

4

Conhecimento na República.

4.1

A noção de Conhecimento do Livro X (601b – 602b)

Se, por um lado, os matemáticos são criticados por Platão por não serem capazes de *dar a razão* (λόγον διδόναι) dos hipóteses principais de suas disciplinas, por outro, o dialético/filósofo é apresentado, justamente, como aquele capaz disso, na medida em que, em seu modo de proceder, trata suas hipóteses não como princípios (ἀρχάς) de uma dedução, mas realmente como hipóteses, isto é, como pontos de partida ou de apoio para, no sentido inverso, remontar em direção, não mais a algo simplesmente *suposto*, mas ao princípio mesmo de tudo (παντὸς ἀρχήν), o princípio não-hipotético (ἀρχήν ἀνυπόθετον). E é isso que faz da dialética a única a poder ostentar legitimamente o título de conhecimento ou ciência (ἐπιστήμη) (533b – 534a).

Existe, portanto, uma estreita relação entre a noção de ciência (ἐπιστήμη) e a capacidade de *dar a razão* (λόγον διδόναι) entendida aqui como a capacidade de fundar proposições hipotéticas em um princípio não hipotético. Aquele que conhece, ou seja, quem detém uma ciência, é capaz estabelecer os nexos causais entre as hipóteses de que parte em suas pesquisas e um princípio considerado como não hipotético.

Nesse sentido, essa noção de conhecimento pode ser aproximada das descrições encontradas no *Ménon* 97 -98 e no *Teeteto* 200-201, onde *conhecer* ou a ter a *ciência* de algo é mais do que o simples fato de *ter razão*, ou de possuir uma *opinião verdadeira*. O *Teeteto*, por exemplo, sugere que conhecimento poderia ser a “opinião verdadeira acompanhada de Justificação (λόγος):

Teeteto — Sobre isso, Sócrates, esquecera-me o que vi alguém dizer; porém agora volto a recordar-me. Disse essa pessoa que conhecimento é opinião verdadeira acompanhada da explicação racional, e que sem esta deixava de ser conhecimento. As coisas que não encontram explicações não podem ser conhecidas — era como ele se expressava — sendo, ao revés disso, objeto do conhecimento todas as que podem ser explicadas.

Sócrates— Falas muito bem. Porém dize-me como ele distingue as conhecidas das que não são, para vermos se eu e tu ouvimos a mesma cantiga.

Teeteto — Não sei se poderei recordar-me; porém se alguém fizer essa exposição, penso

que me será fácil acompanhá-lo.

Sócrates— Então, que vá um sonho em troca de outro. Eu também, parece-me ter ouvido de certa pessoa que os denominados elementos primitivos de que somos compostos, como tudo o mais, não admitem explicação. A cada um só poderás dar nome, sem nada mais acrescentar, nem que é nem que não é, pois isso já implicaria atribuir-lhe existência ou não-existência, o que não seria lícito, se quiseres falar dele, apenas dele. Como também não devemos determiná-los com expressões como: Mesmo, Aquilo, Cada um, ou: Só, Isto e muitas outras do mesmo tipo. Porque semelhantes determinações circulam por tudo e em tudo aderem, sendo diferentes das coisas a que se juntam, quando o importante para aqueles elementos, no caso de nos ser possível defini-los e de comportar cada um sua explicação particular, seria serem enunciados à parte de tudo, sem acréscimo de qualquer natureza. A verdade, em suma, é que nenhum desses elementos admite explicação; só podem ser nomeados; é só o que tem: nome. Diferentemente se passa com os compostos desses elementos: por serem complexos, são expressos por uma combinação de nomes, pois a essência da definição consiste numa combinação de nomes. A esse modo, as letras são inexplicáveis e desconhecidas, porém percebidas pelos sentidos, ao passo que as sílabas são conhecíveis, explicáveis e podem ser objeto da opinião verdadeira. Por isso, quando alguém forma opinião verdadeira de qualquer objeto, sem a racional explicação, fica sua alma de posse da verdade a respeito desse objeto, porém sem conhecê-lo. Pois quem não sabe nem dar nem receber explicação de alguma coisa, carece do conhecimento dessa coisa; porém se a essa opinião acrescentar a explicação racional, então ficará perfeito em matéria de conhecimento. Foi isso que ouviste em sonhos, ou foi coisa diferente?

E o *Ménon*, que o fato de dispor do “raciocínio causal” poderia tornar a *opinião verdadeira* suficientemente estável para que ela seja assimilada ao conhecimento:

Mas a que propósito digo essas coisas? A propósito das opiniões que são verdadeiras. Pois também as opiniões que são verdadeiras, por tanto tempo quanto permaneçam, são uma bela coisa e produzem todos os bens. Só que não se dispõe a ficar muito tempo, mas fogem da alma do homem, de modo que não são de muito valor, até que alguém as encadeie por um cálculo de causa. E isso, amigo Mênon, é a reminiscência, como foi acordado entre nós nas coisas ditas anteriormente. E quando são encadeadas, em primeiro lugar, tornam-se ciências, em segundo lugar estáveis. E é por isso que a ciência é de mais valor que a opinião correta, e é pelo encadeamento que a ciência difere da opinião correta.

(97e – 98a).

