

INTRODUÇÃO AO CONCEITO DE CIÊNCIA EM PLATÃO

INTRODUCTION TO PLATO'S CONCEPT OF SCIENCE

Francisco Gabriel Marques de Almeida Caroba¹

Resumo: Pretendemos oferecer um plano geral sobre o conceito de ciência no pensamento platônico a partir do desenvolvimento desse tema que encontramos de modo mais explícito no período intermediário de seus escritos, mais especificamente o *Mênon*, o *Fédon* e a *República*. A reflexão de Platão sobre o que caracteriza um conhecimento estritamente científico conduz à conclusão que só a Filosofia pode ser considerada “ciência” no sentido rigoroso do termo, pois a pesquisa filosófica satisfaz aos dois critérios para o conceito de ciência em sentido estrito, que são a relação lógica necessária e o pressuposto metafísico. Encontramos esses mesmos princípios em seu discípulo Aristóteles na definição que ele oferece de “conhecimento científico”, o que nos leva a pensar que Platão não previu o futuro, pois o filósofo pode ser apenas considerado como o legítimo “pai da ciência”

Palavras-chave: Ciência. Método. Dedução. Epistemologia. Metafísica.

Abstract: We intend to offer a general overview of the concept of science in Platonic thought, starting from the development of this theme, which we find more explicitly in the middle period of his writings, more specifically the *Meno*, the *Phaedo* and the *Republic*. Plato's reflection on what characterizes strictly scientific knowledge leads to the conclusion that only philosophy can be considered “science” in the strict sense of the term, since philosophical research satisfies the two criteria for the concept of science in the strict sense, which are the necessary logical relationship and the metaphysical presupposition. We find these same principles in his disciple Aristotle in the definition he offers of “scientific knowledge”, which leads us to think that Plato did not foresee the future, since the philosopher can only be considered as the legitimate “father of science”.

Keywords: Science. Method. Demonstration. Epistemology. Metaphysics.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (2021). Tem experiência em Filosofia Antiga, com ênfase em Platão, atuando principalmente nos seguintes temas: Epistemologia, Lógica, Filosofia da Ciência, Metafísica, Ética e Filosofia da Linguagem. E-mail: gabrielcarobaibre@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3531083493394517>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-1120-569X>.

Introdução

Hoje em dia, falar da filosofia como uma ciência ou mesmo tratar um filósofo como cientista é algo deveras estranho aos ouvidos das pessoas. Tal estranheza pode ter origem em uma nova maneira de se considerar a ciência ou o conhecimento rigorosamente científico hoje hegemônica que nasce na modernidade filosófica e que destaca conhecimento científico da Filosofia. Como demarcação teórica e temporal, podemos assinalar o filósofo que subsumiu o sentido filosófico da modernidade como sendo Immanuel Kant, que faz uma verdadeira inversão sobre como entender a própria filosofia a partir de uma nova forma de se considerar a ciência ou do nosso próprio modo de pensar o real. Temos diante de nós, como vemos no segundo prefácio a *Crítica da Razão Pura*, uma conclusão que abala a toda a tradição anterior: “[...] ela [metafísica] não pôde adentrar ainda o caminho seguro de uma ciência” (CRP, B XIV)². Agora, o papel da filosofia diante das outras matérias como a física e a matemática (que para Kant são casos paradigmáticos de ciência rigorosa) é um trabalho que tem um caráter estritamente epistemológico ou que gira em torno da teoria do conhecimento, a saber, pesquisar sobre as próprias condições de possibilidade do conhecimento objetivo, já que o conhecimento da coisa-em-si – objeto da Metafísica – não é possível, apenas pensável – já que não há correspondente na experiência observável e não há o concurso da estrutura categorial a priori do entendimento humano.

Diametralmente oposto a essa noção de ciência na modernidade nós temos a Filosofia Clássica Grega que entendia que Epistemologia e Metafísica se comungam. Em contraposição a visão moderna de ciência, o objetivo final desse trabalho é oferecer ao leitor uma explicação geral sobre noção de ciência para Platão. Responder essa questão sobre o conceito de ciência platônico nos ajudará a compreender o porque o filósofo atribui somente a Filosofia o *status* de ciência no sentido rigoroso termo, cujo estatuto do conhecimento científico no pensamento platônico nos faz perceber que o filósofo ateniense é o precursor da noção de ciência que depois encontramos em Aristóteles (*Seg. Anal.* I, 2, 71b9-12).

Como hipótese interpretativa para podermos explicar o conceito de ciência platônico veremos que há dois critérios indispensáveis para se compreender o que é ciência para o filósofo, critérios esses que encontramos na noção de conhecimento científico em seu discípulo (obviamente, considerando as diferenças conceituais consideráveis em ontologia e epistemologia entre eles). Esses índices são dois: 1) Explicação ou causa. Essa é o quesito

metafísico. Há um princípio ou ponto de partida que nos permitirá chegar a conclusão sobre o porque as coisas são como são pelo seu nexos com o ponto de partida. Tal princípio ou fundamento são as Formas Inteligíveis; 2) Dedutividade necessária/absoluta. Esse é o seu quesito lógico. É necessário uma metodologia que, a partir de um princípio absoluto e suficiente, nos encaminhemos necessariamente a nossa conclusão, ou seja, de tal maneira que não pode o ser de outra. Por sua vez, essa dedutividade deve ter por fim evitar contradições e não ter o uso em absoluto dos sentidos, mas apenas das Formas Inteligíveis como o único princípio necessário e suficiente para a explicação da totalidade do real, sem as quais não há ciência. Essa metodologia é a Dialética, que confere cientificidade a Filosofia.

Para explicitarmos nossa hipótese, devemos passar pelo período intermediário da obra platônica para vermos desenvolvimento da concepção de ciência na busca de um conhecimento absoluto, i.e., incorrigível e indubitável, desde a questão sobre a possibilidade de se obter ciência no *Mênon*, até o chegarmos no *Fédon* e na *República*, onde vemos a noção de ciência já desenvolvida de modo mais sistemático ao atender os índices metodológico e metafísico que conferem cientificidade rigorosa somente a Filosofia

1. O diálogo *Mênon* e a possibilidade de se obter ciência.

O *Mênon* é um diálogo que toma um lugar importante na obra platônica pois representa um ponto de transição, a partir do qual vemos aparecer um pensamento de um Platão mais maduro e que começa a soltar as mãos de seu Mestre e desenvolver teses próprias. Essa transição se dará a partir de muitos temas, dentre eles a Ética, pois o diálogo lida com temas morais assim como os outros diálogos do mesmo período que tinham uma virtude como tema. Como exemplo, temos o diálogo *Lísias*, onde o tema é “O que é a amizade?”.

Nesse sentido, o diálogo *Mênon* começa da mesma forma, ou seja, o tema moral toma parte para determinar o objeto de pesquisa, a saber, “a virtude é ensinável?” (ἡ ἀρετή διδασκλήν ἢ ἀπείρητον – *Mên.* 79a 1-2). Porém, é em torno da Epistemologia que esse diálogo representa um ponto de inflexão dentro da obra platônica. Isso pode ser afirmado pois serão abaladas as bases de um tipo investigação que, no decorrer de suas páginas para se responder a pergunta que guia o diálogo, apresenta uma metodologia que segue os moldes do que encontramos nos *diálogos socráticos*³ de forma sistemática que pode ser chamado de *elêntico socrático*⁴. Essa

3 Vale lembrar que há uma discussão entre os especialistas sobre se as grandes teses dos primeiros diálogos podem ser relacionadas ao Sócrates histórico ao ponto de sermos permitidos a chamar esses diálogos de “socráticos”. Alguns como Charles Kahn (1996) evitam essas denominações e divide as etapas do pensamento

Poiesis - Revista de Filosofia

<https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/poiesis>

Montes Claros, v. 31, n. 2, 2025

ISSN: 2448-3095

metodologia de pesquisa se constitui em um cruzamento de perguntas feitas por Sócrates e respostas que correspondem as opiniões dos interlocutores sobre um dado tema. No decorrer da conversação, Sócrates faz outras perguntas que geram outras respostas por parte de quem está sendo inquirido e que por sua vez se contradizem, levando o respondente ao estado de *aporía*, um impasse argumentativo gerado pela contradição que o respondente se enveredou a partir das perguntas de Sócrates.

