

# PLATÃO E A DEFINIÇÃO TRADI- CIONAL DE CONHECIMENTO<sup>1</sup>

## PLATO ON THE TRADITIONAL DEFINI- TION OF KNOWLEDGE

SILVA, J. L. P. (2018). Platão e a definição tradicional de conheci-  
mento. *Archai*, n.º23, May-Aug., p. 167-204

DOI: [https://doi.org/10.14195/1984-249X\\_23\\_6](https://doi.org/10.14195/1984-249X_23_6)

**Resumo:** Nos diálogos de Platão, Sócrates frequentemente contrasta a opinião (*doxa*) ao conhecimento (*episteme*), como uma forma falível de cognição a uma infalível. Ele parece sugerir que, juntando a uma opinião verdadeira um ‘cálculo de causa’ ou algum tipo de explicação, podemos convertê-la em conhecimento. Muitos intérpretes e epistemólogos têm tomado essa sugestão como evidência de que a definição tradicional de conhecimento como crença verdadeira justificada remonta a Platão. Neste artigo, alego que não é exato supor que Platão antecipou a análise tripartite do conhecimento da Epistemologia Contemporânea. Focalizando a teoria da reminiscência e a distinção entre opinião verdadeira e conhecimento no *Mênon*, pretendo mostrar que a metafísica dos dois mundos implica o tratamento da opinião e

# ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

# ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

José Lourenço Pereira da Silva, 'Platão e a definição tradicional de conhecimento', p. 167-204

do conhecimento como cognições essencialmente distintas e mutuamente irreduzíveis. Ademais, uma vez que Sócrates estava preocupado principalmente com a noção de conhecimento como *saber o que (é)*, o que requer uma apreensão de essências ou Formas, ele não prestou particular atenção ao *saber que*. Como consequência, Sócrates não argumentou para estabelecer as condições de justificação a ser dada proposicionalmente para que uma crença se torne conhecimento.

**Palavras-chave:** episteme; doxa; Platão; Epistemologia.

**Abstract:** In Plato's dialogues, Socrates often contrasts opinion (*doxa*) with knowledge (*episteme*), as a fallible form of cognition against an infallible one. He seems to suggest that by attaching to a true opinion a 'calculation of cause' or some sort of account, we can convert it into knowledge. Many scholars and epistemologists have taken this suggestion as evidence that the traditional definition of knowledge as justified true belief traces back to Plato. In this paper, I claim that it is inaccurate to suppose that Plato foresaw the tripartite analysis of knowledge of the Contemporary Epistemology. Focusing on the theory of recollection and the distinction between true opinion and knowledge in the *Meno*, I intent to show that the two-world metaphysics implies the treatment of opinion and knowledge as cognitions which are essentially different and mutually irreducible. Also, since Socrates was mainly concerned with the notion of knowledge as *knowing what (is)* which requires an apprehension of essences or Forms, he did not pay particular attention to the *knowing that*. As a result, Socrates did not argue to establish the conditions of justification to be given propositionally in order for a belief becomes knowledge.

**Keywords:** episteme; doxa; Plato; Epistemology.

## I

É comum atribuir a Platão a definição tradicional do conhecimento como crença verdadeira justificada. Para alguns intérpretes e filósofos,<sup>2</sup> ocupando-se do conhecimento proposicional, aquele cujo conteúdo é uma proposição que enuncia um estado de coisas, Platão teria sido o primeiro na história da Filosofia a propor a análise tripartite do conhecimento:

S sabe que  $p$ , se e somente se:

$p$  é verdadeiro;

S acredita que  $p$ ;

S está justificado em acreditar que  $p$ .

Nessa concepção de conhecimento, existem, pois, três condições a serem satisfeitas por quem alegar conhecer alguma coisa: as condições de verdade, de crença e de justificação. O que é conhecido tem que ser verdadeiro; se é falsa a proposição ou informação  $p$  que  $S$  afirma conhecer, não diríamos que  $S$  conhece, mas que está enganado. Por verdade, geralmente se toma a relação de correspondência ou acordo entre o conteúdo proposicional e o mundo; ou seja, é verdadeira a proposição que descreve ou especifica determinados fatos no mundo tais quais eles são, numa palavra, representa o *que é o caso*. Assim, por exemplo, se Sócrates sabe que Mênon é tessálio, deve ser o caso que Mênon seja originário da Tessália. A condição de crença exige, por sua vez, a adesão ou assentimento do conhecedor a sua crença, isto é, a seu estado mental que representa

## ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

José Lourenço Pereira da Silva, 'Platão e a definição tradicional de conhecimento', p. 167-204

# ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

José Lourenço Pereira da Silva, 'Platão e a definição tradicional de conhecimento', p. 167-204

um dado no mundo. Se Sócrates alegar saber que Mênon é tessálio, ele deve convictamente acreditar nisso, pois parece estranho que ele possa saber sem estar convencido ou subjetivamente certo da crença que mantém. Tomadas, em geral, como condições necessárias, verdade e crença não são, porém, consideradas condições suficientes para o conhecimento. O motivo é razoavelmente óbvio: é difícil de aceitar como sendo conhecimento a crença que, embora verdadeira, um indivíduo sustente como mera suposição ou suspeita. Não parece haver muitas pessoas dispostas a admitir que Sócrates teria conhecimento que Mênon é tessálio se Sócrates aleatoriamente ou por simples suspeição escolhesse a Tessália entre as regiões possíveis para procedência de Mênon e por acaso acertasse. Desejamos saber quais os motivos, evidências ou garantias teria Sócrates para acreditar que Mênon é tessálio para podermos lhe atribuir conhecimento. Via de regra se exige de quem alega conhecer que justifique por que acredita na verdade de sua crença. A condição de justificação é satisfeita quando a crença verdadeira é adequadamente justificada, garantida ou apoiada pelas evidências. Essa garantia tem sido chamada de *justificação epistêmica*, claramente o conceito central na teoria do conhecimento contemporânea e que tem gerado um enorme debate no qual os epistemólogos estão amplamente divididos na defesa de diferentes explicações para, sobretudo, a estrutura e os fatores de justificação. Em suma, a epistemologia contemporânea se ocupa prioritariamente (para não dizer exclusivamente) com o conhecimento proposicional. Geralmente, se assume que “S sabe que *p*” significa que S acredita na verdade da proposição *p* apoiado nas justifica-

ções epistêmicas apropriadas; e então se discute o que é estar justificado.

Não parece caber dúvida que, chamando a atenção à diferença entre conhecimento e crença ou opinião,<sup>3</sup> Platão tenha contribuído para o debate moderno sobre a natureza do conhecimento. Mas se, por um lado, é certo que, na concepção platônica, para ter conhecimento de uma coisa um indivíduo deve ter em mente ou acreditar na verdade desta coisa e dispor de boas razões e evidências para sua crença; por outro lado, é preciso evitar anacronismos e ao lado de similaridades perceber também as diferenças a fim de não colocar no mesmo contexto conceitual posições filosóficas que pertencem a contextos distintos. Divergindo da tradição interpretativa segundo a qual a definição tradicional de conhecimento pertence a Platão, pretendo mostrar que, nos diálogos, Sócrates não considerou o conhecimento como um tipo especial de crença ou opinião cujas condições de justificação dada por crenças adicionais se deveriam estabelecer. Defenderei que o conhecimento que Sócrates diferencia da opinião ou crença verdadeira não é do tipo *S sabe que p* (é o caso), onde *p* representa uma proposição; mas que se trata, fundamentalmente, de um *poder* ou *capacidade* para conhecer *o que* (é), cujo conteúdo é uma coisa, uma essência ou Forma.<sup>4</sup> O processo para se obter esse conhecimento envolve, é claro, o uso de crenças e proposições; mas sem que o cognoscente obtenha uma intuição intelectual das Formas inteligíveis – os verdadeiros objetos do conhecimento na epistemologia platônica – que fundamente os discursos que pode fazer sobre o mundo, ele não obtém conhecimento no sentido platônico do termo.

## ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

José Lourenço Pereira da Silva, 'Platão e a definição tradicional de conhecimento', p. 167-204

## II

Focalizarei o diálogo platônico *Mênnon*, cuja passagem 97b-98c tem sido frequentemente tomada como a fonte da definição tradicional de conhecimento. O *Mênnon* marca um ponto de transição nos escritos de Platão. Se, de uma parte, ele se assemelha aos diálogos aporéticos da primeira fase apresentando uma investigação inconclusiva sobre um conceito ético, de outra parte, o *Mênnon* introduz novidades e temas que serão proeminentes no estágio de maturidade de Platão, tais como o interesse pela matemática, a teoria da reminiscência e a distinção entre conhecimento e opinião verdadeira.

A questão inicial do diálogo, posta abruptamente pelo personagem Mênnon, foi se a virtude pode ser ensinada. Sócrates converte essa pergunta na questão sobre a natureza da virtude, “o que é a virtude?”, pois, de acordo com Sócrates, o conhecimento das propriedades de uma coisa depende do conhecimento de sua essência. Sabendo-se o que é a virtude, se saberá se ela é ensinável ou se adquirida pela prática ou se um dom natural ou quais outras qualidades venha a ter; analogamente, em se sabendo quem é Mênnon se poderá saber se é rico, belo, grego e outros atributos que aconteça de possuir. Após algumas tentativas falhadas para definir a virtude, Mênnon se sente confuso e entorpecido pela capacidade de Sócrates – comparado à “raia elétrica” (80a) – para solapar suas respostas. Como em revanche, quando requisitado a recommençar a investigação sobre a natureza da virtude, ele suscita um intrigante desafio.

Mênon: E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? Pois procurarás propondo-te <procurar> que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso <que encontraste> é aquilo que não conhecias? (80d, trad. M. Iglésias)

Assim, segundo Mênon, quem pretende examinar a natureza da virtude ou qualquer outro assunto deve enfrentar o problema concernente à própria possibilidade da investigação: pesquisar parece impossível, pois como alguém pode investigar o que de modo algum não sabe o que é? E mesmo que venha a cruzar com a desconhecida coisa buscada, como irá reconhecê-la? Sócrates identifica este desafio (conhecido como “Paradoxo de Mênon” ou “Paradoxo da investigação”) com o argumento erístico que visa a impedir toda investigação e, conseqüentemente, o aprender. Na formulação que dele Sócrates apresenta, investigar seria inútil ou impossível porque se uma pessoa conhece, não há necessidade de procurar pelo que ela conhece; e se ela não conhece não saberá o que procurar. Ele toma este argumento seriamente – pois se for válido e seguro, põe em grave perigo o próprio *elenchos*, e a busca socrática por definições e pelo conhecimento moral, em vez de uma investigação filosófica séria sobre quais conhecimentos perseguir para bem viver, não deveria passar de mera conversa fiada. Sócrates irá enfrentar o desafio de mostrar não somente que pesquisar é possível, mas também necessário para quem busca melhorar a si mesmo. Assim, contra Mênon, ele se esforçará para provar que nossas investigações dizem respeito às coisas que, em diferentes sentidos, conhecemos e

## ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

José Lourenço Pereira da Silva, ‘Platão e a definição tradicional de conhecimento’, p. 167-204

# ἄρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

José Lourenço Pereira da Silva, 'Platão e a definição tradicional de conhecimento', p. 167-204

não conhecemos. Inquirir e descobrir são, de fato, rememorar verdades previamente conhecidas. Tal é a chamada teoria da reminiscência ou *Anamnesis*, que Sócrates baseia, por sua vez, na doutrina religiosa da imortalidade da alma humana e suas sucessivas reencarnações:

[Sócrates falando] Sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas <que estão> aqui quanto as <que estão> no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido: de modo que não há nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto ao demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente que já antes conhecia. Pois sendo a natureza toda congênera e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo <alguém> rememorado uma só coisa – fato esse precisamente que os homens chamam aprendizado –, essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar. Pois, pelo visto, o procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração. (81c-d, trad. M. IGLÉSIAS)

Enquanto o argumento de Mênon implica uma concepção de conhecimento como um tudo-ou-nada, portanto, sem admitir graus, a resposta que Sócrates oferece pressupõe a presença de *conhecimentos latentes* na alma que podem gradualmente ser recobrados pelo processo de rememoração. Sócrates tenta provar essa teoria por meio de uma demonstração dramática, isto é, através de um experimento prático com um escravo de Mênon que, apenas assistido por uma interrogação adequada e por diagramas traçados na areia sob seus pés, resolve o problema geométrico de como duplicar a área



de um quadrado que mede quatro pés. Submetido ao método socrático de questionamento, o escravo segue tendo seus erros eliminados e verdades que possuía na alma sendo extraídas, ou seja, o método socrático provoca-lhe rememoração. Por esse processo de questionar, e não ensinar, o escravo é preparado para finalmente chegar à solução do problema em tela. Sócrates traça um quadrado maior de dezesseis pés ao adicionar ao quadrado original três outros iguais, e então leva o escravo a perceber que dividindo cada quadrado pela diagonal eles obtém o quadrado de oito pés que procuravam. No fim do experimento Sócrates destaca, porém, que o escravo ainda não atingiu o conhecimento da demonstração geométrica em questão, mas porque ele conhece verdades que sempre estiveram em sua alma, foi capaz de trazer a lume opiniões verdadeiras, as quais provocadas pelo questionamento podem se tornar conhecimentos. E esta recuperação de conhecimento é rememoração (*Men.* 86a-b).

Uma variedade de interpretações tem sido apresentada para explicar tanto a teoria quanto o experimento. Esclarecer este *approach* inovador do *Mênon* ao problema do conhecimento não é fácil. Um ponto, porém, parece suficientemente claro: achamos articulado aqui, pela primeira vez na história da filosofia, a concepção de conhecimento *a priori* que é posto como condição para pesquisa e descoberta ulterior. Através da conversa com o escravo, Sócrates mostra “o poder humano de raciocinar, e a habilidade de uma pessoa expandir seu conhecimento partindo de dentro de si mesma” (Brown, 2005, p. 23). Conforme toda probabilidade, alegando haver conhecimento pré-natal dentro de nós, Sócrates está se referindo

## ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

José Lourenço Pereira da Silva, ‘Platão e a definição tradicional de conhecimento’, p. 167-204

à capacidade humana inata de aprender ou vir a ter conhecimento atual. Nesse sentido, é privada de efeito a objeção contra a teoria da reminiscência de acordo com a qual a reminiscência implica um regresso ou circularidade por explicar a possibilidade de aprender apelando a um outrora aprendido conhecimento pela alma desencarnada. O próprio Sócrates já deixou duas respostas possíveis: ou a alma conhece as verdades desde sempre (*Men.* 85d10), ou então está em um eterno aprender sem necessidade de inquirir e rememorar (*Men.* 86e9) – o que parece ser a resposta mais plausível quando pomos em linha esta seção do *Mênnon* com a exposição da teoria da reminiscência no *Fédon* (72e-78b) e no *Fedro* (249e-250c). Faz parte da condição cognitiva humana, Sócrates alega, a presença de certos conhecimentos inatos. Respondendo, então, à objeção quanto à possibilidade da investigação, o filósofo sustenta que todo conhecimento novo é possível ser obtido graças à posse de conhecimentos prévios.

Mas o que Sócrates quer dizer com a palavra *anamnesis* neste diálogo? O texto não é suficientemente descritivo da natureza da rememoração, o contexto porém tem sido tomado como sugestivo do entendimento da *anamnesis* como ou “associação de ideias” (Bluck, 1961, p. 9.), ou “inferência” (Allen, 1959, p. 166-167), ou “qualquer avanço em entendimento que resulte da percepção de relações lógicas” (Vlastos, 1994, p. 97). Uma evidência apontada pelos intérpretes para a noção de conexão de ideias é o princípio da congeneridade da natureza. Junto com a declaração de que os objetos da rememoração são o mesmo tipo de coisa, este princípio afirma que ao lembrar uma coisa particular a

alma pode descobrir todo o resto por si mesma, o que tem sido considerado como indicação de que a *anamnesis* concerne a objetos do conhecimento baseado na necessidade lógica, ou seja, é uma teoria válida somente para proposições cuja verdade é assegurada pela necessidade lógica sistemática; conseqüentemente, ela não inclui em seu escopo conhecimentos baseados na experiência cujos objetos são questões de fato contingentes. Em outras palavras, a reminiscência não explica conhecimento informacional tais como a data de um evento histórico, dados de química ou botânica. Estes são fatos que temos de aprender a partir de nossa própria experiência do mundo exterior ou contando com a autoridade de outra pessoa. A teoria da *anamnesis* tem a ver somente com o conhecimento *a priori* de verdades universais e intemporais, isto é, o tipo de verdade que parece de alguma maneira surgir de dentro de nós de modo que podemos descobri-la por nós mesmos (Guthrie, 1956, p. 109). É porque estas verdades parecem formar uma estrutura necessária, da qual ele tem uma apreensão inata, que o escravo consegue descobrir a solução do problema geométrico e é capaz de passar de suas opiniões verdadeiras ao conhecimento.

