

PLATÃO

COORDENAÇÃO DE
GABRIELE CORNELLI E RODOLFO LOPES

CoimbraCompanions

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

X

EPISTEMOLOGIA

Francesco Fronterotta

UNIVERSITÀ DI ROMA

No capítulo 6 do Livro I da *Metafísica*, Aristóteles oferece uma reconstrução da formação filosófica de Platão que, mesmo sem ter em consideração a sua efetiva veracidade histórica, sugere uma abordagem bastante eficaz para a compreensão da sua reflexão. Em primeiro lugar, Platão teria sido influenciado, na sua juventude, pelas doutrinas de Heraclito e teria aceite a tese segundo a qual toda a realidade está submetida a um movimento e a um devir incessantes. Em seguida, tendo-se tornado discípulo de Sócrates, teria recebido o método de investigação característico do seu mestre, isto é, o de uma busca do universal em âmbito ético, interessando-se desse modo pelo problema da definição e dos objetos que satisfazem plenamente os requisitos lógicos e epistémicos. De facto, tendo constatado a impossibilidade de alcançar a definição e o conhecimento das coisas sensíveis e das realidades naturais, se, com base na tese de Heraclito, elas mudam sempre e sem parar, gerando-se e corrompendo-se constantemente, tornando-se por esse motivo outras, Platão teria postulado a existência de certas entidades diferentes das sensíveis, precisamente porque isentas de devir e de movimento e por isso mesmo dotadas de um estatuto e de uma identidade estáveis, suscetíveis de serem apreendidas pela definição e pelo pensamento, às quais deu o nome de ‘formas’ (εἶδη) ou ‘ideias’ (ιδέαι), precisando que os sensíveis existem ‘junto delas’ (παρὰ ταῦτα) e são denominados ‘com base nelas’ (κατὰ ταῦτα). Deixando de lado os aspetos propriamente biográficos

desta reconstrução e os seus elementos problemáticos¹, Aristóteles parece efetivamente dar ênfase a uma característica decisiva do exame conduzido, no plano lógico e epistemológico, nos diálogos de Platão.

O CONHECIMENTO E AS IDEIAS

A introdução das ideias, realidades universais distintas e separadas do mundo sensível, como fundamento de uma adequada teoria epistemológica que permita ilustrar a possibilidade e as modalidades do autêntico conhecimento, é discutida num certo número de passagens dos diálogos platônicos, presumivelmente devendo ser colocadas entre o fim da juventude e a plena maturidade do autor, das quais examinaremos só as mais pertinentes².

O *Crátilo* apresenta um amplo exame, por vezes muito controverso, sobre a natureza dos nomes, isto é, se estes pertencem por natureza ou por convenção às coisas que nomeiam; se, por outras palavras, espelham imediatamente a 'natureza em si' ou a essência das coisas nomeadas ou, pelo contrário, se dependem de um acordo estabelecido entre os homens. Embora desenvolva uma argumentação não totalmente linear³, Platão parece afastar ambas as perspetivas, que apresentam aos seus olhos a desvantagem de levar a uma conceção dos nomes, e de toda a esfera linguística, que não admite a possibilidade do erro, se um nome se achar necessária e imediatamente ligado, por natureza ou por convenção, àquilo de que é nome. É preciso, pelo contrário, entender os nomes também como instrumentos a serem afinados e utilizados para indicar as coisas que são, cuja correta ou incorreta atribuição deverá ser julgada com base no conhecimento das coisas, que servem de modelo segundo o qual os nomes devem ser atribuídos. Tal competência pertence prioritariamente a quem possuir o conhecimento das coisas que são. Mas de que conhecimento se

1 A este propósito, veja-se a reconstrução de Steel (2013).

2 Para um sintético e eficaz status quaestionis sobre a conceção epistemológica de Platão e sobre a sua relação com a teoria ontológica das ideias, cf. Gerson (2009, 27-61).

3 Cf. a esse propósito o riquíssimo comentário de Ademollo (2011).

trata ou, mais exatamente, de que tipo de objetos é possível obter um conhecimento verdadeiro e estável? Esta interrogação impõe que dirijamos a investigação do plano linguístico para o plano ontológico e é precisamente a secção conclusiva do *Crátilo* (439b-440c) a explicar que, para falar, por exemplo, de um ‘belo em si’ ou de um ‘bem em si’, é necessário fazer referência não às coisas sensíveis que mudam e se transformam constantemente, mas a certas realidades que permanecem sempre idênticas. De facto, se uma coisa muda a sua condição sem parar, não se poderá dizer que seja verdadeiramente ‘em si’, que tenha determinadas qualidades ou mesmo simplesmente que ‘seja’, precisamente porque, mudando e mexendo-se sempre, quando se fala dela já se tornou outra, sendo, por conseguinte, incognoscível. Ora, o verdadeiro conhecimento é tal só se permanecer estável, mas apenas o conhecimento que se voltar para objetos sempre idênticos e imutáveis pode ser estável: portanto, se não existirem entes sempre idênticos a si mesmos, que permanecem além do devir e da transformação, nenhum conhecimento será possível e, com este, nenhum nome nem nenhuma definição. Com efeito, mudando todas as coisas, ‘assim que o sujeito cognoscente se aproximasse, tudo se tornaria outra coisa e de outra natureza e não poderia ser conhecido por aquilo que é’; e, de resto, não só não haveria nenhum objeto suscetível de ser conhecido, mas o próprio conhecimento, mudando, deixaria de ser conhecimento. Para que conhecimento e ciência se deem – e, a partir destes, a definição e o nome de qualquer coisa – é preciso excluir o eterno fluxo do devir defendido por Heraclito e pelos seus discípulos e postular a existência de objetos imóveis e imutáveis: este é o postulado ontológico ineludível da epistemologia de Platão⁴.