Em ambos os *Diálogos*, o *conhecimento* é considerado uma *perfeição* da *opinião verdadeira*. Os dois textos põem em relevo noções que hoje nós traduziríamos por *explicação* ou algo do gênero. Segundo alguns comentadores⁷⁹, Platão em nenhum dos dois *Diálogos* consegue *dar conta* adequadamente da noção de *conhecimento* e que essa noção, na verdade, se assemelha duplamente às teorias modernas que, por um lado, representam o conhecimento como uma *opinião verdadeira* acompanhada de uma justificação ou de um correto encadeamento causal sobre o objeto de conhecimento e, por outro, supõem igualmente que o estado resultante desse aperfeiçoamento é uma espécie de aprimoramento em relação exatamente às mesmas coisas as quais, anteriormente, o sujeito do conhecimento possuía apenas opinião.

A *República* aborda a questão tema em duas ocasiões. A primeira no *Livro V* (474b – 480a) e a segunda no *Livro X* (601b – 602b). Começaremos pela segunda já que a noção desenvolvida nela se assemelha mais com as noções encontradas no *Mênon* e no *Teeteto* e nos permite aprofundar o que foi dito até aqui. No *Livro X* (601b – 602b) a distinção entre *conhecimento* e *opinião verdadeira* é elucidada por meio de uma referência à fabricação e ao uso de um artefato: para tudo que pode ser fabricado ou utilizado, as competências necessárias à fabricação serão diferentes daquelas necessárias à utilização. Aquele que *fabrica* tem *opiniões verdadeiras* sobre a confecção das coisas que fabrica, mas apenas aqueles que utilizam as coisas possuem o *conhecimento* dessas mesmas coisas, pois somente eles possuem a experiência das qualidades que tornam uma coisa boa ou não para o uso apropriado. O conhecimento que possui o *utilizador* do que torna uma coisa boa ou má para o uso apropriado é a fonte das *opiniões verdadeiras* que o fabricante possui sobre a maneira de fabricá-la.

⁷⁹ Cf. ANNAS, Julia. *Introduction à la République de Platon*, PUF, Paris, 1994; p. 244.

Sócrates — Há três artes (τέχνιας) que correspondem a cada objeto: as do uso (χρησομένην), da fabricação (ποιήσουσαν) e da imitação (μιμησομένην). Glauco — Sim, há. Sócrates — Mas qual será o objetivo da virtude, da beleza, da perfeição de um móvel, de um animal, de uma ação, senão o uso (χρείαν), com vista ao qual cada coisa é feita, quer pela natureza, quer pelo homem? Glauco — Não será nenhum outro. Sócrates — Em sendo assim, é forçoso que aquele que utiliza uma coisa seja mais experimentado (ἐμπειρότατον) e informe (γίγνεσθαι) o fabricante das qualidades e defeitos da sua obra, baseado no uso que faz dela. Por exemplo, o tocador de flauta informará o fabricante acerca das flautas que poderão servir-lhe para tocar; dir-lhe-á como deve fazê-las, e aquele obedecerá. Glauco — Indubitavelmente. Sócrates — Portanto, o que conhece vai se pronunciar sobre as flautas boas e más, e o outro trabalhará confiando nele. Glauco — Certamente. Sócrates — Assim, em relação ao mesmo instrumento, o fabricante tem, acerca da sua perfeição ou imperfeição, uma fé que será exata (πίστιν ὀρθήν)⁸⁰ porque está em ligação com aquele que sabe e é obrigado a ouvir as suas opiniões, mas é quem utiliza quem tem a ciência (ὁ δὲ χρώμενος ἐπιστήμην). Glauco — Perfeito. Sócrates — Mas o imitador estará na posse do uso da ciência das coisas que representa, saberá se elas são belas e corretas ou não, ou terá delas uma opinião verdadeira (δόξαν ὀρθήν) porque será obrigado a conviver com aquele que sabe e a receber as suas instruções, quanto à maneira de representá-las? Glauco — Nem uma coisa nem outra. Sócrates — O imitador não tem, portanto, nem ciência (εἴσεται) nem opinião verdadeira (ὀρθὰ δοξάσει) no que diz respeito à beleza e aos defeitos das coisas que imita?

(601d – 602a)

Ainda que não pretenda dar uma definição geral de *conhecimento*, o tema é tratado *en passant* no contexto de uma argumentação em favor da condenação da *poesia* estabelecida no Livro III, a passagem nos permite discernir os princípios mais gerais sobre os quais se apóia a Platão:

— Diferentemente da *opinião verdadeira* que é, ou pode ser, de segunda mão, o *conhecimento* se apóia em uma experiência que é, num certo sentido, *direta*.

— O *conhecimento* permite a possibilidade de formular claramente o que é o objeto *conhecido*, e as razões pelas as quais ele é como ele é; isso implica que se saiba o que permite dar a razão de seu aspecto *bom* ou *mau*. A *opinião verdadeira* não precisa de nada disso.