Tal metodologia segue alguns princípios indicados por Sócrates para que a argumentação possa ter mais solidez e que encontramos também em outros diálogos socráticos. Dentre eles temos o da prioridade socrática, que é expressa no diálogo dessa maneira: “E, quem não sabe o que uma coisa é (τί ἐστιν), como poderia saber que tipo de coisa (ὅποιόν) ela é?” (*Mên.* 71b 3- 4)⁵. Em outras palavras, esse princípio diz respeito a necessidade de se definir em essência sobre algo para que seja possível predicar sobre ele, como no caso do diálogo *Eutífron* em que Sócrates aconselha (11a) que é preciso saber o que é a “essência” (*ousía*) da piedade para depois podermos saber qual qualidade (*páthos*) somos habilitados a lhe atribuir. No caso do *Mênon*, essa passa ser a tarefa dos interlocutores do diálogo, ou seja, começou-se com a pergunta “a virtude é ensinável?” e, após a admoestação socrática sobre a prioridade da definição, a questão passa a ser “o que é a virtude?” (*Cf. Mên.* 71d 4- 8)

Contudo, além da prioridade da definição, há outro princípio que tem extrema importância, cujas implicações lógicas e epistemológicas desse princípio, acompanhado daquele relativo a prioridade da definição, darão um novo rumo ao pensamento platônico dali em diante. Esse princípio é o da negação do conhecimento socrática ou, o que é o mesmo, da afirmação por parte de Sócrates de sua absoluta ignorância sobre o assunto a ser discutido, como ele mesmo expressa no começo da obra ao afirmar que “[...] nem sequer o que é isso, a virtude, me acontece saber, absolutamente [τὸ παράπαν]” (*Mên.* 71b 6-7)⁶. Nesse sentido, a posição de Sócrates sobre sua total ignorância tem uma função importante na metodologia elêntica em seu jogo de perguntas e respostas. O respondente é que tinha a tarefa de tentar responder as questões, em sua maioria sem sucesso, com um *lógos* ou opinião que vão entrar em conflito com outros *lógoi* admitidos também pelo interlocutor que gerarão um impasse

platônico de forma genérica e sem maiores qualificações (“Grupo Um”, “Grupo Dois” e “Grupo Três”). Para a maioria dos comentadores (*Cf. IRWIN, 1995; ROBINSON, 1941*), o que encontramos conceitualmente nos primeiros diálogos se relacionam com o que entendia o Sócrates histórico.

4 *Cf. VLASTOS, 1999, p. 36-63; ROBINSON, 1941, p. 7-21*

5 PLATÃO, 2001, p. 21.

6 *Ibid.* 2001, p.21.

lógico ou *aporía*. A primeira parte do *Mênon*, como consequência do método elêntico, também termina em *aporía*, ao ponto do personagem Mênon também admitir que antes acreditava saber o que era a virtude, mas como todas suas propostas para a definição da virtude caíram por terra, ele assume que no momento não sabe “em absoluto” (τὸ παράπαν) o que ela é (*Mên.* 80b 4).

Diferentemente dos outros diálogos socráticos, pela primeira vez o método elêntico de Sócrates é criticado e desafiado. Isso acontece após Sócrates propor que se continuasse a investigação sobre a natureza da virtude mesmo ainda admitindo que não sabe absolutamente sobre o que ela é (como também Mênon – 80d 1-4). Essa aparente contradição entre a necessidade da prioridade da definição e a admissão socrática de sua absoluta ignorância é captada por Mênon no que é comumente chamado de “Paradoxo de Mênon”, que é expressa dessa forma:

E de que modo procurarás [ζητήσεις], Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente [τὸ παράπαν] o que é? {a} Pois procurarás propondo-te <procurar> que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? {b} Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso <que encontraste> é aquilo que não conhecias? (*Mên.* 80d 5-8)⁷

Indicamos dois momentos desse paradoxo emitido por Mênon entre chaves pois seguimos as recomendações de alguns comentadores como Dominic Scott (2005, p. 76) e Naomi Reshotko (2019, p. 86) que nos ajudam a indicar os dois principais índices que constituem os dois lados do paradoxo. Nesse caso, como nos elucidam os comentaristas acima citados, {a} diz respeito, a nossa habilidade de começar uma investigação e {b} diz respeito, por seu lado, a concluir uma investigação. Em suma, o Paradoxo de Mênon diz respeito a possibilidade lógica mesma de uma investigação ter sucesso epistemológico, ou seja, que possa produzir ciência e, o que é importante de se considerar, a crítica a possibilidade mesma de adquirirmos ciência é considerada do ponto de vista em que alguém é absolutamente (τὸ παράπαν – 80d 6) ignorante sobre o objeto de pesquisa. A esse respeito é que Mênon explica seu paradoxo em dois pontos, onde {a} diz respeito a impossibilidade da investigação de começar ou de se principiar a pesquisar sobre um objeto em que não há nenhuma especificação sobre ele, o qual pode ser resumido em uma pergunta: como é possível afirmar que em uma investigação sobre um objeto você está se referindo exatamente a esse objeto, na medida em que você não possui nenhuma qualificação sobre ele para poder começar sua

investigação?; já o fator {b} diz respeito a impossibilidade de concluirmos com exatidão quanto a um objeto de pesquisa na qual somos absolutamente ignorantes o que, também, podemos resumir em uma pergunta: mesmo que o objeto de sua investigação estivesse diante de ti, como você saberá que esse objeto de pesquisa tem relação com aquilo que primeiramente não sabias? Como explicar que o que você encontrou decorre do que você estava procurando? Em resumo, o paradoxo de Mênon propõe a impossibilidade de se produzir ciência a partir de um impasse lógico entre dois fatores que em seu argumento parecem exaurientes, nomeadamente. {a} começar uma investigação e {b} concluir uma investigação.

O que há em comum entre os fatores {a} e {b} na formulação do paradoxo de Mênon é que ambos são considerados sob o ponto de vista de alguém que é absolutamente ignorante sobre o objeto de investigação. Implicitamente, Mênon não está afirmando que a pesquisa *per se* sobre qualquer objeto é impossível, mas que, de certa maneira, é sem sentido. Em outras palavras, não existe a possibilidade de ter certeza sobre a referência a um objeto de investigação na medida em que não é possível apontar para um objeto no qual se é completamente ignorante. Contudo, Sócrates estende o paradoxo de Mênon não só a uma pesquisa sobre um objeto no qual somos ignorantes sem mais, mas a toda e qualquer investigação, pelo menos a uma investigação que tenha sucesso ou que produza ciência e que, nesse sentido, a preocupação maior de Sócrates é com o fator {b}, como considera Scott (1995, p. 30; 2005, p. 83). É nesse sentido que Sócrates no diálogo apresenta uma reformulação do paradoxo que, segundo o filósofo, é semelhante a um “argumento erístico” (ἐριστικὸν λόγον – 80e 1) a moda dos sofistas que visavam apenas ganhar uma discussão ou persuadir ao invés da busca da verdade na medida em que, como vemos no diálogo *Fédon*, os sofistas consideram que em nossas demonstrações não há absolutamente “[...] base segura ou certeza” (οὐδενὸς οὐδὲν ὑγιᾶς οὐδὲ βέβαιον οὔτε τῶν λόγων – 90c 3). Dessa forma, a moda sofística, Sócrates reestabelecerá o argumento do paradoxo de Mênon, radicalizando o paradoxo ao tratar sobre a possibilidade mesma de produzir ciência ou de alcançar sucesso em nossa investigação sobre qualquer questão, e ele o faz dessa maneira:

[...] pelo visto, não é possível ao homem procurar nem o que conhece nem o que não conhece? Pois nem procuraria aquilo que conhece – pois conhece, e não é de modo nenhum preciso para um tal homem a procura – nem o que não conhece – pois nem sequer sabe o que deve procurar (Mên. 80e 2-5)

Antes de abordarmos os pontos a serem considerados a partir dessa reformulação do paradoxo de Mênon a maneira erística ou contenciosa dos sofistas, façamos uma estruturação dessa reformulação em premissas e conclusão para que a entendamos de forma mais clara, como o faz Naomi Reshotko em um texto recente (2019, p. 87; que por sua vez segue o mesmo silogismo construído por Scott – 2005, p. 78), da maneira que se segue:

1. Tudo é algo ou que sei ou que não sei (implícito).
2. Não posso investigar sobre o que eu já sei.
3. Não posso investigar sobre o que ainda não sei.
4. Portanto, não posso investigar.