Analogamente, no livro V da *República* (476d-480a), Sócrates estabelece o seguinte princípio epistemológico: dado que quem conhece, conhece necessariamente algo ‘que é’ (477a1: τι ... ὄν), deve deduzir-se que o que é ‘plenamente’, é ‘plenamente’ cognoscível (477a3: τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν), enquanto que o que não é ‘de todo’, não é ‘de

⁴ Argumentei de forma ampla sobre este problema teórico fundamental em Fronterotta (2001, 66-79).

todo' cognoscível (477a3-4: μή ὄν δὲ μηδαμῆ πάντῃ ἄγνωστον). Por outro lado, se existe algo a meio caminho entre o ser e o não-ser (477a7: μεταξύ ἄν κέοιτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὖ μηδαμῆ ὄντος), de que se pode dizer que 'é e não é' ao mesmo tempo, isso será objeto de uma forma de conhecimento intermédio entre o verdadeiro conhecimento, a ciência (ἐπιστήμη), e a ausência de todo o conhecimento, a ignorância (ἄγνοια): este género de conhecimento intermédio é atribuído à opinião (δόξα). Nesse contexto, torna-se explícito que os objetos do verdadeiro conhecimento, que 'são' plenamente porque permanecem idênticos a si mesmos, coincidem com as ideias eternas e imutáveis, enquanto que a ignorância implica a ausência total de qualquer objeto, isto é, um não-ser puro e simples. Os objetos que se situam a meio caminho entre ser e não-ser consistem na multiplicidade infinita das coisas sensíveis, que 'são e não são' simultaneamente, ou são só 'parcialmente', pois mudam sempre e possuem todas as propriedades e os seus contrários ao mesmo tempo. A interpretação tradicional e ainda hoje maioritária desta passagem reconhece um significado pelo menos em certa medida existencial do verbo ser empregue aqui e, por conseguinte, a divisão hierárquica de três níveis 'existenciais' ou, mais simplesmente, 'objetais' distintos: 'o que é', que se mantém sempre imóvel e imutável, 'o que não é', o puro nada, e 'o que é e não é ao mesmo tempo', que pode ser movido e mudado, como dimensão intermédia entre os dois primeiros níveis. Ora, constatando que o que não é, concebido como o que não existe de todo, ou seja, como puro nada, *não é* – e não constitui, portanto, um nível 'existencial' autónomo nem tampouco 'objetal' sobre o qual opinar ou pensar alguma coisa –, tal hierarquia acaba por distinguir exclusivamente dois planos de existência e dois grupos de objetos que pertencem a cada um dos planos de existência; e que, por conseguinte, *são* e *existem* de dois modos diferentes. Sem considerar as especificações relativas às diversas modalidades de existência, a argumentação tem sobretudo o objetivo de completar esta ontologia com uma epistemologia que lhe corresponda eficazmente como seu *pendant*. Eis porque, face a uma ontologia do género, se propõe uma epistemologia fundamentalmente realista, razão pela qual a objetos distintos pertencentes a planos de

existência diversos correspondem faculdades cognoscitivas distintas e formas de conhecimento diversas, segundo um esquema rígido que dispõe a correspondência da ciência, eternamente verdadeira, com o que é e existe de forma imóvel e imutável; e a da opinião, mutável e, por essa razão, às vezes verdadeira e às vezes falsa, com o que, sendo objeto de movimento e transformação, ora é e não é, existe e não existe (e a da ignorância, como ausência total de conhecimento ou opinião, com o não ser, ausência total do ser e de toda e qualquer coisa)⁵.

Todavia, esta interpretação-padrão foi posta em discussão, especialmente por parte de alguns comentadores de formação lógico-analítica⁶. Muito sinteticamente, sugeriu-se que a passagem da *República* não propunha a elaboração de uma epistemologia realista estruturada segundo a distinção entre formas de conhecimento diferentes (ciência e opinião) com base na assunção de objetos distintos situados em planos de existência distintos (o do ser e o do μεταξύ entre ser e não ser); pelo contrário, o fundamento encontrado por Platão para distinguir ciência de opinião seria de natureza não objetual, mas proposicional, porque, como defende boa parte da epistemologia contemporânea, o que conhecemos não são propriamente *objetos* existentes fora de nós, mas *proposições* que formulamos sobre determinados objetos. Para chegar a tal conclusão, é preciso entender porém o verbo ‘ser’ no desenrolar argumentativo desta passagem não com um significado ‘existencial’, mas com um valor exclusivamente ‘veritativo’. As duas afirmações cruciais da passagem – ‘o que é plenamente é plenamente cognoscível’ e ‘o que não é de todo, não é de todo cognoscível’ – deveriam ser radicalmente traduzidas, no quadro de uma epistemologia ‘proposicional’, na seguinte forma: ‘o que é plenamente *verdadeiro* é plenamente cognoscível’ e ‘o que não é de todo *verdadeiro* (ou seja, o que é absolutamente *falso*)

5 Esta interpretação, geralmente difusa já desde a antiguidade, pode ser encontrada, por exemplo, no comentário à *República* de Cross & Woosley (1964, ad loc.); mas vide também Vegetti (2000, 28-38, 96-102), que realça várias vezes o carácter eminentemente realista, ou seja primariamente ontológico, da epistemologia construída nesta sequência argumentativa. Defendi esta leitura no quadro de uma interpretação abrangente da onto-epistemologia de Platão em Fronterotta (2001, 70-72, 73-79; 2007, 116-159), para onde remeto para ulteriores referências bibliográficas.

