou examinar seus interlocutores que sustentavam determinadas teses morais negativas, induzindo-os a superar o jogo de opiniões para alcançar a verdade ou, simplesmente, abandonar os erros, livrar-se dos sofismas e do estado de confusão propiciado pela interação no debate. A refutação buscava transpor a multiplicidade dos fenômenos, dos “exames de exemplos”, das múltiplas definições de virtudes como, por exemplo, a justiça, a coragem, a piedade, a beleza, a amizade, etc.

Esse modo de investigação – conhecido pelos que concordaram com Vlastos como *elenchos* – ilustra fidedignamente o pensamento próprio do Sócrates histórico⁸, podendo, até mesmo, com alguma justiça, afirmar que Sócrates jamais interage com seu interlocutor sem refutá-lo. Esta forma de argumentação requer, como única condição imposta, o comprometimento pessoal dos interlocutores de que só digam o que verdadeiramente creem, i.e. opiniões com que se comprometam, perguntando e respondendo de forma objetiva. Assim, nenhuma opinião é excluída, por mais incoerente que, às vezes, possa parecer.

É importante ressaltar que, em quaisquer dos diálogos, Sócrates usa o termo *elenchos* para denominar este modelo de investigação, não o discute e muito menos oferece ao leitor

⁷ Preferimos deixar um espaço em aberto sobre a pergunta de Sócrates. Na interpretação analítica dos textos de Platão, a partir de Vlastos, convencionou-se colocar “X”, mas como dito, é apenas uma convenção.

Normalmente, Sócrates espera uma resposta sobre a definição de uma virtude, quase sempre de fulcro moral. Assim, abrimos apenas o espaço (___) em todas as situações onde a pergunta socrática estiver em pauta.

⁸ Segundo Dorion, há quatro retratos de Sócrates: 1) “O Sócrates de Aristófanes”; 2) “O Sócrates de Platão”; 3) “O Sócrates de Xenofonte” e; 4) “O Sócrates de Aristóteles”. De acordo com o comentador, a imagem que mais se aproxima do Sócrates real, histórico, é a desenvolvida por Platão. O “Sócrates personagem” é contextualizado em todos os diálogos de Platão e refere-se mais a uma representação descritiva ou semântica do envolvimento de Sócrates nas tramas dos diálogos.

uma explicação sobre em que ele consiste. A bem da verdade, Sócrates não possui um nome para este modelo. Em alguns diálogos, como em *Teeteto* 150b-c, Sócrates se apresenta como “parteiro” e o método descrito nestes momentos é a *maiêutica*.

Desse modo, na ausência de definições e legando-nos Sócrates apenas a prática deste método, resta tão somente suposições (VLASTOS, 1996). Diálogos, como o *Laques* (sobre a coragem) e o *Eutífron* (sobre a piedade), remontam ao primeiro dos três grupos dos diálogos platônicos. Estes diálogos apresentam ao leitor características tanto formais quanto temáticas, ilustrando diversos exemplos da dialética socrática, que resumem as noções de “refutação”, apresentando um Sócrates que sempre corresponde ao retrato fornecido por Aristóteles sobre o mestre de Platão.

O *elenchos*, no contexto dos diálogos, é caracterizado pela interlocução entre Sócrates e um adversário qualquer na busca da definição do objeto em pauta. Sócrates organiza seus requerimentos de forma a conduzir o interlocutor a uma aporia. No *Mênon*, o adversário de nome homônimo ao diálogo é, por vezes, situado por Sócrates em situações de dificuldade argumentativa.

1.3 *Ti estin* (_____);

Em linhas gerais, a originalidade filosófica de Sócrates está, sobretudo, em iniciar um debate na *agorá* sobre assuntos que possuíam eco na tradição filosófica grega anterior. Acredito que Sócrates tenha iniciado uma nova proposta de *Paidéia*, que Platão amadurece em suas obras de períodos seguintes aos da juventude.

Contudo, há outros elementos a serem abordados e que são importantes, quais sejam:

A) A argumentação de Sócrates apresenta unicamente questões relativas ao domínio dos problemas éticos e políticos. A preocupação exclusiva com a moral é apresentada no *Eutífron*, quando Sócrates intenta determinar a essência da piedade. O escopo de Sócrates consistia em formular definições universais para as principais noções relativas à ética. Uma definição de piedade, por exemplo, será universal se ela abarcar a totalidade dos casos que se reconhecem como ocorrências particulares de piedade. Qualquer questão sobre a piedade só será resolvida quando se partir de uma certeza inabalável, ou seja, quando se souber o que é a piedade em si. Esse universal é o que é permanente, por isso esclarece os conflitos entre opiniões (*doxa*) e as certezas empíricas.

B) Outro aspecto é que Sócrates utiliza a analogia de forma ampla. O raciocínio indutivo, neste contexto, serviria para estabelecer, a partir de proposições particulares, um enunciado que seja tanto coordenado a essas proposições particulares que servem como pontos de partida quanto mais geral do que elas forem. No *Eutífron*, as passagens 5a-c, 13a-c e 15c-16a demonstram ao leitor exemplos de raciocínio indutivo.

C) Os diálogos aporéticos testemunham a conhecida declaração da ignorância socrática, o que acarreta a “ironia” de Sócrates. Normalmente, Sócrates inicia sua intervenção examinando o conhecimento de seu interlocutor, sem defender sua própria posição, se declarando ignorante. A ignorância do interlocutor se estabelece por meio da refutação, i.e. pela demonstração da ausência de conhecimento sobre determinada instância “___”, inicialmente sustentada como sabida pelo interlocutor. Eutífron, por exemplo, ao expor seu pretense saber sobre a piedade é surpreendido em autocontradição. Sócrates refuta com tamanha convicção a seu adversário que nos passa a impressão de que possui um profundo conhecimento sobre o tema em pauta. Contudo, Sócrates sempre nega que possua tal conhecimento.

Na *Apologia* (21d), Sócrates afirma que sua sabedoria consiste em saber que nada sabe. Ele jamais responde a pergunta o que é “___”? e, interrogando sempre, desempenha o papel da personagem que evidencia as contradições decorrentes do suposto conhecimento do interlocutor com suas próprias crenças. Sócrates recorre à alegação de ignorância, que é tida por seus interlocutores como “fingimento”, na esperança de que os mesmos, que são constantemente lisonjeados e a quem ele atribui um saber que ele próprio deseja, concordem em aceitar a interação dialética durante a qual será colocado à prova este pretense saber.

Esta postura socrática provoca grande antipatia de seus adversários e transforma, em algumas ocasiões, uma conversa em discussão, como no caso do Livro I da *República*, quando Trasímaco faz sua primeira intervenção no diálogo. Na *Apologia* (23c e 33c), Sócrates atribui sua impopularidade a este detalhe de seu método, pois a ironia naturalmente aumenta a fúria do refutado, sobretudo quando este se sente ridicularizado por Sócrates – lembrando que os debates eram travados em praça pública, na *agorá*, portanto.

No *Mênon*, Sócrates declara-se ignorante ao capitular a responder à questão formulada, “a virtude pode ser ensinada?” (75d). Alegando a carência intelectual que imperava em Atenas, Sócrates se declara incapaz de afirmar qualquer coisa sobre a virtude (*arete*), antes que seja resolvido o problema fundamental de saber o que ela seja. Mênon se confunde, fica com raiva perante sua própria incapacidade em fornecer uma definição e vê todas as suas tentativas de fazê-lo fracassadas.

D) Outra característica importante é que os diálogos aporéticos expõem uma tese normalmente atribuída a Sócrates e constituem a chave daquilo que se convencionou chamar “socratismo”, qual seja: o paradoxo da “virtude-ciência” (Cf. Fine, 2013)⁹. Sócrates entende que a virtude moral é um tipo de conhecimento que impossibilita o erro e a prática do mal.

Ter conhecimento da piedade e ser pio se conectam, uma vez que tal conhecimento é condição necessária e suficiente para se adotar o comportamento correspondente. O mesmo vale para quaisquer outras virtudes morais. Se Eutífron acusa o pai de homicídio, ele deve saber em que consiste a piedade e a impiedade, uma vez que ele não se arriscaria a levar seu pai aos tribunais se não soubesse, de fato, que tal ação seria piedosa,

[...] meu pai mais os outros familiares ainda se mostram indignados porque eu, por causa de um assassino, estou processando meu pai por crime de morte, que, dizem, não matou, e mesmo que houvesse matado, sendo o morto um assassino, não devíamos nos preocupar com ele; que é impiedade um filho denunciar o pai por homicídio. (4e;15d)

Portanto, se o conhecimento do que seja a virtude é visto como condição necessária da vida virtuosa se compreende por que Sócrates dá tamanha importância à definição das virtudes. A busca da *arete* desenvolvida como critério capaz de resolver as contradições da vida na *polis* grega. Sócrates ao analisar, nas distintas artes e profissões, aquele que possui o conhecimento percebe que ele é, invariavelmente, o mais competente e o que alcançaria os melhores resultados. Tal aspecto pode ser observado na *Apologia*, quando Sócrates ressalta a importância do conhecimento que os artesãos detinham.

Em *Eutífron* 12a-13e, Sócrates aparentemente se afasta do saber conforme a *téchne*, porém, logo adiante concebe a piedade de acordo com este modelo. Sócrates examina três casos distintos: na “arte hípica”, o cavaleiro no cuidado com os cavalos, na “cinérgica”, o matilheiro com os cães e na “arte de tratar o gado”, o vaqueiro com os bois. Os casos considerados não foram escolhidos ao acaso; a intenção de Sócrates era refutar a definição de Eutífron quanto à natureza da ação pia: “Assim, pois, a piedade, sendo um cuidado para com os deuses, é proveitosa aos deuses e os melhora? Você admitiria também que está melhorando um dos deuses toda vez que procede piedosamente?” (13c).

E) Por fim, há outro aspecto a ser ressaltado. Os diálogos ditos socráticos são qualificados de “aporéticos”¹⁰ uma vez que terminam invariavelmente em um impasse, já que

⁹ Ver. Fine, pp. 247-260 – trecho em que Fine realiza uma análise detalhada do “Paradoxo do Mênon” e a relação da virtude com conhecimento.

¹⁰ Há uma exceção a esta regra: o *Críton*. Neste diálogo se chega a uma conclusão específica, qual seja: não é correto desobedecer às leis do Estado. Por este aspecto, o *Críton* se encontra em uma zona intermediária entre o aporético e o dialético.

não são apresentadas soluções para as questões desenvolvidas – são inconclusos quando da exploração do tema em interlocução. Face às dificuldades para se obter um consenso, o diálogo sempre permanece desprovido de uma conclusão.

Tal ética, que envolve o estabelecimento de valores, será delimitada por Platão na existência de realidades suprassensíveis que fogem ao devir e representam a verdadeira realidade, denominada por Platão de *formas, eidos*¹¹. Dessa maneira, a coragem é um *eidos* estável que representa o seu “padrão de medida”.

No *Eutífron*, após a refutação de todas as distintas definições de piedade formuladas pelo interlocutor, Sócrates expressa certa decepção por não ter elaborado uma asserção do que seja a piedade e, assim, de não apreender o que seja um homem piedoso.

Uma leitura mais acurada do *Eutífron* revela que, apesar da relativa impotência na determinação do objeto do requerimento, o diálogo oferece uma lição positiva acerca da *forma* da virtude, dando-nos a possibilidade de perceber o ensino que o diálogo veicula acerca do que seja a piedade. Os diálogos aporéticos trabalham para, digamos, purificar a alma dos interlocutores de seus erros, preparando o terreno para a exploração da virtude moral em pauta, ou seja, agem de maneira a possibilitar uma conversão.

1.3 Outras considerações

Enfim, o formato obtido com o *elenchos* socrático leva-nos a acreditar que este método não é tão favorável à investigação. O *elenchos* envolve ironia, apresenta-se avassaladoramente negativo e destrutivo; apresenta a estratégia aplicada por Sócrates para acompanhar os longos discursos e responder a seus interlocutores numa interação de mesmo estilo; causa fúria e “dor” nos opositores; acarreta inúmeros inimigos; conduz Sócrates ao julgamento em Atenas, decreta a pena capital e, por fim, leva Sócrates à morte. O *elenchos* pode ser justificado como um procedimento de grande valor para o conhecimento do real.

Platão, a partir do *Mênon*, segue caminho distinto ao *elenchos* socrático: apresenta a teoria da *reminiscência*, que sobrevive, digamos, até o *Fédon*. Na *República*, a *dialética* surge enquanto caminho seguro. Assim, a questão inicialmente apresentada, “o método socrático é infalível?”, sugere duas respostas plausíveis:

A primeira resposta indica ao leitor de Platão que o método socrático raramente é colocado à prova por seus interlocutores (somente nos casos de Górgias e Trasímaco, Sócrates

¹¹ A teoria das *formas* surge no período intermediário dos diálogos platônicos. Nicola Abbagnano afirma que *forma* é a “essência necessária ou substância das coisas que tem matéria”. In: *Dicionário de Filosofia*, 2007

se vê em dificuldade), sendo complexa a situação em que eles são colocados. As proposições socráticas necessitavam da aceitação do interlocutor, bem como de seu envolvimento em respondê-las e, uma vez colocado no centro da discussão, dificilmente não entravam em contradição. Desse modo, o *elenchos* se constitui enquanto método ideal para a distinção entre a *opinião* e o *conhecimento* do interlocutor sobre o tema do debate.

A segunda sugere ao leitor que, uma vez que Platão se afasta da teoria de Sócrates (e de seu método), o *elenchos* cria a condição de disponibilidade, após a distinção das falsas verdades, e mina as certezas antes absolutas do interlocutor. Assim, vale ressaltar que Sócrates viveu conforme suas convicções e jamais esquivou-se de sua missão, delegada por *Apolo*. No mais, talvez o filósofo quisesse uma vida conforme seu próprio preceito, dito na *Apologia*, i.e. “uma vida sem exame não vale a pena ser vivida”.

CAPÍTULO II – *EPISTEME* EM DIÁLOGOS DO PERÍODO INTERMEDIÁRIO À MATURIDADE

2.1 *Episteme no Mênon*

No *Mênon*, diálogo situado ao centro do conjunto de obras de Platão, se apresenta a questão sobre a origem do conhecimento e sua conexão com a ética e a política. Considerado uma obra de “transição”, por romper com o modelo socrático dos diálogos de “juventude” (onde não havia a conclusão objetiva do assunto abordado e, quase sempre, terminava em *aporia*), no *Mênon* são apresentadas novas abordagens sobre a maneira segundo a qual o homem “adquire” conhecimento: a via da *reminiscência*. Além disso, Platão enfatiza a relevância da “opinião verdadeira” como algo que não sugere estabilidade, i.e. muda conforme as condições impostas ao homem, não permanecendo sempre a mesma, enquanto que a *episteme* é apresentada como sua antítese.

A obra em análise pode ser caracterizada como uma antecipação platônica sobre questões de relevância filosófica que serão desenvolvidas em diálogos posteriores, como o *Fédon*, *A República* e *Teeteto*. Por ser um diálogo que introduz, em primeira mão, questões como a teoria da *reminiscência*, o *Mênon* envolve um reconhecimento da função pedagógica do conhecimento. Especificamente, a natureza singular do *Mênon* consiste no fato de suas partes estruturais – a teoria da *reminiscência*, o método de *hipóteses* e as questões sobre *opinião verdadeira* e *conhecimento* – estarem relacionadas, formando um projeto epistemológico que inaugura o conjunto do que, a partir da modernidade, é conhecido como “teoria do conhecimento” nas obras de Platão.

É possível que, ao escrever o *Mênon*, Platão tivesse como objetivo a reformulação do processo de aprendizagem grega, até então baseado nos cantos de poetas, bem como na crença religiosa. Esta questão possui sentido caso se verifique diálogos como o *Críton*, do primeiro conjunto dos diálogos platônicos. Em *Críton* 45a-c, percebe-se o grau de corrupção em que se encontra Atenas, onde o personagem homônimo insinua a Sócrates que compre sua liberdade, pagando ao sicofanta¹² da prisão que fizesse vistas grossas a uma possível fuga. O contexto ético-político, no qual Platão estava inserido, o incomodava.

¹²Espécie de guarda que vigiava presos.

A ética de Sócrates, da investigação da essência da definição, *ti estin* “___”, está incorporada no *Mênon*, mas não responde ao mesmo papel de diálogos anteriores. Gradualmente o método investigativo de Sócrates, o *elenchos*, perde a relevância. Platão apresenta a *reminiscência* (81d), dá maior ênfase à teoria das formas (72c, 75a-e) e situa questões que envolvem “opinião verdadeira” e “conhecimento” (96e-98c) no centro da discussão.

Platão incorpora outros elementos a partir do *Mênon*, i.e. desenvolve a teoria da *reminiscência*, incorpora elementos geométricos aos argumentos e estabelece distinção entre “opinião verdadeira” e “conhecimento”. Porém, por qual motivo o filósofo fez isso? Com que intenção o “conhecimento” é vinculado à noção de “estabilidade”? Como a *reminiscência* é descrita e qual seu objetivo ao final? O diálogo oferece ao leitor respostas subjetivas, nas quais Platão tece um emaranhado de ideias acerca de sua teoria sobre a origem do conhecimento.

Todavia, mesmo sendo aos poucos substituído, o método do qual Sócrates sempre se valeu para a correção de equívocos conceituais, o *elenchos*, se faz presente no *Mênon* e será necessário, nesta parte do trabalho, abordá-lo. A exploração deste modelo de refutação de hipóteses surge de uma questão de justiça histórica e conceitual para com Sócrates, afinal, Platão ainda se vale de conceitos que se reportam a seu mestre.

Verificaremos, portanto, o método socrático, *elenchos*, nas partes do *Mênon* em que o método se encontra presente e que estão relacionadas com a obra de Platão em momentos específicos. Em seguida, abordaremos a *reminiscência*: como é apresentada no diálogo, seus pressupostos para demonstrar a origem do conhecimento, *episteme*, e o exercício matemático.

Ao final, será verificada a distinção que Platão apresenta no *Mênon* entre *conhecimento* e *opinião verdadeira*. Para tanto, será abordada a passagem da “estrada para Larissa” (97a), e a interação entre certo retorno reflexivo sobre as opiniões corretas, *aitias logismos*, e sua relação com a *anamnese*. Esperamos, enfim, analisar no *Mênon* se a noção de *episteme*, contida em seu interior é a mesma que se encontra em outros diálogos.

