

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS  
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
NÍVEL DOUTORADO

LUTECILDO FANTICELLI

**CRENÇAS VERDADEIRAS E JUSTIFICAÇÃO:  
a aporia platônica e suas novas versões**

SÃO LEOPOLDO  
2013

Lutecildo Fanticelli

**CRENÇAS VERDADEIRAS E JUSTIFICAÇÃO:  
a aporia platônica e suas novas versões**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS Área de concentração: Filosofia.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Sofia Inês Albornoz Stein

SÃO LEOPOLDO  
2013

F216c Fanticelli, Lutcildo  
Crenças verdadeiras e justificação: a aporia platônica e suas novas  
versões/ por Lutcildo Fanticelli. -- 2013.  
180 f. ; 30cm.

Tese (Doutorado) -- Universidade do Vale do Rio dos Sinos -  
Unisinos. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo, RS,  
2013.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Sofia Inês Albornoz Stein.

1. Filosofia. 2. Conhecimento. 3. Crença. 4. Refutação.  
6. Coerção. 7. Logos justificacional. I. Título. II. Stein, Sofia  
Inês Albornoz.

CDU 1

LUTECILDO FANTICELLI

**CRENÇAS VERDADEIRAS E JUSTIFICAÇÃO:  
a aporia platônica e suas novas versões**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos.

Aprovada em: 22 de maio de 2013

BANCA EXAMINADORA

---

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Sofia Inês Albornoz Stein - Unisinos

---

Prof. Dr. Adriano Naves de Brito – Unisinos

---

Prof. Dr. Luiz Rohden – Unisinos

---

Prof. Dr. Jayme Paviani - UCS

---

Prof. Dr. Albertinho Luiz Gallina - UFSM

À Sirlei Teresinha Smaniotto minha companheira de todos os momentos.

Agradeço aos seguintes professores pela boa vontade e incentivo que me deram desde antes do meu ingresso no curso: Álvaro Valls, Adriano Naves de Brito e Inácio Helfer. À professora Sofia Stein pela boa vontade em orientar-me sempre quando necessitei. E ao meu colega de trabalho Cláudio Dalbosco pelas sugestões importantes.

Quem vive, sem cessar, a vida do espírito, sejam quais forem suas convicções filosóficas, sabe que as coisas se passam de maneira diferente: a filosofia, precisamente porque não se confina no *hic et nunc* do momento, nem pretende atuar diretamente sobre a vida, é uma das maiores potências espirituais que nos impedem de soçobrar na barbárie e nos ajudam a continuar sendo homens em grau cada vez mais elevado.

Bochenski (1968, p. 13-14)

## RESUMO

No *Teeteto* de Platão a aporia é como uma espécie de vazio filosófico, pois aniquila a mais bela definição de conhecimento, isto é, a definição como crença verdadeira justificada. Um Diálogo aporético é um Diálogo sem a resposta pretendida e esse é exatamente o caso do *Teeteto*. Sócrates alega algumas necessidades prementes para não sustentar a definição. Todavia, uma investigação cautelosa revela alguma insuficiência nos contra-argumentos. Alguns, além de insuficientes são também expostos de modo sumário. Fez-se necessário então perscrutar a fim de sanar a validade dessas refutações que desembocaram na aporia do Diálogo. Mas independente disso, o problema do *Teeteto* é, de fato, difícil. Existe, por exemplo, uma enorme propensão à amalgamação dos conceitos de crença verdadeira e de logos. A mera definição de um logos já por si consiste numa tarefa extenuante. No século XX o conciso texto de Gettier reavivou a mesma discussão do *Teeteto*. Em poucas palavras ele reiterou a refutação platônica e chamou muita atenção sobre si. Esta tese versa mais propriamente sobre o *Teeteto* de Platão, pois esse Diálogo é o texto base e delimitado para a investigação. O que se questiona é primeiramente a validade dos contra-argumentos platônicos e em menor escala o de Gettier. Se eles não se sustentam, então ainda estamos autorizados a continuar definindo o conhecimento como crença verdadeira justificada. Após a publicação do *Teeteto*, com efeito, muita epistemologia foi produzida e muito do que se responde a Gettier também responde, de algum modo, ao *Teeteto*. A justificação epistêmica de que tanto hoje se fala, parece tratar-se do mesmo logos justificacional tratado no *Teeteto*. Os contemporâneos parecem perseverantes à procura do logos que os dialogantes, supostamente não encontraram. Esta tese mostra como nem Platão nem Gettier conseguiram refutar a definição tripartite. A sugestão de Costa sobre a necessidade de pressupor uma condição perspectivista e uma atualista é deveras plausível quanto à resolução do contraexemplo de Gettier. O fundacionalismo neoclássico de Bonjour é, de igual modo, uma alternativa muito plausível. É que a sua pressuposição de crenças não carentes de justificação nos livra da antiga preocupação do regresso infinito. Esse autor pressupõe uma noção de consciência não aperceptiva, através da qual se dá a relação entre a experiência sensorial e a crença básica. Em parte, pode-se dizer que o próprio *Teeteto*, se esquadrihado apropriadamente, acaba por responder algumas questões, pois revela a insuficiência dos contra-argumentos. Por outra, a doxastologia contemporânea arrefece o problema com novas propostas. Em síntese, uma análise cuidadosa do próprio *Teeteto* aliada a um fundacionalismo claro e elucidativo responde de modo plausível ao problema aqui proposto. Todavia, sendo o *Teeteto* o texto base para a investigação, esta tese foca-o mais abundantemente.

**Palavras-chave:** Conhecimento. Crença. Refutação. Coerção. Logos Justificacional.



## ABSTRACT

In the Plato's *Theaetetus* the aporia is one specie of empty philosophical, because it postpones the most admirable definition of knowledge, i. e, the definition as justified true belief. An aporetic Dialogue is a Dialogue without the answer that's been searched and this is the case of the *Theaetetus*. Socrates claims some urgent necessities to does not maintain the definition. However, a careful investigation reveals some insufficiency in those counterarguments. Some of them, besides insufficient, are exposed of one summarized way. In this way, it had become necessary an investigation to attain the validity about those refutations, which ended in the Dialogue's aporia. But despite that, the problem of *Theaetetus* is, in fact, very difficult. There is, for example, an enormous tendency of amalgamation among the concept of true belief and the concept of logos. The simple definition of logos is an extenuated work. In the 20<sup>th</sup> century, the concise text of Gettier gave rise to the same discussion that *Theaetetus*. In a few words, it corroborated with the platonic refutation and attracted much attention to itself. This thesis discusses more specifically about Plato's *Theaetetus*, which is the Dialogue delimited and fundamental text to investigation. What is inquired is primarily the legitimacy of the platonic counterarguments, which one of Gettier comes in less proportion. If they are not consistent, then we are yet warranted to carry on defining knowledge as justified true belief. After *Theaetetus*' publishment a large amount of epistemologies have been produced and many answers to the problem of Gettier are also, in a certain way, answers to *Theaetetus*. The epistemic justification that is so discussed nowadays is seems to be the same justificational logos debated in the *Theaetetus*. The contemporary philosophers search for the logos that the dialoguers probably did not attain. This thesis displays how neither Plato nor Gettier made to refute the tripartite definition. Costa's suggestion about the necessity of assuming a perspectivist condition and a current condition is, indeed, plausible as the resolution of Gettier's counterexample. Neoclassic foundationalism of Bonjour is also one alternative too plausible. Indeed, his presupposition of beliefs without necessity of justification let us free of the ancient worry of infinite regress. According to the author, is necessary to presuppose one notion of non apperceptive consciousness, whereby occur the relation between the sensorial experience and the fundamental belief. In part, if the *Theaetetus*, is adequately investigated, it answers some questions, because, at the end, we can see the insufficiency of the counterarguments. In other, the contemporary doxastology relieves the problem with new proposals. In short, one careful investigation of own *Theaetetus* allied to one clear and elucidative foundationalism answer, of plausible way, the problem here exposed. However, since that the *Theaetetus* is the main text to investigation, this thesis stress it more abundantly.

**Key-words:** Knowledge. Belief. Disproof. Coercion. Justificational Logos.

## SIGLAS DOS DIÁLOGOS PLATÔNICOS USADOS NESTA TESE

<i>Apologia de Sócrates</i>	<i>Ap.</i>
<i>Banquete</i>	<i>Smp.</i>
<i>Cármides</i>	<i>Chrm.</i>
<i>Cartas</i>	<i>Ep.</i>
<i>Crátilo</i>	<i>Cra.</i>
<i>Crítias</i>	<i>Crt.</i>
<i>Criton</i>	<i>Cri.</i>
<i>Definições</i>	<i>Def.</i>
<i>Eutidemo</i>	<i>Euthd.</i>
<i>Êutifron</i>	<i>Euthphr.</i>
<i>Fédon</i>	<i>Phd.</i>
<i>Fedro</i>	<i>Phdr.</i>
<i>Filebo</i>	<i>Phlb.</i>
<i>Górgias</i>	<i>Grg.</i>
<i>Hípias Maior</i>	<i>HpMa.</i>
<i>Hípias Menor</i>	<i>HpMi.</i>
<i>Laques</i>	<i>La.</i>
<i>Leis</i>	<i>Lg.</i>
<i>Lísis</i>	<i>Ly.</i>
<i>Menexeno</i>	<i>Mx.</i>
<i>Mênon</i>	<i>Men.</i>
<i>Parmênides</i>	<i>Prm.</i>
<i>Político</i>	<i>Plt.</i>
<i>Primeiro Alcibiades I</i>	<i>Alc. I</i>
<i>Protágoras</i>	<i>Prt.</i>
<i>República</i>	<i>R.</i>
<i>Sofista</i>	<i>Sph.</i>
<i>Teeteto</i>	<i>Tht.</i>
<i>Timeu</i>	<i>Ti.</i>

## LISTA DAS QUESTÕES E DOS TEMAS DO *TEETETO*

### Primeira Parte (142a-186e)

- Introdução à narrativa (142a-143c)
- As qualidades de Teeteto (143e-144d)
- A apreciação da descrição feita por Teodoro em relação à Teeteto (144e-145d)
- As duas definições ingênuas (145d-147c)
- A observação maiêutica (148e-151d)
- A definição como sensação (151e)
- A analogia com Protágoras (152a-b)
- As doutrinas secretas de Protágoras: uma espécie de fenomenalismo (152b-154a; 155d-157b; 182a-b)
- O movimento como um bem e o repouso como um mal (152e-153d)
- A metáfora dos dados e da altura: o princípio da estupefação (154b-155d)
- As percepções falsas ou ilusões: em sonhos, na doença e na demência (157e-160c)
- A auto refutação do relativismo: (161c-162d)
- A mini defesa de Protágoras (162d-163a)
- A dualidade entre ver e conhecer (163b-163c)
- A dualidade entre sensação e memória (163c-165b)
- A defesa de Protágoras (166a-168c)
- O diálogo com Teodoro (168c-183c)
- Novamente a auto refutação do relativismo: só o sábio é, de fato, a medida (170a-172b)
- A digressão: o perfil do verdadeiro filósofo (172c-177c)
- Crítica ao relativismo: a utilidade prática e o bem futuro (177c-179d)
- A crítica aos jônios (179d-183b)
- A protelação da análise da tese de Parmênides (183c-184a)
- A autossuficiência da alma: o argumento do *sylogismos* (184b-186d)

### Segunda Parte (187a-201c)

- Conhecimento é opinião: *doxazein* (187a)
- Conhecimento é opinião verdadeira: *orthé doxa* (187b)
- As duas únicas vias: conhecer ou não conhecer: princípio da inércia (188a-b)
- O conceito de *alloodoxia* (189b-c)
- O pensamento como um diálogo da alma consigo própria (189e-190a)
- A alegoria do bloco de cera (191c-196b)
- A dualidade entre conhecer e perceber: situações em que é impossível opinar falso (192a-c)
- As hipóteses por meio das quais é possível opinar falso (193a-d)
- A refutação da alegoria do bloco de cera (195d-196b)
- A suposta inconveniência da investigação (196d-197a)
- Diferença entre ter e possuir (197a)
- Alegoria do aviário: parte A (197c-199d)
- Alegoria do aviário: parte B (199e-200a)
- Refutação da alegoria do aviário (200a-c)
- Alegoria do júri (201a-c)

### **Terceira Parte (201c-210d)**

Conhecimento é opinião verdadeira acrescida de um logos (201c-d)

A teoria atomista (201d-202c)

O argumento do todo e das partes (202e-205e)

O arremate da refutação da teoria do atomismo: alfabetização por meio das letras e o exemplo da lira (205e-207b)

Primeira definição de *logos*: o logos como enunciado (206d)

Refutação da primeira definição de logos (206d-e)

A definição do segundo logos: o logos como enumeração (206e-207d)

Refutação do segundo logos (207d-208b)

O argumento do aluno alfabetizado (207d<sub>4</sub>-208b<sub>7</sub>)

Menção aos três tipos de logos (208c)

Definição do terceiro logos: o logos como diferenciação (208c-209c)

Refutação do terceiro logos (209d-210b)

Desfecho final do Diálogo (210b-d)

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	13
<b>1 QUESTÕES FUNDAMENTAIS SOBRE O <i>TEETETO</i> DE PLATÃO .....</b>	<b>17</b>
1.1 Observações essenciais sobre o <i>Teeteto</i> .....	18
1.2 A questão da presença teoria das Ideias no <i>Teeteto</i> .....	26
1.3 Um breve perfil do jovem Teeteto .....	29
1.4 O tipo de definição requerida por Sócrates .....	32
1.5 O <i>doxazein</i> .....	37
<b>2 A APORIA EM PLATÃO .....</b>	<b>42</b>
2.1 Concepção geral de aporia em Platão .....	43
2.2 A aporia como mera estratégia da ironia socrática .....	44
2.3 A aporia na ciência experimental e na vida prática.....	47
2.4 A maiêutica como um modo de <i>aporia</i> .....	50
2.5 Platão e o ceticismo .....	59
<b>3 A APORIA DA DEFINIÇÃO TRIPARTITE NO <i>TEETETO</i> .....</b>	<b>63</b>
3.1 A aporia na terceira parte do <i>Teeteto</i> : observações essenciais .....	64
3.1.1 A apresentação da clássica definição tripartite no <i>Teeteto</i> .....	66
3.2 Observações sobre o termo <i>logos</i> : as significações e a sua função como justificação .....	68
3.3 A primeira definição de <i>logos</i> : o <i>logos</i> como enunciado (206c-d).....	71
3.4 A teoria atomista: uma introdução socrática ao segundo <i>logos</i> .....	75
3.4.1 A refutação da teoria atomista.....	82
3.4.2 A segunda definição de <i>logos</i> : o <i>logos</i> como enumeração (206e-207b) .....	87
3.5 A terceira definição de <i>logos</i> : o <i>logos</i> como diferenciação (208c-210b) .....	97
3.6 A crença verdadeira atuando como conhecimento: o discurso do <i>Mênon</i> .....	104
<b>4 A DEFINIÇÃO TRIPARTITE NAS DISCUSSÕES CONTEMPORÂNEAS: ....</b>	<b>112</b>
<b>o ressurgimento da problemática e as alternativas propostas.....</b>	<b>112</b>
4.1 O ressurgimento da questão da definição tripartite na contemporaneidade .....	113
4.2 A imortalidade da filosofia platônica: sua tácita influência na atualidade .....	115
4.2.1 Platão e Russell.....	118
4.2.2 Platão e o empirismo .....	122
4.3 Teorias contemporâneas da justificação epistêmica: algumas posições relevantes .....	126
4.3.1 O reaparecimento do <i>logos</i> como foco de discussão .....	133
4.4 O contraexemplo de Gettier .....	134
4.5 O contraexemplo de Russell.....	151

<b>4.6 O discurso de Zagzebski e a questão deontológica</b> .....	<b>153</b>
<b>4.7 Escatologia filosófica: o possível desaparecimento da epistemologia</b> .....	<b>158</b>
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>163</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>168</b>

## INTRODUÇÃO

Como o próprio título indica, o que se segue é uma tese sobre Platão. Trata-se mais propriamente de uma tese cujo texto base é o Diálogo *Teeteto*. Aliás, em essência o texto delimitado para esquadramento é exatamente a terceira parte desse Diálogo. O problema motivador da pesquisa é a aporia platônica, isto é, o final inacabado das investigações. Esse inacabamento é, por sua vez, consequência de consecutivas refutações no decorrer do Diálogo. Fora então necessário indagar pelo porquê da aporia e a seguir averiguá-la cuidadosamente. Como não é possível esquadrihar muitos textos em um trabalho científico em nível de *stricto sensu* a opção foi pela exclusividade do *Teeteto*. Esta opção, em princípio, tem duas razões: uma é o fato de a aporia em questão convergir sobre um tema atualíssimo, a saber: a definição tripartite do conhecimento; a outra é, por assim dizer, a estranheza dos argumentos desenvolvidos por Platão nesse Diálogo com o objetivo de atingir a aporia. A delimitação na terceira parte decorre do fato de ser essa a parte em que a definição tripartite entra precisamente em pauta. O início dessa parte se dá exatamente com a fala do jovem Teeteto definindo o conhecimento como opinião verdadeira acrescida de um logos. No entanto, as duas primeiras partes incorrem de algum modo sobre a terceira. Em função disso tornou-se primordial que o primeiro capítulo fosse composto de seções clarificadoras.

Os capítulos estão distribuídos da seguinte forma. O primeiro descreve o *Teeteto* como um todo focando, sobretudo as discussões que desembocarão na terceira parte. Na verdade, algumas deliberações e alguns conceitos tratados bem no início do Diálogo são relevantes para atingir o objeto desta pesquisa e requerem uma boa explicação. É importante, por exemplo, levar em conta que antes de refutar a definição tripartite, outros argumentos muito valiosos já haviam sido refutados.

A elaboração de uma seção sobre a teoria das Ideias tem a ver com a frequentíssima insistência de alguns platonistas não quererem separar a filosofia platônica da teoria das Ideias. Mesmo o *Teeteto*, por exemplo, não escapa dessa insistência. Diante disso pareceu-nos mais prático e conveniente elaborar uma seção por meio da qual, de modo objetivo e sucinto, fosse afirmado a sua inexistência no Diálogo. Será adotado o termo Ideia, com a inicial maiúscula para as poucas ocasiões em que houver referência aos *eidōs*<sup>1</sup>, isto é, às Ideias metafísicas<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> εἶδος. O termo Forma é comumente adotado pelos autores anglo-saxônicos. Kraut explica que a preferência pelo termo tem a ver com o fato de as referidas entidades metafísicas não serem entidades criadas pela mente e

O *doxazein* é outro conceito que também merece uma seção exclusiva tanto pela sua importância estratégica quanto pela conotação peculiar que recebe no *Teeteto*. A sua contextualização e o sentido com que é manuseado é importante, uma vez que é um termo que está ligado diretamente à definição tripartite. *Doxa* ou *doxazein* são os termos que normalmente são traduzidos por crença. Mas a sua conotação no *Teeteto* é bastante peculiar, é bem menos conhecida e quase nenhuma relação tem com a *doxa* denegrada da *República*.

O segundo capítulo trata da aporia platônica de um modo geral e expõe detalhadamente as suas mazelas. Todo o trabalho, obviamente tem como preocupação a aporia, mas esse capítulo visa situar e defini-la com mais detalhes. A maiêutica e o ceticismo estão posicionados respectivamente na penúltima e última seção de modo proposital, pois visam a atestar sua relação com a aporia.

O terceiro capítulo é o que trata própria e exclusivamente dos argumentos platônicos da terceira parte do *Teeteto*. Nele os argumentos são primeiramente postos às claras na sua forma original. A seguir é mostrado como o Sócrates platônico executa as refutações. Cada argumento é esmiuçado e analisado com o objetivo de elucidar a validade das refutações. A primeira seção, enquanto introdutória mostra e situa com mais precisão a aporia na terceira parte do Diálogo. A seção sobre o logos pode ser considerada essencialíssima visto que o logos é o foco de discussão por parte dos próprios dialogantes. Essa seção embora sucinta, adverte, por exemplo, quanto à enorme variedade de traduções e conceptualizações do termo logos. Definir ou dizer de uma vez por todas o que é um logos é uma tarefa simplesmente impossível, mas essa seção tentará de alguma forma mitigar essa dificuldade. O último capítulo, por fim, visa averiguar e mostrar o que a contemporaneidade diz sobre a questão. Boa parte desse capítulo, na verdade, se concentra sobre um dos mais conhecidos textos da epistemologia do século XX e XXI: o sucinto artigo de Edmund Gettier. Embora haja menção e referências a outros autores, a essência da discussão é sobre o problema de Gettier. As primeiras seções irão salientar o porquê do capítulo, isto é, o porquê da elaboração exclusiva de uma seção sobre epistemologia contemporânea. Na verdade, o capítulo é, em parte, mais

---

sim entidades perenes independentes da mente humana. Cf. KRAUT, R. In: AUDI, R. (Ed.) *The Cambridge dictionary of philosophy*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 710. No entanto, é interessante levar em conta que os que estudam a filosofia platônica certamente estão cientes de que essas entidades nada têm a ver com as ideias enquanto mero fruto do pensamento.

<sup>2</sup> Como será possível observar, esta pesquisa acaba por ser bastante crítica. É óbvio que Platão, como qualquer outro filósofo tem muitos méritos, alguns dos quais poderão ser reconhecidos no decorrer desta tese. Contudo, o problema que motivou a pesquisa e a querer escrever uma tese, desemboca num argumento crítico. Mas saliente-se que essa crítica não se estende a todos os campos da filosofia platônica. Ela restringe-se à epistemologia e mais propriamente ao modelo aporético. A ética socrático-platônica, por exemplo, é algo simplesmente brilhante.



precisamente sobre teoria da justificação, um campo específico da epistemologia. Será possível perceber de imediato que a pretensão do capítulo é, na verdade, uma necessidade premente ao problema central exposto. Eis uma frase que por si responderá muita coisa: a epistemologia contemporânea é, com certeza, uma nítida continuação da epistemologia platônica. Aquilo que os contemporâneos hoje muito discutem, aliás, como já é notório, tem muita afinidade com o *Teeteto* de Platão. Também vale a pena adiantar que o logos tão arduamente discutido nesse Diálogo é nada mais que um tipo de logos justificacional. Isso significa que as teorias da justificação hoje existentes são, de certo modo, nada mais que uma espécie de continuação à discussão da problemática platônica. Em síntese, podemos aqui adiantar que falar em logos é falar em justificação. O apelo aos contemporâneos pareceu-nos simplesmente uma medida importante e imprescindível. Os últimos parágrafos da quinta seção esboçam uma teoria recentemente introduzida na literatura filosófica, isto é, o fundacionalismo neoclássico de Laurence Bonjour. Com efeito, o fundacionalismo é, de nossa parte, reconhecido como uma boa alternativa aos problemas epistemológicos. Contudo, devido à delimitação prevista para esta tese, só será possível expor um esboço com a sua essência argumentativa.

O foco do *Teeteto* é, na verdade, o conhecimento, que em última instância fora definido como opinião verdadeira acrescida de um logos<sup>3</sup>. Contudo, rejeitada no fim do Diálogo. Nesse caso, a definição ficara em aberto. Isso significa que havia algum problema e que teria então de ser resolvido. Esse problema era exatamente a aporia, isto é, o vazio final, a inexistência de uma definição do conhecimento. Foi precisamente o sucintíssimo texto de Gettier que, de algum modo, o reavivou. Aliás, fê-lo realmente com algum ar de denodo. Esse autor, na verdade, refutou uma definição já supostamente refutada há mais de dois mil anos. Diante da sua refutação, então, muitas alternativas foram suscitadas. Na seção que trata estritamente da questão, primeiramente será apresentado e explicitado o próprio artigo de Gettier e a seguir serão feitas considerações próprias juntamente com a de alguns comentadores.

A última seção fecha todo o trabalho, abordando propositadamente a proposta da supressão da epistemologia enquanto filosofia, isto é, da sua inserção como um capítulo da psicologia. A intenção é, de certo modo, empreender um fechamento o mais apropriado possível. Se por um lado o *Teeteto* consiste nas primícias da epistemologia, por outro, a *Epistemologia naturalizada* de Quine representa o seu epílogo. Ao menos representa uma

---

<sup>3</sup> Mais comumente formalizada hoje em dia como “Crença verdadeira justificada”.

proposta. De fato, é preciso reconhecer que estamos em pleno século XXI e que muitíssima filosofia foi produzida depois de Platão. Com certeza, faz-se necessário averiguar o que se produziu.

Vejamos ainda algumas advertências técnicas que devem anteceder a leitura desta tese: A grafia da palavra “Diálogo” com letra maiúscula significa que se trata de uma referência a algum Diálogo escrito por Platão. Com letra minúscula significa um diálogo enquanto discurso entre duas pessoas de modo rotineiro. Fica também estabelecido o termo “opinião” como tradução padrão para o termo grego *doxazein*. Mas isso não significa que será estabelecida uma definição rigorosa para o termo. Parece-nos que é preferível estabelecer uma intercalação entre os termos “opinião” e “crença” desde que a circunstância o requeira. É necessário avaliar o contexto de cada caso e, então empregar o termo mais apropriado. No capítulo três, por exemplo, por se tratar de uma leitura direta do texto platônico, é mais apropriado empregar “opinião”, pois trata-se do termo da edição em vernáculo que será adotada como padrão<sup>4</sup>. A mesma regra valerá para os termos “alma” e “mente”. Como é notório, os tradutores de Platão empregam frequentemente o termo “alma” para psique. “Mente” é muito mais frequente na literatura contemporânea. Normalmente não dizemos filosofia da alma e sim filosofia da mente. Embora tenhamos nos preocupado com a padronização dos termos, em alguns casos, será preciso conviver com dois. É que por um lado teremos que acatar, por exemplo, o termo alma, pois o nosso texto base é pertencente à filosofia antiga. Isso significa que o uso de ambos os termos tem a ver com uma questão de coerência. Mas é óbvio que cada caso irá obedecer a necessidade do contexto. Além disso, qualquer estudioso atento do *Teeteto* se apercebe que a palavra alma tem muito a ver com mente.

---

<sup>4</sup> A edição cujas citações aparecerão no texto é toda ela extraída do *Teeteto*. Trad. de Adriana M. Nogueira e M. Boeri. Lisboa: FCG, 2005.

# **1 QUESTÕES FUNDAMENTAIS SOBRE O *TEETETO* DE PLATÃO**

### 1.1 Observações essenciais sobre o *Teeteto*

O *Teeteto* tem algumas peculiaridades que por si constituem um fato curioso. Entre elas, podemos citar como mais importantes as seguintes: ele é um Diálogo estritamente epistemológico, omite a teoria das Ideias, supostamente nega a teoria da anamnese e tem como inquiridor o Sócrates recalcitrante, típico dos Diálogos do período da juventude. É óbvio que cada Diálogo tem as suas peculiaridades, mas nem todos são tão conhecidos, aliás, alguns são pouquíssimamente estudados. Os mais conhecidos são normalmente lembrados por alguma peculiaridade marcante. O *Sofista*, por exemplo, lembra o parricídio de Parmênides, o *Timeu* a célebre referência à ilha de Atlântida, o *Parmênides* as duras críticas à teoria das Ideias e a *República* a alegoria da caverna. Sobre o *Teeteto* ao menos é possível afirmar que ele não recorre à teoria das Ideias e nem às reminiscências. Isso é simplesmente indiscutível. E o mais interessante é o fato de ele tratar da maiêutica sem recorrer à anamnese e tratar de conhecimento sem recorrer às Ideias. Mas ao mesmo tempo, ele contém características comuns a outros Diálogos, por exemplo, é aporético como muitos outros e mantém a habitual repulsa platônica em relação aos sofistas.

Por tradição o *Teeteto* é dividido em três partes, cada qual trata de uma respectiva definição do conhecimento. No entanto, apontaremos seis definições, pois, de fato, ocorre um total de seis. Normalmente os estudiosos apontam e falam praticamente em três, em função de haver relevância e reflexão em apenas três delas. Contornaremos a questão classificando as três definições principais como os três Filhos de Teeteto, pois, o próprio texto procede desse modo. A expressão “Filho de Teeteto” tem a ver com a linguagem metafórica socrática, de acordo com a qual o ser humano dá a luz ao conhecimento. As definições que são dadas por meio do processo maiêutico são como uma espécie de filho epistemológico. Desse modo, podemos dizer que o Diálogo contém um total de seis definições, mas como fruto maiêutico apenas três. Pela ordem são:

- 1 Conhecimento é sabedoria (*Tht.* 145e);
- 2 Conhecimento é o conhecimento de uma arte qualquer (*Tht.* 146c-147c);
- 3 Conhecimento é percepção (*Tht.* 151e);
- 4 Conhecimento é opinião (*Tht.* 187a);
- 5 Conhecimento é opinião verdadeira (*Tht.* 187b);
- 6 Conhecimento é opinião verdadeira acrescida de um logos (*Tht.* 201c-d).

Os três Filhos de Teeteto são respectivamente: o conhecimento como percepção, como opinião verdadeira e como opinião verdadeira acrescida de um logos. Vale a pena salientar que a primeira de todas as definições é, na verdade, uma definição que é dada antes da

pergunta oficial ser lançada por Sócrates e antes da introdução da maiêutica. De acordo com Santos, trata-se de uma definição apenas com o objetivo de provocar a resposta de Teeteto. Se bem que não seja uma definição que tenha muita relevância para a investigação, diz o autor, ela não deve ser totalmente preterida<sup>5</sup>. Contudo, é óbvio que ela realmente não tem qualquer relevância. Bostock, por sua vez, diz que essa definição é tratada de modo irônico e também reconhece a sua insignificância para a investigação<sup>6</sup>. Em síntese, somente os três supostos<sup>7</sup> Filhos de Teeteto é que têm importância filosófica para investigação.

A primeira parte do Diálogo é a que se ocupa com a definição do conhecimento como percepção, a segunda como opinião verdadeira e a terceira como opinião verdadeira acrescida de uma justificação, ou opinião verdadeira acrescida de um *logos* ou ainda crença verdadeira justificada.

O *Teeteto* é, com certeza, um Diálogo muito difícil e essa dificuldade cresce gradativamente, ou seja, cresce à proporção que avançamos por entre suas páginas. Cobb-Stevens tem razão quando assinala que provavelmente ele seja um dos Diálogos mais paradoxais<sup>8</sup>. Ele contém raciocínios bastante complicados e alguns chegam a ser obscuros<sup>9</sup>. O tema central é o conhecimento, o qual Sócrates pretende investigar a todo custo. Contudo, logo após algumas investigações cuidadosas, começam as digressões. Aliás, o Diálogo é, na verdade, permeado por digressões. Em princípio, podemos adiantar que uma parcela importante do texto não se ocupará estritamente com o tema estabelecido. Aproximadamente, dois terços de toda a investigação são consumidos na primeira parte, na qual Sócrates sem perda de tempo desfere duras críticas ao velho Protágoras. A equivocada definição de conhecimento apresentada por Teeteto como percepção será propositadamente imputada a esse sofista<sup>10</sup>.

A segunda parte é ela, própria uma explícita digressão<sup>11</sup>, em direção àquilo que se contrapõe ao conhecimento, a saber: a opinião falsa. É que a essa altura do Diálogo, a

<sup>5</sup> SANTOS, José T. In: *Teeteto*. Lisboa: FCG, 2005, p. 23.

<sup>6</sup> BOSTOCK, D. *Plato's Theaetetus*. Oxford: Clarendon Press, 1988, p. 32.

<sup>7</sup> É importante salientar que no final da investigação Sócrates irá declarar que Teeteto não gerou um filho sequer. De acordo com o extremo rigor da investigação até mesmo os Três Filhos serão abortados em nome da inexorável aporia. Considere-se nesse caso que um Filho significa nada mais que a perfeita definição do conhecimento. A expressão “supostos Filhos de Teeteto” acima no texto, é devido a aporia final, pois, na verdade, nenhuma das gestações do jovem será bem sucedida, ele não terá nenhum filho.

<sup>8</sup> Cf. COBB-STEVENS, 1989. p. 247

<sup>9</sup> Esse é o caso das “doutrinas secretas” de Protágoras (*Tht.* 152b-154a; 155d-157b; 182a-b) e da refutação do segundo *logos*. *Tht.* 207d-208b.

<sup>10</sup> Cf. *Tht.* 151e-152a.

<sup>11</sup> Santos usa tanto o termo “deslize” como também “digressão” quando se refere aos desvios de argumentação. Os principais desvios, tais como o da investigação do conhecimento para o da investigação do *logos*, são digressões (ou deslizes). E, aliás, o arrependimento pelo deslize insinuado no fim da segunda parte, é nada mais

definição de conhecimento é opinião verdadeira, porém os dialogantes decidem investigar a opinião falsa. No entanto, a segunda parte também pode ser encarada como uma continuação implícita do argumento. Nesse caso, a referida digressão seria meramente aparente. É que, de certo modo, a investigação da opinião falsa pressupõe uma investigação indireta da opinião verdadeira. E, de fato, o que encontramos nessa parte é uma clara investigação sobre o conhecimento. Alguns conceitos epistemológicos importantes são desenvolvidos nela. A *allogoxia*, por exemplo, põe termo à crua perspectiva ontológica na qual a sofística tinha por hábito se refugiar<sup>12</sup>. O conceito de alma, enquanto significando a mente ou o Eu cognoscente, coloca a investigação sob um patamar invejável<sup>13</sup>. A autonomia da alma é introduzida no epílogo da primeira parte, mas a sua aplicação só se dá a partir da segunda propriamente dita. A própria forma de abordagem de toda a segunda parte é, sem dúvida, muito mais reflexiva que a primeira, pois ocorre, por assim dizer, uma migração para uma espécie de filosofia da mente.

O pretexto de Sócrates para abordar a opinião falsa foi indiscutivelmente um pretexto certo, visto que acabou por promover uma franca fluência filosófica. No entanto, cada um dos belos raciocínios expostos será contestado por um altercado interlocutor imaginário. Os dialogantes, então, pretenderão saber como é que ocorre uma opinião falsa. O princípio estabelecido para a investigação é a seguinte: só há duas alternativas epistemológicas:

---

que uma retórica. O autor também fala nos interlúdios. Estes se diferem das digressões por se tratar apenas de interrupção das argumentações com o objetivo de preparar a transição para outra. As digressões por sua vez consistem em mudança de assunto. SANTOS, In: *Teeteto*, 2005. p. 6-8; 13. O trecho que denominamos de “manifesto maiêutico” (148e-151d), para o autor trata-se de um interlúdio. Idem, p. 24.

<sup>12</sup> *Tht.* 189a-e. O argumento enquanto resolução ontológica, na verdade, não será explorado no Diálogo. Essa é uma tarefa que será desempenhada no *Sofista*.

<sup>13</sup> A definição e a descrição exata de psique é certamente uma tarefa difícil em qualquer campo, seja na psicologia, na teologia ou na filosofia. De igual modo, é também nada simples querer diferir o que é a alma para os gregos antigos e o que é a alma para os cristãos. Embora esta última tenha suas origens na cultura e na filosofia grega, ambas são evidentemente distintas. O que se poderá adiantar aqui é apenas uma nota clarificadora para a sua compreensão no contexto platônico e mais precisamente para a compreensão desta tese. Mesmo estritamente na Grécia antiga o termo teve muitos significados. Em Homero a psique (ψυχή) era a respiração da vida e algo ligado ao movimento. Para os pré-socráticos, embora de modo intermitente ela também tinha conexão com a respiração. Cf. PETERS, p. 199. Se nos primeiros Diálogos platônicos encontramos fortes características órficas, noutros a psique já está dotada de capacidades cognitivas e com sentido mais estritamente epistemológico. Este é o caso do *Teeteto* (184b-186d). Nesse Diálogo ela é tida como um tipo de órgão especial que faz uso dos cinco sentidos do corpo com o objetivo de conhecer. Na *República* há uma exaustiva psicologia de caráter ético, político e, por assim dizer, emocional. O *Timeu* (69e-75d), um Diálogo tardio, indica alguns locais específicos no corpo onde se encontram partes da psique. A parte racional, por exemplo, é situada na cabeça. Castro diz que Platão ao apontar diferentes características do sujeito em partes específicas da psique, lembra os frenologistas do século XIX e os neurocientistas contemporâneos. Tanto estes como aquele pretendiam associar funções mentais específicas com estruturas distintas do corpo. CASTRO, 2011. p. 808. Enfim, podemos sintetizar afirmando que a psique é um tema frequente em Platão e que é também algo com capacidades cognitivas. Os termos “mente” e “alma” obviamente nem sempre podem ser considerados sinônimos embora muitas vezes sejam os termos usados para a tradução de “psique”. Cf. também a opinião de SANTOS, 2005. p. 116.

conhecer ou não conhecer<sup>14</sup>. Uma coisa ou outra. Mas esse princípio acabará por criar um enorme problema, cuja consequência será inevitavelmente uma inércia absoluta. Santos assinala muito bem quando remonta essa inércia ao velho Parmênides. O altercado imaginário<sup>15</sup>, baseado nessa inércia, provocará então, uma serie de aporias destrutivas e sacudirá a imaginação dos dialogantes. A condição imposta por esse altercado pode ser resumida da seguinte forma: “só há opinião falsa se e somente se alguém que conhece algo, não conhece aquilo que conhece<sup>16</sup>”. É óbvio que se trata de uma condição que oferece uma alternativa, por meio da qual, apenas se permuta um absurdo por outro e isso fará com que a realização da opinião falsa se torne um enigma. A segunda parte é, portanto, explicitamente apresentada como uma digressão pelos próprios dialogantes, no entanto, faz ao mesmo tempo uma verdadeira epistemologia<sup>17</sup>.

A terceira parte também faz uma digressão, visto que o objeto da investigação passa a ser centrado no *logos* e não na *episteme*. Mas tal como na segunda parte, o que ocorre é também uma investigação indireta do conhecimento, a despeito da enorme amalgamação entre os dois conceitos, isto é, entre *episteme* e *logos*<sup>18</sup>. De certo modo, acaba também por não ser muito seguro afirmar que a terceira parte é uma digressão do objetivo central. E sequer poderemos chamá-la de protelação, pois o que os dialogantes pretendiam era, de antemão, depurar o termo *logos* a fim de acoplá-lo à opinião verdadeira. É mais correto falar em um desfecho inacabado do que em uma digressão ou protelação. A terceira parte do Diálogo aparentemente é concluída sem a realização da investigação do terceiro Filho de Teeteto, ou seja, da definição como opinião verdadeira acrescida de um *logos*. A terceira parte, enquanto a parte do desfecho final do Diálogo coincide com a aporia final, ou seja, a investigação é definitivamente suspensa e a aporia é declarada. O argumento propriamente dito que refuta a definição tripartite é tal como o anterior, sucinto e determinante, pois o que visa é apenas perpetrar a refutação.

<sup>14</sup> εἰδέναι ἢ μὴ εἰδέναι, ou seja, “sabê-las ou não sabê-las.” *Tht.* 188a-b.

<sup>15</sup> SANTOS, 2005, p. 124. “Refutador imaginário” é uma expressão que nos parece bem pertinente, pois, Sócrates ao pretender refutar um argumento, às vezes tenta esquivar-se alegando que um suposto refutador impertinente os atacaria de tal e tal modo e, diante da situação acaba por abandonar o argumento recém-criado.

<sup>16</sup> “Ou não há opinião falsa, ou podemos não saber o que sabemos”. *Tht.* 196c. Estamos de acordo com Burnyeat (1998, p. 67), quando reconhece que o próprio Sócrates platônico, em princípio não afirma que a opinião falsa seja impossível, apenas mostra-se perplexo por não compreender como ela é gerada. Diante disso, então decide investigá-la.

<sup>17</sup> Cf. o trecho no qual Sócrates insinua querer discutir a opinião falsa e os interlocutores assentirem alegando que a verdadeira filosofia não deve ser feita às pressas. *Tht.* 187d-e. Também é razoável supor que ao investigar a opinião verdadeira também se investiga simultaneamente a opinião falsa. Para Chappell a terceira parte do Diálogo, de algum modo, prossegue com a questão esquadrihada na segunda, isto é, a opinião falsa. CHAPPELL, 2005, p. 198.

<sup>18</sup> Mas a amalgamação inicial é, ao que parece, entre opinião verdadeira e *logos*.



Do mesmo modo que a segunda, a terceira parte também apresenta alguma faceta implícita, ou seja, uma continuação indireta da investigação da episteme<sup>19</sup>. É que toda a análise feita em torno do logos é também uma análise do conhecimento, embora fora do propósito estabelecido. Aos poucos nos apercebemos que o tal logos ali em causa acaba por se tornar, ele próprio, confundido com o conhecimento. E, ao que parece, é provável que devido à complexidade da questão haja uma propensão natural à confusão. Far-se-á necessário saná-la a todo custo no sentido de fazer com que os dois conceitos sejam distinguidos.

Sócrates apresentará um total de três conceitos de logos, mas nenhum atingirá o objetivo requerido. O primeiro deles será supostamente tido como simples demais e o segundo e o terceiro insuficientes. Contudo, podemos assegurar que o segundo será o mais complexo e profundo de todos e o terceiro, talvez o mais completo e o mais eficiente quanto ao empreendimento proposto. Em outros termos, é o terceiro logos que poderia melhor se enquadrar como complemento à definição do conhecimento.

Em síntese, uma boa parte do Diálogo faz seguramente uma investigação em torno da episteme, embora de modo pouco sistemático. As passagens da primeira parte, voltadas para o relativismo protagórico não parecem realmente imprescindíveis ao programa. Elas são talvez as passagens mais furtivas do Diálogo. O que de um modo geral é tratado como digressão propriamente dita é o trecho 172c-177c, no qual, Sócrates e Teodoro traçam o perfil do verdadeiro filósofo. Uma digressão que em nada compromete a finalidade estabelecida. Guthrie com razão lembra que a despeito das digressões, o *Teeteto* é ainda mais ordenado e sistemático que muitos outros Diálogos<sup>20</sup>. Se o *Teeteto* peca, outros Diálogos ainda pecam mais. A sua grande frustração é inevitavelmente a aporia final. Contudo, o que em última análise, parece realmente consistir no maior dos defeitos cometidos no *Teeteto* são as refutações coagidas. Mas é óbvio que tais refutações são suscitadoras da aporia. Mas sobre a aporia propriamente dita trataremos numa seção à parte e sobre a coerção dos argumentos, no decorrer de boa parte desta tese.

Desde a primeira até a última parte encontramos alguns raciocínios verdadeiramente magníficos. Dentre os quais destacamos: o *sylogismos*, o qual arremata a primeira parte e, por isso mesmo, podemos também nos referir a ele como o argumento do epílogo da primeira

---

<sup>19</sup> Sedley diferencia a terceira parte da segunda e da primeira do seguinte modo: “Despite its failure, there is a further respect in which part III is more Platonic in spirit than anything that precedes it. In parts I and II the discussion of knowledge focused on ordinary cases of *knowing that*: knowing that the wind is cold, that such and such an action will be beneficial, that so and so committed the crime. Part III has turned the focus onto the topic of knowing, of something, *what it is*.” SADLEY, 2004, p. 178.

<sup>20</sup> GUTHRIE, W. K. C. *A history of Greek philosophy: the later Plato and the academy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. v. 5. p. 71.



parte<sup>21</sup>; outros argumentos como os do bloco de cera, o do aviário e a teoria do atomismo, serão aniquilados sucessivamente, alguns de maneira lamentável e coerciva. Esse fato parece sugerir que, desde o início, Platão já tinha em vista concluir o Diálogo em aporia.

A fim de abarcar ainda outras questões, vamos resumir o Diálogo do seguinte modo: O velho Sócrates, o velho Teodoro e o jovem Teeteto reúnem-se para investigar o conhecimento. Sócrates faz um acordo determinando que a sua participação na discussão seja a de um mero inquiridor. E, por isso, ele próprio não poderá ser considerado autor de nenhuma eventual descoberta filosófica. A tarefa de ser um genuíno autor será atribuída apenas a Teeteto, isto é, apenas o jovem Teeteto será considerado o autor das declarações. A sua primeira importante resposta à pergunta de Sócrates é: conhecimento é percepção. Imediatamente essa definição é associada a Protágoras que por sua vez é associado a Heráclito. Assim, percepção é algo que se torna atrelado ao relativismo e ao fluxismo. De maneira perspicaz Sócrates revela-nos que o sofista tem uma doutrina secreta, mas que nada mais é do que uma espécie de fusão de teorias sensitistas<sup>22</sup>.

A missão de Sócrates é refutar o sensitismo e, segundo a observação que faz, é necessário passar pelo relativismo, ou seja, é necessário primeiramente refutar o relativismo. O Diálogo despende uma parcela importante da investigação em torno do relativismo, seja no sentido epistemológico ou ético. E muito esparsamente também no sentido teológico, pois sobre os deuses Protágoras se recusa a escrever se eles existem ou não<sup>23</sup>. A crítica, na verdade, não aparece de maneira ininterrupta e sim alternada com a crítica ao sensitismo. Até ao epílogo da primeira parte, Sócrates intercala louvores e sátiras, anuência e censuras ao

---

<sup>21</sup> Esse é um argumento que, com certeza, iria ecoar por entre a posteridade. É que se trata de uma espécie de esboço sobre duas correntes filosóficas antagônicas, a saber: a racionalista e a empirista. Bem antes de fazer a viragem *dianoética*, Sócrates pretende saber se são os sentidos ou é a alma que conhece. Afinal, são os olhos quem vê ou é a alma quem vê por meio deles? Obviamente não se trata de um esboço completo, pois não está em questão o querer saber se o conhecimento inicia na mente ou se inicia com a sensação. Também vale a pena salientar que a virada filosófica para o campo mental, com efeito, não faz do *Teeteto* um Diálogo racionalista, visto que algumas passagens mais adiante tendem mais para algum tipo de empirismo. De qualquer modo, o questionamento suscitado consiste num esboço precioso. Diz Sócrates: “[...] a alma investiga umas coisas através de si própria e as outras através das potências do corpo [...]. Então, o saber não está nas sensações, mas no raciocínio (συλλογισμῶ, isto é, no *sylogismo*) sobre elas [...]”. *Th.* 185e; 186d. Kant poderá ser considerado um verdadeiro aperfeiçoador desse esboço platônico. A sua formulação sobre a aquisição do conhecimento é realmente louvável. Ou seja, para ele, são as intuições e os conceitos juntos que geram o conhecimento. A sua formulação soa como uma máxima epistemológica: “Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas [...]. Estas duas capacidades ou faculdades não podem permutar as suas funções. O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar. Só pela sua reunião se obtém conhecimento”. Cf. KANT, *KRV*, B 74-76. Para o Sócrates do *Teeteto* é realmente a alma quem conhece tanto os objetos mentais quanto os sensíveis. Contudo, ela o faz por meio dos sentidos. Sem eles, ela certamente nada conheceria. Será sempre necessário a atuação da alma e a dos sentidos, exatamente como alega Kant.

<sup>22</sup> Cf. Opinião semelhante em LEE, Mi-Kyoung. The secret doctrine: Plato's defence of Protagoras in the *Theaetetus*. *OSAPh*, 19, 2000, p. 47, 50, 57.

<sup>23</sup> *Th.* 166e.

velho sofista. Ora Protágoras é o homem mais sábio da Hélade<sup>24</sup>, ora não é mais sábio que uma rã<sup>25</sup>. Na verdade, os argumentos estritamente epistemológicos apresentados na primeira parte serão mais bem analisados na segunda. Tanto as “doutrinas secretas” assim como a dualidade entre memória e percepção e também a autossuficiência da alma serão perscrutadas principalmente na segunda parte.

A primeira censura à tese sensitista é feita por meio da confrontação com as chamadas percepções falsas<sup>26</sup>, a segunda, pela confrontação com a memória e a terceira é desferida diretamente contra o relativismo, apresentada através do famoso argumento da auto refutação<sup>27</sup>. Duas importantes intervenções de Sócrates na primeira parte são as do manifesto maiêutico e a da metáfora dos dados. A primeira, de certo modo, isenta Sócrates de toda a responsabilidade quanto às decisões alcançadas na investigação. A segunda serve, ao que parece, apenas para chamar a atenção de Teeteto quanto ao verdadeiro espírito filosófico. Trata-se de um raciocínio tipicamente socrático-platônico, mas que não se desenrolará por entre o Diálogo, pois é posto de lado logo em seguida<sup>28</sup>.

A passagem que compreende a digressão propriamente dita do Diálogo<sup>29</sup>, na sua maior parte, preocupa-se em dar as características do verdadeiro filósofo. Este é rotulado como uma espécie de pessoa puramente intelectual avessa às preocupações humanas. Trata-se de uma passagem que tem muitas semelhanças com passagens da *República*<sup>30</sup>, na qual, Platão discorre sobre o perfil do verdadeiro filósofo. Esta digressão é, sem dúvida, a parte mais descontraída do Diálogo e poderíamos até rotulá-la como “O recreio do *Teeteto*”. Não é à toa que ao fim desse trecho Teodoro admite que o assunto ali tratado, é bem mais fácil de ser acompanhado do que a reflexão sobre o conhecimento<sup>31</sup>. Trata-se, na verdade, de uma passagem da qual pouco proveito se extrai para a questão central do Diálogo. Todavia, não é um trecho inútil, pois encontramos nele, por exemplo, um respaldo quanto à fundamentação ética de toda a epistemologia desenvolvida na segunda parte. O verdadeiro filósofo ali descrito é, sobretudo, uma pessoa sincera e justa. Conceitos esses, essenciais e

<sup>24</sup> *Tht.* 160d. No *Protágoras* Platão compara-o com Orfeu. *Prt.* 315b.

<sup>25</sup> *Tht.* 161d.

<sup>26</sup> ψευδεῖς αἰσθήσεις, isto é, sensações ou percepções falsas. *Tht.* 158a.

<sup>27</sup> *Tht.* 161c-162d.

<sup>28</sup> Cf. respectivamente: 148e-151d; 154b-155d.

<sup>29</sup> *Tht.* 172c-177c.

<sup>30</sup> Essa é também a opinião de David Bostock. BOSTOCK, 1988, p. 98.

<sup>31</sup> *Tht.* 177c. Entenda-se por “recreio” um intervalo inserido durante um turno de atividades investigativas, de lições acadêmicas ou colegiais. Nesse caso, trata-se de um recreio somente quando a sua discussão é comparada com a discussão central. Observe-se que nessa passagem há menção à pilhérica estória sobre o tombo de Tales. Santos (2005, p. 88) em sua introdução ao *Teeteto* simplesmente não discute esse trecho alegando a sua irrelevância para a compreensão do argumento proposto no Diálogo. Classificá-lo como recreio não significa que o consideramos irrelevante, mas apenas uma passagem cujo conteúdo é menos árido.

imprescindíveis na investigação científica. Vejamos, por exemplo, uma observação interessante feita por Sócrates: o conhecimento da limitação humana ante a magnificência divina é sabedoria, o seu desconhecimento é ignorância<sup>32</sup>. Algumas questões tratadas nesta digressão também serão abordadas mais adiante na confrontação final do relativismo ético e político, em 177c-179d.

A primeira parte, conforme já foi visto, é concluída com o belo e determinante argumento do *sylogismos*, o qual coloca a alma como âmago epistemológico. Fundamentados, então, sobre esse argumento iniciam a segunda parte. A alma torna-se doravante aquela coisa que verdadeiramente conhece e o corpo torna-se restrito às percepções. A alma é capaz de emitir uma opinião, coisa que ao corpo é impossível. Assim, o conhecer é definido como opinar, aliás, o conhecer é o opinar corretamente. É que a opinião pode ser tanto verdadeira como falsa<sup>33</sup>. Ao invés de concluir a investigação, Sócrates ignora esse explícito sucesso e desvia a atenção dos demais. Ele suplica aos seus interlocutores a permissão para investigar a opinião falsa ao invés da opinião verdadeira. Doravante a investigação enveredará por sendas abissais a fim de compreender a ocorrência da opinião falsa.

Uma leitura bem atenta dessa parte do Diálogo mostra como não é difícil criar confusões filosóficas, mesmo quando não se tem a intenção de criá-las. Um exemplo sobre essa propensão à confusão é o quadro das catorze hipóteses, por meio das quais, é impossível opinar falso<sup>34</sup>. Trata-se de uma passagem que nos mostra o franco desejo de Platão em salientar a dualidade entre a percepção e o *doxazein*<sup>35</sup>. A alegoria do aviário parece atingir os

<sup>32</sup> *Tht.* 176c. Cf. *Euthd.* 281e onde a sabedoria é também identificada com o bem e a ignorância com o mal.

<sup>33</sup> *Tht.* 187b e também *Phlb.* 37a-b.

<sup>34</sup> *Tht.* 192a-c.

<sup>35</sup> Em princípio, Sócrates assegura que quando nada se conhece nada se erra. E quando se conhece apenas uma coisa e não se percebe nada, também não é possível errar. É que a opinião falsa a essa altura é uma mera *allogoxia*, cuja natureza requer, ao menos, um par de objetos para que ela ocorra. Por meio das oito primeiras hipóteses é impossível errar, da nona em diante a impossibilidade é ainda maior. Eis a síntese desse quadro fatigante: **É impossível crer que:** 1- O que alguém sabe e não percebe é algo diferente do que percebe; 2- O que alguém sabe é algo além do que não sabe; 3- O que alguém não sabe é algo que não sabe; 4- O que alguém não sabe é algo que sabe; 5- O que alguém percebe é algo diferente do que percebe; 6- O que alguém percebe é algo que não percebe; 7- O que alguém não percebe é algo que não percebe; 8- O que alguém não percebe se encontra entre aquilo que percebe; **É ainda mais impossível crer que:** 9- O que alguém sabe e que percebe é diferente do que sabe e percebe; 10- O que alguém sabe e percebe é o que sabe; 11- O que sabe e percebe é aquilo que percebe; 12- O que alguém não sabe, nem percebe, é o que não sabe, *nem percebe*; 13- O que alguém não sabe, nem percebe é aquilo que *não sabe*; 14- O que alguém não sabe, nem percebe é aquilo que não percebe. Essas hipóteses são elaboradas no contexto da alegoria do bloco de cera. É também pelo fato de se estar preso a essa alegoria que se tornou necessário estabelecer essa dualidade tão profunda. Platão certamente estava ciente da forte propensão à ambiguidade e confusão dessas catorze hipóteses. É fácil aperceber-nos que algumas acabam por se tornarem semelhantes a outras. Teeteto acaba por admitir que a sua cabeça fica cada vez mais confusa com as explicações dadas por Sócrates e, principalmente após a exposição dessas hipóteses. Os dois trechos em itálico nas hipóteses 12 e 13 significam que são uma adaptação da tradução de Cornford. As traduções dessa

limites da capacidade racional<sup>36</sup>. Os dialogantes acabarão por cessar a discussão ante as dificuldades que pareciam não ter fim. Enfim, a segunda parte do *Teeteto* mostra como o investigador é muitas vezes propenso a criar labirintos filosóficos.

Finalmente, a terceira parte apresenta alguns raciocínios profundos como os da segunda. E além da propensão à confusão, ocorre uma verdadeira insuficiência argumentativa principalmente na preterição da segunda definição de logos. A teoria atomista é um argumento sublimemente filosófico. O primeiro logos não oferece muita discussão aos dialogantes, o terceiro poderia ter oferecido muito mais, porém Platão resolve cessar o Diálogo.

Uma investigação estrita e direta sobre o conhecimento não ocorrerá de maneira perene em nenhuma das três partes do Diálogo. A primeira oscila para o relativismo, a segunda para a opinião falsa e a terceira para o logos. No entanto, a segunda e a terceira fazem-no de maneira indireta, isto é, investiga o conhecimento de um modo indireto. Enfim, é importante ter em mente que o *Teeteto* é um texto que não é um tratado e sim um Diálogo.

## 1.2 A questão da presença teoria das Ideias no *Teeteto*

E as Ideias estão presentes ou não no *Teeteto*? Essa é uma questão polêmica entre os estudiosos. Diante disso pareceu-nos conveniente traçar ao menos algumas observações à parte. Em princípio, afirmamos com todas as letras que elas não estão presentes, pois o próprio Diálogo parece-nos bastante claro sobre isso.

É indiscutível que a maior marca da filosofia platônica é a teoria das Ideias<sup>37</sup>. Contudo, ela não é a única, há outras também relevantes, embora de menor peso. A maioria dos estudos introdutórios sobre Platão versa sobre a teoria das Ideias, o que significa uma medida natural. Mas é preciso ter em mente que a omissão dessa teoria num estudo sobre Platão não pode ser encarada como um defeito. É plenamente natural a alguém querer fazer um estudo sobre

---

passagem normalmente não conferem entre si. Na de Jowett, a 9ª hipótese está antes da observação de Sócrates sobre as que são mais impossíveis. Nesse caso, ela estaria entre o grupo das menos impossíveis. Até a 11ª, a tradução de N. e Boeri confere com a de Jowett, mas na 12ª falta um “não percebe” presente na de Jowett. Na 13ª de N. e Boeri onde está o último “não percebe”, na de Jowett está “não sabe”. Na de Jowett há uma 14ª hipótese, mas que coincide com a 13ª de N. e Boeri. Para uma melhor compreensão de toda a questão vale a pena conferir de 192a até 194b.

<sup>36</sup> Nessa alegoria Sócrates estabelece a diferença entre “ter” (κεκτηῖσθαί) e “possuir” (ἔχειν) alguma coisa. Para Taylor essa distinção antecipa os conceitos de potência e ato estabelecidos mais tarde por Aristóteles. Cf. TAYLOR, A. E. *Plato: the man and his work*. 6. ed. London: Methuen, 1949. p. 343. Cf. também, GUTHRIE, 1995, p. 111. MCDOWELL, J. In: *Theaetetus*. Oxford: Clarendon Press, 1973. p. 220. Em termos lógicos, diz Burnyeat (1990, 106,109), “possuir” significa uma capacidade e “ter” significa o exercício dessa capacidade.

<sup>37</sup> É óbvio que essa é uma opinião de consenso. Cf. por exemplo, SILVERMAN, A. *The dialectic of essence: a study of Plato's metaphysics*. Princeton: Princeton University Press, 2002. p. 1.

Platão sem abordar as Ideias. Todo estudioso da filosofia platônica sabe que em alguns Diálogos simplesmente não há menção às Ideias. O maior e o último de todos, isto é, as *Leis*, simplesmente não as menciona. Não nos parece uma atitude importante querer dizer que neste ou naquele trecho isolado de tal e tal Diálogo há uma referência implícita às Ideias. No *Teeteto*, alegamos sem qualquer rodeio, que não há menção a elas, embora isso não queira dizer que haja a sua negação. Negá-la ou não é uma questão à parte e foge do propósito desta pesquisa. Eis o que diz Bostock sobre o problema: “No *Teeteto* a teoria das Ideias (embora presente), não aparece de modo evidente e, em princípio, ela realmente não parece ser um tema relevante para o argumento principal do Diálogo<sup>38</sup>”. Mesquita, por sua vez, diz que as Ideias estão presentes de cabo a cabo, embora de modo implícito e que as definições falham exatamente por isso<sup>39</sup>. Ferrari também alega que elas estão presentes, porém de modo implícito, ou seja, elas são “evocadas apenas através de vagos acenos<sup>40</sup>”. Todavia, uma análise realmente a fundo desmente essa posição. É preciso salientar que a presença e a limpidez das Ideias não reverteriam as aporias. Com ou sem Ideias, em nenhum Diálogo Platão definiu o conhecimento. Muitos autores infelizmente sustentam que é a ausência das Ideias quem determina a aporia no *Teeteto*<sup>41</sup>.

Não há, na verdade, uma opinião unânime sobre a presença das Ideias no *Teeteto*. Chappell assinala, em princípio, duas correntes antagônicas, isto é, há os que dizem que, de modo geral, elas estão presentes e há os que o negam. O autor defende uma posição moderadora e assinala que o extremismo torna implausível tanto uma como outra corrente filosófica<sup>42</sup>. Em princípio, não parece que existam razões suficientes para supor que Platão tenha abandonado a sua teoria. Mas no *Teeteto* podemos estar certos de que ele, ao menos, não quis manuseá-la. O *Timeu* é, certamente, um dos maiores obstáculos aos defensores da tese do abandono. Nesse caso, estamos levando em conta o fator cronologia, ou seja, a posterioridade do *Timeu* em relação ao *Parmênides* e ao *Teeteto*<sup>43</sup>. Os Diálogos que supostamente sugerem o abandono das Ideias são exatamente o *Parmênides*, o *Teeteto* e o

<sup>38</sup> BOSTOCK, 1988, p. 7. Sobre a teoria das Ideias no *Teeteto* eis uma nota importante de Taylor: “Possibly the most striking feature of the whole dialogue is its silence on a matter about which we should have expected to hear something. Plato has written a long and elaborate discussion of knowledge without making a single reference to the doctrine of forms, though we might have thought it almost impossible for him to keep it out of the argument against relativism”. TAYLOR, 1949, p. 348.

<sup>39</sup> MESQUITA, *Reler Platão: ensaio sobre a teoria das Ideias*. Lisboa: INCM, 1993, p. 304.

<sup>40</sup> FERRARI, F. O sonho de Sócrates: problemas, aporias, possíveis soluções. In: SANTOS, J. T. (Ed.). *Do saber ao conhecimento: estudo sobre o Teeteto*. Lisboa: CFUL, 2006, p. 104.

<sup>41</sup> Entre eles, Gullely. Cf. GULLEY, N. *Plato's theory of knowledge*. London: Methuen, 1962. p. 103; 106. E ao que parece, também José Lourenço P. da Silva em: SILVA, 2010, p. 150. FERRARI, 2006, p. 104; 109.