6 Cf. em especial Fine (1978; 1990). Esta interpretação foi reproposta, abrangendo também o Ménon, em Fine (2004).

não é de todo cognoscível'. De uma premissa teórica do gênero derivam algumas consequências particularmente exigentes. Em primeiro lugar, a distinção entre ciência e opinião (não mais fundada numa diferença ontológica entre *objetos* da ciência e da opinião, mas exclusivamente na oposição entre *proposições* verdadeiras e falsas) consistiria simplesmente em que, ao passo que as proposições científicas são apenas verdadeiras, as proposições doxásticas podem ser quer verdadeiras quer falsas. Porém, as últimas não podem ser *simultaneamente* verdadeiras ou falsas, ou então, *quer* verdadeiras *quer* falsas, ou ainda, *intermediárias* entre verdadeiro e falso, mas, cada uma delas, de modo exclusivo, *ou* é verdadeira *ou* é falsa, pois não faz sentido fazer uma gradação ou uma hierarquia entre determinados objetos em relação ao seu ser e à sua existência, dado que um objeto pode ser ou não ser, existir ou não existir, mas não pode ser ou existir mais ou menos do que outro objeto nem ser e existir ou não ser e não existir ao mesmo tempo numa dimensão intermediária entre ser e não ser, entre existência e não existência. Ciência e opinião deveriam ser concebidas como âmbitos proposicionais que admitem, a primeira, apenas proposições verdadeiras, a segunda, quer proposições verdadeiras quer falsas, construindo assim um âmbito científico que é, por assim dizer, puro e homogêneo, e um âmbito doxástico, pelo contrário, misto e heterogêneo. Mas o que é verdadeiramente importante aqui é que a opinião, quando é verdadeira, se revela essencialmente idêntica à ciência, equivalente a ela quanto ao valor e à utilidade prática, mas, ainda antes disso, quanto à estrutura e à consistência. Em segundo lugar, se não se põe nenhuma diferença entre *objetos* de ciência e *objetos* de opinião, mas apenas entre *proposições* verdadeiras e *proposições* falsas, vemos que, no plano ontológico, não faz sentido admitir dois planos separados de realidade e de existência ou, se quisermos expressar-nos assim, *dois mundos* distintos do ser e do devir, das ideias inteligíveis e das coisas sensíveis. Este resultado genuinamente metafísico da onto-epistemologia de Platão poderá ser arrumado como um resíduo arcaico que estorva oriundo de uma hipoteca pré-filosófica primitiva e ingênua, mais intimamente ligado a uma fantasia imaginária mitológica do que à reflexão racional e dialética. Por outro lado, da negação de cada diferença ontológica entre objetos pertencentes a diversos planos de realidade e de existência derivará, por

fim, a ulterior consequência, no plano epistemológico, isto é, que ciência e opinião acabarão, por assim dizer, por ‘cruzar-se’ entre si: não se distinguindo radicalmente pelo facto de assumirem objetos diversos como seu conteúdo, mas apenas pela verdade ou falsidade das proposições que as exprimem e acabam por acumular-se em dois conjuntos heterogêneos (um, apenas de proposições verdadeiras; o outro, de proposições verdadeiras e de proposições falsas, da opinião), será possível ter-se opinião das ideias inteligíveis e ciência das coisas sensíveis (mas só se a ciência das coisas sensíveis for composta unicamente de proposições verdadeiras e a opinião das ideias inteligíveis for composta quer por proposições verdadeiras quer por proposições falsas). Não é difícil constatar que conclusões deste tipo modificam essencialmente a imagem tradicional da onto-epistemologia de Platão (vide Fine, 1978, 122-26, 128-29; 1990, 87-91).

A esta interpretação pode opor-se algumas objeções (vide Gonzalez, 1996, 262-75; Gerson, 2009, 30-44, 55-61). Antes de mais, e num plano bastante geral, pode duvidar-se de que a passagem da *República* ofereça realmente pretextos para extrair uma conceção epistemológica proposicional e não objetiva, bastando para isso observar que o texto não sugere apenas que o conhecimento se dirige para ‘o que é’ (portanto, para um ὄν, do qual se deve perceber que alude à existência de algo, à propriedade de algo ou à verdade de uma proposição), mas, pelo contrário, ou melhor, mais precisamente, para um τι (476e7-9); um τι que, como se percebe por um conhecimento elementar da língua grega, dificilmente pode ser assimilado a uma proposição, deixando-se reduzir mais verosimilmente a um objeto. Na mesma linha situa-se a constatação de que o que está em discussão nesta secção do livro V da *República* é a admissão (ou a exclusão) de que existe um belo em si além das muitas coisas belas (um αὐτὸ καλόν contra os καλὰ πράγματα, já desde 476c-d), mas não se trata decerto de admitir (ou de excluir) *proposições* sobre o belo em si ou sobre as muitas coisas belas. Seguindo por essa via, a leitura ‘proposicional’ não consegue sequer dar conta do estatuto da opinião, essa forma de conhecimento μεταξύ entre ciência e ignorância: de facto, se a opinião consiste, em última análise, num âmbito que engloba proposições verdadeiras e proposições falsas, umas diversas das outras, teremos que as primeiras equivalem em tudo e por

tudo às proposições científicas e com elas acabam por coincidir plenamente, mas as segundas entram no âmbito da ausência de conhecimento, portanto, da ignorância. Eis a consequência extrema segundo a qual a afirmação que é impossível opinar sobre o que não é (478b6-9): significaria afirmar que é impossível opinar o falso, com o insuperável paradoxo de que todas as opiniões seriam necessariamente verdadeiras. Contudo, se todas as opiniões fossem verdadeiras, toda a esfera da opinião seria constituída por proposições verdadeiras, não podendo ser distinguida da ciência. Nenhuma diferença poderia ser estabelecida entre ciência e opinião nem, mais ainda, entre os filósofos que se dedicam à ciência e os filódoxos amantes da opinião, contrariamente ao objetivo explícito da passagem examinada.

Por isso, parece-me oportuno regressar à interpretação-padrão da passagem da *República* em análise e reconhecer o carácter ‘realista’ e ‘objetivo’ da epistemologia platónica, que faz desta uma ontologia na medida em que implica uma teoria dos objetos para diversas formas de conhecimento em relação ao grau de ser ou ao nível hierárquico de cada tipo de objeto. Por fim, isso permite explicar, precisamente numa perspetiva epistemológica, a postulação das ideias: de facto, se é necessário que o conhecimento verdadeiro, isto é, imutável e eterno, ganhe como conteúdo próprio objetos que são plenamente, porque dotados de propriedades como a imobilidade, a eternidade, a autoidentidade etc., é evidente que uma condição do género não se satisfaz com as coisas sensíveis em devir. Por conseguinte, é preciso que os objetos do verdadeiro conhecimento revelem estar privados de todas as qualidades materiais, de qualquer figura ou manifestação visível, que sejam alheios ao ciclo da geração e da corrupção que caracterizam as realidades naturais; mais em geral, que fujam do devir espaço-temporal que é próprio do mundo físico. Seguindo esta progressiva eliminação, chega-se a detetar o ‘algo’ (τι) que permanece quando de um certo objeto se eliminam todas as propriedades que pertencem à dimensão sensível, aquela ‘realidade’ ou ‘essência’ (οὐσία) que, despida de qualquer atributo ou conotação físicos, se apresenta como uma entidade inteligível, isto é, precisamente como uma ideia platónica (designada com os termos ἰδέα ou εἶδος, remetendo ambos para o ‘perfil’ ou para a ‘forma’ de algo, isto é, para as características não sensíveis que mostram propriamente o que esse

algo é e por si mesmo). Eis por que razão, em correspondência com cada coisa sensível, ou melhor, de cada género de coisas sensíveis unidas sob o mesmo nome, existe uma ideia inteligível que constitui a essência ou o 'verdadeiro' e 'pleno' ser. É precisamente ao conhecimento desta ideia que é preciso aceder para oferecer uma explicação válida do mundo sensível que possua as características da verdade e da universalidade.