A primeira vista, parece que Sócrates se limita nessa reformulação sobre o fator {a} que acima indicamos, a saber, ele estaria se concentrando em resolver sobre nossa capacidade de começar a investigar sobre um objeto. De forma aparentemente embaraçosa, podemos dizer que esse é foco de Sócrates no momento pois o mesmo é afirmado por Sócrates na conclusão de sua tese da reminiscência que naquele ponto não é mais necessário acreditar que sobre “[...] as coisas que não conhecemos, nem é possível encontrar nem é preciso procurar” (ἃ μὴ ἐπιστάμεθα μηδὲ δυνατόν εἶναι εὗρεῖν μηδὲ δεῖν ζητεῖν – *Mên.* 86b 9 – c 1). Em outras palavras, Sócrates segue o paradoxo reformulado por ele e afirma que a investigação se não impossível é sem sentido, pois não se pode falar certamente que o objeto que investigamos era aquele sobre o qual não sabíamos ou não tínhamos nenhuma noção sobre ele. Dizer isso, por sua vez, parece contraditório com o que dissemos antes sobre seu foco no fator {b} acerca da possibilidade de uma investigação produzir ciência quando não se tinha nenhuma especificação sobre o objeto de investigação. Contudo, esse problema pode ser resolvido se consideramos que os dois fatores não se esgotam neles mesmos, mas seguem uma falsa dicotomia, típico entimema lógico já conhecido pelos contemporâneos gregos e já muito utilizada pelos sofistas, o que prova o fato de Mênon ter aceite e elogiado a reformulação erística do argumento sofístico (*Cf. Mên.* 81a 1-2) pois muito provavelmente já tinha ciência dele⁸. Nesse certame, o debate com os sofistas é claro.

Temos como exemplo o sofista Górgias com um argumento paradoxal semelhante que afirma: “[...] um e primeiro que nada existe, segundo, que se existe, é inapreensível pelo homem, terceiro, que mesmo se for apreendido, é incomunicável e indescritível a outro” (ὅτι μὲν οὐδὲν ἔστιν, δεύτερον δὲ, ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον δὲ, ὅτι εἰ καὶ

καταληπτόν, ἀλλ’ οὖν ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας (DK 82. B3, Sext. adv. math. 65ff)⁹. A diferença desse paradoxo com relação ao paradoxo de Mênon é que esse indaga sobre a possibilidade do conhecimento absoluto ao afirmar que não existem objetos do conhecimento como base de um saber seguro e confiável com o que ele opera uma cisão radical na identidade pensar, ser e linguagem defendida pelo eleata Parmênides (DK 28 B2, B3 e B8)¹⁰; já no Paradoxo de Mênon, a partir de sua versão na reformulação de Sócrates, a indagação é sobre a possibilidade de uma investigação que tenha êxito, que produza aprendizado, que produza um acréscimo de conhecimento com respeito a algo que ainda não sabíamos ou, em suma, que produza ciência.

É diante desse impasse lógico quanto a possibilidade de se produzir ciência (o que é o mesmo que a própria possibilidade da pesquisa filosófica ter êxito) é que Platão por meio de Sócrates evoca a tese da reminiscência. A réplica de Sócrates com essa tese e sua mostraçã a partir do interrogatório com o escravo (Cf. *Mên.* 82b – 85d) é muito rica e tomaria numerosas páginas, mas nos cabe dizer no momento pelo exposto até aqui sobre o Paradoxo de Mênon que a saída desse paradoxo sobre a possibilidade de se produzir ciência é operar uma cisão nessa falsa dicotomia, provando que há algo entre conhecer um objeto completamente e não conhecer um objeto em absoluto como, nesse caso, uma ou algumas especificações sobre o objeto de pesquisa, onde um encontra o outro. Em outras palavras, Sócrates se propõe a prova de que, se encontrarmos algo que rompa essa dicotomia – ou seja, que resolva fator {a} sobre começar uma investigação – poderemos provar que o objeto de nossa investigação guarda nexos com nossas especificações sobre o objeto sobre o qual inicialmente éramos ignorantes – ou seja, resolveria o fator {b} sobre concluir uma investigação. Para essa prova, basta mostrar que temos como ponto de partida algo que não é nem conhecimento total nem ignorância absoluta, que podem ser noções, definições, qualificações sobre um objeto e que, por sua vez, se conectam com ele. Esses pontos de partida ou premissas de uma investigação são chamados por um conceito revolucionário na epistemologia no pensamento ocidental: o conceito de “opinião verdadeira” (ἀληθεὶς δόξα – 85c 7). A partir de opiniões ou de especificações sobre um objeto que são o caso, podemos chegar a ter ciência sobre o objeto de investigação por implicação das opiniões verdadeiras enquanto premissas que guardam nexos

9 Aqui consta a tradução de um texto atribuído a Górgias intitulado *Sobre o não-ente ou sobre a natureza* cuja preservação do que se sabe do texto está na obra de Sexto Empírico intitulado *Contra os Matemáticos* (Sext. adv. math. 65Ff) a partir da tradução de Maria Cecília de Miranda N. Coelho (1999, p. 11). Já o texto referido contido em *Contra os Matemáticos* no grego original está na compilação e edição do texto original dos filósofos gregos por parte de Hermann Diels intitulado *Die Fragmente Vorsokratiker* (1903, p. 528; DK 82. B3)

10 *Ibid.* 1912, pgs 154, 155, 157, 160 e 161.

com objeto do qual antes éramos ignorantes e que nos permite chegar a obter ciência a partir de um “raciocínio explicativo” (αἰτίας λογισμῷ – 98a 4) que nos faça enxergar o nexo lógico entre nossas especificações iniciais e o objeto sobre o qual se conectam essas especificações.

Esse é o cerne da tese da reminiscência: o problema da dedução, ou da implicação lógica com sucesso sobre um objeto. Essa por exemplo é a posição de Gregory Vlastos que em seu texto *Anamnesis in the Meno* afirma: “Reduzido ao seus termos mais simples, o que Platão entende por recordação no *Mênon* é qualquer alargamento do nosso conhecimento que resulta da percepção de relações lógicas” (VLASTOS, 1995, p. 157 – tradução nossa). O mesmo é afirmado por R. E. Allen em seu texto *Anamnesis in Platos's Meno and Phaedo*, onde temos a seguinte fala: “Mas o contexto em que a teoria é apresentada, no *Mênon* e no *Fédon*, indica que é precisamente ao problema da inferência que a Anamnesis é direcionada” (ALLEN, 1959, p. 166 – tradução nossa). Pode-se enxergar o problema da inferência no interrogatório com o escravo, onde o interrogado é ignorante sobre geometria mas que, por outro lado, a partir de noções como o de quadrilátero, de equilátero, de ângulo reto e de diagonal ele pode construir e entender o problema como também, consequentemente, pode chegar a resposta sobre o dobro da área do quadrado a partir da diagonal por meio do “encadeamento” (δήση – 98a 4) ou sistematização daquelas noções rumo a melhor compreensão do objeto de investigação. Essa implicação lógica tornará possível enxergar o universal que é subjacente ao particular (i.e. noções parciais, qualificações do objeto ao invés do objeto abordado em sua definição essencial, universal). Considerado dessa forma, pode-se concluir que a ciência é possível, que a pesquisa filosófica é um espaço aberto ao homem.

Contudo, falar como a ciência é possível é diferente de falar como a ciência opera em busca de suas conclusões. Quando Platão, por exemplo, não especifica os conteúdos da opinião e da ciência, não fica claro qual o objeto da ciência que nos permite esse nexo lógico inexorável e incontestado com nossas compreensões parciais iniciais que não é um conhecimento total sobre um objeto a partir das opiniões verdadeiras, sendo nós ainda ignorantes. É nesse sentido que Scott afirma o seguinte: “A recordação é um relato da origem de nossos estados cognitivos e, como tal, não é necessária para a solução. A compreensão parcial pode vir de várias fontes – percepção ou boatos, por exemplo” (*Ibid*, 2005, p. 80). Nesse caso, deve-se pesquisar qual a natureza do objeto da ciência que faz com que nossas opiniões sobre esse objeto sejam falsas ou verdadeiras. Para sanar essa lacuna que o diálogo *Fédon* vem em seguida ao *Mênon* mostrar qual o objeto que nos permite implicar logicamente, com grau de necessidade, que ele é suficiente para a explicação do que

compreendemos apenas parcial e acidentalmente. Até aqui, ciência (no *Mênon*, onde ainda há a sombra do Mestre na investigação epistemológica platônica no diálogo) é definição. A partir do *Fédon*, ciência é dizer o porquê, ou seja, visa a explicação de algo ser o que é, cujo conceito que encontramos nesse diálogo é inédito no filosófico ocidental. A noção de ciência hegemônica na tradição metafísica ocidental (até Kant) nasce com Platão em sua conceituação da Filosofia como ciência em sentido rigoroso.