<sup>42</sup> CHAPPELL, T. *Reading Plato's Theaetetus*. Cambridge: Hackett Company, 2005, p. 21.

<sup>43</sup> Essa parece ser a mesma opinião de Iglésias. Cf. IGLÉSIAS, M. In: Platão. *Parmênides*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 8.

*Sofista*. Contudo, não é muito seguro dizer que o *Sofista* não trabalha com a teoria das Ideias. E também é necessário que tenhamos alguma cautela com a questão da cronologia dos Diálogos a fim de não criarmos obstáculos inúteis. Sobre essa cautela é muito valiosa a observação de Casertano que diz que o fato de Platão haver efetuado correções nos Diálogos, pode por em risco as avaliações estilométricas<sup>44</sup>. Lafrance diz que a problemática no *Teeteto* realmente não comporta as Ideias. Para esse autor a busca pela definição do conhecimento é feita num sentido mais proposicional e psicológico<sup>45</sup>. Mesquita com o objetivo de socorrer a teoria das Ideias no *Parmênides*, elabora uma saída a partir da primeira hipótese: se o Uno é. Os resultados do primeiro argumento da primeira hipótese<sup>46</sup> são, de fato, totalmente negativos. Para o autor as negações do jovem Aristóteles são meramente uma negação efetuada a partir de uma perspectiva sensível. É somente por isso que elas são negadas, pois simultaneamente elas também sempre negam o sensível<sup>47</sup>. Diz o autor: “À luz profunda do Diálogo, as negações da Ideia tornam-se assim não já afirmações da Ideia, mas afirmação da Ideia como negação<sup>48</sup>.” Nesse caso, o autor está considerando o Uno do *Parmênides* como Ideia, o que não é algo garantido. E é óbvio que as negações não se traduzem em qualquer afirmação da Ideia enquanto negação.

Na apreciação da segunda resposta dada por Teeteto encontramos uma suposta alusão às Ideias. Ao dirigir a sua pergunta a Teeteto, Sócrates realmente parece estar insinuando para que seja respondida de acordo com os requisitos da teoria das Ideias<sup>49</sup>. Entretanto, Teeteto, que também é uma mera personagem platônica, há de procurar conduzir a investigação sem recorrer à teoria. De uma coisa podemos estar bem certos: os parâmetros sob os quais o

<sup>44</sup> CASERTANO, G. In: SANTOS, José T. (Ed.). *Do saber ao conhecimento: estudo sobre o Teeteto*. Lisboa: CFUL, 2006. p. 139.

<sup>45</sup> LAFRANCE, Y. *La théorie platonicienne de la doxa*. Montreal, Bellarmin, Paris: Les Belles Lettres, 1991. p. 225. Sobre a teoria das Ideias no *Teeteto*, ele ainda faz uma importante observação. Primeiramente ele pergunta: “Quelle est donc l’originalité épistémologique du *Théétète* par rapport à la *République*, une fois que nous avons admis l’absence de la théorie des Idées à l’intérieur de la problématique du *Théétète*?” E responde: “Cette originalité se caractérise par une attention particulière apportée au sujet connaissant, au monde des phénomènes et au caractère propositionnel de la science.” LAFRANCE, Y. 1991, p. 211. No final do capítulo o autor arremata a sua posição. *Ibid.*, p. 303.

<sup>46</sup> Cf. a primeira hipótese: se o uno é em *Prm.* 137c-142a

<sup>47</sup> MESQUITA, A. P. A Natureza da Ideia platônica: o propósito de duas passagens-chave: *Fédon* 83b, *Parmênides* 141e-142a. *Philosophica*, 10, 1997. p. 66-74.

<sup>48</sup> *Idem*, 1997, p. 74.

<sup>49</sup> *Tht.* 148d-e. No epílogo da primeira parte correm expressões tais como μίαν τινὰ ἰδέαν (forma única) em 184d para se referir à alma, τὸ κοινὸν λαμβάνειν (o que é comum) em 185b para expressar a capacidade extraordinária da alma em apreender mais de um objeto do conhecimento em detrimento da capacidade dos cinco sentidos do corpo, τὴν οὐσίαν (a entidade ou o ser) em 186a; 186c para se referir àquilo que mais aparece em tudo. Os célebres conceitos de: semelhante (ὅμοιος), dissemelhante (ἀνόμοιος), idêntico (ταῦτον) e diferente (ἕτερος) também ocorrem embora muito ligeiramente em 186a. É óbvio que tais expressões aludem à metafísica platônica, contudo, tanto a concisão desse trecho tanto quanto o contexto em geral não nos autorizam a afirmar que estão tratando das Ideias.



*Teeteto* é escrito, inauguram um contexto peculiar. Um contexto que, em parte, pode ser considerado empirista, no sentido em que é isento da metafísica. Na verdade, nem mesmo a manifesta preconização da prerrogativa da alma explorada a partir da segunda parte, poderia garantir um rótulo racionalista ao *Teeteto*. O empirismo em questão significa um empirismo contraposto ao racionalismo tal como é tradicionalmente entendido, em síntese, no sentido lockeano. Se, portanto, observarmos a partir dessa ótica, ele não poderá ser classificado como um Diálogo metafísico<sup>50</sup> nem racionalista, pois prescinde tanto da anamnese como das Ideias.

É, sem dúvida, um fato muito surpreendente um Diálogo platônico pretender atingir o “conhecimento em si”<sup>51</sup> sem recorrer às Ideias. E é um enorme equívoco querer rotular as Ideias e a anamnese como panaceias absolutas<sup>52</sup>. É que o *Mênon*, por exemplo, aborda a anamnese, mas acaba em aporia e a *República* aborda as Ideias, mas é insuficiente com relação à Ideia do Bem<sup>53</sup>. Basta-nos ler os livros VI e VII da *República* para ficarmos convencidos de que Sócrates apenas promete descrever a Ideia do Bem sem nunca a definir. O melhor que faz é apresentar o símile do Sol, nesse caso, comparando o astro rei com a Ideia do Bem. O símile do Sol é, aliás, dado como uma espécie de juro de uma dívida cujo capital, na verdade, nunca há de ser quitado<sup>54</sup>. Ele insinua claramente que a sua protelação é devido ao fato de o conceito em questão tratar-se de um conceito inefável<sup>55</sup>. É muito provável que no *Teeteto* Platão tivesse preferido que Sócrates mostrasse toda a sua habilidade sem recorrer às Ideias e dizer como também é possível ir tão longe.

### 1.3 Um breve perfil do jovem Teeteto

Das três personagens principais do Diálogo, apenas Teodoro é devidamente classificado como sábio. Sócrates é o filósofo invulgar e Teeteto é o jovem discípulo não de Sócrates, mas de Teodoro. Este último é sábio num sentido bem tradicional do termo e igualmente respeitado pelos gregos. Sua sabedoria além de ser daquela que os aristocratas gregos consideravam requintada, era também uma sabedoria especializada. A nossa contagem

---

<sup>50</sup> Sedley, ao menos em parte, é também da mesma opinião visto que reconhece que o Sócrates do Diálogo não é um Sócrates metafísico. Cf. SEDLEY, 2004, p. 156, 161, 167. Ressalte-se que ele reconhece apenas a personagem Sócrates como não metafísico e não o próprio Platão. A opinião desse autor é a de que o Platão da senectude é tão metafísico como o da juventude. Cf. Idem, p. 168.

<sup>51</sup> *Tht.* 146e.

<sup>52</sup> No *Mênon* Sócrates recorre à anamnese como solução para o paradoxo do conhecimento. Cf. opinião semelhante em SANTOS, J. Trindade. In: *Mênon*, 1993, p. 24.

<sup>53</sup> E, além disso, pode-se até mesmo falar em suposta a faceta religiosa de Platão em relação à Ideia do Bem. Ao menos a linguagem usada faz alguma insinuação.

<sup>54</sup> *R.* VI 506e-507a.

<sup>55</sup> *R.* VI 509b-c.

seria omissa se também não incluíssemos Protágoras como um integrante do Diálogo. Se ele era apenas uma personagem imaginária, todos os outros também o eram. Todos faziam parte de um esboço do imaginário platônico.

Das declarações de Teodoro pode-se esperar por uma sinceridade plena. Sócrates e Teeteto confiam piamente no que ele diz. Antes de dialogar com Teeteto, Sócrates já dialogava com Teodoro com quem se informava sobre o jovem<sup>56</sup>. Aquilo que o velho sábio transmite a Sócrates é, em princípio, uma informação segura e sincera até demais. Demasia essa que se confirma quando ele diz que Teeteto e o próprio Sócrates são de fisionomias muito feias. E, além disso, revela que as suas fealdades são também tão parecidas de modo que um poderia servir de espelho para o outro<sup>57</sup>.

De acordo com Teodoro, Teeteto, filho de Eufrônio, é uma pessoa sublime, e daquele tipo de jovem com quem Sócrates aprecia dialogar. O primeiro conhecimento revelado no Diálogo é, na verdade, a descrição feita por Teodoro em relação a Teeteto. Se não é um conhecimento descritivo, ele é ao menos uma opinião verdadeira. Nesse caso, uma opinião verdadeira dada por Teodoro em relação a Teeteto. Sócrates não desconfia da descrição feita por Teodoro, simplesmente crê e, então, passa a inquirir o rapaz de acordo com as garantias do amigo sábio. Ao menos uma das descrições feitas por Teodoro é imediatamente confirmada: a fealdade de Teeteto. Este, no entanto, recusa-se em aceitar os elogios de Teodoro, porque o fato de admitir ser inteligente e virtuoso diante dos outros é algo constrangedor. E, afinal, sua fealdade não entrará em questão, apenas a sua beleza de alma<sup>58</sup>. Teeteto, portanto, confia em Teodoro, mas terá de apresentar alguma relutância, pois está diante de outras pessoas. Eis as qualidades que Teodoro atribui ao jovem: natureza espantosa, de aprendizagem rápida, gentil, excelente, corajoso, precoce em relação ao conhecimento, feio, estudioso, disciplinado, aristocrata e liberal. O elogio de Teodoro parece não ser suficiente para o convencer. Para ele “Teodoro ainda continua a parecer um mentiroso<sup>59</sup>.” O que está em jogo para Teeteto é tornar-se o interlocutor principal de Sócrates, proposta essa considerada muito séria. Ele não pretendia correr o risco de cometer erros em suas respostas e assim envergonhar-se a si próprio e também a Teodoro. Sócrates alega que Teodoro é um

---

<sup>56</sup> *Tht.* 143d-144d.

<sup>57</sup> Sobre a semelhança entre Teeteto e Sócrates em sentido dramático cf. ARIETI, J. A. *Interpreting Plato: the dialogues as drama*. Maryland: Rowman & Littlefieldm Publishers, 1991. p. 165-183, passim.

<sup>58</sup> *Tht.* 145a, 185e.

<sup>59</sup> *Tht.* 148c.



sábio, uma pessoa que normalmente não galhofa<sup>60</sup>, nem ironiza e, por isso, Teeteto não teria razões para se preocupar.

Sócrates havia sido informado que com Teeteto poderia alcançar muito proveito filosófico, mas ao que parece, era preciso convencê-lo da sua capacidade. Capacidade esta que o próprio Teeteto parecia não saber que possuía. Sócrates compreende a relutância do jovem, pois está de acordo que mesmo a informação de Teodoro também deve ser posta à prova. Se Teodoro, por exemplo, discorrer sobre uma arte que não é a sua, a sua informação não poderá ser inteiramente confiável<sup>61</sup>. No entanto, ainda que não seja um professor de virtude, ele é um sábio e sobre isso há um consenso. E enquanto sábio, é óbvio que tem a capacidade para supor o que é virtude e o que é conhecimento. Se Teeteto é virtuoso é também sábio<sup>62</sup> ou, pelo menos, um aspirante a sábio. Uma pessoa com as referidas características tem, então, os devidos requisitos para proferir aquilo que Sócrates pretende ouvir.

Em princípio, o único sábio propriamente dito é o velho Teodoro, mas Teeteto, em certo sentido, também o é, pois assim é o próprio Teodoro quem o diz<sup>63</sup>. Vamos, então, defini-los do seguinte modo: Teodoro é um sábio propriamente dito, Teeteto é um sábio não no sentido completo do termo e sim uma espécie de aspirante. Sócrates inclui a si próprio e também todos os supostos sábios como ignaros, mas ao mesmo tempo será obrigado a compreender que há homens sábios. A classificação que nos parece mais adequada para Teeteto é a de um legítimo aspirante, isto é, aquele que sente as dores do parto epistemológico. E, além disso, qualquer possível erro cometido por Teeteto não representaria um prejuízo à descrição feita por Teodoro<sup>64</sup>. Um grande erro seria a sua recusa em responder, pois desse modo estaria contradizendo o mestre. É o seu desejo vivaz em dialogar que se constitui um requisito básico para o sucesso da investigação. Teodoro era, portanto, quem muito bem o conhecia e, se porventura não o conhecia, tinha acerca dele uma opinião verdadeira justificada, pois se tratava de uma opinião que tinha consenso entre muitos cidadãos. Possivelmente o que melhor corrobora a opinião verdadeira de Teodoro sobre ele é a sua reação espantosa que ocorre após a apresentação dos raciocínios dos dados<sup>65</sup>.

---

<sup>60</sup> *Tht.* 145c.

<sup>61</sup> *Tht.* 145a-b.

<sup>62</sup> *Tht.* 148b.

<sup>63</sup> *Tht.* 162c.

<sup>64</sup> *Tht.* 148c.

<sup>65</sup> *Tht.* 155d. Cf. também 162c, a expressão da parte de Teodoro: “o sábio Teeteto”.

#### 1.4 O tipo de definição requerida por Sócrates

Sócrates não pretende ouvir uma resposta por meio de exemplos de conhecimentos, nem sobre o conhecimento de alguma coisa isolada. Pretende ouvir uma definição simples. Se fosse perguntado: “O que é barro?” A resposta mais simples e eficiente seria: “É terra misturada com líquido<sup>66</sup>”. A segunda definição: “conhecimento é uma arte qualquer”, é taxada como trivial e redundante, mas a terceira: “conhecimento é percepção” está de acordo com as condições estabelecidas por Sócrates. Não se trata, na verdade, de uma definição devidamente genuína, pois Sócrates vê nela uma analogia com a tese de Protágoras. Contudo, o que importa é que seja uma resposta feita de maneira legítima, ou seja, feita dentro dos parâmetros dos grandes sábios. Protágoras, ao menos ironicamente é classificado como um homem sábio. O que Sócrates, em princípio, requer é que a resposta seja dada da maneira como convém, à maneira filosófica de se responder. Essa maneira parece ter tanta relevância quanto a própria exatidão da definição. É que a resposta poderia, por exemplo, ser correta por acaso e, portanto, não ter legitimidade. Saliente-se que o acerto ao acaso, não é conhecimento. Em princípio, Sócrates não parece estar muito preocupado com o fato de a resposta estar correta ou não, mas o que lhe interessa é acima de tudo examiná-la. No entanto, isso não significa que ele era indiferente quanto à veracidade da resposta. É óbvio que ele aguardava uma resposta acertada, mas todo o contexto da discussão preparatória mostra-nos que a sua atenção estava voltada principalmente para o modo de responder. Se Teeteto proferisse a palavra-chave da questão sem o verdadeiro e genuíno sentido, a resposta não teria importância. Um mero enunciado sinonímico não poderia satisfazer as genuínas necessidades filosóficas. É, portanto, imprescindível que ela tenha de ser feita de modo incisivo. Eis a observação de Sócrates ao ouvir que conhecimento é *aisthesis*: “Respondeste bem e com nobreza, meu jovem, pois é necessário que as opiniões sejam ditas assim claramente<sup>67</sup>”. A resposta, portanto, tem de ser dada de maneira vivaz e bem clara. Mesmo que em si, no seu conteúdo, não seja correta, ela tem de ser correta na forma em que é respondida<sup>68</sup>. Todavia, é importante adiantar que mesmo a resposta mais certa que pudesse ser dada, seria aniquilada de qualquer modo pelos rigores da aporia platônica.

A segunda resposta de Teeteto é a de que conhecimento é uma arte, ou seja, conhecimento é o conhecimento de uma arte. Entre as quais, estão as habilidades de Teodoro:

---

<sup>66</sup> *Tht.* 147c.

<sup>67</sup> *Tht.* 151e.

<sup>68</sup> *Tht.* 148d, 150e. Reação semelhante terá Sócrates ao ouvir a definição como opinião verdadeira em 187b.

a geometria, a astronomia, a harmonia e o cálculo. No entanto, para Teeteto, toda e qualquer habilidade dos artesãos, tais como sapataria e olaria, também é conhecimento. Trata-se de uma resposta muito distante do verdadeiro escopo socrático, pois além de pluralizar uma unidade, banaliza-a e responde sem muita determinação.

Provavelmente ao menos, uma das disciplinas ministradas por Teodoro poderia ser classificada como conhecimento<sup>69</sup>. Se a resposta se limitasse, por exemplo, apenas à geometria, estaria, talvez, menos errada<sup>70</sup>.

Se Sócrates não sabe o que é conhecimento, nada lhe adianta uma resposta de que o conhecimento é o conhecimento de um oleiro, ou o conhecimento de outro artesão qualquer. Teeteto com a sua resposta apenas suscita uma redundância negativa porque nada é acrescentado a Sócrates, ou seja, Teeteto não dá nenhuma informação, ele nada comunica. Assim, Sócrates que indaga sobre o conhecimento, nada se informa se o que lhe é dito é que conhecimento é a arte do oleiro. Teeteto, ao que parece, expressara-se pretendendo definir que conhecimento é uma habilidade, como, por exemplo, a habilidade de fabricar olaria. Em outros termos, conhecimento seria o conhecimento do ofício do oleiro em fabricar telhas, vasos, talhas, etc., mas o que Sócrates pretende é ouvir uma resposta “simples e breve<sup>71</sup>”, não redundante. É, portanto, por meio de uma resposta acertada e eficiente que se poderia evitar um retorno ao infinito. Sócrates, portanto, não pretende enumerar e sim definir de maneira eficiente aquilo que se chama “conhecimento”; o que lhe interessa é o conhecimento em si<sup>72</sup>. Teeteto dá uma resposta que, além de múltipla, não oferece um canal para a reflexão que Sócrates pretende. A sua definição é pertinente ao “conhecer isso” ou “conhecer aquilo”. O carpinteiro, por exemplo, sabe exercer a sua função. A pergunta de Sócrates fora: “o que te parece que seja o

---

<sup>69</sup> Ou “ciência”. Alguns autores alegam que o termo “saber” é preferível ao de “conhecimento”. Desse modo, ao invés de dizer que conhecimento é crença verdadeira justificada, diz-se que o saber é crença verdadeira justificada. Em língua inglesa, diante da ausência de um termo equivalente, alguns autores recorrem ao francês e citam como exemplo o “savoir” em detrimento de “connaître”. Cf. NEHAMAS, Alexander. *Virtues at authenticity: essays on Plato and Socrates*. Princeton: University Press, 1999. p. 224-225. A própria edição do *Teeteto* que usamos como padrão para as citações diretas adota o verbo “saber”. Contudo, afóra essas citações pareceu-nos conveniente permanecer usando o termo “conhecimento”. Além de ser o termo predominante entre os autores lusófonos, o seu uso em epistemologia não implica em dificuldades tais como às vezes é proposto. Bostock (1988, p. 37-38) diz que Platão trata do conhecimento num sentido completo de modo que envolve tanto “savoir” quanto “connaître”, ou seja, tanto “saber” quanto “conhecer”.

<sup>70</sup> Os ofícios braçais eram considerados ignóbeis para um aristocrata grego. Cf. *Tht.* 180d. Sobre o preconceito platônico, cf. *R.* II 371c-e; VI 495d-e; *Grg.* 465a-c; 518a; *Phdr.* 273e-274a; *Plt.* 297b-d. Todavia, é óbvio que no presente contexto a preocupação nada tem a ver com preconceito.

<sup>71</sup> *Tht.* 147c.

<sup>72</sup> *Tht.* 146e. De modo semelhante Sócrates pede para Êutifron definir a piedade. Mas naquele Diálogo ele quer saber do aspecto único (μὴ ἰδέα) da piedade. Cf. *Euthphr.* 6d-e. Cf. também com relação a Mênon na definição da *arete*. *Men.* 79b-c.

saber?<sup>73</sup>”, mas Teeteto responde como se a pergunta fosse: “do que te parece que seja o saber?” Eis a razão da sua resposta enumeradora, ou seja, feita através de exemplos<sup>74</sup>.

Sócrates parece ter toda a razão, porque essa espécie de redundância não é informativa. Se uma criança se dirige ao pai e pergunta: “o que é fome”? Subentende-se que a criança ainda não sabe o que a palavra “fome” significa. Digamos que o pai responda: “fome é a fome que tu às vezes tens, que eu às vezes tenho, que tua mãe às vezes tem e que os animais também têm”. Se a resposta for dada dessa forma, a criança apenas irá saber que fome é algo que ela já tem, mas sem ainda saber do que se trata. O melhor que o pai poderia fazer sem recorrer a qualquer exemplo é dizer que fome é o desejo de comer. Toda vez que uma pessoa sente alguma vontade de comer, ela estará de posse da fome. E poderia explicar-se melhor ao filho a fim de torná-lo satisfeito e devidamente informado sobre “fome”. A compreensão plena da essência do fenômeno, ou seja, a experiência propriamente concreta de fome é, certamente mais importante do que o mero significado da palavra. Mas isso não quer dizer que a significação não seja importante. A comunicação perfeita irá, certamente culminar no fenômeno, na coisa concreta, ou seja, precisará transpor o muro da linguagem a fim de atingir o que busca. Contudo, a experiência de fome por si também não é o suficiente para que quem a experimente saiba o que é fome. Afinal, esse seria o caso do próprio filho que indaga ao pai, o qual certamente sentia fome (apetite), mas desconhecia o que significava a palavra “fome”.

O exemplo que Sócrates expõe a Teeteto a fim de fazê-lo responder da maneira correta é o do conhecimento do barro. Se alguém pergunta: “O que é barro”? A resposta correta é aquela que realmente define o barro e o faz de modo eficiente. Nesse caso, bastaria enunciar que barro é “terra misturada com líquido<sup>75</sup>”. Suponhamos que uma pessoa que nunca viu, nem tenha qualquer noção do que possa ser o ouro, pedisse uma definição eficiente sobre ouro. A eficiência, nesse caso, tem a ver com a precisão da comunicação e a economia de palavras. A pessoa que faz uma pergunta está a fim de ser realmente informada e, por isso, a resposta tem de ser clara e sem tergiversação. Considere-se, nesse caso, que tal pessoa pretende, de fato, ter uma informação com a máxima precisão. E, além disso, essa informação só pode ser feita de modo oral. Nenhuma pepita ou joia poderá ser utilizada como comunicação. Uma definição eficiente poderia, talvez, ser feita do seguinte modo: “ouro é um metal precioso, de tonalidade mais ou menos amarelada que normalmente lembra a gema de ovo”. É ainda possível ampliar a resposta a fim de tornar o inquiridor mais bem informado. Poder-se-ia acrescentar outros

<sup>73</sup> τί σοι δοκεῖ εἶναι ἐπιστήμη; “o que te parece que seja o saber?” *Tht.* 146c.

<sup>74</sup> Para Bostock (1988, p. 32), a tentativa de se explicar por meio de exemplos não significa necessariamente uma circularidade.

<sup>75</sup> *Tht.* 147c.

detalhes que normalmente envolvem o ouro, como, por exemplo, o de que ele pode servir como moeda e que quem o possui guarda-o com muita segurança, pois é um produto muito visado pelos laráprios. No entanto, uma resposta eficiente é aquela que com poucas palavras estabelece uma comunicação completa e eficaz. Uma definição tal como Sócrates requer, é a que contém um pequeno número de palavras, mas com uma boa capacidade informativa. Enfim, uma comunicação completa é aquela que satisfaz e realmente informa o interlocutor<sup>76</sup>.

Digamos que uma pessoa precise capturar leopardos, mas não a *panthera pardus* comum e sim uma subespécie, designado por *panthera pardus\**. No sítio em que se fará a captura, suponha-se que há uma infinidade de subespécies diferentes de leopardos, além de muitos outros felinos. A hipótese de essa pessoa capturar leopardos que não lhe interessa será muito grande, por isso ela terá de ser informada da melhor forma possível. Tratando-se de uma missão delicada e perigosa será necessário que haja comunicação entre os falantes. Aquele que vai à caça terá de conhecer uma *panthera pardus\**, pois ele irá passar por muitos bichos conhecidos genericamente como onça-pintada, jaguar, pantera, leopardo comum, etc. Essa pessoa não está interessada em delongas, mas em eficiência informativa. É com uma seriedade desse tipo que Sócrates está requerendo a sua resposta.

O modelo socrático de resposta tem a ver com definição simplificada. Nesse caso, uma definição não deixa de ser o resumo de uma demonstração discursiva, ou seja, o resumo de uma lição sobre aquilo que foi perguntado. Uma definição de “terra” é apenas: “barro misturado com líquido”, mas uma demonstração é uma lição muito mais ampla. A definição de ouro, então, resumir-se-ia em: “ouro é, de todos os metais, o mais precioso”. Nesse caso, é necessário supor que a pessoa que não sabe o que é ouro, saiba, no entanto, o que é um metal. Certamente tem de saber que metal é um bem “precioso” e também saber o que significam todas as coisas mencionadas na expressão definidora. Suponhamos que a definição visa informá-la da melhor maneira possível sobre o ouro a fim de que ela não se engane quando se deparar com esse metal, pois o que ela visa é o ouro concreto. Caberá, portanto, ao falante definir de modo eficaz.

Contudo, a redundância que Sócrates pretende evitar, conforme veremos é, na verdade, uma redundância inevitável. Toda a sua preocupação é sensata e correta, mas, em filosofia não há como evitá-la. Bostock com razão alega que é simplesmente impossível não redundar

---

<sup>76</sup> A sugestão de Zagzebski para uma boa definição do conhecimento lembra-nos os requisitos socráticos no *Teeteto*. Diz ela: “[...] uma definição não deve ser *ad hoc*, não deve ser negativa quando pode ser positiva, deve ser breve, não deve ser circular, deve utilizar apenas conceitos que sejam menos obscuros que o conceito a ser definido [...]” ZAGZEBSKI, Linda. O que é conhecimento. In: GRECO, John; SOSA, Ernest (Orgs.). *Compêndio de epistemologia*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 164.

diante da indagação de Sócrates<sup>77</sup>. De qualquer modo, a definição como uma arte qualquer não poderia ser acatada. Seja por meio de exemplo ou sem, é necessário a existência de uma informação correta. É imprescindível defini-la convenientemente. É bem verdade que a mera substituição de um nome por outro em nada acrescenta o vazio de quem pretende saber sobre determinada coisa.

Mesmo a melhor de todas as definições, de certo modo, só atinge o seu objetivo máximo quando a pessoa informada depara com o produto. A pessoa que quer saber sobre o ouro só saberá completamente quando tiver contato físico com ele. A informação-definição oral é apenas parte de um caminho que constrói o conhecimento. Se ela visse o ouro sem estar previamente informada sobre ele, certamente não saberia que se tratava de ouro. Por outro lado, se dissesse que sabe o que é ouro sem nunca tê-lo visto e sem ter feito qualquer contato, também comprometeria o seu posto de conhecedor de ouro. Nesse caso, estamos pressupondo que o “conhecimento verdadeiro” é o conhecimento de trato. Afinal, em parte é exatamente esse o tipo de conhecimento que o Diálogo aborda<sup>78</sup>.

A fim de contornar a questão, Teeteto, então, supõe que o objetivo de Sócrates poderia ser atingido através de um método criado por ele e por seu amigo Sócrates o Jovem. Trata-se de um método aplicado na geometria, mas que poderia ser testado na filosofia. Ambos já o haviam aplicado na geometria e conseguiram reunir as infinitas potências em um único nome<sup>79</sup>. O que Sócrates requer também é, de certo modo, unificar muitos nomes do conhecimento num só. Quando ressalta que o objetivo é “conhecer o saber em si<sup>80</sup>”, significa que pretende compreender a natureza do conhecer. De fato, no decorrer do Diálogo o interesse será, em parte pelo conhecimento enquanto uma ação. Contudo, na presente fase o

<sup>77</sup> BOSTOCK, 1988, p. 36-37.

<sup>78</sup> Mesquita (1993, p. 289-293) identifica a *doxa* platônica com o conhecimento de descrição e a episteme como *acquaintance*. Na sua concepção, a episteme abarca em si os dois tipos de conhecimentos, mas a *doxa* só o de descrição. Mas é óbvio que a *doxa* em Platão não abarca somente a descrição. Não nos parece que seja possível avaliar desse modo. E Lafrance (1980, p. 263) parece ter uma sugestão diferente: “En passant de la première à la seconde définition de la science, le statut épistémologique de la *doxa* n’a pas changé: le vocabulaire de Platon demeure aussi ambigu et imprécis. La *doxa* est conçue par Platon tantôt comme une simple représentation ou une connaissance par contact direct «knowledge by acquaintance», tantôt comme un jugement ou une connaissance sous forme propositionnelle «knowledge by description». Contudo, sabemos que a “première définition” de que ele fala, referindo-se à percepção ainda não implica o *doxazein*. Ele se referiu às duas primeiras partes do Diálogo, mas, ao que parece, a sua observação seria mais plausível em relação às duas últimas. Sobre isso é preciso prestar toda atenção ao fato de que a *doxa* é conhecimento desde que seja verdadeira e acrescida de um logos. Enfim, é claro que Platão sabia que existia um conhecimento direto e outro indireto, mas, ele de modo algum os distinguiu. Parece-nos que querer encontrar essa distinção é simplesmente uma tarefa desnecessária. Os diferentes tipos de conhecimento concebidos em filosofia contemporânea serão tratados no último capítulo.

<sup>79</sup> *Th.* 147c-148b.

<sup>80</sup> ἀλλὰ γινῶναι ἐπιστήμην αὐτὸ ὅτι ποτ’ ἐστίν. *Th.* 146e. Sobre a suposta Ideia de Conhecimento, ou conhecimento em si, cf. também no *Parmênides* as seguintes expressões: “[...] pela própria forma do saber?” (ὅπ’ αὐτοῦ τοῦ εἶδους τοῦ τῆς ἐπιστήμης;) e o “próprio saber” (αὐτῆς ἐπιστήμης). *Prm.* 134b. Mas essas expressões não se referem a nenhuma Ideia metafísica do conhecimento.

enfoque é mais estritamente sobre uma definição propriamente dita. O texto até 148e distingue-se da sequência, pois trata-se da passagem em que Sócrates se esforça para esclarecer o que significa uma definição. No entanto, a passagem que compreende a maiêutica<sup>81</sup> é possivelmente a intervenção mais importante na parte inicial do Diálogo. E é por meio dela que Sócrates consegue realmente deixar o jovem pronto para iniciar a investigação.

### 1.5 O *doxazein*

O *doxazein* é um termo cuja definição é de muita importância para a clarificação desta tese. São exatamente as primeiras palavras da segunda parte do Diálogo que nos dão uma boa noção sobre ele. No momento em que estão preterindo a definição como percepção, surge a necessidade de escolher outra coisa que a substitua. Eis o que dizem:

Agora parece bastante evidente que saber é algo diferente de percepção. – Todavia, não há dúvida de que não começamos a nossa conversa para descobrir o que não é o saber, mas para descobrir o que é. Mesmo assim, avançamos o bastante para não o buscar de modo algum na sensação, mas naquilo, chame-se-lhe como se quiser, em que a alma em si e por si ocupa das coisas que são. – Sócrates, por mim logo creio que a isso se chama opinar (*doxazein*)<sup>82</sup>.

Doravante, o conhecimento não mais é percepção e sim *doxazein*. A segunda parte do Diálogo também poderia corretamente ser denominada como a parte do *doxazein*. No entanto, ela já é conhecida pelos estudiosos como a parte da opinião verdadeira, isto é, a parte da *orthe doxa*<sup>83</sup>. Mas é importante observar que embora a opinião verdadeira não seja percepção, ela pode ser sobre ela, ou seja, além de poder ser sobre as entidades abstratas, ela também pode ser sobre os objetos da sensação.

Não há uma unanimidade quanto a tradução e do emprego do termo *doxa* ou *doxazein*. Outros termos equivalentes em português são: opinião, julgamento, crença e juízo. O que mais comumente empregaremos é “opinião”. Essa preferência é, principalmente, por se tratar do termo utilizado na versão do *Teeteto* que adotamos como padrão.

A passagem que faz a imediata transição da primeira para a segunda parte tem alguma semelhança com o início da primeira parte. Ou seja, a forma pela qual *Teeteto* dá à luz ao Primeiro Filho é parecida com a forma pela qual dá à luz ao Segundo. Em ambos os casos o

<sup>81</sup> Para Burnyeat (1990, p. 7.), a maiêutica além de método pedagógico, é também um método filosófico.

<sup>82</sup> *Th.* 186e-187a. O termo grego que aparece para *doxazein* é δόξαζειν.

<sup>83</sup> Diz o jovem *Teeteto*: κινδυνεύει δὲ ἡ ἀληθῆς δόξα ἐπιστήμη εἶναι “Contudo, parece que a opinião verdadeira é saber”. *Th.* 187b.



jovem é impelido graças a um discurso filosófico determinante da parte de Sócrates. Na primeira, pela iniciação maiêutica, na segunda pelo discurso do *sylogismos*, por meio do qual, a alma logra uma autossuficiência em detrimento do corpo. Em cada caso, após ouvir alguma lição da parte de Sócrates, o jovem então infere por conta própria. Em ambos os casos, as definições de Teeteto até poderiam ser parafraseadas mais ou menos do seguinte modo: “Bem, Sócrates, se assim for, conhecimento só pode ser x. Se, de fato, for de acordo com o que tu estás dizendo: conhecimento é x.” O argumento do *sylogismos* é o argumento refutador da definição de que conhecimento é percepção. E, de certa forma, ao refutar, Sócrates pretendia dizer que era necessário proceder como na primeira vez, atentando para o fato de que agora é preciso basear-se e atentar para o plano *dianoético*, isto é, para o plano mental. Nesse caso, a terminologia a ser adotada era determinante para o sucesso da definição. Suponhamos que Teeteto dissesse que não faria qualquer diferença em substituir o termo e que apenas uma ressalva era o suficiente. Poderia, por exemplo, dizer que conhecimento é percepção, mas uma percepção operada pela alma. É que se Sócrates insiste pelo protagonismo da alma, então, poderia ser dito que a alma percebe e pronto. Contudo, para Sócrates parece que é mais proveitoso sepultar a palavra percepção<sup>84</sup>. E também é razoável supor que a opção por outro termo é importante em função da clareza do argumento.

Diante do fato de o termo *doxa* em Platão ser normalmente abordado como opinião em sentido negativo, será importante fazer algumas observações. Essa abordagem tem a ver com o fato de a *República* ser o Diálogo platônico mais conhecido e o mais estudado. No símile da linha dividida e no da caverna, a *doxa* é realmente uma espécie de domínio no qual vigem as opiniões, no sentido em que se trata de um campo distante do campo do conhecimento. Trata-se de um domínio que é restrito ao sensível. Aliás, a *doxa* na *República* está para o não-ser, pois só a *nous* (ou *episteme*) está para o ser<sup>85</sup>. No *Teeteto* conforme é possível observar, a conotação é completamente diferente e não se pode falar em qualquer intensão pejorativa. Taylor tem toda razão quando diz que os Diálogos tardios têm uma conotação própria para o termo *doxa*. Outrora o termo realmente aludia à dúvida ou à incerteza. No *Teeteto*, ele tem muito mais a ver com julgamento ou convicção intelectual em geral<sup>86</sup>. Mas ele também

<sup>84</sup> A *aisthesis*: αἴσθησις

<sup>85</sup> Cf. R. V 476e-480a. Sobre a relação do *Teeteto* com essa passagem da *República*, eis uma observação muito bem apropriada de que nos fala Burnyeat: We could well read the *Theaetetus* as a long meditation on that brief passage of the *Republic*. The *Theaetetus* is the work in which Plato explores the difficulties of accommodating together, on the one hand, the idea that knowledge is unerring, on the other, the idea that a capacity which is not unerring and allows mistakes must nevertheless contain a partial grasp of the truth. BURNYEAT, 1990, p. 238.

<sup>86</sup> TAYLOR, 1949. p. 339. Ainda sobre a *doxa* como contraposta ao conhecimento cf. *Phdr.* 247d-248c. Sobre a diferença entre a *doxa* do *Teeteto* e a da *República*, cf. CHAPPELL, 2005, p. 154. Em Platão o conceito de *doxa* não é devidamente padronizado. O sentido em que é empregado num Diálogo não é, necessariamente, o mesmo



aparece como um plano epistêmico, pois, ele é o plano da alma pensante. Em função disso pode-se até mesmo dizer que a segunda parte do *Teeteto* é também a parte da filosofia da mente.

O *doxazein* aparece sempre atrelado a outras duas capacidades epistêmicas: o *legein* e o *dianoeisthai*. Sócrates logo a seguir à definição de Teeteto preocupa-se em definir essas duas capacidades. Conforme é possível observar, uma vez que a alma se torna o campo da investigação, as três capacidades serão quase que indissociáveis. Para Sócrates o ato de pensar é “um discurso que a alma discorre consigo mesma acerca das coisas que examina<sup>87</sup>”, ou seja, a alma pergunta e responde a si própria, ora negando e ora afirmando. Ao chegar a algo definido faz uma afirmação, que por sua vez trata-se de uma opinião. Diz Sócrates: “De modo que, sem dúvida, chamo opinar a fazer um discurso e à opinião um discurso dito e dirigido não a outra pessoa, em voz alta, mas em silêncio a nós mesmos<sup>88</sup>.” Observe-se que não é difícil perceber que o *dianoeisthai* não deixa de ser também alguma espécie de *doxazein*. O primeiro é o exercício característico da alma, é o ato de pensar, aliás, um ato exclusivo da alma. A opinião (*doxazein*), enquanto silenciosa pressupõe inicialmente uma demonstração para si, podendo ser certa ou errada. Pensar é dialogar consigo mesmo. É estabelecer, por assim dizer, interlocutores mentais para deliberar sobre uma determinada questão, sobre a qual irão dissentir e assentir até chegar a uma decisão final. O *dianoeisthai* é um exercício

---

empregado em outro. Vejamos a título de exemplo, o discurso díspar de Diotima no *Banquete*. Consiste num discurso que atribui qualidades dialéticas e *doxastas* ao filósofo, o qual é representado pelo Amor. Ele não é belo, diz ela, entretanto, não é feio, não é sábio, contudo, não é ignorante. Ele, portanto, não se posiciona em nenhum ponto extremo, nunca é uma coisa definida, nem outra qualquer, pois está sempre a oscilar. *Smp.* 202a-d. É nesse sentido que, enquanto filósofo, o Eros é demonstrado no *Banquete*. Talvez a intenção de Platão não fosse a de construir um filósofo típico *doxasta*, mas este é o retrato que encontramos no *Banquete*. O texto é, na verdade, elaborado com uma linguagem dialética e bastante poética. O objetivo do texto também não é o de despojar o amor de suas qualidades. O discurso de Diotima não o humilha e sim o descreve em linguagens filosóficas. Mas indiretamente o discurso é um verdadeiro louvor à *doxa*. O *Banquete*, de fato, não trata, nem visa tratar especificamente da *doxa*, a sua abordagem é uma abordagem por acidente. O que o texto obviamente analisa é a natureza do amor, mas o que pretendemos destacar é a característica *doxasta*, no sentido de meio-termo que lhe é atribuído. E, para isso é também importante ter sempre em mente que o Eros no discurso de Diotima é identificado com o filósofo. Na *República* Platão estabelece uma nítida diferença entre o filósofo e o *doxasta*. No *Banquete*, no entanto, a plena natureza da *doxa* é quem melhor ilustra o verdadeiro filósofo. Aqui ele está sempre situado no meio-termo. Eis uma passagem que vale a pena transcrever: “Que queres dizer, Diotima? que ele é feio e vil? – E ela: tem tento na língua... ou achas que, por não ser belo, tem forçosamente de ser feio? - Fora de dúvida! – E ignorante, pelo fato de não ser sábio? Ou não pressentes que há um meio-termo entre sabedoria (σοφία) e ignorância (ἀμαθία)? – Que meio-termo? – Então não sabes? Formular uma opinião correta (τὸ ὀρθὸν δοξάζειν), embora sem saber fundamentá-la, nem é conhecimento (impossível conhecer-se o que não sabemos explicar...) nem ignorância: pois como falar de ignorância quando acertamos com a verdade das coisas? Claro que há algo do gênero, a opinião correta, que é um intermediário entre saber (φρονήσις) e ignorar!” *Smp.* 201e-202a. De uma coisa podemos estar bem certos: o Eros do *Banquete* é uma *doxa*. Uma vez que é aspirante à sabedoria é filósofo, contudo, pelo fato de não chegar a ela, é *doxasta*. Embora não seja um *filodoxo* é um *doxasta*, pois vive situado na esfera da *doxa* e rege-se por meio de seus critérios. Mas no *Banquete* o seu sentido não é depreciativo. Cf. toda a fala de Sócrates e Diotima em *Smp.* 201e-212c.

<sup>87</sup> *Tht.* 189e.

<sup>88</sup> *Tht.* 190a.

deliberativo, ou seja, é o diálogo mental quando feito em torno de uma determinada coisa. O *doxazein* é, por sua vez, a decisão tomada quanto a essa deliberação. No entanto, ele também acabará por se identificar também com o discurso, isto é, com o logos<sup>89</sup>. Há algum interesse platônico em distinguir os termos, mas essa tarefa logo se revelará difícil. O opinar, ou seja, o próprio *doxazein* é discursar no sentido de ajuizar sobre um caso já deliberado. O *legein*, por sua vez, além de ser o ato de proferir é também um *diexerchetai*<sup>90</sup>, isto é, um explicar pormenorizadamente, mas que no texto é utilizado como *dialegesthai*, como dialogar consigo, no sentido de deliberar sobre algo. O perguntar e o responder sobre determinada coisa é o que determinará o valor do *doxazein*, ou seja, o *doxazein* há de depender da deliberação pensante. Esta tende a ser verdadeira se o *diexerchetai* for sério, errado se for leviano. Essa passagem embora tente definir os termos também acaba por identificar o opinar com o discursar e a opinião com o discurso. Enfim, o opinar é discursar e a opinião é discurso<sup>91</sup> embora cada capacidade tenha a sua peculiaridade. Enquanto capacidades epistêmicas, o pensamento e o discurso estarão, portanto, ligados ao *doxazein* o qual é a definição de conhecimento agora em curso. De acordo com Trabattoni, há no *Teeteto* dois significados para a *doxa*. Nesse caso, há uma *doxa* com capacidade de conhecimento sensível e outra como discurso interior<sup>92</sup>. No entanto, parece-nos que é mais correto falar em uma só *doxa*, mas com duas capacidades: *dianoética* e perceptiva<sup>93</sup>.

Lafrance ao investigar a doutrina da *doxa* em Platão dá especial atenção ao *Teeteto*. Ele com razão diz que ao investigar a *episteme*, Platão necessariamente também investiga a

<sup>89</sup> Para Pollock (1999, p. 45) podemos ter mais de uma crença num só momento, mas apenas um só pensamento. Temos, por exemplo, a todo tempo a crença de que dois mais dois é igual a quatro, mas não temos a todo tempo o pensamento sobre essa crença. Diz “In particular, we rarely hold an entire argument (even a simple one) in mind at one time. Psychological evidence indicates that people can hold about seven items in mind at one time”. Para o autor, pensamentos são crenças, mas nem todas as crenças são pensamentos. É óbvio que se trata de uma definição de termos feita talvez com o objetivo de expor alguma clareza, o que, de fato é uma iniciativa louvável. Contudo, não se pode querer que se torne algum tipo de classificação geral. É que, de certo modo, realmente parece estranho dizer que crenças não são pensamentos. No entanto, em nome da clarificação filosófica vale a pena propor algumas definições, embora provisórias. Isso também vale para o próprio Platão, pois mesmo que não nos pareça totalmente correto relacionar pensamento e diálogo, a iniciativa é válida e louvável.

<sup>90</sup> διεξέρχεται

<sup>91</sup> No *Sofista* Platão também apresenta uma definição do pensamento e do discurso muito semelhante a esta do *Teeteto* e ainda faz referência à *φαντασία* (imaginação), uma espécie de mescla do *doxazein* com a sensação. Cf. *Sph.* 263c-264b.

<sup>92</sup> Cf. TRABATTONI, F. Logos e *doxa*: significado da refutação da terceira definição de *episteme* no *Teeteto*. In: SANTOS, J. T. (Ed). *Do saber ao conhecimento*. Lisboa: CFUL, 2006. p. 114, 126.

<sup>93</sup> É que a *doxa* é tanto pensamento quanto sensação, ou seja, a *doxa* é algo que se dá na mente e também no corpo. Ela é uma potência ou capacidade que atua em ambos os mundos: sensível e dianoético. Noutros termos, um pensamento é também uma opinião, e o paladar de uma coisa amarga, por exemplo, embora seja sensação é algo que se dá por meio da percepção e coordenação feita pela alma. Saliente-se que doravante é a alma quem percebe e, conseqüentemente é ela quem conhece. Cf. *Tht.* 185c. Cf. as seguintes expressões: ἡ ψυχὴ ἐπισκοπεῖν (a alma investiga) *Tht.* 185e; ἡ ψυχὴ διεξέρχεται: a alma discorre (189e); τῇ ψυχῇ αἰσθανόμεθα (a alma percebe) *Tht.* 185d. Desse modo, parece-nos mais natural dizer que no *Diálogo* há apenas uma *doxa*, mas com capacidade pensante e perceptiva.

*doxa*, pois, ambas estão andando sempre juntas, ou seja, ambas as potências são indissociáveis<sup>94</sup>. O livro de Lafrance realmente tem um interessante capítulo sobre o *Teeteto*, contudo, apresenta algumas dúvidas desnecessárias sobre a *doxa*. Em princípio, na primeira parte do Diálogo não há como analisar o *doxazein*, pois essa parte não trata dele. O seu estatuto epistemológico, sobre o qual Lafrance diz ser difícil determinar<sup>95</sup>, não nos parece ser, de fato tão difícil. Ele também diz que não há qualquer contradição no *Teeteto* sobre o estatuto da *doxa* e sim uma ambiguidade<sup>96</sup>, mas as passagens do *Teeteto* são peremptórias sobre ela, pois salientam as suas capacidades. Mas, se for o caso, é preciso dizer que a ambiguidade é algo inerente à natureza da *doxa*. De qualquer modo, Lafrance não ignora o evidente fato de a *doxa* no *Teeteto* ter prerrogativa *dianoética*<sup>97</sup>.

---

<sup>94</sup> LAFRANCE, 1991, p. 197.

<sup>95</sup> Ibid., p. 245.

<sup>96</sup> Ibid., p. 249.

<sup>97</sup> Ibid., p. 248; 255.

## **2 A *APORIA* EM PLATÃO**

## 2.1 Concepção geral de aporia em Platão

Em princípio, podemos definir a aporia platônica simplesmente como sinônimo de “caminho sem saída”, pois é exatamente nesse sentido que ela é mais patente nos Diálogos. E, caminho sem saída, por sua vez significa a ausência de resposta ao problema proposto para discussão. Os conhecidos Diálogos aporéticos, recebem esse título em função de não trazer uma resposta aos problemas debatidos<sup>98</sup>. Contudo, não se deve supor que há apenas um único tipo de aporia nos Diálogos, ou que em cada um encontramos uma só aporia. Normalmente existem várias em cada um desses Diálogos. Para cada problema apresentado existem diversos subproblemas, os quais são abandonados no decorrer do caminho diante de dificuldades supostamente insuperáveis. Muitas hipóteses são lançadas e trabalhadas arduamente, mas a certa altura são abandonadas porque Sócrates suscita uma dificuldade que aparenta não poder ser resolvida. O *Teeteto*, o *Filebo*, o *Protágoras*, o *Mênon* e o *Parmênides* são exemplos de Diálogos que são concluídos sem uma definição.

Pode-se falar em aporia tanto em sentido genérico como em sentido isolado<sup>99</sup>. Não faz qualquer diferença em expressar “A aporia na filosofia platônica” ou “As aporias na filosofia

---

<sup>98</sup> Goldschmidt (2002, *passim*) classifica como aporéticos os seguintes Diálogos platônicos: *Êutifron*, *Hípias Maior*, *Cármides*, *Laques*, *Lísias*, *Eutidemo*, *Teeteto*, *Íon*, *Hípias Menor*, *Crátilo*, *Mênon*, o livro I da *República*, o *Protágoras* e o *Parmênides*. O seu *Os Diálogos de Platão* é dividido em duas partes, sendo que a primeira é sobre os Diálogos aporéticos e a segunda sobre os Diálogos acabados. É comum falar nos aporéticos como sinônimo dos Diálogos do primeiro período ou Diálogos socráticos. Cf. p. ex.: HÖSLE, Vittorio. *Interpretar Platão*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 95. (Coleção Leituras Filosóficas); MARCONDES, Danilo. *Iniciação a história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 13. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. p. 48. De fato, os Diálogos do primeiro período são mais predominantemente aporéticos. No entanto, alguns também se encontram no grupo dos da maturidade. Entre eles, o próprio *Teeteto*. Goldschmidt parece-nos bastante coerente quando diz: “Toda classificação dos Diálogos que se pretenda definitiva é arbitrária, mas a título provisório muitos agrupamentos podem ser sustentados”. GOLDSCHMIDT, Victor. *Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 121. Já bem antes, no segundo capítulo o autor já havia salientado o fato de o *Teeteto* ter característica dos Diálogos do primeiro período, mas pertencer ao da maturidade. *Idem*, p. 31-32.

<sup>99</sup> As dificuldades filosóficas centradas num argumento são em geral chamadas tanto de paradoxos, antinomias ou mesmo aporias. São geralmente dificuldades lógico-filosóficas com fins reflexivos. Embora algumas possam ser consideradas insolúveis, não se pode supor que sejam inconvenientes ou problemas contraproducentes. Os paradoxos, por exemplo, são dificuldades genuínas em filosofia. Algumas dificuldades dessa natureza estão, de fato, entremeadas por entre os Diálogos. Cf. p. ex.: *Euthphr.* 4c-e; *Ap.* 71b; *HpMi.* 369b; *Euthd.* 303a. Estabelecer a distinção entre paradoxo, antinomia e aporia, não é uma tarefa nada fácil. Mora (2004, p. 167) diz que antinomia é um conceito que convém ser aplicado em sentido kantiano, como algo que decorre da aplicação da razão pura à realidade. Paradoxo tem mais a ver com as dificuldades lógico-semânticas que aparecem logo que uma proposição contradiz a si mesmo. Tem a ver com as *insolubilia*, nome pelo qual as tais dificuldades eram chamadas na Idade Média. Aporia, por sua vez, tem mais a ver com os tipos de dificuldades suscitadas por Zenão. Mas ao que parece, não há uma convenção sobre esses conceitos. O próprio Mora parece querer dizer que a sua distinção segue a padronização das terminologias em sua obra. Trata-se de uma distinção coerente, embora não seja possível alargá-la sem ressalvas. Martinho diz que o termo paradoxo realmente não é compreendido unanimemente, pois aparece aplicado tanto como antinomia tanto quanto aporia. No sentido mais estritamente lógico um paradoxo consiste em: “[...] duas proposições contrárias ou contraditórias derivadas conjuntamente a partir de argumentos que não se revelaram incorretos fora do contexto particular que gera o paradoxo. Ou seja,

platônica”. Seria o mesmo que expressar “O homem é um ser angustiado” ou “Os homens são seres angustiadados”. Ambas as expressões pretendem, na verdade, exprimir uma única coisa: a angústia da humanidade. Desse modo, embora o título desta pesquisa fale em aporia, é óbvio que levamos em consideração as várias aporias por meio das quais chegamos até à terceira e derradeira parte do *Teeteto*. Vale salientar que a própria expressão “Diálogos aporéticos”, por exemplo, ou “filosofia aporética” e muitas outras foram construídas pela posteridade<sup>100</sup>.

As dificuldades para às quais os interlocutores de Sócrates, muitas vezes são arrastados, também podem ser chamadas de aporias. E essas dificuldades chamam a atenção, sobretudo pelo fato de Sócrates, ele próprio, não oferecer qualquer alternativa a fim de saná-las. Mas a nossa preocupação é precisamente com a aporia traçada na terceira parte *Teeteto*<sup>101</sup>.

## 2.2 A aporia como mera estratégia da ironia socrática

Embora sejamos críticos do modelo aporético aplicado nos Diálogos, vejamos se é possível defendê-lo de algum modo. Primeiramente façamos a seguinte pergunta: qual a necessidade e qual o benefício da aporia na filosofia? E mais precisamente, qual a razão de até o *Teeteto* ter sido elaborado fundamentalmente de modo aporético?

A filosofia e a ciência realmente não conseguem responder a centenas de milhares de perguntas. A opinião falsa, por exemplo, jamais poderá ser demonstrada por meio da concepção austera dos eleatas. Parece-nos que a alternativa platônica diante disso foi, na maioria das vezes, optar pela aporia. Mas, nesse caso, a própria aporia acaba por tornar-se

---

partindo de premissas geralmente aceitas e utilizadas, é (pelo menos aparentemente) possível, em certas condições específicas, inferir duas proposições que ou afirmam exatamente o inverso uma da outra ou não podem ser ambas verdadeiras.” MARTINHO, F. In: BRANQUINHO, João; MURCHO, Desidério; GOMES, Nelson G. (Orgs.). *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 573. O que Cirne-Lima (1997, p. 141-146) chama de antinomia é mais comumente chamado de paradoxo. Ele usa, por exemplo, a expressão “Antinomia do cretense mentiroso” ao invés de “Paradoxo do mentiroso”. O autor salienta o fato de eles terem sido considerados como problemas com características monstruosas. Se na natureza existem seres bizarros e curiosos, na filosofia também existem. Desde a antiguidade os filósofos se debruçaram sobre eles. Na contemporaneidade foram exatamente Russell e Frege quem os incitaram. Alguns até mesmo sugeriram proibir os paradoxos. Mas Cirne-Lima alega que a proibição é o mesmo que pretender aplicar um remédio demasiadamente forte que cura a doença e ao mesmo tempo mata o paciente.

<sup>100</sup> Young reconhece que, de fato, os Diálogos não falam nada explicitamente sobre qualquer método socrático. Mas ao mesmo tempo o autor indica algumas passagens por meio das quais é possível pressupor algum modelo adotado por Sócrates. Cf. YOUNG C. M. O elenchus socrático. In: BENSON, Hugh H. (Org.) *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011. p. 67.

<sup>101</sup> Chappell (2005, p. 198) fala na possibilidade de Platão não ter tido como meta no *Teeteto* a apresentação de uma definição do conhecimento, mas sim a discussão de definições inaceitáveis, tendo em vista mostrar as suas fragilidades. Essa é uma hipótese interessante, mas se fosse o caso, seria preciso perguntar: por que então Platão não esboçou uma introdução definindo o seu propósito? E, além disso, também é simplesmente óbvio que se fosse o caso, isso não justificaria as refutações que são desenvolvidas no *Teeteto*.

uma conclusão, ou seja, a inconclusividade torna-se uma conclusividade. Uma leitura desse tipo, talvez amenize o problema.

De certo modo, pode-se dizer que por meio da aporia não há vencedores nem vencidos. A discussão entre Sócrates e os seus oponentes, por exemplo, termina sem um vencedor, pois a aporia não permite inferir isso ou aquilo. Com Zenão de Eleia era exatamente isso que ocorria, pois aos jônios ele nunca convencia e estes nunca o refutavam. Nesse sentido a aporia platônica explora uma linha semelhante, pois a investigação não visa promover um final com vencedores nem com vencidos<sup>102</sup>. Sob esse aspecto, é provável que ela aponte para algum louvável princípio de neutralidade, muito útil ao espírito objetivista.

No entanto, no que se refere ao *Teeteto*, é improvável que existam razões prementes para se recorrer à aporia. É que o Diálogo apresenta argumentos nada desprezíveis. Se os dialogantes tivessem confirmado, por exemplo, que não há opinião falsa, todo tipo de absurdo<sup>103</sup> teria de ser acatado. É que desse modo, tudo o que supúnhamos ser falso, na verdade, não o é. Uma conclusão desse tipo seria, sem dúvida, muito assustadora. Mas o bom senso, ao mesmo tempo, também não acata esse tipo de conclusão. É que no dia a dia sabemos que existem opiniões falsas. Em situações desse tipo, então, parece-nos que é realmente preferível recorrer à aporia. Nesse caso, parece melhor apelar para ela do que inferir que não há opinião falsa. De certo modo, a única saída<sup>104</sup> ainda disponível em certos casos é a não saída, isto é, a aporia.

De acordo com a atmosfera que se assiste nos Diálogos, a aporia não parece representar uma lástima ou uma frustração. Ao menos nos parece que a intenção platônica não é uma intenção derrotista, ou seja, uma intenção de fazer uma filosofia frustrada. Ele realmente parecia visar uma espécie de estupefação constante diante dos problemas que, aparentemente não fora capaz de resolver. Uma estupefação que deveria permanecer após o término da investigação.

Chappell sustenta a tese de que Platão não nega que opinião verdadeira acrescida de um logos seja conhecimento. Com base na leitura de McDowell e de Sayre, ele diz que a terceira parte do *Teeteto*, na verdade, não discute problemas relativos à terceira definição de conhecimento e sim a maneira como essa definição é empreendida. Aliás, para Chappell, Platão já havia definido em outros Diálogos que conhecimento é opinião verdadeira acrescida

---

<sup>102</sup> É que, por um lado, ninguém se convencerá de que as coisas estão imóveis, pois todos nós observamos que elas estão em pleno movimento. Por outro, o argumento de Zenão também parte de um princípio lógico irrefutável.

<sup>103</sup> ἀτοπία

<sup>104</sup> πορεία



de um logos. E sendo assim, não haveria porque negá-lo no *Teeteto*<sup>105</sup>. No entanto, é simplesmente óbvio que essa leitura não se sustenta. Nenhum outro Diálogo platônico lhe oferece algum suporte. Nem mesmo *Men.* 98 traz uma definição clara e contundente do conhecimento. E, além disso, mesmo que o fizesse, não significa que no *Teeteto* não haja uma negação.

Entretanto, vejamos uma alternativa salvadora mais satisfatória para a aporia: supor que o objetivo final de Platão era, na verdade, induzir-nos a aceitar aquilo que ele aniquilou. Se esse for o caso, os belos argumentos aniquilados por serem considerados insuficientes estariam, na verdade, corretos. Em síntese, o que estamos dizendo é que a aporia poderia não ter sido aplicada por Platão de modo totalmente sério. Nesse caso, tratar-se-ia, ela própria, de uma ironia platônica. A mensagem principal do *Teeteto*, de acordo com essa hipótese, seria, portanto, a de que conhecimento é crença verdadeira justificada. G. Fine também levanta essa hipótese<sup>106</sup>. Na sua avaliação do final da segunda parte do *Teeteto*, Burnyeat sugere uma espécie de “Diálogo não escrito” da parte de Platão, direcionado aos leitores. Se com isso ele sugere alguma mensagem indireta do próprio Diálogo escrito, a sua sugestão é louvável<sup>107</sup>. Contudo, não seria louvável a própria iniciativa platônica em escolher esse modo de enviar a sua verdadeira mensagem.

É razoável supor que Platão poderia esperar essa reação de seus leitores, ou seja, de que eles maravilhar-se-iam com as suas doutrinas, mesmo que alguns Diálogos as declarassem falsas ou insuficientes. Se esse fosse então o caso, a aporia não representaria qualquer problema, pois todos continuaríamos a sustentar os argumentos refutados. De acordo com essa hipótese, a aporia deveria, portanto ser desconsiderada, ou seja, deveria ser tratada como se não existisse. E desse modo, todos os argumentos platônicos que foram realmente bem fundamentados deveriam ser aceitos, mesmo que os próprios Diálogos no fim os tenham recusado<sup>108</sup>.

---

<sup>105</sup> CHAPPELL, 2005, p. 199-201. O autor cita ainda um trecho petulante de K. Sayre: “It is most significant that Plato does not provide a disproof of this final hypothesis by the end of the dialogue [...]. There is no argument that true belief accompanied by an account is not sufficient for knowledge, and no reason displayed why anyone should consider this hypothesis unworthy of belief if only an adequate sense of logos could be provided [...]. Plato’s failure to find three or four out of many possible senses of logos suitable in no way constitutes grounds for rejecting this final hypothesis.” SAYRE, apud CHAPPELL, 2005, p. 200. Não vale a pena alongar-nos muito sobre essa questão. Ao menos é preciso dizer que no próprio *Teeteto* não há qualquer margem para essa tese invertida. Em *Tht.* 210a-b a aporia é explicitamente declarada.

<sup>106</sup> Cf. FINE, G. *Plato I: metaphysics and epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 31.

<sup>107</sup> BURNYEAT, M. F. *The Theaetetus of Plato*. Indianapolis: Hackett, 1990. p. 126.

<sup>108</sup> Eis uma razoável avaliação de Sedley (2004, p. 179) ao concluir o seu livro sobre o *Teeteto*: “The platonist path that ahead is one on which knowledge although nowhere formally defined will be recognized as a state of mind that differs far too radically from true judgment to be defined as a species of it.”