É impossível justificar aqui a discussão levada a cabo no *Teeteto*, que parece propor um exame do problema do conhecimento e do estatuto dos seus objetos, isto é, uma epistemologia e uma ontologia, independentemente da postulação das ideias. Basta recordar que o diálogo apresenta uma discussão que, apesar de ser inteiramente dedicada à interrogação inicial de Sócrates: 'o que é o conhecimento?', não parece pôr em causa de maneira alguma a teoria das ideias. Sugerem-se três concepções possíveis de conhecimento abundantemente analisadas no diálogo: (1) o conhecimento reduz-se à sensação (151d-187b); (2) o conhecimento consiste na opinião verdadeira (187b-200d); (3) o conhecimento coincide com a opinião verdadeira acompanhada por 'razão' (201c-210b). Mas nenhuma resposta parece satisfatória. Se o conhecimento se reduz à sensação, porque a sensação percebe as coisas em perpétuo devir, então o próprio conhecimento será mutável e não será sequer conhecimento. Se, pelo contrário, o conhecimento consiste na opinião verdadeira, será impossível opinar o falso, porque uma opinião opina alguma coisa ou nada: se opina algo, como saberemos se opina justa ou erroneamente? A verdade e a falsidade da opinião derivam necessariamente da consistência do objeto opinado e, se assim é, a opinião dele será necessariamente verdadeira (só do nada se poderia ter uma opinião falsa), precipitando assim num novo paradoxo, que consiste na necessidade que todas as opiniões sejam verdadeiras, porque seria impossível opinar nada. Se, por fim, o conhecimento coincide com a opinião verdadeira acompanhada por 'razão' (λόγος), em que consiste essa 'razão'? Se é realmente o *quid* que, acrescentado à opinião verdadeira, a torna 'conhecimento', derivará que precisamente nesse *quid* consiste a especificidade do conhecimento: o conhecimento será portanto, paradoxalmente, opinião verdadeira acompanhada por 'conhecimento'. O diálogo encerra de forma aporética, sem que se chegue a uma definição coerente do conhecimento

e do estatuto dos seus objetos, se a investigação ficar confinada ao âmbito das coisas sensíveis e das modalidades epistémicas que permitem aceder a elas, ou seja, a sensação e a opinião. Parece portanto legítimo sustentar a hipótese de que Platão queria mostrar indiretamente que, prescindindo das ideias, se revela impossível construir uma teoria do conhecimento, porque o próprio conceito de conhecimento está intimamente ligado à natureza dos seus objetos e só o conhecimento (ἐπιστήμη) é verdadeiro, pois assume como conteúdo próprio as ideias inteligíveis⁷.

A ALMA E A REMINISCÊNCIA

A ilustração da natureza do verdadeiro conhecimento em termos de um conhecimento virado para as ideias não é, todavia, suficiente para destrinçar as dificuldades relativas à possibilidade de que este se realize e nos modos em que possa ser realizado, pois, admitindo que as ideias sejam realidades distintas e separadas do mundo sensível em que nos encontramos na qualidade de seres dotados de corpo, a hipótese de poder aceder ao conhecimento das Ideias implica necessariamente que se consiga ultrapassar os limites ditados pela nossa simples condição, que nos confina ao âmbito da esfera empírica, procurando alcançar o inteligível. O problema é introduzido no *Ménon* sob a forma do célebre paradoxo da impossibilidade do conhecimento, que Platão aponta, para ser refutado e posto de parte, às posições relativistas dos sofistas: é absurdo procurar o que já se conhece, porque já é conhecido, e impossível descobrir o que não se conhece, porque não se sabe sequer o que procurar, de modo que, mesmo que embatêssemos nele, não o reconheceríamos (80d-e). Em termos platónicos, a questão pode ser formulada do seguinte modo: assim que se estabelece a diversidade ontológica entre as coisas sensíveis e as ideias inteligíveis, se o sujeito cognoscente pertencer por sua natureza à realidade sensível em devir, como

⁷ Para a interpretação destes aspetos do Teeteto, que permanece extremamente controversa, vide, por último, Gerson (2009, 44-55); Ferrari (2001, 134-142).

poderá alcançar a verdade das ideias⁸. A resposta a esse dilema, que fornece precisamente a base epistémica da oposição platónica ao relativismo sofístico, é representada pela tese da reminiscência, ou ‘anamnese’ (ἀνάμνησις), segundo a qual o conhecimento não é realmente a busca de algo que não se conhece, mas a recordação de algo que já se conheceu num tempo anterior ou, mais precisamente, daquilo que a alma imortal conheceu quando, antes de entrar no corpo mortal, dirigia o seu olhar para as realidades eternas. Cada vez que entra num corpo, a alma esquece o que aprendeu, para se recordar em seguida, durante a sua vida mortal, em virtude das imagens das ideias que reaparecem estimuladas pela perceção das coisas sensíveis e pela atividade filosófica que, dedicando-se inteiramente a completar e a aperfeiçoar tais ‘recordações’, consiste portanto na busca da verdade. O conhecimento é, pois, o processo através do qual os homens conseguem recuperar a memória do que a alma possui em si desde sempre, embora se esqueça constantemente. Resumida nesta forma esquemática, introduz-se a reminiscência no *Ménon*, ilustrada mais amplamente no *Fédon* e no *Fedro*⁹.