O *Mênnon* parece neutro quanto à natureza das coisas que são objetos do conhecimento *a priori*<sup>5</sup> (os únicos exemplos de objetos do conhecimento pré-natal são as verdades matemáticas e, por analogia, a busca da natureza da virtude – realidades afins no pensamento de Platão). No *Fédon*, porém, é evidente que os objetos da rememoração são as Formas platônicas. A *anamnesis* é introduzida neste diálogo do período intermediário como uma prova

## ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

José Lourenço Pereira da Silva, 'Platão e a definição tradicional de conhecimento', p. 167-204

da imortalidade da alma. Dado haver certas Formas inteligíveis, entidades eternas, imutáveis, existente em si e por si – o Bem em si, o Igual em si, a Saúde etc. – e separadas dos particulares sensíveis, que são um pálido reflexo daquelas; e dado que estas Formas não podem ser conhecidas diretamente pela percepção sensível, Platão concebeu a necessidade de a alma ser imortal para explicar como é possível termos conhecimento das Formas. Antes de encarnar, a alma humana apreendeu os objetos metafísicos do conhecimento, por isso ela pode passar da imperfeição do mundo físico à perfeição do inteligível, ou seja, é capaz de rememorar as Formas a partir de suas manifestações empíricas. A teoria da reminiscência desempenha, assim, o papel crucial de preencher o *gap* entre a realidade sensível e o inteligível. A teoria da reminiscência e a teoria das Formas, como se tem destacado, se mantêm juntas e inseparáveis.

Mas, no *Mênon*, a falta de menção explícita à teoria das Formas permite dizer que são apenas proposições as coisas lembradas no processo de reminiscência, e, assim, neste diálogo, Sócrates tem se ocupado somente com o conhecimento proposicional? Ou devemos admitir que a reminiscência implica outra forma de cognição que não é exatamente de entidades linguísticas e que se coloca como condição para outros conhecimentos? Essas perguntas nos dirigem à célebre distinção entre opinião verdadeira e conhecimento avançada por Sócrates.

### III

A distinção entre opinião verdadeira e conhecimento havia sido insinuada na avaliação de Sócrates

do processo de rememoração desenvolvido pelo escravo; mas só próximo ao fim do diálogo ele busca esclarecê-la. Tendo estabelecido que a virtude não é ensinável e, portanto, não é conhecimento,<sup>6</sup> Sócrates revisa a tese de que somente por ação do conhecimento (*episteme*) o homem pode ser bem-sucedido e obter o benefício das coisas. No que concerne à ação e à conduta, a opinião correta (*orthes doxa*) pode ser tão bom guia quanto o conhecimento. Assim, por exemplo, tanto quem tem opinião correta quanto quem conhece o caminho para Larissa por tê-lo percorrido, pode cada qual ser um excelente guia. Mênon, porém, ressalta que embora possam ser equivalentes do ponto de vista prático, há entre a opinião verdadeira e o conhecimento uma distinção teórica, e solicita a Sócrates explicar “por que afinal o conhecimento é muito mais valorizado do que a opinião correta e em que um é diferente do outro” (97d, trad. M. Iglésias, modificada). Uma analogia é introduzida para auxiliar na resposta. As estátuas de Dédalo, como um escravo fujão, se soltas não têm grande valor; encadeadas, porém, são obras belas. Com as opiniões verdadeiras (*tas doxas tas aletheis*) se passa algo semelhante:

[Sócrates falando] as opiniões que são verdadeiras, por tanto tempo quanto permaneçam, são uma bela coisa e produzem todos os bens. Só que não se dispõem a ficar muito tempo, mas fogem da alma do homem (*drapeteuousin ek tes psyches tou anthropou*, 98a2), de modo que não são de muito valor até que alguém as encadeie por um cálculo de causa (*desdei aitias logismoi*). 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 conhecimentos (*epistemai gignontai*), em segundo

## ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

José Lourenço Pereira da Silva, ‘Platão e a definição tradicional de conhecimento’, p. 167-204

lugar, estáveis. E é por isso que o conhecimento é de mais valor que a opinião correta, e é pelo encadeamento que o conhecimento difere da opinião correta (*kai diapherei desmoi episteme orthes doxes*). (97e-98a. trad. M. Iglésias, modificada)

Curiosamente, Sócrates trata como conjectural a explicação que acaba de apresentar para a diferença entre opinião verdadeira e conhecimento. Alega, no entanto, que das poucas coisas que diria saber, uma delas é que a opinião verdadeira “é algo de tipo diferente do conhecimento” (*estin ti alloion orthes doxa kai episteme*, 98b2).<sup>7</sup>

Do contraste aqui entre opinião verdadeira e conhecimento, claramente se destacam as seguintes diferenças: o conhecimento é algo estável e permanente; a opinião verdadeira é algo instável e tende a ser substituída; o conhecimento possui um componente a que deve sua estabilidade; a opinião verdadeira é uma cognição incompleta; o conhecimento é muito mais estimado que a opinião verdadeira. A instabilidade e impermanência da opinião verdadeira respondem por sua inferioridade em comparação ao conhecimento. Enquanto o conhecimento implica certeza e, assim, torna o conhecedor seguro do que sabe, a opinião correta, deficitária de certeza, é normalmente mais fácil de ser abandonada, vale dizer, quem simplesmente acredita, sem conhecer, está muito mais suscetível de duvidar e de trocar de crenças.

Mas qual, afinal, é a natureza da diferença entre conhecimento e opinião verdadeira? Essa questão pode ser desdobrada nas seguintes perguntas: 1) há uma linha de continuidade entre um e outro

fenômeno cognitivo ou devem ser tomados como categoricamente distintos? 2) Como compreender o componente na presença do qual uma opinião verdadeira se converte em conhecimento, isto é, o fato de ser aprisionada pelo *aitias logismos*?

1) A possibilidade de se converter opinião verdadeira em conhecimento foi sugerida na seção sobre a reminiscência. Como vimos, no diálogo com o escravo, Sócrates extraiu opiniões verdadeiras de seu interlocutor que ainda lhe apareciam de maneira pouco clara, “como num sonho”. Sócrates, porém, salienta que se “alguém lhe puser essas mesmas questões frequentemente e de diversas maneiras, bem sabes que ele acabará por ter conhecimento sobre estas coisas não menos exatamente que ninguém” (85d, trad. M. Iglésias, modificada). O sentido dessa observação foi assim interpretado por BLUCK:

*The idea seems to be that although the slave has to some extent grasped each step of the argument, he would need to go over the whole working many times and in many different ways before he grasped each step fully and before he grasped the relationship between the steps and appreciated the argument as a whole, so as to see for himself why the results reached must be correct. This is now to be understood as ‘working out the cause’, a procedure to be accomplished by further ‘recollection’, and culminating in the attainment of inner conviction. Similarly the conversion of any ὀρθή δόξα into ἐπιστήμη can be effected only by αἰτίας λογισμός, and we may probably take it that the αἰτία which has to be understood is in all cases, as in that of the slave, the whole chain of reasoning by which the δόξα concerned may be deduced; and the work involved will always be a process of recollecting. (1961, p. 31-32)*

## ἄρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

José Lourenço Pereira da Silva, ‘Platão e a definição tradicional de conhecimento’, p. 167-204

Nessa leitura, o cognoscente tem convertida sua opinião verdadeira em conhecimento quando compreende clara e distintamente a cadeia de raciocínio que necessariamente conecta suas crenças umas às outras, reconhece o conjunto dos passos dados no processo descobrindo, desse modo, por que suas crenças são corretas e assegurando-se de que devem ser mantidas.