2.1.1 A teoria da *reminiscência*

No *Mênon*, o *elenchos* é empregado, de forma bem nítida, antes e após a interlocução com o jovem escravo acerca do problema geométrico (donde surge a teoria *anamnese*). No trecho 81e-85c, Sócrates incita ao jovem que resolva o problema da duplicação da área, traçando no chão um desenho. O rapaz pensou que conseguiria resolver o problema proposto dobrando o lado do quadrado, porém, logo reconhece que, assim, quadruplicaria a figura.

De fato, durante a conversa, o jovem acredita que duplicando o comprimento do lado de um quadrado ele dobraria sua superfície. Tal opinião é falsa e Sócrates não revela a resposta correta, uma vez que não deseja ensinar, mas provar o efeito da *reminiscência* na obtenção do conhecimento. Sócrates refuta todas as proposições do jovem escravo de *Mênon*, na intenção de conduzi-lo a formular novas opiniões que o fariam aproximar do conhecimento, e, sobretudo, levando-o a corrigir seus erros.

A ordem das inferências formuladas por Sócrates constitui uma sequência que propicia a descoberta ao conduzir o jovem a eliminar as falsas opiniões. O escravo deve admitir sua ignorância, visto que, além de sua incapacidade de calcular a área do quadrado, ele também é impotente para indicar o desenho correto sobre a areia.

Sócrates não conduz o jovem escravo de acordo com o método sofisticado de exposição contínua, baseando-se na transmissão de conhecimentos da realidade sensível e num aumento de crenças verdadeiras. Neste momento do diálogo surge a *aporia*, onde Sócrates liberta o servo de *Mênon* de suas falsas crenças. Durante o tempo em que o jovem se fixar nessas opiniões, ele não estará apto a construir a figura geométrica desejada.

O escravo, que outrora acreditava saber o comprimento certo do quadrado e respondia de forma segura, se assemelha, neste instante, a *Mênon* que acreditava saber “o que é” a virtude antes de ser interrogado por Sócrates. Desta maneira, aquele que alega não saber está em melhor situação cognitiva do que aquele que supõe possuir determinado conhecimento acerca daquilo que supõe saber.

Reconhecer a própria ignorância origina o desejo de conhecimento e encaminha aquele que assim o faz à investigação. Sócrates, contudo, auxiliará seu interlocutor a descobrir a solução do problema, operando durante toda a investigação com uma espécie de generalização. Mediante exemplos precedentes na interlocução, guiando acerca de noções próprias de correspondência e relações, as verdades geométricas são encadeadas mediante inferências a partir do grau de complexidade das figuras colocadas em cena, uma vez que os teoremas novos se apoiam sobre proposições já estabelecidas, i.e. se seu adversário entendeu

o significado de “quadrado” e também de “equilátero”, “ângulo reto” etc ele consegue aumentar seus conhecimentos e observar a conexão que existe entre essas diversas áreas.

Assim, de todas as proposições conhecidas derivam conhecimentos de outras proposições que, até então, eram desconhecidas, unindo-as a conceitos familiares, cujas estruturas lógicas conduzirão a verdades axiomáticas e a definições corretas. Com a condução de Sócrates, mediante o *elenchos*, o escravo de Mênon “rememora” a duplicação da área em análise dividindo ao meio o quadrado original por uma linha denominada diagonal incomensurável.

2.1.2 A estrada para Larissa

Apesar do debate desenvolvido com Mênon sobre a origem e a maneira de se produzir conhecimento, na passagem sobre a *reminiscência* (81e-85c), Sócrates ainda possui outras considerações a fazer sobre este tema. No trecho compreendido entre 97a-98c, conhecido como “estrada para Larissa”, Sócrates aborda questões sobre a “opinião verdadeira” e o “conhecimento”,

SO – [...]. Se alguém que sabe o caminho para Larissa, ou para onde quer que queiras, para lá partisse e guiasse outros, não os estaria guiando bem e corretamente?

MEN – Perfeitamente.

SO – E, penso, pelo menos enquanto tiver a *opinião correta*¹³ sobre qual é o caminho, mas jamais o tendo percorrido nem tendo dele a ciência, <partisse e guiasse outros>, este também não guiaria corretamente?

MEN – Perfeitamente.

SO – E, penso, pelo menos enquanto tiver a opinião correta sobre as coisas de que o outro tem a ciência, acreditando com verdade embora não compreendendo, não será em nada um guia inferior àquele que compreende isso.

MEN – Em nada, com efeito.

No conteúdo dramático, Sócrates explica a Mênon que tanto a “opinião verdadeira” quanto o “conhecimento” são importantes guias em atividades práticas – nas duas há a capacidade de ação, como em conduzir alguém em determinada atividade, mas somente na que possui o entendimento, *phronesis*, está presente o conhecimento, *episteme*. Apesar de uma aproximação, Sócrates esclarece que as duas potências são distintas.

¹³Maura Iglésias traduz *doxadzon* como “opinião correta”, o mesmo ocorre com o termo *orten doxan*, em 97b-6.

Mênon, apesar de ouvir atentamente as explicações de Sócrates e consentir com suas colocações, não entende em quê uma potência se diferencia da outra. A distinção entre opinião verdadeira, *doxa alethes*, e conhecimento, *episteme*, é apresentada por Sócrates a partir da explicação do mito sobre as estátuas de Dédalo.

Habitualmente, Platão insere uma explicação que requer um mito onde há uma importante consideração a ser feita. Neste caso, o mito se refere à cidade de Dédalo e suas estátuas. A explicação que subjaz às estátuas é vital para que Platão desenvolva as noções de “encadeamento” e “permanência” em 98a, com a introdução do termo *aitias logismos*¹⁴. Na passagem, Sócrates explica a Mênon, que as estátuas de Dédalo devem ser encadeadas para que não fujam e, com isso, permaneçam sempre no mesmo local.

A ideia central vinculada ao mito é a de estabilidade. Esta noção é fundamental para Platão no contexto de seus diálogos. No *Mênon*, com a passagem sobre as estátuas, o filósofo mostra que há duas potências: uma estável, o conhecimento, e uma furtiva, a opinião verdadeira. A distinção entre tais potências se dá justamente na consecução da estabilidade cognitiva que o conhecimento propicia. A maneira de como se dá a mudança de uma potência para outra, Platão expõe no trecho sobre os *aitias logismos*.

2.1.3 Distinção entre conhecimento e opinião verdadeira

No *Mênon*, Platão deixa explícita que a aquisição da *episteme* atravessa o crivo do exercício geométrico, que faz com que nasçam opiniões verdadeiras. Se tais opiniões verdadeiras forem analisadas de maneiras diversas, haverá a *anamnese* do “encadeamento racional das causas” (98a), i.e. aquele que investiga encontrará a ciência em si (85d), que não lhe foi ensinada anteriormente em vida, mas esteve latente em sua *psyche* ou aprendida em vidas passadas.

O *Mênon* se dedica à passagem do sensível para o inteligível, realizado mediante a *anamnese* produzida pelo exercício propedêutico, para justificar a possibilidade de conhecimento objetivo, inclusive de conhecimento segundo a opinião verdadeira do sensível; porém, a transição não se realiza. Assim, a opinião verdadeira será, no contexto do diálogo,

¹⁴ O termo *aitias logismos* é traduzido por Maura Iglésias como “cálculo de causa”. É certo que *aitia* seja entendido como “causa”, mas *logismos*, apesar da conotação com cálculo, notadamente geométrico, não está bem aplicado ao contexto. Acreditamos que “pensamento”, “raciocínio” ou “reflexão” sejam termos mais adequados.

uma possibilidade para Mênon, contudo, sem os fatores de permanência (estabilidade) da *episteme*.

A *episteme*, em Platão, exclui a possibilidade do erro. Se há razões para pressupor que esse era o pensamento de Platão, pode-se entender por que ele crê que um conhecimento absoluto deve possuir como objeto coisas ou ações que, absolutamente, sejam o que elas são. De fato, não há como contestar que somente algo que possui absolutamente determinada qualidade a possua de tal maneira que exclua a possibilidade que se possa incorrer em erro a seu respeito.

Se uma coisa possuir determinada qualidade, porém somente em certas circunstâncias, ou sob determinado aspecto, ou, ainda, de forma relativa, é possível que se possa enganar ao assumir que esta coisa possui aquela qualidade, uma vez que é possível que não se tenha conhecimento absoluto acerca dela. Ora, se a *episteme* é “infalível”, ela exclui não somente o erro real, mas a própria possibilidade de erro. Bem assim, um conhecimento absoluto não possui como objeto nada que possa “enganar” àquele que deseja o conhecimento: este objeto deverá possuir “plenamente” e “absolutamente” a qualidade que dele é predicada.

Porém, em *Mênon*, na passagem de 97a-b Platão admite o valor da “opinião correta”, enquanto possibilidade de acerto. Desse modo, nesta passagem, Platão deixa claro que não necessariamente é preciso que algo seja efetivamente “F”¹⁵, para se apreender suas características. A *doxa alethes* é efetiva em determinadas situações onde o intelecto é requisitado. Contudo, Platão, a partir de 97d menciona que as *doxa alethes*, uma vez encadeadas através de um “raciocínio de causas”, tornam-se, em um primeiro momento, estáveis e, em um segundo momento, *episteme*.

Neste sentido, Platão ratifica sua abordagem sobre a importância da imutabilidade das propriedades dos objetos. Caso se imagine que uma coisa é “F”, só é possível conhecer isso se essa coisa for “efetivamente F”; a fórmula só é possível conhecer plenamente que uma coisa é “F”, se ela é plenamente F, se mostra como bem menos evidente. É legítimo, então, questionar: sob que fundamento se afirmaria que não se pode conhecer plenamente e absolutamente que uma coisa qualquer é “F”, mesmo se ela não seja “F” de maneira plena e absoluta? Para Platão, só se pode conhecer absolutamente que uma ação é justa, se, de fato, for justa de forma absoluta.

¹⁵ “F” significa um predicado qualquer: baixo, alto, gordo, magro, bonito, feio, bom, mau. Pode ser substituído por qualquer outro símbolo. Aqui, escolhi “F” seguindo o uso consagrado na lógica contemporânea.

Porém, por que não se reconheceriam e levariam em conta os defeitos e as restrições que a justiça necessariamente possuiria e entender, entretanto, que ela é relativamente justa? Platão não admitiria tal possibilidade, ou seja, para ele não se pode conhecer que uma ação é justa sob um ponto de vista e injusta de outro. Só se pode conhecer, absolutamente, o que é justo absolutamente. Sendo assim, por que uma descrição do conhecimento implicaria em tal ideia?

Platão considera natural pensar que o conhecimento é estabelecido por graus que se alteram em função da inteligibilidade adquirida em relação ao objeto; o motivo para isso é que ele não tem o conhecimento como resultado da eliminação de algum ceticismo. Se o conhecimento é tido como o estado que não permite correção, aparentemente não há razão para que seu objeto se limite ao que possua plenamente e absolutamente a qualidade adequada. Para Platão o que importaria, antes de tudo, seria a relação entre aquele que conhece e o que é conhecido, que atesta, em cada caso particular, que se esteja resguardado do erro.

Platão, possivelmente, não se interessaria em saber se é “com razão” ou “sem razão” que possuímos a certeza em um tal caso; para ele a progressão em direção ao conhecimento é uma progressão em direção a um entendimento cada vez maior, que não se relaciona com a hipótese de se analisar, de maneira gradualmente cética, os fundamentos de tal ou tal opinião, mas com o fato de se inserir essa opinião em um contexto mais amplo de opiniões e das relações pelas quais elas se explicam mutuamente.

É assim que funciona nos termos do exposto entre 98a-c a reminiscência no *Mênon*, i.e. como um ato de uma reflexão sobre uma ideia, como o esclarecimento das “opiniões verdadeiras” em um primeiro momento e, em um segundo momento, sua evolução para a consequente certeza do conhecimento.

2.2 *Episteme no Fédon*

No *Fédon*, Platão expõe sua teoria do conhecimento genuíno, cuja tese atesta que o conhecimento se constitui enquanto algo que não tem por base os aspectos advindos do mundo sensível, uma vez que há modos diversos de concebê-lo: tal abordagem depende da maneira em que o homem percebe e interage com os objetos, não sendo seguro, desse modo, se apoiar no que principia da percepção sensível para se conhecer de modo verdadeiro aquilo que é. Para Platão, para se conhecer o que é verdadeiro se faz necessário extrapolar os limites dos sentidos. É preciso ao homem ingressar no mundo inteligível, uma vez que só nele se adquire a *episteme*.

Ao examinar o conhecimento em Platão, especificamente no *Fédon*, percebe-se que o filósofo propõe buscar o fundamento da *episteme* para além do limite do sensível, isto é, o conhecimento verdadeiro não está no objeto visto sensivelmente, posto que tudo aquilo que é dado através do sensível é falível, mutável, contingente, temporal.

Em face disso, dir-nos-á Platão, a base do conhecimento deve extrapolar os sentidos e ser buscada no inteligível por ser este imutável, não contingente e eterno, capaz de subsistir por si. Pode-se perguntar: se o conhecimento não pode ser obtido por meio do sensível, como é possível apreendê-lo? Platão dirá que só a alma pode apreender a *episteme* porque, assim como o conhecimento, ela é imutável, imortal e eterna.

A partir desta questão, procurar-se-á entender o fundamento do conhecimento, uma vez que o sensível não produz a *episteme* nem serve como seu fundamento, será necessário investigá-la, entendê-la, bem como o modo como se dá no homem. Afinal, que fundamento é esse que subsiste por si mesmo e que só é apreendido pela alma, não se valendo dos sentidos? Tal questão será desenvolvida ao longo deste capítulo da dissertação, contudo parece que a concretude do conhecimento epistemológico, na noção platônica, encontra-se nas *formas* inteligíveis, já que elas são plenas em tudo, devido a sua eternidade, indestrutibilidade, imutabilidade etc por isso não são apreendidas pelo sensível, mas pela alma. Desse modo, o filósofo elabora sua teoria do conhecimento no *Fédon* pressupondo a eternidade do conhecimento que só a alma apreende.

De que maneira Platão desenvolve a teoria segundo a qual afirma a possibilidade da alma conhecer algo eterno? Como possui tal garantia? Qual o caminho que Platão percorreu para assegurar que tudo que parte do mundo sensível é falível? O que são as *formas*? Por qual motivo, somente as *formas* atestam a *episteme*?

Platão, para levar a termo a possibilidade de conhecer o que é verdadeiramente, conjectura que a alma é imortal. Porém, apesar dessa ideia, que parece ser mítica, Platão aparentemente não se contenta em manter a postura da filosofia precedente, pitagórica, nem se acomoda com a falibilidade do conhecimento que os sentidos proporcionam. Antes disso, se colocou diante da necessidade de investigar o conhecimento na sua própria essência.

Analisaremos este caminho platônico de propor a busca pela *episteme*, mas, para tanto, será necessário investigar, primeiramente, sobre o entendimento da imortalidade da alma, através da teoria dos contrários e da reminiscência, sua eternidade e observar sua natureza perfeita. Em um segundo momento, examinar de que modo a sensibilidade se enquadra nesse processo, uma vez que, se só as *formas* proporcionam o conhecimento, bem como se as *formas* são contempladas e conhecidas apenas pela alma, qual é o papel desempenhado pelo sensível? Uma vez dotados de sentidos, até quando é necessário o desprendimento do sensível para obter o conhecimento verdadeiro?

Por fim, abordaremos a teoria das *formas*. Pretendemos desenvolver, nesta parte da dissertação, a maneira como Platão apresenta as *formas* no *Fédon*, os argumentos utilizados por ele para pressupor que elas, as *formas*, são o fundamento da *episteme* e observar o exercício que a alma faz para conhecê-las.

2.2.1 Imortalidade da alma

Platão pressupõe que a alma é imortal, não contingente, ela é em si e por si mesma, é absoluta, etc. Na investigação pelo saber, o filósofo constrói um pensamento através do qual a alma, sendo imortal, i.e. em seu estado de “sabedoria” (*Id.*, 79 d), possui a capacidade de apreender o conteúdo da *episteme*, uma vez que este se encontra além do limite dos sentidos.

A partir dessa averiguação, analisaremos a capacidade imortal da alma, observando o argumento usado por Platão para supor que ela, a alma, é eterna, indestrutível e imutável. Contudo, é necessário entender a ideia da imortalidade da alma em relação aos predecessores de Platão e sua superação.

Giovanni Reale (1993) afirma que toda a teoria desenvolvida sobre a existência, a transmigração da alma e o dualismo corpo/alma, não possuem sua origem em Platão, mas nas concepções órficas. Platão, porém, transformou as concepções órficas, pensando a imortalidade de maneira filosófica, uma vez que sua pretensão, de acordo com o apresentado no *Fédon*, não é desenvolver a ideia da imortalidade da alma com o mesmo sentido apresentado por seus predecessores, mas destacar a importância da atividade racional, uma

vez que o estágio da imortalidade da alma é apontado por um estado de “sabedoria” (*Ibid.*, 79 d). Em virtude disso, Platão apresenta, filosoficamente, a ideia de um conhecimento que não começa no sensível, uma vez que este é contingente.

Pensar a imortalidade da alma, em Platão, tem como objetivo a tentativa de atestar a primazia da razão. Em seu argumento, Platão se empenha em esclarecer que o saber verdadeiro não é apreendido pelo sensível, porque, com a sensibilidade, qualquer coisa é afetada, perde ou ganha propriedades e, com isso, sofre interferência com tal processo de mudança.

Em face disso, o conhecimento, de acordo com Platão, só pode ser apreendido pelo e no inteligível, que é absoluto, imutável e eterno. Charles Kahn auxilia-nos a compreender essa questão,

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

De acordo com as considerações de Kahn, observando o sentido filosófico, tanto da *reminiscência* quanto da imortalidade da alma, deve-se compreender a imortalidade da mesma como uma maneira de reconhecer sua “transcendência” mediante sua ligação com as *formas*. Tal sugestão leva a entender que Platão não tem a intenção de sustentar a permanência da alma após a morte, mas principiar em busca do conhecimento de sentido epistemológico, mostrando que, para se conhecer, é condição *sine qua non* que a alma “transcenda” o sensível, que admite apenas opiniões, em direção ao intelecto, uma vez que o saber epistemológico se dá somente no campo inteligível.

Desse modo, entende-se que Platão incorporou novos elementos à teoria desenvolvida por seus predecessores, notadamente na concepção da *metempsicose* de Pitágoras¹⁶. Platão promoveu a busca pelo saber genuíno, absoluto, que não se altera em virtude do tempo e das circunstâncias.