No entanto, mesmo que esta hipótese seja correta, a opção platônica pelas conclusões aporéticas foi uma opção não muito afortunada. É que, em princípio, ele simplesmente poderia ter escrito sem aporia. Por que não facilitar a leitura filosófica quando isso é perfeitamente possível? Talvez se ele tivesse escrito de modo mais peremptório e mais claro, a sua lição teria sido muito mais bem compreendida e conseqüentemente mais afortunada.

Mostraremos mais adiante, ainda nas seguintes seções deste capítulo que é, de fato, possível trabalhar com aporia, mas de maneira apropriada. Veremos também que ela pode ser usada como recurso, porém, sempre em última instância, ou seja, é preciso haver realmente alguma necessidade<sup>109</sup>.

### 2.3 A aporia na ciência experimental e na vida prática

Se por um lado a aporia é uma espécie de embaraço<sup>110</sup> desnecessário, ao mesmo tempo ela aparenta ser propulsora do espírito científico. Se, por um lado, ela afasta as ambições dogmáticas e irracionais, por outro, ela própria não proporciona um progresso nítido. O espírito cientificista ou filosófico tem que aspirar a cientificidade em detrimento do dogmatismo, mas também tem de rejeitar o vazio aporético. A aporia platônica, desse modo, desloca um problema de um ponto para outro. Não do dogmatismo para o ceticismo e sim do dogmatismo para a própria aporia. Uma reviravolta nada desejável.

É importante ressaltar que fazer filosofia não é o mesmo que fazer ciência experimental, aliás, nunca o foi. Mesmo nos tempos da Hélade Clássica não o era. Nem mesmo a mais empirista das filosofias é ela própria uma atividade empírica experimental. Enfim, uma filosofia empirista é uma teoria filosófica. A filosofia de David Hume ou o positivismo clássico em geral ou mesmo o próprio empirismo lógico são todas teorias<sup>111</sup>. Aliás, todas as correntes filosóficas são igualmente feitas de teorias. O empirismo lógico é,

<sup>109</sup> Vale a pena também aqui distinguir a aporia do *thaumasmós* (Θαυμασμός), isto é, do espanto ou estado de estupefação no sentido de curiosidade filosófica. Este último é, na verdade, uma situação ou uma conjuntura indiscutivelmente salutar e necessária. Sem estupefação seria, talvez, impossível haver filosofia. Ela é, então, uma espécie de espírito de curiosidade, ou uma inquietação, que nos ocorre diante dos enigmas desafiantes (*Th.* 155c-d.). O *thaumasmós*, enquanto um estado que nos impele a investigar é, portanto, algo positivo. Mas a aporia intencionalmente negativa e perpetuadora do vazio não é algo desejável.

<sup>110</sup> Num contexto isolado o próprio Sócrates também fala na aporia como um mal. Ao tratar do significado dos nomes no *Crátilo*, ao menos etimologicamente, o seu significado literal é *dificuldade* no sentido de impedir o movimento. Cf. *Cra.* 415c.

<sup>111</sup> Eis o que diz Gallina: “[...] a investigação epistemológica versa sobre o conceito de conhecimento e não sobre o conhecimento como uma entidade natural. Portanto, não se trata de um programa de investigação empírica sobre o conhecimento, sequer se aceita que o conhecimento seja tomado como um objeto das ciências naturais.” Cf. GALLINA, Albertinho L. A justificação do conhecimento: duas perspectivas internalistas. In: SARTORI, C. Augusto; GALLINA, A. Luiz (Orgs.). *Ensaio de epistemologia contemporânea*. Ijuí: Ed. da UNIJUÍ, 2010. p. 9.

por exemplo, uma atividade teórica, tal como o é a filosofia de Hegel, embora não se trate de idealismo. Em síntese, a atividade filosófica é uma atividade intelectual e a atividade científica propriamente dita é uma atividade concreta e experimental.

Com esta seção mostraremos como a aporia do tipo platônica caso aplicada no campo estritamente empírico poderia incorrer em um verdadeiro desastre. Ou seja, ela certamente não faria qualquer sentido caso fosse aplicada num ofício prático como, por exemplo, no ramo farmacêutico, na medicina ou no direito. Uma equipe de cientistas que esteja desenvolvendo um medicamento tem em vista um fim prático e definitivo. Se essa equipe passar todo o tempo de estudo sem nada atingir, então terá de recorrer a uma aporia, visto que não poderá forjar coercivamente uma fórmula qualquer. Nesse caso, essa equipe estaria correta e justa ao admitir que não atingiu qualquer resultado. E, além disso, todo o trabalho que teve não poderia ser considerado debalde, uma vez que poderá ser útil a outros, que porventura pretendam dar continuidade à pesquisa. Suponhamos, no entanto, que todas as equipes de bioquímicos em todas as épocas nada alcancem. Uma coisa seria bem certa: as pessoas que carecem do medicamento que elas tentam descobrir nenhum benefício terão com o vazio aporético das suas investigações.

É, portanto, indiscutível que nem sempre se pode desejar ou aplaudir a aporia. Se na investigação filosófica ela supostamente nada compromete, na área empírica e experimental os efeitos são imediatos. Em filosofia, com certeza convivemos com muita tolerância. O cético, por exemplo, tem liberdade para preconizar que não há conhecimento ou que nada existe, mas um investigador na área da saúde não tem essa prerrogativa. Suponhamos que a referida equipe de cientistas consiga manipular o medicamento e que ao invés de regozijo triunfal, o chefe da equipe resolva ocultar o sucesso da investigação. Qual seria a reação da comunidade científica, se ele se declarasse aporeticista convicto e que nenhuma pessoa poderia usufruir daquela descoberta? Ele poderia apresentar muitos argumentos bem fundamentados como, por exemplo, o de que ainda seria necessário outras ratificações e que o medicamento poderia não ter eficácia em cem por cento dos casos. Poderia argumentar que só daria o seu assentimento se o medicamento fosse realmente perfeito no sentido em que não falhasse em nenhum caso sequer. Se, por acaso, isso ocorresse, a atitude desse cientista seria classificada como absurda.

Se alguns juízes se convertessem ao aporeticismo platônico e o seguissem rigorosamente, obviamente não poderiam exercer a sua função numa sociedade real. É, portanto, indiscutível que o aporeticismo não pode ser aplicado em todo e qualquer campo. O seu espaço é teórico e, sobretudo filosófico.

Se Platão aparecesse em pleno século XXI, talvez alegasse que o benefício está no fato de os referidos cientistas terem sido suficientemente humildes para assumir que nada alcançaram, mas que acreditam que é possível alcançar. A aporia, nesse caso, seria, talvez um método que não pressupõe a desistência e sim a persistência.

Vamos simular, por assim dizer, uma apologia aporeticista a fim de verificar o que é possível extrair de proveitoso. Assim como Sócrates simulou uma apologia do relativismo protagórico, estabeleçamos uma apologia do aporeticismo socrático<sup>112</sup>. Diria então o aporeticista em nome de Sócrates:

A aporia é nada mais do que um reflexo de um espírito genuinamente filosófico e cientificista. O aporeticista não visa, em princípio, derrubar todas as descobertas ou qualquer engenho genuíno de maneira indeliberada. Ele apenas recorre à aporia como um recurso final. O aporeticista visa, antes de mais nada, atingir o seu objetivo seja enquanto filósofo, seja enquanto cientista. No *Teeteto* o velho Sócrates sinceramente visava definir o conhecimento de maneira precisa e correta. Ele só não o definiu pelo fato de não concordar com as definições de Teeteto. Para Sócrates, elas não preenchiam os requisitos necessários. O aporeticista visa, portanto, o conhecimento e ele crê no conhecimento, mesmo que ninguém ainda o tenha atingido. E, analogamente o velho Sócrates também crê na existência da *aretê*, se bem que nunca encontrou alguém que, ao menos, a definisse ou a transmitisse.

O próprio Sócrates ainda poderia prosseguir e complementar: “Creio na existência do conhecimento, na existência da opinião falsa e na existência da *aretê*, só não consigo demonstrá-las, nem nunca encontrei alguém que o conseguisse<sup>113</sup>”.

Conforme já verificamos, a aporia é inaplicável nas áreas práticas, no entanto, mesmo na pura filosofia, o seu benefício tem de ser muito bem prescrito. A apologia do aporeticismo acima simulada, pouco convenceria a muitos dos que já leram os Diálogos aporéticos de Platão. É que a intenção de Sócrates parece, de fato, ser a de derrubar todo e qualquer edifício do conhecimento. Ao menos, no *Teeteto* é exatamente isso que constatamos.

Antes de concluir essa seção vale a pena fazer uma pergunta curiosa: por que na *República* Sócrates fez uma opção completamente inversa? Ao encontrar aquilo que procurava, isto é, a definição de justiça, ele simplesmente a conservou como uma conquista. Aliás, ela estava sempre em suas mãos e ele não se apercebia. Mas quando se apercebeu não relutou torná-la a definição oficial de justiça<sup>114</sup>. Observe-se, então, a natureza distinta entre

<sup>112</sup> Cf. em *Tht.* 162d-163a o trecho em que Sócrates simula uma apologia ao próprio rival já falecido.

<sup>113</sup> Cf. em *Men.* 71c. o trecho em que Sócrates alega não saber o que é a *arete* e que provavelmente ninguém nesse mundo o saiba.

<sup>114</sup> Justiça é cada um fazer aquilo que lhe compete sem se intrometer nos ofícios alheios. Cf. *R.* IV 432d-e.

um Diálogo decisivo e um aporético. Mas como já o salientamos, a *República* também conclui em aporia em relação à Ideia do Bem<sup>115</sup>.

Se a aporia é um método segundo o qual cada um pode extrair as suas conclusões e dar continuidade à investigação, então ela será ao mesmo tempo um método propulsor do relativismo. Afinal, se a cada um é possível prosseguir ao seu modo e extrair conclusões próprias, o resultado não poderá ser diferente.

#### 2.4 A maiêutica como um modo de *aporia*

Por fim ainda é preciso tratar da célebre maiêutica socrática. Nesta seção iremos mostrar como ela pressupõe e está completamente atrelada à aporia e, de igual modo, como deixa a desejar. O Sócrates platônico no *Teeteto* apresenta-a de modo peremptório, isto é, fá-lo de modo plenamente convicto. Enquanto teoria do conhecimento é preciso admitir que a maiêutica é realmente extraordinária, ou seja, é digna de admiração. Mas como iremos verificar a seguir, ela é também conspurcada pela aporia e em parte pelos próprios apelos de infalibilidade<sup>116</sup>. O *Teeteto* inicia e conclui fazendo alusão a essa arte socrática. De certo modo, toda a investigação no Diálogo é assentada numa espécie de pressupostos maiêuticos.

Além do *Teeteto* também abordaremos o *Mênon* assim como faremos menção à doutrina da anamnese e à agnosia socrática<sup>117</sup> às quais a maiêutica está intimamente associada. Os outros Diálogos que tratam da anamnese são: o *Fedro* e o *Fédon*, aos quais não iremos nos estender visto que o propósito em questão é mais propriamente a maiêutica. A agnosia, além do *Teeteto* é também tratada na *Apologia* à qual também faremos algumas referências necessárias<sup>118</sup>.

Do ponto de vista epistemológico a maiêutica é uma doutrina mais interessante pelo seu princípio do que pelos seus resultados. Aliás, ela sequer apresenta algum resultado. Vejamos o trecho em que Sócrates faz o seu manifesto maiêutico:

<sup>115</sup> McCabe, também se apercebe que a *República* também dá sinais de aporia. MCCABE, Mary M. A forma e os diálogos platônicos. In: BENSON, Hugh H. (Org.). *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011. p. 57.

<sup>116</sup> Sobre a noção de conhecimento infalível como de origem platônica, cf. WILLIAMNS, M. Ceticismo. In: *Compêndio de epistemologia*. In: GRECO, John; SOSA, Ernest (Orgs.). *Compêndio de epistemologia*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 75.

<sup>117</sup> Eis o que diz Brickhouse sobre a agnosia socrática: "Socrates' repeated profession of ignorance is one of the best attested and most notorious features of his discussions with others." Cf. BRICKHOUSE, T. C.; SMITH, N. D. *Plato's Socrates*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1994. p. 31.

<sup>118</sup> Sobre o termo agnosia (ἀγνωσία), significando exatamente ausência de conhecimento, cf. *Sph.* 267b. Nesse trecho o Estrangeiro de Eleia contrapõe o conhecimento (gnose: γνῶσις) ao não conhecimento (agnosia).

Estás com dores do trabalho de parto, meu caro Teeteto, pois não estás vazio, mas preenhe. – Não sei Sócrates. No entanto, digo-te o que sofro. – Então, engraçadinho, não ouviste que sou filho de Fenárete, a mais famosa e hábil parteira? – Já ouvi isso, de fato. – E não ouviste que eu próprio pratico essa arte? – Nunca. – Pois fica sabendo que sim. No entanto, não me denuncies aos outros, pois é segredo que possuo essa arte, meu caro. Não é isso que dizem de mim, pois não sabem, mas afirmam que sou muito esquisito e causo perplexidade (*aporein*)<sup>119</sup> aos homens. Também não ouviste isso? – E devo dizer-te a causa? – Com certeza. – Tem em mente tudo aquilo que é ser parteira e compreenderás facilmente o que quero. Suponho que sabes que nenhuma delas ajuda no parto, enquanto ela própria puder engravidar ou dar à luz, mas apenas o fazem as que já não podem ter filhos<sup>120</sup>.

Sócrates admite não ser compreendido pelos homens exatamente em função da prática desse método. Se bem que a maioria das pessoas não soubesse e nem sequer deveria saber dessa sua missão, sabia, no entanto, como ele agia. A maiêutica é, então, uma espécie de “doutrina secreta<sup>121</sup>” de Sócrates, pois ele não declarava ao público que tinha essa missão divina. Somente a alguns, de maneira sigilosa, ele a podia revelar<sup>122</sup>. O que as pessoas sabiam muito bem é que ele era um filósofo muito esquisito<sup>123</sup>. A sua fama é, evidentemente uma consequência do exercício dessa arte de parteiro e eventualmente da de casamenteiro<sup>124</sup>.

Ele se considera um parteiro da alma, cuja missão é fazer os homens parir o conhecimento. Declara-se ignaro e infértil<sup>125</sup>. O seu exercício prático é unicamente dialogar e fazer com que seus interlocutores deem à luz ao conhecimento. Além de exímio parteiro e filho da maior das parteiras, Sócrates é também um casamenteiro. Aliás, a arte de fazer casamentos é ainda mais nobre que a de parteiro, pois se trata de uma espécie de eugenia epistemológica. Noutros termos, é a tarefa de indicar as pessoas certas aos pretendentes certos e formar os pares certos, a fim de que haja uma geração de filhos excelentes<sup>126</sup>, isto é, pares de dialogantes em busca do conhecimento. Contudo, a reputação dos casamenteiros é denegrida pelo fato de serem confundidos com os proxenetas<sup>127</sup>. Sócrates passa a maior parte do tempo exercendo essa difícil arte. Só mesmo os que são, de fato, exímios conseguem exercê-la com eficácia. Aliás, não se deve esquecer que a sua missão não é uma mera tarefa à qual ele se incumbiu por vontade própria. Sua missão é, segundo ele, uma missão divina e as suas abordagens são devidamente definidas por um *daimon*<sup>128</sup>. E, além disso, as

<sup>119</sup> ἀπορεῖν

<sup>120</sup> *Tht.* 148e-149b.

<sup>121</sup> A inserção da expressão é em alusão às “doutrinas secretas de Protágoras”. *Tht.* 154d.

<sup>122</sup> Mas na *Apologia* ele faz um manifesto público, isto é, num tribunal. Cf. *Ap.* 23a-c.

<sup>123</sup> ἀτοπώτατος εἰμί “sou muito esquisito” *Tht.* 149a.

<sup>124</sup> *Tht.* 149d. Cf. a expressão τῆ μαϊευτικῆ τέχνῃ “a arte maiêutica” em 184b.

<sup>125</sup> ἄγονός εἰμι σοφίας *Tht.* 150c.

<sup>126</sup> *Tht.* 149d. Cf. também *Smp.* 208e-209a.

<sup>127</sup> *Tht.* 150a.

<sup>128</sup> É necessário que o *daimon* o consinta. *Tht.* 151a. Cf. também em *Ap.* 31d; *Euthphr.* 3b. *Euthd.* 272d.

consequências decorridas da sua arte são infelizmente consequências muito amargas. Muitos o execraram por causa da sua divina missão<sup>129</sup>.

Um dos pontos mais delicados e difíceis dessa obstetrícia, de acordo com a descrição do próprio Sócrates, é a distinção precisa entre um filho falso e um filho verdadeiro. Ou seja, entre aquilo que é conhecimento e aquilo que não é. Nem todos os que aparentam estar com as dores de parto hão de parir alguma coisa prestável. O fato de declarar que muitos filhos são falsos fê-lo ser odiado por muitos<sup>130</sup>. E, aliás, Teeteto também estará incluído entre os que não geram filhos verdadeiros. Nenhum dos seus três Filhos será reconhecido pela perícia socrática<sup>131</sup>. Para Koyré, a razão de Teeteto não haver atingido os objetivos, decorre da sua tenra idade. Sendo muito jovem, era incapaz de retirar as respostas de dentro de si conforme determina o método socrático<sup>132</sup>. O fator idade é, com efeito, algo relevante quanto à aplicação da filosofia. Contudo, a inexatidão das respostas de Teeteto não é devido à sua tenra idade. A sua resposta estava de acordo com os critérios estabelecidos por Sócrates. O fator idade não deve interferir nessa questão, pois eis que Lísias e Cármides, entre outros, também eram demasiados jovens. Os interlocutores de Sócrates eram de idades diversas e eram todos igualmente refutados. Anciões e até mesmo alguns que já estavam mortos foram pretensamente refutados.

Poder-se-ia, no entanto, alegar que a maioria dos Diálogos em que ocorrem refutações, a maiêutica não está presente. Mas, na verdade, ela não precisa estar presente para que haja refutação. Com efeito, nem toda aporia é maiêutica, mas toda maiêutica implica em aporia. A maiêutica não é realmente a única arte socrático-platônica que exerce a função refutadora. A arte de refutar é, na verdade, encontrada na filosofia platônica em geral. É óbvio que aquilo a que deveríamos denominar de maiêutica propriamente dita é apenas a arte obstetrícia epistemológica, ou seja, a aquisição de conhecimento por parte do interlocutor sem que Sócrates nada lhe ensine. Entretanto, essa obstetrícia nunca alcança resultados positivos, pois nunca é gerado um filho verdadeiro. Nesse caso, é claro que ela é sempre acompanhada pela aporia.

Sedley assinala muito bem o fato de que nem no *Teeteto* e nem em nenhum outro Diálogo o interlocutor de Sócrates atinge um resultado positivo. Aliás, para o autor a única exceção é o próprio Platão, ou seja, a filosofia platônica representa o único caso de resultado

---

<sup>129</sup> Cf. *Ap.* 21d-e.

<sup>130</sup> *Tht.* 150b-e.

<sup>131</sup> Cf. em *Tht.* 210a-b bem no fim do Diálogo a opção pelo abortamento dos três Filhos.

<sup>132</sup> KOYRÉ, A. *Introdução à leitura de Platão*. Lisboa: Presença, 1988. p. 60.



positivo, visto que Platão é um produto socrático<sup>133</sup>. Sedley faz uma leitura do *Teeteto* sob uma ótica maiêutica. Aliás, com essa tese de que o próprio Platão é um Filho, ele empreende uma macro maiêutica. Para ele a grande tarefa de Sócrates como parteiro filosófico foi a de atuar no parto do próprio Platão<sup>134</sup>. Com isso ele quer dizer que a filosofia de Platão é ela própria um Filho gerado através da maiêutica socrática. Obviamente tratar-se-ia, então de um caso único de sucesso entre centenas de malogros. Trata-se de uma leitura interessante, mas que, de certo modo, apenas constrói uma saída à custa de um monopólio platônico do conhecimento.

A despeito de todo o mérito da maiêutica, é impossível ficar calado diante da argúcia que lhe é inerente. Em princípio, observe-se que ela exime Sócrates de toda e qualquer responsabilidade. Todo e qualquer risco que ele possa correr, toda inferência ou todo enunciado fica atribuído ao interlocutor. Ele permanece imune a todo e qualquer equívoco. Se ele não é sabedor de coisa alguma, então, não há hipótese de cometer erros<sup>135</sup>. A sua estratégia é, sobretudo, apoiar-se nas máximas dos sofistas<sup>136</sup>. A forma pela qual ele faz as suas abordagens em vários Diálogos é, sem dúvida, uma forma que o mantém blindado. Aliás, ele sequer é um participante das discussões, pois de acordo com o próprio princípio maiêutico, a sua fala é considerada neutra. A maiêutica é, portanto, uma argúcia no sentido em que aniquila, mas sem atingir o velho Sócrates. Aliás, não é sem sentido que alguns quiseram incluir Sócrates entre os sofistas<sup>137</sup>.

---

<sup>133</sup> SEDLEY, 2004, p. 37.

<sup>134</sup> Diz: For Socrates bringing of platonism to birth has to be seen as the result less of his dialectical interrogation of Plato than of Plato's persistence, after Socrates' death, with the pursuit of the interrogative agenda he had set. SEDLEY, D. A Socratic interpretation of Plato's *Theaetetus*. *BACAPh*, 17, 2002, p. 291.

<sup>135</sup> *Tht.* 150c-d. Cf. também *Euthphr.* 11d.

<sup>136</sup> *Tht.* 157c-d.

<sup>137</sup> Afora a ética, a filosofia socrática, com certeza, tem a ver com a sofística. Sobre a semelhança da filosofia socrática com a sofística. Cf. SANTOS, J. Trindade. In: *Mênnon*, 1993, p. 19. Também, MAGALHÃES-VILHENA, V. *O problema de Sócrates: o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*. Lisboa: FCG, 1984, p. 181; 199. Eis a observação de Kerferd: "The very idea of including Socrates as part of the sophistic movement is at best a paradox and too many absurd. Plato seeks to present Socrates as the arch-enemy of the sophists and all that they stood for. Down the centuries the gulf between Socrates and the sophists, it would seem, has become even wider and more unbridgeable, as Socrates has become a symbol and a rallying-cry. He has often been regarded as exceeded in moral grandeur only by the founder of Christianity, and as embodying in his own life and personality whatever is highest and most valuable in the intellectual traditions of western civilisation". KERFERD, 1981, p. 55. É bem verdade que Platão tentou de todas as formas diferenciar Sócrates dos sofistas e que o fundador do cristianismo é um dos poucos que se equipara com ele. E o fato de a moral socrática quase se aproximar da moral de Cristo não significa que todos os seus argumentos foram impecáveis. É importante observar que algumas passagens dos Diálogos sugerem que Platão, de algum modo, também denunciou o seu mestre.

O argumento apresentado no *Mênon*, de que a *aretê* não é passível de ser ensinada, é um argumento nada convincente<sup>138</sup> e em alguns pontos até se aproxima do absurdo. É, por exemplo, impossível a alguém educar as pessoas com a finalidade de torná-las íntegras e obter um sucesso absoluto. Em outros termos, é impossível supor que algum mestre seja competente de maneira tal que consiga fazer com que todos os seus alunos sejam “convertidos” incondicionalmente ao seu ensino. Ao menos isso é o que insinua o diálogo de Sócrates com Ânito<sup>139</sup>. Além de ser um método que nada alcança, a maiêutica superprotege a vidraça socrática enquanto estraçalha a alheia de maneira indiscriminada. É óbvio que é possível alegar que enquanto estraçalha as dos outros também estraçalha a de Sócrates, pois todos, sem exceção acabam por ficar de mãos vazias. Mas não se pode esquecer que dentro do plano maiêutico, nenhum dos argumentos é atribuído a Sócrates<sup>140</sup>. Ele, portanto, sequer tem algo devidamente seu para que possa ser estraçalhado. No *Teeteto*, quem é refutado nos seus argumentos é apenas o jovem Teeteto. No final do Diálogo, Sócrates pretende em poucas palavras justificar a refutação. Salienta que Teeteto progrediu muito, a despeito de permanecer em estado de agnosia. Esse progresso resume-se nas seguintes e derradeiras palavras: “[...] com sensatez não julgarás saber o que não sabes<sup>141</sup>”. Observação semelhante é feita no *Mênon* em relação ao escravo<sup>142</sup>. É óbvio que estamos diante de uma teoria filosófica heterodoxa e de difícil aceitação não só para os atenienses do período clássico, mas também para nós contemporâneos. Eis a denúncia de Mênon: “Ó Sócrates, eu ouvi dizer, antes mesmo de estar relacionado contigo, que não fazias outra coisa, senão tu próprio pores-te em dificuldades e a arranjá-las aos outros<sup>143</sup>”. Mênon compara Sócrates a uma tremelga, animal marinho que provoca uma espécie de torpor naqueles que dele tentam se aproximar. É que até então Mênon supunha saber muitas coisas sobre a virtude, porém agora confessa uma ignorância total. Em outros termos, ele se acha em verdadeiro estado de torpor<sup>144</sup>.

De acordo com Dominic Scott, a sessão de anamnese no *Mênon* é dividida em três partes. Na primeira (82e-84d), o escravo toma consciência de que as suas crenças anteriores eram falsas. Sendo que no final dessa parte ele já se encontra em estado de estupefação. Na

<sup>138</sup> No *Protágoras* Sócrates contesta já de início e de maneira mais direta que a *arete* não é passível de ser ensinada. Cf. *Prt.* 319a-320b.

<sup>139</sup> Cf. *Men.* 93a-95a, trecho em que Sócrates dialoga com Ânito.

<sup>140</sup> Ao dialogar com Êutifron, por exemplo, Sócrates simula apresentar no tribunal um argumento capcioso, por meio do qual, o seu acusador Meleto nunca o atingirá. Cf. *Euthphr.* 5a-b. Na sua defesa contra Meleto, ele alega que de duas uma: ele não corrompe a juventude ou se a corrompe fã-lo de modo involuntário. Nesse caso teria de ser absolvido de ambos os modos. *Ap.* 25e-26a.

<sup>141</sup> *Tht.* 210c.

<sup>142</sup> *Men.* 84a-b.

<sup>143</sup> *Men.* 80a.

<sup>144</sup> *Men.* 80a-b.



segunda (84d-85b), ele se desloca do estado de agnosia para o de crença verdadeira. No terceiro é que ele atinge o conhecimento. Contudo, Scott salienta que o alcance final só se dá bem mais tarde em 98a. Trata-se de uma divisão interessante, mas sem muita consistência visto que o *Mênon* não nos oferece um texto apropriado, do qual possamos elaborar uma divisão nítida. E, além disso, 98a já não faz parte do trecho que compreende a sessão demonstrativa da anamnese<sup>145</sup>.

A tese do *Mênon*, no sentido de promover a agnosia como benéfica, é a mesma defendida no *Teeteto*. As suas conclusões em nada se diferem em ambos os casos. A estupefação produzida pela tremelga visa aniquilar o suposto conhecimento já possuído pelo interlocutor, ou seja, o conhecimento que, para Sócrates não é, de fato, um conhecimento, tem de ser resignado. Em princípio, fica a impressão de que é necessário partir do nada. Toda suposta sabedoria deve ser despojada e substituída por uma inusitada estupefação. Esta é para ele uma condição singular e estratégica, pois se trata de uma condição em que o interlocutor está ávido por conhecer. Enfim, nessa condição ele está a arder em desejos para angariar conhecimento<sup>146</sup>.

Depois de cumprida toda a apresentação à *Mênon*, por meio da sessão com o escravo, é possível deduzir que o único resultado que Sócrates consegue é promover o estado de estupefação<sup>147</sup>. A essência da anamnese, na verdade, não é bem demonstrada<sup>148</sup>. A única diferença que, de fato, assistimos é a inclusão da estupefação, visto que o escravo passa a admitir humildemente que nada sabe, mas que está ávido para saber. Se avaliarmos a lição feita com o escravo, como um todo, é possível deduzir que a anamnese é uma doutrina que muito tem de inefável. O que Sócrates queria, acima de tudo, era mostrar que é impossível ensinar, mas que o escravo, de qualquer modo, aprende. Eis, então, um dos pontos-chaves da anamnese: ser constituída de uma natureza difícil de ser explicada, ou seja, é de natureza abstrusa. Se pudéssemos dizer a Sócrates que a sua explicação em nada nos convenceu, ele, certamente retrucaria dizendo que a nossa acusação em nada o afeta visto que ele é incapacitado de transmitir qualquer ensinamento. E nós, então, treplicaríamos dizendo que a

---

<sup>145</sup> SCOTT, D. Platonic recollection. In: FINE, G. (Ed.) *Plato I: metaphysics and epistemology*. Oxford: University Press, 1999, p. 99.

<sup>146</sup> *Men.* 84b-c.

<sup>147</sup> Melling em seu livro ao concluir o capítulo sobre o *Mênon* diz: “The *Meno* points beyond itself; it represents a stage in Plato’s philosophical activity where the tentative theoretical constructions he has been able to present raise more questions than they answer”. MELLING, D. *Understanding Plato*. Oxford: Oxford University Press, 1987, p. 63.

<sup>148</sup> Se observarmos pela perspectiva da anamnese puramente mística, será possível alegar que a pessoa mesmo em estado de agnosia, na verdade, já sabe. É que, na verdade, ela nada aprende, apenas se lembra, ou seja, sempre soube, mas esquecera-se.

sua teoria é sem dúvida muito interessante, todavia inefável. Talvez por meio de uma lição extensa e pormenorizada ele pudesse ser mais convincente.

Um dos princípios elementares da maiêutica é a exigência de agnosia absoluta. Contudo, esse mesmo princípio é ao mesmo tempo obrigado a conceder algumas espécies de conhecimento, ou capacidades. No *Mênon*, Sócrates admite explicitamente essa necessidade e isso significa que Platão estava ciente da existência do problema. Quando Mênon pede a Sócrates para fazer uma apresentação da maiêutica, este admite que o pedido gera uma contradição, pois fazia parte do princípio maiêutico a impossibilidade de efetuar qualquer ensino. A própria apresentação da maiêutica ou da anamnese consistiria, portanto, em uma imediata contradição. Sócrates, no entanto, consente em apresentá-la ao seu amigo Mênon<sup>149</sup>. O risco de contradição é amenizado pelo fato de a apresentação ser direcionada a Mênon e não ao escravo. Isso significa que Mênon é alguém que meramente se informa de que existe um tal método e o escravo é quem se instrui sem nada receber do mundo exterior, mas de dentro de si. Na verdade, a exceção concedida por Sócrates não pode ser enquadrada como uma contradição. Ao menos, não pretendemos contar com ela a fim de enriquecer esta seção crítica. Platão estava ciente desse caso, pois o texto não o esconde.

Vejamos alguns detalhes sobre a polêmica agnosia socrática, isto é, a declaração de total ignorância por parte Sócrates. Primeiramente vale observar que há algumas passagens dispersas por entre os Diálogos que, de alguma forma, a comprometem. São, na verdade, algumas declarações furtivas sobre a posse de conhecimento por parte de Sócrates. Entre elas: Sócrates sabe que não sabe: *Ap.* 21b, 21d; sabe diferenciar opinião verdadeira do conhecimento: *Men.* 98b; conhece a tese dos sábios: *Tht.* 157c-d. Eis o que é dito, por exemplo, também no *Teeteto* em 161b: “[...] eu nada sei, exceto este pouco que é tomar o raciocínio de um outro sábio e tratá-lo como é devido<sup>150</sup>”.

O comentador *Anônimo* do *Teeteto* defende a esterilidade intelectual de Sócrates como um método didático. Para ele, Sócrates, na realidade, possuía muitas doutrinas, contudo, dissimulava-as em prol da arte da anamnese no interlocutor<sup>151</sup>. Brickhouse e Vlastos têm uma

<sup>149</sup> Mênon persiste em ouvir a teoria e, então Sócrates acede. *Men.* 82a. A fim de definirmos os termos, saliente-se que a maiêutica consiste na arte de efetuar partos de conhecimentos e a anamnese na teoria que defende que o conhecimento é um recordar. No entanto, é óbvio que são duas teorias que se complementam mutuamente.

<sup>150</sup> Cf. também *Cra.* 410e, 428d; *Phdr.* 243b; *Euthphr.* 11d.

<sup>151</sup> ANÔNIMO, apud SEDLEY, D. In: C. Gill; MCCABE, M. M. (Ed.). *Form and argument in late Plato*. Oxford: Oxford University Press, 2000. p. 99-100. No *Cármides*, vemos que Sócrates aceita passar-se por médico a fim de dialogar com o belo jovem. Nesse caso, tem de fingir saber quando, na verdade, não sabe, visto não ser médico. Cf. *Chrm.* 156b. A teoria atomista é um exemplo de que Sócrates sabe e intervém na investigação. Ao expor a teoria, encena uma espécie de barganha, pois pretende estar complementando a recém-definição de Teeteto. É óbvio, que estão tratando da teoria de algum sábio. Cf. *Tht.* 201d-e.

leitura bem semelhante com relação à agnosia socrática: ambos pressupõem duas espécies de conhecimento: um conhecimento humano e outro divino<sup>152</sup>. Mas a agnosia é somente em relação a este último. A fonte para essa leitura é, sobretudo a *Apologia* e principalmente a célebre passagem 23a-b, donde normalmente se subentende a menção às duas espécies de conhecimento<sup>153</sup>. Mas, a leitura de ambos acaba por ser limitada, pois a *Apologia* não é, em essência, um Diálogo epistemológico. Eles se respaldam em uma passagem muito sucinta. É claro que podemos recorrer à *Apologia*, mas sem pressupor que ela seja um apoio substancial tal como querem os dois autores. De qualquer forma, essa sucinta passagem não resolve em nada o suposto paradoxo da agnosia. E mesmo que existissem essas duas espécies de conhecimento, não se poderia concluir que a agnosia de Sócrates é relativa ao conhecimento divino.

É também indiscutível que Sócrates participa dos enunciados do seu interlocutor. No *Teeteto*, por exemplo, uma análise cuidadosa mostra-nos que de modo escamoteado, Sócrates é quem coloca nos lábios de Teeteto as definições do conhecimento. O que o jovem faz é nada mais do que definir aquilo que Sócrates anteriormente já definira de modo esparso. Os três pretensos Filhos de Teeteto são também genuínos Filhos de Sócrates. Em outros termos, por detrás de todas as definições de Teeteto, está a perspicaz influência de Sócrates<sup>154</sup>. Em síntese, as três principais definições de conhecimento apresentadas no *Teeteto* são, na verdade, de autoria socrática. Sob esta perspectiva a maiêutica é, portanto, uma maneira escamoteada de Sócrates transmitir conhecimentos.

É, portanto, inegável que Sócrates era um sábio, que lera muito e que a sua tão conhecida missão divina não passava de um modo metafórico de se expressar<sup>155</sup>. Esse fato é indiscutível e todos certamente o sabemos muito bem, caso contrário, não poderíamos considerá-lo um filósofo e sim um enviado do oráculo de Delfos. Contudo, quer no âmbito filosófico, quer em outros, ele sempre soube. Nas investigações empreendidas nos Diálogos é

<sup>152</sup> BRICKHOUSE, 1994, p. 30-37.

<sup>153</sup> Idem, p. 31.

<sup>154</sup> E ao dialogar com Teodoro, ainda bem antes do nascimento do Segundo Filho, Sócrates pergunta se os homens consideram o conhecimento como pensamento verdadeiro e a ignorância como opinião falsa. *Tht.* 170b. É óbvio que uma pergunta desse tipo tende a induzir o interlocutor ou os outros que estão ouvindo.

<sup>155</sup> Sedley cita a observação de Sócrates quanto à necessidade de as verdadeiras parceiras terem sido férteis no passado. Isso poderia sugerir que Sócrates ao menos no passado teria gerado algum conhecimento. Cf. SEDLEY, 2004, p. 32. Trata-se de uma leitura interessante, pois, de fato, poder-se-ia supor que no passado ele gerou conhecimento e ainda os tinha consigo no tempo presente, mas que não mais gerava nenhum. Ou seja, ao menos no seu contexto maiêutico ele não mais gerava. Contudo, o próprio Sedley, ao que parece, não respalda essa possibilidade. E é o próprio Sócrates que num trecho da *Apologia* parece querer mostrar o lado metafórico da sua agnosia: “É evidente que, ao falar de Sócrates, se serviu apenas do meu nome para me apresentar como exemplo, como se dissesse: ‘O mais sábio de vós, ó mortais, é aquele que, como Sócrates, reconheceu que o seu saber é, na verdade, inteiramente desprovido de valor’”. *Ap.* 23a-b. O mais sábio dos homens é, de certo modo, qualquer pessoa que assentisse como Sócrates, isto é, que reconhecesse as suas limitações humanas. Cf. também *Ap.* 34d.

ele quem mais fala e quem mais apresenta argumentos<sup>156</sup>. Ele induz o interlocutor a inferir alguma coisa que ele já tinha inferido. Nesse caso, ele tinha inferido de maneira muito paulatina e imperceptível ao interlocutor. E por meio disso, ele é até capaz de saber o que cada um dos seus interlocutores há de responder, visto que respondem aquilo a que ele os induziu. Assim é óbvio que eles, muitas vezes, acabam por ter apenas uma resposta em vista: a que Sócrates incitou.

A aporia acabará por liquidar com tudo, até mesmo com a maiêutica. Se o Filho gerado é falso, então, todos os raciocínios e argumentos tratados com o objetivo de gerá-lo também o eram. Enfim, a maiêutica epistemológica é realmente uma teoria autêntica, como já o dissemos. Mas autêntica em seus princípios e nunca em resultados, posto que a demonstração socrática não é suficientemente convincente.

Assim sendo, se não estamos convencidos, isso não quer dizer que se trata de uma teoria falsa. É preferível falar em uma teoria insatisfatória. Embora o argumento de Sócrates não satisfizesse de uma vez por todas, ele continha os quesitos suficientes que o qualificasse como filosófico. Parece-nos óbvio que não há razões aparentes para aplaudirmos um método que apenas causa estupefação, dores e aporias. Que benefício há em frequentar um mestre que nada sabe<sup>157</sup>, nada ensina e cujo debate é sempre concluído na mais absurda ignorância? Mas a estranheza desse método vai ainda mais longe. Ao final de uma laboriosa investigação, o interlocutor de Sócrates tem de se resignar até mesmo do pouco que supunha saber<sup>158</sup>.

Vale ainda complementar que a maiêutica acaba por tornar-se contraditória pelo fato de pretender ser um tipo de obstetrícia epistemológica e ao mesmo tempo ser uma realizadora de aborto. Aliás, toda operação obstetrícia efetuada por ela acarreta em aborto visto que nunca se gera um filho verdadeiro.

---

<sup>156</sup> Exceto no *Parmênides* e no *Timeu*. Eis o que nos diz Siqueira sobre o nível do diálogo estabelecido entre Sócrates e o jovem Teeteto: “À primeira vista parece ser bem difícil ‘defender’ um personagem dos dramas filosóficos platônicos que apresenta comportamento linguístico tão desprezível (para um aprendiz de filósofo): sua contribuição ao diálogo é irritantemente passiva. Suas falas são, em geral, meras aquiescências ao que diz o mestre (“sim, Sócrates”, “claro, Sócrates”, “como não, Sócrates?”, “mas é evidente, Sócrates” ou ainda o revelador: “Diga você mesmo, Sócrates”). Cf. SIQUEIRA, Eduardo G. Wittgenstein contra Sócrates: a apologia de Teeteto: do contexto lógico para o contexto gramatical. *Cadernos UFS Filosofia*, FASC, v. 8, n. 13, p. 63-74, ago./dez. 2010. p. 71.

<sup>157</sup> *Tht.* 150c-d; Cf. também a negação do saber, se bem que não absoluta em *Cra.* 391a e em *Chrm.* 165b-c.

<sup>158</sup> *Men.* 80b, 84a-b.

## 2.5 Platão e o ceticismo

A maior dificuldade para enquadrar Platão como um filósofo cético, talvez, seja o fato de ele não negar o conhecimento de modo absoluto. É que ele, de fato, admitiu possuir algumas crenças. Afora à epistemologia ele, na verdade, admite uma série de doutrinas. Entre elas: doutrinas escatológicas, éticas e políticas. É claro que ele também admite crenças epistemológicas em momentos isolados. É que se considerarmos a teoria das Ideias como uma teoria epistemológica teremos de enquadrá-la como uma exceção. Mas o fato de Platão não haver escrito um tratado no qual se encontra toda a sua filosofia de modo acabado, faz com que tenhamos muita dificuldade para arbitrar sobre a sua posição. Em síntese, não se pode afirmar que existe uma doutrina platônica pronta e definitiva. Os Diálogos diferem-se bastante entre si, pois as próprias teses platônicas muitas vezes parecem-se contraditórias. Parece-nos que é possível afirmar que nem Sócrates nem Platão foram céticos no sentido antigo, pois sua conduta de vida não se enquadrava como tal. Mesmo todo o estilo descomprometido com os bens materiais e a plena naturalidade de Sócrates não faz dele um cético. Contudo, poder-se-ia alegar que ele poderia muito bem ser enquadrado como um tipo de cético contemporâneo. É que este apenas exerce o seu ceticismo enquanto está filosofando, pois, ao retirar-se, alega crer em tudo, tal como qualquer outro filósofo ou outro ser humano<sup>159</sup>. Além disso, poder-se-ia também supor que pelo fato de existir diversos graus de ceticismo, Platão poderia enquadrar-se em algum deles. Mas essa atitude poderia enquadrar também muitos outros pensadores. É possível fazer um estudo muito aprofundado e encontrar ceticismo em pensadores de todas as épocas. Górgias, por exemplo, dizia que nada existe, e mesmo que existisse, os homens não compreenderiam essa coisa existente. E se por acaso alguém compreendesse, não conseguiria explicá-la a outrem. Guthrie, porém diz que ele fazia essas afirmações incitado pelo problema eleático, pois pretendia provocar aquela escola. E, além disso, sobre esse ceticismo diz: “Górgias dificilmente teria querido negar a existência de tudo no sentido em que o homem comum entende a existência; sua intenção era mostrar que, pela espécie de argumentos que Parmênides usou, era fácil provar tanto o não é como o é<sup>160</sup>”. Aliás, ao mesmo tempo é também possível enxergar algum ceticismo no próprio Parmênides, pois ele não confiava nos dados dos sentidos e afirmava que, na verdade, tudo está imóvel. E, de igual modo, a própria teoria das Ideias também tem algum reflexo de ceticismo, pois nega

---

<sup>159</sup> Cf. SMITH, Plínio Junqueira. Conhecimento, justificação e verdade. *Dissertatio*, Pelotas, n. 23, p. 7-25, 2006. p. 19-20. O autor salienta o fato de o próprio cético estar preocupado com argumentações epistemológicas e não com questões pertinentes à vida cotidiana.

<sup>160</sup> GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 182-183.

a realidade de tudo o que é sensível. Baseado nessa teoria, é possível afirmar, por exemplo, que o mundo sensível é algo irreal, apenas um sonho, pois real é apenas aquilo que jaz no mundo das Ideias. Noutros termos, a realidade do mundo sensível é bem aquém da realidade em si e por si e, por isso não é, de fato, uma realidade mesma. É apenas imitação.

No *Mênnon* há esparsas passagens que simulam uma espécie de paradoxo do conhecimento com alguma tendência ao ceticismo. Eis o que Mênnon pergunta a Sócrates:

Mas de que maneira vais tu investigar, Sócrates, aquilo que de todo em todo ignoras o que seja? Efetivamente, se te propuseres essa tarefa, qual das coisas que não sabes vais estudar? Ou, então, se te encontrares, por acaso, com essa coisa, precisamente, como irás reconhecer que era aquilo que tu ignoravas?<sup>161</sup>

Guthrie cita Xeníades de Corinto, aliás, como um cético radical e também lembra que para Crátilo ninguém consegue dizer nada e, por isso mesmo o melhor que se pode fazer é apontar o dedo<sup>162</sup>. Assim é possível perceber que se esquadrinharmos com a pretensão de encontrar o ceticismo, realmente o encontraremos em muitos pensadores que não são conhecidos como céticos.

Platão não diz, por exemplo, que ele não crê em nada tanto agora como no futuro. Nos seus dias o ceticismo tipo o de Pirro era simplesmente desconhecido<sup>163</sup>. Woodruff diz que se há algum traço de ceticismo nos Diálogos, é devido muito mais ao método empreendido do que pela proposta em si no texto<sup>164</sup>. Para o autor, antes de Platão o que, de fato, existiu foi um proto-ceticismo. A filosofia de Sócrates tem semelhanças com o ceticismo pelo fato de ele

<sup>161</sup> *Men.* 80d. Esse dilema é conhecido como um paradoxo. Eis também no *Teeteto* em 196d-e algo semelhante: “Então, não te parece uma pouca-vergonha declarar como é o saber, sem saber o que ele é? Teeteto, não há dúvida de que desde há algum tempo estamos saturados por um diálogo inconveniente, pois milhares de vezes dissemos “conhecemos” e “não conhecemos” e “sabemos” e “não sabemos”, como se estivéssemos a entender-nos um ao outro naquilo que ainda ignoramos: o saber. Se queres uma prova, neste mesmo momento temos estado a fazer uso de palavras como “ignorar” e “entender”, como se nos fosse apropriado fazê-lo, estando privado do saber”. Sócrates insinua que a investigação empreendida no Diálogo é um vexame. Mas, é claro que se trata de uma ironia, pois o dilema é posto, mas preterido logo a seguir. Para White (1978, p. 43; 45) a expressão preferível para o dilema no *Mênnon* é “paradoxo da inquirição” e Santos (1993, p. 24) fala em “paradoxo do investigador”. No próprio *Teeteto* Sócrates fala ligeiramente sobre a possibilidade de estarmos sonhando e não despertados. Teeteto alega que, de fato, em sonho e em vigília as coisas ocorrem de modo muito parecido. E, além disso, quando estamos em sonho julgamos que os fatos oníricos são verdadeiros e quando estamos em vigília julgamos que os fatos nela ocorridos é que o são. Cf. *Tht.* 158b-d. Austin, ao parece, tem uma opinião totalmente oposta, isto é, entende que a experiência onírica se distingue muitíssimo da experiência em estado de vigília. Cf. AUSTIN, John L. *Sentido e percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 54.

<sup>162</sup> GUTHRIE, 1995, p. 188-189.

<sup>163</sup> Pollock (1999, p. 10;18) faz uma observação curiosa e, ao que parece, muito importante sobre o ceticismo. Em sua opinião os argumentos céticos são importantes em função daquilo que eles discorrem sobre o conhecimento e não por nos fazerem duvidar. E o solipsismo, por sua vez, consiste simplesmente em uma doutrina (filosófica), se por acaso alguém pretender sustentá-la para além desse ponto, tal pessoa certamente deverá estar padecendo de alguma demência. Parece-nos, de fato, uma observação cuja intenção é, no mínimo, feita para salientar que a epistemologia embora suscite hipóteses “fantasiosas”, a sua missão enquanto filosofia é algo que se faz com seriedade.

<sup>164</sup> WOODRUFF, P. Skeptical side of Plato’s method. *RIPh*, 40, 1986, p. 22.



aniquilar os pretensos conhecimentos de seus interlocutores. No entanto, o seu programa filosófico não poderia ser corretamente classificado como cético nem no sentido contemporâneo nem no antigo<sup>165</sup>.

O que em parte também contribuiu muito para que Platão fosse classificado como cético é o fato de a própria Academia ter se tornado cética. Mas é óbvio que Platão nada tem a ver com a Academia desse período<sup>166</sup>.

Também é importante observar que a maiêutica não faz de Sócrates um cético, visto que o seu princípio não é a dúvida, mas a admissão total de agnosia e um conseqüente estado de estupefação. Condições essas que não podem ser confundidas com a suspensão do juízo<sup>167</sup>. E, de igual modo, Sócrates não preconiza, em momento algum a inexistência do conhecimento e, muito menos, alega que nós não o possamos atingir. É preferível classificá-lo como um pensador perfeccionista<sup>168</sup>. Por outro lado, isso não pode induzir-nos para o outro extremo e classificá-lo como dogmático. Se, porventura os dialogantes encontrassem alguma definição de conhecimento que lograsse passar incólume por todas as provas, Sócrates, talvez a acataria como a definição oficial. Ao menos é isso que os Diálogos parecem pretender nos informar sobre a intenção de Sócrates. Entretanto, aqueles que leem o *Teeteto* e descobrem

<sup>165</sup> WOODRUFF, P. Plato's early theory of knowledge. 1990. p. 61. Também IRWIN, T. H. Plato: the intellectual background. In: KRAUT, R. (Ed.). *The Cambridge companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 72. Alguns autores contemporâneos falam em ceticismo em Sócrates ou em Platão. Cf. MOSER, Paul K.; MULDER, Dwayne, H.; TROUD, J. D. *A teoria do conhecimento: uma introdução temática*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 11.

<sup>166</sup> Sobre a tese de Arcesilau em relação ao ceticismo de Sócrates diz Annas: Ce n'était pas la profession socratique d'ignorance. Sur ce point, Arcésilas semble, et c'est assez surprenant, s'être trompé sur le cas de Socrate. Il pensait que Socrate avait soutenu qu'il savait qu'il ne savait rien [...]. Mais Socrate ne dit jamais rien de tel; il dit seulement qu'il ne sait rien. L'expression la plus forte qu'il utilise est qu'il a conscience de ne pas posséder de savoir *sunoida emautoi*, *Ap.* 21b4-5. Cf. ANNAS, J. Platon sceptique. *RMM*, 1990, p. 268. Cf. também REALE, G. *História da filosofia antiga: das origens a Sócrates*. São Paulo: Loyola, 1993. v. 1. p. 307. Sobre um suposto e primitivo ceticismo em Xenófonos Cf. WILCOX, J. *The origins of epistemology in early Greek thought*. p. 135-140, 146-147, 151-152.

<sup>167</sup> Tal como fora compreendida posteriormente por Arcesilau. Cf. a opinião semelhante em ANNAS, 1990, p. 286.

<sup>168</sup> O perfeccionismo filosófico de Platão é algo que se reflete claramente por entre os Diálogos. É um perfeccionismo que se pode observar prestando atenção no seu anelo porfiante por um fim primoroso. Verificamo-lo facilmente tanto na sua ética como na política. A ἀρετή (*aretê*), isto é, a virtude ou a excelência é, por exemplo, a sua bandeira de centro. O homem feliz é o homem virtuoso. Dos primeiros Diálogos às *Leis* encontramos uma filosofia moral rigorosíssima. O Sócrates platônico amiúde defende uma forma de vida quase fora do normal, visando sempre a perfeição máxima do cidadão. A sua utopia política tanto na *República* como nas *Leis* tem em vista uma cidade perfeita. A teoria das Ideias é também resultado desse anelo perfeccionista. Afinal, quais as qualidades de uma Ideia? A Ideia de Cama, por exemplo, é um ente indelével em si e por si e, obviamente é um ente perfeito, pois é real (*R.* 598c-d). Até mesmo a teologia (e a cosmologia) platônica tem fortes vestígios desse perfeccionismo. Os deuses são sempre caracterizados como seres perfeitos. Eles realizam somente o que é bom (*R.* X 617e; *Lg.* IV 716c). O Δημιουργός (Demiurgo) modelou o nosso mundo do modo mais perfeito possível. Fê-lo olhando para aquele mundo propriamente perfeito (*Ti.* 28e-29a; 31a). Esse perfeccionismo também reflete na sua epistemologia. A definição de conhecimento que ele pretendeu atingir no *Teeteto* acaba por parecer-se tão utópica como as cidades imaginárias da *República* e das *Leis*. A aporia, de certo modo é resultado desse perfeccionismo. Ele buscava uma definição perfeita do conhecimento, mas não a encontrando, recorreu à aporia.

um Sócrates que recusa as mais belas definições estarão propensos a duvidar dessa hipótese. Noutros termos, duvidarão que alguma definição pudesse ser considerada apropriada.

Se esse é caso vale a pena, então falar em perfeccionismo socrático ao invés de ceticismo. E esse perfeccionismo, por sua vez, acarreta a aporia.



### **3 A APORIA DA DEFINIÇÃO TRIPARTITE NO *TEETETO***

### 3.1 A aporia na terceira parte do *Teeteto*: observações essenciais

Com este capítulo mostraremos da maneira mais detalhada possível como Platão chegou à aporia. Ele pretensamente conclui o Diálogo com um vazio estupefaciente, isto é, alegando não ser possível dizer o que é conhecimento. Mas aos poucos iremos observar que essa aporia só se dá graças a argumentos claramente insuficientes. Veremos que ela é fruto da refutação pretendida a todo custo e não uma vagueza natural. Em síntese, na terceira parte do *Teeteto* a aporia é algo que ocorre sob a alegação de não ser possível definir o conhecimento. Àquela altura do Diálogo a definição era: opinião verdadeira acrescida de um logos, ou seja, era a clássica definição tripartite. Era uma definição bem elaborada, alcançada por meio de uma intensa discussão, mas que logo a seguir seria preterida pelo Sócrates platônico.

Cabe, portanto, a nós pesquisadores compreender essa refutação promotora da aporia. Poder-se-ia supor que teríamos de falar de refutação ao invés de aporia. No entanto, é preferível falar em aporia, uma vez que ela é a motivadora do problema que nos levou a investigar. Aliás, a aporia é, ela própria, o problema instigante desta investigação. Mas é óbvio que para a entendermos temos de passar pelas diversas argumentações que a antecedem.

Ao leitor dos Diálogos ela certamente não é algo assim tão simples sobre o qual é possível agir indiferentemente<sup>169</sup>. É preciso questionar e perscrutar. Por que encerrar uma investigação tão promissora por meio de uma aporia? Se Sócrates avançasse só um pouco mais, ele teria suscitado outro argumento com característica positiva, por meio do qual o encerramento do Diálogo teria sido sem aporia<sup>170</sup>. Contudo, compreendemos que cabia ao autor do Diálogo decidir pela alternativa que aos seus olhos era a mais sensata.

A aporia é, então declarada no final do Diálogo e, como já o dissemos, por ser a aporia final ela é consequentemente a aporia de toda a investigação. Aliás, a decisão de concentrar e delimitar esta tese na terceira parte tinha em vista também usufruir da vantagem de poder, de certo modo, responder as questões de todo o Diálogo. Vejamos já nesta seção o trecho que expressa a declaração oficial da aporia. Os dois dialogantes deliberam e concluem:

---

<sup>169</sup> É claro que nem todos os autores veem a aporia platônica como uma negatividade. Embora pareçam compreender que se trate de um modo não convencional de se concluir uma pesquisa filosófica, ao mesmo tempo parece-lhes algo compreensível. Cf. CIRNE-LIMA, 1997, p. 38-39; SANTOS, J. T. In: *Apologia de Sócrates, Êutifron, Críton*. 4. ed. Lisboa: INCM, 1993. p. 14-15. DESJARDINS, R. 1990. p. 4-5. Gonzalez (1998, p. 173), por exemplo, referindo-se ao *Mênon*, diz que ela é uma componente da virtude. Chappell (2005, p. 13) diz que Platão ao escrever o *Teeteto* não visava transmitir qualquer doutrina própria. E ainda diz: “More subtly, he is inviting us to use his writings as a stimulus to our own thinking, to help us to consider a variety of different views, for ourselves, as live possibilities here and now”.

<sup>170</sup> A segunda parte do *Parmênides* (137c-166c) é construída exatamente desse modo: uma etapa de rodadas compostas de argumentos positivos e outra de negativos. Uma aniquila o Uno e outra o ressuscita novamente.

Por certo que, se estamos a investigar o saber, será uma completa parvoíce sustentar que é uma opinião correta acompanhada de saber, seja do saber da diferença, seja do de qualquer outra coisa. Por conseguinte, Teeteto, o saber não será sensação (percepção), nem opinião verdadeira, nem explicação acompanhada de opinião verdadeira. – Parece que não. – Portanto, caro amigo, achamo-nos de certo modo grávidos e em trabalho de parto a respeito do saber. Ou será que já acabamos de dar à luz tudo? – Por Zeus que sim! Pelo menos eu, graças a ti, disse mais do que o que tinha dentro de mim. E a nossa arte de dar à luz está a dizer-nos que todo este esforço foi em vão e que nada valeu a pena o cuidado que tivemos? – Sim, sem dúvida. – Pois bem, Teeteto, se depois disto quiseres ficar grávido, se o conseguires, estarás cheio de coisas melhores, graças ao exame que levamos a cabo agora; se não ficares grávido, serás menos pesado para com quem tratar contigo e mais amável, já que com sensatez não julgarás saber o que não sabes. Algo de tal grandeza, e nada mais, é a única coisa que a minha arte<sup>171</sup> pode fazer<sup>172</sup>.

Este é, portanto, o trecho no qual se dá a célebre declaração da aporia do Diálogo. Note-se que as palavras proferidas declaram de uma só vez a rejeição dos três pretendidos Filhos de Teeteto: percepção, opinião verdadeira e opinião verdadeira acrescida de um logos. E isso é obviamente a rejeição do Diálogo inteiro. É que como já o mostramos, a primeira parte é a parte da percepção, a segunda é a da opinião verdadeira e a última, a da opinião verdadeira acrescida de um logos<sup>173</sup>.

Podemos comparar essa rejeição com alguém que constrói um belo edifício e o apresenta ao público, mas que logo a seguir o implode alegando não ser um edifício perfeito. Aliás, o Platão aporético pode ser comparado com alguém que possui muitos recursos e que constrói vários prédios de boa qualidade, mas que os implode sob o pretexto de ainda terem alguma deficiência. Embora ótimos e bem edificadas, não poderão servir nem de moradia nem como ponto comercial. Os vários Diálogos aporéticos são como belos e resistentes prédios erguidos, mas seguidamente derribados, pois uma vez concluídos, o recalcitrante Sócrates os refuta. Diante disso far-se-á então necessário conferir a validade dessas refutações. O seu autor poderá ser aplaudido ou censurado. Muitos, talvez suponham que se ele próprio não foi capaz de dizer o que é conhecimento, nós meros leitores nunca o conseguiremos. Contudo, isso seria uma atitude conformista e nada salutar. Se somos estudiosos da filosofia platônica, temos como meta, por assim dizer, a perscrutação dos seus pontos mais delicados. Aliás, só mesmo perscrutando seremos capazes de fazer juízos coerentes.

<sup>171</sup> ἐμὴ τέχνη (*emé tecné*: minha arte ou minha técnica)

<sup>172</sup> *Tht.* 210a-c.

<sup>173</sup> Respectivamente: 142a-187a; 187b-201c; 201c-206d.

### 3.1.1 A apresentação da clássica definição tripartite no *Teeteto*

A definição como opinião verdadeira, ou seja, o Segundo Filho de Teeteto havia sido rejeitado por meio de um argumento claramente sumário<sup>174</sup>. Aliás, pode-se afirmar que o Segundo Filho já nascera morto. Toda a exaustiva análise até ali fora, de fato, em torno da opinião falsa, isto é, sobre como ela ocorre. Os dialogantes navegaram sobre águas profundas, para depois se aperceberem de que tudo era inútil para o que pretendiam. A definição apresentada lá em 187b passa a ser considerada ineficaz.

Na verdade, pode-se até dizer que a definição subsequente é uma ampliação da definição vigente, pois ela necessariamente não a modifica, mas apenas a complementa. Entre opinião verdadeira e opinião verdadeira justificada, de certo modo, o que faz a diferença é, ao que parece, a mera complementação. A última é evidentemente mais completa. No entanto, a discussão e a sentença que é dada no trecho que denominamos alegoria do júri<sup>175</sup> tem o ar de refutação. Sócrates fá-lo alegando que conhecimento e opinião verdadeira não são as mesmas coisas. É claro que se ambos fossem a mesma coisa também haveria dificuldades. O obstinado Sócrates poderia alegar, por exemplo, que se fossem a mesma coisa, seria tão simples como querer dizer que conhecimento é conhecimento. Se é necessário que sejam a mesma coisa, então uma simples expressão tautológica poderia resolver tudo. E baseado nisso ele também se declararia insatisfeito. Com efeito, o que Sócrates tinha em vista era refutar todos os argumentos, um por um, até chegar ao ponto em que só lhes restasse a aporia final.

De qualquer modo, já se rejeitou o Segundo Filho, é necessário parir outro. Compelido, então o jovem arrisca mais uma vez, nesse caso, opta agora por recorrer a um complemento. Eis, então, a clássica definição tripartite do conhecimento:

---

<sup>174</sup> Eis a refutação do Segundo Filho: “Então, quando os juízes foram justamente persuadidos acerca de assuntos dos quais apenas pode saber aquele que viu e não outro, nesse momento, ao decidir sobre esses assuntos por ouvir dizer e ao adquirir uma opinião verdadeira, ainda que tenham sido corretamente persuadidos, tomaram a sua decisão, sem saber se na realidade julgaram bem, não? – Certamente – Amigo, se a opinião verdadeira e o saber fossem o mesmo, nem sequer o juiz mais competente poderia emitir uma opinião correta sem saber. E, contudo, neste momento cada uma delas parece ser diferente.” *Tht.* 201a-c. A persuasão em questão é uma persuasão justa. Não tem a ver com persuasão sofisticada. O júri emite uma opinião verdadeira e a sua sentença é, portanto justa. Ele realmente não presencia o fato sobre o qual faz o juízo, mas baseia-se nos argumentos apresentados. Aliás, essa é a função de um juiz. O que se tem em vista é salientar que o júri (ou juiz) a despeito de justo e eficiente não é conhecedor. A objeção é baseada no fato de o júri não ser uma testemunha ocular. O que Sócrates, de certo modo, está agora requerendo é um conhecimento tipo *acquaintance*. Bostock (1988, p. 200-201) tem razão ao observar que essa exigência acaba por trazer de volta o conceito de percepção. Não podemos ficar admirados diante dessa atitude porque a aporia era o que se tinha em vista. Desse modo, o refutar era uma necessidade, mesmo que fosse necessário reativar e reforçar novamente o conhecimento como percepção.