Mas é o conhecimento um tipo de crença? A resposta para essa questão depende de como se interpreta o “tornarem-se” (*gignesthai*) as opiniões verdadeiras conhecimentos. Conforme certa linha interpretativa, o processo que leva ao conhecimento começa com opiniões verdadeiras para terminar em conhecimentos; alcançando o conhecimento a partir de crenças que eram verdadeiras, o indivíduo passa para outra forma de cognição. Assim compreendido, quando alguém atinge o conhecimento, este toma o lugar da opinião verdadeira, que então desaparece.

Frontalmente em oposição a essa interpretação, Gail Fine argumenta que o conhecimento é uma espécie de crença. Segundo Fine, quando apropriadamente atadas com o *aitias logismos*, as crenças verdadeiras ganham a propriedade de ser conhecimento, mas não perdem por isso a propriedade de ser crença verdadeira, como uma estátua de Dédalos não deixaria de ser uma estátua se amarrada. O “tornar-se” é usado para indicar uma mudança qualitativa, não de existência: crenças verdadeiras adquirem as novas propriedades de ser conhecimento e de ser estáveis, sem com isso cessarem de ser crenças. Fine afirma que, se conhecimento excluísse ou não implicasse crença verdadeira, isto



é, houvesse caso de conhecimento que não fosse ao mesmo tempo de crença verdadeira, teríamos uma diferença muito importante entre crença verdadeira e conhecimento para Platão não ter salientado. Ter uma crença verdadeira atada pelo *aitias logismos*, segundo Fine, não é somente uma condição suficiente, mas também necessária para o conhecimento; e sendo assim, ela pensa, nesta seção do *Mênon* Platão está oferecendo a definição do conhecimento exatamente como uma crença verdadeira que é atada com um *aitias logismos*. Fine então conclui que Platão toma o conhecimento como não apenas implicando, mas sendo uma espécie de crença (Fine, 2004b, p. 51-55).

A meu juízo, não há razões para supor que Sócrates negasse que uma pessoa pudesse continuar a acreditar com verdade naquilo que veio a conhecer, no sentido de estar comprometida com essa verdade. Mas parece haver problema em supor que a conjectura de Sócrates afirma que o conhecimento seja uma subclasse de crenças, ou seja, as crenças verdadeiras estabilizadas pelo *aitias logismos*. Quando, páginas antes, Sócrates declara que as crenças verdadeiras do escravo que foi submetido ao exercício de geometria podem se tornar conhecimentos (*epistemai gignontai*, 86a8) mediante o questionamento apropriado, não está dizendo que o processo por que o escravo passa o leva a atingir um tipo especial de crença, que se chamará conhecimento. Como indicado na analogia do caminho de Larissa, introduzida para ilustrar a diferença entre quem tem conhecimento e quem detém apenas opiniões verdadeiras, conhecer não é uma questão de justificar crenças. Conhece o caminho de Atenas para Larissa o indivíduo que já o percor-

## ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

José Lourenço Pereira da Silva, 'Platão e a definição tradicional de conhecimento', p. 167-204

# ἄρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

José Lourenço Pereira da Silva, 'Platão e a definição tradicional de conhecimento', p. 167-204

reu; enquanto a pessoa mantiver somente *doxai* mas sem ter a experiência de ter feito o percurso, não o conhecerá. O paralelo com a analogia do tribunal no *Teeteto* (201b-c) é evidente: de um roubo ou outro delito, apenas pode saber aquele que é testemunha ocular do crime cometido. Ainda que um orador competente persuada corretamente da verdade do ocorrido, o juiz só adquire opinião verdadeira sobre o fato, não conhecimento. Ambas as analogias indicam que a marca distintiva do conhecimento é um contato pessoal com a verdade. Parece correto supor, com Bluck, que esta 'experiência pessoal' é responsável pela natureza permanente do conhecimento, por oposição à natureza fugaz da opinião verdadeira. "Ela produz certeza". BLUCK escreve:

*Since the transition from true opinion to knowledge is achieved by recollection, and the theory of recollection requires, as we have seen, that what is recollected must have been known by the soul before birth, these analogies, when translated into terms of a priori knowledge, may be interpreted to mean that the man with knowledge has virtually renewed his pre-natal 'personal acquaintance' with the truth: he has had another 'vision' of it which, though not so clear, perhaps, as that which he enjoyed 'when he was not a man', is yet vivid as direct. This differentiates his state of mind from that of the ὀρθῶς δοξάζων, who may have achieved a measure of recollection, but so little that his opinions are unstable, and capable of being dispelled by the persuasion of someone else. [...] ὀρθῆ δόξα is certainly something about which the δοξάζων feels no burning personal conviction; and in that way, at any rate, its inferiority to ἐπιστήμη as a state of awareness of the a priori is analogous to the inferiority of second-hand information about empirical matters to the certainty of one who has learnt from personal experience (1961, p. 32-33).*

Para Sócrates, conhecer exige ir além de ter opiniões, mesmo as mais corretas, apropriadamente adquiridas, justificadas e articuladas. É preciso que o cognoscente tenha uma evidência em primeira mão, isto é, que ele saiba por si mesmo por ter tido contato direto com a verdade do objeto. A hesitação que Sócrates mostra ao apontar o aprisionamento da opinião correta pelo *aitias logismos* como sendo a diferença entre opinião verdadeira e conhecimento, essa hesitação pode provavelmente ser indicação de que ele estava ciente da insuficiência do *aitias logismos* como fator de conhecimento. A ser assim, no *Mênon*, duas exigências distinguem o conhecimento da opinião verdadeira: o conhecimento requer do conhecedor um contato direto com a verdade e a capacidade de apresentar uma explicação. Conhecimento e crença verdadeira não são o mesmo tipo de fenômeno cognitivo.

2) Devemos nos voltar agora à segunda questão para tentar afastar de vez a tentação de pensar que Platão, ao diferenciar o conhecimento da mera opinião verdadeira recorrendo ao aprisionamento da opinião com um “cálculo de causa” esteja definindo o conhecimento proposicional, como contemporaneamente entendido. Cumpre agora prestar atenção ao sentido da crítica expressão “aprisionado pelo *aitias logismos*”, à sua identificação com a reminiscência e sua função na obtenção do conhecimento, pois conforme a leitura adotada a concepção de conhecimento platônica pode parecer mais aproximada ou mais distante da definição discutida na epistemologia contemporânea. Sobre esse ponto, duas linhas interpretativas podem ser contrastadas; por comodidade, chamemos proposicionalista uma e intuicionista a outra.

## ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

José Lourenço Pereira da Silva, ‘Platão e a definição tradicional de conhecimento’, p. 167-204

# ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

José Lourenço Pereira da Silva, 'Platão e a definição tradicional de conhecimento', p. 167-204

De acordo com a leitura proposicionalista, constituindo-se unicamente de proposições, o conhecimento é definido no *Mênon* como a crença verdadeira que foi estabilizada por receber uma explicação, o que envolve o processo de reminiscência. Advogando essa ideia, D. SCOTT escreve:

*By appealing to the notion of explanation, Socrates makes the distinction between knowledge and true belief turn on the difference between grasping that something is the case and understanding why it is so; and it is the concept of understanding that gives the epistemology of the Meno its distinctive flavour, a concept that suggests grasping a body of propositions and seeing how they interrelate. This is especially clear if we think of mathematics, prominent in the Meno as a model for philosophy. Here the expert is one who has the ability to see how an entire body of propositions fits together into a system. Someone who lacks such understanding altogether would merely grasp isolated propositions in a piece-meal way. As we have seen, the importance of grasping interrelations ties in well with recollection: this involves following an ordered sequence of reasoning (82e12–13), which of course requires that one grasp the connections between different propositions. Recollection will culminate in the synoptic mastery of a whole domain [...]. The interest in synoptic understanding dovetails with Socrates' emphasis on stability. One will have a greater commitment to holding a proposition if one understands how it connects with a number of others. To cease holding it would have considerable knock-on consequences for one's epistemic commitments elsewhere. By contrast, someone who only grasped a proposition in isolation has little to give up if, under persuasion (for instance), they decide to change their minds. Their less systematic approach allows for greater fluidity (2005, p. 179).*

Na linha interpretativa de Fine, Scott considera que as noções de entendimento<sup>8</sup> e explicação não

substituem as ideias de conhecimento e justificação. “Sócrates está interessado em conhecimento e justificação, mas pensa que conhecimento requer entendimento e justificação requer explicação”, posto que, de acordo com Scott, Sócrates teria pensado que “entender uma crença ajuda a prendê-la dentro de um sistema mais amplo, assim lhe dando estabilidade. Através da explicação se adquire uma razão para continuar a sustentar uma crença.” (*Ibid.* p. 185). Em síntese, na leitura de Fine-Scott, conhecer é ter um sistema de crenças coerente. A pergunta é se, para Sócrates no *Mênon* e em diálogos posteriores,<sup>9</sup> a coerência interna do sistema de crenças é condição suficiente para alguém ter conhecimento. Minha resposta é negativa, por razões já acima indicadas e pelo tentarei esclarecer adiante. Mas antes vejamos a interpretação intuicionista.