¹⁶ Cf. *Fédon*, 81d-82c. Nesta passagem, há a menção à teoria da metempsicose de Pitágoras, quando Sócrates, em diálogo com Cebes e Símiias, menciona que, por ser um indivíduo glutão ou possuir qualquer outro tipo de vício, pode ser que sua alma tome a forma de um burro ou de qualquer outro tipo de animal. Porém, aos dados à reflexão filosófica, Sócrates afirma que poderão transformar-se em espécies mais sociáveis ou retorna, a alma, na espécie humana, dando origem a bons homens.

Esta tese, apesar da influência do pensamento mitológico, satisfaz, no *Fédon*, a outro propósito, qual seja: Platão sugere uma associação entre alma e inteligibilidade, uma vez que são de natureza semelhante, ou seja, estão vinculados pelo crivo da imortalidade.

É importante, no modo como Platão aborda o tema do conhecimento, lembrarmos-nos da estrutura humana, porquanto um dos elementos que a compõem tende para o inteligível, assim como o outro tende para o sensível,

Então, prossigamos, disse: uma parte de nós mesmos não é o corpo e a outra não é a alma?
 Sem dúvida, falou.
 E com qual daquelas classes diremos que o corpo é mais conforme e tem mais afinidade?
 Para todo o mundo é evidente que é com a das coisas visíveis.
 E a alma? É visível ou será invisível?
 Pelo menos para o homem, não será, Sócrates, respondeu.
 [...] Sendo assim, a alma é mais conforme a espécie invisível do que o corpo, e este, mais à visível.
 De toda necessidade, Sócrates. (*Fédon*, 79 b).

Assim, a partir da associação que Platão faz do inteligível com a alma para demonstrar a imortalidade do conhecimento genuíno, o filósofo pressupõe que a alma é autossuficiente, subsiste por si mesma e, portanto, somente ela possui a capacidade de conhecer aquilo que é em si mesmo.

Platão, ao refletir sobre a ideia da imortalidade da alma, desenvolve argumentos para atestar sua razão. Neste trabalho, porém, não é nossa intenção desenvolver todos os argumentos utilizados para atestar a imortalidade da alma, mas somente dois destes, quais sejam: a teoria dos contrários e a teoria da *reminiscência*.

A teoria dos contrários é relevante porque discorre sobre o modo como Platão apresenta ser eterno e imutável o elemento capaz de apreender a *episteme*. A teoria da *reminiscência* desenvolvida por Platão apresenta a possibilidade de a alma assimilar o conhecimento anterior à experiência sensível. Assim, espera-se que estas duas teorias deem a compreensão do pensamento de Platão acerca da imortalidade da alma, bem como do fundamento da *episteme*.

2.2.2 A teoria dos contrários

Por meio do argumento dos contrários, Platão possui a intenção de demonstrar a sua tese acerca de imortalidade da alma,

[...] A tudo o que nasce, a fim de vermos se cada coisa não se origina exclusivamente do seu contrário, onde quer que se verifique essa relação, tal

como no caso do belo, que tem como contrário o feio, no do justo e do injusto e em mil outros exemplos que se poderiam enumerar. Investiguemos, então, se é forçoso que tudo o que tenha algum contrário, de nada mais possa originar-se a não ser desse mesmo contrário.

Certo

[...] E então? Prosseguiu: Viver não comporta um contrário, tal como se dá com a vigília e o sono?

Perfeitamente, respondeu.

Qual é?

Estar morto, foi a resposta.

Sendo assim, cada um desses estados provém do outro, visto serem contrários, havendo entre ambos um processo recíproco de geração.

[...] Desse modo, [...] ficamos de acordo que tanto os vivos provêm dos mortos quanto os mortos dos vivos. Sendo assim, quer parecer-me que apresentamos um argumento bastante forte para afirmar que as almas dos mortos terão necessariamente de estar em alguma parte, de onde voltam a viver. (Id. 70e; 71c; 72 a).

O argumento pressupõe que toda geração procede de algo que é o seu contrário, i.e. daquilo que é contrário se tem a mutualidade da geração, uma vez que, conforme o descrito por Platão existe uma relação mútua entre dois contrários, um é consequente lógico do outro e também o inverso, ou seja, há uma geração recíproca entre as partes, uma relação de geração e corrupção ininterrupta¹⁷. Platão, desse modo, parece compreender que vida e morte se geram: a morte advém da vida e a vida advém da morte.

É explícita a maneira como Platão indica que o argumento dos contrários pressupõe algo cíclico, ou seja, há um eterno retorno, um devir, uma vez que algo que é oposto tem sua origem naquilo que é seu contrário. Este estado cíclico demonstra que a geração não advém somente de uma das partes, mas de ambas, configurando algo contínuo. A teoria dos contrários, conforme apresentada no *Fédon*, configura-se, desse modo, em um processo de relação mútua, não-contingente,

[...] A mesma coisa se daria, amigo Cebes, se viesse a perecer quanto participa da vida, e, depois de morto, se conservasse sempre no mesmo estado, sem nunca renascer; não seria inevitável vir tudo a ficar morto e nada mais viver? Se o que é vivo provém de algo diferente da morte e acaba por morrer: como evitar que tudo acabe por desaparecer na morte? (Id. 72 c-d).

A metáfora da passagem explica bem o modo como Platão analisa os contrários: da vida é gerada a morte e desta a vida. Há, portanto, no contexto do argumento platônico, um vir-a-ser. Este detalhe é imprescindível para que Platão introduza sua teoria da alma: a alma,

¹⁷É importante frisar que o processo de corrupção se dá apenas com a matéria, ou seja, com o corpo. A alma permanece eterna, incorruptível.

nos termos do platonismo, não perece quando o corpo se destrói, dada sua natureza eterna. Desse modo, a alma não perece jamais, ficando sempre livre do devir.

Desse modo, para Platão, se é aceita a ideia de que a morte representa a finitude da vida, o argumento dos contrários representaria um fio de sustentação para a perenidade da existência e, enfim, a manutenção daquilo que gera o conhecimento e faz com que o filósofo tome parte da verdade.

A morte como o limite último da vida, constituiria, também, o limite para o conhecimento e, portanto, seria um obstáculo à epistemologia na acepção platônica. Se for admitida tal possibilidade, se concorda com a contingência do conhecimento absoluto e atemporal, uma vez aquilo que seria capaz de conservá-lo, o eterno retorno, não mais existe.

Após Platão rejeitar a possibilidade de a alma ser perecível, ele realiza uma análise, comparando a alma com o invisível e o corpo com o visível. Ao estabelecer tais comparações, Platão delimita duas espécies de seres em duas realidades distintas: uma espécie de ser que é incomensurável, imutável, “invisível”, e outra espécie de ser comensurável, mutável, “visível”,

E não é certo também que todas essas coisas se podem ver e tocar ou perceber por intermédio de qualquer outro sentido, ao passo que as essências, que se conservam sempre iguais a si mesmas, só podem ser apreendidas pelo raciocínio, por serem todas elas invisíveis e estarem fora do alcance da visão?

O que dizes, observou, é a pura verdade.

Achas então, perguntei, que podemos admitir duas espécies de coisas: umas visíveis e outras invisíveis?

Podemos, respondeu. (Id. 79 a).

Eis, então, que Platão coloca o leitor frente a duas realidades: uma sensível, visível, e outra inteligível, invisível. A primeira, que altera suas propriedades conforme o tempo e as circunstâncias, ou seja, é factível de mudança. A segunda, imutável, permanece sempre a mesma e encontra sua matriz no pensamento, na alma.

Assim, nota-se que a teoria de Platão sobre a imortalidade da alma demonstra que a degeneração do perecível não afeta a *episteme*, visto que o componente possuidor de capacidade para apreender a verdade é imortal, indestrutível e eterno. Em virtude deste detalhe, a morte não representa o fim da potência capaz de contemplar o conhecimento. A eliminação daquilo que se corrompe, o corpo, não finda a alma, não elimina a potência que intenta conhecer o inteligível.

2.2.3 A teoria da *reminiscência*

Na teoria da *reminiscência*, desenvolvida no *Fédon*, há argumentos sobre a imortalidade da alma. A alma, segundo a teoria de Platão, contempla e apreende as *formas* alhures, significando que o conhecimento é apreendido previamente, não dependendo, assim, do instante em que se percebe o objeto: “[...] Num ponto estamos de acordo: que para recordar-se alguém de alguma coisa, é preciso ter tido antes o conhecimento dessa coisa. – Perfeitamente, respondeu”. (Id. 73 c).

Assim, Platão pressupõe a anterioridade da *episteme*. O homem que busca conhecimento pode recordar-se de algo apreendido previamente, antes mesmo de ter alguma relação com o objeto da recordação. É necessário, desse modo, para que haja recordação, que se tenha um conhecimento prévio acerca do objeto que se recorda, uma vez que o saber verdadeiro sobre o objeto já fora dado em algum momento pelo elemento com a potência de encadeá-lo, qual seja: a alma.

Assim, se deduz que se o indivíduo cognoscente não obtiver conhecimento prévio de algo, não terá sua rememoração, uma vez que este ato não ocorre por acaso. A recordação é uma obra da verdade, momento em que a alma contempla e apreende previamente. A *reminiscência*, portanto, é um recordar do conhecimento que se encontra latente,

E não poderemos declarar-nos também de acordo a respeito de mais outro ponto: que o conhecimento alcançado em certas condições tem o nome de *reminiscência*? Refiro-me ao seguinte: quando alguém vê ou ouve alguma coisa, ou a percebe de outra maneira, e não apenas adquire o conhecimento dessa coisa como lhe ocorre a ideia de outra que não é objeto do mesmo conhecimento, porém de outro, não teremos o direito de dizer que essa pessoa se recordou do que lhe veio ao pensamento? (Id. Ibid.).

Platão, assim, argumenta que, quando se percebe algo e se faz seu reconhecimento, é possível ao homem captar a sua essência, a sua verdade. Não basta somente reconhecer este algo, mas é condição necessária saber o que é, verdadeiramente, este objeto. Em virtude disso, Platão dirige sua atenção sobre a apreensão da verdade sobre o objeto, ou seja, é condição necessária e não contingente, que o objeto apresente, verdadeiramente, as propriedades que dele se predica.

Os sentidos, como a visão, a audição, o olfato etc auxiliam na rememoração, mas é importante entender que a percepção não produz *episteme*. Não é a *aisthesis* que fomenta o conhecimento. Há, de maneira oculta, um conhecimento que fora apreendido pela alma em outro momento. A alma é despertada em condições estabelecidas na realidade sensível, fazendo com que o homem rememore o conhecimento apreendido anteriormente.

Platão, desse modo, estabelece duas normas para a rememoração: primeiro, ele defende a necessidade de requerer a posterioridade da *reminiscência*, i.e. que uma rememoração seja posterior ao conhecimento prévio, uma vez que a alma logrou conhecimento em outro momento e, segundo, somente após este primeiro momento é possível rememorar.

Assim, a precedência do conhecimento é condição para a rememoração,

[...] Antes de começarmos a ver, a ouvir ou a empregar os demais sentidos, já devemos ter adquirido em alguma parte o conhecimento do que seja a igualdade em si, para ficarmos em condições de relacionar com ela as igualdades que os sentidos nos dão a conhecer e afirmar que estas se esforçam por alcançá-la, porém lhe são inferiores [...] E não é certo que vemos e ouvimos e fazemos uso dos demais sentidos logo após o nascimento?

Perfeitamente. (Id. 75 b).

Entende-se, portanto, que o conhecimento demonstrado no tempo presente fora apreendido pela alma no “passado”. Essa apreensão no “passado”, porém, não pode ser entendida na forma temporal. Essa condição epistemológica da alma é atemporal, uma vez que não é no tempo que se apreende tal saber; ele é apreendido antes do nascimento.

David Bostock (2002), diz que, apesar de entender a dificuldade na interpretação da teoria da *reminiscência*, conforme as observações de Platão, o conhecimento não provém deste mundo, tampouco a percepção promove o conhecimento; a *episteme* não advém da experiência mediada no mundo, ela é inata¹⁸.

Assim, o que se percebe na *reminiscência* é o fato de admitir o conhecimento como algo que se adquire de maneira independente da experiência sensível. Contudo, a *reminiscência* é obtida mediante a percepção de algo dado. Desse modo, da percepção rememora-se o conhecimento adquirido no “passado”.

2.2.4 A natureza da alma

Platão, além de pressupor a anterioridade do conhecimento, também supõe a precedência da alma, uma vez que, mesmo com a eliminação da parte corruptível, o corpo, a alma, enquanto instância incorruptível permanece a mesma e intenta conhecer as coisas nelas mesmas. A alma não é afetada com o aniquilamento do corpo, porque este é contingente e degradável. Todavia, o que garante à alma este *status*?

¹⁸Contudo, quando o homem está vivo, a percepção pode ser um estímulo e, nesse sentido, promover a lembrança que trará à tona o conhecimento que já possuía. Os sentidos, assim, não são totalmente desprezados por Platão.

Platão entende o homem como um ser composto de elementos distintos, quais sejam: o corpo e a alma. A alma é eterna, ao passo que o corpo está sujeito à decomposição, significando que o homem é composto por naturezas contrárias, i.e. há, no próprio homem, duas potências antagônicas,

Agora o de que precisamos, falou Sócrates, é perguntar a nós mesmos mais ou menos o seguinte: com que coisas é natural semelhante processo de dispersão, com quais devemos ter medo de que isso aconteça, e com quais não devemos? De seguida, teremos de examinar a qual das classes pertence à alma, para daí concluirmos se precisamos alegrar-nos ou temer do que venha a acontecer com a nossa.

É muito certo, disse.

E não é verdade que as coisas artificial ou naturalmente compostas é que devem acabar por dispersar-se nos elementos originais? E o inverso: não será o que for composto, antes de tudo, a única coisa que não convém passar por esse processo de dissociação?

Acho que é assim mesmo.

E também não é certo que há muita probabilidade de não serem compostas as coisas que sempre se mantêm no mesmo estado e nunca se alteram, como serão compostas as que ora se apresentam de uma forma, ora de outra, e mudam a cada instante?

É também o que eu penso. (Fédon, 78 b-c).

De acordo com o exposto por Platão, as coisas compostas podem se dispersar, fragmentar, separar e mesmo perecer, na medida em que são compostas, também podem ser decompostas. Sua decomposição é consequência da composição, ou seja, a união das diversas partes que compõe seu todo faculta sua separação.

Em face disso, tudo o que é composto é passível de separação ou alteração. É comum que haja alteração de estado em tudo aquilo que é heterogêneo, pois sofre fragmentação conforme a ação do tempo. Por sua vez, o que não é composto é homogêneo, i.e. não sofre a ação do tempo, não se desgasta. Sua estrutura permanece, não sofre quaisquer alterações, sua unidade permite que se mantenha sempre o mesmo, não se decompõe, não se separa, não se dispersa e não se fragmenta. Platão compreende o corpo como algo composto e, a alma, como algo não composto.

A natureza da potência capaz de apreender o conhecimento é distinta da natureza do corpo. De acordo com Platão, o corpo está preso à influência do mundo sensível, dependente das ações que dele emanam. Assim, o corpo é de ordem inferior, enquanto que a alma, que se reporta ao inteligível, é de ordem superior, não dependente de nada externo para ser, assemelhando-se àquilo que é eterno,

[...] Se de tudo o que dissemos não se conclui que ao que for divino, imortal, inteligível, de uma só forma, indissolúvel, sempre no mesmo estado e semelhante a si próprio é com o que a alma mais se parece; e o contrário: ao humano, mortal, ininteligível, multiforme, dissolúvel e jamais igual a si

mesmo, com isso é que o corpo se parece? Poderemos, amigo Cebes, argumentar de outro modo e dizer que não é dessa maneira? Não é possível. (Id. 80 b).

Platão realiza certo esforço para demonstrar que a alma é indissolúvel, uma vez que sua natureza é una. Desse modo, seu estado permanece indissolúvel, não sendo dissolvido, fragmentado ou, ainda, corrompido, para o filósofo, a alma será sempre constante e idêntica a si mesma.

A mudança não é parte componente da natureza da alma, por isso será sempre constante. A alma não é dependente dos estágios do tempo, de contextos ou de circunstâncias – a alma não é uma potência composta, que pode ser fragmentada em partes. Assim, ela estabelece uma relação de identidade consigo mesma, i.e. não há possibilidade de identificação com nenhuma outra potência, coisa ou objeto.

A alma somente se identifica consigo mesma (*Fédon*, 78 d). O corpo, fungível, se dispõe à natureza do que é perecível, a alma, infungível, está na ordem do inteligível e, por isso, é imperecível.

Portanto, a alma, única potência imperecível capaz de reter o conhecimento, é una, não composta de diversas partes. Em face disso, ela será sempre igual a si mesma eternamente e se manterá infinitamente ativa (BOSTOCK, 2002), desenvolvendo atos, tais como contemplar e conhecer as formas.

Ainda de acordo com Bostock, para Platão o corpo é corruptível e se torna inativo, ao passo que a alma será sempre ativa. O corpo perece, uma vez que sua natureza possibilita sua fragmentação, ao passo que a alma é imperecível, uma vez que sua natureza é plena,

[...] Não achas que, de modo geral, as preocupações dessa pessoa não visam ao corpo, porém tendem, na medida do possível, a afastar-se dele para aproximar-se da alma?

É também o que eu penso.

Nisto, por conseguinte, antes de mais nada, é que o filósofo se diferencia dos demais homens: no empenho de retirar quanto possível a alma da companhia do corpo.

E com referência à aquisição do conhecimento? O corpo constitui ou não obstáculo, quando chamado para participar da pesquisa? O que digo é o seguinte: a vista e o ouvido asseguram aos homens alguma verdade? Ou será certo o que os poetas não se cansam de afirmar, que nada vemos nem ouvimos com exatidão? Ora, se esses dois sentidos corpóreos não são nem exatos nem de confiança, que diremos dos demais, em tudo inferiores aos primeiros? Não pensas desse modo?

Perfeitamente, respondeu. (Id. 64 e – 65 a-b).

Para o filósofo, este aspecto elucida a superioridade epistemológica da alma perante o corpo, já que este, sendo de natureza inferior e contingente, não obtém o conhecimento

verdadeiro, tornando-se, ainda, um empecilho à alma, pois ele tende às coisas do mundo sensível, aparente, e não para atividade cognitiva, da razão.