<sup>175</sup> *Tht.* 201a-c

Sócrates, fiquei agora a pensar numa coisa que tinha esquecido e que ouvi alguém dizer: que o saber é opinião verdadeira acompanhada de explicação (logos) e que a opinião carente de explicação se encontra à margem do saber. E aquilo de que não há explicação não é susceptível de se saber, é assim que se referia a isso, sendo, pelo contrário, cognoscível aquilo de que há explicação<sup>176</sup>.

Trata-se, na verdade, do derradeiro Filho: conhecimento é opinião verdadeira acompanhada de um logos. Dito em termos contemporâneos: conhecimento é crença verdadeira justificada. O jovem interlocutor dessa vez apela para a ajuda de alguém de fora do círculo, pois admite que essa definição já havia sido expressa por algum sábio. Agora resta a Sócrates, enquanto perito maiêutico, testar a veracidade do fruto gerado pelo jovem. Como iremos observar a seguir, esse teste passará por vieses áridos e muito exaustivos, diante dos quais o Filho de Teeteto não resistirá. Mas é claro que ele há de ser rejeitado sob a alegação de não ser considerado um filho real. Sócrates enquanto exímio parteiro não poderia aparecer no Diálogo como alguém praticando um aborto injusto e estúpido. Se Platão vivesse em nossos dias, talvez preferisse comparar Sócrates com um obstetra que além de perito na própria atividade obstétrica também pudesse prever o futuro do nascituro. Nesse caso, um filho indesejado deveria ser imediatamente abortado. De acordo com o ponto de vista socrático-platônico, a suscitação de opiniões falsas parecia ser tão grave quanto a criação de filhos nefastos. Eles deveriam, portanto, ser evitados, e a melhor medida a ser tomada era fazendo com que sequer viessem a existir.

Os argumentos sobre essa rejeição terão que ser analisados por meio das próximas seções deste capítulo. A complexidade do texto platônico requer a necessidade da elaboração de seções específicas, pois é preciso clarificar e detalhar alguns trechos. Mas é óbvio que além de expor o teste ministrado pelo próprio Sócrates também iremos a seguir testar a sua validade. Noutros termos, iremos expor o teste realizado por Sócrates e na sequência testaremos a validade desse seu teste.

---

<sup>176</sup>*Tht.* 201c-d. A expressão grega apresentada pela primeira vez é: μετά λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναί (*metá logou alethé doxan epistemen einai*) *Tht.* 201c-d. Vejamos algumas traduções contemporâneas para essa mesma expressão. Para o português: tradução de C. A. Nunes: “[...] conhecimento é opinião verdadeira acompanhada de **explicação racional**, [...]”; tradução espanhola de M. B. Recort: “[...] el conocimiento es una opinión verdadera **explicada**”. Para o francês: tradução de É. Chambry: “[...] l’opinion vraie accompagnée de **raison** est science, [...]”; Para o inglês: tradução de J. McDowell: “[...] true judgement with an **account** is knowledge [...]”; de M. J. Levett: “[...] true judgement with an **account** that is knowledge [...]”; de Benjamim Jowett: “[...] true opinion, combined with **reason**, was knowledge, [...]”; de F. M. Cornford: “[...] true belief with the addition of an **account** was knowledge [...]”.

### 3.2 Observações sobre o termo logos: as significações e a sua função como justificação

Devido às muitas conotações e traduções para o termo logos<sup>177</sup> valerá a pena elaborar uma seção à parte com o objetivo de elucidar do melhor modo possível o sentido em que ele é usado no *Teeteto*. O filósofo a quem imediatamente somos remetidos quando queremos tratar do logos é, de fato, o obscuro Heráclito. Para ele o significado técnico tem a ver com o sentido de medida ou proporção<sup>178</sup>. Mas mesmo em Heráclito é também possível falar em uma conotação linguística do logos, pois tinha também a ver com o discurso. E a filosofia platônica, como é notório, tem fortes influências de Heráclito. O seu estilo dialético é um exemplo claro. Aliás, um dos grandes mestres de Platão, além de Sócrates foi exatamente Crátilo, que por sua vez era seguidor radical de Heráclito.

De um modo geral, o termo logos tem a ver com racionalidade, isto é, com a racionalidade no sentido em que envolve a reflexibilidade e a lógica das coisas. Alguns autores confrontam o mito com o logos no sentido em que o logos representa a razão e o mito representa, de certo modo, a irracionalidade. A emoção, a religião e os sentimentos são, por exemplo, características do mito, que por natureza não requer argumentação. Tales é considerado o pai da filosofia exatamente pelo fato de ter sido ele quem rompera com o mito em prol do logos, isto é, em prol de uma racionalidade reflexiva. O próprio Platão também fez uma confrontação *mythos-logos*<sup>179</sup> e embora ele tenha sido enaltecido do mito, a sua empresa filosófica é ao mesmo tempo inteiramente racional<sup>180</sup>.

De um modo geral pode-se afirmar também que toda a racionalidade ocidental está baseada na racionalidade grega e essa racionalidade é, de certo modo, o logos ou talvez, está resumida nele. Nesse sentido pode-se também dizer que a lógica, a reflexão sistemática, a filosofia e a razão têm tudo a ver com o logos. Nenhuma reflexão baseada no logos poderia

<sup>177</sup> Sobre os diversos significados do termo logos na Grécia Antiga, cf. GUTHRIE, W. K. C. *A history of Greek philosophy I: the earlier presocratics and the pythagoreans*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. v. 1. p. 420-424. Cf. também SILVA, José Lourenço P. da. Episteme e logos no *Teeteto*. In: SARTORI, C. Augusto; GALLINA, A. Luiz (Orgs.). *Ensaio de epistemologia contemporânea*. Ijuí: Ed. da UNIJUÍ, 2010. p. 141.

<sup>178</sup> Cf. KIRK, G. S; RAVEN, J. E; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. 4. ed. Lisboa: FCG, 1994, p. 194. Heráclito é tido como o filósofo do logos e o logos é, por sua vez, o seu principal tema filosófico. Cf. PENEDOS, Álvaro José dos. *Introdução aos pré-socráticos*. 2. ed. Porto: Rés, 2001. p. 84.

<sup>179</sup> Cf. *Phd.* 61b.

<sup>180</sup> Observe-se, por exemplo, uma expressão de Sócrates que ilustra muito bem a sua inclinação pela racionalidade plena: “[...] por onde a razão, como uma brisa nos levar, é por aí que devemos ir”. *R.* III 394d. A questão do amálgama da razão com o mito requer-nos muita discussão e por isso não nos é possível tratá-la aqui. Existe, na verdade, uma mistura entre mito e logos em Platão e, de fato, é preciso reconhecer a habilidade platônica em não deixar perder o peso racional da filosofia. Ao mesmo tempo em que encontramos os Diálogos abarrotados, por exemplo, de narrações sobre o mundo pós-túmulo, também encontramos uma racionalidade quase aos extremos.

levar, por exemplo, à concepção de criação. Tanto para os pré-socráticos quanto para a própria ciência contemporânea é inconcebível falar em criação a partir do nada absoluto<sup>181</sup>.

No *Teeteto* o termo tem a ver, sobretudo, com discurso, contudo, os princípios da racionalidade grega não estão excluídos. É que o discurso em questão tem de seguir toda a racionalidade e os princípios estabelecidos. No *Teeteto* temos que falar em logos, sobretudo, com significado de discurso racional no sentido de ser um discurso demonstrador. Isso significa que o termo tem muito a ver com “justificação” no sentido em que usamos esse termo em filosofia contemporânea. De acordo com os dialogantes, a pessoa a quem se pergunta sobre o conhecimento de alguma coisa, tem de fazer uma justificativa para garantir que realmente tem esse conhecimento<sup>182</sup>.

O dicionário grego-português de Isidro Pereira assinala ao menos vinte e nove significados para o termo, entre eles: justificação, explicação, opinião e juízo. Japiassú diz, com razão, que no *Teeteto* e no *Sofista* o logos significa exatamente “definição, a sentença predicativa que expressa uma qualidade essencial de algo<sup>183</sup>.” É importante observar que a definição é algo que tem de ser dada sobre a episteme e essa definição é: opinião verdadeira acrescida de um logos. Desse modo, não se pode perder de vista, que a função do logos tem a ver, sobretudo, com justificativa e não propriamente com definição<sup>184</sup>. Ao menos essa não deveria ser originalmente a sua função. Noutros termos, o logos estritamente na terceira parte do *Teeteto* tem a ver com a justificação requerida como complemento à opinião verdadeira a fim de formar a definição tripartite. Paviani assinala corretamente quando diz que Platão usa o termo de diversos modos e, por isso, temos que levar em conta o contexto em que ele é usado<sup>185</sup>. Como foi possível observar na seção anterior, o termo não é traduzido por apenas

---

<sup>181</sup> De acordo com Barnes, não se pode afirmar que foram os pré-socráticos quem inventaram o conceito de racionalidade ou de razão. No entanto, o uso que fizeram do termo logos foi o primeiro passo em direção ao estabelecimento de um conceito base tanto para a filosofia como também para a ciência. Cf. BARNES, J. *Filósofos pré-socráticos*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 24. No entanto, Pereira ao tratar do logos, afirma que a maior conquista dos gregos foi exatamente a de terem descoberto a razão. PEREIRA, Maria H. da R. *Estudos de história da cultura clássica: cultura grega*. 8. ed. Lisboa: FCG, 1998. v. 1. p. 254.

<sup>182</sup> *Tht.* 202c. Também é preciso lembrar que é a própria rigorosidade do logos que também leva a consequências surpreendentes, tais como aos paradoxos ou antinomias. Estes são, de certo modo, frutos da racionalidade, mas ao mesmo tempo, eles próprios aparentam ser uma verdadeira irracionalidade. Aliás, a filosofia platônica está repleta desse tipo de consequências.

<sup>183</sup> JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 3. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 167.

<sup>184</sup> Para Petters (1974. p. 136) é com Aristóteles que o termo passa a ter um importante progresso em sentido epistemológico, pois, entre outros, significará sentença no sentido em que poderá ser verdadeira ou falsa. Nesse caso, uma sentença apofântica ou logos apofântico. Aristóteles usa frequentemente o termo como sinônimo de *horos* (ὅρος) que significa definição e descrição. Mas é óbvio que em Platão a veracidade e a falsidade do logos já estavam presentes.

<sup>185</sup> PAVIANI, J. *Platão e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 121. (Pensadores e Educação).



uma única palavra. Nas versões inglesas, o termo comumente preferido é *account*<sup>186</sup>, o qual vale como sujeito (razão, avaliação) e também como verbo (considerar, julgar, prestar contas ou prestar esclarecimentos).

Enfim, o termo é traduzido com o sentido de explicar-se, ou seja, de dar uma justificação. Parece-nos que não resta qualquer dúvida de que falando estritamente no contexto do *Teeteto* é possível pensar o logos como uma justificação<sup>187</sup>. O contexto da discussão mostra-nos claramente que é nesse sentido que ele é usado. Os próprios dialogantes pareciam oscilar sobre o significado do logos, mas eles certamente estavam tentando dizer que o mais apropriado era alguma coisa que implicasse a justificação. A alegoria do júri e, sobretudo os dois últimos *logoi* parecem querer apontar exatamente para esse significado. Em síntese, aquele que alega ter algum conhecimento, terá de justificá-lo perante os seus ouvintes. Terá de ser alguém capaz de dar um logos em relação ao que supõe ser conhecedor.

---

<sup>186</sup> Mesmo no campo estritamente matemático, o cálculo e a proporção também são conceitos derivados do logos. Sichirollo (1973, p. 14) diz que diferentemente de outros verbos gregos com significados de “dizer”, λέγειν (*legein*: a forma verbal de logos) além de um simples falar, é um tipo de verbo que implica um falar que angaria elementos explicativos. Em síntese, é um falar explicativo. Eis uma observação importante de Desjardins (1990, p. 123): “One of the most pervasive terms in Plato’s Dialogues, logos is perhaps at the same time one of the most ambiguous, its meaning all the way from speech, statement, and definition to argument, account, discourse, structure, rationality, and even rationally structuring mind itself”.

<sup>187</sup> É óbvio que toda justificação contém em si uma explicação, mas nem toda explicação contém ou é uma justificação. Um professor de matemática, por exemplo, em suas lições de álgebra, é alguém que faz explicações sobre álgebra. Se um aluno lhe pede para falar novamente, está lhe pedindo para explicar o referido conteúdo. Mas nesse caso o professor, de modo algum, faz uma justificação. Mas em muitos casos, uma justificação equivale a uma explicação ou a contém em si. Quando, o gerente de uma empresa pede a um funcionário que redija um ofício justificando a sua ausência no trabalho, esse ofício é tanto uma justificação quanto uma explicação. Se a empresa usa o termo explicação ao invés de justificação, o funcionário, de qualquer forma, tem de fazer-se entender. Tem de convencer que a sua falta fora por razões prementes. Ele tem de fazer uma nota explicativa sobre a sua ausência. Noutros termos, ele se justifica. De acordo com Moser, em epistemologia o que se chama de conhecimento explicativo é o tipo de conhecimento que é contraposto ao conhecimento descritivo. Para Aristóteles, apud Moser, o conhecimento explicativo se caracteriza como o conhecimento por que algo é assim, enquanto o conhecimento descritivo se caracteriza como o conhecimento de que algo é assim. A explicação tem a ver com a pergunta “Por que?” Podemos saber descrever um certo fenômeno, mas não saber explicá-lo. Contudo, o conhecimento explicativo não pode ser separado do conhecimento descritivo, pois a explicação é também uma descrição, ou seja, a explicação requer a descrição. Se nem todo conhecimento descritivo é uma explicação, todo conhecimento explicativo é uma descrição. Em síntese, o conhecimento explicativo é um tipo particular de conhecimento descritivo. O que, afinal, faz com que algumas proposições sejam consideradas explicativas? Diz Moser (2009, p. 191): “Uma das ideias mais comuns é a de que o conhecimento explicativo é o conhecimento de certas proposições que constituem um argumento. A afirmação que precisa ser explicada, o explanandum, é a conclusão do argumento, e as proposições explicativas são suas premissas”. O autor também fala na Inferência da melhor explicação ou Inferência abductiva, muito usada nas ciências quando se precisa hipotetizar a existência de alguma entidade não observável, tais como partículas subatômicas. Em sua opinião, um explicacionismo amplo justifica-se como uma explicação. Constitui-se em uma melhor explicação que se possa ter quando se faz um juízo epistêmico. Cf. MOSER, 2009, p. 190-203. É fácil perceber que de alguma forma, a explicação também acaba por ser algo que justifica.



### 3.3 A primeira definição de logos: o logos como enunciado (206c-d)

A discussão sobre o primeiro logos por parte dos dialogantes é bastante sucinta devido a sua suposta exiguidade. Eles imediatamente se apercebem da necessidade de preteri-lo em prol de outro mais consistente e obviamente menos sucinto. Após assentirem que conhecimento é opinião verdadeira acrescida de um logos, Sócrates e Teeteto imediatamente passam a perscrutar a teoria do atomismo e não o logos. Mas é óbvio que a perscrutação do atomismo, em princípio, tinha em vista a perscrutação do conhecimento. No entanto, somente após a refutação dessa teoria é que resolverão substituir o primeiro conceito de logos. Eis o primeiro logos:

Mas então, que significado pretendemos dar à palavra “explicação” (logos)? Parece-me que significa uma dessas três coisas. – Quais? – A primeira seria fazer manifesto o pensamento de alguém por meio da voz, com verbos e nomes, ao formar uma imagem da sua própria opinião, como num espelho, ou na água, pelo fluxo que sai pela boca. Não te parece que “explicação” será algo parecido? – Sim, pois afirmamos que quem o faz está a dar uma explicação<sup>188</sup>.

Esse tipo de logos está claramente relacionado ao *dianoeisthai* descrito anteriormente em 189e-190a, isto é, está relacionado com o discursar da alma consigo própria. Trata-se do logos como discurso, nascido na alma, contudo expresso por meio de palavras<sup>189</sup>. Ele é primeiramente um mero pensamento, um conhecimento do sujeito de si para si. Mas é necessário que se torne conhecimento para os outros, ou seja, que se torne diálogo. É claro que o logos primeiramente tem de ter uma função isolada, do sujeito consigo próprio, para então ter com os demais sujeitos. Desse modo, pode-se falar em monólogo que se transforma em diálogo. Se bem que o monólogo também seja uma espécie de diálogo, no entanto, só o diálogo propriamente dito é demonstrativo. Noutros termos, só o diálogo entre dois ou mais seres humanos, pode ser considerado um diálogo propriamente dito. Se, por acaso, fosse

<sup>188</sup> *Tht.* 206c-d.

<sup>189</sup> O primeiro logos está realmente ligado ao conceito de *dianoeisthai* tratado anteriormente na seção sobre o *doxazein*. E obviamente está também associado ao próprio *doxazein* como já foi assinalado. Não vale a pena aqui nesta seção retomar o *doxazein*. Contudo, convém ao menos reproduzir o trecho que expressa de modo bem claro o conceito de *dianoeisthai* com o qual o primeiro logos tem tudo a ver: “Ora bem, cada vez que o pensamento de alguém faz isso, não tem que estar a pensar ambas as coisas, ou uma delas? – Sim, tem; uma de cada vez, ou uma atrás da outra. – Excelente! Acaso chamas pensar ao mesmo que eu? – A que chamas pensar? – A um discurso que a alma discorre consigo mesma acerca das coisas que examina. Digo-te isto como se não soubesse, pois esse é o modo como a alma se me apresenta como pensa: não faz mais do que dialogar, perguntar e responder a si própria tanto ao afirmar, como ao negar. Mas, quando chega a algo definido, seja devagar, seja de repente, lança-se sobre isso e afirma-o sem vacilar. É a isso que chamamos a sua opinião”. *Tht.* 189e-190a. No *Sofista* Platão fará uma exposição semelhante: “Ora, pensamento e discurso são a mesma coisa. O primeiro difere-se pelo fato de ser um diálogo interno da alma, feito consigo mesma. – Exatamente. – Mas a corrente que sai da alma, pelos lábios, através dos sons, rotulamos de discurso. – É verdade.” *Sph.* 263e. Cf. também *Phlb.* 38d-e. Na *Poética*, Aristóteles define a elocução como o enunciado do pensamento por meio de palavras. *Po.* 1450b, 37.

possível a alguém estabelecer um monólogo absoluto, nele não haveria um logos, isto é, não haveria uma explicação, aliás, sequer haveria o pensar. O logos, enquanto explicação, exatamente no sentido em que o texto o apresenta, pressupõe sempre um pensar. Se o associarmos com 189e-190a, poderemos concluir que ele será sempre um *doxazein* e jamais um monólogo absoluto. Em Platão a mente é uma espécie de organismo na qual o pensamento age não como alguma coisa que é individual, mas coletiva. É como se nela existissem sujeitos dianoéticos, os quais deliberam, assentem, desacordam e concluem sobre aquilo que está em pauta. Considerando a partir desse viés é, portanto impossível dizer que existem monólogos, pois todo pensamento acaba por constituir-se em diálogo. Aliás, pensamento consiste essencialmente em diálogo.

O recalcitrante Sócrates, no entanto, não irá sustentar esse conceito por muito tempo. A sua refutação será imediata. Aliás, muito mal definem o logos e logo a seguir se apercebem que é preciso redefinir. Em princípio, dão a entender que haviam escolhido um logos muito superficial e trivial. Dizem:

Não há dúvida de que quem quer que não seja cego ou surdo de nascença é capaz de fazer isso com maior rapidez ou lentidão: indicar o que parece, a respeito de cada coisa. E assim, como todos os que opinam algo correto o fazem com uma explicação, de nenhum modo se poderá produzir uma opinião correta sem se ter saber<sup>190</sup>.

Como já observamos acima, o que se tem em vista é uma justificação, isto é, uma explicação. Uma pessoa a quem se faz uma pergunta sobre alguma coisa, precisa dar uma justificação. Na verdade, qualquer tese de caráter científico subentende uma explicação sobre algo que lhe é inquirido. Aliás, toda ciência por natureza requer explicação por parte daquele que a submete, sobretudo, quando se trata de ciência especulativa ou teórica.

Em princípio, de acordo com esse primeiro conceito de logos, a opinião propriamente dita é a opinião ainda em estado *dianoético*. É que a proferição do pensamento é considerada uma imagem “como num espelho ou na água<sup>191</sup>”. Noutros termos, a crença proferida é comparada a uma imitação da crença em estado mental. De algum modo, poder-se-ia dizer que esse tipo de logos não é original em sentido absoluto porque é um mero reflexo da opinião “verdadeira” formulada na mente. De fato, uma opinião mental ao ser proferida pode ser deturpada em função de uma série de fatores. Pode ser tanto devido à incompreensão por parte dos interlocutores como também pela falha daquele que profere. Mas da parte dos

---

<sup>190</sup> *Tht.* 206d-e.

<sup>191</sup> *Tht.* 206a.

dialogantes não parece haver qualquer preocupação nesse sentido. O mero fato de se tratar de uma cópia do pensamento não parece comprometer a eficácia explicativa. E afinal, o mero pensamento enquanto subjetivo e apenas mental não é realmente algo público. Mas os dialogantes parecem querer dizer que é a trivialidade e a espontaneidade que comprometem o primeiro logos. Onde provavelmente supunham poder enxergar o conhecimento tripartido, foi enxergado um tipo de logos-conhecimento. Noutros termos, o logos em questão parecia ser, ele próprio, o conhecimento, algo simplesmente inaceitável. Sócrates, certamente poderia reagir de outra forma, mas ele preferirá alegar que há em questão alguma imediaticidade indesejada e, por isso, quererá recorrer a outro conceito.

Contudo, sobre essa refutação sumária é importante fazer alguma observação. A alegação refutadora contida na última citação direta acima, não parece muito consistente. É que as pessoas deficientes auditivas ou visuais também são capazes de emitir um logos como qualquer outra. Alguém que seja mudo pode muito bem emitir a sua opinião. Ela pode, por exemplo, exarar-la numa folha de papel. O fato de ser uma terceira pessoa quem a lê em voz alta não fará qualquer diferença, pois a opinião é de quem a exarou. Noutros termos, uma pessoa que não é muda pode expressar o argumento em voz alta a serviço de outra que é muda. Isso não é incorreto. Portanto, o logos é de autoria daquele que é mudo. Nesse caso, sobre o primeiro logos não se pode falar necessariamente em refutação, mas em desprezo. E pode-se dizer que não há um motivo realmente justo para esse desprezo, pois o fator trivialidade em nada justifica. Aliás, é preferível falar em capacitação natural comum a todos, do que em trivialidade, pois todo e qualquer ser humano dotado de razão é capaz de emitir esse tipo de logos. Todavia, conforme já o dissemos, o fim último do Diálogo é refutar todo e qualquer argumento em prol da aporia e obviamente o primeiro logos não iria ser poupado. Se a preterição desse logos era em função de ele não poder cumprir exatamente o que é requerido em um contexto científico-filosófico, então ela é razoável, ou seja, se esse for o caso, então a preterição é razoável. Os dialogantes, talvez tivessem em mente que a enunciação é algo primordial, mas não qualquer enunciação. Certamente reconheciam que um logos perfeito tal como ansiavam encontrar, tinha de conter a enunciação. Aliás, como já observamos isso é simplesmente óbvio, sem o enunciado não há logos. No entanto, o trecho refutativo é sucintíssimo, não nos é possível saber com precisão o motivo da preterição. A impressão que temos é mesmo a de desprezo devido à trivialidade.

Existem muitos tipos de *logoi*, sendo que este atual é, ao que parece, um mero enunciado, básico. Alguém que, por exemplo, no turno matutino cumprimenta a um amigo dizendo apenas “Bom dia!”, está emitindo um logos, mas, não expressando uma explicação

ou uma justificação. É um *logos*, porque proferir “Bom dia” pela manhã é algo que faz sentido. O interlocutor certamente o compreenderá. No entanto, é óbvio que essa forma de expressão verbal ou enunciado não atende aos requisitos filosóficos em questão.

Podemos então supor que na cadeia dos *logoi* existem diversos graus ou modalidades de *logos*. O mais básico de todos é, então, o *logos* enquanto enunciado, mesmo que nada explique. É que todos os demais também terão de servir-se de enunciado, isto é, do expressar-se. Noutros termos, a emissão de uma frase seja, verbalizada, escrita, ou gesticulada é um *logos*. Ela, na verdade, torna público o pensamento de um sujeito racional<sup>192</sup>.

No entanto, Sócrates recusa esse *logos* alegando que qualquer pessoa que emite uma opinião verdadeira fá-lo obrigatoriamente com uma explicação (ou justificação). Parece-nos que ele queria dizer que sempre que uma opinião (mental e verdadeira) é proferida, agrega imediatamente a si o *logos* pelo fato de ser proferida. Desse modo, toda opinião verdadeira ao ser expressa torna-se conhecimento. Aliás, toda opinião verdadeira, nesse caso, é necessariamente conhecimento.

Se Sócrates, então pretendia dizer que não era qualquer verbalização que transformava uma opinião verdadeira em conhecimento, a sua preterição era plausível. Contudo, não é possível ter certeza dessa pretensão. O que não se pode admitir é que a preterição seja apenas devido a uma imediaticidade. Não se pode admitir que o fator imediaticidade se torne um pretexto para refutar os casos legítimos de conhecimento. É inadmissível, por exemplo, que se

---

<sup>192</sup> O *logos* enquanto enunciado, isto é, enquanto proferição de uma frase é algo simplesmente indispensável em filosofia. Pode-se dizer que, via de regra, sem enunciado não há justificação. Sem o primeiro *logos* obviamente não há o segundo e nem o terceiro. Diante disso vale a pena fazer também alguma observação sobre o conceito de proposição. De acordo com Imaguire (2008, p. 125), trata-se de um dos conceitos mais controversos em filosofia analítica da linguagem. Isso nos dá a ideia de que é impossível discorrer aqui sobre todos os conceitos existentes, mas apenas esboçar uma nota clarificadora. Em Frege, por exemplo, a proposição é o pensamento (*Gedanke*) que uma sentença declarativa expressa. Para Frege, entre o signo e a referência existe uma dimensão intermediária, o *Sinn*, isto é, o sentido. Dito de outro modo, o sentido de uma sentença declarativa é o *Gedanke* (ou proposição) que ela expressa. Há três momentos na teoria do juízo fregeana, a saber: apreende-se uma proposição quando se apreende o sentido de uma frase; julgamos uma proposição quando fazemos uma decisão sobre o seu valor de verdade; e, asseveramos sobre uma proposição quando enunciamos a sentença que a corresponde. Qual a diferença entre proposição e sentença? Esta última é às vezes definida como uma expressão linguística gramaticalmente certa e composta de conteúdo informativo completo. Exemplo: “A neve é branca”. Mas em contexto filosófico, é preciso falar em sentenças declarativas, uma vez que só as tais têm valor de verdade. A proposição, por sua vez é considerada o conteúdo ou a intensão de uma sentença. Desse modo, pode-se dizer que várias sentenças podem expressar uma mesma proposição. Ou que uma única sentença pode expressar diferentes proposições. Nesse último caso, por exemplo, a sentença “Eu sou brasileiro” dito por Pelé e “Eu sou brasileiro” dito por Martin Luther King é uma mesma sentença expressando proposições distintas. Cf. IMAGUIRE, 2008, p. 125-133. É importante levar em consideração que o termo “proposição” é, portanto normalmente usado para referir-se ao conteúdo de uma frase. E isso nos faz perceber a sua enorme significância no contexto filosófico. Para Quine, no entanto, a noção que os filósofos têm sobre a intensão de um enunciado, ou seja, sobre a noção de significado ou do sentido de uma frase, é uma noção confusa. É que esse tipo de noção é pertinente a objetos intencionais, para os quais não existem critérios de identidade que possam ser considerados aceitáveis. Cf. STEIN, 2009, p. 6. De acordo com Imaguire (2008, p. 133), Quine é exatamente o maior inimigo das proposições.

negue que uma opinião verdadeira e bem explicada seja conhecimento, porque já contém em si o logos a todo tempo. Enfim, é necessário partir para o próximo logos, pois embora seja importante empreender especulações, a exiguidade desta presente refutação faz-nos muito limitados.

### 3.4 A teoria atomista: uma introdução socrática ao segundo logos

A elaboração dessa seção tem a ver com a franca relação entre a teoria do atomismo e o segundo logos. Não será difícil perceber que os átomos enquanto partes de um todo, aludem às partes do todo que o segundo logos tem de enumerar para então suscitar o conhecimento. E, além disso, o modo por meio do qual se dá a refutação dessa teoria nos mostra também um nítido exemplo de coerção por parte do Sócrates platônico. De qualquer modo, a perscrutação dessa teoria é sem dúvida primordial tanto para a compreensão do segundo logos como também pelo seu riquíssimo valor epistemológico.

Essa é uma teoria normalmente intitulada pelos comentadores como o Sonho de Sócrates. No entanto é um título pouco apropriado para o propósito do Diálogo. O termo “sonho”, parece-nos inadequado, pois o texto não nos induz a adotá-lo<sup>193</sup>. Os próprios dialogantes alegam tratar-se de uma teoria já conhecida, apenas não revelam o nome do autor. Obviamente trata-se de uma teoria atomista embora sucinta e incipiente<sup>194</sup>. A sua descrição é nada mais que uma explicação de como se procede para distinguir os cognoscíveis dos incognoscíveis. Na parte B do trecho em que aparece a definição tripartite, Teeteto com a intenção de dar algum realce, diz apenas que aquilo que é passível de um logos é cognoscível, aquilo que não é passível é incognoscível. A pergunta de Sócrates a essa altura da investigação deveria ser sobre como aplicar um logos e então atestar a nova hipótese. Contudo, o seu interesse volta-se para a cognoscibilidade, aliás, para a cognoscibilidade de um objeto. Aliás, é importante salientar que a teoria do atomismo trata do conhecimento não como um estado de espírito por parte do sujeito cognoscente, mas do grau de cognoscibilidade dos objetos. É óbvio que se trata de uma teoria que vem em auxílio da investigação como um todo, mas acaba por promover alguma alteração na perspectiva original<sup>195</sup>. Todo o seu

<sup>193</sup> É interessante a sugestão de D. Sedley (2004, p. 154) sobre o termo “sonho”. Diz: “It is known as the dream simply because Theaetetus and Socrates appear to be comparing theories each recall dimly, as from dreams [...]. This is, on the surface, an allusion to the familiar activity of swapping dreams soon after waking up [...]”.

<sup>194</sup> Cf. a expressão também usada por SILVA, 2010, p. 145.

<sup>195</sup> Morrow faz uma leitura matemática da teoria atomista. Provavelmente ele leva em consideração o fato de o próprio Platão ser também um conhecedor e um apaixonado pelas ciências matemáticas. O logos, nesse caso, é identificado com uma demonstração e os átomos com um axioma. E ainda diz: “The dream would then naturally be taken as expounding the basic character of geometrical procedure; that is, all demonstration is a texture of

detalhamento é, de fato, sobre os átomos, sobre os compostos (ou agregados) e suas respectivas cognoscibilidades. Só depois da conclusão dessa questão é que o sentido original será recuperado, isto é, só depois de analisado a cognoscibilidade dos átomos é que voltarão a tratar do conhecimento enquanto estado de espírito.

O princípio estabelecido nessa teoria alude a um certo tipo de atomismo geral, mais ou menos ao modo dos abderitas<sup>196</sup>, mas sem qualquer aprofundamento. Sócrates, por exemplo, fala sobre os elementos dos quais, nós e tudo o mais é composto<sup>197</sup> e que são sensíveis<sup>198</sup>. Para Burnyeat estamos diante de uma teoria indeterminada e, aliás, a primeira questão que deveríamos levar em consideração é exatamente essa indeterminação. É que um sonho, enquanto sonho, não deixa de ser uma espécie de conto aberto a múltiplas interpretações. Burnyeat parece querer dizer que qualquer interpretação tende a ser ambígua. Essa observação é devido ao fato de ele conhecer essa teoria como o Sonho de Sócrates<sup>199</sup>.

Não há uma unanimidade quanto ao verdadeiro autor dessa teoria. Algumas personagens importantes da filosofia antiga são apontadas. Até mesmo Protágoras é sugerido, mas Antístenes é o mais provável de todos<sup>200</sup>. De acordo com Sedley ela é do próprio Sócrates e, aliás, baseada no programa empirista da primeira parte do Diálogo. Esse autor, com boas razões, parece enxergar nela plenas afinidades com as teorias pré-socráticas<sup>201</sup>. Vejamos na íntegra a descrição dessa teoria:

---

propositions composed eventually of simple premises which, being simple and ultimate, cannot be demonstrated and therefore cannot be known to be true.” MORROW, apud, CHAPPELL, 2005, p. 198.

<sup>196</sup> Para os abderitas os átomos são corpos individuais pelo fato de não possuírem o vazio em si mesmo, isto é, no seu interior. Cf. KIRK, 1994, p. 438. Um dos princípios fundamentais do atomismo pré-socrático é o de que no universo só existem exatamente duas coisas: os átomos e o vazio no qual eles se movem aleatoriamente. Além disso, eles são também seres não criados e indivisíveis. O termo átomo quer dizer exatamente isso: algo que não é passível de divisão. Reale faz uma observação importante sobre eles: “Para o homem moderno, a palavra “átomo” evoca inevitavelmente significados que o termo adquiriu na física pós-Galileu. Nos abderitas, porém, o termo levava o selo do modo de pensar especificamente grego. Ele indica uma forma originária, sendo, portanto, átomo-forma, ou seja, forma indivisível [...]. Naturalmente, o átomo não é perceptível pelos sentidos, mas somente pela inteligência. O átomo, portanto, é a forma visível do intelecto.” REALE, 1990, p. 65-66. Sobre a importância dos abderistas diz Kirk: “O atomismo representa, em muitos aspectos, o ponto mais alto das realizações filosóficas gregas anteriores a Platão.” KIRK, 1994, p. 457.

<sup>197</sup> *Tht.* 201e.

<sup>198</sup> *Tht.* 202b.

<sup>199</sup> Cf. BURNYEAT, 1990, p. 128-129; 144. Enquanto muitos estudiosos de Wittgenstein recorrem ao *Teeteto*, muitos estudiosos do *Teeteto* recorrem ao *Tractatus*. BURNYEAT, 1990, p. 151.

<sup>200</sup> Cf. *Metaph.* VII 1043b24-34.

<sup>201</sup> SEDLEY, D. A socratic interpretation of Plato’s *Theaetetus*. 2002, p. 303; 305. Cf. o argumento do autor em melhores detalhes em SEDLEY, 2004, p. 158; 160; 162. Irwin diz que Platão evitava mencionar os nomes de contemporâneos. IRWIN, 2001, p. 80. Brancacci (2001, p. 351) salienta que não são poucos os trechos dos Diálogos que normalmente são atribuídos a Antístenes. Chappell (2005, p. 205) tem toda razão ao afirmar: “In any case, what matters most about the Dreams Theory is not its historical origin, but is philosophical point in its context in the *Theaetetus*”. Contudo, parece não ter razão quando diz que em última análise o seu autor é um suposto empirista a quem Platão visava refutar. Idem, p. 205.



Escuta então um sonho em troca de outro. Com efeito, pareceu-me escutar de alguns que os elementos primeiros (*stoicheion*)<sup>202</sup> por assim dizer, a partir dos quais somos compostos, nós e as demais coisas, não teriam explicação (*logon*)<sup>203</sup>, pois cada um deles somente poderia ser nomeado, em si e por si, não sendo possível dizer nada mais deles, nem que são, nem que não são. Pois, haveria que agregar-lhes o ser e o não ser, mas não que acrescentar nada, se é que vamos dizer algo em si mesmo. Pois nem sequer há que acrescentar expressões como «o mesmo», «aquilo mesmo», «cada um», «só», «isto», nem muitas outras destas. Estas expressões correm por aí, juntando-se a tudo, embora sejam diferentes das coisas a que se acrescentam. Se fosse possível designar o elemento e este ter uma explicação (*logon*)<sup>204</sup> própria em si mesmo, teria de ser nomeado independentemente de tudo o mais. Mas de fato, é impossível que qualquer deles seja dito com uma explicação, pois não há que dar-lhes mais que um nome apenas. Por sua vez, os compostos (*sygkeimena*)<sup>205</sup> que deles derivam, tanto por se encontrarem entrelaçados, como por os seus nomes também se terem entrelaçado, deram lugar a uma explicação. Pois o entrelaçamento (*symploken*)<sup>206</sup> dos nomes é aquilo a que a explicação é. É por isso que os elementos (*stoicheia*)<sup>207</sup> carecem de explicação (*aloga*)<sup>208</sup> e são incognoscíveis (*agnosta*)<sup>209</sup>, embora sejam sensíveis. Por sua vez, as sílabas são cognoscíveis (*gnostas*)<sup>210</sup>, podem nomear-se e são opináveis por opinião verdadeira. Ora bem, quando alguém chega a uma opinião verdadeira sobre alguma coisa, sem explicação, a sua alma encontra-se na verdade a respeito disso, mas não a conhece. Com efeito, aquele que não for capaz de dar e receber uma explicação sobre algo o ignora. Por sua vez, se chegou a uma explicação, não só tudo isto lhe veio a ser possível, como, além disso, tem completamente o saber<sup>211</sup>.

Esta é, portanto, a versão original da teoria: os elementos primeiros são impossibilitados de serem conhecidos e de receber um logos. Os compostos, ao contrário, são passíveis de uma opinião verdadeira, são cognoscíveis e passíveis de um logos. Os elementos primeiros poderão ser apenas nomeados<sup>212</sup> em si, afora isso, estão destituídos de receber qualquer explicação ou discurso que possa dar-lhes qualidade. O único exemplo que o texto apresenta, para tratar especificamente dos elementos primeiros e dos compostos, é o exemplo das letras e o das sílabas. Inicialmente Sócrates faz, na verdade, uma descrição normal e acrítica da teoria, ou seja, ele apenas a descreve. A refutação vem logo em seguida.

As palavras e as sílabas são, portanto, cognoscíveis e as frases obviamente são ainda mais. Nesse caso, pode-se dizer que há uma questão de graus de epistemicidade, a começar

<sup>202</sup> στοιχείον

<sup>203</sup> λόγον

<sup>204</sup> λόγον

<sup>205</sup> συγκείμενα

<sup>206</sup> συμπλοκήν

<sup>207</sup> στοιχεῖα

<sup>208</sup> ἄλογα

<sup>209</sup> ἄγνωστα

<sup>210</sup> γνωστάς

<sup>211</sup> *Tht.* 201d-202c. Eis uma observação importante de M. McCabe: “The beginning of the dialogue is concerned with elaborating the thesis that there are no something, only bundles of such. The close of the dialogues advances, and show to be incomprehensible the hypothesis that there could be bare something, unspecified in any way, maybe even unmentionable in any serious sense”. McCABE, 1994. p. 160.

<sup>212</sup> ὀνομάζεσθαι

pela letra, que é de grau zero, pois não pode emitir discurso algum. Uma vogal tem pouco significado, uma consoante tem menos ainda.

O que deixa Sócrates intrigado é o fato de os compostos serem cognoscíveis, mas sendo cognoscíveis a partir de coisas incognoscíveis<sup>213</sup>. A palavra SÓCRATES, enquanto palavra e significando o nome de uma pessoa, é tida como uma coisa cognoscível, mas cada uma das letras<sup>214</sup> que a compõem é um elemento incognoscível. Nesse caso, a estupefação de Sócrates tem algum sentido, pois a explicação é adquirida a partir de coisas não explicadas. Em outros termos, a “palavra”, a qual é passível de receber um logos, é algo composto de coisas menores que não têm qualquer logos. Mas dizer que sua estupefação tem algum sentido não significa que estamos de acordo com a refutação da teoria. É preciso analisar a questão com muita cautela. A não cognoscibilidade da letra tem a ver com o fato de ficarmos impossibilitados de explicar a própria letra. A demonstração de um “S” seria apenas a de que é um “S”.

Os dialogantes não perscrutam palavras e frases, tal como é comum em filosofia da linguagem contemporânea. No entanto, é óbvio que a palavra SÓCRATES por si e isoladamente conota o velho filósofo ateniense, a frase: “Sócrates é um filósofo ateniense” conota e explica-se ainda melhor. A mera palavra SÓCRATES requer que aquele que a lê ou a escute pressuponha que haja em Atenas um filósofo tal e tal. A frase “Sócrates é um filósofo ateniense” tem uma explicação que se estende mesmo aos que ainda não conhecem o filósofo ateniense. A mera pronúncia do fonema “S” ou mesmo do fonema “O” parece inócua, mas a palavra SÓCRATES indica uma pessoa, contudo, ainda permanece carente de mais sentido.

A essa altura entra em cena um conhecido problema platônico: a relação das partes com o todo<sup>215</sup>. Vejamos como ele é desenvolvido no texto: afinal, o todo é o mesmo que as partes? E o todo é o mesmo que a soma? O número de um exército é a mesma coisa que o próprio exército<sup>216</sup>? É claro que o todo é um caso e existe, pois estamos cientes de que há alguma coisa que pode ser denominada “todo”. Esse todo é algo cognoscível e sobre ele podemos fazer um discurso, aliás, estamos a tratar dele no presente momento. Então, esse todo é o mesmo que as suas partes, ou tem de ser concebido distintamente? Digamos um todo que tenha dez partes: a primeira, por exemplo, é componente dele ou não? Um todo tem de ser um todo integral a fim de ser compreendido como tal, caso contrário, torna-se impassível de

<sup>213</sup> No *Crátilo* Platão também fala ligeiramente sobre as letras e os nomes. Cf. *Cra.* 434b.

<sup>214</sup> στοιχείων

<sup>215</sup> *Tht.* 204a-205e. Cf. *Phlb.* 16c-d; *Sph.* 245a-b, e também toda a segunda parte do *Parmênides*: 137c-166c.

<sup>216</sup> Para Burnyeat (1990, p. 207) a diferença entre um conjunto de dez mil soldados abstratos e um exército de dez mil homens reais e armados é a de que o primeiro é imutável.



ser compreendido como todo. Um todo é uma coisa total, na qual, não pode faltar qualquer de suas partes. Aliás, o todo enquanto tal tende a ser imutável, caso contrário não poderíamos mencioná-lo como todo. Vejamos a palavra SÓCRATES. Ela é uma palavra autônoma e independente de cada uma das letras que a compõem, ou será um composto dependente das oito letras? De uma coisa podemos estar certos: ao menos cada letra é um elemento. E provavelmente cada sílaba e cada palavra também o seja. É óbvio para qualquer um de nós que cada coisa é uma determinada coisa. Na palavra SÓCRATES, há oito letras e, evidentemente, compreendemos que são elas que a formam. Nesse caso, trata-se de uma palavra que corresponde ao nome de um célebre filósofo ateniense. A estupefação dos dialogantes tem então a ver com isso: muitas coisas incognoscíveis formam uma cognoscível. De certo modo, pode-se dizer que é razoável achar estranho que duas coisas não conhecidas, ao se juntarem tornam-se não duas desconhecidas e sim uma coisa conhecida. Vejamos novamente: O “S” é incognoscível o “O” também, mas se unirmos ambos, ao invés de dois elementos incognoscíveis teremos não dois e sim um, contudo, um elemento cognoscível. A sílaba “SO” é uma sílaba e, enquanto tal é também uma coisa unitária. O “S” é um, o “O” também, ou seja, cada um é obviamente um e ao serem unidos formam dois. São duas letras, contudo, uma sílaba, assim como a palavra SÓCRATES também é um e não oito. SÓCRATES é um nome, porém são oito letras e três sílabas. De certa forma, SÓCRATES é um todo, pois é um nome e, por isso, é independente e consiste num nome ou numa palavra. É um todo que, de certo modo, não requer nem tem de requerer as suas partes, pois é independente.

A diferença entre a unidade de um nome e a unidade de uma letra é que esta última é uma unidade já atingida nos seus limites de cognoscibilidade. Entretanto, ambas são unidades, mas diferem pela amplitude. O nome, certamente, tem um manuseio mais fácil devido à sua dimensão. As letras, tais como os átomos ou qualquer organismo diminuto são mais difíceis de serem analisadas. De acordo com Sócrates, até mesmo dentre as letras há graus de cognoscibilidade. O “S” é, por exemplo, mais claro que o “B” devido ter um nome mais extenso ou, talvez por ser mais passível de nomeação. É que o “S” chama-se “ÉSSE” e o “B” chama-se “BÊ”. As vogais são, ao que parece, consideradas mais claras que as consoantes pelo fato de terem um fonema próprio<sup>217</sup>.

Suponha-se a palavra “SÓCRATES”, o primeiro “S” ou qualquer outra letra analisada à parte é algo inexplicável, mas uma mera sílaba qualquer que seja, é considerada uma coisa

---

<sup>217</sup> *Tht.* 203a-b

explicável. A explicação de “SO” é: “[...] é um “S” e um “O”<sup>218</sup>”. Noutros termos, se alguém pedisse a explicação sobre a primeira sílaba da palavra “SÓCRATES”, a resposta seria: “É um “S” e um “O””.

Suponhamos outro tipo de todo cuja propriedade é mais homogênea que a palavra SÓCRATES: um cântaro de água. Este é um todo feito de água, as suas partes são mililitros que formam uma soma. Um mililitro de água é água e um cântaro de quatro litros é também água. As letras que formam o nome de SÓCRATES são perceptíveis e, obviamente, fáceis de serem separadas, mas os átomos que compõem a água não podem ser separados com os dedos ou percebidos isoladamente a olho nu. Cada átomo (ou molécula) e mililitro é, entretanto, uma realidade em si, e cada litro também o é. Enfim, todas as partes desse todo de água são uma realidade, mesmo cada hidrogênio e cada oxigênio pensado de maneira isolada também o é. Ainda que não possam ser vistos, eles são reais. Mesmo cada um dos quatro litros que compõe o todo no cântaro, ainda que não sejam distinguíveis quando misturados, eles lá estão. Se pretendermos averiguar se, de fato, o cântaro tem os quatro litros d’água, iremos comprovar, pois eles lá estão, mas se não conferirmos, nada mudará. As suas partes só passam a ser partes, a partir do momento em que eu assim as imagino. Ainda que sejam reais e lá estejam, elas estão de maneira bruta e não dependem de mim. Afora eu, que toda esta reflexão estou desenvolvendo, os quatro litros d’água são um todo e são também partes. Se eu necessitar exatamente de quatro litros para serem usados em tempos distintos, tenho-os como partes. Se necessito de todo o cântaro de uma só vez, tenho-o como um todo. Nesse caso, não é difícil compreender que as partes e o todo são reais e até palpáveis e estão à mercê daquilo que eu tenciono<sup>219</sup>. No texto os dialogantes ao se referirem a cada ente, falam também numa “forma única”<sup>220</sup>. Mas, nesse caso, tanto o todo como a parte tem uma forma única. A essa altura vale a pena atentar para os fatores lógicos e linguísticos. Na verdade, é impossível conceber ao mesmo tempo um todo juntamente com suas partes, ou seja, não é possível conceber um todo e, simultaneamente, dividi-lo. A partir do momento em que concebo as partes, concebo-as como tais. Se digo: “as partes de um todo”, corro o risco de contradição, pois uma das situações sempre há de negar a outra. Se se subtrai apenas uma parte, o todo

<sup>218</sup> *Tht.* 203a.

<sup>219</sup> Cf. *Tht.* 202b, Sócrates, admite que estão tratando de objetos sensíveis (αἰσθητά). Na concepção original da teoria, os elementos primeiros são incognoscíveis, a despeito de serem sensíveis. Burnyeat (1990, p. 136) ao que parece, diz que Sócrates não se refere a entidades microscópicas. Mas parece-nos que realmente tem tudo a ver com entidades minúsculas e de natureza física.

<sup>220</sup> ἰδέαν μίαν *Tht.* 203e.

deixa de ser todo ou sequer poderá ser concebido mentalmente<sup>221</sup>. Mas essa questão e também outros supostos inconvenientes desse atomismo serão melhor analisados na próxima seção.

Os átomos enquanto entes únicos em absoluto, tornam-se impassíveis de qualquer tipo de discurso. O mínimo que lhes é possível é ser nomeados e nada mais. Sócrates, aliás, salienta que sequer é possível dizer “que são, nem que não são<sup>222</sup>”. Qualquer pronome, advérbio ou outra referência não lhes é possível. Aliás, a sua unicidade parece algo tão sublime que até mesmo a sua nomeação quase fica comprometida, pois sobre eles sequer é possível dizer que sejam “o mesmo” ou que sejam “isto<sup>223</sup>”. Conforme a descrição original da teoria, ao menos a sua nomeação é-lhe garantida, mas, realmente não deixa de ser uma nomeação precária e limitada. Trata-se de um tipo de nomeação que pretende ao menos mostrar que certos entes existem e podem ser pensados. Mas afora isso nada mais se sabe sobre eles. Nenhuma qualidade lhes é atribuída. E uma vez que são incognoscíveis não podem ser discursados.

Diante disso, parece-nos então que a melhor opção seria mesmo preteri-los, ou seja, não nos ocupar com eles. Mas poder-se-ia também supor que toda e qualquer lição ou observação sobre esses átomos não deixa de ser um discurso sobre eles. Se esse for o caso, a tese que afirma que são incognoscíveis seria falsa, pois de alguma forma ela faz um discurso sobre eles. Desse modo, a teoria atomista de Antístenes já estaria refutada por esse motivo. Contudo, esse tipo de crítica possivelmente não se sustenta uma vez que não é impossível discorrer sobre alguma coisa desconhecida. Aquilo que é desconhecido, mesmo em sentido absoluto é passível de algum discurso, mesmo que seja o mais superficial de todos. Em parte é exatamente por esse motivo que existem as teorias, as quais versam sobre algo ainda não totalmente conhecido<sup>224</sup>. O autor desse atomismo tinha plenos direitos de especular e discorrer sobre sua teoria, inclusive alegando que os átomos são incognoscíveis quanto ao que se refere às suas qualidades. O mero fato de se saber que eles existem não poderia, de modo algum ser a mesma coisa que conhecê-los<sup>225</sup>.

---

<sup>221</sup> Sobre a preocupação platônica em relação ao princípio de não contradição, o livro IV da *República* é possivelmente o melhor texto. Eis uma espécie de enunciado: “É evidente que o mesmo sujeito não pode ao mesmo tempo realizar e sofrer efeitos contrários na mesma das suas partes e relativamente à mesma coisa.” R. IV 436b. Mas é primordial a consulta de toda a passagem IV 436b-440a. Cf. também *Grg.* 495e; 496e; *Lg.* I 647b-c.

<sup>222</sup> *Tht.* 201e.

<sup>223</sup> *Tht.* 202a.

<sup>224</sup> Diz Popper: “Em si mesmas, as teorias são suposições. Não sabemos; supomos. Se alguém me perguntar: “Como você sabe?” Minha resposta será: “Não sei, apenas suponho uma suposição.” Cf. POPPER, Karl R. *Conjeturas e refutações*. Brasília: Ed. da UnB, [s.d.]. p. 176.

<sup>225</sup> É importante observar que a incognoscibilidade dos átomos também tem a ver com o seu caráter de unicidade absoluta. Noutros termos, eles também são seres constituídos de uma “forma única” pelo fato de serem

Como é possível observar esse atomismo se distingue daquele dos abderitas, embora ambos sejam, de certo modo, sobre coisas sensíveis. Se por acaso, Antístenes é o verdadeiro autor, temos que ter em mente, que ele era um contemporâneo de Platão. E que a essa altura a filosofia da linguagem já vinha sendo desenvolvida, sobretudo entre os sofistas. Não é à toa que a perscrutação será, na verdade, sobre átomos linguísticos, isto é, sobre letras e não sobre átomos químicos ou físicos. Desse modo, se quisermos fazer alguma relação com Demócrito podemos dizer que para Antístenes, por um lado, as letras são os átomos e as sílabas e as frases, por outro, são os compostos que existem no vácuo. Não é difícil perceber que realmente se trata de uma espécie de atomismo, embora bastante incipiente e muito conciso. E enfim, veremos a seguir que ele não durará por muito tempo, pois Sócrates também o aniquilará<sup>226</sup>.

### 3.4.1 A refutação da teoria atomista

Por meio de uma prolixa deliberação conduzida por Sócrates, as letras acabarão por se tornar cognoscíveis. Como todos os outros belos argumentos antes apresentados no Diálogo, este também há de ser refutado. Aliás, o argumento inicial será praticamente invertido, isto é, a teoria será invertida, pois os átomos passarão a ser considerados devidamente cognoscíveis. Vejamos apenas o trecho em que o raciocínio refutativo é concluído. Na sequência detalharemos melhor a sua essência e parafrasearemos os outros trechos:

---

indivisíveis. Enfim, são incognoscíveis pelo fato de não terem partes. Com isso é possível perceber que o conceito de “forma única” aqui nada tem a ver com as Ideias metafísicas. Cf. *Tht.* 205c-d.

<sup>226</sup> Uma das primeiras leituras de cunho analítico da filosofia platônica foi feita, ao que parece, por Gilbert Ryle em seu *Plato's Parmenides*. Eis uma espécie de manifesto lógico positivista: “In fine, on my theory, the *Parmenides* is a discussion of a problem of logic, as part of the *Theaetetus* and most of the *Sophist* were discussions of problems in logic. Not that Plato says ‘let us turn back from Ethics, Metaphysics, Epistemology, and Physics and considerer some questions belonging to the province of Logic’ for these titles did not exist. But his questions and his arguments in this dialogue should be classified by us belonging to the same sphere to which belong, for example, Aristotle’s theory of Categories, Kant’s separation of formal from non-formal concept, Russell’s theory of types, and Wittgenstein’s and Carnap’s theories of logical syntax.” Cf. RYLE, Gilbert. *Plato's ‘Parmenides’ II*. *Mind*, New Series, v. 48, n. 191, p. 302-325, jul. 1939. p. 316. A associação feita por Ryle entre Wittgenstein e o *Theaetetus* é mais estritamente por meio da teoria atomista de Antístenes. A sua sugestão é a de que as sentenças ou proposições só podem ser construídas a partir dos complexos. Diz: And this means, to bring together threads from earlier and later parts of the Dialogue, that knowledge requires for its expression not just a name but a sentence or statement. And what a sentence or statement expresses always contains a plurality, at least a duality of distinguishable elements or factors. Knowledge, as well as true and false belief and opinion, cannot be expressed just by a proper name or demonstrative for some simple object, but only by a complex of words which together constitute a sentence. *Ibidem*, p. 317. A tese de Ryle é, nesse caso, a versão original da teoria, tal como Sócrates a tinha ouvido. A importância de Ryle nesse papel é mais como comentarista, visto ter sido ele quem esquadrinhou alguns Diálogos tardios. E Wittgenstein e Platão são, por sua vez, dois pensadores clássicos que estão sendo esquadrinhados. Sobre a leitura platônica feita por Ryle vale a pena conferir BURNYEAT, 1990, p. 153-155.

Por conseguinte, se há que conjeturar a partir desses elementos e sílabas de que temos experiências, também no que se refere a outros casos devemos sustentar que do gênero dos elementos temos um conhecimento muito mais claro e crucial que do da sílaba, nos termos de uma aprendizagem perfeita. E, se alguém sustentar que a sílaba é cognoscível, mas o elemento é incognoscível por natureza, consideraremos que está a brincar, quer queira, quer não<sup>227</sup>.

A refutação da versão original por parte dos dialogantes não parece ter sentido, pois um verdadeiro *logos* e uma cognoscibilidade autêntica, em princípio, requerem um número básico de elementos linguísticos, para então, formar uma frase. Aliás, uma prévia e implícita definição do *logos* já estava contida na própria descrição do atomismo: o perfeito entrelaçamento das letras e das palavras<sup>228</sup>. No entanto, para os dialogantes o fator autonomia do “todo” é simplesmente subestimado.

Mas a refutação será empreendida por meio da confrontação todo-parte. Eis o dilema forjado por Sócrates: se o todo é as suas partes, ele estará comprometido, pois as partes não são cognoscíveis. E, por outro lado, se o todo não é as suas partes, ele também fica comprometido pelo fato de tornar-se também uno. É que se é um todo por ser uno, independente e isento de suas partes, há de ser uma outra coisa por si. Nesse caso, sendo indivisível, tornar-se-á outra coisa por si e conseqüentemente impassível de cognição. No contexto platônico parece que nada que seja completamente uno é passível de qualidades, pois seria comprometido por elas mesmas. É óbvio que o texto não tenciona tratar da mesmidade do todo em relação às suas partes. O todo não pode ser o todo e, ao mesmo tempo, ser também apenas uma de suas partes. O todo pode ser considerado como algo feito da mesma essência ou substância de que também é feita qualquer de suas partes. O todo, de certo modo, poderia ser considerado como o composto de substâncias iguais ou homogêneas.

A primeira objeção da parte de Sócrates é a de que não é possível sustentar um argumento que alega que uma coisa conhecida seja composta de elementos desconhecidos. Se, por exemplo, conhecemos uma barra de chumbo, seria forçoso que também conhecêssemos cada um de seus átomos. Se o chumbo enquanto barra, ou seja, enquanto composto de átomos é cognoscível e explicável, então as suas partes constitutivas também deveriam ser. Para os dialogantes parecia ilógico supor que duas coisas incognoscíveis pudessem ser cognoscíveis caso fossem unidas. Mas de antemão irão estabelecer um princípio

<sup>227</sup> *Tht.* 206b. Sobre a refutação da teoria diz Santos: “É claro que o argumento contém um equívoco e uma falácia. O equívoco reside na identificação do elemento com o composto, encarando a explicação como um nome. Acha-se apoiado na falácia que rejeita que o elemento do “todo” possa ser encarado como “parte”, como acontece com o do “tudo””. SANTOS, 2005, p. 160.

<sup>228</sup> ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν “Pois o entrelaçamento dos nomes é aquilo a que a explicação é.” *Tht.* 202b.

básico que, de algum modo, norteará o argumento refutativo: a coisa composta não é uma coisa única em si, mas sim a soma dos elementos que a compõe. Trata-se de um princípio que realmente será determinante para o resultado<sup>229</sup>. Se o composto é uma coisa única haverá uma consequência, se ao contrário, ele é a soma de suas partes, a consequência supostamente será outra. Eis a primeira dificuldade: se a sílaba “SO” é as suas partes, aquele que a conhece ao mesmo tempo desconhece as suas partes. Diante disso pergunta Sócrates: “Pois bem, ignora então cada uma delas e, ao não saber nenhuma conhece ambas?”<sup>230</sup> Ao que Teeteto obviamente responde: “Sócrates isso seria terrível e inexplicável<sup>231</sup>!” É que se o “SO” fosse uma coisa única ele não consistiria numa sílaba conhecida através das letras. Uma vez estabelecido que o todo é as suas partes, é preciso assentir que as letras, entes incognoscíveis, de algum modo, tenham cognoscibilidade, ou conforme diz o próprio texto, o sujeito em questão as conhece “[...] nalgum outro sentido<sup>232</sup>”.

Numa tentativa de salvar a teoria, irão então inverter o princípio: “[...] a sílaba não é os elementos, mas uma forma única que a partir deles se gerou e tem em si mesmo uma única característica, por si própria diferente dos elementos<sup>233</sup>”. Sincera ou ironicamente alegarão que a teoria é deveras sublime para ser refutada tão facilmente<sup>234</sup>. Para inverter o princípio é, no entanto, necessário mostrar que a soma e o todo são coisas idênticas. Inicialmente tem-se a impressão de que são diferentes<sup>235</sup>, mas rapidamente Sócrates mostra o contrário e arranca o assentimento do jovem interlocutor. O “seis”, por exemplo, é o mesmo que “duas vezes três”, é o mesmo que “três vezes dois” ou o mesmo que “três mais dois mais um”. Quando dizemos “seis” dizemos também as outras expressões. E, de igual modo, essa regra vale para muitas outras comparações, tais como: o número de um plectro e o plectro, o número de um estádio e o estádio, o número de um exército e o exército. É que “o número é todo o ser de cada uma dessas coisas<sup>236</sup>”.

A fim de ser bem convincente na sua refutação, Sócrates desenvolve ainda um sub-raciocínio envolvendo partes e dois tipos de todo. Na verdade, um sub-raciocínio bastante complicado e nada atraente. O trecho em questão parece querer tratar de um contraste entre o

<sup>229</sup> *Tht.* 203c.

<sup>230</sup> *Tht.* 203d.

<sup>231</sup> *Tht.* 203d. Respectivamente δεινόν e αλογον. Aliás, essa consequência consiste, ela própria numa irracionalidade, num *alogos*. Em princípio, sequer seria possível dizer que essa discussão é um argumento, isto é, um *logos*, pois é contrária à razão. E tal como observamos o *logos* tem também a ver com razão. Se ocorre esse tipo de conclusão não poderia sequer ser chamado de argumento.

<sup>232</sup> *Tht.* 203c.

<sup>233</sup> *Tht.* 203e-204a.

<sup>234</sup> *Tht.* 203e. Era preciso salvar o “atraente argumento”: *ó kalós logos* (ὁ καλὸς λόγος).

<sup>235</sup> *Tht.* 204b.