A leitura intuicionista, para a qual conhecimento é ou requer uma apreensão imediata do objeto, não endossa a tese de que converter uma opinião verdadeira em conhecimento pelo *aitias logismos* signifique o processo de encadear todo um conjunto de crenças verdadeiras em um sistema coerente. Para alguns intuicionistas, como uma “intuição das Formas” (*insight into the Forms*) (Gould, 1955, p. 138), ou uma “intuição da causa” (*insight into cause*) (Hoerber, 1960, p. 94), o *aitias logismos* “consiste em elevar o objeto de cognição de particulares para as Formas”, e em relacionar um caso particular a sua Forma correspondente, como o efeito a causa (Gould, 1955, p. 139; Hoerber, 1960, p. 94). Essa compreensão, alegam, é confirmada pela identidade do *aitias logismos* com a reminiscência. Conforme a teoria da *anamnesis*, aprender ou adquirir conhecimento

## ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

José Lourenço Pereira da Silva, ‘Platão e a definição tradicional de conhecimento’, p. 167-204

# ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

José Lourenço Pereira da Silva, 'Platão e a definição tradicional de conhecimento', p. 167-204

é, na realidade, a alma lembrar os conhecimentos previamente obtidos. Posto que tudo na natureza está relacionado, lembrada uma verdade essencial, a alma pode progredir através da natureza [i. é, o todo da realidade] até recapturar o todo; este progresso através da natureza é o rastreamento da relação entre particulares e Formas (e talvez entre as próprias Formas). “*anamnesis e aítias logismos* são idênticos porque ambos consistem em mapear a relação dos fatos dentro da estrutura esquemática do universo. Esta relação é ela mesma ‘causa’ suficiente, e o mapeamento dela fornece a ‘cadeia de raciocínio causal’” (GOULD, 1955, p. 139). Tal é a interpretação de Gould, que não me parece esclarecer muito bem como o aspecto intuitivo implicado no conhecimento se articula com a noção de rastrear interrelações.

Penso que Lloyd Gerson articula de modo mais convincente a *acquaintance* pessoal (indicada pela analogia do caminho para Larissa) com a “descoberta da explicação” (*figuring out of the explanation*) e a reminiscência. A habilidade para dar uma explicação não é toda a resposta à pergunta sobre a diferença entre quem conhece e quem tem apenas crenças verdadeiras, digamos, sobre o caminho para Larissa, pois a habilidade para explicar “é resultado do conhecimento pressuposto, não o próprio conhecimento”. A questão realmente importante não é que haja uma explicação do porquê ou da causa de *x* ser o caso, mas a pessoa conhecer a explicação correta. Escreve L. GERSON:

*Presumably, the true belief that the explanation is the right one would not be enough, since we were supposing*

*that the way one is related to the explanation is what differentiated knowledge from true belief. One who binds the true belief by figuring out the explanation is a knower. She understands why the true belief is true. In Platonic terms, the explanation for the truth of a true belief is to be found in the nature or essence (ousia) owing to which something is correctly said to be or to possess an instance of that essence. The puzzle about the identification of recollection with binding of the true belief by figuring out the explanation is solved, at least in part, if we suppose that the knowledge of the essence is here not simply the acquaintance with it, but the acquaintance with it as the source of the explanation. One who recollects can 'see' why a true belief is true. [...]. On the one hand, the tendency to identify what is known with what is truly believed is natural if, as in the example of the road to Larissa, the knowledge or belief could be expressed in a single true proposition. On the other hand, the doctrine of recollection introduced in Meno (and developed further in Phaedo) does not assume that what we knew prior to the act of recollecting is identical to what it is we aim to have a true belief about, even if what we recollect does explain why our belief is true. Some contemporary scholars have claimed that it is a fallacy for Socrates to assume that knowing what F is necessary for having confidence in one's beliefs about instances of F. It would indeed seem so if the knowledge of F had as its 'content' the identical proposition that one had when one had a true belief about an instance of F. That which some scholars take to be a fallacy, Plato apparently took to be a paradox resolvable by the doctrine of recollection. So, 'having' the explanation for the truth of a true belief can be entailed by having knowledge without that knowledge being of what the true belief is true of. Nor does it follow that if the true belief is justified on the basis of the knowledge, then the justified true belief is itself knowledge (2009, p. 29-30)*

Endosso a interpretação de L. Gerson. Ele alude ao fato, crucial para distinguir a epistemologia

## ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

José Lourenço Pereira da Silva, 'Platão e a definição tradicional de conhecimento', p. 167-204

# ἄρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

José Lourenço Pereira da Silva, 'Platão e a definição tradicional de conhecimento', p. 167-204

platônica da moderna, que o conhecimento com o qual, prioritariamente, se ocupa Sócrates nos diálogos não é da forma “S sabe *que p*”, mas “S sabe (ou busca saber) *o que é p*”. Ou seja, o conhecimento definicional que apreende a natureza ou essência das coisas; essências que, como é notório, recebem *status* de Forma inteligível. Sem adentrar na polêmica sobre a presença ou ausência das Formas no *Mênon*,<sup>10</sup> cumpre lembrar que neste diálogo a teoria da reminiscência foi introduzida para responder ao desafio de Mênon e explicar como podemos identificar ou investigar a natureza das coisas, isto é, buscar descobrir essências tal como a da virtude (Kaplan, 1985, p. 352). Estas essências foram *diretamente* conhecidas pela alma, a qual tinha visto (*heorakya*) todas as coisas, tanto as sensíveis quanto as inteligíveis, com as quais compartilha a natureza.<sup>11</sup> É essa co-naturalidade da alma com a natureza (o todo do real) que permite compreender por que as essências se lhe apresentam. Aparentada e familiar com as Formas, a alma é capaz de encontrar em si a causa ou o porquê algo é assim, *x* é o caso. Assim, quando o escravo finda por descobrir, mediante interrogação adequada e observação de quadrados desenhados na areia, *que* a diagonal é a linha a partir da qual se duplica a área de um quadrado, ele atinge uma crença verdadeira (acredita *que p* é verdade), mas se fundamentar essa crença com a “reflexão da causa” (*aitias logismos*), vale dizer, com o processo de raciocínio que o levará à *visão* do quadrado em si,<sup>12</sup> isto é, a rememorar o conhecimento *do que é* o quadrado e suas propriedades, saberá explicar (*didonai logon*) por que é a diagonal e nenhuma outra a linha que se deve utilizar para se duplicar a área do quadrado. Não se trata, pois, de apenas



rememorar a proposição  $h^2 = a^2 + b^2$ , mas o conhecimento em que ela se baseia. O conceito platônico de conhecimento é imune ao “problema de Gettier”: o conhecedor platônico teria uma apreensão infalível da verdade do objeto; assim, sua evidência, justificação ou razão (ou como se possa chamar) para acreditar com verdade jamais se daria por acidente nem admitiria inferências a partir de crenças falsas.