O *conhecimento* é visto, portanto, como um *aperfeiçoamento* da *opinião verdadeira*. Essa noção, como dissemos, se assemelha às noções que encontramos

⁸⁰ A *πίστις ὀρθή* que se liga à *ὀρθή δόξα*, vem, na escala do conhecimento, imediatamente após a *διάνοια*. A *imitação* e, de uma maneira geral, a *arte* na medida em que ela é *imitativa*, surge dessa potência da alma que Platão chama de *εἰκασία*.

no *Ménon* 97 -98 e no *Teeteto* 200-201. Entretanto, existem diferenças importantes que distinguem a visão platônica da noção moderna⁸¹. Platão não dá nenhuma importância a algumas das distinções as quais as análises modernas dão muito peso, como p.ex., *saber que, saber como, e conhecer alguma coisa*. Para ele, *saber* (e pôr em prática) certas verdades sobre o uso da flauta é apenas uma parte do fato de saber como usar a flauta, o *todo* sendo considerado como “possuir o conhecimento da flauta” Se existe uma entre as nossas expressões idiomáticas concernindo o “conhecimento” que responde às preocupações de Platão, essa é “*saber o que*”. Para Platão, o *conhecimento* está associado com o fato de *saber o que é* uma coisa, de conhecer suas propriedades essenciais:

Pelo menos, há um ponto que, creio, ninguém contestará: além dos métodos que acabamos de examinar, existe outro, que procura apreender cientificamente a essência de cada coisa. As demais artes ocupam-se apenas dos desejos dos homens e dos seus gostos e estão voltadas por inteiro para a produção e a fabricação ou a conservação dos objetos naturais e artificiais. Quanto aos que fazem parte da exceção e que, como dissemos, apreendem algo da essência, a geometria e as artes que lhe são afins, vemos que só conhecem o Ser por sonhos e que lhes será impossível ter dele uma visão real enquanto considerarem intangíveis as hipóteses que não os tocam, pois que vêem-se impossibilitados de explicar o motivo. Na verdade, quando se toma por princípio algo que não se conhece e as conclusões e as proposições intermediárias se compõem de elementos desconhecidos, poderá semelhante raciocínio se tornar uma ciência?

(533b-c)

Ocorre o mesmo com o Bem. Dize-me, Glauco: um homem que não pode compreender a idéia do Bem, separando-a de todas as demais idéias, e, como num combate, abrir caminho a despeito de todas as objeções, esforçando-se por vencer as suas provas, não na aparência, mas na essência; que não possa transpor todos esses obstáculos pela força de uma lógica infalível, que não conhece nem o bem em si mesmo nem nenhum outro bem, mas que, se apreende alguma imagem do bem, é pela opinião, e não pela ciência, que o apreende: não dirás tu que ele passa a vida presente em estado de sonho e sonolência e que, antes de despertar neste mundo, irá para o Hades dormir o último sono?

(534b-d)

Mas a principal diferença entre a concepção platônica e a tradição pós-cartesiana é que o gênero de aperfeiçoamento visado por Platão não tem nada a ver com o aumento de certeza ou de supressão da dúvida. As opiniões do fabricante são verdadeiras e, dentro de seus limites, bastante convenientes; Platão jamais sugere que elas poderiam ser falsas ou que nós deveríamos pô-las em

⁸¹ Cf. Annas, *op. cit.* p. 246 – 275; Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford, Oxford University Press, 1953. p. 146 - 179

dúvida. Se o estado do *utilizador* é melhor do que aquele do *fabricante*, não é porque o primeiro tenha mais certeza do que quer que seja; mas porque ele tem uma compreensão do seu objeto e do seu conteúdo que o segundo não tem. Se as opiniões do *fabricante* são inferiores, não é porque elas sejam falsas ou possam ser; mas porque elas procedem de um estado que não possui nenhuma *compreensão* das *razões* pelas quais elas são verdadeiras, e não pode dar delas qualquer explicação. E, de fato, algumas delas poderiam ser falsas, pelo o que o *fabricante* sabe delas, mesmo que elas não sejam de uma natureza tal que ele ou nós mesmos possamos as pôr em dúvida.

Desse modo, é a *compreensão*, e não a *certeza*, a marca do *conhecimento* e aquilo que o distingue *opinião verdadeira*. Alguém que possui o conhecimento não se opõe ao cético, mas àquele que, para fins práticos, retoma de segunda mão, e de uma maneira irrefletida, as opiniões verdadeiras.

A outra ocasião onde Platão tenta responder ao problema da distinção entre *conhecimento* e *opinião verdadeira* se dá no Livro V (474b – 480a) onde a questão é analisada de forma mais complexa e mais longa. Passemos a ela.

4.2

República 474b – 480a : a diferença entre aquele que sonha e aquele que está desperto.

A descrição da cidade ideal desenvolvida nos livros II, III e IV de A *República* chega ao final do livro V a um impasse. Sócrates, intimado por Glauco, hesita em demonstrar de que maneira e em que condições a cidade justa e feliz é realizável:

Glauco — (...)Mas, parece-me, Sócrates, que se te deixamos prosseguir, nunca mais te lembrarás do assunto que puseste de parte para entrares em todas essas considerações, isto é, se semelhante governo é possível e como é possível. (...) Porém, dado que estou de acordo contigo em que terão todas essa vantagens e muitas outras, se esse governo for instituído, deixa de me falar dele. Procuremos antes convencer-nos de que uma tal cidade é possível, de que maneira é possível, e deixemos de lado todas as outras questões.