2. O conceito de ciência no *Fédon*

O *Fédon* mostra para nós teses que consagram um Platão na sua maturidade filosófica. Muitas dessas teses chegam para tentar responder problemas de ordem epistemológica em que incorreram no *Mênon*, como a não delimitação dos conteúdos da opinião e da ciência. A determinação desses conteúdos apontam para um desenvolvimento da ontologia e da epistemologia que caracterizam um pensamento platônico estrito e podemos enxergar isso desde o início da saga heroica de Sócrates descrita por Fédon sobre seu último discurso antes da condenação a morte por veneno. No decorrer dos primeiros argumentos do diálogo em favor da imortalidade da alma como no argumento da oposição da alma e do corpo (64a – 69e), o argumento dos contrários (70d – 72d) e no argumento da reminiscência (72e – 76e), há uma distinção que em Platão é um pressuposto metafísico central de sua reflexão filosófica entre o que é da ordem do inteligível e o que é da ordem do sensível. Diante dessa distinção entre “[...] duas espécies de seres” (δύο εἶδη τῶν ὄντων – *Féd.* 79a 5) nós a encontramos em sua face epistemológica na distinção entre pensamento e sensação, onde o primeiro se exerce sobre os itens inteligíveis e o segundo lida com os itens sensíveis como podemos ver no argumento da oposição da alma com o corpo (65b-c) e no argumento da afinidade da alma com as Formas (79a).

Dentre esses argumentos nós temos o argumento da *anámnesis* ou da rememoração que mostra como o pensamento e a percepção se articulam em nosso processo de cognição e, nesse sentido, se propõe, sobre o que concordamos com Trindade dos Santos (2014, p. 23), a oferecer o modelo geral do nosso processo de cognição. Particularmente, esse diálogo guarda nexos diretos com os problemas que vimos relativos a *anámnesis* no *Mênon* na medida em que vemos que ele conclui (*Cf. Fédon*. 75b 4-8) sobre a necessidade que existe quanto a anterioridade lógica das Formas com relação aos particulares sensíveis para a cognoscibilidade dos últimos ao provar dois pontos: 1) Ao “perceber” (αἰσθεῖσθαι – 73c 7) uma coisa somos levados a “conceber” (ἐννοεῖσθαι – 73c 8; ἐννοεῖν 73c 9) noeticamente outra.

Nesse caso, os múltiplos sensíveis nos fazem remeter as coisas em si mesmas, como o “Igual em si” (τὸ ἴσον), necessárias na compreensão deficiente e incompleta que temos sobre a propriedade dos itens sensíveis tais como as “coisas iguais” (τὰ ἴσα – 74e 7); 2) o que “concebemos” não é da mesma ordem epistemológica daquilo que “percebemos”, mas de outro. Aquilo que concebemos intelectualmente a partir da percepção é de outra ordem e ainda assim é necessária na estruturação dos dados sensíveis. Essa distinção entre os âmbitos inteligível e sensível permanecerá ainda após a intromissão de Símias e Cebes quando consideram que todos os argumentos iniciais acima citados para a prova da imortalidade da alma não conduzem apropriadamente a essa conclusão. Sócrates, então, anuncia que para que cheguemos a essa conclusão precisamos primeiro tratar sobre o primeiro sobre o conceito de αἰτία (aitía) ou, como afirma o filósofo, da “[...] causa da geração e da corrupção de todas as coisas” (ὅλως...γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν – 95e 9). É a partir daqui que a questão muda de teor e à filosofia ocidental são oferecidas as primeiras páginas de uma maneira fundante de se fazer filosofia, a partir de um novo modo de considerar ciência através de conceito de *aitía*, ou “explicação”, “causa”, “razão”.

Em suma, esse conceito diz respeito¹¹ a fundamentação, razão ou explicação das coisas sensíveis portarem, deixarem de ter e passarem a ter suas respectivas propriedades como nos elucida o filósofo ao afirmar que deseja “[...] conhecer as causas de tudo [εἰδέναι τὰς αἰτίας ἐκάστων], saber por que [διὰ τί] tudo vem à existência, por que [διὰ τί] perece e por que [διὰ τί] existe” (*Féd.* 96a 8- 10). Nesse caso, é buscado nesse momento uma condição a partir do qual podemos predicar verdadeiramente, de modo indubitável e inconteste, sobre as coisas sensíveis, como no caso de predicar a “beleza” a uma pessoa. Nesse certame, não há como tratar sobre esse assunto sem evocar o artigo *Reasons and Causes* de Gregory Vlastos, pois o especialista nos elucida que o conceito de *aitía* ou explicação pode ser sintetizada na fórmula “Porque x é F” (1973, pgs. 87-91). Em outras palavras, busca uma metodologia a partir do qual nós obtenhamos a condição ou fundamento lógico para o esclarecimento de conceitos, ou, para uma atributividade verdadeira dos itens sensíveis. No que concerne à demonstração da imortalidade da alma, uma vez que compreendermos em que consiste tal “explicação”, será possível entender o fundamento a partir do qual os particulares sensíveis passam ou deixam de ter seus predicados.

11 Cf. Gallop, D. *Plato Phaedo*. Oxford: Oxford University Press. 1975, p. 168-174; Bostock, D. *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press, 1986, p. 135-145; Vlastos, G. *Reasons and Causes*. In: Vlastos, G. *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1973. BURGE, E. L. *The Ideas as Aitai in the Phaedo*. *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*, v. 16, n. 1, p. 1-13, 1971.

Essa “causa” ou “explicação” proposta por Platão busca superar o tipo de argumentação dos *fisiólogoi*, cuja forma de investigação Sócrates denomina “investigação da natureza” (περὶ φύσεως ιστορίαν – *Féd.* 96A 8) e sobre o qual o filósofo admite que era partidário em sua juventude. O “método” (μεθόδον – 97b 6) adotado por esses pensadores se limita aos dados sensíveis para fundamentar seus argumentos, o que invariavelmente conduz a contradições, já que as premissas utilizadas como base de seus raciocínios acabam por se mostrar inconsistentes em razão de que aquilo que deveria ser explicado é tomado como explicação (quando se recorre exclusivamente às informações sensoriais). Um excelente exemplo da abordagem dos “pesquisadores da natureza” é o caso “da cabeça”. Sócrates afirma que, ao empregar esse método para avaliar qual indivíduo é mais alto ou mais baixo ao comparar duas pessoas de estaturas distintas, a conclusão será que uma é menor e a outra é maior devido a “uma cabeça” (τῇ κεφαλῇ – 96e 1). No entanto, Sócrates destaca que, partindo de um único critério, chega-se a duas afirmações opostas: que um é grande e o outro, pequeno. Nesse caso, um único ponto de partida leva a duas conclusões sobre predicados contrários: a) um homem é pequeno por uma cabeça e b) outro homem é grande por uma cabeça. Assim, como nos é mostrado mais a frente, evidencia-se a contradição (ἐναντίος λόγος – 101a6) inerente a esse tipo de investigação baseada nos sentidos, especialmente porque se utiliza algo pequeno (a cabeça) como referência para definir a grandeza de um dos casos. Além do caso de um princípio para duas conclusões contrárias há um outro tipo de contradição citado pelo filósofo que é o da formação do número dois por intermédio de duas operações contrárias que são a “adição” (πρόσθεσιν - 97a1) e a “divisão” (σχίσις – 97a7); vemos aqui que os físicos empreendem as operações aritméticas a partir de um processo ou relação física em vez de relações lógicas. Temos, nesse caso, dois princípios contrários para uma mesma conclusão, o que é mais uma contradição.