A compreensão que aqui advogo da diferença entre opinião verdadeira e conhecimento no *Mênnon* parece coerente com a distinção feita na *República V* (476e7-479e1) entre *doxa* e *episteme* com referência a seus poderes (*dynameis*), objetos, e funções. Conhecimento e opinião são definidos como *poderes* que se distinguem em virtude dos objetos aos quais se aplicam e função que realizam. Relacionado com o *que é totalmente real* (*to pantelos on*) e, *ipso facto*, com o absolutamente cognoscível (*pantelos gnoston*), o conhecimento apreende de maneira infalível “o que é como é” (*gnonai hos esti to on*), ou seja, as Formas inteligíveis que permanecem em sua identidade própria. Já a opinião se relaciona com o aparente ou opinável (*doxaston*), a realidade intermediária entre o ser e o não ser, configurando-se como uma cognição falível e instável à semelhança das entidades sensíveis às que concerne. O estado cognitivo gerado pelo poder de conhecer é conhecimento claro e seguro das essências, por exemplo, do Belo em si; com esse conhecimento, o filósofo percebe com toda evidência que para além das muitas coisas belas existe a Forma do Belo que é *causa* da beleza do que quer que seja chamado belo. Em contraste, o estado cognitivo produzido pelo poder de opinar é a opinião

## ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

José Lourenço Pereira da Silva, ‘Platão e a definição tradicional de conhecimento’, p. 167-204

que, entre a obscuridade da ignorância e clareza do conhecimento, se circunscreve à multiplicidade sensível de coisas belas, justas etc. Os amigos da opinião não reconhecem estas coisas como casos particulares das Formas correspondentes, por isso não conhecem as coisas sobre as quais opinam, logo não sendo capazes de explicar o que acreditam.<sup>13</sup>

Se nessa seção da *República* falta a declaração, presente no *Mênon*, que seria possível converter a opinião verdadeira em conhecimento por aduzir a causa ou explicação da verdade da opinião, a última parte do *Teeteto* examina detidamente a possibilidade de ser o conhecimento nada mais que a opinião verdadeira acompanhada da explicação ou *logos* (*alethes doxa meta logou*). A aparentemente mais promissora tentativa de definir o conceito de explicação no final do *Teeteto* (208c-210a) identificou o *logos* com a apreensão da diferença que especifica o objeto sob investigação distinguindo-o de tudo o mais. A proposta foi, porém, abandonada, pois implicava a circularidade de que para uma pessoa conhecer, ela já devia ter o conhecimento da diferença que se acrescentaria à opinião correta, uma exigência que, no argumento do *Teeteto*, infringe a lógica da definição por requerer que o *definiendum* apareça no *definiens* (conhecimento é uma opinião correta acompanhada de conhecimento); e assim a busca da definição da *episteme* se conclui aporética. Essa derradeira proposta de definir *logos* poderia, provavelmente, ter sido salva se fosse explicada a aquisição e a recordação do conhecimento da diferença que relacionado à opinião verdadeira produziria conhecimento. Se Sócrates tivesse recorrido à existência das For-

mas e à tese conexas da rememoração delas,<sup>14</sup> como feito abertamente no *Fédon*, não seria problema a exigência de conhecer para aduzir uma explicação. A passagem da opinião verdadeira ao conhecimento depende de uma apreensão das Formas inteligíveis, apreensão que, conforme sugere a metáfora da luz e visão expressa na analogia do Sol e da Caverna na *República*, se daria como uma espécie de visão intelectual e contato direto final, fenômeno que não tomaria lugar sem o trabalho da dialética, a qual opera com conceitos e proposições. É essa apreensão que permite um indivíduo não só acreditar na verdade de uma opinião, mas também aduzir sua explicação e estar seguro de que se refere ao objeto intencionado.

#### IV

Para bem ou para mal a noção platônica de conhecimento não se identifica com a noção de crença verdadeira justificada debatida na epistemologia contemporânea. O fato de que Platão tenha insistido em distinguir conhecimento de opinião verdadeira não autoriza atribuir-lhe a primeira formulação da análise tripartite do conhecimento. A atribuição da definição tradicional de conhecimento ao autor dos diálogos, além de anacrônica dificulta compreender nos próprios termos de Platão seu conceito de conhecimento. Se Platão exigiu do conhecedor a capacidade de dar uma explicação (*didonai logon*) daquilo que conhece, não defendeu que isso se faria mediante crenças adicionais; fosse o caso, nos diálogos Sócrates teria de encarar uma questão que ele não se colocou: o regresso na cadeia das crenças justificadoras, vale dizer, como se estrutura a justificação.<sup>15</sup> Certamente a explicação/

## ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

José Lourenço Pereira da Silva, 'Platão e a definição tradicional de conhecimento', p. 167-204

# ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

José Lourenço Pereira da Silva, 'Platão e a definição tradicional de conhecimento', p. 167-204

*logos* que torna a crença verdadeira conhecimento deve ser expressa num conjunto coerente de proposições, mas ao mesmo tempo – como interpreto – o conhecedor deve ter uma experiência não-doxástica na qual assentar seu sistema de proposições verdadeiras. A metafísica dos dois mundos (aqui tomada apenas como afirmação de que existem Formas inteligíveis e particulares sensíveis que as emulam) contudo evidencia que o conhecimento do qual Sócrates se ocupou foi aquele definicional, saber *o que é*, conhecimento da essência que se recobra com um processo pelo qual a mente passa de imagens e representações, sensoriais e linguísticas, para a própria realidade. Enfim, a concepção platônica do conhecimento não é aquela do conhecimento proposicional como crença verdadeira justificada. Para Platão, conhecimento se constitui como um *poder* (*dynamis*), isto é, uma capacidade de gerar episódios cognitivos em que o conhecedor percebe a verdade de maneira clara, adquirindo certeza e sendo capaz de produzir uma explicação de sua percepção. Platão parece haver reconhecido que crenças verdadeiras – justificadas ou não – têm seu valor e utilidade quando se trata de descrever certos fatos ou objetos no mundo sensível, assim como orientar nossas ações. Porém, como elas ainda não apreendem “o que é como é”, ou seja, não conhecem a verdade de forma clara, infalível ou segura, não são o que é conhecer no sentido platônico do termo.

## (ENDNOTES)

<sup>1</sup> Expresso meus agradecimentos à CAPES pelo financiamento do estágio sênior que realizei no Lewis and Clark College (EUA) no período de 09/2015 a 08/2016. O presente artigo resulta das pesquisas desenvolvidas durante este estágio.

<sup>2</sup> Dentre outros, compõem o numeroso grupo de epistemólogos que tomam acriticamente as passagens do *Men.*, 97b-98c e/ou do *Tht.*, 201c-d como a formulação dessa definição de conhecimento: E. Gettier (1963, p. 121, n.1), R. Chisholm (1989, p. 90), D. Armstrong (1973, p. 137), P. Moser (2002, p. 4), F. Schmitt (1992, p. 11), L. M. Alcoff (1998, p. 7), A. Plantinga (1993, p. v), S. Bernecker (2006, p. 5), A. M. Luz (2013, p. 10, 18, 20). São mais cautelosos em atribuir a análise tripartite do conhecimento a Platão: M. Williams (2001, p. 17) e R. Audi (2005, p. 210); e decididamente negam que a definição tradicional de conhecimento proposicional seja apresentada nos diálogos: M. Kaplan (1985, p. 351-353) e L. Zagzebski (1999, p. 114, n.18; 2009, p. 7). Dentre os intérpretes de Platão, G. Fine (2004) é certamente a mais empenhada em identificar a noção platônica com a noção contemporânea do conhecimento proposicional; sua interpretação é adotada, em parte ao menos, por D. Scott (2005) e F. Trabattoni (2010).

<sup>3</sup> O termo *doxa* é traduzido por crença, opinião e, às vezes, julgamento. A noção fundamental expressa pela palavra *doxa* é aquela da maneira como uma coisa parece a uma pessoa. Crença e opinião serão, neste texto, usadas como sinônimos.

<sup>4</sup> Cf. Runciman (1962, p. 52); Bluck (1963, p. 260); Hintikka (1974, esp. p. 16-19, 36-43); White (1976, p. 177); Lehrer (1990, p. 1); Zagzebski (1999, p. 114, n.18).