<sup>236</sup> *Tht.* 204d. Essa expressão provavelmente revela alguma influência pitagórica.



conceito de soma, enquanto conjunto no sentido em que pressupõe componentes e o todo enquanto forma única, isto é, sem quaisquer componentes. Em síntese, um contraste entre uma coisa que é toda, formada por partes, e outra que também é “formada”, mas sem partes. No raciocínio anterior o contraste era claramente entre o todo e cada parte que o compõe. Neste é entre o conjunto (soma) formado por partes e o todo (legítimo) não formado por nenhuma parte. O objetivo de Sócrates provavelmente era mostrar que há um todo que é soma e um todo que não o é. Exatamente a partir do final de 204a ele começa a adotar o termo *holos*<sup>237</sup> para se referir ao todo como forma única e *panτός*<sup>238</sup> para se referir à totalidade (soma) como um todo não como forma única. No entanto, embora o texto tente frisar a plena unicidade de *holos*, ao mesmo tempo, também acaba por dizer que ele é gerado a partir dos átomos. Na passagem que vai de 204b a 205e parece haver a omissão de alguma parte do texto original, pois, de fato, há uma discordância clara no raciocínio apresentado<sup>239</sup>. De 204b até 204e10 a totalidade e todas as coisas são as mesmas coisas, aliás, o texto salienta que cada coisa é o número dessa coisa e que “[...] tudo o que tem partes constitui-se a partir de suas partes [...]”<sup>240</sup>. Em 204e11 de imediato Sócrates diz que o todo não se dá a partir de suas partes. É que, de fato, estão a retomar 204b onde iniciaram afirmando que a soma e o todo não são as mesmas coisas. É bem verdade que afirmam serem diferentes sem ter a certeza sobre isso. É que Teeteto admite não ter luz sobre o caso, ele apenas arrisca-se e diz que são coisas diferentes. Pode-se afirmar que ao menos um distintivo há nessa passagem, isto é, o termo *holos*. Mas isso não significa que o “portanto” de Sócrates em 204e11 segue de premissas.

Mas as obscuridades não terminam por aí, pois mais adiante ainda surge outro pensamento abrupto e sem razão aparente: Teeteto diz que muda de opinião, pois passa a parecer-lhe que o todo (*holos*) e a totalidade (*pan*) são o mesmo<sup>241</sup>. O que Sócrates diz antes não parece nada suficiente para impor dúvidas a Teeteto sobre a opinião anterior. O único argumento apresentado é o de que o todo (*holos*) e a soma (*pan*) não seriam completos caso lhe faltasse algo.

O que essa passagem parece querer dizer é que o todo e a soma tornam-se a mesma coisa pelo fato de sofrerem uma ação semelhante. Em outros termos, se ambos deixam de ser o que são pela mesma causa então se tornam (ou tornar-se-iam) a mesma coisa. Também é possível formular a questão do seguinte modo: o todo e a totalidade seriam a mesma coisa se

<sup>237</sup> ὅλος

<sup>238</sup> παντός

<sup>239</sup> McDowell em seu detalhadíssimo comentário sobre o *Teeteto* simplesmente pareceu não querer despende-se com a passagem 205a4-8. Ele simplesmente não comenta esse trecho obscuro.

<sup>240</sup> *Tht.* 204e.

<sup>241</sup> *Tht.* 205a9-10.



porventura sofressem a mesma ação. Para completar a arbitrariedade outra afirmação aparece na sequência imediata: “Não estávamos a dizer que aquilo de que há partes tanto o todo (*holos*) como a soma (*pánton*) será todas as partes? – sim, desde logo<sup>242</sup>”. Contudo, isso não confere com o que estava sendo dito, ao contrário, o todo fora o tempo inteiro retratado como algo que é uma forma única, isento de partes. Somente a totalidade (soma ou conjunto) é que tinha partes. É impossível não reconhecer mais um argumento coercivo da parte do Sócrates platônico.

No último argumento o artifício é mais ou menos o seguinte: é suposto algum caso, depois ele é dito em um tempo do futuro do pretérito (ou condicional) e depois trazido para o presente e adotado como um caso transformado e pronto. É que o todo que não possui partes, “poderia” perder o seu status de todo, caso lhe faltasse alguma de suas partes. No entanto, nada é observado sobre o fato de ele não ter essas partes que porventura lhe poderiam faltar. Sócrates parecia estar no direito de dizer que é possível inferir que se porventura esse todo sem partes perdesse uma parte ele deixaria de ser todo. Mesmo assim, nada ainda nos permite concordar que ele teria partes e também se tornasse o mesmo que a soma (ou totalidade). Aliás, não é exagero supor que esse argumento não passa de um verdadeiro sofisma. Basta, por exemplo, transferi-lo para um tribunal para podermos compreender melhor. É que seria mais ou menos como se a acusação supusesse que um réu inocente fosse culpado e discorresse com a hipótese de que ele é culpado e concluir fora da esfera da suposição que ele é realmente culpado e depois condená-lo de verdade.

O contraste entre soma e todo, na verdade, não faz qualquer falta quanto à refutação do atomismo. Se fosse o caso, a mera pressuposição quanto à unicidade dos entes era o bastante. Mas não o bastante para conseguir refutar e sim para argumentar. Noutros termos, bastava o argumento que diz que se as sílabas são algo à parte, autônomo, feito de uma coisa única, então ela é também incognoscível, pois os átomos são incognoscíveis por causa dessas características. Se as sílabas não são formas únicas e sim constituídas pelos átomos, então elas também são incognoscíveis. É que como poderia uma coisa conhecida ser composta por coisas desconhecidas? Se o “S” e o “O” são desconhecidos, então também o é a sílaba “SO”, a palavra “SÓCRATES” ou qualquer frase completa. Esse é, na verdade, o argumento mais consistente nas mãos do recalcitrante Sócrates.

No arremate da refutação ficará estabelecido bem o contrário do que pretendia o autor da teoria: as letras são até mais cognoscíveis que as sílabas<sup>243</sup>. É que o aluno que se alfabetiza,

---

<sup>242</sup> *Tht.* 205a.

<sup>243</sup> *Tht.* 206b.

fá-lo através do conhecimento das letras e do domínio de seus entrelaçamentos no corpo da palavra<sup>244</sup>. Essa parte do argumento é, na verdade, bastante sucinta, mas é possível perceber que o que se tem em mente é a focalização das letras em primeiro lugar. Noutros termos, tenta-se fazer com que as letras tenham toda a primazia em detrimento das sílabas. Por exemplo, aquele que lê fá-lo porque leva em consideração as letras como coisas determinantes para toda a leitura.

Bostock também se apercebe de que há alguma falácia na inversão da teoria do atomismo<sup>245</sup>. Contudo, parece-nos que é preferível dizer que há alguma coerção, uma vez que o objetivo era a refutação incondicional, não só desta teoria, mas de quase todos os argumentos do Diálogo. Eis o que diz Ferrari: “Mais do que uma vez, Sócrates parece até socorrer-se de genuínas falácias lógicas, das quais Platão é certamente consciente<sup>246</sup>.” E Sprague já na primeira linha da introdução de seu livro diz que não há qualquer dúvida de que os Diálogos platônicos estão realmente cheios de falácias. E, ao que parece, para a autora, Platão ora tinha e ora não tinha consciência dessa realidade<sup>247</sup>.

### 3.4.2 A segunda definição de logos: o logos como enumeração (206e-207b)

Dentre os três exemplos sugeridos para o logos<sup>248</sup>, o segundo é, como já o frisamos, o que mais se relaciona com a teoria atomista, trata-se de uma espécie de logos como enumeração<sup>249</sup>. Aliás, a sua conceituação está intimamente ligada à teoria atomista e, na verdade, não há como analisá-lo sem fazer ao menos alguma associação.

<sup>244</sup> *Tht.* 206b.

<sup>245</sup> BOSTOCK, 1988, p. 217, 219.

<sup>246</sup> FERRARI, 2006, p. 103. Souza diz que a teoria da participação tratada no *Sofista* é uma resposta à refutação do atomismo de Antístenes traçada no *Teeteto*. Cf. SOUZA, Eliane C. de. Platão, Wittgenstein e a complexidade. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, n. 3. p. 17-30, 2011. p. 27. Contudo, não se pode nem falar em refutação genuína do atomismo de Antístenes nem pretender que o *Sofista* possa ser considerado como uma conclusão ou continuação do *Teeteto*. O foco de investigação de um difere do outro.

<sup>247</sup> SPRAGUE, 1962, p. xi. Os estudiosos normalmente reconhecem que a filosofia de Platão, de fato, contém tanto argumentos falaciosos como também argumentos inconvincentes. Mas a questão mais difícil não é reconhecer essa realidade, mas saber se ele tinha ou não consciência do fato. Se nem tudo o que ele põe nos lábios das personagens representa suas ideias próprias, acabamos então por ficar completamente em dúvida sobre a sua consciência da veracidade dos argumentos. Nalguns casos, somos inclinados a supor que ele estava ciente e que o argumento exposto não era aquilo que ele defendia. Quanto ao *Eutidemo*, por exemplo, não há dúvida, porque o Diálogo é uma crítica aos sofistas. Noutros casos, o que se tem é evidentemente uma ironia. Por exemplo: *Ly.* 207d-209c.

<sup>248</sup> O logos como enunciação, o logos como enumeração e o logos como diferenciação. Cf. *Tht.* 208c onde se encontra uma síntese das três definições. Cf. em Burnyeat (1990, p. 136) os respectivos termos: *statement*, *enumeration* e *differentiation*.

<sup>249</sup> Sedley (2004, p. 171-173) formula alguma diferença entre a teoria atomista propriamente dita e o argumento do segundo logos. Este último ele denomina de “teoria corrigida”, ou seja, uma teoria adaptada do atomismo descrito anteriormente.

Diante da suposta ineficácia do primeiro logos, os dialogantes então tentam contornar a situação. Diz Sócrates: “Pois bem, não acusemos tão facilmente de nada ter dito aquele que declarou que o saber é o que agora estamos a examinar<sup>250</sup>”. Supuseram então que o definidor do conhecimento não tivesse concebido o logos como mera expressão verbal. Era necessário então entendê-lo de outro modo. Vejamos a própria passagem que define o segundo tipo de logos:

Pois é provável que quem o disse não estivesse a dizer isso, mas que aquele a quem se pergunta o que cada coisa é, tem de ser capaz de dar uma resposta ao que se lhe pergunta, através dos elementos que a compõem [...]. Por exemplo, também Hesíodo diz sobre o carro: “cem são as peças do carro”. Eu não seria capaz de as enumerar e tu tão pouco, creio. Mas, se nos perguntassem o que é um carro, ficaríamos contentes se pudéssemos enumerar: rodas, eixo, corpo, aros, jugo [...]. Contudo, não é possível dizer nada baseado no saber antes de ter chegado ao fundo de cada coisa com uma opinião verdadeira e através dos seus elementos, que é precisamente o que se disse antes. – Com efeito, é o que se diz. – Ora bem também em relação ao carro podemos ter uma opinião verdadeira, e quem for capaz de percorrer (*dielthein*<sup>251</sup>) o seu ser (*ousian*<sup>252</sup>) através daquela centena de partes, ao acrescentar isto, acrescentou à opinião verdadeira uma explicação. De modo que, em vez de ter o opinável, se tornou um técnico e sabedor acerca do ser do carro, por chegar a ele através dos seus elementos<sup>253</sup>.

Trata-se, portanto, de um conceito de logos que requer a enumeração total de todas as partes do objeto referido. E é também um logos realmente de caráter explicativo e que requer um conhecimento técnico, ou seja, uma especialidade. O logos sobre um vagão, por exemplo, só pode ser dado por um conhecedor de vagão. As demais pessoas têm apenas opinião verdadeira, pois apenas ouvem sobre ele ou apenas o veem. O especialista em vagão possui um logos requintado além de opinião verdadeira. Estamos, então, diante de um conceito de logos que, de certo modo, só é factível a um perito, ou como diz o próprio texto, só é factível a um *technikós*<sup>254</sup>. Conforme iremos observar mais adiante, a mera definição desse logos é interessante, mas explicitamente inviável, isto é, inexequível. Mas ainda assim a refutação de conhecimento enquanto definição tripartite composta por esse logos é feita de modo coercivo. É importante também observar que a refutação do logos não é a mesma refutação do conhecimento. Embora os dois conceitos estejam amalgamados por entre a discussão, temos de prestar toda a atenção com o objetivo de distingui-los.

<sup>250</sup> *Tht.* 206e.

<sup>251</sup> διελθεῖν

<sup>252</sup> οὐσίαν

<sup>253</sup> *Tht.* 206e-207c.

<sup>254</sup> Τεχνικός. Esta passagem também nos remete à primeira parte do Diálogo onde Sócrates supostamente acreditava ter refutado o relativismo de Protágoras por meio do argumento do perito e do leigo. Ele mostra que não há relativismo em questões onde se requer a ação de um perito, tal como a de um médico. Nesse caso, não há relativismo, pois é a voz do médico quem determina e pronto. Cf. *Tht.* 178c-d.

Os dialogantes ao definir o logos passarão a discorrer sobre o próprio logos, ou seja, passarão a explicar a própria explicação. Ao certo teriam de definir o logos e a seguir, inseri-lo na definição de conhecimento tornando-a tripartite. A incapacidade sobre a qual Sócrates falará de uma pessoa poder dar um logos sobre um nome é algo pouco convincente. Para ele, um gramático é alguém capaz de dar um logos de um nome, as outras pessoas não o são. Sócrates, ao que parece, tenta mostrar que é possível haver logos de um vagão físico, mas não do nome de um vagão. E, em sentido estrito, aliás, nem mesmo um gramático é capaz de fazê-lo. E se porventura for, só o fará por meio das sílabas, não por meio das letras. O motivo disso não fica bem claro. Talvez seja devido à ininteligibilidade fonética que ocorre quando se tenta fazer uma exibição por meio das letras. Uma exibição desse tipo, ao que parece, soaria como ridícula<sup>255</sup>. O nome de “TEETETO”, por exemplo, exibido sílaba por sílaba, pareceria algo muito exótico. Nessa passagem o que se parece pretender dizer é que essa seria exatamente a forma correta, mas que não poderia ser exposta em qualquer situação. O contexto adequado para dar o logos do nome de Teeteto seria, talvez, uma sala de aula. Esta provavelmente consiste no lugar próprio em que o gramático alfabetizador exerce a sua função. Se este conceito de logos requer que todo o objeto seja determinado pormenorizadamente, as letras deverão ser então, todas elas emitidas uma a uma. Sócrates, sem muita clareza, diz que isso, de algum modo, é possível, mas também fala que o oponente imaginário desdenharia da intenção de eles pretenderem dar um logos como se fossem gramáticos<sup>256</sup>.

Sócrates pretende dizer que uma pessoa poderá ter uma opinião verdadeira e um logos, mas ao mesmo tempo não ter conhecimento. O critério que se leva em consideração é o de que a pessoa que aprende ainda não tem conhecimento no instante em que está aprendendo. Aquele que se alfabetiza, por exemplo, não conhece o nome que escreve. De acordo com Sócrates, aquele que se alfabetiza e que escreve o nome de “TEETETO”, parece apenas conhecer a ordem das letras, pois fora capaz de escrevê-lo por extenso<sup>257</sup>. Esse aprendiz tem um logos, pois fez uma exibição do nome de Teeteto e também tem opinião verdadeira, pois supunha ter alguma crença sobre Teeteto, de quem decidiu emitir um logos. Contudo, não tem conhecimento, mesmo exarando o nome por extenso. Para encontrar o flagrante platônico em questão nesta passagem, é preciso prestar atenção no fato de o gramático alfabetizador ter conhecimento e o aluno que se alfabetiza não o ter. Este, enquanto aprende, com efeito, aprende, porém não conhece. Aliás, conhece parte, conhece até ao referido ponto em que se

---

<sup>255</sup> *Tht.* 207a-b.

<sup>256</sup> *Tht.* 207a-b.

<sup>257</sup> *Tht.* 208a-b.

encontra na sua alfabetização. Eis, portanto, o fator decisivo: em função de ainda estar aprendendo, não poderá ser considerado como alguém que tenha conhecimento. Ao escrever o nome de Teeteto precisamente no instante em que escreve tem opinião verdadeira. O fato de escrever, aliás, requer-lhe essa opinião quanto ao nome. E o soletrar consiste na execução do logos do nome de Teeteto. Do início ao fim da escrita tem a opinião verdadeira e tem, ao mesmo tempo, a exercitação de um logos legítimo, mas, não tem conhecimento. Todavia, essa passagem é deveras sucinta e pouco convincente, pois realmente não há clareza sobre a inexistência de conhecimento por parte do aluno que aprende. Por que ele não tem conhecimento, uma vez que foi capaz de escrever de modo exato e, além disso, tinha previamente uma opinião verdadeira? Observe-se a expressão “crê que tem de escrever e escreve T<sup>258</sup>”. Se o acrescer um logos consiste na enumeração das letras na devida ordem, tal ação então não é a ação de emissão da opinião. Na verdade, o logos não é a opinião verdadeira, ambos teriam de ser analisados separadamente. Contudo, Sócrates a essa altura já emaranhou os dois conceitos. De qualquer modo paira a impressão de que ele requer que aquele que conhece tem de conhecer sempre. E isso faz com que esta refutação se assemelhe às anteriores, pois parece implicar algum tipo de infalibilidade. Nesse caso, aquele que busca o conhecimento teria de ser possuidor de conhecimento durante aquele período em que está buscando o conhecimento. Isso parece contradizer, por exemplo, todo o princípio maiêutico no sentido em que requer a agnosia por parte de quem visa conhecer.

Os conceitos de logos enquanto enumeração e o de opinião verdadeira têm, na verdade, uma forte propensão de serem amalgamados. É provável que Platão ao escrever o Diálogo não estivesse ciente desse problema. Podemos sugerir essa possibilidade baseados no fato de que mesmo hoje nós que estudamos a terceira parte do *Teeteto* também estamos sujeitos a cometer o mesmo erro. Só mesmo após algumas revisões cuidadosas é que nos apercebemos de que também estamos propensos a confundir os dois conceitos. Entre os dialogantes o espaço da opinião verdadeira parece simplesmente ser absorvido pelo espaço do logos. De acordo com o contexto da investigação, uma opinião verdadeira tem a ver com aquilo sobre o que alguém indaga. O que alguém tem a dizer é a própria opinião verdadeira, pois tem de tê-la para, então, proferi-la. Também temos de pressupor que sempre que a pessoa for indagada sobre isso ou aquilo, já é possuidora de uma opinião verdadeira. Quanto ao exemplo do carro de Hesíodo, ele é a opinião verdadeira, pois ao falarem do carro estão tratando e manuseando uma opinião verdadeira do carro. Se alguém que tem uma opinião verdadeira de um carro de cem peças

---

<sup>258</sup> Nesse caso, o aluno que está sendo alfabetizado escreve erradamente o nome de Teodoro com τ e não com θ. *Tht.* 208a.

fosse indagado sobre esse carro, teria de enumerá-lo peça por peça. Ao emitir esse logos, passa do estado de opinável<sup>259</sup> ao de cognoscível<sup>260</sup>. Aparentemente parece ridículo, contudo, de acordo com o presente argumento essa é a única maneira de definir o conhecimento e a mesma regra vale também para a opinião verdadeira do nome de Teeteto.

Façamos algumas observações necessárias de caráter gramatical ausentes no *Teeteto*. Voltemos ao nome de Sócrates. A letra “S” é, de fato, um elemento impassível de receber um logos. O “S” é cognoscível apenas no sentido em que sobre ele podemos, ao menos, fazer uma diminuta e incompleta referência, ou seja, podemos nomeá-lo. Contudo, é incognoscível no sentido de que a cognoscibilidade de alguma coisa requer o acompanhamento de um logos sobre ela. O “S” que encontramos no início da palavra “SOCRATES” não pode ser considerado como um puro “S” e ao mesmo tempo um “S” que compõe uma palavra. O “S” que vemos incluído no todo da palavra é distinto do “S” puro. Aquele, enquanto um mero componente, sequer pode ser visto e encarado como um membro isolado. A sua função de “S”, ou seja, o seu fonema “SÊ” perde-se no amálgama de outro conceito. O “S” inicial do nome de “SÓCRATES”, assim como qualquer letra nele contida, não cumpre a sua função se for encarado isoladamente. Uma vez que se efetua a junção das letras, a sua qualidade unitária passa a ser desconsiderada<sup>261</sup>. As letras jamais podem se separar do nome sem deixá-lo afetado na sua característica racional. Se soletramos ou separamos as sílabas, o nome enquanto racional e passível de discurso que era, perde-se na alogia da incognoscibilidade. Cada letra pronunciada isoladamente ainda que na referida ordem não expressa o nome. O som fonético de uma palavra, por inteiro, é totalmente distinto do som fonético dessa mesma palavra quando soletrada, isso é um fato inquestionável. É bem verdade que a palavra “SOCRATES” é por si um pequenino logos alcançado por meio de um pré-raciocínio. Note-se que a pessoa que escreve a palavra SÓCRATES tem de saber colocar as letras na ordem devida. Nesse caso, é óbvio que há a necessidade de algum conhecimento prévio. É necessário que haja alguma cognoscibilidade, a fim de que as letras sejam acopladas e, conseqüentemente, o logos do nome seja construído. Por outro lado, não podemos nos esquecer de que o logos só é atingido quando o nome é devidamente concluído. E, de qualquer forma, há a necessidade de algum conhecimento prévio, o qual capacita o sujeito a elaborar um logos primário. Mas o texto nada menciona sobre qualquer conhecimento prévio.

---

<sup>259</sup> δοξαστικός *Tht.* 207c.

<sup>260</sup> ἐπιστήμονα. *Idem.*

<sup>261</sup> Um elemento composto, ou seja, um todo composto tem que ser considerado como uma unidade singular e não plural. Cf. BOSTOCK, 1988, p. 217.



A teoria atomista conforme já salientamos é consistente e está correta ao dizer que os átomos, enquanto objetos últimos, na hierarquia do conhecimento são incognoscíveis. O meu conhecimento nunca poderá remontar ao infinito, pois as minhas indagações sobre determinada coisa tendem a chegar a um ponto incognoscível. Por esse viés, é óbvio que os *stoikeia* representam o limite das minhas perguntas sobre um determinado objeto. O que impede qualquer discurso sobre ele é, ao que parece, a sua imediata aniquilação efetuada pelo próprio discurso. É que o discurso por si acaba por torná-los compostos. Todo discurso, de acordo com a teoria atomista tem de ser relativo aos compostos. Aliás, o próprio discurso é uma coisa composta, pois requer a presença de entes compostos<sup>262</sup>. E, além disso, pode-se perguntar: como poderíamos nomear os *stoikeia* sem conhecê-los? Ou seja, como é possível saber que existem esses elementos ínfimos sem os conhecer? Para a teoria atomista, o pensar neles ou o falar sobre eles, tal como estamos agora falando, não significa conhecê-los. Isso certamente decorre meramente do fato de não ser possível discursá-los ou explicá-los de modo detalhado.

Se formos considerar os critérios gramaticais em sentido rigoroso é óbvio que um logos perfeito requer a existência de compostos, ou seja, requer muito mais que um nome. Em síntese, um logos perfeito requer uma frase. E, além disso, um logos estará sempre fadado a requerer outro logos, isto é, que o explique. A própria definição de logos é ela mesma um logos, e segundo ela, um logos é o entrelaçamento de compostos<sup>263</sup>. Eis uma expressão chave contida no final da descrição da teoria: “Com efeito, aquele que não for capaz de dar e receber uma explicação (logos) sobre algo ignora-o<sup>264</sup>.” As sílabas para serem passíveis de opinião verdadeira, primeiramente devem ser consideradas cognoscíveis e pelo fato de serem cognoscíveis poderão ser opinadas de modo verdadeiro e, então, serem consideradas como um caso de conhecimento. Por outro lado, os elementos primeiros, pelo fato de serem incognoscíveis, já estão prontamente descartados. Assim, podemos compreender que o dito logos requerido, a fim de alcançar a definição de conhecimento, tem de ser primeiramente aprovado pelo conhecimento. Isto parece querer dizer que realmente estamos diante de uma

<sup>262</sup> *Th.* 202b. Sobre o significado e a conotação do termo logos empregue na passagem propriamente dita da teoria atomista. Cf. BOSTOCK, op. cit., p. 203.

<sup>263</sup> *Th.* 202b. Mas esta é uma definição que parece ter sido colocada por mero acidente durante a descrição da teoria atomista.

<sup>264</sup> *Th.* 202c. Cf. também *Cra.* 390c; *R.* VII 534b; *Plt.* 286a; *Phd.* 76b. Estamos de acordo com Julia Annas quando diz que o conceito de conhecimento no *Teeteto* é um reflexo daquilo que Platão cultivou tanto nos Diálogos da juventude como nos intermediários. A autora salienta que outrora a característica do conhecimento naqueles Diálogos envolvia a capacidade de dar e receber um logos. ANNAS, J. Knowledge and language: the *Theaetetus* and the *Cratylus* In: SCHOFIELD, M; NUSSBAUM, M. (Orgs.). *Language and logos: studies in Greek philosophy* presented to G. E. L. Owen. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 101. Também LAFRANCE, Y. 1991, p. 269. SEDLEY, 2004, p. 153.



questão propensa à circularidade<sup>265</sup>. Para que um determinado objeto possa ser conhecido, precisará ser explicado por meio de um logos. Aliás, para que alguém prove que tem conhecimento sobre alguma coisa terá de fazê-lo dando um logos dessa coisa, pois quem não for capaz de dar e receber esse logos não tem conhecimento. Esse dar um logos de que tanto Platão falava, parece-nos realmente que tinha a ver com a explicação do conhecimento, ou seja, com a explicação do conhecimento subjetivo, tornando-o objetivo. Noutros termos, explicar um conhecimento significa torná-lo objetivo<sup>266</sup>.

Vejam os ainda outra questão que pode ser suscitada sobre o problema dos átomos e dos compostos. Afinal, quantas letras há no alfabeto? O total é vinte e quatro ou um número infinito? O mesmo S do início do nome de SÓCRATES é o mesmo S do fim? Observe-se, por exemplo, que S e O formam SO, mas S e A formam SA. Na verdade, aquilo que se dá com os números se dá com as letras, aliás, as próprias letras também têm números. Na aritmética, após o número nove, ocorrem as repetições dos meros signos representativos de um a nove, os quais terão de ser repetidos de maneira permutada e criteriosa a fim de representar quantidades sempre maiores. As letras, de igual modo, necessitarão ficar sujeitas às diversas formas de permutação a fim de poderem formar palavras e frases e, então expressar coisas diferentes. O gramático é um sabedor de todas as letras, no sentido em que conhece as vinte e quatro e pelo fato de saber muitas outras permutações. Um aluno que se alfabetiza, no entanto, não tem a perícia de um gramático. Para Sócrates o gramático é onisciente e o aluno que se alfabetiza é um ignaro<sup>267</sup>. Aliás, de certo modo, o primeiro sabe tudo e o segundo nada sabe e provavelmente nunca irá saber. Este ainda não sabe, pois não teve a oportunidade de saber, mesmo em plena alfabetização ainda não sabe. Sob um ponto de vista estritamente epistemológico isso poderia ser tolerável, mas não totalmente aceitável. Inferir que o aluno que se alfabetiza nunca saberá não é exagero, pois podemos nos basear em algumas personagens dos Diálogos que provavelmente nunca souberam, isto é, não tiveram conhecimento. Entre elas, Mênon, Sócrates, Crátilo e obviamente o próprio Teeteto. Afinal, aporia também significa ausência de conhecimento. Muitos interlocutores de Sócrates após exaustivas investigações permaneceram estereis como antes.

<sup>265</sup> Annas (1982, p. 106) sugere o *Crátilo* como recurso à insuficiência da teoria atomista do *Teeteto*.

<sup>266</sup> Se a capacidade de dar e receber um logos tem mesmo a ver com a capacidade de se fazer uma comunicação perfeita e eficaz, então, em termos searleanos, podemos traduzi-la como um ato ilocucional bem sucedido. E esse tipo de ato é o que requer, sobretudo, o efeito provocado no interlocutor, o qual é uma prova de que ele compreendeu aquilo que o locutor pretendia. SEARLE, J. *Os actos de fala*. Coimbra: Almedina, 1984. p. 64.

<sup>267</sup> Lafrance (1991, p. 301) fala na possibilidade de aluno que se alfabetiza não ser classificado como alguém que conhece pelo fato de estar desprovido das leis que constituem a gramática. Mas essa é uma hipótese pouco provável.

Já salientamos que o logos como enumeração está atrelado à teoria atomista e para investigá-lo é preciso associá-los. E embora as suas refutações não sejam a mesma há alguma relação entre elas. Sócrates pergunta a Teeteto:

Companheiro se te parece assim e admities que a descrição de cada coisa através de seus elementos é uma explicação, sim. Mas se te parecer que aquela que se dá segundo as sílabas ou de algo ainda maior não tem a explicação, dize-mo para que continuemos a examiná-la<sup>268</sup>.

O que se pretende aqui é exatamente condicionar a cognoscibilidade das letras ao fator capacidade de dar um logos através dos elementos primeiros que o compõem. Em suma, aquele que explica tem de enumerar pelas partes que realmente são cognoscíveis. Isso parece dificultar todo progresso da investigação. E os dialogantes também parecem pecar por meio de uma estratégia pouco percebida por parte de nós leitores. Cometem uma verdadeira incoerência: a troca de contextos. Contudo, não seria justo de nossa parte afirmar que Platão estava ciente desse fato. É claro que acreditamos que ele estava consciente quanto às coerções em geral cometidas durante as refutações. Mas sobre esse ponto em particular é provável que não estivesse. Vejamos em que consiste essa troca de contexto. No início da discussão sobre o segundo logos, é esboçado e desenvolvido um contexto especial, somente no qual se deveria falar na emissão desse tipo de logos. Noutros termos, os dialogantes prescreveram um ambiente técnico e apropriado para tratar do logos como enumeração. Conforme já observamos, somente técnicos especiais é quem o emitem. Contudo, a refutação fala na incapacitação da emissão de logos por parte do aluno que se alfabetiza. Ao certo, aquele a quem é solicitado um logos do nome de Teeteto e de Teodoro teria, na verdade, de ser um gramático. Isso significa que um tipo de logos especializado tem de ser emitido entre sujeitos especializados. Não faz qualquer sentido, por exemplo, um biólogo fazer a demonstração de uma nova teoria entre engenheiros mecânicos. Estes de modo algum poderão arbitrar caso sejam ou não convencidos. Eles não o podem porque não são biólogos exímios na área daquele que pretende demonstrar a teoria. A crítica ou a chacota por parte dos que não são legítimos apreciadores não poderá ser considerada válida. Observe-se um nítido deslocamento de espectadores e de sujeitos:

---

<sup>268</sup> *Tht.* 207c-d. De acordo com o modo em que começam a discutir a validade da teoria atomista é possível notar que o fator explicação tem tudo a ver com a enumeração dos elementos de um objeto. Nesse caso, a explicação de “SO” (203a) é um “S e um O” é nada mais que um explicar por enumeração dos elementos. A sílaba é explicável porque tem o mínimo de requisito exigido, isto é, dois elementos. Isso faz com que seja forçoso que qualquer um que explique “SO” faça-o nesse sentido. Se explicar é isso, então explicar é enumerar por elementos, aliás, uma explicação muito simplória.

Mas, talvez, essa pessoa pudesse crer que somos ridículos: como se, ao perguntarem-nos pelo teu nome, respondêssemos sílaba a sílaba. Só porque opinamos e dizemos corretamente o que estamos a dizer, julgamos ser gramáticos não só dando a explicação do nome “TEETETO”, mas expressando gramaticalmente<sup>269</sup>.

A passagem subsequente dá a entender muito bem que o tipo de logos em questão tem a ver, sobretudo, com especialistas<sup>270</sup>. O primeiro logos fora preterido exatamente por ser considerado muito passível de vulgarização. Este, no entanto, parece haver tornado-se requintado demais. Nesse caso, o fator coerência teria de ser levado em consideração. Nenhum gramático ou linguista iria galhofar diante de uma demonstração ou apresentação de uma teoria linguística. Aos outros poderá parecer ridícula, mas não a eles.

Contudo, não é apenas a troca indevida de contexto quem determina a refutação. A objeção feita ao aluno que se alfabetiza é muito obscura e insuficiente. Aliás, ao invés de refutação é preferível falar em coerção propriamente dita. O que os dialogantes supuseram haver refutado desta vez parece ter sido a definição de conhecimento e não a de logos. De fato, o que eles promovem a seguir é a substituição do logos por se aperceberem que é possível a alguém ter opinião verdadeira acrescida de um logos e ao mesmo tempo não ter conhecimento.

Essa suposta refutação tem alguma semelhança com a refutação de Gettier. Este também mostra que Jones tem crença verdadeira justificada sem, contudo ter conhecimento. Todavia, o argumento de Gettier tem muitos pontos que o faz diferente do de Platão. Podemos afirmar com segurança que de todos os contra-argumentos do *Teeteto*, este é um dos que mais deixa a desejar. Embora em outros contra-argumentos também tenham ocorrido coerções, eles eram de algum modo mais coerentes. O do bloco de cera e o da parte B do aviário, por exemplo, se a eles fizessemos algumas concessões, poderiam ter alguma plausibilidade. Vejamos o trecho da refutação da definição do conhecimento no contexto do segundo logos:

Acaso por considerares que qualquer pessoa sabe qualquer coisa quando às vezes lhe parece que o mesmo corresponde ao mesmo, mas noutros a outra coisa, ou também, quando às vezes opina uma coisa do mesmo e outras vezes outra? – Não por Zeus! – Então esqueces-te de que quando começavas a aprender as letras, tu próprio e os outros faziam o mesmo? – Por acaso queres dizer que estamos a considerar que a mesma sílaba por vezes corresponde a uma letra, outras vezes outra e que estamos a pôr a mesma letra às vezes na sílaba a que corresponde às vezes noutra a que não corresponde? – É isso que digo. – Por Zeus claro que não me esqueço disso! Nem considero que quem ache nessa condição saiba na realidade. – Pois bem quando numa situação semelhante uma pessoa que está a escrever “THEETETO” crê que tem de escrever e escreve “TH” e “E”, e, por sua vez, outra, que quer escrever

---

<sup>269</sup> *Tht.* 207a-b.

<sup>270</sup> *Tht.* 207b-c

“THEODORO”, crê que tem de escrever e escreve “TE” e “E” diremos que sabe a primeira sílaba dos vossos nomes? – A momento reconhecemos que aquele que se acha nesta condição não sabe. – Ora bem, há alguma coisa que o impeça de encontrar nessa condição, em relação à segunda, terceira e quarta sílabas? – Não, nada. – Portanto, acaso, é nesse momento que tem a descrição através de seus elementos e escreve “THEETETO” com uma opinião correta quando escreve bem a palavra? – É óbvio, sem dúvida. – Então, apesar de ainda se achar privado do saber pode estar a opinar o correto, como dissemos, não? – É certo. – Consequentemente, companheiro há uma opinião correta a que não devemos chamar “saber”, estando acompanhada de uma explicação? – Assim parece<sup>271</sup>.

Esta refutação é uma prova patente do espírito coercivo por meio do qual o Diálogo foi escrito. O próprio logos nessa condição parece-nos realmente algo cuja estrutura por si o faz inexequível. Se supusermos o logos como exercício de reparo ou de fabricação de carros possivelmente ele seja mais exequível. Se supusermos, por exemplo, um reparador experiente em um certo modelo de carro produzido na Grécia antiga, o seu conhecimento sobre reparo de carros será algo óbvio. Poder-se-ia tratar-se de um tipo de técnico exímio sobre tal e tal tipo de carro, fabricado por uma mesma família de artesãos. Todos os exemplares seriam, nesse caso, compostos pelas precisas cem peças. Enfim, só algumas poucas pessoas poderiam ser consideradas conhecedoras desse tipo de carro. Ao menos, poder-se-ia dizer que ninguém conhece o carro melhor do que elas. Se a prova desse conhecimento consistisse apenas em descrevê-lo verbalmente, tais pessoas certamente estariam aptas e se fosse para reparar, também estariam<sup>272</sup>. Dizemos que essa forma de logos é mais plausível porque num contexto cotidiano, típico de um reparador de carros, ele não parece ser nada estranho.

Contudo, não será com esse exemplo que o logos como enumeração será discutido. A sua transferência para o campo gramatical modifica completamente toda questão. Primeiramente parece-nos que a perfeição pressuposta para esse tipo de logos fere a perfeição natural da pronúncia linguística. O princípio<sup>273</sup> regulamentador desse logos é “ir ao fundo de cada coisa<sup>274</sup>”, mas esse ir ao fundo pode acabar por causar estranheza se posto em prática nalguns casos. E é exatamente isso que ocorre quando se alfabetiza as crianças: o educador tem de ser devidamente claro, detalhista e exprimir letra por letra de acordo com o modelo fonético original. Além do gramático e do aluno que se alfabetiza podemos também citar algumas circunstanciais em que uma pessoa precisa ser compreendida por outra. Nesse caso, ela se obriga a fazer a pronúncia da palavra de modo detalhado e às vezes soletrando.

<sup>271</sup> *Tht.* 207d-208b.

<sup>272</sup> Nesse sentido, poder-se-á dizer que no universo platônico está excluída a possibilidade de um ceticismo radical, pois há uma classe de homens que conhece os carros, isto é, que conhece as carrocerias que na antiguidade eram puxadas por cavalos.

<sup>273</sup> *Tht.* 207a-b.

<sup>274</sup> *Tht.* 207b.

Necessidades como essas ocorrem mesmo entre falantes de uma mesma língua e sendo ambos nativos. Às vezes uma pessoa precisa passar algumas informações por telefone, mas o destinatário não o compreende bem. Far-se-á necessário então que o informante seja detalhista e soletre de acordo com a necessidade.

McDowell sugere algumas hipóteses sobre a refutação do segundo logos, mas sem tomar nenhuma delas como certa. Uma é a de que o aluno alfabetizado ao acertar as sílabas corretamente, fá-lo devido a uma questão de sorte, outra a de que Platão tivesse em mente a necessidade de uma habilidade para soletrar algum tipo específico de palavras. No entanto, esta última, talvez a mais plausível incorra em circularidade, pois pressupõe que conhecimento seja crença verdadeira acrescida de habilidade para dar uma explicação baseada no conhecimento de uma maneira correta de explicar. McDowell, ao que parece, se apercebe que a circularidade está sempre presente como uma ameaça à definição de conhecimento. Se por acaso, o que faltava ao alfabetizando fosse o conhecimento de alguma teoria gramatical, própria de gramáticos peritos, o fracasso não seria evitado. É que seria exigido que a pessoa tivesse conhecimento dessa teoria. Desse modo, a definição de conhecimento seria mais ou menos: conhecimento é a capacidade de soletrar com base no conhecimento de uma teoria gramatical<sup>275</sup>.

### 3.5 A terceira definição de logos: o logos como diferenciação (208c-210b)

Por fim, eis então, o último dos *logoi* do *Teeteto*, o logos como diferenciação. Possivelmente mais consistente que o primeiro, porém menos complicado que o segundo. A preferência por um dos três logos não é uma tarefa muito simples. É óbvio que a própria sequência entre eles sugere que o último seja o mais conveniente. Se bem que essa seja a sugestão de Platão, não quer dizer que tenha de ser a de todos os leitores do *Teeteto*. Conforme já iremos observar, a refutação do presente logos é feita de modo muito mais simples que a do segundo. Mas vejamos primeiramente a sua definição:

Qual é, pois o terceiro a que te referes? – Precisamente aquele que a maioria das pessoas diria: poder mencionar um sinal pelo qual aquilo que se perguntou se diferencie de tudo. – Que explicação podes dar-me de quê? – Por exemplo, a respeito do Sol, se queres e te parece ser adequado, creio que aceitarás que é a mais brilhante das coisas que no céu se desloca à volta da Terra. – Com certeza que sim. – Trata de entender por que se apresentou este exemplo. É aquilo que há momento estávamos a dizer, que, se apreendes a diferença pela qual a coisa se diferencia das demais, apreenderás como dizem alguns, a sua explicação. Mas se entras em

<sup>275</sup> MCDOWELL, op. cit., p. 253-254.

contato com uma característica comum, a tua explicação será daquelas coisas a que essa característica é comum<sup>276</sup>.

Esse sinal está certamente no objeto, mas a diferenciação tem de ser feita pelo sujeito por meio do discurso, isto é, da fala. O sinal que há no Sol é o seu brilho. Esse o faz o mais destacado das demais estrelas. O conhecimento do Sol é, de fato, o conhecimento de um objeto físico, mas a sua definição é obviamente algo discursivo, aliás, a sua diferenciação é ela própria uma explicação, um *logos*. O céu é infestado de astros e estrelas, mas sendo que um deles é o mais brilhoso para nós e é conhecido como Sol. Se a uma criança for perguntado o que é o Sol a resposta correta seria: “é o astro mais brilhante de todos”. Até então a criança tinha apenas opinião verdadeira sobre o Sol, aliás, para os que lhe dirigiram a pergunta era assegurado que ela apenas tinha opinião verdadeira. Depois de proferido com convicção, a criança então demonstra ter conhecimento do Sol.

Em princípio, é simplesmente impossível fazer a distinção de um referido objeto, citando todos os outros que estão ao seu redor. Se Sócrates, por exemplo, ao se referir a Teeteto tivesse que diferenciá-lo de todos os outros mancebos conhecidos, citando os outros primeiramente, despenderia muitíssimo tempo. Literalmente, se assim fosse, ele deveria dizer que o jovem a que se refere não é Alcibíades, nem Cármides, nem Agatão, etc<sup>277</sup>.

Nesse caso, podemos, então, distinguir duas sub-modalidades de *logos* como diferenciação: uma eficiente e uma ineficiente. Mas a que nos interessa é apenas a eficiente. Se analisarmos a partir dessa perspectiva, toda diferenciação eficiente pressupõe em si essa “diferenciação de tudo<sup>278</sup>” aquilo que não é o objeto pretendido, ou seja, toda nomeação que fazemos de algum objeto é uma diferenciação automática ou intuitiva. Digamos, por exemplo, uma pessoa que, ao visitar um *shopping center*, deixa seu automóvel num enorme estacionamento em que, além do seu, há também muitos outros. Ao retornar ao estacionamento, ela irá em busca do automóvel, irá em busca daquele que é precisamente o seu automóvel. Essa pessoa certamente leva consigo uma demarcação bem precisa do ponto em que estaciona, a fim de encontrá-lo da melhor forma possível. Essa demarcação do trecho específico em que está o automóvel nada mais é do que uma diferenciação eficaz. Diferenciação essa que faz o seu automóvel, obviamente, ser diferente de todos os outros e cujo objetivo é, na verdade, fazer com que ele seja encontrado com facilidade. Essa operação,

---

<sup>276</sup> *Tht.* 208c-d.

<sup>277</sup> É possível estabelecer alguma analogia entre este *logos* e o axioma de identificação searleano: Se um falante faz referência a um objeto, é porque o identifica ou é capaz, se lhe for pedido, de identificar esse objeto para o interlocutor, excluindo todos os outros objetos. SEARLE, 1984, p. 106-107.

<sup>278</sup> ἅπάντων διαφέρει *Tht.* 208c.

na verdade, vale para todos os casos em que se trata de uma identificação, pois em tudo que ocorre uma identificação, ou seja, uma designação certa, há uma diferenciação pressuposta. Portanto, toda identificação, isto é, todo conhecimento, sob este aspecto, requer uma diferenciação implícita.

Em ambos os *logoi* diferenciadores: eficiente e ineficiente, o que se verifica é, com efeito, um processo de diferenciação, embora de modo distinto. Se uma pessoa for a uma loja na qual há um total de mil produtos e pronunciar sequencialmente 999 exceto um, estaria nesse caso pretendendo comprar o milésimo produto sem mencioná-lo. Estaria, de certo modo, pondo em prática um logos ineficiente. Essa maneira de proceder lembra-nos muito mais um robô dotado de uma programação ainda bem incipiente do que um ser humano normal. Mas afora isso é claro que o logos que diferencia é aquele que é emitido por alguém que reconhece o objeto. De algum modo, está em questão algum tipo de diferenciação, porém uma diferenciação subentendida<sup>279</sup>.

Isso nos faz pensar, então que o logos como enumeração, isto é, o segundo logos na sua forma rigorosa, acaba por parecer-se com uma espécie de logos de diferenciação ineficiente. Nele a ridicularidade tinha a ver com a enumeração de todos os itens componentes de um objeto, no terceiro tem a ver (ou teria a ver) com a designação de todos os objetos de um determinado trecho exceto aquele que se deseja. Noutros termos, o modelo enumerador do segundo conceito visava identificar um todo por meio de seus múltiplos, nomeando um a um. O terceiro visa apenas um dos múltiplos e não o conjunto. Isso parece sugerir que o terceiro conceito é uma espécie de aperfeiçoamento do segundo. É, então, por meio do modo da diferenciação pressuposta e eficiente que ocorrerá um avanço do segundo para o terceiro conceito de logos.

De todas as maneiras de destacar o Sol, de acordo com os dialogantes, a mais eficaz é dizer: “o mais brilhante das coisas que no céu se desloca à volta da Terra<sup>280</sup>”. Sob essa perspectiva, então todo e qualquer objeto ao qual se queira referir, tem, na verdade, um sinal<sup>281</sup> que o distingue de todos os outros que o circunda. Diz Sócrates:

---

<sup>279</sup> Na verdade, até mesmo os animais exercem esse tipo de diferenciação, aliás, de modo muito mais espetacular que os humanos. Nas ninhadas de pinguins, por exemplo, a pinguim mãe reconhece o filhote entre milhares de outros. Possivelmente uma mulher não reconheceria o choro do filho recém-nascido entre outros, num contexto similar. Mas isso não significa que os brutos também são capazes de emitir um logos e muito menos um logos platônico.

<sup>280</sup> *Tht.* 208d.

<sup>281</sup> σημεῖον.



Quem, em companhia de uma opinião correta a respeito de qualquer coisa, agregue a diferença que a distingue das demais terá chegado a ser sabedor (*epistemon*)<sup>282</sup> daquilo de que antes era um mero opinante (*doxastes*)<sup>283</sup>.

O exemplo do Sol é provavelmente um dos mais óbvios e mais simples modos de diferenciação de objetos. Talvez seja por isso que Sócrates também tenha falado em trivialidade em relação ao terceiro logos. Afinal, é óbvio a todos que o Sol é o astro mais brilhante que circunda a Terra. Vamos supor, então, ao invés do Sol, o conhecimento de outra estrela menos conhecida por parte dos leigos em astronomia. Nesse caso, é bem mais provável que o astrônomo seja a pessoa mais capaz de diferenciá-la com segurança.

Todavia, esse belo conceito de logos tornar-se-á mais uma vítima de uma suposta redundância linguística. É que novamente estamos diante da difícil tarefa de dissociar o logos da opinião verdadeira. Para a pessoa que profere um logos sobre o astro rei, cabe-lhe também ter a opinião verdadeira sobre esse astro. O amálgama entre opinião verdadeira e logos é, ao que parece, um dos fatores determinantes da rejeição dessa última definição do conhecimento.

Vejamus a opinião verdadeira que Sócrates certamente teria em relação ao seu amigo Teeteto. Em princípio, ele está inserido num contexto a partir do qual Sócrates constrói para si um conceito mais específico. Inicialmente pode-se dizer que ele está incluído entre os seres da espécie humana, depois, entre os mancebos, depois, entre os mancebos filósofos, etc. Em outra etapa mais avançada pode-se dizer que ele tem características próprias, ou seja, tem um sinal que lhe é peculiar. Se bem que tenha os membros do corpo, tal como todos os homens, contudo, tem-nos com peculiaridade. Ele tem, por exemplo, “o nariz achatado e os olhos esbugalhados<sup>284</sup>”. É importante observar que esse destaque fisionômico está se referindo à opinião verdadeira, não ao logos. De fato, as duas coisas já estão imiscuídas, ou seja, a opinião verdadeira que Sócrates tem em relação à Teeteto já está imiscuída com o logos que ele emite sobre Teeteto. Em 209c é possível flagrar o velho Sócrates atribuindo à opinião verdadeira o conceito que anteriormente ele próprio havia atribuído ao logos. É que a diferenciação de Teeteto dos demais seres é uma operação do logos, ou seja, é o próprio logos. É claro que essa diferenciação levará em conta as características físicas do jovem. A imagem mental que Sócrates tem dele consigo, por sua vez, é a opinião verdadeira. Vejamus o trecho que nos mostra como Sócrates amalgama a opinião verdadeira com o logos:

---

<sup>282</sup> ἐπιστήμων

<sup>283</sup> Δοξαστής. *Tht.* 208e.

<sup>284</sup> *Tht.* 209a-b.

Creio, contudo, que em mim se não formará uma opinião correta de Teeteto, antes que esse achatamento, como uma certa recordação que se diferencia de outros que vi, assente e fique estampado em mim [e também assim, a respeito das demais coisas de que estás composto]; e este achatamento, se amanhã me encontrar contigo, há de fazer-me recordar e opinar coisas corretas sobre ti<sup>285</sup>.

É importante observar que a rejeição do derradeiro conceito de logos dar-se-á por uma razão semelhante ao do primeiro<sup>286</sup>. Na reflexão final de cada um desses conceitos torna-se evidente a existência de uma espécie de mescla do logos com a opinião verdadeira. No primeiro, Sócrates certifica-se que toda opinião verdadeira acaba tornando-se, ela própria, um logos. Em outros termos, toda opinião verdadeira pressupõe, ou é portadora de um imediato logos<sup>287</sup>. No terceiro, a opinião verdadeira também acaba por furtar as qualidades que seriam exclusivas do logos. E, além disso, nas considerações finais desse argumento, o logos parece estar sendo identificado com o conhecimento, ou seja, ele é mencionado como se fosse o próprio conhecimento. É provável que a sua própria eficiência e capacidade diferenciadora acabe por torná-lo confundido com o conhecimento. Se esse for o caso, então podemos dizer que um logos realmente adequado tem fortes oportunidades de ser indicado como conhecimento.

Por fim, a principal razão para não manter a definição de conhecimento é, ao que parece, devido ao fator circularidade. Parece-nos também que os dialogantes pretendem dizer que sempre possuíam o que procuravam. Mas ao se aperceberem que já possuíam o tempo inteiro aquilo que buscavam, optam por rejeitá-lo. Ao invés de coroar a descoberta, eles simplesmente preferem alegar que a descoberta não é válida. Noutros termos, os dialogantes ao conseguirem atingir o seu objetivo optam por não rotular o conhecimento como opinião verdadeira acrescida de um logos. Se Sócrates, porventura acatasse, estaria dada a mais bela explicação do conhecimento<sup>288</sup>. Eis o trecho que compreende a refutação:

Então, em que consiste o fato de agregar uma explicação à opinião correta? Pois, se o que quer dizer é que dá uma opinião adicional acerca da maneira em que uma coisa se diferencia das demais, o preceito torna-se completamente ridículo. – Como? Das coisas das quais temos opinião correta, quanto à maneira em que diferem das demais, o preceito ordena-nos que agreguemos uma opinião correta acerca da maneira em que difere das outras. E assim, como se diz, darmos a volta completa ao chicote, ou a qualquer outra coisa, não teria qualquer significado, em comparação com este preceito, pois, com maior justiça poderíamos chamar-lhe “conselho cego”. Com efeito, agregar aquilo que já temos, a fim de que aprendamos

<sup>285</sup> *Tht.* 209c.

<sup>286</sup> Trabattoni (2006, p. 118) também se apercebe dessa semelhança, isto é, a de que o terceiro e o primeiro logos são recusados porque o logos requisitado já está presente na opinião verdadeira.

<sup>287</sup> *Tht.* 206d-e.

<sup>288</sup> τοῦ καλλίστου τῶν περὶ ἐπιστήμης λόγου. “A mais bela explicação do saber”. *Tht.* 209e.

o que estamos a opinar, assemelha-se à situação em que se acha quem anda às escuras<sup>289</sup>.

Com isso Sócrates pretende dizer que seria ridículo responder que conhecimento é uma opinião verdadeira agregada a um conhecimento da diferença<sup>290</sup>. É perfeitamente claro que a essa altura o próprio *logos* já está sendo considerado conhecimento. Ele se imiscui tanto com a opinião verdadeira tanto com o conhecimento. Isso faz com que o conhecimento seja definido como opinião verdadeira agregada ao conhecimento. Também parece correto dizer que a opinião verdadeira é uma demonstração diferenciadora, ou seja, que a opinião verdadeira é um *logos*. Enfim, o que estamos a assistir é a um verdadeiro amálgama de conceitos que inicialmente se supunham distintos. Essa consequência parece fruto da diligente exigência epistemológica por parte de Sócrates. Dito de outro modo, parece tratar-se da sua aspiração por um conhecimento perfeito, a qual acaba por provocar a mescla do *logos* com a opinião verdadeira e com o conhecimento. Por um lado, o *logos* tem de ser apartado deles, por outro, parece haver alguma força natural emanada do próprio argumento que os fazem ser todos a mesma coisa. Se esse não for o caso, podemos também supor que esse fim se dá em função da maneira assistemática de filosofar por parte de Platão. Não é difícil perceber que os dialogantes não estão preocupados em separar e analisar cuidadosamente cada uma das três condições que definem o conhecimento.

Ao admitir o fim do belo sonho, isto é, o de definir o conhecimento, Sócrates dizia que até então supunham ter em mãos “[...] a explicação mais verdadeira do saber [...]”<sup>291</sup>. Nesse trecho ele está se referindo a um *logos* do conhecimento sem a sua costumeira ironia, ou seja, parece estar supondo um *logos* do conhecimento de modo natural. Na verdade, a essa altura o conhecimento é opinião verdadeira acrescida de um *logos*, mas o mero fato de querer defini-lo parece constituir-se um *logos*. O amálgama dos dois conceitos é, ao que parece, algo realmente muito suscetível. Os dialogantes precisariam de cuidados quadruplicados.

É importante observar que, ao introduzir a refutação deste *logos*, Sócrates apresenta a definição do Terceiro Filho de Teeteto, já de maneira alterada. Ele o apresenta do seguinte modo: conhecimento é uma opinião verdadeira agregada ao conhecimento da diferença<sup>292</sup>. Até pouco antes era: conhecimento é uma opinião verdadeira agregada a uma explicação (*logos*). A dita explicação não deveria ser ela própria convertida ou transformada em outra coisa de maneira abrupta. Pode-se dizer que, na verdade, a opinião verdadeira para ser

<sup>289</sup> *Tht.* 209d-210a.

<sup>290</sup> Cf. uma interessante *version of the familiar epistemological regress* em: BURNYEAT, 1990, p. 224.

<sup>291</sup> ἐπλουτήσαμεν οἰηθέντες ἔχειν τὸν ἀλεθέστατον ἐπιστήμης λόγον. *Tht.* 208b. Também *Tht.* 209e.

<sup>292</sup> *Tht.* 210a.

classificada como conhecimento teria de ser explicada. Seria, então, natural dizer que o explicar da opinião verdadeira é uma demonstração do conhecimento. Digamos que Sócrates tenha uma opinião verdadeira sobre Teeteto e que alguém lhe pede para explicar (provar) essa opinião. Ao dar a explicação (o *logos*), Sócrates explica a opinião verdadeira e não explica Teeteto. Ele explica ou demonstra a sua opinião verdadeira que tem sobre o jovem colega e não o próprio objeto. Esse raciocínio deveria ser o fio condutor da questão. No entanto, é inevitável que a opinião verdadeira sobre Teeteto acabe por ser sobre o mesmo Teeteto a ser diferenciado pelo *logos*. Observe-se, então, que a explicação (*logos*) em relação a Teeteto que, nesse caso, significa a sua diferenciação, acaba por usurpar o posto do conhecimento.

Suponhamos que os dialogantes pretendessem salvaguardar o Terceiro Filho de Teeteto. Poderiam, entre outras formas, contornar o problema, determinando a legitimação do *logos* como o verdadeiro herdeiro do conhecimento. Ou seja, poderiam determinar que conhecimento é um *logos* sobre alguma coisa. Poder-se-ia supor que, uma vez agregado à opinião verdadeira, o *logos* torná-la-ia incorporada a si. Assim, seria justo supor que Sócrates, ao fazer uma explicação de seu conhecimento em relação a Teeteto, estaria concretizando esse conhecimento<sup>293</sup>. A salvaguarda seria, portanto, nada mais do que a incorporação da opinião verdadeira ao *logos*, uma vez que é ele quem concretiza aquilo que estão buscando: o conhecimento. Em síntese, opinião verdadeira, *logos* e conhecimento seriam tudo a mesma coisa. Por um lado, deveriam manter as três condições bem definidas, distintas e não imiscuí-las ou, por outro, incorporar tudo no *logos*.

Entretanto, quem arremata o Diálogo é o velho Sócrates e não nós. Uma vez que o *logos* nada acrescenta à opinião verdadeira, para ele então não haverá, portanto, razões para inferir que conhecimento é opinião verdadeira acrescida de um *logos*. A terceira definição do *logos*, por si, parecia ser plausível, a refutação é, na verdade, a refutação da definição de conhecimento e não propriamente a do *logos*. E agora, além de refutação, é ao mesmo tempo, o abandono da investigação, isto é, a admissão da aporia oficial.

De acordo com o texto, Sócrates guardava consigo três conceitos de *logos* a fim de serem experimentados<sup>294</sup>. Na verdade, os dialogantes não negam que algum desses conceitos seja um *logos*, pois, de fato, cada um o é. A questão estava na opção que teriam de fazer por um deles a fim de enquadrá-lo na definição bipartida. É óbvio que os significados de *logos*

---

<sup>293</sup> Pode-se dizer de modo mais preciso que: aquele que diz ter algum conhecimento, para os outros apenas tem opinião verdadeira. Diante disso terá então de dar um *logos* a fim de provar a sua afirmação de que tem conhecimento.

<sup>294</sup> *Tht.* 206c.

não são apenas esses três, certamente ainda há muitos outros. Contudo, eram os que possivelmente melhor se enquadravam na definição vigente.

Trabattoni diz que o logos não levanta voo pelo fato de estar maculado pela *doxa*<sup>295</sup>. No entanto, não nos parece que haja qualquer fundamento para pôr sobre os ombros da *doxa* a culpa do final aporético. Aliás, a *doxa* no *Teeteto* também acaba por ser amalgamada com o logos. O *doxazein* é refutado, porém, o logos é sequer atingido. Ao menos o tipo de logos considerado satisfatório não é atingido. A culpa dessa indefinição não parece estar em qualquer suposta inferioridade da *doxa* e sim na aspiração infalibilista requerida por Sócrates e obviamente na sua determinação em atingir uma aporia a qualquer preço. Gulley por sua vez, avalia que a questão tem a ver com o fato de Platão ainda não ter conseguido dissociar o conhecimento da percepção. O autor salienta o fato de que mesmo na última definição de logos, o conhecimento do qual tratam os dialogantes, é pertinente a objetos sensíveis<sup>296</sup>. Parece-nos uma hipótese inaceitável, pois o fator percepção em nada implica sobre a aporia. Há uma remota hipótese de enquadrar o trecho de *Men.* 98a como um quarto tipo de logos alternativo ao *Teeteto*. Mas também não é o bastante. Burnyeat salienta muito bem ao alegar que nenhum outro Diálogo poderia suprir a aporia da terceira parte do *Teeteto*<sup>297</sup>. Contudo, a sua leitura do terceiro logos como uma versão popular da definição de conhecimento ou da teoria atomista é, na verdade, bem oposta à que defendemos. Ele apoia a sua leitura na expressão “a maioria das pessoas” de 208c. Nesse caso, o terceiro logos seria tão trivial quanto o primeiro, mas a mera expressão “a maioria das pessoas”, não nos parece que sirva de apoio a essa leitura<sup>298</sup>.

### 3.6 A crença verdadeira atuando como conhecimento: o discurso do *Mênon*

A elaboração desta seção tem a ver com a importância epistemológica de algumas passagens do *Mênon*. Trata-se, na verdade, de um conteúdo mais propriamente sobre crença verdadeira e conhecimento sem, na verdade, tratar da justificação. Afinal, o *Mênon* é classificado como bem anterior ao *Teeteto*. Mas de qualquer modo, há uma enorme afinidade entre os dois Diálogos quanto aos conceitos de *doxa* e conhecimento. Embora o *Mênon* também seja aporético, ele nos traz uma discussão muito importante. E conforme iremos

<sup>295</sup> TRABATTONI, 2006, p. 119.

<sup>296</sup> GULLEY, 1962, p. 101.

<sup>297</sup> BURNYEAT, 1990, p. 235-237.

<sup>298</sup> Idem, 1990, p. 219; 222; 228-229.

observar, o *Mênon* não resolve o problema do *Teeteto*, mas contribui de alguma forma no processo de discussão.