O que há em comum entre esses dois tipos de contradição advindos da metodologia ou “explicação” dos físicos é o uso dos dados da sensibilidade para construírem seus raciocínios, como também tem em comum o conflito que há entre a conclusão e o princípio construído a partir dos dados da sensibilidade. Fugir desse tipo de causalidade ou “explicação” dos físicos ou dos “pesquisadores da natureza” é ao mesmo tempo fugir desses dois quesitos sobre o qual os físicos se enveredam, i.e. um *método* que nos faça fugir de contradições e que, para isso, não se use em absoluto dos dados da sensibilidade, como também um *ponto de partida ou princípio* necessário e suficiente para que possamos designar com grau de certeza que um caso particular sensível tem tal ou qual propriedade. Esses dois

requisitos não podem ser cumpridos por nenhuma ciência além da ciência filosófica, cujos quesitos da metodologia dedutiva correta e da pressuposição metafísica são o que conferem cientificidade rigorosa a Filosofia. Quanto ao método, Platão tomará de empréstimo a metodologia demonstrativa dos geômetras conhecida como método hipotético. É interessante notar como Platão toma o método hipotético como plano de fundo para ilustrar a face metodológica da *aitia* filosófica pois, por natureza, esse método é eminentemente dedutivo¹², ou seja, se assume uma proposição como ponto de partida para que se chegue a uma conclusão determinada, e é assim como ele descreve o método como se segue:

Mas de qualquer forma, essa era a maneira que eu procedia: hipotetizando (ὕποθέμενος) em cada ocasião a teoria (λόγον) que eu julgo mais forte, eu considero (τίθημι) como verdadeiro (ὡς ἀληθῆ ὄντα) qualquer das coisas que parecem pra mim concordar (συμφωνεῖν) com ela, tanto sobre a causa (περὶ αἰτίας) quanto pra qualquer outra coisa; e qualquer coisa que não concorde, eu considero como não verdadeiro (ὡς οὐκ ἀληθῆ) (*Féd.* 100a 3-7)¹³

Diferentemente do método demonstrativo dos físicos que se utilizam dos dados da sensibilidade para construir demonstrações ou raciocínios que nos conduzem a contradições, é preciso agora, como nos elucidamos a passagem acima, de um ponto de partida seguro, ou “a mais forte/sólido” (ἐρρωμενέστατον – 100a 4) que possa ser fundamento suficiente e necessário para uma conclusão exata, no caso em que “exato” diz respeito a uma conclusão que é inferida necessariamente a partir do ponto de partida ou, na linguagem de Platão no texto, uma conclusão pode ser considerada verdadeira (ὡς ἀληθῆ ὄντα – 100a 5) na medida em que há concordância (συμφωνεῖν 100a 5) com o que foi hipotetizado (ὕποθέμενος – 100a 3), o qual segundo os moldes da metodologia hipotética que aqui ilustra a dedutividade ou o tipo de implicação lógica/demonstração que a filosofia produz, a hipótese tomada como ponto de partida nos conduz a conclusão almejada. Esse ponto de partida é a hipótese da existência das Formas Inteligíveis:

[...] Tentarei mostrar-te a espécie de causa (τῆς αἰτίας τὸ εἶδος) que descobri. Volto a uma teoria que já muitas vezes discuti e por ela começo (ἀρχομαι ἀπ’ ἐκείνου): suponho (ὕποθέμενος) que há um belo (τι καλὸν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ), um bom (καὶ ἀγαθὸν), e um grande em si (καὶ μέγα), e do mesmo modo as demais coisas. Se concordas comigo também admities que isso existe (εἶναι ταῦτα), tenho muita esperança de, por esse modo, explicar-te a causa mencionada e chegar a provar que a alma é imortal (ὡς ἀθάνατον [ἡ] ψυχὴ)

12 Cf. CAROBA, F. G. M. de A. O Método hipotético no pensamento platônico. Occursus - Revista de Filosofia, [S. l.], v. 9, n. 1, p. 43–56, 2024. esp., pgs. 49–52.

13 Tradução de David Gallop (1975, pg. 53- 54)

Poiesis - Revista de Filosofia

Montes Claros, v. 31, n. 2, 2025

<https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/poiesis>

ISSN: 2448-3095

- Naturalmente admito que isso existe – confirmou Cebes; – e, agora, faz depressa o que dizes
- Examina, pois, com cuidado, se estás de acordo, como eu, com o que se deduz dessa teoria! Para mim é evidente (φαίνεται γάρ μοι): quando, além do belo em si (αὐτὸ τὸ καλὸν), existe um outro belo (ἔστιν ἄλλο καλὸν), este é belo porque participa (μετέχει) daquele apenas por isso e por nenhuma outra causa (αἰτία). O mesmo afirmo a propósito de tudo o mais (*Féd.* 100b 3 – c 6)¹⁴

A passagem em questão demonstra que, ao admitirmos a existência das Formas Inteligíveis torna-se possível, conforme o filósofo, estabelecer com precisão acerca da propriedade dos itens particulares. Nesse sentido, é precisamente em função do Belo em si (αὐτὸ τὸ καλὸν – 100c 4-5) que podemos compreender por que certas coisas recebem o predicado da beleza. Como afirma Sócrates de maneira incisiva: "[...] o belo é belo por meio do Belo" (ὅτι τῷ καλῷ τὰ καλὰ γίγνεται καλά – 100e 2-3). Em outras palavras, é mediante a participação (μετέχει) no Belo em si que os objetos sensíveis adquirem a propriedade da beleza. A partir desse pressuposto metafísico que se manifesta como sendo o que é, por exemplo, o justo em si e por si mesmo (αὐτὸ καθ' αὐτὸ – 100b 6) ou da justiça em sua absoluta identidade que podemos inferir de forma exata o porquê que as coisas que acessamos pela percepção detêm seus respectivos predicados, tal como a “justiça” atribuída a uma ação, em vez de determinar a justiça a partir de qualidades sensíveis acidentais, tal como as “outras causas” (τὰς ἄλλας αἰτίας – 100c 9-10) dos físicos que, dessa forma, empreendiam suas demonstrações; por sua vez, tal pressuposto metafísico atingimos apenas de modo puramente intelectual (*Vide. Féd.* 99e 1-6).

Mais a frente, a mesma crítica feita aos Físicos também se estende aos Sofistas, chamados de “antilógicos” (ἀντιλογικοὶ – *Féd.* 101e2), descritos como aqueles que “revolvem tudo” (πάντα κυκῶντες – 101e5), em alusão às suas “discussões acerca do princípio (ἀρχῆς) e de suas consequências (ὠρμημένων)” (*Féd.* 101e2-3). Em outros termos, o texto sugere – o que pode também ser interpretado como uma crítica indireta ao método lógico das ciências físicas, especialmente à sua noção de “causa” –, conforme destacou Richard Robinson (1941), que tais pensadores cometem o equívoco de confundir as premissas com a conclusão. Ou seja, esses pensadores que se satisfazem com a contradição limitam-se a inferir conclusões diretamente a partir do princípio - isto é, da hipótese inicial - sem apresentar justificativas adequadas sobre como tais conclusões decorrem logicamente da premissa fundamental. Desse modo, do ponto de vista epistemológico, contentavam-se com meras verossimilhanças, com aquilo que apenas aparenta ser verdadeiro, em vez de buscarem uma verdade demonstrada

14 Tradução de José Cavalcante de Souza (1983, p. 107)

Poiesis - Revista de Filosofia

Montes Claros, v. 31, n. 2, 2025

<https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/poiesis>

ISSN: 2448-3095

com rigor lógico, a partir de certos itens que garantem esse rigor e que são alheios tanto aos Sofistas quanto aos Físicos.

Postulada, portanto, a hipótese das Formas Inteligíveis e extraídas suas consequências lógicas, restou a Sócrates e seus interlocutores investigar se tais conclusões se compatibilizam ou não com a proposição que afirma ser a alma imortal, o que é feito no que os comentadores chamam de “argumento final”¹⁵ o que é feito no restante do diálogo. O argumento é extenso, mas o cerne do que implica sua argumentação nos quesitos lógico, epistemológico e metafísico é para nós o mais importante. Platão está querendo nesse momento fundante da filosofia ocidental já muito conhecida como “segunda navegação” (δεύτερον πλοῦν – 99c 9 – d 1) pretende mostrar como a espécie de *aitía* ou explicação filosófica é uma metodologia demonstrativa supera aquela dos “pesquisadores da natureza” na tradição filosófica anterior a Platão pois, a partir das Formas Inteligíveis como pressuposto metafísico mais seguro e absolutamente suficiente, somos permitidos a deduzir verdadeiramente se as predicções no âmbito do sensível são o caso ou não, de modo exato e inconteste. Há uma nova forma de se considerar um conhecimento rigoroso, um tipo de saber que seja estritamente científico, cujas conclusões se derivem de forma necessária e suficiente. Essa derivação necessária se torna possível mediante a um ponto de partida absoluto que não dá margem a conclusões falsas, ou a possíveis refutações, e é tal ponto de partida que faz com que esse método demonstrativo nos conduza a inferências absolutamente verdadeiras, pois essa espécie de princípio é um pressuposto ontológico que permite a natureza de tal espécie de dedução que só a Filosofia opera.