(471c-d)

A razão dessa hesitação, explica o próprio Sócrates, é o receio de parecer ridículo por conta do paradoxo a que a sua proposta leva. No mais, lembra,

aumentando o suspense, o objetivo inicial da investigação era estabelecer o que é a justiça em si mesma e o que seria o homem inteiramente justo e não demonstrar a possibilidade de existência desses modelos. Mesmo porque, observa, um possível fracasso de tal demonstração não diminuiria em nada o valor do que foi estabelecido⁸², e, além disso, uma vez que, por natureza, discurso e ação não são jamais plenamente redutíveis, não se poderá exigir, portanto, mais do que uma demonstração apenas *aproximada* (473a-b) do plano traçado.

Estando, desse modo, estabelecidos os horizontes da expectativa em torno de tal demonstração, Sócrates começa, então, a expor o que ele tem em mente. Sócrates aponta ser necessário apenas uma mudança para que seu projeto possa ser efetivado: que a cidade ideal seja governada por filósofos, ou que os governantes tenham formação filosófica, em outras palavras, a convergência, num mesmo indivíduo, de duas esferas — o poder político e a filosofia:

Enquanto os filósofos não forem reis nas cidades, ou aqueles que hoje denominas reis e soberanos não se tornarem verdadeira e seriamente filósofos, enquanto o poder político e a filosofia não convergirem num mesmo indivíduo, (...)na terão fim, meu caro Glauco, os males das cidades, nem, conforme julgo, os do gênero humano, e jamais a cidade que nós descrevemos será edificada.

(473 e-d)

Como Sócrates previa, seu enunciado causa surpresa e Glauco não resiste e provoca Sócrates dizendo de que, de fato, diante de proposta tão contrária à opinião do senso comum, Sócrates corre mesmo um grande risco de ser ridicularizado pela multidão, a menos que consiga provar que as coisas são realmente como ele diz.

Sócrates responde que o paradoxo se constitui em razão de uma percepção equivocada, por parte do senso comum, da figura do filósofo. Sendo assim, torna-se necessário, primeiro, distinguir a natureza daqueles que são filósofos para que se entenda porque convém a eles governar a cidade. A discussão sobre esse ponto se dividirá em dois momentos, cada qual com uma finalidade específica: o primeiro, que se desenvolve logo em seguida, estabelece a diferença entre os filósofos e os não filósofos; o segundo, que começa no início do *Livro VI*, consiste numa descrição do filósofo e da sua alma.

⁸² — *Julgas, então, que o que dissemos seria menos bem dito se fôssemos incapazes de provar que se pode edificar uma cidade com base nesse modelo? — Certamente que não.* (472e)

No que diz respeito ao primeiro momento, a diferença entre os filósofos e os não filósofos será estabelecida em relação à determinação do objeto de conhecimento próprio ao filósofo. Sócrates começa definindo o filósofo como aquele que deseja (*ἐπιθυμητικός*) a sabedoria (*σοφίας*), não apenas essa ou aquela parte, mas a totalidade (*πάσης*). Entretanto, Sócrates não explica em que consistem as diversas partes dessa totalidade, limitando-se, simplesmente, em identificá-las a todas as ciências (*παντὸς μαθήματος*, 475c1, c7)⁸³. Descrita dessa forma, a sabedoria filosófica aparece aqui meramente como uma reunião de saberes. O *φιλόσοφον* é identificado com o *φιλομαθῆ*⁸⁴.

Glauco então observa que essa definição geral nos obriga a alinhar entre os filósofos todos aqueles que amam os espetáculos, os *φιλοθεάμονες*, pelo prazer (*χαίροντες*) que demonstram em aprender (*καταμανθάνειν*). Inclusive os desejosos em *ouvir*, os *φιλήκοοι* que correm às festas dionisíacas e todos aqueles que demonstram entusiasmo em aprender semelhantes coisas (*μαθητικούς*) e que estudam as artes inferiores (*τεχνυδρίοι*).

A observação de Glauco obriga Sócrates a especializar a sua definição: só são filósofos aqueles que amam o espetáculo da *verdade*⁸⁵, os *τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονας*. Os outros apenas parecem aos filósofos, mas não o são.

O que distingue os verdadeiramente filósofos daqueles que apenas parecem filósofos, os amantes de espetáculos (*φιλοθεάμονας*), os amantes das artes (*φιλοτέχνους*) e os homens práticos (*πρακτικούς*), é que enquanto a curiosidade dos últimos se esgota na contemplação dos múltiplos *belos* que se encontram nas ações, nos sons, nas cores e nas figuras sensíveis, os primeiros buscam contemplar o *Belo* em si mesmo (*αὐτοῦ τοῦ καλοῦ*). No primeiro caso, o pensamento (*διάνοια*) é incapaz de ver (*ἰδεῖν*) e acolher amorosamente a natureza desse *Belo* em si mesmo.