Em princípio, a primeira impressão que nos vem à mente após uma boa leitura do *Mênon* é a de que não há conhecimento. Nenhum ser humano o atingiu, nem o gigante Górgias, nem o escravo de Mênon por meio de quem é feita a demonstração maiêutica, nem os homens sensatos que compõem a sociedade e tampouco o próprio Sócrates. Em síntese, não há absolutamente uma pessoa sequer que tenha conhecimento<sup>299</sup>. De certo modo, é claro que podemos supor alguma insinuação ao ceticismo. Mas o objetivo central do Diálogo é investigar a viabilidade do ensino da aretê. Mas o que depararemos no desenvolvimento e na sua conclusão é uma verdadeira investigação sobre o conhecimento. Os dialogantes têm como meta saber se a aretê é passível de ser ensinada, mas antes disso são obrigados a defini-la. Infelizmente, não irão conseguir. No entanto, de uma coisa eles estão bem certos: existe o bem e existem homens sensatos<sup>300</sup>. Logo, não há um ceticismo radical, pois creem na existência de muitas coisas. No entanto, surge assim mesmo um enorme problema: como podem os homens sensatos, serem sensatos se nada sabem? Aliás, como os dois dialogantes sabem que há conhecimento? Eles até falam nele como se fosse uma coisa boa e desejável. Diante disso é provável que ao menos tenham alguma noção sobre conhecimento<sup>301</sup>. A alternativa surge, então, do seguinte modo: a opinião verdadeira supre o vazio deixado pelo conhecimento. Ela, de certo modo, exerce tudo (ou quase tudo) que, via de regra, é próprio de sua congênera. Sócrates inicialmente parecia querer defender que somente o conhecimento é

---

<sup>299</sup> Francisco Ganzález (1998, p. 172) na sua análise do *Mênon* superestima a arte da inquirição socrática, pois supõe que o conhecimento em questão pode ser identificado com a própria inquirição. Confrontando *acquaintance* e conhecimento proposicional no *Mênon*, González chega à conclusão que a *acquaintance* (conhecimento direto) de virtude significa ser uma pessoa virtuosa. Idem, p. 158. Trata-se de uma conclusão plausível, mas isso significa que o conhecimento proposicional de virtude ainda permanece inatingível, mesmo aos que são virtuosos.

<sup>300</sup> *Men.* 95a.

<sup>301</sup> John Searle ao tratar da questão se um enunciado é ou não analítico, apresenta um argumento que ilustra o fato de compreendermos um conceito quando pensamos que não o compreendemos. Em princípio, muitos dos critérios para explicar os enunciados analíticos são considerados inadequados. Mas de onde vem o conhecimento de que esses critérios são inadequados? Eis então a sua observação sobre a pretensa incompreensão que temos em relação ao conceito: “Sabemos estas coisas precisamente porque sabemos o que a palavra ‘analítico’ significa; além disso, não poderíamos sabê-las se não soubéssemos o que ‘analítico’ significa. [...] Ora, precisamente esta espécie de conhecimento pressupõe o conhecimento do que a palavra significa, e, de fato, é o que constitui o conhecimento do que ela significa”. Cf. SEARLE, 1984, p. 14. Para o autor, é impossível prosseguir na investigação quando não se compreende o conceito, pois é exatamente por meio dessa compreensão que se pode avaliar a adequação dos critérios propostos. Em síntese, para Searle, ao menos no que tange a esta questão, nós, na verdade, compreendemos um conceito quando supomos não compreendê-lo. Ibidem, p. 14-15; 19. E se a compreensão do conceito é primordial para a investigação, ele parece estar em pleno acordo com Sócrates quanto a pretender primeiramente definir o tema ou conceito proposto. A diferença está no fato de Sócrates nunca conseguir definir nenhum conceito ou tema enquanto Searle é enfático.

capaz de guiar os homens<sup>302</sup>, mas depois acaba por aceder à opinião verdadeira. De antemão, podemos supor, então, que os dialogantes tinham também crença verdadeira sobre o próprio conhecimento<sup>303</sup>, pois, doutro modo, não poderiam especular sobre ele.

O *Mênon* descreve uma crença verdadeira positiva, aliás, até mais positiva que a do *Teeteto*. Vale a pena notar que ela é descrita exatamente como uma potência capaz de proporcionar acertos frequentes e não meros sucessos casuais<sup>304</sup>. É óbvio que enquanto não se trata de conhecimento pleno, não se pode contar com a certeza absoluta do acerto. Todavia isso parece não importar aos homens sensatos, pois estão quites para prosseguir vivendo sem conhecimento, uma vez que a opinião verdadeira já é o suficiente. O *Mênon* é também o texto platônico, no qual a *doxa* é, por assim dizer, quase transformada em conhecimento, ou mesmo, passível de se transformar em conhecimento<sup>305</sup>. O texto, de fato, insinua essa transformação, embora não o determine. A suposta equivalência que é insinuada tem tudo a ver com o proveito prático que ela proporciona aos homens. De todos os escritos platônicos é exatamente o *Mênon* que melhor equaliza essas duas potências cognitivas. Contudo, preservar-nos-emos com a tese de que elas não são, de fato, equalizadas. É bem verdade que o texto também deixa margens para conclusões contrárias. Em 97b, por exemplo, temos uma insinuação explícita sobre o alcance da verdade sem que se tenha posse do conhecimento<sup>306</sup>. Mas o alcance da verdade sem a posse de conhecimento é algo notório em filosofia. Se o que entendemos por verdade é o mesmo que um mero acerto, então, ela é atingida sem o conhecimento propriamente dito<sup>307</sup>.

Uma pessoa que sempre tenha opiniões corretas alcançará sempre as suas metas. Aliás, é *Mênon* quem salienta que isso é uma necessidade lógica. Sócrates pergunta: “Aquele que sempre está de posse da opinião reta não alcançará sempre a sua meta, enquanto formar uma opinião verdadeira?” *Mênon* responde: “Parece-me uma necessidade lógica<sup>308</sup>.” Se essas duas coisas são parecidas elas hão de ter utilidades parecidas. Em princípio, só somos bons se somos úteis e só somos úteis se conduzimos os outros com retidão<sup>309</sup>. É a partir daí que Platão

---

<sup>302</sup> *Men.* 87d, 88c, 91a.

<sup>303</sup> É óbvio que para Sócrates, os deuses são os únicos seres que têm conhecimento. Contudo, como é que ele sabe que os deuses sabem? Ele, de um modo geral, assegura que nenhum homem é sábio, pois só os deuses o são. Como pode ele saber isso? Há, em síntese, duas perguntas: como pode ele saber isso, se ele nada sabe? E como pode ele, realmente provar que os deuses sabem?

<sup>304</sup> *Men.* 99a-c.

<sup>305</sup> *Men.* 86a.

<sup>306</sup> Essa insinuação é semelhante à da ilustração dos juízes justos, referida no *Teeteto*, os quais julgam corretamente sem ter conhecimento. Cf. *Th.* 201a-c.

<sup>307</sup> Argumentos como o de Gettier deixam isso bem claro.

<sup>308</sup> *Men.* 97c.

<sup>309</sup> *Men.* 96e-97a.



insere o bom senso<sup>310</sup> como uma coisa equivalente à opinião verdadeira ou, pelo menos, como um produto direto dela<sup>311</sup>. Nesse caso, podemos perceber que há uma plena relação entre a opinião verdadeira, o bom senso e a aretê. O texto faz, por assim dizer, uma equalização sem, contudo, atribuir a mesmidade, ou seja, a *doxa* e o conhecimento são equivalentes, mas não a mesma coisa. Na melhor das hipóteses, a preferência é ainda imputar ao conhecimento uma categoria ainda mais elevada.

É possivelmente por meio da ilustração das estátuas de Dédalo que o texto melhor distingue a opinião verdadeira do conhecimento. Embora seja uma explicação concisa, ela nos ajuda a compreender um pouco daquilo que Platão tinha em mente. É exatamente devido ao fato de Mênon não compreender a impossibilidade de equalização das duas potências cognitivas que Sócrates menciona essa ilustração. Diz o texto:

Sabes o motivo por que tu admiras? Ou desejas que eu to explique? – Muito bem! Explica lá! – Porque nunca prestaste atenção às estatuas de Dédalo. Talvez, até, nem as haja, lá, na vossa terra. – A que propósito falas nisso? – É porque estas, se não estiverem presas, fogem e escapam-se; se estiverem fixas, permanecem no seu lugar. – Mas o que isso quer dizer? – Olha! O fato de se ter possuído uma das obras não presa do célebre Dédalo não é coisa digna de um grande valor. É como que ter possuído um escravo que foge. Elas não ficam no seu lugar. O ter possuído uma estátua presa é de muito mais valor. Elas são, com efeito, obras absolutamente belas. Porque é que falo assim, referindo-me a este fato? Estou-me a referir às opiniões verdadeiras. Na verdade, estas, durante todo o tempo em que permanecem em nós, operam uma bela riqueza e tudo quanto é bom. Mas elas não aguentam ficar muito tempo e fogem da alma humana, de modo que são dignas de pouco valor, enquanto uma pessoa as não prender, por raciocínio explicativo. Isto, ó Mênon amigo, é anamnese, como foi acordado, nas nossas conversas anteriores. Sempre que são aprisionadas por nós, as opiniões verdadeiras, primeiro, transformam-se em conhecimentos; depois, em conhecimentos estáveis. E, por isso mesmo, o saber é coisa mais valiosa do que a opinião reta. Enfim, o saber difere da mesma opinião reta pelo laço que a prende<sup>312</sup>.

A diferença básica entre ambas está na intermitência da opinião verdadeira, mas uma vez presa, ela é tão maravilhosa como o conhecimento. De acordo com a história contada por Sócrates, essas estátuas são muito fugazes e, por isso, precisam ser muito bem atadas. A sua utilidade consiste no fato de estarem presas e, portanto, sempre presentes. Possuí-las sem tê-las consigo não é grande coisa<sup>313</sup>. Obviamente, o texto está se referindo ao fato de se possuir

<sup>310</sup> εὐδοξία *Men.* 99b-c.

<sup>311</sup> Para melhores detalhes cf. *Men.* 97a-c; 99b-c.

<sup>312</sup> *Men.* 97d-98a. Cf. outra referência às estátuas de Dédalo em *Euthphr.* 11a-d.

<sup>313</sup> Afinal, que proveito há em possuir todos os conhecimentos se, na verdade, não se tem acesso a nenhum? De acordo com o argumento da sessão demonstrativa com o escravo (*Men.* 82b-84b), é até possível deduzir algum tipo de onisciência visto que possuímos todos os conhecimentos que precisamos dentro de nós. No entanto, isso, em termos práticos nada muda, pois, não nos tornamos, de fato, oniscientes após sermos informados de que somos oniscientes. Precisaremos investigar como sempre precisáramos. Se nenhum maiêutico vier até nós para informar que somos oniscientes, nenhuma diferença fará, visto que teremos de investigar de qualquer modo.

um bem muito precioso, mas em condições aleatórias e efêmeras. A partir dessa explanação, tornar-se-á mais razoável supor que conhecimento é uma opinião verdadeira fixa e perene. Ambas são, portanto, iguais, diferindo apenas em questão de intermitência e de permanência. De acordo com a ilustração, se a opinião verdadeira for constante, então ela é (quase) conhecimento. Alguém cujas opiniões são sempre verdadeiras, poderá ser considerado como quem tem conhecimento. Aliás, uma pessoa que acerta sempre é uma pessoa infalível e uma vez que sempre acerta, é natural que já está convicta que não errará. Nesse caso, há boas razões para supor que tal pessoa tenha conhecimento. Contudo, entre os homens não há um caso desses, nenhuma pessoa é infalível nem no sentido ético nem em qualquer outro. Os adivinhos, por exemplo, de acordo com Sócrates, acertam sem nada conhecer, pois são pessoas que, na verdade, não necessitam de conhecimento no seu ofício. Eles acertam sempre porque são possuídos pelos deuses<sup>314</sup>. Desse modo, só os deuses é que tem conhecimento.

O Sócrates do *Mênon* parece realmente muito preocupado em distinguir crença verdadeira de conhecimento. Aliás, parece esforçar-se ao máximo, embora acabe por apenas deixar a impressão de que se trata de uma diferenciação provavelmente infável, ou seja, ela provavelmente existe, mas é inexprimível. Vejamos outra ilustração interessante também sobre a semelhança entre crença verdadeira e conhecimento. Diz Sócrates:

Vou explicar: se alguém, conhecendo o caminho para Larissa ou para qualquer outro lugar que tu queiras, caminhasse para esses sítios e guiasse outros para lá, não achas que os guiava corretamente bem? – Sem dúvida que guiava! – Se uma outra pessoa tiver formado corretamente uma opinião sobre qual seja o caminho, sem nunca lá ter ido e sem conhecer, porque é que ela não há de guiar também corretamente? – Guia, de certo<sup>315</sup>.

Ambos estão de acordo de que é possível empreender uma viagem para qualquer lugar munido de opinião verdadeira. Um mapa e uma boa informação oral devem, por exemplo, servir como recursos imprescindíveis. Poder-se-ia dizer que não apenas as viagens, mas quaisquer objetivos práticos no dia-a-dia acabam por ser atingidos por meio da opinião verdadeira, isto, é, por meio de boas probabilidades<sup>316</sup>. Disso é possível concluir também que mesmo que não estejamos certos de que o Sol há de nascer amanhã, temos uma crença verdadeira forte, visto que ele vem nascendo milhares de vezes consecutivas. A possibilidade de que o Sol não nasça pelo menos para mim amanhã, é indiscutivelmente bem menor do que a de que ele nasça. Se alguém que conhece o caminho para Larissa nos fornecer todas as

<sup>314</sup> *Men.* 99a-b. Cf. também *Ap.* 22b-c.

<sup>315</sup> *Men.* 97a-b.

<sup>316</sup> Sobre a opção pelo provável por falta de verdadeiro, cf. *Ti.* 48c-e, 59c-d.

coordenadas para ir lá conhecê-la, a nossa crença estará bem fundamentada e, com certeza lá chegaremos.

Diante dessas condições, somos levados a perceber que a agnosia socrática não pode de modo algum significar ignorância em sentido absoluto. Alguém que não conhece a cidade de Larissa, nem nunca lá foi, nem conhece o caminho e, sequer sabe o que significa a palavra Larissa, não poderá sequer iniciar a viagem. É imprescindível saber uma série outras coisas<sup>317</sup>. Nesse caso, já se pode também perceber que uma crença verdadeira não é meramente uma crença singular e sim um conjunto de muitas crenças<sup>318</sup>. Uma pessoa que, por exemplo, vai resolver um determinado problema de matemática, só será capaz se estiver munido das condições que o capacitam para isso. Ao iniciar a efetuação do problema, ela ainda não sabe a resposta, por isso mesmo precisa fazer o cálculo. O mero fato de ser capaz de iniciar o cálculo significa que está munida das capacidades que a levarão ao resultado. O jovem escravo de Mênon, por exemplo, tinha de saber falar grego para poder participar da sessão maiêutica<sup>319</sup>.

Até aqui é possível perceber que no *Mênon* Platão não está preocupado com a questão da opinião falsa. Mênon e o escravo proferiram opiniões falsas, no entanto, o Diálogo não se atém a elas. O enfoque é para as opiniões verdadeiras que jazem adormecidas e que são transformadas em conhecimentos por meio das indagações maiêuticas. Quanto aos conhecimentos estáveis, Platão infelizmente não nos fornece os pormenores que precisamos. De acordo com o texto, fica-nos a impressão de que o próprio conhecimento genuíno também fica sujeito a transformar-se novamente em opinião verdadeira. É que se o conhecimento está sujeito a furtar-se tal como a estátua de Dédalo, então é possível ocorrer retrocessos epistêmicos.

A admiração de Mênon sobre a impossibilidade de equalização entre crença verdadeira e conhecimento tem, na verdade, muito sentido. Se elas são assim tão parecidas em termos de

---

<sup>317</sup> A fim de manter o seu delicado zelo filosófico, Sócrates salienta que, na verdade, está falando como uma pessoa que não sabe. *Men.* 98b. No entanto, a circunstância fã-lo coagido a admitir que, ao menos, sabe uma pequenina coisa: distinguir a opinião verdadeira de conhecimento. *Men.* 98b. Mas ao que parece, nem mesmo isso ele sabe ou, ao menos, não foi capaz de provar que sabe.

<sup>318</sup> Sobre a ideia de crenças como um conjunto, Searle (1999, p. 183-184) fala sobre isso quando trata de sua teoria de Rede e Background. Para o autor, a pessoa que forma a intenção de ser candidata à presidência dos EUA obviamente também crê, por exemplo, que os EUA são uma república e que tem eleições a cada quatro anos. Essa pessoa só poderia se candidatar a partir do momento em que crê em uma série de outras coisas. Enfim, em torno da crença específica de ser candidato há toda uma Rede holística que lhe dá sustentação.

<sup>319</sup> *Men.* 82b. Sobre essa questão assinala Santos: “Para que a demonstração surta efeito, duas condições são requeridas: que o escravo não tenha conhecimentos de geometria e que saiba falar grego. Estas duas exigências não podem ser registadas sem comentários. À primeira vista, Sócrates requer do sujeito um tipo particular de saber; alguém a quem fáltem certos conteúdos objetivos, mas que conheça suficientemente bem a língua para poder compreender as perguntas que sobre eles lhe possam ser postas.” SANTOS, In: *Mênon*, 1993, p. 33.

utilidade por que não são a mesma coisa<sup>320</sup>? Perguntemos então com algum denodo: por que, afinal, não somos autorizados a afirmar que opinião verdadeira é conhecimento? Podemos ao menos propor dizendo que a não equalização é algo que se verifica estritamente no campo filosófico, mas na vida ordinária elas são (praticamente) a mesma coisa.

A despeito de todo o esforço platônico, não se pode dizer que o texto é suficientemente convincente<sup>321</sup>, mas, de algum modo, parece-nos que é possível supor três estágios epistêmicos: opinião verdadeira, conhecimento e conhecimento estável. E, além disso, é preciso levar em consideração uma expressão estratégica inserida no final da ilustração das estátuas de Dédalo: o “raciocínio explicativo<sup>322</sup>”. Trata-se, ao que parece, de alguma preocupação socrática em querer incluir de alguma maneira o logos explicativo. No presente contexto ele parece atuar como uma espécie de agente da opinião verdadeira. Em princípio, Sócrates parece deixar bem claro que não há transmissão de conhecimento, mas que a reminiscência só se dá por meio da investigação<sup>323</sup>. E também é importante observar que a expressão “raciocínio explicativo” vem intercalada num trecho demonstrativo da reminiscência, o que, de certo modo, parece mesmo pretender racionalizar o processo de anamnese ou ao menos, tentar explicitá-lo. Ao estudar o *Mênon*, precisamos, na verdade, associar 98a com 86a, conforme o próprio Sócrates recomenda. Quando em 98a ele usa a expressão: “como foi acordado, nas nossas conversas anteriores”, está, com certeza, se referindo a 86a.

O *Mênon* diz que o bom senso entre os homens é alcançado por meio da opinião verdadeira e do conhecimento<sup>324</sup>. No entanto, o conhecimento é supostamente alcançado por poucos ou por ninguém. Por isso as coisas boas que existem na sociedade são fruto da opinião verdadeira. A eunomia, por assim dizer, é fruto do bom senso da sociedade em geral. Faltando o conhecimento aos cidadãos, restar-lhes-á recorrer à opinião verdadeira. Note-se que, nesse sentido, há acerto sem conhecimento. Contudo, no sentido mais estrito, o conhecimento tem um posto de maior requinte que a opinião verdadeira.

<sup>320</sup> No *Górgias*, Platão também trata de maneira bem sucinta sob a diferença entre o conhecimento e a crença. *Grg.* 454c-455a.

<sup>321</sup> Eis o que nos diz Gonzalez: “A sharp distinction, then, between belief and knowledge cannot be made here. They are simply different degrees of an awareness that emerges gradually from being implicit to being explicit. GONZÁLEZ, 1998, p. 171. Para Woodruff: “The distinction between knowledge and true belief in the *Meno* is emphatic at 85c7; Socrates distinguishes with equal force between knowledge and right belief (*orthē doxa*) at 98b, where Socrates says that he knows this distinction if he knows anything. But Socrates does not clearly specify the standards for knowledge as opposed to true belief, nor does he say clearly how far true belief is reliable without knowledge.” WOODRUFF, 1990, p. 84.

<sup>322</sup> αἰτίας λογισμῶ cf. *Men.* 98a.

<sup>323</sup> *Men.* 81d.

<sup>324</sup> *Men.* 99a.

Como é possível observar, o conceito de crença verdadeira e de conhecimento no *Mênon* prende-se bastante à esfera ética<sup>325</sup>. No *Teeteto* esses conceitos são abordados mais estritamente em sentido epistemológico. De acordo com o *Mênon*, o homem só é bom se for útil. E se for útil sem ter a certeza de que está sendo útil, a sua ação é também considerada plausível. Ele não precisa estar convicto de que faz atos corretos, importa que todos se agradem daquilo que recebem da sua parte<sup>326</sup>. Em síntese, ele pode muito bem ser útil sem ter conhecimento da sua utilidade.

---

<sup>325</sup> Sobre isso diz Lafrance: “Le problème de la *doxa* dans le *Ménon* se situe à la fois dans un contexte éthique et épistémologique en introduisant une distinction beaucoup plus subtile entre l’opinion vraie et la science.” LAFRANCE, 1991, p. 83.

<sup>326</sup> *Men.* 99b-c.

# **4 A DEFINIÇÃO TRIPARTITE NAS DISCUSSÕES CONTEMPORÂNEAS:**

**o ressurgimento da problemática e as  
alternativas propostas**

#### 4.1 O ressurgimento da questão da definição tripartite na contemporaneidade

É preciso frisar que este capítulo é construído e incluído nesta tese devido a um fato, por assim dizer, muito simples: a filosofia contemporânea é uma nítida continuação da filosofia antiga. Pareceu-nos plenamente natural esboçar e mostrar ao menos o essencial daquilo que alguns contemporâneos têm tratado sobre o velho tema. Uma vez que o texto base desta tese é o *Teeteto*, alguns autores atuais, por sua vez, pareceram-nos convenientes e propícios. Com este capítulo, além de avançarmos no sentido de conferir os debates atuais sobre o tema, ao mesmo tempo também atestaremos a sua vigência e atualidade<sup>327</sup>. Entenda-se este capítulo também como uma espécie de tentativa de explicação ou como uma procura por elucidação ao problema do *Teeteto*.

Na verdade, não se pode dizer que o texto de Gettier é uma aporia, pois o autor inicia diretamente alegando que irá mostrar que conhecimento não é crença verdadeira justificada. Embora não se trate de uma aporia, é, de qualquer modo, um texto refutativo e por meio do qual se reacenderam antigas discussões. E de uma coisa podemos estar bem certos: as respostas ao problema de Gettier, de alguma forma, são também respostas ao *Teeteto*.

Com efeito, muitos conceitos filosóficos hoje em voga eram desconhecidos na Grécia clássica e diversas interpretações surgiram em tempos recentes<sup>328</sup>. Diante disso, parece-nos que recorrer aos contemporâneos é uma medida perfeitamente natural e válida. De igual modo, também é certo pensar que o progresso científico até certo ponto também contribui para a clarificação da filosofia<sup>329</sup>.

<sup>327</sup> Sobre isso diz Soares: “A referência a autores e textos do passado é sempre motivada pela consciência da atualidade e mesmo perenidade de problemas e questões que desde a antiguidade até aos nossos dias não podem deixar de comparecer no horizonte filosófico”. SOARES, 2004, p. 10.

<sup>328</sup> Parece-nos plausível a observação de Hessen (2000, p. 14-15) sobre a epistemologia entre os gregos antigos: “Como disciplina filosófica independente, não se pode falar de uma teoria do conhecimento nem na Antiguidade nem na Idade Média. Certamente, encontraremos numerosas reflexões epistemológicas na filosofia antiga, especialmente em Platão e em Aristóteles. São, porém, investigações epistemológicas que ainda estão completamente embutidas em contextos psicológicos e metafísicos. É só na Idade Moderna que a teoria do conhecimento aparece como disciplina independente. O filósofo inglês John Locke deve ser considerado seu fundador”.

<sup>329</sup> Stein, por exemplo, diz que o empirismo lógico surge exatamente num momento em que a conjuntura realmente o demandava. As modificações nas ciências e as teorias inovadoras no final do século XIX e início do XX promoviam, de certo modo, também uma revisão filosófica. Diz: “Pode parecer estranho, à primeira vista, que mudanças de concepções acerca do mundo empírico possam provocar reconsiderações no campo filosófico, contudo foi certamente isso que aconteceu. Os avanços rápidos da ciência empírica e o aumento considerável da abrangência de suas respostas desafiaram a própria sobrevivência do espaço filosófico.” STEIN, Sofia I. A. Nova luz sobre o ideal de unificação da linguagem científica. In: REGNER, Anna Carolina K. P.; ROHDEN, Luiz. (Orgs.) *A filosofia e a ciência: redesenhando horizontes*. São Leopoldo: Ed. da UNISINOS, 2005. p. 95-96.



Conforme será possível observar, as refutações do Sócrates platônico são criticadas nesta tese, enquanto a refutação de Gettier será, de certo modo, poupada. É que o nosso foco de investigação é precisamente a aporia platônica no *Teeteto*. O que Platão refuta é uma definição que ele próprio construiu, enquanto Gettier refuta uma definição já existente.

Para abordar os epistemólogos atuais, ou mais precisamente os teóricos da justificação, será necessário primeiramente passar pelo problema de Gettier. Podemos dizer, nesse caso, que tal iniciativa é tanto uma espécie de alternativa didática como também uma medida estratégica. É que o texto contemporâneo que, de certo modo, reaviva o problema do *Teeteto* não poderia ser preterido. Em síntese, Gettier não poderia ser colocado de lado.

As seções que antecedem a seção sobre o argumento de Gettier visam apontar os nexos entre Platão e os contemporâneos. Será abordado, por exemplo, o pensamento de Russell, pois embora ele tenha sido um dos filósofos que se insurgiram contra o idealismo hegeliano, ele próprio fora um platônico. Conceitos como o logos, o empirismo e algumas teorias e noções sobre a justificação epistêmica serão abordados com o objetivo de situar e direcionar melhor o problema desta tese.

Como já foi mostrado, esta tese pretendeu evidenciar que partes das refutações no *Teeteto* são perpetradas de modo coercivo, ou seja, não são totalmente convencedoras. Consequentemente isso nos autoriza a continuar sustentando que conhecimento é opinião verdadeira acrescida de uma explicação racional. Poder-se-ia supor que talvez outra alternativa fosse mais apropriada para tratar da aporia platônica. Entre elas, por exemplo, a de que a sua verdadeira tese esconde-se atrás da sua linguagem irônica, ou seja, a de que, Platão seria defensor daquilo que refutou. Mas essa hipótese encontraria uma enorme dificuldade: teríamos que nos basear nos próprios textos, os quais são aporéticos. A melhor alternativa pareceu-nos ser exatamente essa que escolhemos: perscrutar os argumentos refutativos que provocaram a aporia.

É, na verdade, impossível saber o que exatamente Platão defendia ou defendeu a todo tempo como convicção plena. Na melhor das hipóteses o que se pode é afirmar que há uma certa probabilidade de que ele tenha defendido isso ou aquilo. De qualquer modo, é preferível trabalhar com os textos, perscrutando-os. Ao menos quanto ao *Teeteto* parece-nos possível fazer alguns juízos: há a existência de refutações sumárias e inconvincentes por meio das quais os dialogantes chegam à aporia final.

Os que estudam a filosofia platônica se apercebem rapidamente que os contemporâneos, de fato, se debruçam, embora muitas vezes sem o saber, diante de uma

questão emergida no *Teeteto*. E a solução que essa questão requer é muitas vezes procurada por meio do conceito do logos, isto é, por meio da justificação.

As próximas seções, portanto, visam mostrar que, de algum modo, a aporia platônica ainda deixa resquícios para discussões. Antes de adentrar no problema de Gettier mostraremos o nexos existente entre o pensamento platônico e o atual. Também serão ensaiadas, embora muito resumidamente algumas teorias epistemológicas da justificação. É que parece-nos simplesmente indispensável contextualizar e situar o problema proposto. As cinco seções imediatamente subsequentes visam direcionar e situar o foco da questão, que em boa parte jaz no texto de Gettier.

#### 4.2 A imortalidade da filosofia platônica: sua tácita influência na atualidade

A influência dos Diálogos platônicos sobre a filosofia ocidental é algo simplesmente indiscutível. Pelo fato de Platão ter se ocupado com vários campos filosóficos, tais como a educação, a teologia, o mito, a linguagem, a epistemologia, a política e a ética, era óbvio que sua influência fosse também muito abrangente. Por isso mesmo restou-lhe um espaço considerável. Não se trata de querer aqui promover ou protagonizar a figura de Platão, uma vez que essa influência é algo já reconhecido entre os acadêmicos<sup>330</sup>. Contudo, parece-nos que é preciso ressaltá-la para fins de direcionamento e clarificação desta tese. A filosofia da linguagem, por exemplo, aparece explicitamente nos seguintes Diálogos: *Crátilo*, *Sofista*, *Teeteto* e *Eutidemo*. É óbvio que não se pode querer que esses textos consistam numa análise da linguagem, tal como na do século XX e XXI. Frege e Russell, por exemplo, perpetraram uma análise filosófica original e bem distanciada da de Platão. Embora se possa dizer que o platonismo estava na base, a abordagem de ambos são reconhecidamente peculiares. Em princípio, a lógica e a forma sistemática de escrever inexisiam em Platão<sup>331</sup>. Mas

---

<sup>330</sup> Diz Cooper: “O platonismo foi alvo central de filósofos tão diferentes quanto Heidegger, Dewey, Wittgenstein e Derrida”. COOPER, David E. *Filosofias do mundo: uma introdução histórica*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 120. Sobre a teoria do atomismo, Soares (2000, p. 33.) cita como exemplo de sua influência as mônadas de Leibniz, os objetos simples de Wittgenstein, os indivíduos de Russell e também as proposições protocolares (de alguns integrantes do Círculo de Viena).

<sup>331</sup> Embora não se possa dizer que Platão fora um lógico, Kneale diz, no entanto, que ele foi o primeiro grande pensador nos domínios da filosofia da lógica. O mérito de Platão tem a ver com o fato de ele ter se ocupado longamente com problemas importantes que normalmente surgem quando se está tratando de lógica. Ou seja, quando se faz lógica, normalmente surgem problemas que são os mesmos que Platão suscitava. Esses problemas são ao menos três: o que se pode chamar de verdadeiro ou de falso? O que é uma relação necessária? E qual a natureza da definição e o que é aquilo que se define? Kneale alega que esses problemas eram obscuros para Platão devido estarem ligados à metafísica. Nos Diálogos até é possível encontrar respostas que antecipam formulações posteriores, mas dificilmente elas poderiam ser extraídas e tratadas à parte. E não é novidade que Kneale indica exatamente o *Teeteto* e o *Sofista* como os Diálogos em destaque para essa lógica ainda muito

curiosamente Russell, por exemplo, decidiu investigar incitado por uma problemática semelhante à de Platão. Embora este a tivera enfrentado com determinação e já alcançado um importante êxito, Russell, de fato, foi ainda mais adiante. Mas que problema era esse? Para Platão era a suposta infabilidade da opinião falsa e conseqüentemente o solapamento da filosofia. E para Russell era a dificuldade de se compreender inexistência dos entes sobre os quais se exprime negação. Sob a influência de Meinong, Russell defenderá a subsistência dos conceitos, os quais se localizam nalgum lugar atemporal e não espacial. Mas a base desse espantoso realismo remonta ao velho Parmênides que defendia a impossibilidade de negação do ser das entidades. Era, na verdade, a mesma tese de Meinong, de Russell e também de Moore, porém conhecida como APE, isto é, o Argumento da Pressuposição da Existência<sup>332</sup>.

Eis uma tarefa difícilima ou quase impossível: caracterizar de modo justo e adequado o pensamento de Platão. Afinal, é possível afirmar, por exemplo, que ele é um filósofo dialético, analítico, metafísico, inatista ou algo assim? No que se refere ao campo político o seu pensamento é conservador ou progressista? Os que estudam Platão sabem muito bem que não é nada simples inferir qualquer coisa sobre isso. Mas sobre algumas dessas qualidades parece-nos não haver muita dúvida. Ele, por exemplo, não é um filósofo analítico, nem progressista e, de certo modo, temos a impressão de que ele é um metafísico. Contudo, é preciso perguntar cuidadosamente qual é a sua metafísica, uma vez que existem conotações distintas sobre esse termo<sup>333</sup>. Talvez seja muito mais prudente não lhe atribuir rótulo algum. Existem muitas razões que nos impelem a querer ser neutro, entre elas, a de que o seu pensamento tem muitas contradições. Por exemplo: no *Mênon* e no *Fedro* a sua tese é

---

embrionária. Cf. KNAELE, 1991, p. 19. O autor reconhece que Platão enuncia alguns princípios lógicos, mas entende também que isso é devido ao fato de os Diálogos serem abarrotados de disputas filosóficas. Idem, p. 12-13. De acordo com Tugendhat, a lógica do juízo foi, de fato, desenvolvida pela primeira vez por Platão no *Sofista* e seguida pelo *De interpretatione* de Aristóteles. Cf. TUGENDHAT, 1997, p. 19. Jeannière certamente exagera quando diz que Platão inventou a lógica, embora de modo assistemático. Ele se refere a Aristóteles como um aperfeiçoador, isto é, como alguém que a coloca em ordem e a qualifica. Cf. JEANNIÈRE, A. *Platão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. p. 52. Jaeger (1995, p. 509) exageradamente também lhe imputa a criação da lógica. Hare (2009, p. 103) também concorda que sem as percepções empreendidas por Platão, Aristóteles não teria descoberto a lógica. Salmon (1993, p. 18) diz que os Diálogos são uma excelente fonte de argumentos por *reductio ad absurdum*.

<sup>332</sup> Cf. IMAGUIRE, Guido; SCHIRN, Matthias. *Estudos em filosofia da linguagem*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 78-79. Meinong “[...] aceptaba que en el segundo mundo de Platón debe existir, para toda combinación conceptual que podemos construir con nuestro language o pensamiento, una entidade formal correspondiente. Cf. KLIMOVSKY, Gregorio; BOIDO, Guillermo. *Las desventuras del conocimiento matemático: filosofía de la matemática: una introducción*. Buenos Aires: AZ, 2005. p. 298

<sup>333</sup> Para que possamos ter uma noção de como não estamos livres de nos equivocar quanto a essa tarefa de rotulação dos pensadores, eis um exemplo: Ayer curiosamente diz que Platão é um filósofo predominantemente analítico. Cf. AYER, A. J. *Linguagem, verdade e lógica*. Lisboa: Presença, 1991 p. 35. É, de fato, difícil, compreender essa rotulação, e por isso mesmo é preciso, até certo ponto, reagir com tolerância em relação a algumas afirmações que nos soam como subjetivas.

claramente inatista, enquanto no *Teeteto* ela é supostamente empirista<sup>334</sup>. Na *República* e no *Timeu* ele aparenta ser um autêntico metafísico, mas no *Parmênides*, parece ter alguma relutância. Num Diálogo ele esboça uma fascinante apologia à homossexualidade, em outro ele parece ser completamente contrário<sup>335</sup>. É provável que uma das medidas mais prudentes é suspender qualquer juízo sobre o seu pensamento<sup>336</sup>. De certa forma, parece-nos que é melhor afirmar que Platão é um filósofo para todos, pois ele é de quem deseja esquadrihá-lo. De fato, os seus Diálogos ao mesmo tempo reluzem misticismo e materialismo, moralismo e maquiavelismo. Contudo, não temos nenhuma garantia de que todas as doutrinas por ele descritas, são doutrinas próprias. E, aliás, nem sempre o velho Sócrates representa as suas ideias. De qualquer modo, uma coisa é certa: Platão é interpretado de diversos modos e serve de base para pensadores bem distintos entre si. Sobre isso Hare faz o seguinte comentário: suponha-se, então não apenas um autor chamado Platão e sim dois: Patão e Latão, sendo o primeiro, defensor de uma filosofia perene e dualista e cujo pensamento pode ser representado pelo afresco de Rafael. Ele se sentiria muito bem em um mosteiro zen-budista. Latão, por sua vez, se interessa pela lógica, pela ciência, pela filosofia da linguagem e pela matemática. Com isso Hare quer dizer que os leitores de Platão estão sempre inclinados a acolher as ideias que lhes são compatíveis e a esquecerem-se das que não são. Enfim, o seu pensamento sobre os leitores repercute de modo díspar<sup>337</sup>, e por isso mesmo cada qual segue alguma abordagem ou linha de investigação que lhe é própria ou que lhe diz respeito<sup>338</sup>.

<sup>334</sup> Em 152b-157b ele discorre sobre uma encantadora teoria da percepção semelhante àquilo que hoje chamamos de fenomenalismo e mais adiante em 197d-e parece negar a teoria da anamnese.

<sup>335</sup> Cf. respectivamente *Smp.* 192a-b e *Lg.* I 636c-d.

<sup>336</sup> Jeannière (1995, p. 57) certamente exagera quando diz que Platão não pretendeu criar nenhuma teoria filosófica, mas, é sensato quando alega que ele não é nem realista nem idealista, pois tais conceitos não tem sentido para ele.

<sup>337</sup> HARE, R. M. *Platão*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2009. p. 41-42; 67; 99. Jaeger (1995, p. 582) diz que no período do renascimento italiano havia um Platão místico e um Platão científico. Noutros termos, o Platão de Marsílio Ficino e o Platão de Galileu.

<sup>338</sup> Alguns autores normalmente falam em duas formas de fazer filosofia: uma platônica e outra aristotélica. Cirne-Lima (p. 93; 106-107), por exemplo, contrapõe a abordagem dialética à analítica, apontando Platão como um dos mananciais da dialética e Aristóteles como o da analítica. Para se ter uma noção mais completa sobre a opinião do autor, cf. a primeira parte do segundo capítulo (p. 93-114) do seu *Dialética para principiantes*. Até certo ponto essa classificação é correta devido às disparidades das duas filosofias. Aristóteles, por exemplo, é mais claro e mais sistemático, embora não se possa dizer que ele seja mais verdadeiro ou que seja superior. Mas, com certeza, ele é mais definido e, aliás, é considerado como o primeiro a escrever como um professor. Cf. RUSSELL, 1967, p. 187. Podemos até mesmo afirmar que Aristóteles é ele próprio o maior intérprete de Platão, isto é, o mais importante platonista. Desse modo, parece-nos que embora se possa falar em abordagem ou concepção filosófica aristotélica contraposta à concepção platônica, o próprio Aristóteles é um platônico. Se Sedley está correto em dizer que Platão é o grande Filho da maiêutica socrática, Aristóteles é, então o seu grande neto. Diz-se também que a filosofia analítica tem a sua origem em Aristóteles. Contudo, parece preferível afirmar que a filosofia analítica é muito mais um misto de Platão e Aristóteles. É que além da lógica, os conteúdos discutidos entre os analíticos, também são patentemente carregados da antiga mania socrático-platônica. Sobre isso, é interessante a observação de Bastos (2008, p. 159) de que a redução ao absurdo é uma herança aristotélica e os contra exemplos uma herança platônica.

### 4.2.1 Platão e Russell

Vejamos agora com um pouco mais de detalhe, o que aproxima Bertrand Russell do velho Platão quanto à filosofia da linguagem. Primeiramente vejamos o feito platônico. Alguns sofistas baseados na máxima de Parmênides de que o não ser<sup>339</sup> é inefável<sup>340</sup>, passaram a ensinar que era impossível dizer o que não é. Consequentemente isso significa que não há opinião falsa, ou seja, não há erro. E é obvio que esse tipo de negação acarretava consequências sérias em outras esferas, principalmente na ética<sup>341</sup>. É no *Sofista* que Platão responde tanto aos eleatas quanto aos sofistas. Primeiramente era preciso responder aos eleatas. Mas Platão surpreendentemente decide por aniquilá-los<sup>342</sup>. Por meio do argumento dos gêneros supremos a questão se deslocará da ontologia para a linguagem. Vejamos: os gêneros supremos são: o ser, o movimento, o repouso, o mesmo e o outro<sup>343</sup>. Cada um é um, tal como a própria razão nos permite concebê-los. Mas consideremos apenas o movimento e o repouso. Cada um é um e, com efeito, eles são contrários, visto que repouso é o oposto de movimento. Contudo, cada um participa do ser, pois ambos são conceitos passíveis de predicação. Quando ambos são ditos, ambos são predicados. Assim, o Estrangeiro mostra que ambos embora sendo contrários, são pertencentes ao ser. E isso significa que eles têm algo em comum.

Agora consideremos apenas o movimento, vejamo-lo em relação ao mesmo. O movimento além de movimento é também ele mesmo, uma vez que tudo é aquilo que é, ele é si mesmo. Todavia, ele não é o “mesmo”, ou seja, ele não é aquele mesmo que é contado como um dos gêneros supremos. O movimento, portanto não é o outro, uma vez que ele é ele mesmo. Ele é si mesmo, e por isso não é outro. Ele não é nem aquele “mesmo” do grupo dos cinco gêneros nem é outro, pois é algo que é si mesmo. Todavia, o próprio movimento é outro quando comparado com o repouso. Em relação ao repouso o movimento é outro. Assim embora ele não seja outro quando se diz que é si mesmo, ele de algum modo, tem de ser outro. A consequência desse raciocínio é a surpreendente suscitação do não ser. É que o movimento enquanto outro, de algum modo, se torna não ser. Se ele é outro que não o

<sup>339</sup> Τὸ μὲ ὄν

<sup>340</sup> “Jamais obrigará os não seres a ser; antes afasta o teu pensamento desse caminho de investigação.” *Sph.* 237a. Cf. também *Sph.* 238c.

<sup>341</sup> Em síntese, se não há opinião falsa, nem erro, então tudo é correto. *Sph.* 260b-c. É no *Eutidemo* que Platão mais detalhadamente e de modo hilariante nos mostra algumas consequências aberrantes do pensamento sofístico, entre elas, as decorrentes da suposta inexistência do erro. Cf. por ex. *Euthd.* 286a-d. e principalmente *Euthd.* 298c-301b, trecho desse Diálogo em que predomina a pilhéria. Cf. também *Tht.* 190d.

<sup>342</sup> Esse ato passa para a história como a parricídio de Parmênides. *Sph.* 241d-242b.

<sup>343</sup> Cf. sobre os gêneros supremos (μέγιστα γενών), o argumento completo em *Sph.* 254b-258c.

repouso, então ele não é. Em síntese, ele não é o repouso. Mas essa regra, na verdade, irá valer para todos os gêneros, não só para o movimento e para o repouso. Todo ente, seja lá qual for, passa por essa situação em relação ao seu contrário ou mesmo em relação a qualquer outro. O que interessa é mostrar que o ser não é. É, portanto, o conceito de alteridade que resolve o grande problema. Diz o Estrangeiro:

Segue-se, pois, necessariamente, que há um ser do não ser, não somente no movimento, mas em toda a série dos gêneros; pois na verdade, em todos eles a natureza do outro faz cada um deles outro que não o ser e, por isso mesmo, não ser. Assim, universalmente, por essa relação, chamaremos a todos, corretamente, não ser; e ao contrário, pelo fato de eles participarem do ser, diremos que são seres<sup>344</sup>.

Agora se alguma coisa não é, ou seja, se sobre algum ente é afirmada alguma negação, não significa a sua negação existencial e sim uma mera diferença<sup>345</sup>. A negação não se trata de um solapamento filosófico e sim uma mera alteridade ou diferença. Desse modo, se o não ser passa a ser, a solução do problema parece mais próxima. Assim sendo, a opinião falsa, então, parece possível. A partir de 261b, já se discute uma filosofia da linguagem propriamente dita: o discurso só existe quando há combinação correta entre os verbos e os nomes. Sem a combinação correta é possível nomear, mas não discursar. Mas com uma frase devidamente combinada entre nomes e verbos constrói-se um logos, isto é, um discurso por meio do qual é possível fazer uma comunicação inteligível. O discurso bem simples exemplificado é “O homem aprende<sup>346</sup>”. Mas o discurso precisa ser sobre aquilo que é, pois se fosse sobre o que não é, ele não poderia ser discurso<sup>347</sup>. Vejamos então como se dá a possibilidade de emitir uma opinião falsa. Deliberam os dois dialogantes:

Vou formular uma sentença em que um sujeito e uma ação se combinam por meio de um nome e um verbo. [...]: “Teeteto está sentado”. [...]. - Evidentemente, fala de mim e se refere a mim mesmo. - E esta outra? [...]: “Teeteto, com quem converso neste momento, voa”. - Desta, também, outra coisa não se poderá dizer, se não for que fala também de mim e a meu respeito. - [...]. Uma delas, de algum modo, é falsa; a outra, verdadeira. - Das duas, a verdadeira diz de ti as coisas como realmente são<sup>348</sup>.

<sup>344</sup> *Sph.* 256d-e.

<sup>345</sup> *Sph.* 257c; 258a-b. Tugendhat também reconhece que Platão foi o primeiro a enfrentar essa questão. TUGENDHAT, 1997, p. 158; 161. Jeannière (1995, p. 102) lembra que embora Platão se aperceba da diferença entre o sentido copulativo e existencial do verbo ser, ele não o explicita detalhadamente. Sobre a relação entre Platão e a lógica contemporânea, cf. ZELLER, E. *Plato and the older academy*. London: Longmans, Green and CO, 1876. p. 209.

<sup>346</sup> *Sph.* 262c.

<sup>347</sup> *Sph.* 262c-e. Em *Tht.* 189a Sócrates também alega a necessidade de o *doxazein* ser sobre aquilo que é.

<sup>348</sup> *Sph.* 262e-263b. Eis o que nos diz Paviani: “A história da ciência mostra que muitas questões da filosofia grega foram superadas. Entretanto, os problemas filosóficos do *Sofista* desafiam até hoje o nosso entendimento”. PAVIANI, Jayme. *Filosofia e método em Platão*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2001. p. 105. (Coleção Filosofia).



Nesse caso, a frase “Teeteto, com quem converso neste momento, voa” é uma opinião falsa, uma vez que Teeteto não estava voando, mas sentado próximo do Estrangeiro de Eleia. Em síntese, a ocorrência de erro ou de falsidade não incide, de modo algum, em negação ontológica. Enfim, em um trecho relativamente breve Platão então soluciona duas questões intrigantes: a árida inércia eleata e a petulância sofística. Aos primeiros ele afirma que o não ser é e aos últimos, que a opinião falsa existe<sup>349</sup>. Após entender o argumento, certamente somos tentados a pensar que a resolução do problema não era tão difícil como se supunha. É claro que estamos nos referindo ao mero fato de deslocar o problema para outro campo, pois a medida certa e genial foi exatamente essa. Trata-se de uma genialidade sobre a qual é natural que se reaja perguntando mais ou menos do seguinte modo: “Como não fui pensar nisso antes”? ou “Era tão simples e não nos apercebíamos”.

Russell, por sua vez, para enfrentar a questão irá criar a teoria das descrições definidas. Embora Frege já tivesse estipulado a classe-zero como referente geral para os nomes sem referentes, ainda permanecia o problema do valor de verdade para as sentenças sem referentes. Como lhes atribuir um valor de verdade? Afinal, elas são verdadeiras ou falsas? Frege simplesmente decidiu que não se deveria atribuir-lhes um valor de verdade. No entanto, essa medida fere o princípio do terceiro excluído. Russell irá concentrar-se naquilo que ele mesmo chamará de frases denotativas, ou mais precisamente, nas descrições definidas denotativas, mas que ao mesmo tempo nada denotam, pois não têm um referente real. Por exemplo: “O atual rei da França”, denota um objeto definido, é uma descrição definida e determina a univocidade dos seus referentes. Todavia, onde está o atual rei da França? Obviamente ele não existe, pois a França não é uma monarquia<sup>350</sup>. Russell insistia em dar um valor de verdade a expressões como essas. De fato, não estamos diante de uma tarefa simples, pois, dizer que a sentença é falsa implica em dizer que o seu contrário: “O atual rei da França

<sup>349</sup> No *Teeteto* um argumento com possíveis chances de mostrar a ocorrência da opinião falsa já havia sido discutido, mas de modo muito sucinto. Aliás, é preferível dizer que ele apenas fora ensaiado, pois o que ali se verifica é realmente uma discussão muito fugaz. Estamos falando do argumento que aqui podemos chamar de *allodoxia*. Diz Sócrates: “Afirmamos que a opinião falsa é como uma espécie de “outra opinião” (*ἄλλοδοξία*), cf. *Tht.* 189b-c. Antes da introdução desse conceito, os dialogantes estavam, de certo modo, convencidos de que não era possível emitir uma opinião falsa. Sócrates havia apresentado três hipóteses, mostrando essa impossibilidade: 1- Crer que o que alguém conhece seja outra coisa que também conhece; 2- Crer que coisas que alguém não conhece sejam outras que não conhece; 3- Crer que aquilo que alguém conhece é aquilo que não conhece. *Tht.* 188b-c. Com a introdução do novo conceito os dialogantes passam a admitir que é possível haver opinião falsa, mas logo em seguida, a *allodoxia* será rejeitada e a opinião falsa também. No entanto, com a elaboração da alegoria do bloco de cera ele será reintegrado. *Tht.* 191b. Ela é apresentada, mas preterida logo em seguida. É introduzida em 189b, mas rejeitada já em 190d-e. Depois é reinserida para ser analisada no contexto do bloco de cera. Cf. em 193d onde aparece o termo *heterodoxia*, mas com o mesmo sentido de *allodoxia*. O que ocorre é, de fato, uma verdadeira intermitência em relação à adoção desse conceito. Ele ora parece ser adequado, ora não parece, por isso, é aceito, depois rejeitado e depois novamente aceito. Mas, no final da segunda parte, uma vez declarada a aporia em relação à demonstração da opinião falsa, ele torna-se definitivamente rejeitado.

<sup>350</sup> Cf. KENNY, A. *História concisa da filosofia ocidental*. Lisboa: Temas e Debates, 2003. p. 415-416.



não é calvo” é verdadeira, sendo que não há nenhum rei da França. Não se pode pressupor a existência de um objeto para depois negá-lo. Se não há um rei da França no século XXI, não se pode afirmar o que quer que seja sobre ele<sup>351</sup>. A teoria de Russell chama-nos a atenção devido a uma inovação muito curiosa: alegar ser possível estar em contato com as constituintes da frase. É que ele parte do princípio de que as constituintes de uma frase são entidades. Noutros termos, as constituintes de uma expressão são entes reais. Assim, mesmo que um objeto não esteja ele próprio presente, as entidades da proposição em questão estão. Aliás, mesmo que tal objeto não exista, tal como o “Atual rei da França”, as constituintes da proposição na qual ele está, existem e nós temos com ele um contato imediato. Assim, é possível observar que Russell por meio de uma paráfrase cuidadosa apresenta uma resposta interessante a um problema antiquíssimo. Nesse caso, as descrições definidas, de algum modo introduzem objetos num discurso sem objeto<sup>352</sup>.

---

<sup>351</sup> Brito (2003, p. 56) salienta que a noção fundamental da teoria de Russell está na formalização da variável e não das constantes. A ideia é a de que a variável está para o objeto com o objetivo de garantir a singularidade do que se está denotando, nesse caso, não importa qual seja ele. Para garantir a univocidade da denotação, Russell introduz o postulado de identidade para o objeto referido. Por meio de tal postulado é preciso então entender que a descrição está considerando apenas um objeto. De acordo com essa teoria a sentença “O atual rei da França é calvo” deve então ser parafraseada do seguinte modo: Não é sempre falso de x, que x seja o atual rei da França e que x seja calvo, e a sentença “se y é o rei da França então y é idêntico a x” é sempre verdadeiro de y. Idem, p. 56.

<sup>352</sup> Em *Os problemas da filosofia* (2001, p. 65) ao menos sucintamente, Russell também fala no conhecimento de trato em relação ao sentido das palavras. Diz: “Cumpro que liguemos algum sentido àquelas palavras que pronunciamos se queremos falar significativamente e não nos limitar a produzir ruídos; e o sentido que ligamos a elas há de ser algo que conhecemos de trato. Assim quando formulamos um juízo sobre Júlio Cesar, claro se vê que o próprio Cesar não se acha presente ao nosso espírito, por isso que jamais o conhecemos de trato. Teremos então na nossa mente qualquer descrição de Júlio Cesar: “O homem que assassinaram nos idos de março” [...]; “aquele que fundou o império romano” ou talvez, simplicissimamente “o indivíduo que se chamava Júlio César” (Neste último caso de descrição, Júlio Cesar é um ruído ou forma, de que temos conhecimento de intimidade)”. Vale a pena também lembrar que para o Russell do primeiro período, as quimeras e os deuses também possuíam alguma forma de ser, caso contrário, seria impossível mencioná-los. Nos *Principles of mathematics* ele era ainda um autêntico realista e platonista. Mas nos *Principia mathematica* ele já havia mudado bastante a sua concepção filosófica. Cf. KENNY, 2003, p. 414. Frege também foi um platonista, pois para ele todo termo geral está no lugar de algo. Em outras palavras, os conceitos (expressões funcionais enquanto termos gerais) não são compreendidos à maneira conceitualista. Para ele, os conceitos são algo completamente objetivo, tal como o era para Platão. O realismo (dos universais) de origem platônica e aristotélica foi contornado no decorrer da Idade Média por meio do nominalismo e do conceitualismo. Para os nominalistas os universais não existem, mas apenas expressões linguísticas. Os conceitualistas, embora negassem os universais no plano real, diziam que eles existiam no pensamento. Cf. TUGENDHAT, 1997, p. 104; 110. Os medievais envolvidos com a questão dos universais perguntavam sobre o nome da rosa. Perguntavam, por exemplo, pela sua subsistência após seu fenecimento. ZILLES, 1995, p. 116-117. Essa questão já havia, de certo modo, sido insinuada por Platão num Diálogo da juventude: “Então, a piedade é amada pelos deuses, porque é piedade ou é piedade porque é amada pelos deuses?” *Euthphr.* 10a. Frege, portanto, nesse sentido não se enquadrava como conceitualista nem como nominalista e sim como realista, isto é, como platonista, pois acreditava na existência objetiva e real dos entes.

#### 4.2.2 Platão e o empirismo

Dissemos algumas vezes que o *Teeteto* tem ares empiristas. Diante disso, valerá a pena definir tanto o conceito geral de empirismo como também o suposto empirismo do *Teeteto*. Em princípio, é preciso ter em mente que não existe apenas um tipo de empirismo. A literatura filosófica fala ao menos em empirismo tradicional e em empirismo contemporâneo<sup>353</sup>. Abbagnano salienta que, via de regra, o empirismo é uma corrente filosófica que nega a verdade enquanto algo absoluto. Para os empiristas a verdade é algo que tem de ser sempre testado. Mas Abbagnano assinala também algo muito curioso: Platão está mais próximo do empirismo do que Aristóteles. É que para o autor, o método dialético consiste numa espécie de verificação e comprovação das determinações atribuídas a uma exclusiva realidade. E isso significa que essas determinações ficam sujeitas a serem preteridas ou corrigidas pelo emprego sucessivo da dialética<sup>354</sup>. Aristóteles, ao contrário, considerava a substância como objeto de investigação. Mas é claro que a substância é um tipo de conceito inverificável<sup>355</sup>. O empirista, de um modo geral, também nega qualquer tipo de ideia inata. Locke dizia que se existissem tais ideias, as crianças também as teriam. E, aliás, uma ideia, só é uma ideia quando é pensada, porém ninguém pensa uma ideia inata<sup>356</sup>. Hume também alegava que o princípio de ideias inatas, em sua época era algo já refutado e rejeitado entre as pessoas cultas<sup>357</sup>. Para Hume as ideias existem, mas são todas oriundas das impressões, aliás, elas são cópias e representações das impressões<sup>358</sup>.

Os empiristas contemporâneos, por sua vez, parecem mais preocupados com a questão da atestação do conhecimento do que em frisar a sua origem na sensação. É que para eles isso

---

<sup>353</sup> Eis o que nos diz Wolterstorff: “Because empiricism is not a single view but a type of view with many different examples, it is appropriate to speak not just of empiricism but of empiricisms [...]. It should be obvious that a philosopher might well accept one kind of empiricism while rejecting others. Thus to ask philosophers whether they are empiricists is a question void for vagueness. It is regularly said of Locke that he was an empiricist; and indeed, he was a concept-empiricist of a certain sort. But he embraced no version whatsoever of belief-empiricism [...]. But anyone acquainted with the history of philosophy will be aware that different philosophers pick out different phenomena with the word; and even when they pick out the same phenomenon, they have different views as to the structure of the phenomenon that they call ‘experience.’” Cf. WOLTERSTORFF, N. P. In: AUDI, R. (Org.). *The Cambridge dictionary of philosophy*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 262-263. Copleston inclui John. S. Mill no capítulo cujo título é *British empiricism* do oitavo volume de seu *History of philosophy*. Contudo, ele alega que para Mill ser um empirista dependerá daquilo que se entende por empirismo. De certo modo é possível que o próprio Mill não pretendesse ser um empirista. Cf. COPLESTON, Frederick. *A history of philosophy: modern philosophy*. New York: Image Books, 1994. v. 8. p. 51.

<sup>354</sup> ABBAGNANO, 1999, p. 328.

<sup>355</sup> Ibid., p. 327-328.

<sup>356</sup> ABBAGNANO, 1970, p. 84.

<sup>357</sup> HUME, *TNH*, I, III, XIV, p. 199.

<sup>358</sup> HUME, *TNH*, I, I, VII, p. 48; I, 2, III, p. 69.

parece uma questão simplesmente óbvia. A verificação da cientificidade de uma proposição é uma missão mais prioritária. Diz Ayer: “Porque o filósofo, como analista que é, não está diretamente preocupado com as propriedades físicas das coisas. Está interessado apenas na forma como falamos delas<sup>359</sup>”. O empirismo contemporâneo, sobretudo, o empirismo lógico nega a possibilidade do conhecimento sintético a priori. Essa tese tomou como respaldo o convencionalismo de Poincaré, para quem as proposições da geometria não são a priori e nem necessárias como supunha Kant. Ao contrário, para Poincaré a geometria faz a descrição do mundo devido a uma escolha convencional. Outro ponto característico do empirismo lógico é o verificacionismo, inspirado no *Tractatus*. Primeiramente essa tese era um critério para distinguir as asserções: as que têm significados e as que não têm. Uma asserção só tem significado se for analítica ou contraditória ou mesmo empiricamente verificável. Só as proposições analíticas a priori e as proposições sintéticas a posteriori são genuínas. As proposições analíticas a priori (e necessárias) são típicas da lógica e da matemática. As proposições sintéticas a posteriori são típicas das ciências empíricas e são contingentes. As proposições metafísicas não têm significado cognitivo, pois não podem afirmar algo como verdadeiro ou como errado<sup>360</sup>. Diz Carnap: “Quando (dentro de uma linguagem determinada) uma palavra possui um significado, diz-se usualmente que ela designa um conceito. Se esta significação é somente algo aparente, sem, de fato, o possuir, dizemos que se trata de uma pseudoproposição<sup>361</sup>”.

O empirismo contemporâneo, mais precisamente o empirismo lógico passou por algum tipo de revisionismo. Os próprios coetâneos do Círculo de Viena estiveram entre os seus maiores críticos. Entre eles, por exemplo, Karl Popper e Willard Quine. O primeiro, aliás, saiu até mesmo em defesa da legitimidade da metafísica e o segundo, denunciou alguns problemas no próprio âmago do empirismo. Contudo, Quine embora crítico ferrenho, ainda se manteve como um autêntico empirista. Ele tanto negou o reducionismo empirista como também a própria divisão entre proposições analíticas e proposições sintéticas. Aliás, para Quine tais conceitos eram verdadeiros dogmas do empirismo. Ele negou veementemente a possibilidade de se verificar ou falsificar os enunciados teóricos por meio da experiência direta. Mas ao mesmo tempo defendia que o significado é originário das evidências

---

<sup>359</sup> AYER, 1991, p. 36

<sup>360</sup> Cf. GALVÃO, Pedro. In: BRANQUINHO, J. ; MURCHO, D. ; GOMES, G. (Orgs.). *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 600-602.

<sup>361</sup> CARNAP, R. La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje. In: AYER, A. J. *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 67.

sensoriais<sup>362</sup>. Eis um traço da filosofia quineana que lhe garante o rótulo de empirista: o fundamento de sustentação da significação é a experiência sensível. “Os enunciados observacionais são aqueles que carregam o conteúdo empírico apreendidos em sociedade, ou seja, o seu uso, e, conseqüentemente, o seu significado deriva do seu confronto com estímulos sensoriais<sup>363</sup>”.

Popper, por sua vez, rotulou a si próprio, ao mesmo tempo, como empirista e como racionalista<sup>364</sup>. Em sua opinião, as conjeturas de Anaximandro de que a Terra não é sustentada por alguma coisa, ou seja, de que ela está livre no espaço, não foram extraídas da observação e sim pela pura razão<sup>365</sup>. Ele também cita o fato de o próprio Albert Einstein haver crido por muito tempo na metafísica<sup>366</sup>.

No entanto, pode-se dizer que, até certo ponto, há unanimidade entre os filósofos empiristas quanto à exigência de uma justificação epistêmica. É que se a necessidade de atestação é um requisito imprescindível, então é possível falar numa constante premência de justificação. Desse modo, não se pode dizer que é por mera coincidência que a epistemologia contemporânea está muito frequentemente preocupada em tratar de justificação. No entanto, é óbvio que essa tal justificação nem sempre é definida de modo semelhante. De qualquer modo, para o empirista, as crenças, as proposições, ou mesmo as teorias científicas ou filosóficas devem passar por atestação para então poderem ser devidamente consideradas legítimas.