No *Ménon*, a reminiscência não é posta explicitamente em relação com a teoria das ideias, mas alude, em geral, à descoberta da ‘verdade das coisas que são’ que estaria sempre presente na alma e a qual só é preciso recordar. Dado que a alma é imortal e já viveu várias vezes no além e em várias vidas num corpo mortal, aprendeu tudo com o qual entrou em contacto (81a-86c). Para verificar esta hipótese, Sócrates interroga um jovem escravo ignorante acerca do cálculo da superfície de dois quadrados, induzindo-o a reconhecer um certo número de propriedades das figuras geométricas. O objetivo é precisamente mostrar que nada está a ser ensinado ao escravo, pois colocar-lhe as perguntas adequadas é suficiente para lhe fazer vir à mente aquilo que já conhecia, mas que tinha esquecido¹⁰. No *Fédon*

8 Sobre as origens deste argumento e sobre as suas implicações filosóficas na perspetiva de Platão, continuam a ser úteis as observações de Bluck (1961, 8-17, 271-272) e de Scott (1995, 24-32).

9 No seu conjunto, a teoria platónica da anamnese é examinada por Huber (1964) e, numa perspetiva histórica e filosófica mais geral, por Scott (1995).

10 Para um aprofundamento da apresentação da anamnese no *Ménon*, simplesmente esboçada aqui, remeto a Scott (2006, 75-125).

encontra-se uma exposição mais pormenorizada da tese da reminiscência no quadro da teoria das ideias. Introduce-se primeiro o argumento da anamnese como prova da imortalidade da alma (72e-73a), porque, ‘se aprender é recordar’ o que se conheceu num tempo anterior, é preciso admitir que a alma existia antes da sua descida num corpo mortal. De facto, se há uma certa realidade que chamamos de ‘igual em si’, diversa e separada das coisas sensíveis que possuem a propriedade da igualdade, como pedras ou pedaços de madeira ‘iguais’ entre si, e se tal realidade é algo que permanece imóvel e idêntico a si mesmo, pois é o que exemplifica plena e perfeitamente a igualdade que só imperfeita e parcialmente pertence às coisas sensíveis iguais, de onde e como adquirimos o seu conhecimento? Não certamente a partir das coisas sensíveis iguais, se estas são por si mesmas mutáveis, imperfeitas e instáveis e só podem fazer vir à mente a noção do igual em si, sem elas próprias a produzirem. Por conseguinte, é necessário que a alma ‘tenha conhecido a ideia do igual num tempo anterior ao que, percecionando com a vista as coisas sensíveis iguais, pensámos que se parecem com o igual em si, embora lhe sejam inferiores’, visto que de outra forma não seria possível explicar de que modo o nosso pensamento consegue estabelecer uma relação entre a igualdade das coisas sensíveis e o igual em si, a não ser porque tinha um conhecimento antes do nascimento no corpo (74a-76a). Todavia, o reconhecimento de um pré-conhecimento das ideias, por parte da alma, induz Sócrates a estabelecer uma afinidade ou parentesco entre esta e as ideias: invisível, incorpórea e, por essa razão, simples, a alma não pertence evidentemente ao âmbito sensível do corpo, mas passa um período de tempo, correspondente à duração da vida mortal, no corpo, como se estivesse num elemento que lhe é alheio, procurando sempre recuperar a relação originária imediata com as ideias inteligíveis, afastando-se do corpo, tanto quanto possível, através do exercício do pensamento e do raciocínio (79a-80b).

Mas é o *Fedro* que oferece a apresentação mais completa da doutrina da reminiscência, embora sob forma de uma narração mitológica. Nesse diálogo, a demonstração da imortalidade da alma é a premissa, e não a consequência, da tese da reminiscência. Dado que apenas o que se automove pode ser sempre considerado imortal, e só o que é princípio do seu

movimento pode realmente mover-se sempre, porque não tem uma causa ulterior para o seu movimento, então, a alma, que certamente se automove sempre e é princípio do seu movimento, é imortal (245c-246a). Sócrates continua a descrever sob forma de um mito as vicissitudes da alma imortal que, antes da vida mortal num corpo, gozou da contemplação das ideias eternas no espaço hiper-urânio, virando-se, no cortejo dos deuses, para o conhecimento delas. Alimentada e regenerada pela visão das realidades inteligíveis que são objeto e fonte da verdadeira ciência, a alma recebeu depois um destino mortal e desceu para um corpo, esquecendo a verdade que tocou durante a contemplação no preciso momento da descida (246e-249b). A vida mortal está, por conseguinte, marcada por tal esquecimento da verdade e pela ignorância que disso deriva, mas o ser humano deve, todavia, dedicar-se inteiramente, durante a sua existência no corpo, à busca das ideias inteligíveis, esforçando-se por dirigir a multiplicidade das sensações para a unidade apreendida através do raciocínio, porque o conhecimento das ideias consiste precisamente na reminiscência do que a alma contemplou durante a sua viagem celeste e que agora pode recordar, concentrando-se no exercício do raciocínio para ir além da evidência imediata, mas falaz por causa da percepção das muitas coisas sensíveis. Mais uma vez, é o pré-conhecimento das ideias que permite à alma imortal a estabelecer a condição do autêntico conhecimento, que é acessível aos homens através do recurso ao raciocínio, que lhes abre a possibilidade de conseguir apreender aqueles traços guardados na alma e aperfeiçoar pouco a pouco a sua noção. Isso explica por que o filósofo não se interessa pela vida material e pela opinião da maioria, mas se dedica completamente ao cultivo da recordação das ideias para fazer delas o supremo objeto da sua pesquisa e o critério universal da sua conduta em público e em privado (249b-d)¹¹.