⁸³ Cf. *Laches* 182d: — *É difícil, Nícias, dizer, de uma ciência (μάθημαθος) qualquer, que não se deve aprende-la; caso me parece que existe vantagens em tudo conhecer (πάντα ἐπίσασθαι).*

⁸⁴ Cf. *Fédon* 82c-e: *E quanto à espécie divina, absolutamente ninguém, se não filosofou, se aqui partiu sem estar totalmente purificado, ninguém tem o direito de atingi-la, a não ser unicamente aquele que é amigo do saber (φιλομαθεῖ) e 82d-e: Vou dizer-te. É uma coisa bem conhecida dos amigos do saber (φιλομαθεῖς)*

⁸⁵ Cf. *Fédon* 66b-c: *E é este então o pensamento que nos guia: durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos (ἐπιθυμοῦμεν)! Ora, esse objeto é, como dizíamos, a verdade (ἀληθές). E, sobretudo, 84a-b: [a alma do filósofo] toma o verdadeiro (ἀληθές), o divino (θεῖον), o que escapa à opinião (ἀδόξαστοι), por espetáculo (θεωμένη) e também por elemento.*

Nesse sentido, face àquele que é capaz de se elevar até o *Belo* em si mesmo e de ver a sua essência, o falso filósofo, o que conhece as belas coisas, mas desconhece a *Beleza* em si mesma, parece, antes, sonhar⁸⁶ do que viver a realidade: *sonhar* (ὄνειρώττειν) *não é, quer se esteja dormindo, quer acordado, tomar a aparência de uma coisa pela própria coisa* (τὸ ὁμοίον τι μὴ ὁμοιον ἀλλ' αὐτὸ ἡγήται εἶναι ὡς εἰκεῖν).⁸⁷

O filósofo, ao contrário, na medida em que crê que no *Belo* em si (ἡγούμενός τέ τι αὐτὸ καλόν) e que pode contemplá-lo (δυνάμενος καθορᾶν) em si mesmo (αὐτὸ) e nos objetos que dele participam, não tomando nunca as coisas belas pelo *Belo* nem o *Belo* pelas coisas belas, vive *acordado*. Seu

⁸⁶ Ver tb.: *Banquete* 175 d-e: (...) *Seria bom Agatão, se de tal natureza fosse a sabedoria que do mais cheio escorresse ao mais vazio, quando um ao outro nos tocássemos, como a água dos copos cheios que pelo fio de lã escorre do mais cheio ao mais vazio. Se é assim também a sabedoria, muito aprecio reclinar-me ao teu lado, pois creio que de ti serei cumulado com uma vasta e bela sabedoria. A minha seria um tanto ordinária, ou mesmo duvidosa como um sonho* (ὄναρ), *enquanto que a tua é brilhante e muito desenvolvida* (...).

Teeteto 157e-158a-d: (...) *Nesse caso, será preciso completar o estudo do que ficou por explicar. Ainda não falamos dos sonhos* (ὄσσοι), *das doenças em geral e, particularmente, da loucura nem das alterações da vista, as do ouvido e das demais sensações. Como bem sabes, a opinião unânime é que todos esses casos concorrem para refutar a doutrina exposta agora mesmo, visto se revelarem de todo o ponto falsas em tais casos nossas sensações, e muito longe de serem as coisas como se nos afiguram, nada, pelo contrário, existe tal como nos aparece. Teeteto — Só dizes a verdade, Sócrates. Sócrates — Se é assim, meu filho, que novo argumento poderá aduzir quem diz que a sensação é conhecimento e que o que parece a cada um de nós é para todos precisamente como parece ser? Teeteto — Sinto-me acanhado, Sócrates, de declarar que não sei como responder, pois há pouco me repreendeste por eu ter dito isso mesmo. Mas, para dizer a verdade, não poderei contestar que os loucos e os sonhadores* (ὄνειρώττοιτες) *não formam, de fato, opiniões falsas, como no caso de se imaginarem deuses os primeiros, ou de pensarem* (διανοῶνται) *os outros, durante o sonho, que têm asas e que podem voar. Sócrates — E não te ocorre, também, outra objeção no que respeita ao sono e à vigília* (περὶ τοῦ ὄναρ τε καὶ ὑπαρ)? *Teeteto — Qual? Sócrates — A que, a meu ver, já deves ter ouvido com freqüência, sobre o argumento decisivo que poderias apresentar a quem perguntasse de improviso se neste momento não estamos dormindo* (καθεύδομεν) *e se não é sonho tudo o que pensamos* (καὶ πάντα ἃ διανοούμεθα ὄνειρώττομεν), *ou se estamos realmente acordados e entretidos a conversar? Teeteto — Em verdade, Sócrates, sinto-me indeciso na escolha do argumento, pois em ambos os estados tudo se passa exatamente do mesmo modo. Nada impede de admitir que o que acabamos de conversar tivesse sido dito em sonhos; e quando imaginamos em sonhos contar que sonhamos, é admirável a semelhança com o que se passa no estado de vigília. Sócrates — Como vês, não é difícil suscitar controvérsia nesse terreno, pois é possível duvidar até mesmo se estamos acordados ou dormindo. Além do mais, como é igual o tempo que dedicamos ao sono e o que passamos acordados, em ambos os estados sustenta nossa alma que são absolutamente verdadeiras as noções do momento presente, de sorte que numa metade do tempo batemo-nos pela veracidade de determinadas noções, e na outra metade pela de noções em todo o ponto diferentes, mas em ambos os casos com igual convicção. Teeteto — Perfeitamente. Sócrates — E outro tanto não se dá com as doenças e a loucura, se excluirmos a duração, que não é a mesma?*