Para que o conhecimento seja alcançado é necessário empreender esforço, ir em sentido contrário ao das paixões, da natureza do corpo, em benefício da atividade racional. Caso ocorra o contrário, é possível equivocar-se e errar, uma vez conduzido pelas inclinações corporais. A maneira de esquivar-se disso é ater-se à atividade da razão,

Mas também dissemos, há alguns instantes, que quando a alma se serve do corpo para considerar alguma coisa por intermédio da vista ou do ouvido, ou por qualquer outro sentido – pois considerar seja o que for por meio dos sentidos é fazê-lo por intermédio do corpo – é arrastada por ele para o que nunca se conserva no esmo estado, passando a divagar e perturbar-se, e ficando tomada de vertigens, como se estivesse embriagada, pelo fato de entrar em contato com tais coisas?

Sim, dissemos isso mesmo.

E o contrário disso: quando ela examina sozinha alguma coisa, volta-se para o que é puro, sempiterno, imortal e que sempre se comporta do mesmo modo, e, por lhe ser aparentada, vive com ele enquanto permanecer consigo mesma e lhe for permitido, deixando, assim, de divagar e pondo-se em relação com o que é sempre igual e imutável, por estar em contato com ele. A esse estado, justamente, é que damos o nome de **razão**¹⁹. (Id. 79c-d)

Outrossim, o estágio da imortalidade de alma encontra-se afigurado como “estado [...] que damos o nome de razão²⁰” (Id. 79d) – isso pode significar que a teoria da imortalidade da alma, busca provar a imortalidade da razão: sua constância, permanência e indestrutibilidade demonstram a faculdade de suplantar o tempo e suas consequências no intuito de alcançar o conhecimento absoluto.

Assim, é possível compreender a tese da imortalidade da alma como uma capacidade infinita da atividade racional, uma vez que, sendo a alma imortal, ela é, senão uma potência una, agregada ao “estado [...] que damos o nome de razão”, (Id. Ibid.). O sensível (a matéria), como vimos anteriormente, possui natureza inferior. Todavia, apesar de inferior, aparentemente Platão lhe atribui um papel auxiliar na aquisição do conhecimento: pelo que sugere o *Fédon*, a *episteme* adquirida em outros momentos se encontra em sua forma latente, no corpo, e o sensível, mediante a interação dialética, auxilia em seu despertar.

¹⁹ Grifo nosso. O tradutor opta por “sabedoria” para traduzir *φρονησι*.

²⁰ A tradução de *φρονησι* por “razão”, em *Fédon* 79d, encontra-se na versão da Calouste Gulbenkian, tradução de Pe. Dias Palmeira, 1947. Na tradução de Carlos Alberto Nunes, EDUFPA, 2011, o termo é traduzido por “sabedoria”. Na tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa, Ed. Abril Col. Os Pensadores, 1972, o termo é traduzido por “pensamento”. Já na tradução de Alex Long, Ed. Cambridge – Cambridge text in the history of Philosophy *Meno and Phaedo*, 2011 -, o termo é traduzido por “wisdom” (“sabedoria”), concordando com o sentido dado na tradução de Carlos Alberto Nunes. Há, desse modo, uma equivocidade na tradução de *φρονησι*.

2.2.5 O sensível e sua falibilidade

Em sua teoria epistemológica, Platão demonstra que a *reminiscência* não encontra seu fundamento no mundo sensível. Face à sua fluidez e não permanência, a percepção não possui atributos que possam atestar a validade do conhecimento universal e absoluto, uma vez que é dependente das opiniões dos que se relacionam com os objetos no mundo.

A alma, por sua vez, possui a capacidade intrínseca de contemplar o conhecimento universal e absoluto em virtude da natureza que lhe é inerente. Conforme escrito no *Fédon*, é, de maneira absoluta, com a espécie que é idêntica a si mesma que a alma se assemelha, (Id. 79 d).

Todavia, Platão aparentemente estabelece um propósito para o sensível na atividade da *episteme*, que se baseia em incitar a *reminiscência*. Desse modo, se faz necessário verificar este papel que, independentemente da falibilidade do sensível, pode ajudar na memorização do que fora incorporado alhures, ao mesmo tempo em que delimita o auxílio que o sensível provoca.

Acerca do resgate do conhecimento, Platão escreve no *Fédon*,

Se, em verdade, segundo penso, antes de nascer já tínhamos tal conhecimento e o perdemos ao nascimento, e depois, aplicando nossos sentidos a esses objetos, voltamos a adquirir o conhecimento que já possuiríamos num tempo anterior: o que denominamos aprender não será a recuperação de um conhecimento muito nosso? E não estaremos empregando a expressão correta, se dermos a esse processo o nome de reminiscência?
Perfeitamente. (Id. 75 e).

De acordo com Platão, não se pode desprezar os sentidos com a intenção de se voltar a um estado de pura contemplação das *formas*. Diferentemente disso, é se valendo dos sentidos e verificando o que eles sugerem ao homem que se alcança o conhecimento delas (*ideias*), são os sentidos que sugerem ao pensamento que todos os iguais aparentes sensíveis desejam ao que é *igual*, mas, por sua natureza inerente, não alcançam este objetivo.

Os sentidos, em certa medida, cooperam com o homem para que este alcance o conhecimento. Todavia, a orientação das *ideias* pelos objetos dos sentidos acontece somente porque o homem (alma) conhecia as *ideias* em uma existência anterior (ROSS, 2008). O saber, apesar de seu caráter anterior, está presente no homem de maneira latente, sendo necessária uma provocação exterior (dialético-maiêutica) para fazê-lo novamente presente.

O homem obtém o conhecimento de maneira anterior à mediação da percepção sensível. Assim, não é a interação com a experiência sensível que faculta o conhecimento, ele

já existe, mas se encontra, digamos, adormecido. Assim, de maneira prévia se tem o processo do conhecimento e o que se vai conhecer – percebe-se isso na referência do *igual* em si: para que se tenha a noção do igual, faz-se necessário conhecer o *igual* em si anteriormente alhures.

É em face da capacidade humana natural e universal (em sentido platônico), independentemente de algum aprendizado anterior que fora expresso formalmente, que, por exemplo, o escravo de Mênon esteve apto a desenvolver o raciocínio geométrico apresentado por Sócrates, observando seus erros e reconhecendo a mediação socrática na busca da solução sugerida (KAHN, 2011).

Kahn observa que as teorias do inatismo desenvolvidas após a escrita do filósofo grego sofreram influência do pensamento platônico contido no *Mênon* e *Fédon*. De acordo com Khan, há uma importante influência do pensamento de Platão nas teorias inatistas posteriores, uma vez que o filósofo aborda determinada capacidade universal que o indivíduo possua independentemente de um aprendizado sensível anterior, i.e. ao homem é natural certa capacidade (Id. 2011) - não é, portanto, a ação temporal, ou seja, a percepção sensível, que proporcionará tal capacidade.

Assim, para todo teórico que acredita que o conhecimento seja inato, é mantida a tese de Platão que afirma que este mesmo conhecimento permanece latente até que seja rememorado, i.e. o homem já nasce pleno de conhecimento, mas é necessário que este saber seja reavivado.

A realidade sensível, assim, obviamente desempenha um papel de apoio na atividade de reminiscência do conhecimento adquirido anteriormente. O que ocorre no processo de rememoração é: uma vez tendo contato com a qualidade sensível e reconhecendo-a fica evidente que tal qualidade já se encontrava no homem: não será exatamente a partir da qualidade sensível que se concebe a realidade presente no processo de reminiscência, (*Fédon*, 74 b). Assim, na analogia das pedras, Platão deduz que quando o homem se depara com duas pedras iguais na aparência sensível, ele percebe que a ideia de *igual* já estava presente neste homem antes dele ter uma experiência, i.e. há uma experiência precedente em relação ao objeto.

A ideia de igual, na aparência sensível, conduz o homem a rememorar o *igual* assimilado de antemão, uma vez que, caso não possuísse a noção do *igual* em si, não teria, também, a noção do igual na observação sensível. Da mesma maneira, observa-se que as contradições do sensível conduzem a alma a investigar uma solução, examinando um plano não contraditório.

Desse modo, duas pedras ou dois pedaços de madeira aparentemente idênticos fornecem observações diversas a seu respeito, uma vez que os sujeitos podem considerar que são realmente iguais, à medida que outros percebem as distinções existentes nos objetos. Observa-se, portanto, que a igualdade dos objetos na percepção sensível não corresponde fidedignamente à *igualdade* do mundo inteligível.

A igualdade na percepção sensível não é perfeita, uma vez que necessita da verdadeira *igualdade*, por isso há distintas maneiras de percepção - o igual, no interior da percepção sensível, não se identifica a si mesmo, projeta-se de maneira diversa. Em virtude disso, compreende-se que o objeto dado na percepção sensível não se apresenta ao sujeito cognoscente de forma verdadeira, pois a ideia de igualdade adotada a partir dos sentidos não satisfaz exatamente ao *Igual* em si.

Porém, a mediação sensível é determinante no processo da *reminiscência*, uma vez que o sensível provoca o acesso ao inteligível, ao mesmo tempo em que delimita sua distinção em relação às *formas*. A distinção que se observa no sensível conduz à busca da *forma*, tornando necessário ao saber consentir que o dado sensível seja insuficiente para elucidar a própria sensação e que o processo de *reminiscência* sugere um distanciamento do sensível.

A realidade sensível não produz conhecimento, uma vez que não é em si mesma. A realidade sensível é uma imitação, *mimesis*, do inteligível, do arquétipo, ou seja, o mundo sensível é *mimesis* do que é em si mesmo. Desse modo, a realidade sensível permanece em uma relação com o mundo inteligível, isto é, aquele objeto sensível que é percebido como semelhante a outro objeto não é mais do que uma imagem.

A *mimesis* é a busca de manifestar a relação entre dois mundos distintos, quais sejam: o sensível e o inteligível. Desse modo, é necessário esforçar-se para demonstrar a identificação entre a imagem e a *forma* que é imitada. Aquilo que caracteriza uma imagem é o esforço para se identificar com o objeto original, mesmo que seja diferente dele. A identificação perfeita não seria possível, uma vez que se tornariam coisas idênticas e não mais haveria a imagem. Assim, a semelhança requer uma diferença, nem que seja em um ponto específico.

Dessa maneira, na *mimesis*, a imagem não se assemelha *ipsis litteris* com o arquétipo, uma vez que não é, senão, imagem do modelo perfeito. Compreende-se, além disso, que a imagem reduz o modelo, visto que a tentativa de *mimesis* nem sempre corresponde com a verdade. Ademais, a imitação não coincide com o arquétipo: a *mimesis* deposita o importante na coisa, qual seja, sua identidade.

Não podemos nos esquecer que, para Platão, conhecer algo é conhecer sua identidade e todas as propriedades do objeto de maneira absoluta, uma vez que, não podemos abandonar o que define o objeto enquanto tal. Por outro lado, há uma perspectiva da imagem que não podemos deixar de considerar, que é o fato de ela tornar presente o modelo. Isso acontece pela via da *participação* no arquétipo, i.e. a *participação* faz com que a imagem se faça presente no arquétipo.

Tal *mimese* do original e sua distinção, que acontece de maneira simultânea, delimitam a subordinação do sensível com relação ao seu paradigma, o inteligível. Uma vez imagem do inteligível, o sensível mantém com este uma relação de semelhança que faculta reconhecer sua inferioridade ontológica e epistemológica, bem como a presença do inteligível em seu interior: “[...] o objeto que tenho neste momento diante dos olhos aspira a ser como outro objeto real, porém fica muito aquém dele, sem conseguir alcançá-lo, visto lhe ser inferior [...]”, (Id. 74e).

Assim, compreende-se que a *forma* não pode ser apreendida pelo sensível, uma vez que ela é percebida pelo intelecto, sendo que nenhum objeto sensível a apresenta. Enfim, não é possível tomar a sensibilidade como verdade, uma vez que aquela é carente de pressupostos que a atestem inabalável.

Apesar de Platão fundamentar, no *Fédon*, que a realidade sensível exerce um papel no conhecimento, o filósofo também esclarece que é impossível mantê-lo como fundamento em virtude de carência do absoluto, ou seja, é impossível que algo que seja inferior e falhe constitua-se o fundamento da verdade. A realidade sensível é acidental, ela não é em si mesma, ela é em virtude da *forma*, por meio da *participação*.

Contudo, tal inferioridade do sensível não exclui seu papel de auxiliar na rememoração do conhecimento, uma vez que as múltiplas percepções sensíveis não se têm como originais, mas enquanto imagens. A imagem serve como mecanismo de descoberta, i.e. para ver os objetos que não são percebidos a não ser pela razão. O sensível, assim, possui a qualidade de despertar o inteligível -, mediante a utilização da imagem é possível pensar, raciocinar.

O conhecimento, por sua vez, pertence à ordem do inteligível, sendo apreendido somente no mesmo. Porém, por se encontrar latente e para ser manifesto é necessário o apoio da percepção sensível, uma vez que ela auxilia a rememorar-lo, ou seja, aquilo que é contingente, a percepção sensível, exerce apoio na rememoração daquilo que é não contingente, o inteligível. Entende-se, dessa maneira, que a realidade sensível é determinante para despertar a *episteme* no homem.

[...] Quando alguém vê ou ouve alguma coisa, ou a percebe de outra maneira, e não apenas adquire o conhecimento dessa coisa como lhe ocorre a ideia de outra que não é objeto do mesmo conhecimento, porém de outro, não teremos o direito de dizer que essa pessoa se recordou do que lhe veio ao pensamento? (Id. 73 c).

A alma, portanto, percebe algo mediante os sentidos e, ao ter contato com o objeto percebido, o homem percebe igualdade e diferença entre os objetos e, em face disso, busca seu fundamento. Os sentidos, assim, estimulam o homem a investigar esse conhecimento inicialmente dado, contudo, latente nele. A percepção de um objeto da realidade sensível poderá despertar o homem para a *forma* deste mesmo objeto.

Desse modo, compreende-se que a realidade sensível provoca no homem a ideia que tivera mesmo antes da percepção, i.e.

[...] “antes de começarmos a ver, a ouvir ou a empregar os demais sentidos, já devemos ter adquirido em alguma parte o conhecimento do que seja a igualdade em si, para ficarmos em condições de relacionar com ela as igualdades que os sentidos nos dão a conhecer e afirmar que estas se esforçam por alcançá-la, porém lhe são inferiores”, (Id. 75b).

Portanto, a realidade sensível, mesmo sendo “inferior”, é fundamental no processo de aquisição da *episteme*, uma vez que a divergência da sensibilidade induz o homem a investigar o conhecimento verdadeiro e a buscá-lo.

2.2.6 A teoria das *formas*

Acaso Platão rejeite a possibilidade de tomar como fundamento do conhecimento o sensível, uma vez que é insuficiente para alicerçar o conhecimento genuíno, qual será, então, o fundamento da *episteme*? De acordo com Platão, o conhecimento terá como alicerce as *formas*, *eidea*, cuja realidade é em si, uma vez que,

[...] Aquela ideia ou essência a que em nossas perguntas e respostas atribuímos a verdadeira existência conserva-se sempre a mesma e de igual modo, ou ora é de uma forma, ora de outra? O igual em si, o belo em si, todas as coisas em si mesmas, o ser, admitem qualquer alteração? Ou cada uma dessas realidades, uniformes e existentes por si mesmas, não se comportará sempre da mesma forma, sem jamais admitir de nenhum jeito a menor alteração?

[...] Sempre permanecerá a mesma e do mesmo jeito. (Id. 78 d).

De acordo com Platão, o conhecimento genuíno só terá como base a *forma* ou *ideia*. Porém, por qual motivo o filósofo considera isso? Na citação acima é possível observar os atributos inerentes ao *real* em si, atributos que não são compartilhados com o sensível, quais sejam: a imutabilidade, a relação de identidade a si mesmo, é uno, existe em si e por si e é constante.

As *formas* estabelecem relação de identidade consigo mesmas. É importante considerar o que significa este termo, uma vez que não podemos compreendê-lo em sua conotação comum, ou seja, *forma* não deve ser entendida como semelhança. Quando Platão aduz que a *realidade* em si é idêntica a si mesma, aparentemente denota que sua intenção é apresentar que aquilo que *é* não se identifica com nada que lhe seja diferente, i.e. a referência com a qual se identifica é ele mesmo, uma vez que não há mais nada com o qual possa ser identificado, já que *é* a *realidade* em si mesma, ou seja, o arquétipo. Ademais, é possível afirmar que se pode compreender que a *realidade* em si é idêntica a si mesma em quaisquer instantes e circunstâncias, posto que não seja passível de mudança.

De acordo com o disposto em *Fédon* 78c-d, a *realidade* em si é una e existe em si e por si, o que exclui qualquer possibilidade de composição e existência antecedente de outra coisa. Tudo aquilo que *é* em si e por si não foi causado ou gerado por nada, não deve sua existência às coisas, ou seja, o fato de ser não é devido à razão de qualquer atividade. Coisa alguma é anterior a *realidade* em si e não há nada que possa dispor sua existência – a *realidade* em si é auto existente.

Desse modo, percebe-se que a *realidade* em si é eterna, independe da ação do tempo sendo, assim, atemporal – a *realidade* em si não está submetida às relações de causa e consequência, enquanto produtores de quaisquer efeitos, nem mesmo aos acontecimentos dispostos no tempo e no espaço.

A *realidade* em si será buscada pela alma, uma vez que esta possui as condições necessárias que se identificam com ela (Id. 80 b), i.e. a alma, uma vez desperta, busca aquilo que *é*, uma vez que este é a verdadeira *episteme*, que a sensibilidade imita,

Então, considera o que se segue, continuou, para ver se estás de acordo comigo. O que me parece é que se existe algo belo além do belo em si, só poderá ser belo por participar desse belo em si. O mesmo afirmo de tudo o mais. Admite essa espécie de causa?

Admito, respondeu. (Id. 100 c).

Dessa maneira, a *realidade* em si é a causa primeira de todas as coisas, é a razão segundo a qual o mundo sensível existe. Portanto, tudo aquilo que é belo na percepção sensível tem a dívida de sua beleza, por assim dizer, ao *Belo* em si, tal que o *Belo* inteligível

existe em si e por si, já o que o belo da percepção sensível é fungível e não poderia ser o que é se não *participasse* do *Belo*.

Platão realiza uma distinção entre causa natural e causa primeira, qual seja,

E se, para justificar a beleza de alguma coisa, alguém me falar de sua cor brilhante, ou da forma, ou do que quer que seja, deixo tudo o mais de lado, que só contribui para atrapalhar-me, e me atendo única e simplesmente, talvez mesmo com uma boa dose de ingenuidade, ao meu ponto de vista, a saber, que nada mais a deixa bela senão tão só a presença ou comunicação daquela beleza em si, qualquer que seja o meio ou caminho de se lhe acrescentar. De tudo o mais não faço grande cabedal; o que digo é que só pela beleza em si que as coisas belas são belas. Na minha opinião, essa é a maneira mais certa de responder, tanto a mim mesmo como aos outros. Firmando-me nessa posição, tenho certeza de não vir a cair e de que tanto eu como qualquer pessoa em idênticas circunstâncias poderá responder com segurança que é pela beleza que as coisas belas são belas. (Id. 100 d).