Esta rápida síntese mostra que, segundo Platão, é preciso postular um sujeito cognoscente que, para alcançar a ciência autêntica, que é o conhecimento das ideias, deve ser: (1) imortal e eterno, para poder aceder aos inteligíveis *antes* de viver a vida mortal no corpo e voltar a

11 Sobre a teoria da anamnese referida no *Fédon* e no *Fedro*, veja-se também, com as oportunas referências bibliográficas, Scott (1995, 53-80).

contemplá-los *depois* da morte do corpo; (2) idêntico a si mesmo, porque se não o fosse e mudasse continuamente, não poderia guardar a recordação das ideias precedentemente contempladas, devendo apreendê-las sempre *ex novo*, e nenhuma reminiscência seria possível durante a vida mortal; (3) capaz de alcançar as ideias e de estabelecer uma relação epistêmica com elas, o que supõe que tal sujeito seja (3a) por sua natureza homogêneo e afim ao inteligível, precisamente para se pôr em relação com este, e (3b) capaz de realizar um movimento que lhe permita entrar em contacto com ele. Só a alma satisfaz requisitos deste género, em virtude do seu estatuto, e, na medida em que é imortal, permanece idêntica pela eternidade e torna-se parente do inteligível e suscetível de mexer-se por um movimento autónomo. Portanto, a alma é o sujeito do autêntico conhecimento e é precisamente ao desenhar uma teoria psicológica similar que Platão pensa poder resolver eficazmente as dificuldades levantadas sobre as modalidades concretas e sobre a própria possibilidade de adquirir ciência, que consiste no acesso às ideias colocadas além do mundo sensível em que vivem os homens (cf. Fronterotta, 2011).

OS GRAUS DO CONHECIMENTO E O ACESSO À VERDADE

O acesso às ideias conquistado desta maneira é, todavia, muito articulado na forma e complexo na modalidade. Isso se torna particularmente claro entre o final do Livro VI e o início do VII da *República*, por meio de duas novas imagens: trata-se das célebres páginas dedicadas à apresentação da ‘linha dividida’ (509d-511e) e do conto da caverna (514a-516e).

Tome-se uma linha dividida em dois segmentos desiguais que simbolizam, um, o mundo visível das coisas sensíveis, o outro, o âmbito inteligível das ideias. Dividindo ainda os dois segmentos iniciais, obtêm-se quatro segmentos: o primeiro segmento do género visível contém as imagens, as sombras e reflexos dos objetos sensíveis, a que se acede através de uma forma de ‘imaginação’ ou até ‘percepção de imagens’ (εἰκασία); o segundo segmento do género visível engloba todos os objetos naturais e artificiais cujas sombras estavam em causa no segmento anterior, ou seja, o conjunto das coisas

sensíveis que são objeto de ‘crença’ (πίστις) – porque ‘se crê’ na sua subsistência imediata (apreendida através dos órgãos sensoriais) como numa evidência indubitável. No que diz respeito aos dois segmentos que compõem o género inteligível, Platão estabelece uma distinção baseada não mais diretamente nos objetos que aqueles contêm, mas na forma de conhecimento que é próprio a cada um. Ao primeiro segmento do género inteligível convém o método típico da geometria que trabalha por hipóteses, porém, não se dirigindo para um princípio final sobre o qual possa fundar a verdade das hipóteses formuladas, mas assumindo tais hipóteses como verdadeiras e baixando de forma dedutiva até à conclusão do raciocínio, bem como se servindo também de representações materiais para orientar a demonstração. Por essa razão, os estudiosos de geometria elaboram uma espécie de conhecimento que, apesar de pertencer ao género inteligível, por se servir de imagens sensíveis e ser incapaz de transcender as suas hipóteses para alcançar o princípio incondicionado de cada hipótese, tem o nome de pensamento ‘discursivo’ ou ‘raciocínio’ (διάνοια). Pelo contrário, ao segundo segmento do género inteligível convém o nome de método dialético, que coincide com a própria filosofia e constitui a competência típica dos filósofos, capaz de alcançar o princípio não mais hipotético de todas as coisas (*R.* 510b7: ἀρχὴν ἀνυπόθετον; 511b8: τὴν τοῦ παντός ἀρχήν), para ir dele até à conclusão do raciocínio, sem utilizar nenhum instrumento sensível, mas apenas as ideias em si, por si e em relação a si mesmas. A dialética implica portanto uma forma de pensamento ou ‘intelecção’ (νόησις) imediatos do seu objeto, que se dirige diretamente (e não através de hipóteses) para as ideias em si e não tem necessidade de recorrer a mais nada, durante o seu percurso, a não ser às ideias¹².

12 Para as inúmeras questões gerais levantadas pelo debate crítico acerca da imagem da ‘linha dividida’, da disposição dos seus segmentos e das suas implicações onto-epistemológicas, vide os preciosos estudos de Lafrance (1981, 153-67; 1987; 1994). Um problema delicado, que é impossível de enfrentar neste estudo, diz respeito às efetivas modalidades epistémicas ligadas ao exercício da νόησις: se se trata de uma forma de conhecimento intelectual ‘imediate’, eventualmente de carácter intuitivo, ou se necessita, ao invés, também ela, como a διάνοια, da intervenção do instrumento linguístico e do λόγος demonstrativo. Recomendo, a esse propósito: os ensaios, com ampla discussão bibliográfica, coligidos no n. 27 da revista *Elenchos*: Aronadio (2006); Ferrari (2006); Fronterotta (2006); Migliori (2006). Vide também Trabattoni (2003).