⁸⁷ Em sonho, luzes e reflexos se confundem; as múltiplas imagens que a imaginação nos apresenta tornam-se assim realidades. Cf. Heráclito (Diels: *Vors.* I, frgt. 89 [Plut. *De superst.* 3, p. 106c]: Ἠπάχλειτος φυσι τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓνα χαὶ χοινὸν χόσμον εἶναι, τῶν δέ χοιμωμένων ἐχα στον εἰς ἴδιοι ἀποτρέφεισθαι. “Para os homens despertos não existe, segundo Heráclito, que um só e mesmo mundo; mas adormecido, cada um volta-se para um mundo particular”.

pensamento (διάνοιαν) tem todo o direito de ser chamado *conhecimento*, posto que conhece, (γιγνώσκοντος γνώμη) enquanto que o pensamento do falso filósofo, na medida em que julga sobre aparências e não conhece (δοξάζειν ἀλλ' οὐ γιγνώσκειν), é apenas opinião (δόξα).

Conhecimento e opinião são descritos como *potências* ou *faculdades* (δύναμις) distintas entre si, definidas por Platão como o *poder* através do qual nós realizamos as operações que nos são próprias, tal como a visão e a audição. Enquanto potências, não se deixam diferenciar nem pela cor, nem pela forma, ou por qualquer atributo desse gênero, o que diferencia uma da outra são os respectivos objetos aos quais elas se aplicam e os efeitos causados por elas.

Quem conhece, conhece alguma coisa que “é”. Tudo o que “é” *plenamente* (παντελῶς) pode ser *plenamente* conhecido (παντελῶς γνωστόν). Esse conhecimento “pleno” é chamado ciência (ἐπιστήμη) e se opõe à ignorância (ἄγνοια) que tem como objeto o que não é, o não-ser. Como não é nem conhecimento, nem ignorância, uma vez que seu objeto não é nem o ser, nem o não-ser, a opinião deve ser algo intermediário (μεταξύ) entre o conhecimento e a ignorância e seu objeto algo intermediário (μεταξύ) entre o ser e não-ser. A opinião é então definida como a potência que nos permite julgar sobre as aparências (477e) e se distinguiria da ciência por essa ser infalível, enquanto que a opinião não, e o seu objeto seria a multiplicidade do mundo sensível.

A forma de Platão abordar a distinção entre *conhecimento* e *opinião* do Livro V difere da do Livro X em dois aspectos:

Em primeiro lugar, o Livro X supõe que se tem clareza sobre o que é a *opinião verdadeira* e se procura, a partir daí, a maneira de aperfeiçoá-la para que se torne *conhecimento*. O Livro V, ao contrário, parte de intuições sobre o *conhecimento* e é a *opinião verdadeira* que aparece como problemática. Segundo Annas (p. 246), com isso Platão tenta evitar as persistentes dificuldades que acompanham as tentativas de se definir o conhecimento como uma *opinião verdadeira* aperfeiçoada, pois, é sempre possível construir exemplos que correspondam às definições, mas que se oponham às nossas intuições sobre o *conhecimento*, as quais parecem mais dignas de fé do que as definições.

Em segundo lugar, enquanto que uma descrição do *conhecimento* como “aperfeiçoamento da opinião verdadeira” procura melhorar a relação do sujeito

cognoscente com os objetos de sua *opinião verdadeira*, o Livro V estabelece que os objetos da *opinião verdadeira* são distintos daqueles do *conhecimento*.

Segundo Platão, “quem conhece, conhece alguma coisa que é”. Essa fórmula, à primeira vista, pode parecer um truísmo, mas na verdade envolve algumas dificuldades. O termo utilizado por Platão é *εἶναι* e, em grego, dizer que uma coisa “é” tanto pode significar que essa coisa existe quanto que ela é verdadeira ou ainda que ela é tal ou tal coisa. A plena compreensão da argumentação de Platão sobre a questão do conhecimento nessa passagem depende de que possamos determinar claramente qual dessas acepções é a visada por Platão aqui.

A interpretação de *εἶναι* no sentido de “existência” não resiste a uma análise mais detalhada. Primeiro, por que a idéia de que só o que existe pode ser conhecido dá margens a muitas controvérsias⁸⁸. Segundo, por que se encaixa mal com a fórmula que vem logo a seguir: “*Tudo o que é plenamente pode ser plenamente conhecido*”. Nesse caso, seríamos obrigados a afirmar que Platão está falando aqui de “graus de existência” o que é algo inteiramente sem sentido na medida em que tudo que “existe” existe na mesma proporção, ou seja, uma coisa não pode existir mais do que outra. E, terceiro, por que sugere que Platão apóia a sua argumentação sobre um erro bastante banal: o de concluir do fato de que as coisas particulares são F e não-F que elas existem e não existem ao mesmo tempo. Como é difícil acreditar que Platão se prestaria a um erro tão grosseiro, a acepção “existencial” para *εἶναι* deve ser rejeitada aqui.

Isso não significa, entretanto, que Platão exclui a utilização existencial do verbo *εἶναι*; na realidade, uma vez que ele não possui outra palavra para “existe”, ele muito provavelmente considera que suas conclusões sobre o “ser” das Idéias têm influência sobre isso que nós chamaríamos “existência”. O que se defende aqui, tão somente, é que a noção de existência não dá conta da argumentação como um todo na presente passagem.