<sup>5</sup> Isso porque, como entendo, Sócrates focaliza o aspecto epistemológico do problema de como o homem pode vir a conhecer não se atendo ao aspecto ontológico, o que implica, pelos padrões da filosofia platônica, uma análise parcial.

<sup>6</sup> Sócrates assim argumenta: “[SO] Dir-te-ei, Mênon. Isto é, o ser ela [a virtude] coisa que se ensina, se é realmente ciência, <isso> não retiro ser dito com justeza. Mas que ela seja ciência, verifica se te pareço desacreditar com razão. Pois dize-me o seguinte. Se uma coisa qualquer, não somente a virtude, é coisa que se ensina, não é necessário que haja dela mestres e discípulos? [MEN] A mim parece que sim. [SO] E, por outro lado, inversamente, aquilo de que não haja nem mestre nem discípulos, não faríamos bem em conjecturar que não é coisa que se ensina? [MEN] Assim é. Mas te parece não haver mestres de virtude? [SO] O certo pelo menos é que, tendo eu frequentemente procurado se haveria mestres de virtude, fazendo de tudo, não consigo encontrar” (89d-e, trad. M. Iglésias). É de fato surpreendente que logo após argumentar para identidade da virtude com o conhecimento,

## ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

José Lourenço Pereira da Silva, ‘Platão e a definição tradicional de conhecimento’, p. 167-204

# ἄρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

José Lourenço Pereira da Silva, 'Platão e a definição tradicional de conhecimento', p. 167-204

fundamentada na utilidade e benefício de ambos, Sócrates argumente para rejeitar tal identidade, o que aparentemente faz dessa seção do *Mênon* uma evidência contrária à doutrina reconhecidamente socrática de que a virtude é conhecimento ou um tipo de conhecimento (cf. Platão *Prt.* 329c-334c; *Euthd.* 278e-282d; *La.* 186d-188a; Xenofonte *Mem.* III, 9; IV 6 *et passim*; Aristóteles *EN* III 8 1116<sup>b</sup>4-5; VI 13 1144<sup>b</sup>14-21). Mas como típico dos diálogos platônicos, a superfície do texto pode estar dissimulando seu sentido mais profundo. A passagem nos parece ser mais bem interpretada como indicando que a virtude como popularmente entendida não é o tipo de conhecimento suscetível de rememoração. Escreve corretamente SHARPLES (1985, p. 14): “*true excellence depends on the sort of moral knowledge that can only be “taught” by facilitating its recollection, while excellence as popularly understood, not involving understanding of eternal truths, is not the sort of thing that could be recollected. Teaching as ordinarily understood, whether by a sophist or a parent, is therefore the only possibility for the transmission of popular excellence; but as experience shows – and this is where the ostensible conclusion of the dialogue comes in – it cannot in fact.*” Agradeço ao/a parecerista anônimo/a por chamar-me a atenção para este ponto.

<sup>7</sup> Como se vê, a hesitação de Sócrates não é quanto a serem crença verdadeira e conhecimento coisas distintas; sua dúvida parece ser quanto ao que os torna diferentes, como se o *aitias logismos* não fosse o bastante. Essa hesitação, suponho, indica a carência das Formas na explicação da natureza do conhecimento.

<sup>8</sup> Existe um debate sobre se o conceito de *episteme* de Platão é mais bem compreendido como *entendimento* ou como *conhecimento*, noções que para os filósofos contemporâneos são distintas. Penso que, para Platão, conhecer envolve também mas não só o entendimento de relações de ideias. Acerca da distinção conhecimento e entendimento em Platão, cf. Moline (1981, cap. 1); Nehamas (1994, p. 241-245); Burnyeat (1990, p. 217); e Fine (2004b, p. 67-71).

<sup>9</sup> Nos diálogos anteriores ao *Mênon*, Sócrates utiliza o *elenchos* para revelar a inconsistência no sistema de crenças do interlocutor e, desse modo, manifestar sua ignorância. É intensamente disputado se o *elenchos* com a depuração de contradições e presumidas crenças falsas produz conhecimento, configurando-se, então, como um procedimento construtivo; ou se, de outro modo, ele é apenas um método não-construtivo limitado, do ponto de vista lógico, a apenas expor contradições. Com Nick

Smith sugiro que a noção de conhecimento com que Sócrates se ocupou nos primeiros diálogos é mais bem compreendida como habilidade que como conhecimento proposicional, este é uma *threshold notion* – ou se sabe ou não –, aquele admite gradações. Desse modo, tendemos a aceitar uma forma de construtivismo do *elenchos* no sentido de que é um método que torna uma pessoa mais competente a corrigir suas crenças. (Socrates on Knowledge, a ser publicado em *Knowledge in Ancient Philosophy* (N. Smith [ed.]; vol. 1. In: *The Philosophy of Knowledge: A History*. S. Hetherington [gen. ed.], 4 vols. Bloomsbury Press; forthcoming).

<sup>10</sup> Os intérpretes estão em desacordo quanto à presença das Formas neste diálogo. Para referência a distintas posições, cf. Benson (2015, p. 78, n. 79).

<sup>11</sup> Adoto a tradução alternativa que Brisson (2007, p. 201-202) oferece da frase *tes physeos hapases syngenous ouses, kai memathekyias tes psyches hapanta* (81d1): “*Dans la mesure où l’âme est apparentée à la nature dans son ensemble et où elle a appris toutes choses*”. Como explica BRISSON: “*On retrouve ici l’idée que le semblable est connu par le semblable. Or comme l’âme occupe une position intermédiaire entre le sensible et l’intelligible, elle est apparentée aux deux; c’est ce qu’indique l’expression tes physeos hapases (...) C’est parce qu’il y a une parenté, c’est-à-dire une relation forte entre l’âme et toutes les choses qui constituent la nature, sensibles ou intelligibles, qu’il lui est possible de toutes les connaître.*

<sup>12</sup> Com toda propriedade escreve Brisson (2007, p. 201): “*On notera le parfait mematheken. Il y a donc équivalence entre “avoir vu” et “avoir appris”. Tout processus d’apprentissage trouve son terme dans une connaissance qui est une intuition s’apparentant à une vision*”.

<sup>13</sup> Platão não se compromete com a dita Teoria dos Dois Mundos, a implausível tese de que não se poderia ter conhecimento dos sensíveis nem opinião sobre Formas. Bem entendido, o texto admite haver tanto crença sobre as Formas quanto conhecimento dos sensíveis. Por exemplo, os amantes dos espetáculos *acreditam* na Forma do Belo quando se atêm às suas múltiplas manifestações empíricas sem saber que são exemplos do Belo em si; enquanto o amante da sabedoria, o filósofo, *conhece* os sensíveis como imagens do inteligível. Para diferentes repostas ao problema da Teoria dos Dois Mundos, cf. Fine (2004a, caps. 3-4); Gonzalez (1996); Smith (2000); Marques (2011).

<sup>14</sup> Embora não possa acompanhá-lo em todas as suas conclusões, sigo Santos (2008, p. 17) em seu endossamento da tese de

## ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

José Lourenço Pereira da Silva, ‘Platão e a definição tradicional de conhecimento’, p. 167-204

Cornford da indissociabilidade entre as teorias da Forma e da reminiscência em Platão.

<sup>15</sup> O problema do regresso epistêmico não aparece formulado antes de Aristóteles (*APo* I 3 72<sup>b</sup>-73<sup>a</sup>), quando critica aqueles que condicionam o entendimento à demonstrabilidade de tudo. De acordo com Aristóteles, se é certo que a demonstração não pode proceder *ad infinitum*, se equivocam tanto os partidários da ideia de que não há entendimento possível, porque os primitivos são indemonstráveis, quanto os partidários da ideia de que tudo é demonstrável, que se baseiam numa concepção circular e recíproca de demonstração. Para Aristóteles, nem todo entendimento é demonstrativo, pois há coisas cuja verdade é imediata e não-demonstrável.

Pela forma que compreendo o assunto, é difícil de aceitar a sugestão da Gail Fine (2004a, p. 111, 249) quando ela alega que Platão tratou do problema da justificação epistêmica em termos muito próximo à abordagem moderna, e que teria proposto uma explicação coerentista de acordo com a qual as crenças justificadoras formariam um círculo virtuoso, então se apoiando mutuamente.