O filósofo procura, com esta definição, reformar o que fora escrito na Filosofia precedente. De acordo com Sir David Ross, “a sugestão de Sócrates é que investigações anteriores falharam porque tentaram descobrir a explicação para as coisas serem do jeito que são diretamente pelo uso dos sentidos” (ROSS, 2008, p. 30).

A insatisfação de Platão com a abordagem de seus antecessores induziu-o a investigar sobre o assunto e, em seu ponto de vista, não são as coisas observadas externamente nas coisas que indicam o que elas são, ou seja, a cor não é a razão de algo ser belo, i.e. não é um efeito do objeto que o faz ser o que é. Para Platão, algo é belo devido a sua *Forma*, ou seja, ao *Belo* em si. O belo na percepção sensível vem a ser porque *participa* do *Belo*.

Aquilo que *é* em si possui características particulares, sendo de ordem distinta da realidade sensível. Conforme já abordamos, tudo aquilo que se toca ou observa é pertencente ao mundo sensível. O homem só vê aquilo que os sentidos proporcionam, a visão dá essa condição. Está aí, pois, o motivo segundo o qual se incorre em erros, uma vez que o que define o objeto enquanto tal não é apreendido por intermédio da percepção sensível, sua identidade não pode ser captada mediante os sentidos.

Para apreender a realidade inteligível é necessário extrapolar os sentidos, é necessário ao homem o uso da faculdade racional. Desse modo, Platão demonstra a relevância da atividade da razão para que se adentre na inteligibilidade, uma vez que somente mediante o ato da razão é possível arrebatá-la a verdade. Isso leva à compreensão de que, sem o uso da

razão, não é possível conhecer o fundamento do conhecimento, não é possível apreender aquilo que dá teor ao sensível e lhe resguarde de qualquer intermitência.

A atividade da razão possui um papel relevante no processo de busca do conhecimento, uma vez que, apesar do despertar proporcionado pela percepção sensível, sem a atividade racional seria impossível contemplar e cooptar a verdade. Para que haja a recordação do conhecimento latente no sujeito, para que a *episteme* seja novamente ativada é necessária essa atividade. Aparentemente, tal teoria indica que não é preciso somente perceber, mas é condição necessária que se reflita acerca do que se percebe, ou seja, é necessária a ação do intelecto na consecução desta atividade.

Assim, mesmo observando algo sensível, se o homem não refletir a respeito da afecção que o objeto lhe proporciona, ele não completará o ciclo para a apreensão do conhecimento, ou seja, não rememorará o que se encontra latente no inteligível. Assim, o que se nos afigura é que, sem a atividade racional, não é possível a recordação do conhecimento, uma vez que há no mundo inteligível a verdade acerca do objeto sensível, pois ele apenas contempla apenas a aparência e não aquilo que *é*. A verdade sobre as coisas é possível, assim, a partir do instante em que o sujeito cognoscente se vale de sua razão.

Desse modo, a alma imortal, ou seja, o “estado puro da razão” (Id.79 d), por ser inabalável, eterno, que se circunscreve enquanto *ser* em quaisquer os momentos e circunstâncias, é capaz de contemplar as *formas*, ao passo que tanto ela quanto a *realidade em si* se encontram em estado de perfeição e plenitude. Porém, essa alma, apesar da sua perfectibilidade, se une com o corpo, o componente sensível, precívél e mortal que pode lhe corromper.

Em virtude disso, para que se conheça algo, se faz necessário que alma se mantenha imaculada e se volte para si mesma, a fim de contemplar e apreender o inteligível. Este manter-se imaculado aparentemente se refere ao sentido de a alma se manter ativa, se empenhando para alcançar o que *é*, ou seja, a alma está em contínua dedicação à atividade racional.

Dessa maneira, Platão, adota este assunto no aspecto filosófico, i.e. elucidada, mediante a filosofia, que a alma, para apreender a *episteme*, terá de se manter imaculada - à alma é imprescindível que se sirva da atividade racional para a consecução dos propósitos a ela reservados (Id. 65d-67a). Caso se empenhe à atividade racional, a alma terá acesso à *episteme*, de maneira plena.

Aparentemente, este detalhe deseja demonstrar a condição mesma da Filosofia: a busca pelo conhecimento só é possível àqueles que se dedicam à reflexão, que não se satisfazem com a *mímese* que o sensível oferece, mediante ao caráter transitório dos sentidos. Aos que dedicam suas vidas ao plano superficial dos acontecimentos, em prejuízo da atividade racional,

[...] A alma do filósofo não raciocina desse jeito nem pensa que a filosofia deve libertá-la, para, depois de livre, entregar-se de novo aos prazeres e às dores [...]. Ao contrário, alcançando a calma das paixões e guiando-se pela razão, sem nunca a abandonar, contempla e se nutre do que é verdadeiro e divino e que paira acima das opiniões, certa de que precisará viver assim a vida toda, para, depois da morte, unir-se ao que lhe for aparentado e da mesma natureza, liberta das misérias humanas. Não é de admirar, Símas e Cebes, que uma alma alimentada desse jeito e com semelhante ocupação não tenha medo de desmembrar-se quando se retirar do corpo, e de ser dissipada pelos ventos, dissipando-se de todo, sem vir a ficar em parte alguma. (Id. 84a-b).

A alma, em um esforço junto à atividade racional, pode se libertar do obstáculo que o corpo representa. Ela pode se emancipar das afecções do corpo e seguir caminho oposto, concentrando-se em si mesma. Por conseguinte, apesar de a alma sofrer algumas contingências ao se unir ao corpo, ela possui a capacidade de superar os obstáculos que lhe são impostos, não se ajustando ao conhecimento aparente.

Parece que este detalhe visa demonstrar que o sujeito cognoscente não se encontra impedido de filosofar e de conhecer, uma vez que, caso não possa executar de maneira imediata, em que momento o fará? Somente o filósofo apresenta a possibilidade de pensar, de ser facultado o desprendimento dos obstáculos, das intempéries que impedem o conhecimento para alcançar o saber verdadeiro; isso só é possível mediante a filosofia porquanto ela não se contenta com a aparência e, para tanto, sempre investe na busca daquilo que é.

Libertar a alma do que é corruptível significa não somente priorizar aquilo que pode comprometer o conhecimento. Consentir que a alma se concentre em si é a melhor maneira para conhecer. Em face disso, o filósofo estimula a razão em detrimento daquilo que possa enganá-lo: os sentidos. Quem aspira conhecer deve livrar-se dos prazeres para pensar (Id. 65d-e). Desse modo, o filósofo empenha-se em apresentar o tanto que é necessário abandonar erros e paixões, bem como tudo aquilo que é danoso ao conhecimento.

Enfim, o filósofo se empenha em demonstrar que é possível ao homem, mesmo na dualidade corpo e alma, o conhecimento eterno e invisível, mas somente se ele se dedicar plenamente à atividade da razão. A filosofia, em virtude disso, é determinante, uma vez que ela possui a função de libertar a alma, facultando que esta busque aquilo que é, silenciando,

assim, quaisquer violências do corpo, i.e. silenciando em si a contundência das paixões humanas, segue no caminho do intelecto para nunca a abandonar e, assim, contempla aquilo que é verdadeiro, divino e não sujeito a quaisquer contingências da opinião, (Id. 84 a).

2.3 Episteme no Teeteto

O *Teeteto* discute, desde seu início, o problema do conhecimento, *episteme*. A obra é dividida em um prólogo e mais três seções que compõem o cerne do diálogo. Em todas as seções centrais, a questão gira em torno da pergunta socrática: *o que é o conhecimento?* Nas três partes, a personagem que interage com Sócrates, Teeteto, dá uma definição distinta. Sócrates auxilia Teeteto a encontrar uma resposta melhor a cada momento, ouvindo atentamente a fundamentação teórica de seu interlocutor e refutando as respostas não adequadas à questão proposta.

Teeteto apresenta três definições diferentes acerca da pergunta de Sócrates, a saber: a primeira é “conhecimento não é outra coisa que não percepção, *aisthesis*”, (151e); a segunda é “conhecimento é opinião verdadeira, *alethes doxan*”, (187a-201c); a terceira é “a opinião verdadeira acrescida de *logos* é conhecimento”, (201d). O *Teeteto*, apesar de ser um diálogo dito “crítico”, uma vez que Platão revisa ou abandona alguns conceitos abordados em obras anteriores, como a teoria das *formas*, termina em aporia, mesmo após as críticas e refutações de Sócrates às definições apresentadas por Teeteto.

Nesta parte da dissertação, interessa-nos explorar a primeira definição de conhecimento desenvolvida por Teeteto e criticada por Sócrates, analisando se Platão mantém a *aisthesis* como potência importante para o despertar do conhecimento, como defendido pelo filósofo no *Fédon* (73c; 75b), ou se propõe outra interpretação. Afinal, no *Teeteto*, para que a *episteme* ocorra é necessária a mediação sensível?

2.3.1 Um exame de definições

Após o prólogo, Sócrates faz à Teeteto a primeira pergunta sobre o que é conhecimento. Nesta parte, Platão apresenta Teeteto como um interlocutor caricato que apresenta uma série de definições sobre a pergunta socrática, desde especialidades até áreas de conhecimento distintas. Sócrates, neste momento, ressalta a distinção entre a multiplicidade de conhecimentos, que apenas define os objetos particularmente, e a unidade do conhecimento em si mesmo.

Sócrates insiste com Teeteto que nenhum cidadão entenderá o que é conhecer um objeto ou outro até que se saiba o que o próprio conhecimento seja. De forma geral, o que

Sócrates pretende é esclarecer que qualquer ato de conhecer é problemático se o próprio conhecimento for problemático. Para Platão, é necessário passar do tema dos conhecimentos particulares para o tema do conhecimento em geral.

Após a intervenção de Sócrates, Teeteto compreende um pouco melhor a situação exposta, comparando-a a questão das potências levantada por Teodoro, a partir do qual encontra uma resposta: “visto que as potências parecem ser em quantidade infinita, tentar reuni-las sob um único nome pelo qual todas pudessem ser chamadas”, (147d-e). Teeteto acha que seria impossível traçar semelhante raciocínio com a indagação de Sócrates sobre o conhecimento, pois seria incapaz de reunir todo o conhecimento em uma única definição. Sócrates procura animá-lo, se coloca como “parteiro”²¹, e reconhece que Teeteto sofre com as dores do “parto”²².

Em seu papel de parteiro, Sócrates explica que acompanha a alma dos homens durante o processo de parto, diferenciando aquilo que é uma “fantasia ou mentira” de “uma autêntica verdade” (150c). Sem apresentar uma opinião que lhe seja própria, ou ensinar alguém, apenas interrogando, Sócrates, auxilia os interlocutores a formularem, por si mesmos, suas próprias opiniões, estabelecendo análises sobre a verdade ou falsidade das respostas apresentadas a partir das contradições ou confissão de ignorância do interlocutor. O mesmo ocorre com Teeteto: Sócrates o interroga, auxiliando-o a melhorar suas definições de conhecimento.

A abordagem sobre o método socrático, *maiêutica*, é importante para se pensar a questão do conhecimento sob outro prisma. Embora, em diversos diálogos, Sócrates se apresente desprovido de qualquer conhecimento, aparentemente a *maiêutica* se conecta não apenas como a maneira que norteará a discussão sobre o conhecimento, mas, também, como a própria identificação do conhecimento.

Se analisarmos a caracterização da *maiêutica*, observaremos que esta “arte” de Sócrates envolve uma série de potências que conduzem o sujeito nela envolvido a refletir melhor. Assim, o conhecimento que resultará do processo de “parto” será mais acurado e o homem saberá distinguir uma “quimera” de um fruto genuíno. Portanto, a *maiêutica* pressupõe um processo de contínuo esclarecimento.

²¹ Sócrates expõe a Teeteto o fato de ser filho de Fenárete, “a mais famosa e hábil parteira”, (149a)

²²Essa é uma importante característica da *maiêutica* de Sócrates; não há conversão, mudança de conceito, sem que haja um esforço precedente. Toda essa exposição ocorre entre 148e-151d do diálogo.

2.3.2 *Episteme* é percepção

Após ouvir Sócrates na exposição da *maiêutica*, Teeteto se sente animado a dar continuidade ao debate, o que pronuncia a tese: “de facto, parece-me que o que sabe algo apercebe aquilo que sabe e, tal como agora parece, conhecimento²³ não é outra coisa que não percepção”, (151e). A primeira definição de Teeteto é estranha, se considerado o fato de que é um matemático discípulo de Teodoro. Era de se esperar, do jovem Teeteto, uma posição que fosse além do campo da simples opinião.

Teeteto, ao definir conhecimento, *episteme*, como percepção, *aisthesis*, não apresenta, necessariamente, uma novidade²⁴, mas o fato de não ter apresentado um esclarecimento mais elaborado, sim. Se a cronologia²⁵ dos diálogos platônicos estiver correta, então era de se esperar que Teeteto apresentasse algo semelhante ao que se encontra exposto em *A República*, mesmo que para polemizar. Em *A República* VI, 509d-511e, passagem da *linha dividida*, Platão descreve o dualismo entre sensível e inteligível, bem como a importância da geometria nesse processo. Teeteto, como promissor matemático, já devia ter lido o escrito de Platão, ou ter escutado, de Teodoro, algumas considerações acerca do assunto.

Outro caminho de se compreender o motivo que levou um geômetra a definir conhecimento como percepção em um diálogo de Platão é não avaliar que tipo de geometria é desenvolvida por Teeteto, mas analisar o que ele queria dizer com percepção (*aisthesis*) quando se valeu deste termo para definir conhecimento (*episteme*). Teeteto, talvez, tenha definido conhecimento como percepção em virtude de este ser o entendimento para *aisthesis* em seu tempo, i.e. aquilo que não é restritivo à captação das qualidades sensíveis²⁶.

Teeteto, quando atesta que *episteme* não é mais do que *aisthesis*, talvez esteja dando uma definição geral, i.e. que *episteme* seja algo como um “dar-se conta”, um entender da *psychê* que não se confunde com uma hipótese ou com opiniões, mas se configuraria como algo mais evidente, claro, seguro.

Teeteto, afinal, não estaria, de fato, querendo expor aquilo que compreendemos por “percepção sensível” quando aborda o tema *aisthesis*? É possível certificar-se disso no

²³ Grifo nosso. Na tradução portuguesa da Calouste Gulbenkian, 2010, 3ª edição, *conhecimento* está traduzido do original grego como *saber*. Na mesma edição, *sensação* está traduzida do original grego como *percepção*.

²⁴ A definição de conhecimento de Teeteto contém elementos das discussões que virão mais adiante no diálogo. Refiro-me precisamente às teorias do “homem-medida” de Protágoras (*Teeteto* 171c-d) e do “vir-a-ser” de Heráclito (*Teeteto* 179d-180e).

²⁵ Ver Richard Kraut in: *Platão*. Tradução de Saulo Krieger – São Paulo: Ideias & Letras, 2013, p.12.

²⁶ Ver Frede, M. *Observations on perception in Plato's later dialogues*. In: *Essays in Ancient Philosophy* – Oxford: Clarendon, 1987, p.3-5.

diálogo e não somente em conjecturas, como o uso corrente do termo *aisthesis*, abordado anteriormente? Aparentemente, sim, mas é necessário que se avalie toda²⁷ a definição e não só a uma parte isolada.

Na definição de Teeteto, quatro termos são importantes: opinião, conhecimento, percepção e aparência. Teeteto desenvolve sua tese sobre o conhecimento nos termos de uma opinião (*doxa*), segundo a qual quem sabe sente o que sabe. Tal opinião o induz a afirmar algo que pode ser tomado como uma segunda opinião, “tal como agora parece (*phainetai*)”, conhecimento não é outra coisa que percepção. Aparentemente, estas duas partes do argumento de Teeteto se equivalem. Mais do que isso, os termos *doxa* e *phainetai* são correspondentes.

Na definição de Teeteto, “quem sabe sente o que sabe, portanto, *episteme* é *aisthesis*”, se encontram dois termos também relacionados: conhecimento e percepção. Contudo, como se dá essa relação? Um caminho para esta resposta seria propor o que ocorreria se Sócrates questionasse a Teeteto como ele apreendeu o que pareceu a ele naquele instante, i.e. de que maneira Teeteto elaborou sua opinião. A resposta mais evidente de Teeteto seria que ele “apreendeu sentindo”.

Porém, se a *opinião* de Teeteto, o que *pareceu* a ele naquele instante, é o que *sentiu*, e se *conhecimento* nada mais é que *percepção*, então, *opinião* e *aparência* são, da mesma maneira, *conhecimento*. Se observarmos bem, na definição de Teeteto não há muita distinção entre estes termos, uma vez que há uma confusão entre eles em um mesmo contexto. Dessa forma, é interessante questionar se o caminho a ser adotado doravante, por Teeteto, é uma simples coincidência.

Será que faz sentido, a partir da definição de Teeteto, que Sócrates busque esclarecimentos e examine a relação de identidade estabelecida entre conhecimento e percepção, explorando a relação entre *sentir* e *parecer* e, por fim, analise a relação entre *opinião* e *conhecimento*? A resposta é: sim. Sócrates fará, nas três partes do diálogo, uma análise detalhada, corrigindo a relação entre *percepção* com *parecer* e com *opinião*, e refutando a relação de identidade entre *conhecimento* com *percepção*, com *parecer* e com *opinião*.

²⁷“De facto, parece-me que o sabe algo apercebe aquilo que sabe e, tal como agora parece, saber não é outra coisa que não percepção”, (*Teeteto*, 151-e).

Ao empreender esta análise, Sócrates determinará de maneira mais evidente, e, em seguida, criticará, o sentido atribuído por Teeteto aos quatro termos anteriormente mencionados. O ponto de partida de Sócrates para esclarecer a definição de *conhecimento* como *percepção* será relacionar *aisthesis* com *phainetai*, partindo da compreensão da definição de Teeteto com a tese do homem-medida protagoriano.

Porém, tanto *aisthesis* quanto *phainetai* constituem-se termos ambíguos. O diálogo, a partir deste momento, indicará a qual sentido de *phainetai* Teeteto se refere, e irá explorar a ambiguidade do termo *aisthesis*, da maneira empregada por Teeteto, até o instante em que Sócrates aponte uma rejeição a tal emprego.