Este percurso, que ilustra o progresso de uma forma de conhecimento incerto e obscuro, que pertence à generalidade dos seres humanos, até à ciência das ideias caracterizada por um grau de verdade e de certeza absolutas, que é prerrogativa exclusiva dos filósofos, sugere algumas observações. Antes de mais, é oportuno constatar que os dois segmentos superiores da linha recaem ambos na esfera do autêntico conhecimento (τὸ γνωστόν), onde os últimos dois constituem apenas o domínio do opinável (τὸ δοξαστόν), enquanto que para distinguir a imaginação da crença se estabelece uma diversidade específica entre os objetos que elas assumem como conteúdo próprio – tomando as imagens e as sombras das coisas sensíveis como objeto da imaginação e as coisas sensíveis como objeto da crença –, pelo contrário, para focalizar a diferença entre pensamento discursivo e intelecção, Platão recorre essencialmente à análise dos dois procedimentos em questão (o método dos géometras e a dialética), sem ter em conta, pelo menos imediatamente, o estatuto ontológico dos seus objetos. Isso cria um problema, já discutido na antiguidade a partir de Aristóteles, relativamente à natureza dos entes das duas formas de conhecimento inteligível descritas: apesar de Platão não se exprimir de forma clara a esse propósito, não é implausível fazer corresponder à distinção entre o método dos géometras e a dialética uma diferença análoga dos seus objetos, constituindo assim um âmbito de objetos inteligíveis que abrange os entes matemáticos (como os números ou as figuras geométricas que, embora não tenham natureza sensível, parecem todavia manifestar uma proximidade maior em relação às coisas empíricas das quais são abstrações intelectuais) e um âmbito de objetos inteligíveis que consta das ideias em si e por si (como o justo ou o belo em si que, sem qualquer relação com as coisas empíricas, colocados num nível de pureza e de plenitude ontológica superior). Avançando ainda mais, outra dificuldade surge na esfera das ideias em si: por que Platão faz referência, como se disse, a um princípio não-hipotético que serve de fundamento, no plano epistemológico, para o conhecimento das ideias e de todas as coisas. É necessário concluir que o âmbito inteligível está hierarquicamente estruturado, como acontece no âmbito sensível, e que os entes inteligíveis devem ser também deslocados para níveis distintos que implicam graus diferentes de ser, chegando a colocar no vértice um

princípio incondicionado e absoluto dotado de um papel causal relativamente às realidades que lhe estão submetidas? Ou, pelo contrário, trata-se apenas de uma hierarquia de carácter epistemológico, ou metodológico, de tal forma que o âmbito inteligível se mantém caracterizado por uma uniformidade substancial e uma homogeneidade ontológica? Tais questões continuam a ser controversas na exegese antiga e moderna e não podem ter uma resposta definitiva¹³.

Numa perspetiva análoga pode interpretar-se a comparação que Sócrates apresenta aos seus interlocutores mais adiante, no início do livro VII da *República* (514a-516e), assimilando a condição humana à dos prisioneiros de uma caverna subterrânea, bem agrilhoados desde crianças, sempre imóveis na mesma posição sem poder virar o pescoço nem a cabeça, com uma chama alta que arde atrás deles, projetando na parede da caverna o reflexo dos objetos iluminados, como um obscuro teatro de fantoches e marionetas. Prisioneiros do género considerariam sem sombra de dúvida as imagens e os simulacros que mal conseguem ver coisas reais e o eco dos sons inarticulados que ouvem uma voz real, confundindo a verdade com as sombras aparentes. Se, por acaso, acontecesse que um deles se libertasse e fosse obrigado a levantar-se de repente e a virar a cabeça para olhar para a luz, ele sentiria dor e, ofuscado pela luminosidade da chama, pensaria que as sombras que antes via eram mais verdadeiras do que os objetos que agora lhe mostram. Além disso, se alguém o arrastasse para fora da caverna e não o deixasse ir embora antes de o ter levado até à luz do sol, tentaria certamente rebelar-se e resistir, incapaz de nada distinguir. De facto, teria necessidade de se habituar progressivamente ao esplendor do sol, dedicando-se, em primeiro lugar, às imagens dos seres humanos e dos objetos naturais refletidas na água, para contemplar em seguida os astros e a lua durante a noite. Só por último poderia observar o sol em si e por si na região que lhe é própria. Tendo alcançado este patamar, o

13 Cf. respetivamente, sobre as questões evocadas, Cattanei (1996); Repellini (2003). Mantém-se fora do exame proposto nestas páginas o difícil problema da ideia do bem, da sua colocação ontológica e da sua função causal em relação às ideias e ao ser, tal como a sua possível identificação com o princípio não-hipotético que Platão indica como objetivo último do conhecimento noético e da dialética. Vide, a esse propósito, a apresentação equilibrada de Vegetti (2003); Ferrari (2003).

prisioneiro libertado seria capaz de raciocinar sobre a natureza do sol e sobre a sua função de regulador das estações e de produtor da luz. Feliz com a sua nova condição, sentiria compaixão pelo destino dos antigos companheiros que ficaram na escuridão e, desprezando os prémios e as honras que lá em baixo eram tidas em grande conta, preferiria suportar os mais terríveis sofrimentos em vez de voltar a viver entre os simulacros e os fantasmas da caverna.

Ora, parece-me possível entender esta exposição como uma versão alegórica do processo cognoscitivo inteiro, delineado anteriormente através da construção da linha dividida (Lafrance 1987, 63-172; Repellini, 2003). À condição dos prisioneiros agrilhoados com o olhar imóvel sobre as sombras projetadas na parede da caverna parece corresponder a simples percepção das imagens das coisas sensíveis, enquanto que à percepção dos objetos que essas sombras projetam pode ser associada a 'crença' atribuída à evidência imediata das coisas sensíveis em devir. A visão indireta e por imagens dos entes naturais e artificiais fora da caverna aludiria ao pensamento discursivo, ainda vinculado ao uso de representações sensíveis e condicionado pelo seu carácter hipotético, mas já virado para o conhecimento dos entes inteligíveis; enquanto que a capacidade de observar imediatamente os astros, a lua e o sol em si mesmos remeteria para o exercício da intelecção e da prática dialética, que apreende as ideias em si sem mediações instrumentais ulteriores. No seu conjunto a caverna ofereceria uma representação do âmbito sensível dos objetos opináveis: a saída para o exterior e a contemplação dos entes naturais e artificiais deveriam simbolizar a conversão do sujeito cognoscente ao pensamento e à realidade inteligível das ideias. Porém, de novo, mesmo no caso desta exposição, fica sem solução, e talvez não tenha mesmo solução, o problema de determinar com exatidão a extensão e a estrutura hierárquica do mundo real fora da caverna, e com ele o âmbito inteligível de que é análogo: se se preveem graus e níveis distintos de objetos aos quais dirigir progressivamente o pensamento, sobretudo em relação ao sol que, como princípio não-hipotético no contexto da linha,

ganha os delineamentos de um enigmático fundamento primeiro de todas as coisas¹⁴.