Agora vejamos o suposto empirismo do *Teeteto*. Obviamente é preferível falar em empirismo do *Teeteto*, uma vez que em relação à maioria dos Diálogos realmente nós não temos respaldos explícitos. No entanto, também não se pode afirmar que o próprio *Teeteto* seja categórico e conclusivo. É preferível afirmar que ele é silencioso em relação à metafísica e, de certo modo, inclinadamente um Diálogo empirista. Os indícios para essa conclusão são exatamente a ausência geral de conceitos metafísicos e uma suposta negação da teoria inatista na alegoria do aviário. Mas é claro que diante de toda essa tendência não se pode concluir que Platão seja um empirista. Nesse caso, o que podemos realmente é falar apenas em nome do *Teeteto*. Vejamos diretamente o trecho em que Sócrates descreve a alegoria do aviário:

Pois bem, ouviste que na atualidade dizem ser o saber? – Talvez, mas neste momento não recordo. – Afirmam por aí que é ter o saber. – certo. – Ora bem,

---

<sup>362</sup> STEIN, 2009, p. 54.

<sup>363</sup> Cf. STEIN, 2009, p. 59-60.

<sup>364</sup> Cf. POPPER, [s. d.], p. 32;34;147.

<sup>365</sup> Ibid., p. 163.

<sup>366</sup> Ibid., p. 294.

façamos uma pequena modificação e digamos que é a posse do saber. – então, em que dizes que uma difere da outra? – Provavelmente em nada. [...]. Ora não parece que seja o mesmo “ter” e “possuir”. Por exemplo, se alguém comprar um manto e o tiver em seu poder, mas não o vestir, decerto diríamos que o possui, mas não o tem. [...]. É como se alguém tivesse caçado umas aves silvestres, pombas ou quaisquer outras, construísse em casa um pombal e tomasse conta delas [...]; diríamos que de certo modo sempre as tem porque sem dúvida as possui, não? – Sim. – E, contudo, noutra sentido, não tem nenhuma delas, mas tem poder sobre elas, pois guardou-as pelas suas mãos no seu pombal e cada vez que quiser agarrá-las e tê-las e de novo deixá-las ir, faz isso, pois caça-as sempre que quiser. E é capaz de o fazer quantas vezes lhe parecer. [...]. **Há que dizer que, enquanto crianças, este receptáculo está vazio e em lugar de aves há saberes.** Quando tomamos posse do saber, encerramo-lo nesse recinto e dizemos que apreendemos ou descobrimos a coisa de que tratava esse saber. E isso é saber<sup>367</sup>.

A nossa mente é, portanto, comparada a um aviário e, ao que parece, viemos ao mundo com ele vazio. Cada um, então, tem de ir à caça desses pássaros epistêmicos. Eles precisam, de fato, ser adquiridos e depois acumulados no aviário. Lá permanecem aos milhares e a eles se recorre quando necessário. Além da vagueza da mente, também é importante prestar muita atenção quanto ao despertar dos pássaros adormecidos. No contexto platônico eles são despertados pelos choques maiêuticos. No entanto, no *Teeteto* é possível conceber os choques maiêuticos sem a anamnese, ou seja, sem pressuposições inatistas.

Diante desses respaldos, façamos então uma leitura empirista, isto é, ensaiemos alguma possível epistemologia empirista com base apenas no *Teeteto*. Em princípio, o conhecimento parece-nos realmente algo que se dá sempre graças aos estímulos do mundo externo. Aliás, e isso também vale até mesmo para os conhecimentos puramente *dianoéticos*. Como seria possível, por exemplo, pensar todos os milhares de pedaços de conhecimentos contidos na mente, sem qualquer estímulo? Por que Sócrates, por exemplo, teria de sozinho e de olhos fechados, discorrer e pensar sobre o conhecimento de coisas totalmente desnecessárias em um dado momento? Ele não teria razões, prontas e certas para pensar, por exemplo, num amigo de infância a quem viu poucas vezes e, além disso, já não o vê há décadas. É óbvio que Sócrates, casualmente poderia pensar nesse amigo, porém, isso não é uma coisa muito certa. É que ele tem não somente esse pedaço de conhecimento, no qual, possa pensar. Em seu aviário ele tem milhões de pássaros epistêmicos. Ele não poderia pensar em todos num só momento e dar atenção exclusiva a todos e também a cada um isoladamente. Noutros termos, ele não poderia fazer isso simultaneamente. Ao contrário, é muito provável que sempre haja alguma coisa que incite o seu pensamento e o direcione para alguns pássaros

<sup>367</sup> *Tht.* 197a-e. Cf. o trecho em negrito com a trad. de Nunes “Na infância, é o que precisamos admitir, essa gaiola está vazia, e em vez de pássaros imaginemos conhecimentos”.

específicos. Para que ele pense naquele colega X, que há décadas não vê, é necessário que alguém o desperte para o respectivo pássaro.

Com certeza, Sócrates (ou qualquer um de nós) tem milhares ou milhões (ou bilhões) de pássaros em seu aviário. Suponhamos que esse colega X, então, apareça de abrupto. Nesse caso, ele é o agente que desperta um conhecimento adormecido. O colega X tem de descrever-se e dizer quando ambos foram colegas. Sócrates possuidor de boa memória, sem muita demora irá então reconhecer o amigo. Se acompanharmos a alegoria, o que Sócrates faz é, nada mais que ir ao seu aviário e agarrar aquele pássaro epistêmico que lá está há anos.

Os próprios choques maiêuticos à luz do *Teeteto* são apenas meros estímulos oriundos do mundo externo. Isso quer dizer que as lições socráticas, com efeito, incitam lembranças de conhecimentos passados, mas de conhecimentos de coisas ou de fatos pertinentes ao nosso mundo real. Observe-se que os pássaros epistêmicos presos no aviário são todos capturados no decorrer da experiência. E, de igual modo, são também resultados da experiência, tanto as incitações maiêuticas quanto os acontecimentos avivadores dos pássaros epistêmicos. Por exemplo, o avivador do pássaro que corresponde ao colega de Sócrates é o próprio colega que é real e que vive no mundo.

Todavia, uma leitura extensa sobre o empirismo no *Teeteto* foge ao programa proposto. E, além disso, uma apologia ou uma leitura filosófica empirista pode ser elaborada sem o respaldo platônico. O empirismo tal como o entendemos é muito mais profícuo entre os modernos e os contemporâneos. Se, por acaso, Platão tivesse mesmo se tornado empirista apenas durante o período em que escreveu o *Teeteto*, ele poderia ser classificado como um empirista aporético. Contudo, isso é obviamente improvável e sequer é uma hipótese importante. O que se pretende dizer com isso é que o empirismo não salvaria o *Teeteto* da aporia. A belíssima alegoria do aviário foi preterida juntamente com todos os outros argumentos. Aliás, esse preterimento até pode servir de suporte a uma leitura não empirista do Diálogo. É que se a alegoria foi preterida, então o empirismo também o foi juntamente. Eis-nos então, novamente sem ação e aprisionados pela aporia platônica.

#### **4.3 Teorias contemporâneas da justificação epistêmica: algumas posições relevantes**

No século XX surgiu uma enorme variedade de teorias da justificação. Muito do que se escreve sobre o nome de epistemologia é, na verdade, mais precisamente sobre a justificação. De acordo com Pollock, poder-se-ia até mesmo falar em doxastologia ao invés de



epistemologia. Nesse caso, a doxastologia é a disciplina que estuda as crenças no sentido em que devem ser justificadas<sup>368</sup>.

É provável que as duas teorias mais importantes ou, talvez as mais estudadas sejam a fundacionalista e a coerentista. Outras terminologias também surgiram como forma de classificação das teorias da justificação epistêmica. O fundacionalismo e o coerentismo são, por exemplo, ambas consideradas teorias internalistas. É que normalmente considera-se como internalista as teorias cujos critérios requeridos para a justificação são acessíveis ao sujeito. Mas o fundacionalismo é provavelmente ainda mais influente que o coerentismo, sobretudo, na sua versão clássica<sup>369</sup>. Para os fundacionalistas, as nossas crenças são de dois tipos: as que carecem e as que não carecem de apoio. As primeiras constituem um alicerce e as últimas, uma espécie de superestrutura. Enquanto alicerce, as crenças básicas são consideradas infalíveis. De fato, uma vez que não carecem de justificação é natural que sejam infalíveis<sup>370</sup>. É importante frisar que na sua versão contemporânea o fundacionalismo é comumente um fundacionalismo empirista, pois parte do princípio de que as crenças básicas são pertinentes aos nossos estados sensoriais imediatos<sup>371</sup>.

O coerentismo é, por sua vez, a posição que defende a necessidade de um sistema doxástico organizado, isto é, coerente. Para o coerentista é necessário pressupor um conjunto de crenças, todas elas suportadas coerentemente entre si. Essa é uma teoria normalmente exemplificada pela célebre metáfora do barco de Neurath. Nesse caso, o nosso conhecimento é como um barco que trafega naturalmente sobre as águas. Não se pode dizer que ele se sustenta na superfície apenas por uma de suas peças, mas por meio de todas. Noutros termos, não é apenas uma ou duas peças apenas que dão suporte ao barco, ele simplesmente não afunda porque suas peças são todas imbricadas de modo coerente. Enfim, o barco se auto sustenta graças a uma justa e adequada distribuição de suas peças. Enfim, uma coerência de todo o conjunto de peças do qual é feito. A mesma coisa acontece, então com as nossas

---

<sup>368</sup> POLLOCK, John L.; Cruz, J. *Contemporary theories of knowledge*. 2. ed. Lanham: Rowman & Littlefield, 1999. p. 10-12.

<sup>369</sup> DANCY, 1985, p. 73. Cf. também POLLOCK, 1999, p. 1.

<sup>370</sup> DANCY, op. cit., p. 73.

<sup>371</sup> Esse é caso do fundacionalismo de Carnap que em síntese é o seguinte: os enunciados protocolares correspondem a estados de coisas diretamente observáveis; os próprios enunciados protocolares não carecem de justificação inferencial. Um enunciado científico então pode ser considerado justificado a partir do momento em que é tido como derivado de enunciados protocolares. Cf. BARBEROUSSE, Anouk; KISTLER, Max; LUDWIG, Pascal. *A filosofia das ciências do século XX*. Lisboa: Piaget, 2000. p. 18.



crenças, pois se estiverem inseridas organizadamente em um sistema, garantirão o nosso conhecimento<sup>372</sup>.

De acordo com Burdzinski, Aristóteles é o pensador antigo a quem normalmente se remonta a teoria da justificação. O que se atribui a Platão é mais necessariamente a definição do conhecimento, a justificação é tida como um mérito de Aristóteles<sup>373</sup>. A epistemologia contemporânea normalmente se embasa em Descartes quando se trata de fundacionalismo, mas em Aristóteles realmente já se achava presente algum tipo de fundacionalismo. O estagirita certamente se apercebeu que a exigência constante por crenças justificadoras levaria a um regresso infinito. Diante disso, então lhe pareceu melhor pressupor algumas crenças básicas que não necessitassem de justificação<sup>374</sup>.

Mas é óbvio que qualquer teoria epistemológica tem os seus pontos fracos. Os que recusam o fundacionalismo alegam que é inadmissível que as crenças básicas sejam infalíveis e que possam servir de apoio às outras. Dancy, por exemplo, alega que de modo algum as nossas crenças são imunes ao erro<sup>375</sup>. Pollock alega que um mero fenômeno natural pode nos enganar. Por exemplo, uma camisa vermelha vista sobre uma luz verde normalmente aparenta ser preta. Isto nos prova que os sentidos podem nos enganar. E além desses truques do acaso, as nossas expectativas pessoais também influenciam sobre aquilo que vemos<sup>376</sup>.

A teoria da coerência, por sua vez, é criticada porque acaba por implicar no isolamento das crenças, isto é, implica num isolamento entre o sistema doxástico e o mundo. Em princípio, os críticos da teoria da coerência alegam que é impossível que alguém tenha um conjunto de crenças completamente coerente. E mesmo que o tivesse consistir-se-ia em um sistema doxástico excluído do mundo, sobre o qual as referidas crenças deveriam ser crenças<sup>377</sup>.

<sup>372</sup> Eis a célebre frase de Neurath: “Somos como marinheiros que têm de reconstruir o seu navio em alto mar, sem nunca poder decompô-lo em doca seca, a fim de o reconstruir a partir de componentes melhores”. NEURATH, O. apud BARBEROUSSE, 2000, p. 25. Cf. também POLLOCK, 1999, p. 66.

<sup>373</sup> Cf. BURDZINSKI, Julio Cesar. Justificação, coerência e circularidade. *Véritas*, Porto Alegre, v. 50, n. 4, p. 65-93, dez. 2005. p. 68.

<sup>374</sup> Cf. SOARES, 2004, p. 39. Contudo, é importante observar que Aristóteles é também considerado um correspondentista. Noah Lemos, p. ex., ao citar a teoria da correspondência como uma das mais antigas, menciona o estagirita como correspondentista. Cf. *Metaph.* IX 1051b5-7. Cf. LEMOS, Noah. *An introduction to the theory of knowledge*. Cambridge: Cambridge University, 2007. p. 9. Mas temos que salientar que o correspondentismo é mais precisamente considerado uma teoria da verdade e não da justificação.

<sup>375</sup> Nesse ponto ele alega estar em pleno acordo com os falibilistas. Cf. DANCY, op. cit., p. 79; 86

<sup>376</sup> POLLOCK, 1999, p. 30. Para o autor a grande dificuldade quanto ao fundar-se na percepção é devido ela não consistir em algo inferido a partir de crenças. Diz: “Perception is a causal process that inputs beliefs into our doxastic system without their being inferred from or justified on the basis of other beliefs we already have”. *Idem*, p. 74.

<sup>377</sup> Burdzinski (2005, p. 76-77) ilustra a eficiência do coerentismo do seguinte modo: uma corrente como um conjunto de elos que não necessita estar presa em nenhuma base. Por exemplo: uma corrente extensa e pesada é capaz de sustentar-se sem precisar de nenhuma âncora para segurá-la, pois o seu próprio peso fá-lo por si. De igual

É, na verdade, impossível traçar aqui um quadro completo sobre as diversas teorias e modos de leitura epistemológicos. Mas podemos discorrer ao menos resumidamente sobre algumas. O idealismo é, por exemplo, a posição que defende que a existência das coisas depende da experiência perpetrada pelo sujeito. De acordo com Dancy, a filosofia de Berkeley é, por exemplo, um idealismo metafísico, pois para ele os objetos físicos não passam de meras coleções de ideias do momento em que são percebidas<sup>378</sup>.

O realismo tanto o direto como o indireto, ao contrário do idealismo, é a teoria segundo a qual os objetos físicos existem por si e mantêm-se mesmo quando não são observados. Mas para o realismo indireto a consciência que temos dos objetos é feita de modo indireto. Nesse caso, a consciência que temos deles é, então uma consciência direta em relação aos objetos internos a nós e não aos objetos que estão no mundo. Uma estrela, por exemplo, ilustra muito bem essa ideia, pois no momento em que a contemplamos no céu, ela já não mais existe. O que percebemos é meramente algum objeto (ideia ou percepto) interno a nós mesmos sobre o qual temos um conhecimento direto. Os realistas indiretos também procuram apoio na ciência, sobretudo na neurofisiologia. É que esse campo científico pressupõe a existência de processos cerebrais intermediários entre nós e os objetos<sup>379</sup>. Para o realismo direto que também é chamado de realismo ingênuo, ao contrário, as coisas são apreendidas exatamente do modo que as percebemos.

O fenomenalismo é um tipo de antirrealismo, pois é a posição segundo a qual os objetos da consciência são nada mais que experiência ou simplesmente meros complexos da experiência. O fenomenalismo é estritamente uma teoria da percepção<sup>380</sup>. O próprio termo “fenomenalismo” parece indicar que aquilo que conhecemos é meramente fenômeno, isto é, fenômeno enquanto contraposto ao númeno, isto é, a coisa em si no sentido kantiano. Para o fenomenalista nós não conhecemos, portanto a coisa mesma, no sentido em que seja coisa em si, mas apenas uma espécie de fenômeno. As coisas existem, de fato, mas nós não as conhecemos, mas diferentemente do idealismo elas não precisam ser percebidas para poderem existir. De acordo com Hessen, é impossível saber como o mundo é em si, pois uma

---

modo ocorre com as nossas crenças, pois exatamente como cada elo da corrente concorre para a sustentação própria, cada crença concorre para a sustentação de nosso conhecimento. A teoria da coerência, com efeito, frisa o fator coerência entre cada elo doxástico. Em síntese, é o conjunto como um todo que garante o conhecimento em detrimento de qualquer crença básica. O autor, de um modo geral, reconhece que a justificação epistêmica nos padrões coerentistas precisa estar atenta para a necessidade de novas inserções de justificação. Parece-nos, portanto, que estamos diante de um tipo de coerentismo, por assim dizer, não absoluto, mas sempre em aberto, devido à necessidade de exigência de novas justificações. Idem, p. 89-91.

<sup>378</sup> Cf. DANCY, 1985, p. 196

<sup>379</sup> Idem, p. 194.

<sup>380</sup> As “doutrinas secretas” descritas em *Th.* 152b-154a; 155d-157b; 182a-b é uma espécie de fenomenalismo.

vez que tentamos conhecer as coisas, nós imediatamente lhes impomos as formas da nossa consciência<sup>381</sup>.

Diante do grande leque de teorias propostas, parece-nos que um fundacionalismo mais ou menos do tipo aristotélico poderia ser útil na resolução do nosso problema. Talvez evitasse ou ao menos mitigasse a aporia no *Teeteto*. É provável que o suposto círculo vicioso que se cria diante da necessidade de conhecimento para poder saber o que é conhecimento poderia ser evitado. A suposta dificuldade no terceiro logos, por exemplo, poderia, de algum modo, ser resolvida. Desse modo, diante de todas as teorias da justificação, é provável que algum tipo de fundacionalismo seja a mais apropriada para tratar do problema do *Teeteto*. O de Aristóteles parece mais apropriado do que o de Platão devido às características do *Teeteto*. É que o fundacionalismo platônico em questão, seria o fundacionalismo com base nas Ideias. Estas enquanto perfeitas, obviamente são incorrigíveis e não carecem de justificação. Se, de fato, partirmos do ponto de vista da teoria das Ideias, sobretudo da *República*, Platão poderá ser considerado um fundacionalista. A Ideia do Bem seria o manancial de todo tipo de conhecimento<sup>382</sup>. No entanto, sabemos que esse não é o caso do *Teeteto*.

Entretanto, Aristóteles embora tenha sido um dos primeiros teóricos da justificação, não foi ele quem se debruçou de modo incansável e estritamente sobre ela. Essa tarefa se tornaria um lugar-comum somente no século XX. Com efeito, muitos filósofos, sobretudo, a partir da segunda metade do século XX irão se preocupar quase que exclusivamente com justificação epistêmica<sup>383</sup>. Diante disso, vale a pena abordar sucintamente, ao menos, uma dessas teorias. O fundacionalismo, em princípio, tem alguns atrativos pelo fato de nos proporcionar alguma tranquilidade ante as provocações tanto do cético quanto de qualquer outra voz recalcitrante. É que se, de fato, temos crenças infalíveis, então podemos confiar nelas e poupar-nos de preocupações com justificação de justificação. Pode-se dizer também que o fundacionalismo desempenha essa façanha sem risco de dogmatismo. É possível assim afirmar, pois não parece haver qualquer ar de dogmatismo por parte de um programa filosófico que visa a todo custo explicar-se sempre de modo detalhado.

É possível falar, grosso modo, em ao menos três tipos de fundacionalismo: o clássico, o moderado e o neoclássico. O primeiro é o cartesiano, o segundo é uma alternativa surgida no século XX. O terceiro, o mais recente de todos, como o próprio nome já indica, é uma

<sup>381</sup> HESSEN, Johannes. *Teoria do conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 63.

<sup>382</sup> Cf. *R.* VII 517b-c.

<sup>383</sup> É claro que não se pode esquecer que Descartes (que viveu no século XVII), foi o primeiro a tratar a teoria fundacionalista de modo sistemático. Cf. GALLINA, 2010, p. 14. Entretanto, os epistemólogos do século XX e XXI tornaram-se muito mais especializados e a sua proficuidade é simplesmente algo sem antecedente na história do pensamento humano.

espécie de retorno ao fundacionalismo cartesiano. Contudo, eis uma distinção básica entre ambos: para os cartesianos, a relevância está na infalibilidade da crença e para os neoclássicos, a relevância está na infalibilidade da justificação<sup>384</sup>. Também vale destacar que Descartes exigia uma infalibilidade na transmissão da justificação entre as crenças no sentido de garantir a verdade. Os contemporâneos, por sua vez, admitem falibilidade entre as crenças da estrutura e da superestrutura<sup>385</sup>.

Um fundacionalismo bastante interessante e sobre o qual traçaremos aqui ao menos os pontos essenciais, é o de Laurence Bonjour. Trata-se exatamente de um programa fundacionalista neoclássico. O seu argumento, embora difícil, é ao mesmo tempo, muito plausível e certamente o mais satisfatório de todos<sup>386</sup>.

Em princípio, é preciso pressupor a existência de um tipo de estado mental que enquanto tal é um estado mental em si e por si. Normalmente os estados mentais são considerados conscientes porque são objetos de consciência de algum outro estado mental, mas Bonjour fala tanto em metacrença como em um tipo especial de consciência. Esta última é uma percepção que é constitutiva de algum conteúdo em questão. E em seu programa fundacionalista é precisamente essa consciência a instância última a que se pode recorrer como embasamento justificativo. Ele também a chama de consciência não aperceptiva. É, ao que parece, uma consciência especial, simples e constitutiva do próprio estado da crença ocorrente de primeiro nível. É também uma espécie de percepção incorporada que não requer qualquer justificação e de modo algum poderia requerer. A metacrença, por sua vez é aperceptiva e reflexiva, é de fato, uma crença básica e possui alguma razão para ser verdadeira e não depender de nenhuma outra crença. No entanto, a instância mais fundamental é, com efeito, a consciência constitutiva do conteúdo em questão<sup>387</sup>.

Para exemplificar, o autor diz que a experiência visual que uma pessoa tem quando olha para fora de sua janela é um estado consciente e envolve automaticamente uma percepção constitutiva ou percepção constitutiva incorporada não aperceptiva. Diz:

Além disso, [...] tal percepção não necessita de justificação e é certamente infalível no sentido de que não existe nenhum tipo de erro que seja ainda relevante para ela.

<sup>384</sup> Cf. ETCHEVERRY, 2010, p. 162.

<sup>385</sup> Idem, p. 164.

<sup>386</sup> É importante frisar que Bonjour também tem como um dos principais objetivos, mostrar que a epistemologia não deve se desligar da filosofia. Seu diálogo com a tradição retoma tanto Descartes como também Kant. Cf. GALLINA, 2010, p. 23.

<sup>387</sup> Cf. BONJOUR, 2008, p. 216-217. Etcheverry (2011, p. 303-304) esquematiza o argumento da justificação de Bonjour do seguinte modo: “(1) S tem a experiência sensorial consciente E; (2) S tem a crença P; (3) O conteúdo de P descreve (caracteriza conceitualmente) com exatidão o conteúdo (não conceitual) de E; (4) S compreende o conteúdo descritivo de P (vê a concordância entre os dois conteúdos); (5) Não existem razões para crer na probabilidade (epistemicamente relevante) de ocorrência de erro.”

Portanto, essa percepção do conteúdo sensorial também é aparentemente eficaz para exercer um papel fundamental<sup>388</sup>.

Qualquer epistemólogo, não importando a sua vertente, certamente reconhece que é um grande desafio querer explicar a relação entre a experiência dada e a crença dela advinda. Afinal, todos sabemos muito bem que a experiência sensível em si e por si é algo que não é uma crença, nem uma proposição<sup>389</sup>. No entanto, como separar o mundo do pensamento? E falando mais estritamente, como distinguir o estado mental mais abissal possível, da experiência sensorial propriamente dita? Não podemos perder de vista que no programa fundacionalista contemporâneo em geral, a base da justificação é exatamente a experiência sensorial. E é sobre ela que formamos as nossas crenças<sup>390</sup>.

Além desses conceitos epistêmicos inéditos, o fundacionalismo de Bonjour parte de um princípio que o torna muito louvável: a admissão da revogação da própria justificação. Esta, inicialmente até parece querer conduzir a uma condição absolutamente isenta de erros. Todavia, de acordo com Bonjour existe espaço para revogação<sup>391</sup>. É essa espécie de preocupação responsável que nos leva a poder confiar em seu programa fundacionalista, isto é, uma preocupação em não incorrer em dogmatismo. Afinal, é uma característica comum entre os epistemólogos contemporâneos, seguir por uma trilha que resista ao ceticismo e, ao mesmo tempo, não se comprometer com qualquer dogmatismo<sup>392</sup>.

---

<sup>388</sup> BONJOUR, 2008, p. 219.

<sup>389</sup> Cf. ETCHEVERRY, 2009, p. 42.

<sup>390</sup> Note-se que Bonjour, enquanto um fundacionalista neoclássico, pode ser classificado como um filósofo racionalista. Todos sabemos que Descartes, sua fonte de inspiração, é um eminente racionalista. Mas como já pudemos assinalar, a despeito das semelhanças entre o fundacionalismo clássico e neoclássico, cada um tem a sua particularidade. Bonjour, mesmo sendo um racionalista assim como um internalista, não nega a importância da experiência sensível. A classificação ou rotulação dos filósofos contemporâneos requer muita cautela e com Bonjour não é uma exceção. Podemos elucidar a questão do seguinte modo: Bonjour é um epistemólogo do século XXI que recorre a algumas ferramentas conhecidas como racionalistas: um pouco de cartesianismo e um pouco de kantismo. Entretanto, a justificação epistêmica da qual trata é uma “justificação empírica”. Ibid., p. 44. Afinal, um ponto distintivo em sua teoria é exatamente explicar como “as crenças empíricas sobre o conteúdo da apreensão sensória podem ser básicas”. Ibid., p. 42. Assim, para fins de clareza, parece-nos prudente chama-lo apenas de epistemólogo fundacionalista contemporâneo, pois, para o caso aqui em pauta, o que importa é o fator justificação. Eis uma afirmação interessante de Gallina (2010, p. 31): “Embora a proposta de Bonjour esteja apoiada num modelo racionalista forte, mesmo assim não abre mão da tese de que a intuição ou o *insight a priori* não elimina a possibilidade de correção, pois trata-se de salvaguardar a decisiva contribuição da experiência sensível”.

<sup>391</sup> Cf. Ibid., p. 26.

<sup>392</sup> A conclusão de Etcheverry (2009, p. 44) sobre a questão parece bastante sensata. Diz: “Não parece descabido considerar que o respeitável problema relativo à justificação não-inferencial das crenças básicas encontra em Bonjour, no mínimo, uma interessante proposta de solução em favor da consolidação da teoria fundacionista, mas é inegável a necessidade de ulterior desenvolvimento dessa teoria no sentido de eliminar quaisquer obscuridades teóricas envolvendo, sobretudo, sua noção-chave de ‘consciência de conteúdo constitutiva’”.

### 4.3.1 O reaparecimento do logos como foco de discussão

Se para Platão era difícil definir o logos, para os contemporâneos a tarefa parece ainda pior. É que se entendermos o logos como justificação, a conclusão será exatamente essa. Não é à toa que em epistemologia contemporânea existe uma imensidão de leituras sobre justificação. Enquanto alguns tentam explicá-la ou defini-la, outros alegam que ela sequer é necessária enquanto condição para o conhecimento, ou se é necessária não é suficiente. Plantinga, por exemplo, afirma que ela não é nem necessária nem suficiente, embora seja importante<sup>393</sup>. Este é um dos autores que ao invés de falar em justificação opta pelo conceito de “garantia”. No entanto, ele próprio admite a complexidade e a vagueza que envolve a sua teoria. Em princípio, para falar em garantia é preciso ter em conta dois fatores fundamentais: a regularidade tanto do nosso aparelho cognitivo como do ambiente em questão. Mas ainda assim, admite o autor, alguns fatores podem implicar, de modo que até mesmo essas duas condições podem não fornecer a garantia necessária. E por outro lado, também pode ocorrer que o nosso aparelho cognitivo não esteja funcionando perfeitamente, mas podermos ter garantia de algum tipo de crença<sup>394</sup>.

Mas, afinal, em que consiste o funcionamento apropriado de nosso aparelho cognitivo? Quando ele está e quando não está apto? Plantinga admite que algumas questões sobre a sua leitura epistemológica simplesmente não têm respostas<sup>395</sup>. No final de seu artigo *Epistemic justification* vemos que, de fato, não parece ser a sua intenção falar em garantia como algo definido concisamente. Contudo, em última instância, fale-se em funcionamento pleno. Diz: “Eu entendo a garantia (*warrant*) exatamente como o funcionamento pleno de nosso equipamento epistêmico<sup>396</sup>”. Podemos então afirmar que para Plantinga a justificação é desnecessária para o conhecimento, em seu lugar devemos ter uma garantia de que a nossa crença é realmente verdadeira. Assim, crença verdadeira acrescida de garantia é conhecimento.

Vejamos sob o ponto de vista externalista, a diferenciação que Fusari estabelece entre justificação e garantia (ou autorização). Em princípio, pode-se dizer que a justificação é algo que precisa estar disponível para o sujeito e ser acessada por meio de evidências possuídas por ele. A garantia, por sua vez, requer apenas que o aparato cognitivo desse sujeito esteja em

<sup>393</sup> PLANTINGA, Alvin. Justification in the 20th century. *PhPhenR*, v. 2, p. 43-77, 1992. p. 77.

<sup>394</sup> \_\_\_\_\_. *Warrant and proper function*. Oxford: Oxford University Press, 1993. p. 7. Em *Epistemic justification* (1986, p. 13) ele fala em um terceiro fator: ser submisso (ou responsável) epistemicamente.

<sup>395</sup> Ao menos na primeira e segunda seção do primeiro capítulo de seu livro o autor admite essa complexidade. Cf. Idem, 1986, p. 11; 13; 16

<sup>396</sup> Idem, 1986, p. 17.



pleno funcionamento para poder fazer conexão com a verdade dos fatos. Para a autora, as condições propostas para a garantia são exatamente as propostas relacionadas com o modelo externalista. Contudo, a garantia enquanto tal, para ser realmente considerada uma garantia, não poderá ser contrariada por uma contra evidência, pois esta poderá anulá-la<sup>397</sup>. A autora faz referência a Michael Bergmann que, por sua vez, alega que a garantia é o que diferencia o conhecimento da crença verdadeira em detrimento da justificação. Ao menos quanto ao que se refere à discussão entre internalismo e externalismo, Bergmann também alega a preferência pelo conceito de garantia<sup>398</sup>.

#### 4.4 O contraexemplo de Gettier

Nesta seção continuaremos a tratar da velha definição tripartite, mas atentando para as abordagens contemporâneas. Fá-lo-emos, como já o dissemos, no sentido em que a filosofia contemporânea seja entendida como uma continuação da filosofia antiga. O ensaísta do século XX sobre quem os epistemólogos voltam muito a sua atenção chama-se Edmund Gettier. O seu *O conhecimento é crença verdadeira justificada?* é um artigo de apenas três páginas, mas que se tornou, por assim dizer, um tipo de versão contemporânea do *Teeteto*.

Se bem que a definição tripartite que hoje conhecemos remonte à definição do *Teeteto*, não é correto supor que ambas são concebidas completamente num único sentido. É natural que em cada época uma mesma questão tenha uma forma própria de abordagem. Sócrates, por exemplo, sequer pensava em tratar exclusivamente de conhecimento de proposição ao estilo de Russell<sup>399</sup>. Sobre isso Guthrie diz que a definição clássica tem, de fato, semelhanças com a

<sup>397</sup> FUSARI, Lionara. *Justificação epistêmica prima e última facie*. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010. p. 48.

<sup>398</sup> BERGMANN, apud FUSARI, 2010, p. 52. O termo garantia como tradução de *warrant*, não é exatamente o preferido por alguns filósofos brasileiros mais especializados em teoria da justificação. Pich, por exemplo, faz uma nota interessante sobre a versão do termo. Ao invés de simplesmente fazer uma tradução, ele fala na necessidade de vertê-lo obedecendo ao cenário em questão, isto é, o contexto filosófico defendido por Plantinga. Ele pretende chamar a atenção exatamente para a importância do fator função própria no contexto externalista pretendido por Plantinga. O termo pende, diz ele, para um sentido jurídico e de fundamentação. Por isso, “autorização” e “aval” no sentido de conceder autorização a alguém para fazer algo, são termos preferíveis. E, desse modo, a opção mais adequada para o português é “autorização epistêmica” ou “aval epistêmico”. É que o aval em questão é realmente um aval filosófico e não jurídico. A expressão “aval epistêmico”, de acordo com Pich, atinge vantagens estratégicas, tais como a permissão lexical, a impregnação do sentido de se ter uma crença avalizada e a mitigação dos teores evidencialistas e deontológicos aos quais Plantinga é afeito. Cf. PICH, Roberto H.; MÜLLER, Felipe de M. Apresentação e uma nota sobre Alvin C. Plantinga. *Veritas*, Porto Alegre, v. 56, n. 2, p. 8-9.

<sup>399</sup> Sobre a concepção de conhecimento de maneira direta (direct acquaintance), entre os pré-socráticos fala-nos Wilcox: The early Greek conception of knowledge is based on the assumption that a relation of “direct acquaintance” holds between the knower and the object of knowledge. This relation is conceived primarily in



contemporânea, mas realmente não são iguais. Platão no *Teeteto* falava de conhecimento significando um verbo seguido pelo objeto direto, uma coisa individual concreta<sup>400</sup>. Chappell diz que em nossos dias os filósofos ao formularem uma teoria do conhecimento não perguntam: O que é conhecimento? E sim: Conhecimento de que? Ou simplesmente, se estamos justificados quando alegamos conhecer alguma coisa<sup>401</sup>.

Os epistemólogos contemporâneos normalmente remontam a definição tripartite ao *Teeteto*<sup>402</sup>, mas ao mesmo tempo, sabem que o Diálogo terminou em aporia<sup>403</sup>. E também

---

terms of vision, so that objects of knowledge are paradigmatically what one sees. Cf. WILCOX, 1994, p. 131. Costa fala-nos em três modos de conhecimento: o conhecimento como habilidade, o conhecimento de particulares e o conhecimento proposicional. O primeiro é o conhecimento no sentido de “saber fazer”, tal como saber andar de bicicleta ou saber engatinhar; o conhecimento de particulares é, por exemplo, o conhecimento de coisas e de pessoas e geralmente pode ser empregue pelo próprio verbo “conhecer” seguido de um artigo e do nome daquilo que se considera. Quando digo: “Conheço Lia” é porque se trata de um conhecimento de alguém que conheço pessoalmente. Tem semelhança com o *acquaintance* de Russell; e o conhecimento proposicional é aquele que se usa quando se diz no sentido em que se conhece que, ou seja, o saber sobre fatos. Quando alguém diz, por exemplo, que “Sabe que Schliemann descobriu as ruínas de Tróia”, a frase subordinada “[...] Schliemann descobriu as ruínas de Tróia” é uma frase que expressa uma proposição. E enquanto tal, é algo passível de ser verdadeiro ou falso. É o tipo de conhecimento que se enquadra com o uso do verbo “saber” ao invés do “conhecer” seguido da proposição “que” e da frase subordinada. É exatamente este último tipo de conhecimento que envolve apropriações de verdade e, por isso mesmo é ele o mais importante quando a questão é sobre justificação. COSTA, 2002, p. 84-86. Cf. também BOSTOCK, 1988, p. 37-38. De um modo geral Russell fala em conhecimento de trato e em conhecimento proposicional. No entanto, a sua teoria na íntegra é bem complicada. Em princípio, pode-se dizer que o conhecimento de proposição é o conhecimento que envolve verdades. As outras mentes e as personagens históricas, por exemplo, nós as conhecemos apenas por descrição (RUSSELL, 2001, p. 60). O conhecimento de trato ou de intimidade, por sua vez, é aquele que se aplica às coisas e é por meio dele que conhecemos os dados dos sentidos. Trata-se de um conhecimento direto, pois é um conhecimento que se dá diretamente com as coisas. Nós não o temos, por exemplo, em relação à rainha da Inglaterra, mas ajuizamos que ela existe. Nesse caso, o que temos é um conhecimento proposicional sobre ela, conhecemo-la por descrição. Mas para Russell o conhecimento de coisas também pode ser subdividido em conhecimento de intimidade e conhecimento por descrição. Em princípio, ele salienta que quanto aos objetos físicos é possível duvidar da sua existência. Podemos, por exemplo, duvidar da existência de uma mesa que percebemos. Contudo, dos próprios dados sensíveis não o podemos. É que, ao que parece, até mesmo o conhecimento que temos da mesa, é um conhecimento por descrição e não um conhecimento direto. Em sua concepção ela é simplesmente o objeto físico que causa certos dados dos sentidos (Ibid., p. 56). Aliás, o conhecimento da mesa em si jamais poderá ser atingido. Essa subdivisão é, de fato, bastante complicada, pois é natural que tenhamos a impressão de que o conhecimento de uma mesa é um conhecimento de trato. Russell parece ter em mente a ideia de que ao termos a experiência visual de uma mesa e a concebemos como tal, estamos fazendo uso de alguma convenção estabelecida. Ao inferirmos sobre uma mesa poderemos certamente incorrer em erro, pois tal objeto poderá não ser, de fato, uma mesa. O uso da linguagem nos faz sujeitos ao erro ou à verdade. Em síntese, os próprios dados dos sentidos nunca poderão ser considerados falsos, mas a inferência sobre eles sim (Ibid., p. 117). Diz o autor: “Para sabermos algo acerca da mesa, cumpre que conheçamos algumas verdades [...]” (Ibid., p. 56). É provável que se adotarmos a sua teoria de modo muito rigoroso pouco restará para ser considerado como conhecimento de trato. E a dificuldade não termina aqui. O conhecimento de trato não é referente apenas aos dados sensíveis, mas também às ideias abstratas (aos universais), por exemplo: brancura e fraternidade (Ibid., p. 59). A memória e o autoconhecimento também são conhecimentos de intimidade que não são sobre os dados sensíveis. O que ele denomina de dados dos sentidos são, por exemplo: cores e sons; sensação é a experiência por meio da qual se torna imediata a consciência dos dados dos sentidos; uma mesa é um objeto físico; a matéria, por fim é uma coleção de objetos físicos (Ibid., p. 27). Russell não é totalmente claro em sua teoria epistemológica. Contudo, a sua classificação básica, isto é, em sentido lato é realmente muito eficaz e, de fato, parece-nos preferível adotá-la exatamente apenas nesse sentido.

<sup>400</sup> GUTHRIE, 1995, p. 67-68. v. 5.

<sup>401</sup> CHAPPELL, 2005, p. 12.

<sup>402</sup> Cf. DANCY, 1990, p. 54. SOARES, 2004, p. 27-34. COSTA, 2002, p. 86. Mas vale a pena mencionar a sugestão de Fine de que a célebre definição remonta ao *Mênon*. FINE, 1999, p. 9. Sedley também parece estar de

fazem observações quanto a isso. Eis a observação de Appiah sobre a ausência de uma definição para o conhecimento: “Se não podemos dar o significado da palavra “saber” (a não ser dizendo, sem fazer muito sentido, que “saber” significa “saber”) então não é nenhuma surpresa que ninguém tenha ainda descoberto uma forma de expressá-la<sup>404</sup>!” Os epistemólogos na sua maioria certamente estão cientes de que Platão já havia negado a definição que ele próprio tivera apresentado. E é também o próprio Platão que acaba por ser sempre considerado o autor da definição.

Primeiramente iremos discorrer sobre o próprio texto de Gettier tentando clarificá-lo do melhor modo possível, ou seja, iremos dissecá-lo visando uma boa elucidação. E a seguir passaremos aos comentadores, juntamente com uma análise própria.

O seu artigo pode ser resumido do seguinte modo: apresenta primeiramente três formas definidoras de conhecimento e depois apresenta dois casos refutadores. A primeira das três formas, improvisada por ele mesmo, pode ser atribuída à tradição, a segunda é de Roderick Chisholm e a terceira de Alfred Jules Ayer. No entanto, as três formas, isto é, as três definições de conhecimento embora descritas distintamente, são ao mesmo tempo, análogas entre si. Os dois casos ilustram dois modos por meio dos quais é possível a alguém ter crença verdadeira justificada sem ter conhecimento.

A primeira forma é a seguinte: (a) S sabe que  $p$  SEE (i)  $p$  é verdadeiro, (ii) S crê que  $p$ , e (iii) S está justificado em crer que  $p$ ; a segunda: (b) S sabe que  $p$  SEE (i) S aceita  $p$ , (ii) S tem evidência adequada em relação a  $p$  e se (iii)  $p$  é verdadeiro; a terceira: (c) S sabe que  $p$  SEE (i)  $p$  é verdadeiro, (ii) S está certo de que  $p$  é verdadeiro e (iii) S tem o direito de estar certo de que  $p$  é verdadeiro.

Os dois casos, por sua vez, visam mostrar que as condições contidas nessas três formas não são suficientes quanto à definição de conhecimento, isto é, não são garantias para que uma pessoa possa conhecer uma dada proposição. Cada um dos casos mostra uma personagem chamada Smith como acertadora, contudo não conhecedora das proposições que presume conhecer. Em síntese, mostra como é possível a alguém ter crença verdadeira justificada sem ter conhecimento.

acordo, pois, diz que, de fato, essa passagem nos apresenta a mais admirável definição de conhecimento. SEDLEY, 2000, p. 85. Para aquém de Platão, Wilcox (1994, p. 156) vê em Heráclito um importante marco na história da epistemologia. Woodruff pergunta: quem vem primeiro, o cético ou o epistemólogo? A resposta é: nenhum dos dois, porque Platão os antecedeu. WOODRUFF, P. *Plato's early theory of knowledge*, 1990. p. 60-61. Cf. também WHITE, N. *Plato's metaphysical epistemology*. In: KRAUT, R. *The Cambridge companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 277-278; 297; 302.

<sup>403</sup> Ao concluir a introdução à sua tradução do Diálogo, McDowell (1973, p. 257) diz: “It seems overhasty to conclude that knowledge is not true judgement together with an account”.

<sup>404</sup> APPIAH, K. A. *Introdução à filosofia contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 119.

Como é possível observar, todas as três formas requererem em comum a veracidade de  $p$ . Diferem-se na questão das condições. A primeira, ou seja, a forma da tradição, fala em crê que  $p$ , a de Chisholm em aceitar  $p$  e a de Ayer em estar certo de que  $p$ . As três condições respectivamente são: justificação, evidência adequada e ter o direito. Gettier encara as três formas do mesmo modo no sentido em que percebe que todas acabam por dizer que conhecimento é crença verdadeira justificada. A segunda forma, isto é, a forma de Chisholm, além da veracidade também fala em evidência e em aceitação. Podemos supor que o que ele tinha em mente era evidência plena e assentimento. Nesse caso, ao invés de justificação S precisa de evidência adequada. O que mais nos parece interessante na forma de Ayer é precisamente a sua última condição: S tem o direito de estar certo de que  $p$ . Se supusermos que ter o direito é o mesmo que estar em condições de estar certo, então a sua forma complementa as demais. Aliás, ela é um pouco mais clara que as anteriores. Poder-se-ia reformular as condições da sua forma do seguinte modo: se S está em condições plenas e é-lhe um direito de poder saber que  $p$ , se  $p$  é verdadeiro e ele está certo disso, então S sabe que  $p$ . Tanto ele como Chisholm não falam diretamente em justificação, mas como bem pretende Gettier, de certo modo, indiretamente eles demandam-na. Ele também se apercebe que o “aceitar” e o “estar certo” equivalem a “crer que”. E quanto ao “ter evidência adequada” e ao “ter o direito de estar certo”, ele deixa claro que se forem traduzidos como justificação serão igualmente refutados. Afinal, de uma coisa podemos estar bem certos: as três formas têm analogias entre si e, de algum modo, também se complementam.

O título de seu artigo é exatamente: *Conhecimento é crença verdadeira justificada?* Trata-se de uma pergunta cuja resposta é negativa, ou seja, o seu argumento mostra que crença verdadeira justificada não é conhecimento. Antes de improvisar a primeira forma, o autor fala em tentativas recentes por parte dos estudiosos em definir o conhecimento. Mas é óbvio que a primeira forma tem tudo a ver com a tradição acadêmica. E, felizmente ele sabe da existência não apenas do *Teeteto* como também da do *Mênon*. Ele os cita exatamente no momento em que apresenta a primeira forma<sup>405</sup>. Afinal, falar em modo tradicional é falar em modo platônico. Na verdade, dizer que  $p$  é verdadeiro, que S crê que  $p$  e que S está justificado em crer que  $p$  é a mesma coisa que dizer que S tem crença verdadeira justificada.

Antes de apresentar os dois casos refutativos, Gettier também esclarece dois pontos importantes: o que ele entende por justificação e como ela se processa. Esse parágrafo é

---

<sup>405</sup> GETTIER, 2000, p. 59.

provavelmente um dos trechos mais importantes do seu argumento, pois tem o intuito de definir os termos e o contexto. Diz:

Irei começar por chamar a atenção sobre dois aspectos. Em primeiro lugar, se tomarmos “justificado” no sentido em que S está justificado em acreditar que P constitui uma condição necessária para que S saiba que P, então é possível que uma pessoa esteja justificada em acreditar numa proposição que é de facto falsa. Em segundo lugar, para toda a proposição P, se S está justificado em acreditar que P e P implica Q e S deduz Q de P e aceita Q como resultado desta dedução, então S está justificado em acreditar que Q<sup>406</sup>.

Numa tradução bem mais livre essa observação pode ser dita do seguinte modo: Suponha-se uma proposição *p* e suponha-se que S está justificado em crer nela e sendo que a partir dela S deduz *q*. Dito de outro modo: *p* implica *q* e S então deduz *q* de *p*. Em síntese, S aceita *q* de *p*. Com essa observação ele pretendia então deixar bem claro o que entendia por justificação e em que condições ela se aplica.

Como é possível observar, não se pode pensar que se trata meramente de uma justificação de uma crença em um objeto físico. Não é uma crença direta em relação a um objeto. Não é, por exemplo, uma crença resultante de uma experiência visual. Trata-se de uma justificativa de crença baseada e deduzida de uma outra crença. Mas é claro que ambas pertencem ao mesmo sujeito. Se S crer que *p* e *p* implica *q*, então S também crê que *p* e fá-lo convictamente. Se esse é o caso, então, S está também justificado em crer que *q*. Em síntese, a sua justificativa de que *p* dá-lhe motivo para estar justificado também de que *q*. Assim sendo, fica estabelecido em que contexto o argumento terá de ser compreendido. Podemos dizer que o diminuto parágrafo que antecede os dois casos refutativos são os critérios gettierianos estabelecidos.

De um modo geral é sempre necessário existir crença por parte do sujeito e que *p* seja verdadeiro<sup>407</sup>. Em princípio, se aquilo em que alguém crê não é verdadeiro significa que não há conhecimento. Isso significa que crença e proposição tem relação direta e à S implica imprescindivelmente ter uma crença. Se *p* é verdadeiro, mas S não crê que *p*, a veracidade de

<sup>406</sup> Idem, p. 58. Tradução de Célia Teixeira. As referências às páginas do texto de Gettier são pertinentes à edição de SOSA, E.; KIM J. (Orgs.). *Epistemology: an anthology*. Oxford: Blackwell, 2000. Embora o artigo seja muito sucinto, a referenciação com precisão facilita a consulta. Uma vez que a tradução de C. Teixeira é online e não prescreve paginações, as referenciações serão, então remetidas à edição de Sosa. As citações diretas, porém são da referida tradutora. Disponível em: [http://criticanarede.com/epi\\_gettier.html](http://criticanarede.com/epi_gettier.html)

<sup>407</sup> Sobre a possibilidade de se ter conhecimento sem ter crença vale a pena conferir COSTA, 2002, p. 92-95. O autor apresenta alguns argumentos que alegam ser possível, mas em seguida os refuta. A sua reação é coerente, pois, os tais argumentos realmente não parecem suficientes para aclarar essa possibilidade. Aliás, parece simplesmente impossível supor a existência de conhecimento sem crença, sobretudo, para tratar de crença verdadeira justificada.

$p$  não faz qualquer diferença. Pode-se dizer, portanto, que a existência de conhecimento requer sempre um sujeito, um objeto/proposição e uma justificação. É claro que para que S saiba que, por exemplo, a proposição “O Sol é o centro da Via Láctea” seja verdadeira, é preciso que o Sol seja realmente o centro da Via Láctea.

Para Gettier, crença verdadeira justificada consiste, então, em três condições que não garantem a posse do conhecimento. Ele diz que as condições enunciadas em (a) podem ser verdadeiras e, ao mesmo tempo, ser falso que a pessoa em questão conheça que  $p$ . É que, via de regra, acredita-se que se  $p$  é verdadeiro, S crê que  $p$  e tem justificativa para a sua crença então S sabe que  $p$ . Todavia, ele mostra que isso pode ser falso. Em síntese, crença verdadeira justificada não garante o conhecimento.

Vejamos agora o primeiro caso refutativo. Diz:

Suponha-se que Smith e Jones tinham se candidatado a um certo emprego. E suponha-se que Smith tem fortes provas a favor da seguinte proposição conjuntiva: d) Jones é o homem que vai conseguir o emprego, e Jones tem dez moedas no bolso. As provas que Smith tem a favor de  $d$  podem ser que o presidente da companhia lhe tenha assegurado que no fim Jones seria selecionado e que ele, Smith, tenha contado as moedas do bolso de Jones há dez minutos. A proposição  $d$  implica: e) O homem que vai ficar com o emprego tem dez moedas no bolso. Suponha-se que Smith vê que  $d$  implica  $e$  e que aceita  $e$  com base em  $d$ , a favor da qual ele tem fortes provas. Neste caso, Smith está claramente justificado em acreditar que  $e$  é verdadeira. Mas imagine-se que, além disso, sem Smith o saber, é ele e não Jones que vai ficar com o emprego. Imagine-se também que, sem o saber, ele próprio tem dez moedas no bolso. A proposição  $e$  é assim verdadeira, apesar de a proposição  $d$ , a partir da qual Smith inferiu  $e$ , ser falsa. Assim, no nosso exemplo, as seguintes proposições [sic] são verdadeiras: 1)  $e$  é verdadeira, 2) Smith acredita que  $e$  é verdadeira e 3) Smith está justificado em acreditar que  $e$  é verdadeira. Mas é igualmente claro que Smith não *sabe* que  $e$  é verdadeira; pois  $e$  é verdadeira em virtude das moedas que estão no bolso de Smith, ao passo que Smith não sabe quantas moedas tem no bolso e baseia a sua crença em  $e$  no facto de ter contado as moedas do bolso de Jones, que ele erradamente acredita tratar-se do homem que irá ficar com o emprego<sup>408</sup>.

A proposição (d) realmente implica a proposição (e) e Smith tem fortes evidências para crer que Jones seja a pessoa que será contratada. A sua crença é baseada na informação que o presidente da companhia lhe passara. Afinal, se é o próprio presidente quem o informa não parece haver motivo para duvidar. Se é ele quem diz que Jones é o futuro contratado e Jones tinha dez moedas no bolso, então é possível inferir com segurança que “O homem que logrará o emprego tem dez moedas no bolso”. Parece que estamos diante de um raciocínio óbvio e dedutivo. Até aqui tudo está bem, pois Smith tem crença verdadeira justificada e simultaneamente não tem conhecimento. E podemos, aliás, concluir que Gettier não usa de nenhuma falácia.

---

<sup>408</sup> GETTIER, 2000, p. 58-59.

No entanto, vejamos os supostos pontos fracos do argumento. Primeiramente vejamos que Smith, na verdade, não sabe que (e) é verdadeira. Até parece que estamos diante de uma contradição, pois Smith crê que (e) é verdadeira, mas não sabe que (e) é verdadeira. Aliás, (e) é, de fato, verdadeira. A proposição é verdadeira, Smith crê piamente nisso, pois tem boas evidências para isso, mas, na verdade, ele não sabe que (e) é verdadeira. De fato, Smith acredita que Jones logrará a vaga e crê que Jones tem dez moedas no bolso. Está correto quanto às moedas, mas equivocado quanto a quem será contratado. Não há porque insistir que Smith tenha conhecimento nesse caso. Ele realmente não o tem, pois a pessoa que logrará o emprego não será Jones e, além disso, ele também não sabia da existência das dez moedas no próprio bolso.

A questão se desenvolve diante do fato de a crença de Smith ser uma crença em relação a uma proposição. Ela é primeiramente direcionada à proposição e só depois aos fatos. Ela é, então, o primeiro objeto de conhecimento. O argumento é realmente levantado sob esta perspectiva, pois o que ele faz é salientar as inferências dadas. Para que o argumento seja válido é preciso, então, prestar atenção na proposição. Na verdade, Smith não tem crença verdadeira justificada de que Jones adquirirá o emprego e sim na proposição “O homem que será contratado tem dez moedas no bolso<sup>409</sup>”. Na realidade, a sua crença é de que Jones tem dez moedas no bolso e de que Jones é também o afortunado para a vaga. Aliás, ele tanto crê em (d) como em (e).

No segundo caso refutativo Smith também se deparará com uma situação semelhante. Ele agora possui fortes evidências de que seu amigo Jones tem um Ford. E então infere seguramente: (f): “Jones tem um Ford”. A evidência é forte porque Smith sempre soube que seu amigo tem um Ford e, além disso, este acaba de lhe dar uma carona. Smith também tem um amigo chamado Brown cujo paradeiro, naquele momento ele sequer pode imaginar qual seja. Em síntese, Jones tem um Ford e Brown está algures neste mundo. Diante disso ele escolhe aleatoriamente três cidades e formula três proposições baseadas em (f):

- (g) Ou Jones possui um Ford ou Brown se encontra em Boston;
- (h) Ou Jones possui um Ford ou Brown se encontra em Barcelona;
- (i) Ou Jones possui um Ford ou Brown se encontra em Brest-Litovsk.

---

<sup>409</sup> Ibid., p. 58.



Entretanto, suponha-se agora que Jones no presente momento já não mais é o dono do referido Ford. O que ele conduz é um automóvel alugado, porém semelhante àquele. E também, mais uma vez, por pura sorte Brown realmente se encontra em Barcelona. Em síntese, Jones não possui um Ford e Brown está em Barcelona.

Estabelecidas as coisas dessa forma, Gettier então diz: “Se estas duas condições se verificarem, então Smith não sabe que *h* é verdadeira, apesar de (i) *h* ser verdadeira, (ii) Smith acreditar de fato na verdade de *h* e (iii) Smith estar justificado a acreditar na verdade de *h*<sup>410</sup>.” Noutros termos, é o mesmo que dizer que (*h*) é verdadeira, Smith crê que (*h*) é verdadeira e está justificado em crer que (*h*), mas não sabe que (*h*) é verdadeira. Mais uma vez então vemos o mesmo Smith de posse de crença verdadeira justificada sem, no entanto, ter posse de conhecimento.

A proposição (*f*) é, de fato, uma proposição falsa, embora em relação a ela Smith tenha construído uma convicção muito forte. Por outro lado (*h*) é verdadeira e, aliás, Gettier constrói o seu argumento exatamente em torno dela.

A confiança de Smith de que Jones tem um Ford é tão grande que ele parece supor que pode inferir ao acaso o paradeiro de Brown. O que ele, na verdade, pretende dizer com (*h*) é que Jones possui um Ford e pronto. O que ele supõe saber é exatamente isso, pois sobre onde Brown se encontra ele nada sabe. O que ele faz é, na verdade, uma espécie de inferência por meio de uma declaração desafiadora aos que talvez duvidassem da sua crença. Era como se ele quisesse dizer mais ou menos o seguinte: “Se aquele automóvel não é de Jones, então, eu não me chamo Smith” ou “Se aquele automóvel não é de Jones, então, eu estou louco”. Todavia, ele está equivocado, pois Jones não mais possui um Ford e o que no momento ele usa é um Ford alugado. E, por outro lado, devido a uma enorme casualidade Brown está em Barcelona. Assim, a proposição “Ou Jones possui um Ford, ou Brown está em Barcelona<sup>411</sup>” pretendia afirmar que Jones tem um automóvel da marca Ford e que Brown não está em Barcelona. Mas o que se cumpre é o contrário, Jones não tem um Ford e Brown está precisamente em Barcelona.

Smith é novamente um acertador, mesmo não sabendo dos fatos, ou seja, é acertador sem ser conhecedor. E isso não se traduz em contradição, pois acertador nesse contexto não é a mesma coisa que conhecedor. Embora seja acertador ele é ao mesmo tempo um desconhecedor, pois o seu amigo Jones não tem um Ford e Brown está mesmo em Barcelona. E assim mais uma vez o argumento de Gettier aparece como desafiante. É que (*h*), de fato, é

---

<sup>410</sup> Ibid., p. 59.

<sup>411</sup> Ibid., p. 59.



uma premissa verdadeira, Smith crê que (h) é verdadeira e Smith está justificado em crer em (h). As três condições básicas apresentadas pela tradição, por Chisholm e por Ayer se adequam a ela perfeitamente. Em síntese, Smith tem crença verdadeira justificada, mas não tem conhecimento.

Vejam alguns detalhes importantes sobre o argumento. Smith tem crença verdadeira justificada em relação à proposição (h), mas é plenamente desconhecedor em seu estado de espírito. Ele está justificado em crer que (h) devido ao fato natural de saber que seu amigo Jones possui um Ford há muito tempo. Na verdade, não há nenhuma razão premente para ele duvidar que o carro que Jones dirigia e no qual ele próprio embarcou, não era o tal carro. Mas, ao mesmo tempo, nada impede que outros fatos tenham também ocorrido e devido aos quais a sua crença pudesse ser invalidada. Por exemplo: Jones poderia não ter tido tempo para lhe informar que aquele não era o Ford de sempre; poder-se-ia também ser o caso de que o Ford no qual estavam embarcados e que Jones dirigia era sim o mesmo Ford que Jones possuía, mas que àquela altura não mais era seu e sim emprestado. Enfim, muitas outras possibilidades poderiam ocorrer. Mesmo que Smith fosse uma pessoa muito bem informada, não significa que ele teria de ser atualizado com precisão absoluta. É claro que o fato de ele não saber da verdade sobre esse caso não significa um prejuízo. No mínimo, talvez, um prejuízo emocional, pois ele poderia ficar deslumbrado diante de um engano desse tipo.

Na verdade, casos como o que Gettier nos apresenta, acontecem com frequência na vida real. Às vezes ouvimos algumas pessoas jurarem ou fazerem apostas sobre certas coisas em relação às quais acreditam estar certíssimas, mas que na realidade estão erradas. Isso acontece quando a pessoa supõe estar certa, baseada numa justificativa muito forte, ou seja, em evidências supostamente indiscutíveis<sup>412</sup>.

Como já o observamos (h) é verdadeira, Smith crê que (h) é verdadeira e está justificado em crê que (h) é verdadeira. É óbvio que aquilo sobre o que ele supõe ter conhecimento tem a ver com a primeira parte da proposição, isto é, de que Jones possui um Ford. Se Smith houvesse bradado (h), os ouvintes certamente pensariam que ele tinha conhecimento. Se ele nunca admitisse a sua sorte sobre o caso, poderia passar-se tranquilamente como acertador e também como conhecedor. Até o momento, o argumento de Gettier ainda parece estar incólume.

---

<sup>412</sup> Casos como esses são comuns, por exemplo, em escândalos que envolvem pessoas cuja integridade parecia impermeável. Muitos normalmente reagem afirmando que seriam capazes de jurar ou apostar tudo que tinham, pois tinham certeza de que a tal pessoa era absolutamente íntegra. Se o fizesse teriam perdido, pois teriam opiniões verdadeiras justificadas sem ter conhecimento.

No entanto, vamos tentar miná-lo de alguma forma. E de antemão também façamos as seguintes observações: o argumento de Gettier é construído sob um ponto de vista lógico. E é por isso que ele tem uma repercussão tão grande. Ele é, de fato, um argumento epistemológico e é também um texto sobre epistemologia, mas a forma de argumentar é tipicamente lógica. Ele cria proposições e a partir delas deduz outras e, sobretudo, fá-lo de um modo pelo qual a sua validade é mantida. É claro que Gettier é muito mais aristotélico do que platônico e acima de tudo é um norte-americano do século XX e não um grego do período clássico<sup>413</sup>. O que aconteceria se o analisássemos separando a lógica da epistemologia? Essa, talvez, seja uma separação muito dispendiosa, pois requer, por exemplo, que definamos estritamente o que é lógica e o que é epistemologia. Contudo, vejamos o que é possível empreender. Como já o salientamos, o argumento tem roupagens lógicas e não só epistemológica. As proposições são construídas de modo silogístico e puramente formal, e enquanto tal é realmente impossível não conduzir ao resultado previsto. Qualquer silogismo devidamente construído pode criar um resultado válido, sem, contudo ser verdadeiro. Se for dito, por exemplo, que todo homem é mulher, que S é homem, então, segue-se necessariamente que S é mulher. Com certeza, existem diversas outras maneiras de se abordar o contraexemplo de Gettier.

Vejamos, então, alguns argumentos denodados e que supõem tê-lo arrostado devidamente. Jason Streitfeld, por exemplo, fá-lo de um modo bastante interessante e por meio de poucas palavras. Seu texto é quase tão sucinto quanto o do próprio Gettier. O seu foco é a distinção entre dois tipos de crenças: a *de re* e a *de dicto*. Vejamos a sua crítica.