Caso se atente para as ambiguidades de *aisthesis*, observar-se-á que os sentidos do termo são diversos, tanto ordinariamente quanto no seu emprego no *Teeteto*. No uso ordinário estão os compreendidos os significados de: percepção, entendimento dos objetos, das emoções, dos sentimentos etc. Teeteto se refere e atribui o mesmo peso a todas as noções comuns quando afirma que conhecimento não é mais do que percepção?

No diálogo, em 156b, Sócrates lista uma série de significados para *aisthesis*, além de dizer que há uma infinidade de tipos de *aisthesis* que não possuem nome,

[...] em número infinito, mas aos pares: o percebido e a percepção, que sempre coincide e nasce com o que é percebido. Ora, estas percepções têm entre nós nomes, como vista, audição, olfacto, sensação de frio, de calor, prazeres, dores, desejos, medos, e outras assim chamadas, sendo infinitas as sem nome e inúmeras as que o têm [...]. (Teeteto, 156b)

Mesmo que na lista de Sócrates tão somente alguns sentidos de *aisthesis* estejam contemplados, nela a *aisthesis* pode se referir à apreensão de muitos tipos de objetos, tanto exteriores (objetos ou qualidades destes objetos), quanto interiores (as emoções, sentimentos, e tudo aquilo que mobiliza a *psychê*).

Contudo, por um lado, no diálogo não há posicionamento se, quando Teeteto define conhecimento como percepção, é restrito o sentido de *aisthesis* à apreensão dos objetos exteriores e interiores, nem se Teeteto limita tal sentido a apenas um desses tipos de objeto. Por outro lado, fica evidente, a partir dos exemplos do vento (152b) e da cor branca (153d)

que Sócrates conduzirá Teeteto a cuidar somente da apreensão dos objetos exteriores, ou seja, da apreensão dos objetos materiais e suas qualidades sensíveis²⁸.

Porém, se a ambiguidade de *aisthesis* em relação a seu objeto ser interior ou exterior se apresenta como resolvida por Sócrates, outra incerteza do termo é apresentada no diálogo, qual seja: a dubiedade relacionada à maneira de apreensão do objeto e com o tipo do objeto exterior apreendido. A *aisthesis*, compreendida nos termos do diálogo como a apreensão de objetos exteriores, refere-se tanto a objetos materiais quanto suas qualidades e observa-se que, no diálogo, há uma distinção entre as coisas materiais e as qualidades dessas coisas.

Partindo dessa distinção, podem-se imaginar três maneiras de apreensão de objetos exteriores. A primeira maneira de apreensão é aquela que o objeto é uma coisa material, como uma “cadeira”; a segunda maneira é aquela na qual o objeto é uma qualidade sensível, como a “cor azul”; e a terceira maneira, aquela em que o objeto é uma coisa material onde a qualificamos, atribuindo à coisa determinada propriedade, como uma “cadeira azul”.

No diálogo, o exemplo do vento, que aparenta ser frio para um homem e quente para outro, evidencia que o tipo relevante de *aisthesis*, ao menos na primeira parte do *Teeteto*, é aquele onde uma coisa material é percebida de acordo com sua qualidade sensível. No diálogo, de fato, há menções à apreensão de qualidades sensíveis nas que só se mencionam as próprias qualidades, sem se reportar às coisas matérias que possuem essas qualidades. Diferentemente disso, em *Teeteto* 156e e 178d, toda referência à apreensão de uma coisa material faz, também, referência a determinada qualidade sensível apreendida nessa coisa.

No uso ordinário da língua fala-se tanto de perceber objetos e qualidades sensíveis quanto perceber que uma coisa é assim ou que uma coisa é aquilo que nós vemos como tal e qual. Essa forma de construção não é diferente da outra somente em termos de objeto, mas no que se refere à maneira de apreensão do objeto.

Quando se percebe que uma coisa é aquilo que nós vemos como tal e qual, a apreensão não fica limitada apenas a captar uma qualidade sensível ou tomar consciência de um objeto material, mas envolve algum julgamento. Em *Teeteto* 179c-184b, o entendimento sobre como a *aisthesis* é entendida se apresentará problemática e, desse modo, o lugar do julgamento na percepção será debatido e aquilo que Teeteto compreende acerca da *aisthesis* será corrigido.

²⁸Este detalhe é interessante, pois mesmo que Teeteto desejasse dizer algo geral, na primeira definição de conhecimento, Sócrates impõe uma limitação no entendimento de *aisthesis* ao de sensação de objetos exteriores e desenvolve a discussão no diálogo a partir deste ponto.

Na última refutação sobre a primeira definição, em *Teeteto* 184b-187a, ficará evidente que, até este momento do diálogo, Sócrates e Teeteto permaneceram com a ambiguidade do termo *aisthesis*, de forma a confundir, “perceber”, “julgar” e “pensar”. No instante em que Sócrates leva Teeteto à compreensão de que o uso de *aisthesis* é restrito a uma forma de apreensão que não envolve julgamento, i.e. a um estado passivo da *psyche*, Sócrates também demonstrará que a *aisthesis* não alcança a *episteme*, pois a *episteme* envolve o julgamento verdadeiro e, o julgamento verdadeiro envolve a atividade da *psyche*. Isso não significa, apenas, que a *aisthesis* não é igual à *episteme*, mas que nenhum caso de *aisthesis* se configura como um caso de *episteme*.

Aparentemente, a intenção de Platão, ao limitar a concepção de *aisthesis* é desembaraçar a associação de aparência, conhecimento, opinião e percepção segundo a qual Teeteto formulou sua definição. Talvez, outra intenção de Platão tenha sido a de contribuir para o fim de duas concepções equivocadas, segundo suas análises: a primeira é decorrente de a própria filosofia misturar percepção com pensamento, crença, opinião e julgamento. A segunda decorre do erro cometido pelos sofistas de assegurar que opiniões, crenças e conhecimentos que o homem possui são, tão somente, uma questão de como as coisas, de forma infalível e verdadeira, o atingem.

De acordo com Aristóteles, em *Metafísica* 1009b 12-18, isso se deve ao erro da filosofia anterior à sua de juntar percepção e opinião em uma só coisa, sem compreender a opinião, pensamento e o julgamento como potências²⁹ distintas da percepção. Todavia, o equívoco de misturar pensamento com percepção e de cogitar que o homem adquire seus julgamentos, crenças e opiniões da mesma maneira que tais percepções podem ser encontradas no *Fédon* e na *República*, diálogos onde Platão, aparentemente, situa a opinião, a aparência, e a percepção de modo equivalente. Contudo, os próprios diálogos se encarregam de esclarecer que há mudanças perceptíveis no modo como Platão lida com os resultados ou estados da *psychê*, não denotando se, para o filósofo, estes mesmos estados sejam os mesmos.

É importante frisar que, apesar de Platão fazer um uso restrito de *aisthesis* no *Fédon* e na *República*, restringindo às apreensões sensíveis que abrangem o corpo consistindo na apreensão de objetos corpóreos, a *aisthesis*, ainda assim, é utilizada de forma intercambiada com a opinião. No *Fédon* e na *República*, Platão diz que a opinião, distintamente do

²⁹ Em Platão, os estados ou resultados da *psyche* (crenças, julgamentos, e opiniões) oscilam muito conforme amadurece seus diálogos. Conforme mais avança cronologicamente suas obras, estes estágios da alma recebem tratamento distinto por Platão.

conhecimento, se refere ao mundo corpóreo com o qual o homem está em contato. A consequência de tal contato é o mundo “aparecendo” para o homem de certa maneira e a consequência que se tira deste fato é este homem tendo determinadas opiniões sobre este mundo.

No *Teeteto*, em nosso entender, se realiza uma crítica do erro de se confundir percepção com o julgar ou a opinião, sendo o alvo de tais críticas, não apenas Teeteto, Protágoras, Heráclito, a filosofia precedente e, ainda, os filósofos de seu tempo, como o próprio Platão parece, neste diálogo, tecer uma crítica a si mesmo, tendo como referência os diálogos que vieram antes do *Teeteto*.

Ora, ainda na primeira parte de *Teeteto*, já ao final do debate sobre a primeira definição de conhecimento, Sócrates submete a ideia de *aisthesis* de Teeteto a uma investigação que o conduzirá a aceitar o equívoco de conceber que o homem tem *aisthesis* por meio dos órgãos sensíveis. Neste momento do diálogo, Sócrates esclarece à Teeteto que tal apreensão das qualidades sensíveis se dá mediante a operação da *psyche*.

A *psyche* representa a convergência de distintas percepções e se vale dos órgãos corpóreos como instrumentos, sendo, tão somente, por meio da *psyche* que o homem sente o que sente. Sócrates ainda conduz Teeteto ao entendimento de que há noções comuns a percepções distintas e que a alma apreende³⁰ por si mesma, sem a mediação sensível. É ao apreender tais noções comuns, diz Sócrates, de ser e não ser, semelhança e dessemelhança, identidade e diferença, etc e ao refletir, estabelecendo relações entre as impressões sensíveis com o ser e o útil, que o homem alcança a *ousia*, a *aletheia* e a *episteme*³¹.

Caso uma forma de apreensão corresponda à atividade em que a alma sente as qualidades sensíveis, essa mesma apreensão pode ser nomeada como percepção (*aisthesis*). Outra forma de apreensão, que afirma o que é percebido e reflete acerca das qualidades sensíveis e das noções comuns, não será mais confundida com a percepção e receberá o nome de julgamento.

Estas questões evidenciam que, caso no início do *Teeteto*, o uso do termo *aisthesis* diga respeito tanto à apreensão de objetos exteriores que envolve julgamento quanto à apreensão de objetos exteriores que não envolve julgamento, tal uso será submetido ao exame socrático e à conseqüente correção. Este uso estará condicionado a uma simples apreensão do

³⁰ Sobre este aspecto, Platão já havia escrito em *Fédon* 80b.

³¹ *Essência, verdade, conhecimento.*

sensível, realizado pela alma (mediante os sentidos) que, até este momento, encontra-se desprovida de qualquer afirmação ou reflexão.

Em obras traduzidas em português no Brasil e em Portugal, *aisthesis* é traduzida, no primeiro caso, como “sensação” e, no segundo, como “percepção”. Talvez isso represente alguma dificuldade em lidar com o termo, mas as duas traduções são perfeitamente aceitáveis. Contudo, quando nos valemos destes termos no dia a dia nota-se que há diferenças nas acepções.

Aparentemente, “percepção”, em seu uso ordinário, tem a mesma ambiguidade do termo *aisthesis*, encontrado até a parte final da primeira definição no diálogo, i.e. “percepção” pode significar tanto uma impressão sensível quanto uma apreensão mais elaborada, que envolve uma afirmação que se pretende verdadeira, ou seja, um julgamento.

Essa mesma ambiguidade não é tão comumente observada no termo “sensação” que, em seu uso ordinário, está mais vinculado ao entendimento de uma apreensão sensível desprovida de julgamento. Este aspecto do termo “sensação” é conferido ao termo *aisthesis* já no final da primeira parte do *Teeteto*.

Caso se leve em consideração que, em nossa língua pátria, o uso de “percepção” serve para assinalar os dois tipos de apreensão: “sensação” assinala a impressão sensível, fica evidente que, embora as traduções de *aisthesis* sejam consoantes à noção de Platão no *Teeteto*, pode ser que haja um motivo plausível para a escolha de “sensação”. Este motivo se refere à tentativa de se evitar a tradução de *aisthesis* por um termo que remeterá a ambiguidade que Platão desfaz no diálogo.

A tradução de *aisthesis* por “percepção” possui a vantagem de se deixar em suspensão a ambiguidade que o próprio Sócrates trabalhará até a parte final da primeira definição de conhecimento de *Teeteto*. Assim, a opção entre as duas traduções plausíveis de *aisthesis* fica à escolha de quem lida com o texto e de que maneira o termo melhor se encaixará no trabalho a ser desenvolvido.

De maneira semelhante à *aisthesis*, *phainetai* possui mais de um sentido, sendo que dois de seus sentidos possuem relação com o verbo “ser” (*einai*). Em um de seus sentidos, *phainetai* mantêm uma relação oposta à *einai*, significando *doxa* (*dokein*) em seu aspecto de “parecer”, ficando em contraste com “ser”.

De acordo com Charles Kahn³², a interpretação platônica de *einai* a partir do diálogo *Fédon* é entendida pela oposição entre *einai* e *phainetai*. Kahn destaca que, na *República* a diferença entre as formas inteligíveis e as coisas particulares é correspondente à oposição entre ser e parecer. Desse modo, para Platão, “Ser” é, “Ser” *verdadeiro* em contraste com o ser aparente.

Contudo, em outro sentido, *phainetai* está mais vinculado com *einai* do que em oposição, uma vez que *phainetai* pode significar “aparecer”, “se manifestar”, “se mostrar”, “ser manifesto”, podendo significar que algo “é manifestamente assim”, (KAHN, 1997). Nesse aspecto, portanto, *phainetai* se aproxima à *einai*, assemelhando-se a ele, não expressando o que está em contraste ao ser manifestando-se em seu lugar, mas indicando a manifestação do ser.

Kahn demonstra que Platão, até o final da primeira definição de conhecimento de Teeteto, desenvolve a distinção entre *phainetai* e *einai*, mas tal distinção entre parecer e ser não impede Sócrates de reconhecer em Teeteto um tipo de conhecimento onde *phainetai* e *einai* estejam conectados, na proporção em que o discípulo de Teodoro concorde com Protágoras quando afirma que “tal como as coisas aparecem a mim em cada caso, tal elas são para mim e são realmente”.

³² Ver KAHN, C. H. "Alguns Usos Filosóficos do Verbo "Ser" e do Conceito de Ser"; (“Some Philosophical Uses of 'to Be' in Plato”); tradução de Irley F. Franco e Fernando Rodrigues, in Kahn, C. H.: *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser (Cadernos de Tradução 1, série Filosofia Antiga 1)*; org. Maura Iglésias, Ed. Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Departamento de Filosofia, PUC-Rio, 1997, pp. 107-153.

2.4 Episteme em *A República* V-VII

O problema epistemológico delimitado nos livros V à VII da *República* sugere o modelo que Platão desenvolveu com vistas a determinada estrutura das faculdades do conhecimento e suas operações: a partir de formas estáveis de apreensão cognitiva e suas conseqüentes transformações é possível à inteligência humana avançar em graus de esclarecimento (PAPPAS, 1995). Isto pode significar que, para Platão, a orientação pela unidade racional enquanto estatuto que torne possível o conhecimento completo é condição necessária para que a transição da ignorância ao conhecimento ocorra. Este importante aspecto da doutrina de Platão sugere a compreensão de determinados aspectos que se desenrolam no decorrer dos três livros a serem trabalhados ao longo deste capítulo.

Os primeiros elementos para a compreensão do que se pretende nesta análise encontram-se no livro V (476e-480a). Na passagem mencionada, Sócrates está envolvido com as definições de ignorância, opinião e conhecimento. Inicialmente, é definido aquilo sobre o qual versa o conhecimento (aquilo que é e que existe; portanto, tem como base o ser), bem como o que é a ignorância (aquilo que não está no plano do ser). A dificuldade se encontrará, então, na definição do que seja a opinião e qual seu objeto. Sócrates trabalha esta questão a partir de 477a, onde diz que “será preciso procurar algo intermediário para o que ocupa posição intermediária entre o conhecimento e a ignorância” (477b, 2-4).

A conclusão de Sócrates é que este “algo intermediário” que se situa entre o conhecimento e a ignorância é a opinião. Um detalhe interessante ocorre com esta opinião, uma vez que, situada entre dois estatutos fundamentais, ser e não-ser, “participa” de ambos, não excedendo o ser em clareza (conhecimento), nem ultrapassando o não-ser em obscuridade (ignorância). De que maneira a opinião atua na cognição humana? Atuando nos dois extremos, de que forma a opinião “participa” do ser e do não-ser?

Platão entrelaça o esclarecimento de tais questões a um tema mais denso no livro VI (509d-511e), a passagem da linha dividida. No referido trecho, Sócrates propõe a análise de uma linha cortada em partes desiguais, com cada uma, por sua vez, dividida em segmentos desiguais. As duas primeiras seções sugerem que são proporcionais aos gêneros visível e inteligível. Pertencem ao gênero visível as imagens (sombras e simulacros) e toda sorte de objetos materiais. Pertencem ao gênero inteligível as formas (“quadrado em si, da diagonal

em si mesma” (510e, 5-6)), e elementos matemáticos (“o par e o ímpar, três espécies de ângulos” (510c, 5-6)). Sócrates relaciona cada uma destas partes a uma operação da alma,

Agora, às quatro seções aplica os quatro estados da alma³³: inteligência à seção mais elevada, pensamento à segunda, atribui à terceira o nome de crença, e à última a de verossimilhança e coloca-as numa ordem em que teu critério seja que quanto mais os objetos participarem da verdade tanto mais clareza terão.

Estou entendendo. Concordo contigo, disse, e coloco-as na ordem que estás sugerindo. (*Republica* VI, 511e)

A primeira vista, a *linha* estabelece uma divisão em duplo sentido: vertical e horizontal. Em sentido vertical se dá a existência de dois mundos (inteligível e visível) – quanto mais elevado o segmento na *linha*, maior o grau de intelecção, quanto menos elevado se faz a mudança, maior o grau de *imaginação*. Em sentido horizontal, dão-se todas as distinções entre os diversos níveis que, após divisão e redivisão, passam a constituir a *linha*. Platão, aparentemente, continua sua análise acerca da opinião, uma vez que a distingue enquanto um fundamento que participa tanto do inteligível, quanto do visível³⁴.

No livro VII (514a-517c), Platão apresenta a Imagem da Caverna. Sócrates desenvolve a parte dramática demonstrando homens acorrentados imersos em uma caverna. Sem se mexerem observam sombras refletidas ao fundo e tecem opiniões a respeito da constituição das silhuetas vistas. Em determinado momento, um dos homens é libertado e, sofrendo as agruras da mudança de ambiente, sai finalmente da caverna, depois de ter visto o fogo e compreendido que é a origem das sombras, saindo da caverna, tem contato com a luz do sol e com as coisas existentes no mundo fora da caverna. Sócrates ainda propõe que, caso o homem retorne à caverna, sua visão perderia a precisão e ele seria alvo de galhofa dos demais, e uma vez procurando libertar seus companheiros seria execrado. A interpretação filosófica da imagem sugere a necessidade de o homem contemplar a verdade – isto feito, não se pretende retornar à condição de ignorância.