A tradução de *εἶναι* por “ser verdadeiro”, por sua vez, parece se encaixar melhor no contexto. De fato, é indubitável, por um lado, que o conhecimento se refere ao que é verdadeiro e, por outro, que o que é falso não pode ser conhecido. Além disso, essa interpretação torna a conclusão da argumentação mais

⁸⁸ Annas, por exemplo, argumenta que nós sabemos muito sobre os antigos deuses gregos e eles, no entanto, não existem. op. cit. *pág.* 250.

compreensível. Ao dizer que o conhecimento trata sobre o que “é” e a opinião sobre o que “é” e sobre o que “não é”, Platão estaria dizendo que enquanto o conhecimento nos põe em relação com o que é verdadeiro, a opinião nos põe em relação tanto ao que é verdadeiro, quanto ao que é falso, o que parece plenamente aceitável. Além disso, existe uma passagem, já no final da argumentação, que parece requerer essa interpretação: *as opiniões da multidão com relação ao Belo e às outras coisas do mesmo gênero se perdem, de alguma forma, entre o que não é e o que é* (476d). Essa afirmação só faz sentido se ela tem, como pressuposto, a idéia de que as opiniões se relacionam tanto com falsidades, quanto com verdades.

Entretanto, assim como no caso anterior, essa interpretação também não consegue dar conta da argumentação como um todo. Em 477a-b e em 478b-c, por exemplo, a opinião é distinguida da ignorância pelo fato de que o objeto dessa última é “o que não é”:

Sócrates- *Logo, se o conhecimento (γνώσις) incide sobre o que é (ὄντι) e, necessariamente, a ignorância (ἀγνοσία) sobre o que não é (μὴ ὄντι), faz-se necessário descobrir, para o que ocupa o meio entre o ser e o não-ser, um intermediário (μεταξὺ) entre a ciência (ἐπιστήμης) e a ignorância (ἀγνοίας), supondo-se que exista algo do gênero.*

Glauco - *Sem dúvida.*

Sócrates- *Mas algo do gênero é a opinião (δόξαν)?*

Glauco - *Com certeza!*

(477a-b)

Sócrates - *Mas a opinião conhece aquilo que a ciência conhece? Uma mesma coisa pode ser ao mesmo tempo objeto da ciência e da opinião, ou isso é impossível?*

Glauco - *E impossível. Com efeito, se potências diferentes possuem por natureza objetos diferentes, e se, por outro lado, ciência e opinião são duas potências diferentes, disto decorre que o objeto da ciência não pode ser o mesmo da opinião.*

Sócrates - *Logo, se o objeto da ciência é aquilo que é, o da opinião será algo diferente daquilo que é?*

Glauco - *Algo diferente.*

Sócrates - *mais a opinião pode ter como objeto aquilo que não é? Ou é impossível conhecer através dela aquilo que não é? Reflita: aquele que opina, opina sobre alguma coisa, ou tanto opinar como não opinar sobre o que não é?*

Glauco - *É impossível.*

(478b-c)

Aqui, “o que não é” não pode significar “o que não é verdadeiro”, uma vez que os erros também podem ser objetos de opinião (cf. 479). E igualmente à acepção “existencial”, essa acepção de εἶναι como “ser verdadeiro” também parece se encaixar mal com a fórmula “*Tudo o que é plenamente pode ser*

plenamente conhecido”, uma vez que a noção de “graus de verdade” tampouco faz algum sentido aqui. Que sentido pode haver em dizer que algo é plenamente verdadeiro? Não se trata, também aqui, de negar que a noção de verdade não tenha qualquer relação com a argumentação de Platão. Em muitos casos, o uso que ele faz de *εἶναι* pode, sem problemas, ser entendido como “ser verdadeiro”. Mas, apenas, sublinhar que ela não nos permite interpretar satisfatoriamente algumas etapas cruciais da argumentação.

Diante disso, a interpretação segundo a qual *εἶναι* deve ser entendido em sua acepção predicativa parece ser a que melhor se encaixa no contexto da argumentação. Nesse sentido, o “é” deve ser entendido de maneira elíptica, como “é F”, sendo F um predicado qualquer. Uma coisa é, se ela é F — grande, pequena, alta, branca, etc. Essa interpretação parece se acomodar melhor na argumentação como um todo e dá sentido aos dois truismos mencionados. De um lado, só o que “é” pode ser conhecido, na medida em que só podemos saber se um objeto tem uma propriedade se esse objeto efetivamente a tiver; por exemplo, eu só posso saber se uma coisa é extensa se ela for efetivamente extensa. Se ela não é extensa eu não tenho como saber que ela é extensa. De outro, só o que é “plenamente” pode ser plenamente conhecido, por que só o que é plenamente F, por exemplo, plenamente justo, pode absolutamente ser conhecido como justo.