Em conclusão, podemos dizer a partir do *Fédon* que Platão confere a Filosofia e somente a ela o *status* de ciência rigorosa por dois critérios: α) procedimento lógico-dedutivo que {α.1} evite contradições como as que incorrem os físicos e os sofistas e {α.2} que não se utilize em absoluto dos dados da sensibilidade – assim como seus contemporâneos, com quem rivalizou – já que, segundo o estatuto da percepção que vemos nos primeiros argumentos para a imortalidade da alma como naquele da oposição da alma e do corpo, nas sensações não há “[...] exatidão, nem clareza” (μὴ ἀκριβεῖς εἶσιν μηδὲ σάφεις – 65b 5); e β) princípio ou ponto de partida metafísico – i.e. Formas Inteligíveis – que permita que a implicação lógica da conclusão sobre qualquer coisa ter tal ou qual predicado seja operada de forma suficiente e necessária, cujas conclusões sejam exatas e indubitáveis. No que diz respeito ao aspecto lógico-demonstrativo, o método hipotético utilizada no diálogo ilustra um novo método que

15 *Ibid.* 1986, p. 178-193; *Ibid.* 1975, p. 192-222.

no *Fédon* começou a se delinear que é a Dialética. No *Fédon* ela não tem esse nome técnico como encontramos na *República*, diálogo esse que representa um lugar de destaque no pensamento platônico no período intermediário de seus escritos, pois Platão tratará de modo mais aprofundado e acabado sobre duas coisas: uma sobre como a Dialética nos moldes em que é definida confere a Filosofia o grau de ciência em seu sentido rigoroso, e outra é a contraposição desse método eminentemente filosófico com o método hipotético, que pela primeira vez é tratada de modo crítico e mostrado em sua função e limites intrínsecos com relação a pesquisa filosófica. Por esses motivos, abordar a *República* é indispensável para observarmos a noção mais acabada de Ciência e sua relação com a Filosofia para Platão.

2. O conceito de ciência na *República*.

Na *República* fica ainda mais claro esse que é um dos propósitos do diálogo: mostrar que a Filosofia, e somente ela, pode ser considerada como Ciência em sentido rigoroso ou, como afirma Richard Robinson em sua obra *Plato's Earlier Dialectic*, fica claro nesse diálogo que, com relação a Filosofia: “Platão acreditou na possibilidade do absoluto, do conhecimento incorrigível” (1941, p. 151 – tradução nossa). Os critérios lógico-metodológico e metafísico que encontramos no *Fédon* também encontramos na *República*. A diferença é que Platão dedicará um maior esforço conceitual para tratar de modo mais pormenorizado e sofisticado sobre sua noção de ciência que aqui encontra sua versão *standart*, assim como em outras matérias filosóficas, em principal a ontologia e epistemologia onde a articulação entre os dois de modo ainda mais aprofundado, principalmente nos chamados Livros Centrais da República (Livros V-VII), cujo contexto de discussão é a educação que os futuros guardiões da Cidade devem sofrer para que sejam habilitados ao governo da *Kallípolis* platônica. É com relação com a pesquisa platônica que confere cientificidade a Filosofia que vamos tratar sobre a conceituação de ciência para o filósofo começando pela determinação de campo de atuação ou objeto da ciência em contraposição a opinião. Logo após passaremos a tratar sobre atividade que nos permite alcançar o estado de ciência a partir de seu objeto.

Em 473d – e do Livro V fica estabelecido entre os interlocutores que os futuros governantes devem ser filósofos. Dessa forma, já que os governantes devem ser filósofos, precisamos primeiro definir quem é filósofo e quem não é. E é com essa finalidade que Platão nos oferece um argumento célebre que visa diferenciar duas capacidades cognitivas: *episteme* e *doxa*. O primeiro passo do argumento é distinguir, digamos desse modo, duas orientações

epistêmicas distintas: a dos filósofos e dos filodoxos (φιλοδόξους – 480a 5). De um lado temos os filósofos que são ditos como estando “em vigília” (ὕπαρ – 476c 4) pois são capazes (δυνατοί – 476b 10) de admitir a existência das Formas e sabem que elas não se confundem com as coisas que dela participam (τὰ μετέχοντα – 476d 2) ou o inverso; do outro lado temos os filodoxos que estão em “sonho” (ὄναρ – 476c 4). porque são incapazes (ἀδύνατος – 476b 7) de contemplar o Belo em si e confundem as coisas belas como aparecem (ἔοικεν – 476c 5) a eles com o que é a beleza mesma (ou seja, confundem aparência com a própria realidade) A partir disso temos o primeiro passo dado do argumento: os filósofos “conhecem” (γνῶμην), e os filodoxos “opinam” (δόξαν – *Rep.* V, 476d 5-6).

Antevendo possíveis contestações dos filodoxos da acusação de que eles “opinam mas não conhecem” (δοξάζειν ἄλλ’ οὐ γινώσκειν – 476d 8-9) – já que eles não acreditam na existência das Formas – Sócrates começa a segunda etapa do seu argumento estabelecendo uma dupla identidade (476e 6 – 477a 4): a) na medida em que só há ciência sobre “algo” que “é”, então, o “o que é de todos os modos é de todos os modos cognoscível”; b) na medida em que não há ciência de “algo” que “não é”, então, “o que não é de modo nenhum é de todo modo incognoscível”. As identidades ‘a’ e ‘b’ são expressamente contrárias e excludentes – semelhante ao que estipula o eleata Parmênides sobre os dois “únicos caminhos de investigação que há para pensar/conhecer” (PARMÊNIDES, B2.2).

A partir daqui, vemos aparecer no argumento uma terceira via além das duas alternativas contrárias e excludentes de “o que é”/ “conhecimento” e “o que não é”/ “ignorância” expostas anteriormente. Como afirma Platão em 477a 9 – 477b 1, desde que a ciência se exerce “sobre o que é” (ἐπὶ... τῷ ὄντι – 477a 9) e a ignorância “sobre o que não é” 6 (ἐπὶ μὴ ὄντι – 477a 10), se deve pesquisar se há uma *dýnamis* que seja intermediária tendo em vista que ela deve lidar ou se exercer sobre algo que esteja entre o “o que é de todos os modos” (τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος) e “o que não é de modo nenhum” (τοῦ... μηδαμῇ ὄντος – 477a 7). Esta *dýnamis* é nomeadamente a *doxa* (como aparece em 477b 3).

A procura disso que podemos chamar de “conteúdo” da opinião¹⁶ em sua contraposição àquele da ciência (que já sabemos que se exerce sobre “o que é”) o argumento nessa etapa se concentra em compreender primeiro sobre a natureza das habilidades cognitivas, começando por estabelecer uma definição geral de *dýnamis* como sendo “aquilo com que fazemos o que somos capazes de fazer” que se descreve a partir de dois critérios, dos quais a ciência e a opinião devem esgotá-las para que sejam distintas, que são (477d 1): α)

“aquilo com o que lida/se exerce” (ἐφ’ ᾧ τε ἔστι); β) “seu produto” ou “o que realiza” (ὃ ἀπεργάζεται). Na medida em que essas *dynámeis* se dirigem ou são *eπi* a finalidades diferentes (ἐπ’ ἄλλῳ ἄλλῃ δύναμις πέφυκεν – 478a 12-13). A opinião cumpre ambos os critérios de identificação e diferenciação dos poderes cognitivos dessa maneira: 1) a *doxa* se exerce sobre “aquilo que ao mesmo tempo é e não é” (ἅμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν – 478d 5-6). Esse é seu conteúdo determinado e que explica aquilo com que a *dýnamis* “opinião” se dirige ou deve interagir ou ter contato; 2) Quanto a esse ponto, o filósofo ateniense estipula que à opinião cabe “opinar” (δοξάζειν, 478a 8); ou seja, o produto que advém da *dýnamis* “opinião” é uma atividade que “não é infalível” (μὴ ἀναμάρτητον – 477e 6) na medida em que o seu produto faz com que ela admita a falsidade, o erro: os múltiplos casos sensíveis.