O ignorante zomba daquele que possui o conhecimento por falta de entendimento – enquanto estiver preso aos grilhões da ignorância, jamais se libertará de suas próprias

³³ No texto original em grego, Ed. Jowett (1894): *noesis, dianoia, pistis e eikasia*.

³⁴ Segundo Pappas, “Platão pretende conservar uma ponte de ligação dos objetos de opinião com os objetos de conhecimento. Insiste também na diferença entre ambos, de modo que o conhecimento filosófico fique reservado à posse de um número reduzido e superior. A ideia autêntica da *Linha Dividida* reflete esta tensão: enquanto *linha*, dá ênfase à continuidade entre os domínios superior e inferior; enquanto *dividida* estabelece entre eles uma separação”. (PAPPAS, N., 1995, p.173).

opiniões e não distinguirá simulacros daquilo que realmente é. Porém, a contrapartida que Sócrates apresenta nesta parte do diálogo é semelhante à da linha dividida no livro VI: “no limite extremo da região do cognoscível está a ideia do Bem” (517c, 2-3).

A *imagem da caverna* põe em questão as ideias trabalhadas por Platão nos livros V e VII. Quanto maior o nível de luz (sol), mais elevado o nível de conhecimento, e quanto maior o nível de escuridão (caverna), maior o nível de ignorância – esta relação entre mundos – (visível, superior, e invisível, inferior) é análoga a uma verticalização da linha dividida. As sombras (imagens) e a variedade de níveis apresentados na caverna representam, em determinada maneira, relação semelhante à posição vertical estabelecida na *linha*. Em certa medida, cada nível de entendimento do prisioneiro liberto encontra relação com um dos níveis da linha dividida. As análises realizadas a partir da imagem partirão deste pressuposto.

Nas três passagens da *República* a serem estudadas nestes livros, (V (476e-480a), VI (509d-511e) e VII (514a-517c)), Platão apresenta conceitos que sugerem que a permanência de determinados graus de cognição é fundamental. Este recorte epistemológico pressupõe a estabilidade como fundamento para o aprendizado, i.e. só é possível conhecer algo que não mude suas propriedades, que possua as mesmas características, independentemente de suas relações com as coisas. O filósofo já havia mencionado a importância do conceito de “estável” em *Mênon* 98a-c, na passagem que menciona o mito das estátuas de Dédalo. Para caracterizar este ponto de vista, Platão desenvolve uma teoria metafísica fundamental, fundada na existência de entidades separadas do mundo sensível, (FEREJOHN, 2011). Por fim, é condição necessária entender os motivos segundo os quais Platão considerou o conhecimento sensível insuficiente.

2.4.1 *Episteme* em República V, 476e-480a

No Livro V da *República* é observada a interação entre Sócrates e Glauco sobre a fundação da cidade ideal. Todavia, a partir de 475b há uma mudança de perspectiva no diálogo, onde a noção de “todo” e “parte” aparecem pela primeira vez na estrutura dramática. Neste ponto, Sócrates questiona Glauco sobre a forma de se desejar uma virtude. Deseja-se a virtude em sua totalidade ou apenas uma parte desta virtude, conforme se observa no argumento abaixo:

[...] Será que, se dissermos que alguém deseja algo, afirmaremos que ele o deseja como um todo ou deseja uma parte e outra não?

Como um todo, disse.

Então também do filósofo diremos que ele deseja a filosofia e não uma parte dela sim e outra não, mas ela toda?

É verdade.

Ah! Do que tem aversão às ciências, principalmente se é jovem e ainda não se dá conta do que é bom ou não, não diremos que ama a ciência nem que ama a sabedoria, da mesma forma do que tem aversão à comida nem afirmamos que sente fome ou que deseja comer, nem que é guloso, mas enfasiado.

E nossa afirmação será correta. (*Republica* V, 475b-c).

Sócrates, ainda que preliminarmente, fornece elementos que se constituirão como o projeto maior sobre o qual se ocupará até a conclusão do Livro V: a distinção entre *ignorância*, *opinião* e *conhecimento*³⁵. Tal distinção inicia-se a partir do momento no qual é introduzida, no diálogo, a figura daqueles “que gostam de espetáculos” e sua distinção dos “filósofos”, ou seja, de um lado aqueles que se ocupam com as coisas belas e, do outro, os que se ocupam com o próprio Belo.

Esta questão é central e se afirma que existe, para Platão, uma diferença radical entre o termo universal e os diversos particulares que dele participam. Desse modo, das diversas singularidades participadas de um termo, Platão considera *opinião* (*doxa*) ao passo que daquilo que é, do termo universal, é principiado o conhecimento (*episteme*). Porém, se o *conhecimento* deriva daquilo “que é”, do ser das coisas, e a *opinião* (*doxa*), de determinado “parecer” sobre as coisas, resta abordar aquilo que “não é”: a *ignorância* (*agnosia*).

Platão é categórico em afirmar que só é possível conhecer “aquilo que existe”, e o que “não-existe” sequer poderia ser conhecido; portanto, não é possível a apreensão cognoscível daquilo que não é de modo algum. O “é” e o “não é”, no livro V da República, adquirem

³⁵ Os termos gregos que Platão, em República V, 477b, 11-16, são *agnosia*, *doxa* e *episteme* para referir-se à *ignorância*, à *opinião* e à *ciência* (*conhecimento*), conf. Jowett, p.257.

status ontológico dentro de um contexto epistemológico; desse modo, “o *conhecimento* se refere ao ser e, necessariamente, a *ignorância*, ao não-ser”³⁶ (477b). Acerca do sustentáculo da *doxa*, no Livro V, Platão considera-a como um termo que está entre a *episteme*, e a *agnosia*, entre a luz e as sombras. A *doxa* não versaria, dessa forma, sobre o “ser” e, tampouco, sobre o “não-ser” das coisas.

Platão considera a *doxa*, como um “meio-termo”, situado entre aquilo que “é” e aquilo que “não é”. Para o filósofo a *doxa* possui relevância determinada, sendo uma “*capacidade*” do estado mental, porém algo diferente da ciência, conforme se afirma nesta passagem:

Então, se o conhecimento se refere ao ser e, necessariamente, a ignorância se refere ao não-ser, também se deve procurar, entre a ignorância e a ciência, um meio-termo cujo objeto seja esse meio-termo, se é que existe tal coisa?
Perfeitamente.
Dizemos que a opinião é alguma coisa?
Como não?
É outra capacidade que não é a ciência ou a mesma capacidade?
Outra.
Ah! O objeto da opinião é um e o da ciência é outro, de acordo com a capacidade de cada uma delas.
Sim.
E, por natureza, a ciência não tem como objeto o ser, conhecer o que é o ser? Na minha opinião, porém, forçoso é que se faça uma distinção preliminar.
Como?
Afirmaremos que as capacidades³⁷, são uma espécie de seres com que nós podemos o que podemos e também toda outra coisa que possa fazer algo. Digo, por exemplo, que a visão e a audição estão entre as capacidades. Estás entendendo o que quero dizer usando o termo *espécie*³⁸?
[...] Afirmas que a ciência em si é uma capacidade ou em que espécie a classificas?
É uma capacidade disse, e entre todas a que tem mais força.
E a opinião? Nós a classificaremos como capacidade ou a incluiremos em outra espécie?
De forma alguma, disse. Aquilo com que somos capazes de opinar não é outra coisa senão a opinião (Id, 477b-e).

Enquanto as propriedades que remontam à *episteme*, dizem respeito ao ser e, portanto, àquilo que “é” e não pode “não ser”, à *doxa*, está reservado, enquanto objeto de sua própria capacidade, o ato de opinar. Sobre este aspecto, Platão ratifica que não sendo a *doxa episteme*, nem *agnosia*, ela só pode ocupar um lugar intermediário entre o ser e o não-ser e que a

³⁶ O que pareceria corroborar que o *Sofista* é posterior, porque nele tanto o ser como o não-ser fazem parte do conhecimento, pois o filósofo deve saber tanto o que é como o que não é.

³⁷ Em Jowett (1894) o termo em grego que Ana Lia Amaral de Almeida traduz por “capacidade” é *dynamis*, também traduzido por “potência” por J. Guinsburg (2006).

³⁸ Anna Lia Amaral de Almeida se vale da palavra “espécie” para traduzir o termo *genos* (Cf. Jowett, p.257). J. Guinsburg (Ed. Perspectiva, 2ª reimp. da 1ª ed., 2006, p. 218), menciona este mesmo termo como “nome genérico”.

maioria das afirmações que fazem as pessoas sobre as virtudes situa-se entre o “não ser e o puro ser” (479d). “não-ser e o puro ser”.

De acordo com a interpretação de Nicholas Pappas (1997), nos argumentos desenvolvidos em *República* 476e-480a, Platão sugere que há distintos níveis de inteligência, bem como aquilo que pode ser conhecido ou não conhecido de acordo com cada nível: *agnosia* (objetos sensíveis incertos), *doxa* (dados empíricos), *episteme* (infalibilidade cognitiva). A noção das *formas*, neste contexto, é importante para o argumento sustentado por Platão ao longo das seções, uma vez que pressupõe que determinado objeto “X”, será sempre “X”, independentemente do assentimento sobre seus atributos (particulares). A ideia de mobilismo, presente na formulação de entes particulares, é epistemicamente insuficiente para a determinação do que seja “X”, uma vez que, se seu estado inicial muda, passa a ser “não-X”, ficando, deste modo, comprometido o conhecimento da forma de “X” (PAPPAS, 1997).

Pappas (1997) interpreta o argumento de Platão presente em *República* 476e-480a seguindo o roteiro seguinte,

1. O conhecimento é conhecimento do que é, enquanto a ignorância está ligada ao que não é (476e-477a).
2. A opinião situa-se entre o conhecimento e a ignorância (478c).
- ❖ 3. De (1) e (2) segue-se que a opinião depende de algo situado entre o que é e o que não é (478d-e).
4. A Forma de X é sempre X (479a).
5. As coisas belas são também feias, as coisas justas são também injustas, as coisas sagradas são também ímpias, as coisas duplas são também meias coisas e as coisas grandes são também pequenas (479a-b).
- ❖ 6. De (5) segue-se que uma coisa X particular tanto é X como não-X (479c).
7. De (4) e (6) infere-se que uma coisa particular é e não é, ao passo que a Forma de X é (479c).
- ❖ 8. De (1), (3) e (7) segue-se que a Forma de X é o objeto do conhecimento ao passo que as coisas X são objetos da opinião (479d-e). (PAPPAS, 1997, p.158-159)

A ideia de estabilidade, onde “X” será sempre “X”, é analisada por Pappas como fundamento para a garantia ontológica do conhecimento, “o conhecimento é conhecimento do que é, enquanto a ignorância está ligada ao que *não é*” (PAPPAS, N. 1997, p.158). O conhecimento, neste sentido, está vinculado à existência, enquanto que a ignorância está ligada à não existência das coisas.

A opinião *participa*, então, tanto daquilo que é quanto do que não é. A noção de *participação* é nuclear para se entender quais movimentos Platão deseja fazer nesta parte do diálogo. *Participação* é interpretada como “tomar parte de”. No caso em análise a opinião

toma parte tanto do que é quanto do que não é, não sendo nem aquilo que é (o ser) nem aquilo que não é (o não ser), mas toma parte das duas unidades ontológicas, possuindo, porém, unidade diferente. A opinião, portanto, ocupa lugar limítrofe entre aquilo que não é e o que não pode, de forma alguma, não ser. Assim, enquanto à ignorância só são predicados não-seres, do conhecimento se é definido os objetos e demais coisas existentes.

2.4.2 *Episteme em República VI, 509d-511e*

No Livro VI, Platão continua a abordagem, iniciada no Livro V, acerca da constituição da cidade ideal e de como deve ser a ação daquele que a melhor governará: o filósofo. A partir de 484a, Sócrates delimita, por meio de determinada arguição sobre as quatro virtudes³⁹ inerentes aos filósofos, de que modo procederá o governante na condução da cidade e de como receberá o consentimento do povo para tal. Este procedimento argumentativo de Sócrates se estende até 502c, quando, em conversa com Adimanto, muda-se a estrutura do diálogo a partir daquilo que é apresentado como o modelo de formação dos filósofos para o governo da cidade-modelo,

Já que com muito custo chegamos ao fim dessa discussão, tratemos agora das questões restantes. De que maneira, com quais conhecimentos, com que ocupações teremos na cidade quem preserve a constituição? Com que idade se dedicarão a cada estudo?
É o que se deve perguntar. (*República VI, 502-d*).

A sugestão de resposta é apresentada em 504a e ao filósofo está reservado o estudo sistemático de quatro virtudes, a saber: “a justiça, a temperança, a coragem e a sabedoria”. A apresentação breve daquilo que deve ser o ideal de educação do filósofo-governante constitui o pano de fundo para o movimento seguinte do Livro VI, qual seja, o início da explicitação sobre a divisão entre o sensível (coisas visíveis) e inteligível (coisas inteligíveis).

As passagens da *linha dividida* (509d-511e) e da *imagem do sol* (507d-509c) são os dois pontos centrais desta temática que representa o cerne daquilo que pretendemos explorar: as noções de *episteme* e *doxa*. Estas duas passagens são essenciais para o entendimento do projeto epistemológico que Platão inicia no Livro V (na distinção entre *conhecimento* e *opinião*), avança no Livro VI (*linha dividida*) e conclui no livro VII (*imagem da caverna*).

³⁹ Cf. República 490c: “Coragem, magnanimidade, facilidade para aprender, memória”.

Inicialmente, será abordada a passagem da *imagem do sol* (507d-509c), uma vez que antecede à passagem da *linha dividida* (509d-511e). A *imagem do sol* é mais uma passagem da *República* onde Platão explicita a distinção entre os mundos sensível e inteligível. Porém, o sol é ali representado como um “terceiro elemento”. Na passagem, Sócrates explicita a Adimanto que a relação existente entre um dado objeto e a capacidade de conhecimento deriva de um terceiro fato que o origina. Esta relação, figurada alegoricamente pelo sol é uma referência direta à noção de *ideia do bem* em Platão,

Pois bem! Eis o que deves afirmar... É a ideia do bem que confere verdade ao que está sendo conhecido e capacidade ao que conhece. Deves pensá-la como causa da ciência e da verdade, na medida em que esta é conhecida, mas, embora a ciência e a verdade sejam belas, pensarás com acerto se pensares que a ideia do bem não se confunde com elas e as supera em beleza. Como aqui é correto considerar que a luz e a visão são semelhantes ao sol, mas não é correto tê-las como o sol, assim também é correto afirmar que lá sejam semelhantes ao bem, mas não é correto afirmar que uma ou outra seja um bem, ao contrário, deve-se atribuir um valor ainda maior à natureza do bem. (*Id.* 508e-509a).

Desse modo, Sócrates anuncia que existe um efeito causal entre a luz que ilumina os objetos e a percepção de luminosidade pelo olho. A causa motriz não é senão o “terceiro elemento” fundador da luz: o sol. Assim, o sol possui, em si, efeito causal sobre o objeto iluminado e a acuidade da visão e, portanto, é desse modo que ele é apresentado.

Esta imagem explica a noção de Bem para Platão que, segundo *Goldschmidt*,

Já entre os antigos, a obscuridade do “Bem de Platão” era proverbial e fornecia matéria para zombarias, abundantemente explorada pelos poetas cômicos. E, no entanto, esse “Bem” inteligível é o que toda alma busca, e do qual ela faz o fim de todos os seus atos, porque adivinha seu valor, embora sendo impotente para apreender claramente sua essência. (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 33)

O Bem é para onde se direciona todas as almas, todos os homens. É aquilo que todos nós almejamos e buscamos alcançar. Para Platão, quem atinge essa espécie de Bem é o filósofo, pois está no ponto mais alto das operações da alma. Ele é o único a estar acima da justiça, o que tanto se investiga na *República*, possui caráter unificador, é supremo e alcançado pelo filósofo. Mas, de acordo com Platão, o que pode ser tão supremo?

Platão assinala que se trata de algo divino. O Bem platônico é a própria divindade ordenadora e uma espécie de *forma* suprema. Por isso ela é essencial para o homem, ao ordenar sua alma. Para explicitar a tamanha importância do Bem na esfera inteligível, Platão desenvolve a imagem do Sol.

Todas as coisas que estão no sensível aparecem-nos na penumbra quando iluminadas por uma luz derivada. Mas essa mesma coisa aparece claramente quando iluminada pelo sol; aí se pode observar que a coisa é e suas características. Da mesma maneira, pode-se conhecer, sem margem de erro, algo quando há luz do Bem. Para Platão, o Sol está para a esfera sensível assim como o Bem está para a esfera inteligível,

Pois bem! Disse eu. Deves pensar que eu afirmo que o sol é o filho do bem, aquele que o bem engendrou como análogo a si, cuja relação no mundo inteligível com a inteligência e as coisas inteligíveis é a mesma que o sol tem, no mundo visível, com a vista e as coisas visíveis. (*República* VI, 508c)

Pappas estabelece a seguinte dinâmica entre o Bem e o Sol,

Pretendendo, embora, falar apenas da educação dos filósofos, Sócrates diz que vai submetê-los ao “estudo máximo”. Pressionado a explicitar isto, usa uma série de imagens para sugerir a Forma do Bem, o pináculo da inquirição filosófica. A Forma do Bem é como o sol; as relações entre a Forma do Bem, todas as outras Formas e os objetos da palavra visível podem traçar-se ao longo de uma linha divisória; a relação dos seres humanos com a Forma do Bem se assemelha à relação entre os prisioneiros de uma caverna e o sol. (PAPPAS, 1995, p. 146)

O Bem é o que unifica a alma do homem, coloca em ordem as *Formas* a que ele tem acesso da esfera inteligível. Assim, o Bem é definido como

O liame que impede as coisas de se perderem no fluxo universal, é o Atlas poderoso e imortal que sustém todas as coisas para o melhor; o Bem, isto é, o obrigatório, liga e contém tudo. Se as Formas são ser, o Bem é a parte mais luminosa do ser, o melhor dos seres, ou ainda o que é perfeitamente ser, o que pode ser entendido – seja como Ser na sua extensão total (o Universo inteligível e o Universo visível) seja como o Ser na sua acepção plena, o Ser por excelência (fórmula que opõe, conjuntamente, o ser das Formas ao devir das coisas sensíveis, e o Ser melhor ao ser derivado das Formas). (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 44)

Goldschmidt ainda discorre sobre a luz que o Bem lança na pesquisa dialética em Platão e da diferença da investigação do Bem na *República*,

Nenhum diálogo tenta o conhecimento do Bem. Todos eles não se aventuram a isso senão a tão longe quanto disso têm necessidade para conhecer tal Forma particular. Eles o conseguem chegando ao princípio anhipotético, o qual, sem dúvida, nunca é definido em todo seu brilho, mas suficientemente, entretanto, para terminar o estudo da Forma particular que era a única a constituir o objeto da pesquisa. O Bem ilumina toda pesquisa dialética; ele não é visado, diretamente, por nenhuma. (Id, p. 49)

Platão evidencia através dos seus argumentos no livro VI que, enquanto o sol “reina” na esfera sensível, o Bem “reina” na esfera inteligível: cada um desses possui o seu grau de importância onde ilumina. O paralelo entre as duas esferas, sensível e inteligível, gera a comparação entre os elementos descritos na tabela abaixo, sendo os da esquerda pertencentes à esfera sensível e os da direita esfera inteligível.