## BIBLIOGRAFIA

ALLEN, R. E. (1959). Anamnesis in Plato's *Meno* and *Phaedo*. *The Review of Metaphysics*, v. 13, n. 1, p. 165-174.

ALCOFF, L. M. (ed.) (1998). *Epistemology: The Big Questions*. Malden, Blackwell.

ARMSTRONG, D. M. (1973). *Belief, Truth and Knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press.

AUDI, R. (2005). *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. 3 ed. London, Routledge.

BERNECKER, S. (ed.) (2006). *Reading Epistemology: Selected Texts with Interactive Commentary*. Malden, Blackwell.



BENSON, H. H. (2015). *Clitophon's Challenge – Dialectic in Plato's Meno, Phaedo and Republic*. New York, Oxford University Press.

BLUCK, R. S. (1961) *Plato's Meno*. Cambridge, Cambridge University Press.

BLUCK, R. S. (1963). 'Knowledge by Acquaintance' in Plato's *Theaetetus*. *Mind*, v. 72, n. 286, p. 259-263.

BERESFORD, A. (2005). *Plato Protagoras and Meno* (with an Introduction by Lesley Brown). New York, Penguin.

BOSTOCK, D. (1988). *Plato's Theaetetus*. Oxford, Oxford University Press.

BRISSON, L. (2007). La réminiscence dans le *Ménon* (81c5-d5). In: ERLER, Michael e BRISSON, L. (ed.). *Gorgias-Menon: Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag.

BURNYEAT, M. F. (1990). *The Theaetetus of Plato*. Oxford, Oxford University Press.

CHISHOLM, R. (1989). *Theory of Knowledge*. 3 ed. Englewood Cliffs, Prentice Hall.

COOPER, J.; HUTCHINSON, D. S. (eds.) (1997). *Plato Complete Works*. Indianapolis, Hackett.

CROMBIE, I. (1964). *An Examination of Plato's Doctrines*, v. II. London, Routledge.

## ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

José Lourenço Pereira da Silva, 'Platão e a definição tradicional de conhecimento', p. 167-204

DAY, J. M. (ed.) (1994). *Plato's Meno in focus*. London, Routledge.

FINE, G. (2004a). *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*. Oxford, Oxford University Press.

FINE, G. (2004b). Knowledge and True Belief in the *Meno*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 21, 1, p. 41-81.

GERSON, L. P. (2003). *Knowing Persons – A Study in Plato*. Oxford, Oxford University Press.

GERSON, L. P. (2009) *Ancient Epistemology*. Cambridge, Cambridge University Press.

GETTIER, E. (1963). Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, 23, p. 121-3.

GONZALEZ, F. (1998). *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Evanston, Northwestern University Press.

GONZALEZ, F. (1996). Propositions or Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in *Republic V*. *Phronesis*, 41, 3, p. 245-275.

GOULD, J. (1955). *The Development of Plato's Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press.

GUTHRIE, W. K. C. (1956). *Plato. Protagoras and Meno*. New York, Peguin.

HINTIKKA, J. (1974). *Knowledge and the Known*. Dordrecht, D. Reidel.

HOERBER, R. (1960). *Plato's Meno*. *Phronesis*, 5, 2, p. 78-102.

IGLÉSIAS, M. (2001). Platão. *Mênnon*. Rio de Janeiro, Loyola.

IGLÉSIAS, M. (2004). Conhecimento, linguagem e pensamento em Platão. *Idéias*, 11 (2), Revista do IFCH/UNICAMP.

KAPLAN, M. (1985). It's Not What You Know that Counts. *The Journal of Philosophy*, v. 82, n. 7, p. 350-363.

LAFRANCE, Y. (1981). *La Théorie Platonicienne de la Doxa*. Montréal & Paris, Bellarmin & Belles Lettres.

LEHRER, K. (1990). *Theory of Knowledge*. Boulder, Westview.

LUZ, A. M. (2013). *Conhecimento e Justificação: problemas de Epistemologia contemporânea*. Pelotas, NEPFil online.

MARQUES, M. P. (2011). Contra a teoria dos dois mundos na filosofia de Platão. In: CONTE, J; BAUCHWITZ, O. F. *O que é Metafísica: Atas do III Colóquio Internacional de Metafísica*. Natal, Edufrn.

McDOWELL, J. (1973). *Plato's Theaetetus*. Oxford, Clarendon.

MOLINE, J. (1981). *Plato's Theory of Understanding*. Madison, The University of Wisconsin Press.

MOSER, P. K. (1985). *Empirical Justification*. Dordrecht, D. Reidel.

MOSER, P. K. (ed.) (2002). *The Oxford Handbook of Epistemology*. Oxford, Oxford University Press.

## ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

José Lourenço Pereira da Silva, 'Platão e a definição tradicional de conhecimento', p. 167-204

NEHAMAS, A. (1984). *Episteme and Logos in Plato's Later Thought*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Band 66, Heft 1, p. 11-36.

NEHAMAS, A. (1994). Meno's Paradox and Socrates as a teacher. In: DAY, Jane M. (ed.). *Plato's Meno in focus*. London, Routledge.

NOGUEIRA, A. M.; BOERI, M. (2005). *Platão. Teeteto*. Lisboa, Gulbenkian.

PLANTINGA, A. (1993). *Warrant: The Current Debate*. New York, Oxford University Press.

RUNCIMAN, W. G. (1962). *Plato's Later Epistemology*. Cambridge, Cambridge University Press.

SANTOS, J. T. (2008). *Para ler Platão: o problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas*. Tomo II. São Paulo, Loyola.

SAYRE, K. M. (1995). *Plato's Literary Garden: How to Read a Platonic Dialogue*.

SHARPLES, R. W. (1985). *Plato Meno*. (edited with translation and notes). London, University of Notre Dame Press.

SCHMITT, F. (1992). *Knowledge and Belief*. London, Routledge.

SCOTT, Dominic (2005). *Plato's Meno*. Cambridge, Cambridge University Press.

SILVA, J. L. P. (2010). *Episteme e logos no Teeteto de Platão*. In: SARTORI, C. A.; GALLINA, A. L. (orgs.). *Ensaio de epistemologia contemporânea*. Ijuí, Unijuí.

SMITH, N. (1979). Knowledge by Acquaintance and 'Knowing What' in Plato's *Republic*. *Dialogue*, 18, 3, p. 281-288.

SMITH, N. (2000). Plato on Knowledge as a Power. *Journal of the History of Philosophy* 38, 2, p. 145-168.

SMITH, N. (2012). Plato's Epistemology. In: HETHERINGTON, Stephen (ed.). *Epistemology: The Key Thinkers*. London, Continuum.

SMITH, N.; EVANS, Ian (2012). *Knowledge*. Malden, Polity Press.

SOSA, E. et al. (eds.) (2008). *Epistemology: An Anthology*. 2 ed. Malden, Blackwell.

TRABATTONI, F. (2010). Fondazionalismo o coerentismo? In margine alla terza definizione de *episteme* del *Teeteto*. In: MAZZARA, G. *Platone: la teoria del sogno nel Teeteto*. Napoli & Sankt Augustin, Academia Verlag.

VLASTOS, G. (1994). Anamnesis in the *Meno*. In: DAY, Jane M. (ed.). *Plato's Meno in focus*. London, Routledge.

WILLIAMS, M. (2001). *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*. Oxford, Oxford University Press.

WHITE, N. P. (1976). *Plato on Knowledge and Reality*. Indianapolis & Cambridge, Hackett. rep. 1993.

ZAGZEBSKI, L. (2009). *On Epistemology*. Belmont, Wadsworth.

## ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

José Lourenço Pereira da Silva, 'Platão e a definição tradicional de conhecimento', p. 167-204

ZAGZEBSKI, L. (1999). What is Knowledge. In: GREGO, John and SOSA, Ernest. *The Backwell Guide to Epistemology*. S.l., Blackwell.

Submetido em novembro e  
aprovado para publicação em novembro, 2016

# ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

José Lourenço Pereira  
da Silva, 'Platão e a defini-  
ção tradicional de co-  
nhecimento', p. 167-204