Já com relação a “ciência”, Platão arremata sobre como ela satisfaz a ambos os critérios ao afirmar que a ciência tem como seu domínio de atuação ou conteúdo, como já foi antecipado pelo filósofo anteriormente, “sobre o que é” (ἐπὶ τῷ ὄντι) e seu produto diz ao respeito a “saber como o ser é” (τὸ ὄν γινῶναι ὡς ἔχει – 478a 6). Note-se que Platão não se detém em tratar sobre que tipo de objeto a ciência tem contato. Se esse fosse o caso, Platão se deteria apenas no segundo critério ou no produto da ciência, a saber, que a ciência acessa as Formas e essa informação seria suficiente para diferenciá-la da opinião. Contudo, o argumento é ainda mais sofisticado. De um ponto de vista estritamente epistemológico, Platão visa diferenciar as habilidades cognitivas enquanto *dýnamis*, ou seja, o que elas são capazes de fazer e não somente pelo que fazem quando obtém os seus respectivos produtos. A exemplo da passagem que expressa a definição de *dýnamis*, Platão primeiro evoca o primeiro critério de diferenciação das *dynámeis* ao afirmar que a ciência tem como domínio de atuação ou conteúdo “o que é”; é assim que a ciência considera ou descreve o objeto com o qual lida ou se relaciona, sem maiores qualificações. Tais “qualificações” são situadas no segundo critério que compreende o produto da *dýnamis* “ciência” que é “saber como o ser é”, que pode significar, como nos elucida Nicholas Smith, “[...] as verdades relativas ao objeto que ele obtém de acordo com sua própria natureza” (1979, p.285). Neste ponto temos o exemplo já determinado pelo pensamento platônico que são as Formas Inteligíveis; A partir das Formas, nós sabemos com grau de certeza e exatidão (ou, como afirma o filósofo, de modo “infalível” – ἀναμάρτητον – 477e 6) o que é, por exemplo, a beleza, pois a ciência em seu produto tem contato com a Beleza em si e por si mesma, a partir da qual sabemos o que é a própria beleza assim como podemos saber o porque cada coisa bela sensível tem essa propriedade.

E dessa forma encerra-se o argumento: os filodoxos “têm opinião mas não conhecem” (γινώσκειν δὲ ὧν δοξάζουσιν οὐδέν – 479e 4-5), pois apenas “contemplam a multiplicidade de coisas belas” e são “incapazes” (μηδ’ ἄλλω... δυνάμενους – 479e 2) de ver o Belo em si, enquanto os filósofos que por sua capacidade epistêmica podem acessar as coisas em si “conhecem, mas não opinam” (γινώσκειν ἀλλ’ οὐ δοξάζεν – 479d 8). Em termos mais modernos, aos filodoxos lhe falta o *explanans* (“aquilo que explica”) que seriam as Formas como ponto de partida metafísico que lhes permitiria um *explanandum* (o que deve ser explicado) exato e incorrigível (ou “infalível”, como Platão denomina o produto da *dýnamis* “ciência”) em razão de confundirem o segundo com o primeiro. Nesse caso, na terminologia platônica, a partir das Formas sabemos o porque as coisas sensíveis portam suas respectivas propriedades, tal como “pelo Belo as coisas belas são belas” (ὅτι τῷ καλῷ τὰ καλὰ γίγνεται καλά – *Féd.* 100e 2). Temos estabelecido a partir dessa argumentação no interior da teoria cognitiva na epistemologia platônica o objeto da ciência. Também vimos que a ciência tem como aquilo que realiza ou como seu produto uma atividade “infalível”, a partir de seu contato com as Formas. Diante do exposto, resta ao filósofo tratar de modo mais detalhado sobre o como as Formas, enquanto objeto da ciência, podem ser acessados e como o contato com seu objeto permite sua operação infalível. Quanto a isso, precisamos voltar nosso olhar para o Argumento da Linha Dividida.

Esse argumento, assim como a *Analogia do Sol*, a *Alegoria da Caverna* e a exposição das *Ciências Matemáticas Propedêuticas a Filosofia*, visa mostrar como podemos acessar a Forma Inteligível do Bem – estipulada como objeto último da educação dos guardiões (*Cf. Rep.* VI, 503e). Quanto ao argumento da Linha, particularmente ela oferece um esboço sistemático da ontoepistemologia de Platão, tratando sobre os diferentes estados que podemos estar diante do conhecimento, com seus respectivos objetos e métodos. Segundo o filósofo, existiriam “quatro operações da alma” (τέτταρα ταῦτα ἐν τῇ ψυχῇ – 511d7) em Platão: a *eikasía* ou “conjectura”; (*eikasia* – 511e 2, 534a 3) e a *pístis* ou “convicção” (*pistis* – 511e 1, 534a 3), ambas situadas em uma das duas grandes divisões da Linha, correspondente ao “Sensível” ou “Visível” (ὁρατόν – *Rep.* VI, 509d 4). Na outra grande divisão, que abarca o domínio do “Inteligível” (νοητόν – *Rep.* VI, 509d 4), encontram-se a *diánoia* (*diánoia*; “pensamento” ou “entendimento” – 511d 2, 5, 8) e a *vónesis* (*nóesis*; “razão” ou “inteligência” – 511d 8). É justamente na exposição dos métodos próprios a esses estados mentais que se delineia uma distinção entre o método hipotético e a Dialética, sendo cada um deles

característico, respectivamente, da *διάνοια* e da *νόησις*, como vemos na passagem que se segue sobre como a Filosofia opera rumo as suas conclusões:

- Aprende então o que quero dizer com o outro segmento do inteligível [τοῦ νοητοῦ], daquele que o raciocínio atinge pelo poder da dialética [ὁ λόγος ἄπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει], fazendo das hipóteses não princípios [τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχάς], mas hipóteses de fato [ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις], uma espécie de degraus e de pontos de apoio [οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς], para ir até aquilo que não admite hipóteses [τοῦ ἀνυποθέτου], que é o princípio de tudo [τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν], atingido o qual desce, fixando-se em todas as consequências que daí decorrem [πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων], até chegar a conclusão [τελευτήν], sem se servir em nada de qualquer dado sensível [αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος], mas passando das ideias uma às outras [ἀλλ' εἶδεν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά] e terminando em ideias [καὶ τελευτᾷ εἰς εἶδη]
- Compreendo, mas não o bastante – pois me parece que é uma tarefa cerrada, essa de que falas – que queres determinar que é mais claro o conhecimento do ser e do inteligível [σαφέστερον εἶναι... τοῦ ὄντος τε καὶ νοητοῦ θεωρούμενον] adquirido pela ciência da dialética [διαλέγεσθαι ἐπιστήμης] do que pelas chamadas ciências [τῇ τὸ ὑπὸ τῶν τεχνῶν καλουμένων], cujos princípios são hipóteses [αἷς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί]; os que as estudam são forçados a fazê-lo, pelo pensamento [διανοίᾳ] e não pelos sentidos [μὴ αἰσθήσεσιν]; no entanto, pelo fato de as examinarem sem subir até ao princípio [διὰ δὲ τὸ μὴ ἐπ' ἀρχὴν], mas a partir de hipóteses [ἀλλ' ἐξ ὑποθέσεων], parece-te que não tem inteligência desses fatos [νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ αὐτά], embora eles sejam inteligíveis como um primeiro princípio [καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς]. Parece-me que chamas entendimento [διάνοιαν] e não inteligência [ἀλλ' οὐ νοῦν], o modo de pensar dos geômetras e de outros cientistas [τὴν τῶν γεωμετρικῶν τε καὶ τὴν τῶν τοιούτων ἔξιν], como se o entendimento [τὴν διάνοιαν] fosse algo de intermediário [ὥς μεταξύ... οὖσαν] entre a opinião e a inteligência [τι δόξης τε καὶ νοῦ]
- Apreendeste perfeitamente a questão [...] (*Rep.* VI, 511b 3 – d 5)¹⁷

Apresenta-se aqui o estado mental da *nóesis* (νόησις – “inteligência”). Sua atividade característica, que a define como noética/inteligível, é a Ciência da Dialética (διαλέγεσθαι ἐπιστήμης – 511c 5) ou o Método Dialético (διαλεκτικὴ μέθοδος – *Rep.* VII, 533c 7). Somente a Dialética merece, em sentido estrito, o título de “ciência”, e a passagem em questão expõe os motivos. Primeiramente, conforme já indicado, o método dialético opera inicialmente com hipóteses geradas pelo estado mental dianoético (referente à *διάνοια*). A diferença entre essa disposição (ἔξιν – 511d 4) e a das ciências matemáticas reside no fato de que a Dialética não trata as hipóteses como princípios definitivos para se dirigir diretamente as suas conclusões, mas como meios – ou, na metáfora platônica, como “degraus e pontos de apoio” (ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς – 511b 5). Assim, a Ciência da Dialética utiliza as hipóteses como etapas para alcançar seu verdadeiro princípio: um fundamento não hipotético (ἀρχὴν ἀνυπόθετον – 510b 7), irrefutável e autossuficiente. Se as hipóteses se mostram adequadas, o

17 PLATÃO. *República*. 8. ed. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, pgs 315-316.

dialético ascende por meio delas a um princípio absoluto, que dispensa justificativas ulteriores por servir como ponto de partida incondicional.