Mundo sensível	↔	Mundo inteligível
Sol	↔	Ideia do Bem
Luz	↔	Verdade
Objetos da visão (cores)	↔	Objetos do conhecimento (ideias)
Sujeito que vê	↔	Sujeito cognoscente
Órgão da visão (olhos)	↔	Órgão do conhecimento
Faculdade da visão	↔	Faculdade da razão
Exercício da visão	↔	Exercício da razão
Aptidão para ver	↔	Aptidão para conhecer

A discussão a respeito do Bem segue passo a passo, em conformidade com o que os participantes do diálogo haviam requerido no início do embate, i.e. de que ela transcorresse da mesma forma que sobre a “Justiça”, gradativamente, para não se esquecer de observar nenhum detalhe. É certo que Sócrates disse aos seus interlocutores que talvez não conseguisse deixar escapar nenhum pormenor, mas que todos ficassem atentos a isso e o ajudassem na busca do Bem. E é dessa forma que a investigação se desenvolve, ou seja, do mesmo modo que quando se discutia sobre a “Justiça”: Sócrates incita seus interlocutores a buscar qualquer erro no diálogo e a investigar o entendimento do que é o Bem, seu papel e importância para a vida humana.

Foi feita a afirmação, neste trabalho, de que, para Platão, o Bem se relaciona ao divino. Miguel Reale, em sua obra *Para uma nova interpretação de Platão*, expõe a possibilidade de se analisar inadequadamente o Bem: ele é divino, mas não é um deus. Aquele e este se confundem em Platão numa leitura corriqueira. A diferença essencial é que o divino é insuperável, é a *forma* suprema e ordenadora de todas as demais. Deus é um ente constituído, uma “pessoa” que possui o Bem, experimenta dessa forma suprema e deseja que ela atinja os homens. Fica indubitável a posição do Bem: aquilo que não é suplantado, pois é supremo,

Deus não deve ser confundido [...] com o divino, e portanto com o Princípio primeiro (o Bem, ou seja, o Uno e a Medida suprema), que é a regra e aquilo

a que se refere à Inteligência. E menos ainda deve ser confundido com o todo do ser. Platão concebe o seu Deus em dimensão pessoal, atribuindo-lhe, além da suprema “inteligência”, também a “vontade”. A atividade do Deus platônico não é um simples agir da Inteligência em função do inteligível. É um querer a realização desse inteligível. (REALE, 1991, p. 527)

Somente após muito debate acerca de Bem, de suas características é que se tem a analogia da *linha dividida*, já nas últimas seções do sexto livro da *República*. Não poderia ser de outra forma: se a analogia da *linha* fosse demonstrada nos primeiros momentos deste livro, dificultaria a compreensão de alguns de seus elementos. Porém, já se tendo exposto e entendido o Bem como algo supremo e divino, segue Sócrates com a proposta de analogia para explicar a relação existente entre as esferas sensível e inteligível, de como se dá o conhecimento e a ascensão da alma.

J. E. Raven considera que o Bem é acessível somente às operações mais desenvolvidas da alma e quem o atinge é filósofo:

O Bem, para Platão, é, [i] em primeiro lugar, e com mais evidência, a finalidade ou alvo da vida, o objeto supremo de todo o designo e toda a aspiração. [ii] Em segundo lugar, e mais surpreendentemente, é a condição do conhecimento, o que torna o mundo inteligível e o espírito inteligente. E [iii] em terceiro, último e mais importante lugar, é a causa criadora que sustenta todo o mundo e tudo o que ele contém aquilo que dá a tudo o mais a sua própria existência. (RAVEN, 1993, p. XXVII)

A analogia da *linha dividida* constitui-se em um seccionamento em duas partes inicialmente, separando esfera sensível abaixo e esfera inteligível acima. De um lado da linha, graus do *Ser*; do outro lado, operações da alma no sentido de ascensão, indo de encontro ao conhecimento real.

Depois de separadas as duas esferas, as mesmas são divididas em duas partes desiguais. Na esfera sensível: na parte mais baixa, as imagens, alcançadas através da suposição ou ilusão; na parte superior, os seres naturais alcançados pela crença. Na esfera inteligível: na parte mais baixa, os entes matemáticos acessados através do entendimento ou razão; na parte mais elevada, as *formas* e ideias às quais se tem acesso através da filosofia, ou seja, o que há de supremo, o Bem.

A didática platônica sintetiza todo o discurso do livro VI na analogia da *linha dividida* e não deixa escapar nenhum elemento, apresentando a importância do Bem, sua posição e papel na vida do homem. Não só isso, mas explicita o quanto à filosofia, assim como o Bem,

é única e suprema, o que demonstra a importância do filósofo para a cidade, para que essa se livre das calamidades e se torne perfeita.

Platão ainda ressalta, após a exposição da analogia da linha, a importância da esfera inteligível, na qual estão o Bem e a filosofia,

Pois bem! Fica sabendo agora que eu digo que a seção das coisas inteligíveis, é aquela em que é a própria razão que as apreende com a força da dialética considerando as hipóteses não como princípios, mas realmente como hipóteses como degraus e pontos de apoio, para chegar ao princípio de tudo, aquele que não admite hipóteses [...] sem servir-se de nada que seja sensível, mas apenas das próprias ideias por meio delas e por causa delas, acaba por chegar às ideias. (*República* VI, 511b-c)

O filósofo explica, dessa maneira, a importância do Bem para a dialética, como que ele, o Bem, a ilumina, assim como a importância da esfera inteligível. A dialética é uma importante potência da alma que auxilia a razão em sua evolução às ideias.

2.4.3 Episteme em República VII, 514a-517c

Após as explicações sobre as analogias do *sol* e da *linha*, Platão resume as ideias anteriores no contexto dramático conhecido como *imagem da caverna*,

Pois bem! Imagina homens passando ao longo desse pequeno muro e levando toda espécie de objetos que ultrapassam a altura do muro e também estátuas de homens e de outros animais, feitas de pedra e de madeira, trabalhadas das mais diversas maneiras. Alguns dos que os carregam, como é natural, vão falando, e outros seguem em silêncio. Estranho é o quadro que descreves, disse, e estranhos também os prisioneiros... Semelhantes a nós... disse eu. (Id, 515a).

O desenvolvimento desta analogia segue a mesma temática entre as realidades sensível e inteligível da *linha*: o filósofo pretende, em uma versão direta, explicar as distinções entre realidade e aparência, mundo superior e inferior e demais dicotomias semelhantes. Para José Gabriel Trindade Santos, em *Platão, a construção do conhecimento*, a edificação de uma epistemologia metafísica tem finalidade ética, política e social.

Segundo Santos (2012), o projeto platônico de constituição da cidade ideal, justa, iniciada no Livro I, teve outros contornos após o Livro V, que foi a abordagem do problema da *episteme*. O Livro VII se encarregaria, conforme o comentador, de resumir as ideias dos Livros V e VI a fim de resolver um problema que ocupou o filósofo: o da transmissão do conhecimento.

Neste ponto de vista, Platão buscou delinear um projeto mais amplo e crucial para os problemas normais advindos da vida em comum na *polis*: a substituição da tradição oral, advinda dos poetas, pelo fundamento da *episteme*. Aparentemente, o filósofo considerou que erros, inclusive de julgamentos, advinham de percepções equivocadas da realidade, motivadas, sobretudo, pelos contos e poesias precedentes.

O Livro VII, ao recapitular dois Livros anteriores, demonstra a maneira segundo a qual a razão é capaz de um parecer correto sobre os acontecimentos. Porém, conforme visto no *Fédon* 73c, a percepção não pode ser ao todo ignorada, uma vez que ela estimula a reflexão e a consequente ascensão do saber verdadeiro.

Se assim considerarmos, por detrás das definições de *agnosia*, *doxa* e *episteme* e de toda a teoria que envolve estes conceitos, haveria uma forte crítica social de Platão sobre o modo de o homem agir na cidade.

3. RESUMO DAS CONSIDERAÇÕES SOBRE *OPINIÃO* E *CONHECIMENTO*

Consideramos que, a partir das análises apresentadas, Platão procura ratificar sua intenção em separar radicalmente as opiniões derivadas da definição de opinião e conhecimento. Tal preocupação do filósofo deriva diretamente de sua observação sobre as ações principiadas por sofistas e produtores de espetáculos (como consta no Livro VI de *A República*). Na personagem de Sócrates, Platão se envereda no diálogo com o objetivo de afastar, sobretudo os jovens, do senso comum, do universo da opinião despreziosa onde a medida do conhecimento verdadeiro não é levada em consideração.

Vimos, sobretudo, que existe uma relação forte entre os Livros V-VII no que diz respeito à temática epistemológica. Apesar de a única obra de Platão que trata especificamente do conhecimento ser o *Teeteto*, nestes livros da *República* acompanhamos uma preocupação latente de Platão em fundar seu “edifício do conhecimento”, a partir das considerações mencionadas sobre aquilo que “é” e suas relações com os entes participados.

Platão busca razões para qualificar as exigências formais das noções que operam no conhecimento. O filósofo entende que este processo é interno, no âmbito da alma, e é possível na medida em que o homem (filósofo) compreenda o estado cognitivo ao qual se encontra e, a partir deste momento, com a aquisição do *conhecimento*, evolua gradativamente em direção ao plano da *inteligência*, onde se afastará definitivamente da ignorância e contemplará o terceiro reino: o das ideias.

Todavia, vale mencionar que Platão não desconsidera a opinião enquanto exigência para a *participação* no *conhecimento*, mas observa que a *opinião* pode ser verdadeira ou falsa na medida em que sua relação cognoscente com o objeto se aproxima mais da ideia que se encerra sobre aquele mesmo objeto. Neste sentido, se as *opiniões* derivadas correspondem com a ideia participada do objeto, diz-se *opinião verdadeira*, e, se as opiniões derivadas não correspondem à ideia participada do objeto, diz-se *opinião falsa*.

Assim, conforme os enunciados de Platão, um objeto sensível traz à mente a ideia de corruptibilidade, i.e. de mobilismo ou de determinado efeito cognitivo transitório que a afecção sensitiva possa induzir a consciência. Por este motivo não oferece conhecimento, constituindo uma aparência de realidade em razão de não ser iluminado pelo *Bem*. Por outro lado, pode-se dizer que, em se tratando de um objeto inteligível, constitui-se verdadeiramente conhecimento, portanto, de natureza incorruptível e epistêmica.

4. CONCLUSÃO

Os diálogos abordados nesta dissertação, em sua estrutura, apresentam o modo como Platão relacionou a forma crítica dos diálogos socráticos a teses que apareceriam de maneira mais consistente em diálogos do período da maturidade, como a distinção entre ignorância, opinião e conhecimento⁴⁰, além da avaliação sobre ao papel da sensibilidade⁴¹ e a aparente importância dada a esta no *Fédon* e *Teeteto*.

Neste trabalho procurei analisar nos diálogos escolhidos os caminhos percorridos por Platão no desenvolvimento de sua teoria epistemológica, tendo-me reportado no início ao legado socrático sobre o tema da *episteme*. Sócrates defendeu que nenhum homem pratica o mal de forma voluntária, mas por ignorância, uma vez que sabedoria e virtude são indissociáveis.

Com alguma certeza pode-se afirmar que, no conjunto de obras de Platão e pela frequência com que o tema do conhecimento esteve em destaque, o pensamento iniciado por Sócrates era tomado em grande conta. Na primeira parte de meu trabalho busquei avaliar esta influência, com maior destaque na ação socrática propriamente dita, conhecida como “teoria da prioridade da definição”.

Na segunda parte, já abordando os diálogos, inicio uma investigação no *Mênon*, onde aparece, em primeira mão, a *teoria da reminiscência*⁴² (81e-85c). Nesse diálogo, Platão defende que conhecimento não é mais que recordar. Platão aborda o tema da *reminiscência* ainda em outro diálogo, no *Fédon* (73c) e depois esta abordagem desaparece dos diálogos. Todavia, a causa motriz da *anamnese*, a alma⁴³, ainda permanecerá com papel central em todos os diálogos aqui estudados.

Após a análise dos diálogos do período intermediário, adentramos no estudo de dois escritos de fundamental importância para o tema do conhecimento em Platão: O *Teeteto* e *A República*. Nestas obras, o filósofo expõe ideias mais consistentes sobre o que havia tratado no *Mênon* e no *Fédon*, como o conceito de *episteme* e a teoria das *formas*. Nossa intenção foi averiguar estes conceitos, observar o modo como Platão os intercalava no desenvolvimento de sua teoria epistemológica.

⁴⁰ *Agnosia, doxa, episteme*, respectivamente

⁴¹ *Aisthesis*

⁴² *Anamnese*

⁴³ *Psyche*

No *Teeteto* (150c), após avaliar o modo como Sócrates afirmava acompanhar a alma dos homens para não se desgarrar em quimeras, adentrei no contexto do diálogo que nos interessava, descrevendo o desenvolvimento da primeira definição de *episteme*. Apesar de ser um texto do período da maturidade, o *Teeteto* retoma temas, como a *maiêutica*, que fazem parte do primeiro conjunto de diálogos. Todavia, como já salientado no *Fédon* (75b), o papel da *aisthesis* muda no *Teeteto*. A *aisthesis* ressurgue neste diálogo como faculdade capaz de despertar a *episteme* ou, ao menos, iniciar o processo maiêutico.

Na última parte, abordei os três livros centrais da *República* (V, VI e VII) onde Platão dá maior consistência ao tema da *episteme* e sua conseqüente distinção da *agnosia* e da *doxa*.

Finalmente, chegamos à conclusão de que a importância que o filósofo atribui à *episteme* permanece inalterada, apesar da conjuntura dos argumentos e das novas teorias que são incorporadas. É certo que, para Platão, a *episteme* é o fundamento necessário para o bom agir do homem na cidade. É uma tese que extrapola os limites da epistemologia e encontra ecos na ética, na política e no contexto social grego.

Em minhas análises, busquei apresentar que há um conceito, *episteme*, que mesmo sofrendo alterações sutis de significado ao longo dos diálogos de Platão, é um termo central no conjunto de textos em que o filósofo desenvolveu sua teoria epistemológica. Esta teoria, apesar de algumas distinções entre diálogos, não se desvia muito de seu eixo. Para Platão, a condução racional de todos os casos será independente da situação, a mais adequada, uma vez que se funda em uma potência inabalável que é e jamais poderá não ser.

5. REFERÊNCIAS

Obras de Platão

PLATÃO, *Fédon*, Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1972.

_____. *Mênon*, Tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola 2001.

_____. *Teeteto*, Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Rev. Belém: EDUFPA, 2001.

_____. *A República*, Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A República*, Tradução e Organização de J. Guinsburg. 1 ed. 2 reimpr. São Paulo: Perspectiva, 2012.

_____. *Críton, Menon, Hipias Maior, Laques, Carmides, Lisis, Eutifron, Ion, Menexeno, Eutidemo*, Tradução de Carlos Alberto Nunes. – 2. Ed. Belém: EDUFPA, 2007.

Obras de Comentadores

ANNAS, J. *An Introduction to Plato's Republic*. 1 Ed. 1 Reimpr. New York: Oxford University Press, 2009.

ARMSTRONG, D.M. *Belief, Truth, and Knowledge*. London: Cambridge University Press, 1973.

BENSON, H. H. *Platão*, Tradução de Marco Antônio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011.

_____. *Socratic Wisdom*. New York: Oxford University Press, 2000.

BRUN, J. *Platão*, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985.

CORNFORD, F.M. *Plato's Theory of Knowledge*. New York: Dover Publications Inc, 2003.

CROMBIE, I. M. *An Examination of Plato's Doctrines*. London-Henley, RLE, 2013 [1963].

DORION, L.A. *Compreender Sócrates*, Tradução de Lúcia M. E. Orth. – 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

FERRARI, G. R. F. (Org.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. 1 Ed.3. Reimpr. New York: Cambridge University Press, 2009.

FINE, G. *Plato on Knowledge and Forms*. Oxford, OUP, 2003.

_____. *Knowledge and Belief in Republic 5-7*. In: G. Fine (ed.) *Plato I: Methaphysics and Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão – estrutura e método dialético*, Tradução de Dion Davi Macedo. 2. Ed. São Paulo: Loyola, 2010.

GULLEY, N. *Plato's Theory of Knowledge*.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*, Tradução de Arthur M Parreira. 4. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JAMES, A. *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2 ed. 1965.

KHAN, C.H. *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KRAUT, R. (Org.), *Platão*, Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

_____. *Return to the Cave: Republic 519-521*. Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy 7: 43-62, 1991.

MARK, L.P. (Org.), *Plato's Republic: A Critical Guide*. 1 Ed. 1 Reimpr. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

MORAVCSIK, J. *Platão e Platonismo*, Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2001.

PAPPAS, N. *A República de Platão*, Tradução de Abilio Queiroz. Lisboa: Edições 70, 1996. 2005.

REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. Tradução de Marcelo Perine e Henrique C. L. Vaz. – 3. ed. – São Paulo: Loyola, 1993-95.

ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*. 2 Ed.. Oxford: Oxford University Press, 1953.

ROSS, D. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford, 1966.

SANTAS, G. *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2006

SMITH, N.D. *Plato's Divided Line*. Ancient Philosophy I6: 25-46, 1996.

SILVERMAN, A. *The Dialectic of Essence: A Study of Plato's Metaphysics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.

VLASTOS, G. *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 2 ed. 1981.

_____. *Socrates Disavowal of Knowledge*. In M. Burnyeat (ed.) *Socratic Studies* (pp.39-66). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

_____. *Socratic Studies*. New York: Cambridge University Press, 1995.

WHITE, N. *A Companion to Plato's Republic*. Cambridge, Mass.: Hackett, 1970.