CONCLUSÃO

A conceção epistemológica de Platão parece ser estruturada numa construção articulada e rigorosa, que se baseia no tema ‘realista’, segundo o qual o conhecimento e os seus diversos graus dependem da natureza e da colocação ontológica dos seus objetos. Para que o conhecimento seja verdadeiro, ou seja, não sofra mudança e uma avaliação subjetiva, é preciso que assuma como conteúdo próprio certos objetos eternos e universais, colocados além das coisas sensíveis em devir: as ideias inteligíveis. Por outro lado, a postulação das ideias como realidades distintas e separadas do mundo sensível suscita um ulterior requisito, relativo à possibilidade de acesso a realidades do género que não se encontram imediatamente disponíveis na experiência comum. Eis a hipótese suplementar de uma alma imortal capaz de chegar à contemplação das ideias na sua vicissitude eterna e de conservar memória delas, de maneira a que, mesmo que vivam no mundo sensível durante a sua vida mortal, os homens sejam capazes, devido à sua alma imortal, de aceder ao conhecimento das ideias, recuperando assim a sua recordação. O percurso a fazer para tal fim prevê uma série de etapas ascendentes que resultam em outros tantos graus epistémicos de um processo que leva da simples perceção dos objetos que povoam o mundo sensível, o qual possui unicamente os traços da opinião incerta e mutável, ao conhecimento intelectual dos objetos inteligíveis e eternos, a qual se caracteriza pela intervenção do raciocínio e, por último, pelo acesso imediato às ideias, às quais cabe, por fim, só a verdade e a certeza.

14 Como disse, deixo de lado as temíveis dificuldades relativas ao estatuto e à função da ideia de bem nos livros VI e VII da *República*, evocada novamente, durante a exposição da caverna, pela analogia com o sol. Vide a tal propósito Cattanei (1996); Calabi (2003); Reppelini (2003).

BIBLIOGRAFIA

- Ademollo, F. (2011). *The Cratylus of Plato. A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aronadio, F. (2006). *Plat. Resp. 509d-511e: la chiarezza dei contenuti cognitivi e il sapere diretto*. *Elenchos*, 27, pp. 409-24.
- Bluck, R. S. (1961). *Plato's Meno*, Cambridge: Cambridge University Press, ed. with introd. and comm.,
- Calabi, F. (2003). Il sole e la sua luce. In M. Vegetti (ed.), *Platone, La Repubblica*, Libri VI-VII. Napoli: Bibliopolis, vol. v, pp. 327-54.
- Cattanei, E. (1996). *Enti matematici e metafisica. Platone, l'Accademia e Aristotele a confronto*. Milano: Vita e Pensiero.
- Cross, R. C. & Woosley, A. D. (1964). *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*. London: Macmillan & Co.
- Ferrari, F. (2003). L'idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale. In M. Vegetti (ed.), *Platone, La Repubblica*, Libri VI-VII, Napoli: Bibliopolis, vol. v, pp. 287-325.
- _____ (2006). L'infallibilità del *logos*: la natura del sapere noetico in Platone (a partire dalla 'linea'). *Elenchos*, 27, pp. 425-40.
- Fine, G. (1979). Knowledge and belief in *Republic* v. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 60, pp. 121-39.
- _____ (1990). Knowledge and belief in *Republic* v-vii. In S. Everson (ed.), *Cambridge Companion to Ancient Thought. Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 85-115.
- _____ (2004). Knowledge and true belief in the *Meno*. In *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 24, pp. 41-81.
- Repellini, F. (2003). La linea e la caverna. In M. Vegetti (ed.), *Platone, La Repubblica*, Libri VI-VII. Napoli: Bibliopolis, vol. v, pp. 355-403.
- Fronterotta, F. (2001). *METHEXIS. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*. Pisa: Edizioni della Scuola Normale Superiore.
- _____ (2006). *Dianoia ... all'ou noun*. Su *Resp.* vi 511d3-5. *Elenchos*, 27, pp. 441-58.
- _____ (2007). 'Einai', 'ousia' e 'on' nei libri centrali della *Repubblica*. In F. L. Lisi (ed.), *The Ascent to the Good*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 115-60.
- _____ (2011). A realidade de alma: princípio de vida, fonte de movimento, sujeito de conhecimento. In F. Fronterotta & L. Brisson (orgs.), *Platão: Leituras*. São Paulo: Edições Loyola, pp. 141-48.
- Gerson, L. P. (2009). *Ancient Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gonzalez, F. J. (1996). Propositions or objects? A critique of Gail Fine on knowledge and belief in *Republic* v. In *Pbronesis*, 41, pp. 245-75.
- Huber, C. E. (1964). *Anamnesis bei Plato*, Hüber, München.
- Lafrance, Y. (1981). *La théorie platonicienne de la doxa*. Paris/Montréal: Les Belles Lettres/Bellarmin.
- _____ (1987). *Pour interpréter Platon. La ligne en République VI 509d-511e. Bilan analytique des études* (1804-1984). Montréal/Paris: Bellarmin/Les Belles Lettres.
- _____ (1994). *Pour interpréter Platon II. La ligne en République VI 509d-511e. Le texte et son histoire*. Montréal: Bellarmin.
- Migliori, M. (2006). Lo schema onto-epistemico della linea. *Elenchos*, 27, pp. 459-84.
- Platone (2011). *Teeteto*. Milano: Rizzoli, trad. F. Ferrari.

- Scott, D. (1995). *Recollection and Experience. Plato's Theory of Learning and its Successors*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (2006). *Plato's Meno*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Steel, C. (2012). Plato as seen by Aristotle (*Metaphysics A 6*). In C. Steel (ed.), *Aristotle Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, with an edition of the Greek text by O. Primavesi, pp. 167-200.
- Trabattoni, F (2003). Il sapere del filosofo. In M. Vegetti (ed.), *Platone, La Repubblica*, Libri VI-VII. Napoli: Bibliopolis, vol. v pp. 151-86.
- Vegetti, M. (2000). (ed.). *Platone, La Repubblica*, Libro V. Napoli: Bibliopolis, vol. IV.
- _____ (2003). *Megiston mathema*. L'idea del 'buono' e le sue funzioni. In M. Vegetti (ed.), *Platone, La Repubblica*, Libri VI-VII. Napoli: Bibliopolis, vol. v, pp. 253-86.

Traduzido por Maria da Graça Gomes de Pina