Em segundo lugar, é importante pontuar, que o método dialético é, antes de qualquer coisa, um método que se expressa numa dedução. Isso é o mesmo que dizer que a Ciência, que pode ser denotado em seu sentido rigoroso para a Dialética, se manifesta como um procedimento dedutivo. Isso pode ser visto na forma como Platão descreve a dedução dialética em três passos: 1. Ponto de partida (ἀρχὴν ἀνυπόθετον), 2. Consequências (ἐχόμενος) e 3. Conclusão (τελευτήν). O movimento que parte de um princípio em direção a uma conclusão é o que confere inteligibilidade a uma argumentação. A diferença entre essa dedução dialética e a hipotética é que aquela reside no caráter absoluto de seu ponto de partida: um princípio que, por ser necessário e suficiente, dispensa justificativas adicionais, garantindo uma conclusão exata e irrefutável. Por isso, tal método opera uma dedução perfeita (ou necessária). Além disso, esse procedimento valida as hipóteses por ser puramente inteligível, diferentemente do raciocínio dianoético. Como afirma Platão, ao alcançarmos o princípio anipotético (ἀρχὴν ἀνυπόθετον), não mais dependemos dos dados sensíveis (αἰσθητῶ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος – 511c 1), pois o objeto da Dialética são as Formas Inteligíveis, apreendidas apenas por meio delas mesmas (ἀλλ’ εἶδεν αὐτοῖς δι’ αὐτῶν εἰς αὐτά – 511c 1-2). Já o método hipotético, embora também opere no plano inteligível na medida em que ela também opera uma dedução a partir de hipóteses, que por sua vez são “[...] inteligíveis com um princípio” (νοητῶν... μετὰ ἀρχῆς – 511d 2). Contudo, o dianoético que se usa do método hipotético não empreende suas demonstrações de modo puro, pois se apoia em representações sensíveis para formular suas hipóteses que não são justificadas. Consequentemente, falha em atingir as Formas Inteligíveis, limitando-se a um raciocínio imperfeito. É isso que Platão afirma no Livro VII ao definir ciência, atribuindo tal conceito a Filosofia em contraposição as outras ciências:

Se se principiar [ἀρχῇ] por aquilo que não se sabe [ὃ μὴ οἶδε], e se o fim [τελευτῇ] e as fases intermediárias [μεταξὺ] forem entretecidas de incógnitas, que possibilidade haverá jamais de que esta concordância [ὁμολογίαν] se torne uma ciência [ἐπιστήμην γενέσθαι]?

- Nenhuma

- Ora bem – prossegui eu – O método da dialética [ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος] é o único que procede, por meio da destruição das hipóteses [μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιρούσα], a caminho do autêntico princípio [ἐπ’ αὐτὴν τὴν ἀρχὴν], a fim de tornar seguros os seus resultados [ἵνα βεβαιώσῃται]” (Rep. VII, 533c 3 – c 5).¹⁸

18 *Ibid*, 1996, p. 349.

Assim, a dedução baseada em uma hipótese jamais produzirá um resultado verdadeiramente científico. A conclusão (τελευτή – 533c 3) derivada da hipótese não assegura exatidão, pois esta não foi devidamente justificada — não se “deu razões” (λόγον διδόναι – 533c 2) para ela — e, conseqüentemente, muito menos para o raciocínio que dela decorre. No entanto, é possível que exista uma certa “concordância” (ὁμολογίαν – 533d 5) entre a hipótese e sua conclusão. Platão não nega que, ao analisar suas conseqüências, uma hipótese possa levar a uma conclusão coerente. Contudo, essa mera consistência não basta para alcançar a Ciência (ἐπιστήμην – 533c 5), uma vez que o princípio hipotético em si permanece sem fundamentação última, fundamentação essa que só é possível a partir das Formas Inteligíveis, ponto de partida não-hipotético que garante a exatidão das conclusões e valida as hipóteses antes postuladas ao confirmá-las ou não a partir do princípio anipotético. Nesse certame, o método hipotético é um segundo melhor método diante da Dialética pois, apesar de ser um procedimento inteligível, ela não nos atesta sobre a exatidão das conclusões que se derivam das hipóteses tomadas de forma provisória, sem justificação ou explicação. Somente a Dialética confere cientificidade a Filosofia e mais nenhuma outra ciência, pois esse método eminentemente científico oferece uma dedução infalível a partir de um princípio absoluto que garante essa infalibilidade ao raciocínio filosófico.

Considerações finais

A partir de nossa exposição nós vimos que a reflexão platônica sobre o conceito de ciência é um tema sobre o qual Platão devota especial atenção, principalmente nos diálogos intermediários do *corpus platonicum*, tais como os diálogos *Mênon*, *Fédon* e *República* que aqui analisamos. O *Mênon* lida com a própria possibilidade de se produzir ciência, com o que Platão oferece o conceito “opinião verdadeira” para provar que temos especificações iniciais que se conectam com o objeto de nossas investigações, o que nos permite adquirir “ciência” pela implicação lógica das verdades imanentes as opiniões verdadeiras. No *Fédon* vemos uma maneira fundante no ocidente de se considerar ciência a partir do conceito de aitia ou explicação que de forma econômica fundamenta totalidade do real quando cada uma das propriedades do casos particulares tem sua explicação por seu nexos lógico inexorável e necessário a partir das Formas Inteligíveis. A *República* mostra que só a Dialética, método eminentemente científico e que confere tal condição de cientificidade as demonstrações filosóficas a partir das Formas que são princípios absolutos que podem validar as conclusões

advindas das hipóteses que o procedimento dianoético das matéticas produzem e validando-as como se precisa, tornando suas conclusões exatas e indubitáveis – e isso é que significa produzir ciência em Platão. Nos moldes platônicos do que poderíamos chamar genericamente de sua “filosofia da ciência, somente a Filosofia chegar ao patamar de ciência, pelo seu princípio metafísico e seu procedimento lógico necessário.

Referências

- ALLEN, R. E. *Anamnesis in Plato's "Meno and Phaedo"*. In: *The Review of Metaphysics*, v. 13, n. 1, p. 165-174, Sep. 1959.
- ALLEN, R. E. *Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues*. In: *The Philosophical Review*, vol. 69, no. 2, pgs. 147-164, 1960.
- ANNAS, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. New York: Oxford University Press, 1981.
- BURGE, E. L. *The Ideas as Aitai in the Phaedo*. *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*, v. 16, n. 1, p. 1-13, 1971.
- CAROBA, F. G. M. de A. *O Método hipotético no pensamento platônico*. *Occursus - Revista de Filosofia*, [S. l.], v. 9, n. 1, p. 43–56, 2024.
- GALLOP, David. *Plato Phaedo*. Oxford: Oxford University Press. 1975.
- GERSON, Lloyd P. *Ancient Epistemology*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- BOSTOCK, David. *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*. 1. Aufl. Berlin: Weidmann, 1903.
- GONZALEZ, Francisco J. *Propositions or Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in Republic V*. In: *Phronesis*, v. 41, no. 3, pgs. 245-275, 1996.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- KAHN, Charles H. *Plato And The Socratic Dialogue: The Philosophical Use Of A Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press. 1996.
- PLATÃO. *Fédon*. 2. ed. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os pensadores).
- PLATÃO. *Mênon*. Trad. de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC Rio; Loyola, 2001.

PLATÃO. *Platonis opera*. Ed. J. Burnet. Et. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1900 – 1909.

PLATÃO. *República*. 8. ed Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

RESHOTKO, Naomi. *Epistemology in Plato's middle dialogues*. In: KARAMANOLIS, George (ed.). *Knowledge in ancient philosophy*. Vol. 1. London: Bloomsbury Academic, 2019. p. 45-68.

ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*. New York: Cornell University Press, 1941.

ROWETT, Catherine. *Knowledge And Truth in Plato: Stepping Past The Shadow of Socrates*. Oxford: Oxford Clarendon Press: 2018.

SANTOS, J. T. *O argumento sobre “as coisas que são e não são”*: R. V 476a1 – 479b10. In: *Revista Prometheus*, no. 32, 2020.

SANTOS, José Trindade. *Senso-percepção e saber no Fédon*. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 13-38, 1999.

SCOTT, Dominic. *Recollection and experience: Plato's theory of learning and its successors*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

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

VLASTOS, G. *Reasons and Causes*. In: VLASTOS, G. *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1973.