Essa concepção é confirmada em 477e, onde Glauco afirma que diferentemente da opinião, o conhecimento é infalível: *Sem dúvida. Como um homem de bom senso poderia confundir o que é infalível com o que não é?* Em outras palavras, se eu conheço uma coisa é impossível que eu me engane a seu sujeito. O conhecimento exclui a possibilidade do erro. Ora, se temos razões para supor que esse era de fato o pensamento de Platão, nós podemos compreender por que ele acredita que um conhecimento absoluto deve ter como objeto coisas ou ações que sejam absolutamente o que elas são. E, de fato, não há como negar que somente uma coisa que possui absolutamente uma qualidade, possui essa qualidade de uma maneira que exclui a possibilidade que possamos incorrer em erro a seu sujeito. Se uma coisa possui uma qualidade, mas somente em certas circunstâncias, ou sobre determinado ponto de vista, ou de uma maneira relativa, então é possível que nós possamos nos enganar ao assumirmos que ela possui essa qualidade; de forma que nós não podemos ter um conhecimento absoluto dela. De fato, se o conhecimento é “infalível”, ele exclui não somente o erro real, como

também a própria possibilidade de erro; do mesmo modo, um conhecimento absoluto não pode ter como objeto nada que possa “trair” aquele que aspira o conhecimento: esse objeto deve possuir “plenamente” e “absolutamente” a qualidade que é predicada dele.

Entretanto, ainda que a interpretação predicativa do uso de *εἶναι* pareça se acomodar melhor com as premissas iniciais da argumentação empreendida por Platão, ela não está inteiramente livre de problemas. Enquanto que a proposição “só o que é pode ser conhecido” se mostra como uma intuição elementar sobre o conhecimento: eu não posso conhecer uma coisa que não é; se eu penso que uma coisa é F, eu só posso conhecer isso se essa coisa for efetivamente F, a fórmula “só o que é plenamente, pode ser plenamente conhecido”, ou seja, eu só posso conhecer plenamente que uma coisa é F, se ela é plenamente F, se mostra como bem menos evidente. Alguém poderia perguntar por que eu não posso conhecer plenamente e absolutamente que uma coisa qualquer é F, mesmo se ela não é F de maneira plena e integralmente? Para Platão, eu só posso conhecer absolutamente que uma ação, por exemplo, é justa, se ela for justa de forma absoluta. Mas, por que eu não poderia reconhecer e levar em conta os defeitos e as restrições que a justiça de qualquer ação necessariamente possui e conhecer, entretanto, que ela é justa relativamente? Platão exclui essa possibilidade: eu não posso conhecer que uma ação é justa de um ponto de vista e injusta de outro; eu só posso conhecer, propriamente falando e absolutamente, o que é justo absolutamente. Mas por que uma descrição do conhecimento implicaria essa idéia?

Essa questão só pode ser respondida se levarmos em consideração o fato de que as exigências de Platão em relação ao conhecimento são muito diferentes daquelas da tradição pós-cartesiana a qual estamos habituados. Platão acha natural pensar que o conhecimento se estabelece por graus que variam em função da inteligibilidade de seu objeto; a razão disso é que ele não considera o conhecimento como o resultado da eliminação da dúvida cética. Se o conhecimento é considerado como um estado que não permite correção, parece não haver nenhuma razão para que seu objeto seja limitado ao que possui plenamente e absolutamente a qualidade apropriada; o que importa, ante de mais nada, é a relação entre aquele que conhece e o que é conhecido, que garante, em cada caso particular, que estejamos protegidos do erro. Mas Platão não se interessa sobre a questão de 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 uma compreensão cada vez maior, que nada tem a ver com analisar com um ceticismo crescente os fundamentos de tal ou tal opinião, mas com a inserção dessa opinião em um contexto mais amplo de nossas opiniões e das relações pelas quais elas se explicam mutuamente. É por que o conhecimento se faz acompanhar por um acréscimo na explicação e na compreensão que Platão acha natural considerá-lo como uma questão de graus ao invés de uma questão de certeza absoluta. Por conta disso, fica mais fácil aceitar a fórmula “só o que é plenamente, pode ser plenamente conhecido” que parece estranha aos nossos olhos.

As passagens encontradas no *Livro V* e no *Livro X* da *República* nos permitem distinguir as principais características da concepção de conhecimento de Platão. Em primeiro lugar que, diferentemente da *opinião verdadeira* que é, ou pode ser, de segunda mão, o *conhecimento* se apóia em uma experiência que é, num certo sentido, *direta*. Em segundo, que o *conhecimento* permite a possibilidade de formular claramente o que é o objeto *conhecido*, e as razões pelas quais ele é como ele é; isso implica que se saiba o que permite dar a razão de seu aspecto *bom* ou *mau*. Em terceiro, que o conhecimento se estabelece por graus que variam em função da inteligibilidade de seu objeto. Em quarto, que o único objeto que responde as exigências de Platão, “*só o que é plenamente pode ser plenamente conhecido*” são as *Idéias*. Em quinto, que o conhecimento das *Idéias* é infalível. E, por último, que é a *compreensão*, e não a *certeza*, a marca do *conhecimento*, visto como uma progressão em direção a uma compreensão cada vez maior dos aspectos relacionados ao objeto conhecido. Alguém que possui o conhecimento não se opõe ao cético, mas àquele que, para fins práticos, retoma de segunda mão, e de uma maneira irrefletida, as opiniões verdadeiras.

Antes de confrontarmos essa concepção de conhecimento com o que foi estabelecido no terceiro capítulo desse trabalho sobre a crítica de Platão ao modo de proceder dos matemáticos com relação aos seus objetos de estudos, isto é, às suas “hipóteses”, iremos, no próximo capítulo, abordar a distinção entre os dois estados (*παθήματα*) relacionados por Platão, na *Linha*, ao modo de conhecer da matemática e da dialética.