“Ralph crê que alguém é espião” é uma frase ambígua, pois a crença de Ralph pode tanto ser *de re* como *de dicto*, pois pode tratar-se de uma crença sobre alguém específico ou não. A frase tem duplo sentido, pois pode estar querendo dizer que Ralph crê que há um espião em questão, mas sem saber de quem se trata ou que Ralph crê que há um espião e, além disso, sabe de quem se trata. Se sua crença é sobre um indivíduo específico ela será uma crença *de re*, se não é sobre alguém específico será *de dicto*<sup>414</sup>. Em princípio, o autor não está

---

<sup>413</sup> Entretanto, no próprio Platão há também alguns argumentos sob os quais só se pode dizer que a validade existe se considerarmos os fatores lógicos. Esse é o caso do argumento socrático sobre a imortalidade da alma desenvolvido no *Fédon*. Primeiramente ele mostra que todo contrário advém de seu contrário, sem, contudo, tornar-se o seu contrário. Poder-se-ia dizer, por exemplo, que a noite vem do dia e vice versa, que o frio vem do calor e vice versa, etc. De igual modo, é o caso da morte e da vida, se a morte só existe porque há algo vivo e que deverá morrer, assim a vida só existe porque alguém que jazia morto teve que viver. Trata-se de um argumento cuja persuasão é puramente lógica. A sua aplicação ao mundo real é algo simplesmente impossível. Cf. *Phd.* 70c-72d; 102b-105. Parece-nos improvável que Platão realmente acreditasse que argumentos lógico-racionais pudessem convencer qualquer pessoa sobre a vida após a morte.

<sup>414</sup> Esse exemplo é, ao que parece, extraído do *Quantifiers and propositional attitudes* de W. V. O. Quine. *The Journal of Philosophy*, v. 53, n. 5, p. 177-187, mar. 1956.

de acordo que uma justificativa *de re* acarrete uma justificativa *de dicto*. Para ele é preciso muito mais para fundamentar uma crença *de dicto*. “Ralph crê que alguém é um espião” é semelhante a “Smith crê que o homem que será contratado tem dez moedas no bolso”. Ambos os casos são ambíguos. Afinal, esse “homem que será contratado” é uma pessoa específica? O autor diz que, de acordo com o que temos no texto de Gettier, a crença de Smith é *de re*. Isso é porque ele é informado exatamente pelo presidente da empresa. Este di-lo especificamente quem será o afortunado. E, aliás, afora Jones não há outra pessoa a quem Smith possa atribuir a sua crença. Enfim, a sua crença é realmente uma crença *de re*<sup>415</sup>.

Se a crença de Smith é *de re*, ela é justificada, porém falsa. É justificada, porque é exatamente o próprio presidente da empresa quem lhe diz, ou seja, é o presidente da empresa quem dá a informação por meio da qual Smith formará a sua crença. Para Streitfeld a crença de Smith é *de re*, pois o presidente da empresa diz-lhe quem será o afortunado, isto é, quem logrará o emprego: Jones. Por outro lado (e) enquanto proposição ampla (ambígua) é verdadeira, mas não justificada. Nesse caso, a sua crença enquanto crença *de dicto* é realmente uma crença verdadeira. Noutros termos, sua crença *de re* é justificada e a *de dicto* não o é, a *de re* é falsa e a *de dicto* é verdadeira. Sua crença *de re* é crença falsa justificada e a *de dicto* é crença verdadeira não justificada. Ele diz que (e) não é justificada porque é uma proposição que decorre de (d), a qual é falsa. E isso significa que (e) não é uma proposição que representa uma crença verdadeira justificada tal como pretende Gettier. Se esse é o caso, pode-se, portanto, afirmar que o argumento de Gettier é inválido, ou seja, não existe o problema de Gettier. Para o autor, Smith tem uma boa justificativa para a sua crença *de re*, mas não para a sua crença *de dicto*. Portanto, o célebre contraexemplo de Gettier é

---

<sup>415</sup> Detlefsen diz que uma expressão modal ou epistêmica é usada *de dicto* somente quando modifica toda uma proposição e usada *de re* quando atribui característica modal ou mesmo epistêmica a algo particular contido na proposição. O autor diz que a distinção teve, na verdade, muitas formulações na história da lógica. Em época medieval Pedro Hispano já se apercebia da possibilidade de ocorrer falácias uma vez que a ambiguidade era algo inevitável. Por exemplo: a afirmação “É possível que todos sejam casados” poderá tanto ser *de dicto* quanto *de re*, pois dependerá da interpretação que lhe for dada. Se for interpretada como expressão de que a afirmação é possivelmente verdadeira o “É possível” estará sendo usado *de dicto*. Por outro lado, se a afirmação for interpretada como cada indivíduo sendo alguém possivelmente casado, será *de re*. Cf. DETLEFSEN, 2004, p. 38-39. Eis a explicação de Branquinho: na frase: “Possivelmente, tudo é idêntico a Deus”. A modalidade que o advérbio “possivelmente” expressa é atribuída a um *dictum*, ou seja, à frase que o compõe. Em “Tudo é possivelmente idêntico a Deus” a modalidade é (aparentemente) atribuída não a um *dictum*, mas a uma *res*. Aliás, pode-se dizer que a modalidade é atribuída a cada uma das coisas desse universo em questão. É como se pretendesse predicar de cada coisa a propriedade modal de possivelmente ser idêntica a Deus. Em lógica modal quantificada a frase “Possivelmente tudo é idêntico a Deus” lê-se:  $\diamond \forall x (x = d)$  e “Tudo é possivelmente idêntico a Deus”:  $\forall x \diamond (x = d)$ . Cf. BRANQUINHO, 2006. p. 223-227. A própria distinção entre crença *de dicto* e crença *de re* é algo que por si já é bastante delicado. Diante disso então podemos observar que usá-la como critério para analisar o problema de Gettier poderá acabar por tornar a questão ainda mais complicada.

simplesmente um argumento inválido. Nem a crença falsa justificada e nem a crença verdadeira injustificada de Smith em relação ao homem que será contratado é conhecimento.

Streitfeld parece querer dizer que para o contraexemplo ser válido Smith teria que ter uma crença verdadeira justificada *de re*. Ao menos ele diz que Smith precisaria ter crença verdadeira justificada que não fosse conhecimento proposicional. Todavia o que Smith tem é nada mais que crença falsa justificada. Em síntese, Smith tem crença *de re* justificada, porém falsa.

Contudo, eis um fator que de modo algum poderá ser negligenciado: o que temos em questão é uma proposição: “O homem que será contratado tem dez moedas no bolso”. E só se pode afirmar que ela não é justificada por meio de critérios bem estabelecidos. Sob o ponto de vista de segundo plano ela até poderá não ser. Mas, enquanto crença *de dicto* e epistemológica de primeiro plano ela é justificada. É bem verdade que estamos sujeitos a misturar os dois planos em questão. Para os que assistiam a cena sem saber de “toda verdade” a situação é diferente da nossa que somos epistemólogos.

Parece-nos que Streitfeld chega a essa conclusão porque confunde os dois planos epistemológicos. Confunde o conhecimento em questão durante o episódio e o conhecimento que nós sujeitos ajuizadores temos em relação ao episódio. Ele admite que é possível existir correspondência entre crença *de re* e crença *de dicto*, mas no argumento de Gettier, alega que isso não ocorre. Se o presidente da empresa tivesse dito à Smith apenas: “O homem que será contratado tem dez moedas no bolso” sua crença seria *de dicto*. E seria uma crença forte<sup>416</sup>, pois a fonte é simplesmente o presidente da empresa. Por outro lado, a crença *de re* de Smith é fraca. Suponha-se que ele cresse que Jones fosse o mais apto para o cargo, mas que essa crença não fosse bem firme. Desse modo é possível observar que Smith poderia ter ao mesmo tempo os dois tipos de crenças: *de re* e *de dicto*, a primeira sendo fraca e a segunda sendo forte. Contudo, a crença forte *de dicto* pelo fato de ser *de dicto* acaba por ser vaga, isto é, não garante quem especificamente logrará o emprego. Ela é verdadeira, mas não determinante para garantir que Smith possa inferir tranquilamente que Jones será o homem a ser contratado. Por outro lado, a crença *de re* é deveras fraca para poder garantir a Smith que Jones é quem

---

<sup>416</sup> Os epistemólogos normalmente falam em crenças fortes e crenças fracas. Na verdade, a crença em uma proposição pode variar muito em graus de probabilidade. Dependerá das razões que a pessoa tem. Para Costa (2002, p. 88-89) o grau mais baixo de uma crença se dá quando alguém tem ligeiramente mais que cinquenta por cento de chances de que a proposição seja verdadeira. Quando é o caso, a crença é sinônimo de “achar”, de “suspeitar” e de palpitar. Quando é um grau que supera a suspeita, então ela pode ser considerada sinônimo de opinião. Quando o grau é ainda mais elevado pode-se falar em convicção, em estar certo e em certeza. A análise do conhecimento tem a ver com convicção e certeza ou crença firme.

será contratado<sup>417</sup>. Se esse for realmente o caso, então Smith teria uma crença *de dicto* justificada com possibilidades de ser verdadeira e de ser falsa. Se ele crer que será Jones, sua crença será falsa, se crer que será ele próprio, será verdadeira. A sua crença *de re*, por sua vez, deveria ser considerada não justificada com possibilidades de apenas ser falsa.

Embora Streitfeld não o tenha dito explicitamente, ele parece crer ter resolvido o problema de Gettier. Seu argumento parece concluir do seguinte modo: Smith alimentou a todo tempo uma crença falsa justificada e, portanto, em nada compromete a velha definição tripartite. Não compromete, pois, crença falsa justificada obviamente não é conhecimento. A crença *de re* de Smith, então não dá qualquer apoio à sua crença *de dicto*.

Streitfeld tem o direito de levar em consideração os dois tipos de crenças. Mas se levarmos em consideração que o que fazemos aqui é uma epistemologia de segundo plano, será possível ir muito mais longe. É de segundo plano, no sentido em que estamos fazendo a análise epistemológica de um fato (alegórico) dado e exposto. Não somos nenhuma das personagens do episódio, mas observadores e ajuizadores externos ao fato.

A crença de Smith na proposição *p* é, de fato, ambígua, pois dependerá da perspectiva e do sujeito que a observa. Para ele próprio ela é supostamente *de re*, mas para outros que supostamente o tivessem ouvido afirmar, ela é *de dicto*. Aliás, para esses ela ainda é ambígua, mas com tendências a ser *de dicto*. De qualquer modo, Smith é um acertador com nítidas aparências de conhecedor. No entanto, Streitfeld não tem razão ao dizer que o problema de Gettier cessa de existir devido à ambiguidade da proposição. É que o conhecimento é algo que não está imune de ambiguidades. Mesmo que não se queira de modo algum usar de artimanha, as possibilidades de “falsos conhecimentos” podem ocorrer<sup>418</sup>. Aliás, sempre ocorrerão.

Se conhecimento é algo público, então Smith tem crença verdadeira justificada sem ter conhecimento. Se supusermos que ele tivesse como fazer uma aposta com outras pessoas presentes, baseado na proposição *p* e se só as moedas de seu bolso fossem contadas ele poderia genuinamente ser considerado um ganhador. Aqueles que não conhecem todas as instâncias que envolvem o caso em geral poderiam mesmo até jurar que Smith tem conhecimento. Mas nós que sabemos de “toda a verdade”, sabemos que ele não o tem. Se considerarmos que toda epistemologia desse tipo é uma epistemologia de segundo plano,

---

<sup>417</sup> O que Streitfeld está chamando de crença *de re* fraca, certamente é “O homem que logrará o emprego tem dez moedas no bolso”. No seu raciocínio, essa é uma proposição ambígua, pois pode ser tanto *de re* quanto *de dicto*, se for *de re* será considerada fraca, se for *de dicto* será forte.

<sup>418</sup> Cf. STREITFELD, J. Disponível em: <http://specterofreason.blogspot.com.br/2012/06/no-gettier-cases-for-know-how.html>

então o argumento de Gettier ainda subsiste<sup>419</sup>. Ressalte-se o seguinte: o fato ocorre de uma forma para as personagens do caso e para nós ocorre de outra. Nós que avaliamos o mesmo fato, no entanto, somos conhecedores de todas as instâncias. De certo modo, poderíamos até mesmo dizer que Smith sempre teve crença falsa justificada. Nesse caso, só mesmo nós os seus ajuizadores é que poderíamos, pois já sabemos de “toda a verdade”, isto é, de que ele realmente não tinha conhecimento.

O conhecimento enquanto algo público e que urge demonstrabilidade requererá sempre a boa argumentação. Contudo, mesmo que ele seja feito com as melhores intenções do mundo, muitas falhas poderão passar despercebidas. Diante disso parece-nos, então, que não podemos ainda preterir o contraexemplo de Gettier.

De acordo com Costa, em princípio, as intuições que subjazem a definição tripartite são, de fato, corretas e, por isso mesmo ela não deve ser abandonada e nem sequer modificada. A alternativa é simplesmente a seguinte: compreendê-la e analisá-la melhor<sup>420</sup>. Aqui vale a pena também adiantar que estamos de acordo com os argumentos do autor, principalmente quanto ao fato de sermos partidários da definição tradicional. Ele diz que o que pretende apresentar como alternativa é uma análise de certos elementos pragmáticos que relacionam a condição de justificação e a condição de verdade entre si, mas que não são percebidos porque jazem implícitos na definição<sup>421</sup>. Noutros termos, há uma relação lógica implícita entre a primeira e a terceira condição. Essa relação é o que ele chama de *requisito de adequação justificacional*. Dito por extenso, o que se requisita é que a justificação dada por *a* para a sua crença em *p* tem de ser considerada capaz de estabelecer a verdade de *p* por parte do sujeito ajuizador. Nesse caso, o sujeito ajuizador da pretensão de conhecimento de *a* não é o próprio sujeito *a*. Trata-se de um sujeito ajuizador que, por sua vez ajuíza as pretensões de *a*, o qual é candidato a ter conhecimento. A crença de *a* tem de ser capaz de estabelecer a verdade de *p*. Contudo, é o sujeito ajuizador quem tem de ser o apreciador. A crença é de *a*, mas o sujeito ajuizador é que terá de considerá-la capaz de estabelecer a verdade.

É preciso que a justificação dada por *a* seja considerada capaz, por parte de nós sujeitos ajuizadores. Noutros termos, a justificativa tem de ser apta para garantir a verdade de *p* e quem tem de se aperceber disso não é precisamente *a* e sim nós sujeitos ajuizadores. Contudo, é preciso deixar bem claro que nós sujeitos ajuizadores das pretensões de

---

<sup>419</sup> Para Dancy (1985, p. 43), o argumento de Gettier é realmente eficiente.

<sup>420</sup> COSTA, 2002, p. 100.

<sup>421</sup> O autor fala primeiramente em ao menos três alternativas conhecidas, que para ele não são suficientes. São elas: a adição de uma quarta condição, a adição de evidências para as evidências e a criação de condições de não refutação. Ibid., p. 101-106.



conhecimento por parte de *a* só podemos ajuizar que *a* realmente sabe que *p* nos casos em que a justificação oferecida por *a* faça parte daquilo que podemos reconhecer como uma razão suficiente para a verdade de *p*. Infelizmente, de acordo com Costa, a impressão que temos da verdade de que *p* é de uma verdade em si, isto é, de uma verdade absoluta. A forma gramatical “*p* é verdadeira” normalmente favorece essa interpretação equivocada. É que essa forma gramatical, de fato, não diz a qual sujeito a verdade está sendo atribuída. Diante disso é preciso então, salientar, que quando se avalia a existência de conhecimento, a avaliação é empreendida por nós sujeitos ajuizadores. Além de a verdade de *p* não ter que ser admitida apenas por *a*, mas também por nós, essa verdade tem de ser atual. E é por isso que o autor denomina a sua abordagem de atualista e perspectivista. Atualista é exatamente pelo fato de ter de considerar a verdade como uma verdade do momento e perspectivista porque a avaliação tem de ser a partir da perspectiva de nós sujeitos ajuizadores<sup>422</sup>. Em sua opinião, por meio desse recurso será possível aniquilar de uma vez por todas o recalcitrante problema de Gettier. Aliás, como ele próprio diz, é possível fazer com que esse contraexemplo desapareça sem deixar rastros<sup>423</sup>.

É necessário então reformular a definição para, então, apresentá-la numa versão explicitada. A formulação tradicional é: Df. Co:  $aSp \equiv p \ \& \ aCp \ \& \ JCp$ ; a explicitada: Df. Ce:  $aSp \equiv (J^* \ \& \ --\> \ p) \ \& \ aCp \ \& \ (aJCp \ \& \ (J \in J^*))$ <sup>424</sup>. A síntese dessa explicitação, diz o autor, está nos critérios atualista e perspectivista. Isso significa o seguinte: se estamos tratando do fato de alguém conhecer algo, é necessário considerar o momento atual. Se admitimos que alguém sabe que *p*, temos que ser sensíveis às verdades que dispomos e não às supostas verdades que poderiam suplantar estas que temos<sup>425</sup>.

Parece-nos que a tese de Costa é realmente bastante coerente, pois a definição do tempo e do ângulo do sujeito é imprescindível. Com efeito, é para nós sujeitos ajuizadores que *p* é ou não verdadeiro e também é para nós que *a* sabe ou não sabe que *p*<sup>426</sup>. E o fator tempo levado em consideração evita o aparecimento de problemas desnecessários. Afinal,

---

<sup>422</sup> Ibid., p. 106-110.

<sup>423</sup> Ibid., p. 108-109; 116; 120; 123.

<sup>424</sup> Ibid., p. 91, 115. Fine apresenta a definição clássica de conhecimento da seguinte forma: Alguém sabe que *p* se e somente se crê que *p*, se *p* é verdadeiro e se tem uma justificativa adequada para crer que *p*. FINE, 1999, p. 9.

<sup>425</sup> COSTA, C. p. 106. Searle (1999, p. 277) ao tratar da questão dos indexicais diz algo que, de algum modo, contribui com o argumento de Costa. Diz: “Por exemplo, acredito agora que Benjamin Franklin foi o inventor das bifocais. Suponha-se ter sido descoberto que, 80 milhões de anos antes da descoberta de Benjamin Franklin, numa galáxia distante, povoada por organismos de algum modo semelhantes aos humanos, um humanoíde qualquer inventou o equivalente funcional das bifocais. Consideraria eu falsa a minha ideia de que Benjamin Franklin tinha inventado as bifocais? Julgo que não”.

<sup>426</sup> COSTA, C. p. 109-110.



existem muitas teorias e muitas teses que hoje estão vigentes e que poderão ser preteridas a qualquer momento. Essas, antes de terem entrado em vigor, tiveram obviamente que passar pelo crivo da justificação. De certa forma, as teorias que hoje são aceitas por nós, são-no na condição de crença verdadeira justificada. Noutros termos, ao crermos numa teoria, cremos porque supomos ter uma crença verdadeira justificada em relação a ela. Em síntese, se cremos, cremo-lo com crença verdadeira justificada. E a nossa crença é uma crença num contexto tal e tal e ela é do momento presente<sup>427</sup>.

Contudo, a explicitação da definição tripartite poderá ser realmente eficaz tal como sugere Costa? É possível realmente afastar os contraexemplos de modo definitivo tal como ele pretendia? Ele certamente deve estar ciente de que outros Gettiers podem surgir e esfacelar a sua definição explicitada. Mas ao que parece, o trunfo da sua leitura está no fato de ela não proibir qualquer refutação. Ao contrário, a sua força parece estar no fato de prever a possibilidade de existência de contraexemplos, mas advertindo que eles não constituem um problema. É que a verdade de *a* numa proposição *p* somente pode ser válida num tempo *t* sob uma perspectiva tal e tal.

Carlos García, por sua vez faz uma crítica ainda menos complacente. Diz que após examinar o argumento com muito cuidado concluiu que Gettier simplesmente confundiu a validade sintática com a verdade semântica. Em princípio, o contraexemplo de Gettier é nada mais que um contraexemplo ilegítimo<sup>428</sup>. Quanto ao primeiro caso, com base na teoria das descrições definidas de Russell, García diz que (d), isto é, a proposição conjuntiva de Smith no primeiro caso, não pode implicar (i) porque é uma proposição ambígua. Ele alega que as descrições definidas não podem ser ambíguas visto que enquanto tais, elas têm de ter como foco uma coisa única. Sendo o caso, (d) deveria ser “Um homem e somente esse homem logrará o emprego e esse homem tem dez moedas no bolso”. A forma apresentada por Gettier é ambígua e vaga, pois faz com que seja possível ser preenchida por mais de um item. Portanto, a primeira proposição de Gettier é inapropriada. García também alega que a prioridade que normalmente em lógica é reservada à formalidade não contribui para a

---

<sup>427</sup> A. M. Luz faz uma observação importante sobre o conceito de verdade. Em princípio, ele assevera o fato de tratar-se de um conceito pertencente ao campo metafísico e não ao epistemológico. Para o autor, nós realmente somos induzidos a crer naquilo em que nos parece evidente. Contudo, somos obrigados a estar atentos quanto ao fato de a qualquer momento sermos obrigados a abandonar essas crenças ou convicções. Com efeito, somos sabedores de que as nossas convicções estão sujeitas a serem refutadas. Cf. LUZ, Alexandre M. *Revista da Fapese*, v. 2, n. 2, p. 37-52, jul./dez. 2006. p. 44-45.

<sup>428</sup> GARCÍA, Carlos E. Casos Gettier y razonadores normales. *Ideas y Valores*, Bogotá, n. 135, dez, 2007, p. 74

validade do próprio argumento. Para ele, na questão sobre crenças, a prioridade é pragmática<sup>429</sup>.

Quanto ao segundo caso refutativo, isto é, o que envolve a posse do Ford, o autor alega que Gettier inicia o argumento interessado na validade sintática, pois inicia claramente trabalhando com operações logicamente válidas. No entanto, de maneira súbita o seu interesse se volta pela verdade semântica. Ao construir (g), (h) e (i) Smith está, com efeito, reformulando sua proposição original por meio de mera tautologia: Se  $f$  então  $f$ . E as três proposições do segundo caso refutativo então são: 1) Se  $f$  então  $f$  ou  $s$ , 2) se  $f$  então  $f$  ou  $o$ , 3) se  $f$  então  $f$  ou  $t$ <sup>430</sup>. Desse modo, isso quer dizer que Gettier constrói (g), (h) e (i) sob a ideia de que Smith tem o direito de crer em cada uma, visto que em lógica proposicional qualquer disjunção em que ao menos uma de suas componentes for verdadeira, ela própria é também verdadeira. Assim, Smith sabe que (g), (h) e (i) são verdadeiras em sentido vazio. Aliás, Garcia até mesmo admite que (g) e (i) são proposições verdadeiras, ou seja, admite, de acordo com os critérios da lógica, que formalmente essas proposições podem ser verdadeiras<sup>431</sup>.

Para García aquilo que Gettier infere não é algo que possamos esperar que alguém o faça na vida real. Diz: “Jamais alguém pretenderá construir disjunções a partir de proposições que ela própria não é conhecedora, a não ser que tenha em vista algum propósito pedagógico ou mesmo retórico<sup>432</sup>”. Enfim, ele também faz questão de dizer que Gettier e outros epistemólogos superestimam a força desse famoso contraexemplo. Aliás, em sua opinião, os contraexemplos sobre crença verdadeira justificada são muitas vezes deveras artificiais de modo que até mesmo lembram-nos os tele novelistas<sup>433</sup>.

Não é difícil perceber que García também recorre a expedientes depreciativos além de propriamente argumentativos e reflexivos. Como acabamos de observar ele também tenta de algum modo a menosprezar o contraexemplo de Gettier no sentido em que o desconsidera em absoluto. Noutros termos, tenta insinuar alguma indiferença no sentido em que nem sequer vale a pena abordá-lo. Mas essa não constitui, ao que parece, uma investida prudente visto que também não atinge a essência da questão. Contudo, o próprio fato de ele escrever sobre a questão, significa que essa indiferença é, de algum modo, interrompida. O que ele empreende reflexivamente é, com efeito, interessante, embora não signifique que seja tão convincente

---

<sup>429</sup> Ibidem, p. 76.

<sup>430</sup>  $1 f \supset (f \vee s)$   
 $2 f \supset (f \vee o)$   
 $3 f \supset (f \vee t)$

<sup>431</sup> Ibid., p. 80.

<sup>432</sup> Ibid., p. 82.

<sup>433</sup> Ibid., p. 83.

como possa parecer. E é claro que o contraexemplo de Gettier não é ilegítimo conforme ele o descreve<sup>434</sup>.

#### 4.5 O contraexemplo de Russell

Há certamente muitos outros contraexemplos elaborados depois de Platão e antes de Gettier<sup>435</sup>. Russell, por exemplo, já havia falado na possibilidade de alguém ter uma crença verdadeira sem, no entanto, ter conhecimento. O décimo terceiro capítulo de *Os problemas da filosofia* trata exatamente de conhecimento, erro e opinião provável. Diz:

Para tomar um exemplo trivialíssimo: se um homem crê, digamos, que o nome do último ‘primeiro-ministro’ [...] começava por B, a sua crença será verdadeira, pois que o último presidente do ministério foi Sir Henry Campbell Bannerman. Se estiver na crença, porém, de que o último presidente do ministério foi o Sr. Balfour, crerá, ainda, que o nome do último primeiro-ministro começava por B. e, no entanto, esta crença apesar de verídica, não seria considerada como constituindo um conhecimento<sup>436</sup>.

Russell certamente estava ciente de que a definição exata do conhecimento não era uma tarefa fácil. Em princípio, uma crença verdadeira não pode ser considerada conhecimento quando é deduzida de uma crença falsa. Nem mesmo o pode quando todas as premissas são verdadeiras, pois uma falácia pode ser muito bem construída com premissas todas verdadeiras. Nesse caso, ele se refere aos argumentos inválidos, tais como: “Se sei que todos os gregos são homens, que Sócrates era um homem e infiro que Sócrates era grego, não se poderá dizer em tal caso que eu tenha [...] conhecimento de que Sócrates era grego<sup>437</sup>.” Nem mesmo quando todas as premissas são verdadeiras e o próprio argumento é válido é possível dizer que há conhecimento. Aliás, o exemplo da pessoa que supõe saber que o nome do

---

<sup>434</sup> Noah Lemos (2007, p. 14) é da opinião que podemos ter crença justificada embora falsa. Se, por exemplo, vejo a irmã gêmea de Lia numa loja, mas creio tratar-se de Lia, estou justificado em crer que é Lia. O autor também alega que Smith tem realmente a justificação que Gettier pretende. Com base no Principle of Deductive Closure, ou seja: “Se S está justificado em crer que  $p$  e  $p$  vincula  $q$  e S deduz  $q$  de  $p$  e aceita  $q$  como um resultado dessa dedução, então S está justificado em crer que  $p$ ”. Lemos reconhece que esse princípio é tido como controverso, mas ainda assim, não parece haver motivo para não aceitar que Smith tenha justificação. Diz ele: “[...] it seems intuitively plausible that he is justified in believing the one proposition by deducing it from the other. Moreover, as a general strategy for dealing with Gettier cases denying the PDC seems inadequate”. LEMOS, 2007, p. 24-25.

<sup>435</sup> Costa também reconhece que antes de Gettier já se havia elaborado contraexemplos à definição tripartite. A novidade, em sua opinião, deve-se ao fato de Gettier haver proposto um desafio explícito à definição. COSTA, 2002, p. 99. O mesmo autor também esboça os contraexemplos baseado em outros já esboçados na literatura. Ele reconstitui tanto o próprio exemplo de Gettier e de Russell, resume-os bem, explica e discute-os com uma clareza simplesmente indispensável. Ibid., p. 98-101.

<sup>436</sup> RUSSELL, 2001, p. 127.

<sup>437</sup> Ibidem, p. 128.

último primeiro ministro começa com B é precisamente isso. O argumento é válido, mas não faz com que tal homem tenha conhecimento. Ele se acha numa situação semelhante à de Smith do contraexemplo de Gettier, cujas premissas eram todas verdadeiras. Diante disso Russell fala na necessidade de que as premissas sejam, então, conhecidas. Contudo, isso significa o início de um círculo vicioso, pois pressupõe que já temos conhecimento dessas premissas. Em última instância o que resta é falar exclusivamente em conhecimento derivado enquanto contraposto ao conhecimento intuitivo. “Podemos, pois dizer assim: “Conhecimento derivado é o validamente deduzido de premissas conhecidas intuitivamente<sup>438</sup>.” É claro que o autor se apercebe que nesse caso, embora desapareça o vício formal, ainda seria necessário definir o conhecimento intuitivo.

Russell embora não trate diretamente de justificação epistêmica ele a pressupõe. Ele fala na hipótese de um jornal que decide anunciar antecipadamente o resultado de uma batalha sem saber dos fatos, mas que por acaso fá-lo corretamente. Isso não garante que os leitores desse jornal realmente tenham conhecimento. Uma notícia de jornal constitui, diz ele, uma justificação suficiente. Nesse caso, suponhamos que os leitores do jornal tivessem lido: “A batalha de Waterloo foi ganha pelos ingleses”. Eles teriam crença verdadeira justificada, mas não conhecimento.

Vejam se é possível minar o argumento da pessoa que sabe o nome do último primeiro ministro. Observe-se que uma pessoa que crê que o nome do último primeiro-ministro começa por B não pode ser considerada como possuidora de crença verdadeira de maneira indeliberada. É bem verdade que a sua crença é verdadeira pelo fato de crer que o nome do referido estadista começava por B. Ainda que na sua crença o nome fosse Balfour e não Bannerman, a sua crença permanece verdadeira. O que está em questão é a inicial do nome, ou seja, a sua primeira letra, não o nome todo. É, portanto, necessário considerar apenas a primeira letra e avaliar a conclusão somente em relação à primeira letra. Se analisarmos dessa forma, iremos entender que a pessoa tinha uma crença verdadeira e, conseqüentemente, tinha conhecimento. Nesse caso, tornar-se-ia evidente que ela conhecia a primeira letra do nome do último primeiro-ministro britânico. Quando Russell diz que essa pessoa tinha uma crença verdadeira, mas não tinha conhecimento, está a alargar a questão de maneira indeliberada. É que a crença em questão em nada implica o conhecimento do nome do último primeiro-ministro. Digamos que a pergunta dirigida a essa pessoa fosse: “Qual o nome do último primeiro-ministro”? E ela respondesse: “Balfour!” Estaria evidente que ela

---

<sup>438</sup> Ibid., p. 128.

não tinha nem crença verdadeira nem conhecimento. Se a pergunta fosse: Qual a primeira letra do nome do último primeiro-ministro? E a resposta: É a letra B. Essa pessoa, indiscutivelmente, teria crença verdadeira e conhecimento. Não importa se ela não sabia o nome completo daquele estadista.

#### 4.6 O discurso de Zagzebski e a questão deontológica na epistemologia

A alternativa de Linda Zagzebski acaba por remontar-nos ao estilo platônico de filosofar, mas, na verdade, com muito mais inspiração em Aristóteles. Conforme iremos observar, a autora oferece uma alternativa com base na analogia entre moral e intelectualidade, ou seja, entre moral e epistemologia. O seu contraexemplo é construído com a intenção de mostrar como é fácil suscitá-los devido a um descuido habitual em epistemologia. É, portanto, uma mera reprodução demonstrativa baseada no contraexemplo de Gettier a fim tornar explícito o porquê do problema. Diz:

Suponha-se que a Dra. Jones, uma médica, tenha uma evidência intuitiva muito boa de que seu paciente, Smith, esteja sofrendo de um vírus X. Smith apresenta todos os sintomas desse vírus e os testes laboratoriais são consistentes com a presença do vírus X e mais nenhum outro vírus conhecido. Suponha-se também que toda a evidência sobre a qual Jones baseia seu diagnóstico seja verdadeira, e que não haja evidência acessível que vá contra o diagnóstico. A conclusão de que Smith está sofrendo do vírus X é, de fato, extremamente provável na evidência, no entanto, mesmo a mais forte evidência indutiva não implica a conclusão, daí a possibilidade de erro. Suponha-se que este seja um dos casos: Smith está sofrendo um vírus Y distinto e desconhecido. A crença da Dra. Jones de que Smith esteja atualmente sofrendo do vírus X é falsa, mas é justificada e irrefutável por qualquer outra evidência que lhe seja acessível [...]. Digamos que além de sofrer do vírus Y Smith muito recentemente contraiu o vírus X, mas tão recentemente que ele ainda não apresenta os sintomas causados por X, e a evidência laboratorial, sobre a qual a Dra. Jones baseia seu diagnóstico, não é produzida por X. Assim, embora a evidência sobre a qual a Dra. Jones baseia seu diagnóstico faça que seja altamente provável que Smith tenha X, o fato de Smith ter X nada tem a ver com essa evidência. Nesse caso, a crença da Dra. Jones de que Smith tem um vírus X é verdadeira justificada e irrefutável, mas não é conhecimento<sup>439</sup>.

A autora alega, em princípio, que qualquer definição de conhecimento que conecta o terceiro componente (justificação) com o componente da verdade permitindo alguma independência entre eles, estará sempre fadada ao insucesso. Se o “outro algo” que acompanha a crença verdadeira está intimamente conectado com a verdade sem a implicar, a definição não resistirá aos contraexemplos do tipo Gettier. Aliás, a autora alega que esse resultado é, de fato, muitíssimo vulnerável, pois requer mesmo apenas uma pequena lacuna

<sup>439</sup> ZAGZEBSKI, 2008. p. 170-171.

entre a verdade e o tal componente. Basta iniciar um argumento com uma crença exatamente nessa lacuna, isto é, com uma crença falsa, porém sólida o suficiente e então se atingirá um “falso” conhecimento. O que ela parece querer sugerir é que entre as três condições que compreendem a definição tripartite, não deveria haver lacunas para mais nada, pois qualquer outra intrusão implica em solapamento. Com efeito, os contraexemplos, geralmente são construídos com o recurso a crenças falsas, pois um outro caso revogador acaba por ser inserido<sup>440</sup>.

Como é possível observar o argumento de Zagzebski é bem sucinto e, de certo modo, é também incompleto. O seu artigo não explicita muito bem o seu argumento. Contudo, o que ela parece querer realmente salientar é uma outra tese: a necessidade de uma dosagem moral na teoria da justificação<sup>441</sup>. Aliás, até mesmo recorre à *Ética a Nicômaco* do Estagirita. Em sua opinião, o conceito de conhecimento é um conceito normativo<sup>442</sup> e isso parece que lhe dá todo o pretexto necessário para seguir por essa linha. Nesse caso, o peso maior para a resolução do problema parece ter tudo (ou quase tudo) a ver com um tipo de justificação moral. Ao menos pode-se dizer que a justificação epistêmica, em sua opinião, é dependente da justificação moral.

Desse modo, ao falar em epistemologia será preciso falar em virtudes intelectuais. Seguindo na esteira de Aristóteles, o conceito de virtude é uma combinação de um estado interno admirável com o sucesso externo. E quanto à faceta intelectual? Diz: “Virtudes intelectuais são propriedades de pessoas que visam bens intelectuais, mais especialmente a verdade<sup>443</sup>.” Os que leem o artigo de Zagzebski, sem dificuldade se apercebem que ela presta muita atenção no fator verdade. E a sua preocupação deontológica tem tudo a ver com o fato de a verdade ser o escopo ou o fim supremo da moral. O conhecimento é, nesse caso, um bem e o não conhecimento um mal. Um erro cometido mesmo que de modo acidental sempre

---

<sup>440</sup> Ibid., p. 170.

<sup>441</sup> O seu propósito é exatamente esse. Cf. Ibid., p. 176. Também não fica muito claro por que a autora diz que o Smith de Gettier mente no segundo caso ao inferir (h). Cf. Ibid., p. 168. Se for o caso, é certo que ele mente inconscientemente, pois acredita estar justificado que Jones tem um Ford. Ele não poderia de modo algum ser censurado por isso, pois não tinha qualquer intenção de enganar aos que porventura o tivessem ouvido. E também por alguma razão desconhecida ao invés de dizer “Ou Jones possui um Ford ou Brown se encontra em Barcelona”, Zagzebski fala em ou “Smith tem um Ford ou Brown está em Barcelona”. É que quem infere é Smith. Ele fala sobre Jones ter um Ford. Ela diz que Smith mente por não ter um Ford, mas ao menos o Smith do texto de Gettier, ao qual ela perscruta, nunca teve um Ford. Quem o tinha era o seu amigo Jones, mas sobre quem Smith ainda supunha ingenuamente que ainda tinha naquele momento. Cf. Ibid., p. 168.

<sup>442</sup> Ibid., p. 176-177.

<sup>443</sup> Ibid., p. 177.

tende a deixar algum tipo de mácula. Desse modo, então é provável que o Smith de Gettier e a Dra. Jones não merecem um elogio moral<sup>444</sup>.

Uma vez imbuída de suportes morais, Zagzebski sugere, então, a seguinte definição: “Conhecimento é o contato cognitivo com a realidade resultante dos atos de virtude intelectual.<sup>445</sup>” É óbvio que a autora tem muita razão, visto que a franqueza moral do sujeito epistêmico é relevante em teoria do conhecimento. Talvez até mesmo possamos dizer que a moral deva ser pressuposta em tudo. Já havíamos mencionado no primeiro capítulo a importância da integridade do filósofo, salientada no *Teeteto* na passagem conhecida como digressão. E a autora reconhece que, de fato, a sua tese também remonta a Platão<sup>446</sup>.

No entanto, é claro que esse tipo de abordagem não consiste de modo algum uma alternativa eficiente e definitiva. O próprio sucintíssimo artigo de Gettier já parece pressupor tudo isso. Todo epistemólogo, certamente faz epistemologia pressupondo essa condição. Parece-nos que a analogia com a moral é interessante, mas não vai além das alternativas puramente técnicas. De certo modo, a alternativa de Zagzebski é uma alternativa bastante simplificadora, ou seja, é sentenciante de maneira sumária, pois parece salientar o fator moral à nós sujeitos analisadores do caso Gettier. Atentar-nos para o fator sorte ou acaso do acerto de Gettier não ajuda em quase nada. Não nos parece que seja possível refutar o contraexemplo de Gettier argumentando que não se pode basear o conhecimento em premissas falsas e que Smith mentia ao inferir (h) de (f).

A partir das argumentações que se seguiram é possível observar o seguinte: saber se alguém tem ou não conhecimento é, de fato, uma tarefa muito delicada em alguns contextos. Costa ao recusar a adição de evidências para as evidências alega o fator vagueza da alternativa. É que ao requerer que as evidências para as evidências não sejam falsas, a petição se torna ilusória visto que sempre haverá evidências falsas associadas às verdadeiras, mas que não chegam a ser comprometedoras. Ele também fala da hipótese de se fazer petição de um conjunto total de verdades ou de evidências. Nesse ponto parece-nos bem acertada a sua reação em invocar o critério atualista, isto é, o de que temos de nos conformar com as evidências que temos no momento atual. Em tese, se nós não podemos ter acesso a todas as verdades, o conhecimento, será algo simplesmente impossível<sup>447</sup>.

Podemos afirmar que a leitura epistemológica com dosagens éticas é uma influência de Sócrates, Platão e Aristóteles, mas a contemporaneidade é mais diretamente influenciada

---

<sup>444</sup> Ibid., p. 181.

<sup>445</sup> Ibid., p. 182.

<sup>446</sup> “A ideia de que conhecimento é nobre vem de Platão.” Ibid., p. 159.

<sup>447</sup> COSTA, 2002, p. 102; 106.



por fontes mais recentes. Plantinga diz que o manancial é, sobretudo Descartes e Locke. É através deles que o ocidente, por assim dizer, herdou uma epistemologia abundantemente deontológica. Mesmos muitos autores de renome, diz Plantinga, entre eles Chisholm, não escapam dessa herança<sup>448</sup>. Para Locke, por exemplo, é impossível que uma pessoa em seu juízo normal pense que uma opinião falsa seja verdadeira<sup>449</sup>. É que Deus nos capacitou para acertar, pois a razão que ele incutiu em nós induz-nos ao acerto<sup>450</sup>. Desse modo, se somos, seres propensos e com condições adequadas para acertar e que, além disso, temos que acertar, significa que podemos falar em deontologia. Noutros termos, temos o dever de ser epistemicamente virtuosos. Entretanto, Plantinga alega que uma teoria da justificação baseada no tipo deontológico cartesiano/lockeano está fadada ao fracasso. A nossa própria debilidade física e a nossa limitação enquanto seres humanos são fatores que parecem minar esse deontologismo tradicional. Segundo o autor, a influência de um demônio cartesiano ou de uma lesão cerebral mostra claramente que mesmo cumprindo obrigações epistêmicas nós poderemos não estar justificados<sup>451</sup>.

No entanto, parece-nos que se Locke diz que a capacidade de ser virtuoso está condicionada à nossa normalidade racional é claro que situações como a de lesão cerebral e a de um demônio cartesiano não podem servir como objeção. É que também é possível supor que as condições lockeanas e as cartesianas, pressupõem condições perfeitamente apropriadas. É provável que somente nelas o sujeito possa ser considerado dotado de seus direitos e deveres para agir com virtudes epistêmicas. Se o sujeito está realmente estabelecido em uma condição adequada, ele então deve estar propenso a ter conhecimento. Contudo, o que Plantinga pretende salientar é que mesmo em tal situação uma pessoa poderá não ter conhecimento. Mas isso parece óbvio, pois é possível que nos enganemos mesmo quando pensamos que estamos plenamente seguros de que não estamos sendo enganados. Aliás, um engano autêntico é exatamente aquele no qual pensamos que não estamos enganados. Caso contrário, não se trata de engano ou de erro<sup>452</sup>. É improvável que algum epistemólogo

---

<sup>448</sup> PLANTINGA, 1992, p. 63. Cf. também PLANTINGA, A. Epistemic justification. *Noûs*, v. 20, n. 1, p. 3-18, 1986. p. 4.

<sup>449</sup> PLANTINGA, 1992, p. 60.

<sup>450</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>451</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>452</sup> A suposta impossibilidade de demonstração da opinião falsa que ocorre na segunda parte do *Teeteto* é exatamente devido ao fato de Sócrates insistir em demonstrá-la a partir do próprio sujeito. O objetivo da investigação nessa parte do Diálogo é compreender como ela ocorre. No entanto, da forma em que é pretendida, fá-la indemonstrável. O agente, enquanto agente, ou seja, enquanto executante da opinião falsa, não consegue se aperceber da própria falsidade. Baseado nisso, podemos também assegurar que uma opinião falsa não pode ser emitida de maneira voluntária. Eu não posso, por exemplo, pretender emitir uma opinião falsa num determinado tempo e local. Não se emite uma opinião falsa *dianoética* como se pretendesse cometer um erro de natureza

deontologista suponha que tenhamos que ter conhecimento em toda e qualquer circunstância. Aliás, é improvável que qualquer epistemólogo suponha isso. Mas, a epistemologia deontológica existente não parece ser tão aberrante como supõe Plantinga. Não é necessário ser um cristão para se aperceber que, de fato, temos uma certa capacidade natural para acertar. A deontologia de Locke e de Descartes e de toda a tradição não pode ser traduzida como um ponto de vista indevido e que deve ser superado. Ela é, ao que parece, algo simplesmente pressuposto. Se somos racionais, somos também seres éticos. A racionalidade e a moralidade são como uma espécie de sombras, das quais nós nunca nos desprendemos. Mas é claro que não se pode pensar que isso responda tudo em epistemologia. É preferível dizer que a deontologia é pressuposta em epistemologia. Aliás, toda filosofia e todas as ciências pressupõem-na. Um epistemólogo ou mesmo um anatomista, por exemplo, pode muito bem trabalhar focado num objeto específico sem pensar em qualquer ética, contudo, ser um investigador imparcial. É que ela é algo inerente e, por isso mesmo é pressuposta. A epistemologia deontológica tem sua razão de ser, embora não se possa dizer sumariamente que temos deveres e direitos epistêmicos e que isso seja tudo. Parece-nos evidente que somos muito mais inclinados a acertar do que a errar e a pensar que uma crença falsa seja um mal e a crença verdadeira um bem.

Entretanto, Plantinga tem também razão ao alegar que é possível ocorrer casos em que uma pessoa supõe estar em plena condição para conhecer sem que de fato esteja. Isso quer dizer exatamente que uma pessoa poderá cumprir suas obrigações epistêmicas sem estar justificada e conseqüentemente não ter conhecimento. Aliás, isso é tão obvio que sequer é necessário a atuação de um demônio tipo cartesiano ou de uma lesão cerebral. Dancy, por exemplo, nos diz como um argumento a partir do erro pode ilustrar esse tipo de engano. Na verdade, existem muitas possibilidades por meio das quais, é possível mostrar como as pessoas podem estar erradas sem ter a mínima desconfiança do próprio erro. Entre essas possibilidades, pode-se incluir até mesmo a de sermos um cérebro numa cuba<sup>453</sup>. Enfim, uma

---

ética. Na verdade, não se pode querer que o agente da opinião seja, ele próprio o investigador de si, ou seja, da opinião que emite. Aliás, é o próprio texto que nos mostra essa impossibilidade. Por que eu não posso dizer a mim mesmo que um boi é um cavalo (*Tht.* 190c)? É simplesmente porque não se opina falso de modo voluntário. Se um erro epistêmico é emitido voluntariamente então, ele não é um erro. Noutros termos, uma autêntica opinião (ou crença) falsa não pode ser uma simulação ou um produto do fingimento do sujeito. Em síntese, a pessoa equivocada não tem, de modo algum, consciência do equívoco.

<sup>453</sup> Dancy nos fala do princípio de oclusão, de acordo com o qual, se eu não sei que sou um cérebro numa cuba então eu nada posso saber. A oclusão em questão tem a ver com o fato de a passagem de algo conhecido para outro algo conhecido por implicação não nos levar para fora da área fechada de onde se opera esse conhecimento. Cf. DANCY, 1985, p. 23. Mas é claro que para esse argumento ter validade é preciso que eu parta do princípio de que não sei que sou um cérebro numa cuba. Aliás, parece que é preferível supor não que não sei

pessoa pode ser epistemicamente virtuosa e ainda assim não ter conhecimento. Plantinga fala no caso de uma pessoa com uma lesão cerebral querer ser presidente da república sob a convicção de estar predestinada e fazer de tudo para cumprir essa meta. Ela estará sendo virtuosa, pois quererá cumprir com suas obrigações epistêmicas. Mas se ela é vítima de uma lesão cerebral, não se pode, de modo algum, dizer que ela está de posse do conhecimento<sup>454</sup>. Nesse caso, tal pessoa cumpre a sua obrigação epistêmica sem ter conhecimento. No entanto, como já salientamos, mesmo sem lesão cerebral ou sem o demônio, um mero argumento a partir do erro é o bastante para nos convencer de que realmente podemos cumprir uma obrigação epistêmica e ainda estar errados. De fato, em muitas circunstâncias passadas supúnhamos estar certos, quando, de fato, não estávamos. Os jornais de quando em quando mostram como algumas sentenças judiciais outrora dadas como justas foram refutadas. Há casos em que tanto o júri como o juiz agiu de boníssima fé, contudo, equivocadíssimo. Casos como esses sugerem que mesmo cumprindo uma obrigação epistêmica uma pessoa pode não estar de posse do conhecimento. Desse modo, então pode-se dizer que Plantinga embora tenha razão em ser crítico do deontologismo, não o tem quando parece pretender execrá-lo como um todo<sup>455</sup>.

#### 4.7 Escatologia filosófica: o possível desaparecimento da epistemologia

Até aqui falamos no *Teeteto* como uma espécie de berço da epistemologia ocidental. Aliás, falamos nele como um dos primeiros textos sobre epistemologia. Mas vale a pena também tratar, ao menos de modo resumido, sobre o seu epílogo, isto é, do desfecho da epistemologia. Há, de fato, quem já tenha prognosticado ou pelo menos sugerido o seu desaparecimento enquanto disciplina filosófica. É claro que estamos falando de Willard Van Orman Quine, que ao lado de Karl Popper e de Thomas Kuhn<sup>456</sup> pode ser considerado um dos pensadores mais heterodoxos da segunda metade do século XX. Mas qual é a sua proposta? Além de crítico do próprio empirismo ele também versou sobre a epistemologia alegando que ela deveria tornar-se um capítulo da psicologia. Para ele, ao invés de buscar uma construção

---

se não sou um cérebro numa cuba, mas que, de fato, eu seja. Isso parece uma questão óbvia, pois uma vez que sou um cérebro numa cuba, eu nada sei sobre a vida real. Toda a minha experiência de um modo geral então é falsa. Os meus estados de vigília, nesse caso, são todos falsos e os sonhos que tenho são, na verdade, sonhos de sonhos.

<sup>454</sup> PLANTINGA, 1992, p. 75. Cf. também o exemplo dos dez frísios em PLANTINGA, 1986, p. 6-7.

<sup>455</sup> Não é necessário, por exemplo, exorcizar o deontologismo mandando-a para o inferno. Idem, 1992, p. 76.

<sup>456</sup> De acordo com Siqueira (2010, p. 65-66), os anos sessenta do século XX foram propícios para o surgimento das obras de Gettier e de Kuhn, pois se tratava exatamente de uma década de questionamentos. As contestações que vigiam naquele momento também tinham de repercutir na epistemologia e na filosofia da ciência.

racional ao modo de Carnap é preferível simplesmente recorrer à psicologia. Se aquilo que procuramos é o elo entre observação e ciência, valerá a pena empregar toda e qualquer informação que nos for disponibilizada, inclusive a que vem da ciência em questão<sup>457</sup>. Diz ele:

Se tudo o que esperarmos for uma reconstrução que vincule a ciência à experiência por meios explícitos que incluam a tradução, então parece que seria mais sensato ficar com a psicologia. É melhor descobrir como de fato a ciência se desenvolve e é aprendida do que fabricar uma estrutura fictícia para efeitos similares<sup>458</sup>.

Aliás, Quine ainda salienta que assim como os positivistas haviam exorcizado e banido a metafísica de suas discussões filosóficas, iriam certamente proceder do mesmo modo com a epistemologia. É que não sendo possível empreender traduções para termos observacionais, ela não mais teria utilidade. Mas ao invés de exorcizar ou simplesmente determinar a sua bancarrota Quine preferiu enquadrá-la na psicologia. Desse modo, ao invés do niilismo, poder-se-á, ao contrário, dizer que a epistemologia avançou. Contudo, é preciso que ela seja despojada da posição de filosofia primeira<sup>459</sup>.

Quine parecia não ter qualquer dúvida quanto às afinidades da psicologia com a epistemologia. Noutros termos, o que a epistemologia parecia querer atingir por meio da pura teoria, a psicologia também o queria, mas com ferramentas científicas, isto é, com ferramentas da ciência natural. De certo modo, parece que ele pretendia dizer que o epistemólogo não deveria alimentar qualquer preconceito ou hesitação em relação à psicologia. Ao contrário, deveria liberalmente fazer uso da psicologia empírica. A aspiração que a epistemologia sempre teve de conter a ciência em si é algo descabido. Todavia, a inversão desse quadro é que pode realizar um importante empreendimento. Noutros termos, a epistemologia é quem deve ser contida na psicologia. Sob essa nova perspectiva ela passa a ser um capítulo da psicologia e esta um livro da ciência natural. Se o epistemólogo procura uma compreensão da ciência enquanto processo no mundo ele não pode querer que essa sua compreensão seja melhor que a própria ciência a qual é o objeto de estudo<sup>460</sup>.

De acordo com Kornblith, a epistemologia enquanto filosofia primeira não é atraente para os naturalistas pelo fato de promover o isolamento de informações relevantes para o seu

---

<sup>457</sup> QUINE, 1980, p. 160.

<sup>458</sup> Ibid., p. 162.

<sup>459</sup> Ibid., p. 167. Em *cinco marcos do empirismo* Quine apresenta os cinco momentos importantes do empirismo nos últimos dois séculos. O quinto momento é exatamente a naturalização da epistemologia em detrimento de qualquer filosofia primeira. Cf. STEIN, 2009, p. 77.

<sup>460</sup> QUINE, 1980, p. 165.

próprio projeto. A discussão quanto à epistemologia permanecer ou não um tipo de filosofia é, na verdade, algo irrelevante. Os naturalistas, ao que parece, compreendem que a epistemologia naturalizada é uma filosofia que recorre aos recursos empíricos. Nesse caso, poder-se-ia falar em uma espécie de filosofia aplicada. E os epistemólogos tradicionais, por sua vez, alegam que uma vez que os métodos empíricos são adotados, a investigação deixa de ser filosófica<sup>461</sup>. Kornblith, defensor da epistemologia naturalizada, explica que o objetivo de um naturalista não é oferecer uma explicação sobre o conceito de conhecimento, mas sim a explicação sobre o conhecimento enquanto fenômeno natural. Leigos e até mesmo especialistas se equivocam quando tratam de algum conceito científico. Em sua opinião, isso não deve ser motivo de admiração, pois, de fato, o desenvolvimento de conceitos de fenômenos naturais é um empreendimento difícil. Assim como a compreensão exata do conceito de alumínio requer a coleta de material e a sua comparação com aquilo que se entende por alumínio, a compreensão do conhecimento deveria seguir o mesmo método<sup>462</sup>.

Parece-nos que na visão naturalizada de Kornblith sequer há qualquer preocupação com algum tipo de justificação. Em sua opinião, o conhecimento é crença verdadeira produzida de modo confiável. Essa concepção, diz ele, não requer que o agente seja alguém capaz de apresentar argumentos em prol de sua crença. “Ao contrário, o que se exige é uma certa sensibilidade a características do ambiente<sup>463</sup>”. Em nome dos naturalistas ele parece querer dizer que qualquer pretensão de alguma filosofia primeira deve ser rejeitada. Ao contrário, uma boa epistemologia tem de ser realmente parte do empreendimento científico<sup>464</sup>. Eis uma espécie de manifesto:

Realmente queremos que a epistemologia nos forneça conselhos na revisão de nossos métodos de aquisição de crenças, mas a melhor forma de se fornecer conselho epistêmico construtivo é sobre o direcionamento da melhor compreensão científica corrente dos mecanismos de produção de crenças. Em vez de simplesmente classificar nossa melhor informação disponível e prosseguir na ignorância, os naturalistas têm a importante tarefa de delinear o conselho epistêmico permeado pela melhor informação disponível que com ele possui uma ligação<sup>465</sup>.

O autor diz que assim como o mero conceito de alumínio é algo irrelevante para a química, o mero conceito de conhecimento é também irrelevante para a epistemologia<sup>466</sup>. Em princípio, para os naturalistas, o projeto epistemológico com base em querer responder ao

---

<sup>461</sup> KORNBLITH, Hilary. O que é conhecimento. In: GRECO, John; SOSA, Ernest (Orgs.). *Compêndio de epistemologia*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 265.

<sup>462</sup> Ibid., p. 259.

<sup>463</sup> Ibid., p. 261-262.

<sup>464</sup> Ibid., p. 263.

<sup>465</sup> Ibid., p. 263.

<sup>466</sup> Ibid., p. 267.

cético, conduz a um beco sem saída<sup>467</sup>. Kornblith enquanto naturalista convicto reitera a importância de algum tipo de liberalidade junto à pesquisa científica. Ao invés de demarcar rigorosamente quais informações devem ser aceitas, é melhor deixar que a própria pesquisa nos diga o que é importante<sup>468</sup>.

Moser diz que a tese de Quine, na verdade, não é nem científica e nem uma psicologia empírica, mas uma mera hipótese científica. Para o autor, a epistemologia naturalizada contém em si uma contradição, pois ela própria se torna uma epistemologia anterior à ciência, coisa que pretende proibir. Em princípio, Quine alega que no seu cognitivismo substitutivo não há qualquer filosofia cognitiva legítima que seja anterior às ciências ou independente delas. Noutros termos, as afirmações filosóficas não devem exceder às ciências. Todavia, diz Moser, que o próprio argumento de Quine consiste numa filosofia à parte e anterior às ciências<sup>469</sup>.

Estamos, na verdade, diante de uma questão nada simples. Mas, parece-nos que a emancipação de disciplinas filosóficas é algo perfeitamente natural. Muitos questionamentos que hoje são filosóficos poderão no futuro tornar-se uma tarefa de alguma outra ciência humana<sup>470</sup>. No entanto, é muito improvável que algum dia a epistemologia enquanto disciplina filosófica deixe de existir. É que ela é, na verdade, um campo muito mais amplo do que normalmente parece. Uma coisa é aceitar a contribuição das ciências cognitivas para a investigação epistemológica, outra é querer naturalizar a epistemologia. O epistemólogo deve, de fato, estar aberto aos avanços da ciência e ser suficientemente humilde quanto à necessidade de abandonar algumas de suas convicções. Fale-se, portanto, em amadurecimento gradual e natural da filosofia, mas não em mudança radical ou niilista.

A audácia filosófica no sentido de querer promover alguma revolução ou alguma espécie de niilismo não é nenhuma novidade. Marx, Heidegger e Nietzsche são normalmente lembrados como filósofos com aspirações desse tipo. Mas o próprio Platão também foi um

---

<sup>467</sup> Ibid., p. 268. Greco também parece ter uma opinião semelhante quanto ao objetivo da epistemologia. Diz ele: “É natural que algumas objeções recentes à epistemologia sejam mal sucedidas se definirmos a epistemologia a partir de suas questões centrais, porque tais objeções baseiam em compreensões incertas do que é a epistemologia. Por exemplo, várias objeções caricaturam a epistemologia como: (a) a busca da certeza, (b) a tentativa de encontrar fundamentos absolutos, (c) a tentativa de legitimar outras disciplinas como ciência, e (d) o intento de refutar o ceticismo.” Cf. GRECO, 2008, p. 17. Para o autor, essas formas de abordagens são tacanhas e obsoletas. Idem, p. 17.

<sup>468</sup> KORNBLITH, 2008, p. 269.

<sup>469</sup> MOSER, 2009, p. 37.

<sup>470</sup> Sobre isso, Russell (2001, p. 146) é bem enfático, pois alega que, de fato, quando qualquer assunto filosófico discutido alcança algum progresso preciso, acaba por tornar-se uma ciência à parte. A astronomia é um exemplo dessa emancipação, pois outrora fora uma espécie de campo da filosofia. Não é à toa que a célebre obra de Newton se chama *Princípios matemáticos da filosofia natural*. E, aliás, ele também salienta que a própria psicologia também pertencera à filosofia.

deles. Mas isso não se deu no campo epistemológico, mas no político. A *República* e as *Leis*, com certeza, nos mostram algumas passagens deveras audaciosas<sup>471</sup>. Contudo, todos esses pensadores, ao mesmo tempo, filosofaram de maneira consistente. Não se pode dizer que a sua filosofia audaciosa fora esboçada de maneira vaidosa ou irresponsável. É bem provável que uma investigação profunda sobre alguma dessas filosofias supostamente revolucionárias acabe por mostrar alguma outra faceta. Se supusermos, por exemplo, que as aspirações descritas na *República* eram meros esboços de utopia filosófica, o velho Platão poderá ser absolvido<sup>472</sup>. Quanto a Quine, pelo fato de não sermos especialistas em sua filosofia, não poderemos afirmar que suas aspirações eram niilistas, ou revolucionárias. Provavelmente ele fora apenas um crítico do empirismo e da epistemologia tradicional. E ser crítico é uma iniciativa natural entre os que pretendem fazer filosofia.

---

<sup>471</sup> É, sobretudo, a *República* quem, de alguma forma, parece pretender estabelecer alguma ruptura com a tradição. A poesia homérica e os regimes políticos reais, por exemplo, são considerados perniciosos e devem ser suplantados. Sobre a aversão aos poetas cf. *R.* II 377e-378c, X 595b. Sobre a aversão à democracia cf. VIII 557a-558b.

<sup>472</sup> Mas Popper não pensou dessa forma. Cf. POPPER, Karl R. *a sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1998. p. 68, 98, 171.



## CONCLUSÃO

Ao criticar a aporia do *Teeteto*, de certo modo, tomamos como nossa, a indignação do escravo de Mênon e a do próprio Mênon. Aliás, tomamos a indignação de alguns interlocutores do velho Sócrates. Eles investigaram arduamente, mas sem nunca atingir a resposta desejada. Mênon e Teeteto, por exemplo, ao invés de conhecimento lograram um irritante estado de estupor. Todavia, também é possível supor que essa problemática fora fruto da ironia platônica. Talvez até seja, mas, se realmente for o caso, o preço dessa ironia foi muito alto, pois sem ela a filosofia platônica teria repercutido melhor.

A perscrutação do *Teeteto* nos trouxe algumas surpresas: a existência de argumentos inconvincentes. Nalguns casos, podemos afirmar a existência de plenas coerções e de insuficiência argumentativa. Esse é, por exemplo, o caso da refutação da teoria atomista e, sobretudo o da refutação do segundo logos. Diante disso então, acabamos por ficar também estupefatos, não pela tremelga socrática, mas por perceber que o *Teeteto* provavelmente poderia ter sido concluído sem aporia. Aliás, é preferível falar em contra-argumentos inconvincentes, uma vez que os argumentos propriamente ditos eram bem fundamentados. Pudemos observar que a fraqueza estava, na verdade, nos contra-argumentos, ou refutações propriamente ditas, que perpetradas de modo consecutivo acarretou na aporia final.

No entanto, pudemos também constatar que a aporia é um recurso que pode ser usado, mas com o devido cuidado. Tanto o cientista quanto o filósofo podem adotá-la, mas somente em última instância. Não nos parece que seja uma iniciativa interessante fazer dela um verdadeiro hábito de filosofar. Todavia, essa foi a iniciativa de Platão.

Para alguns estudiosos a aporia foi adotada nos Diálogos pela seguinte razão: Platão pretendia deixar muitas questões em aberto para que cada um fizesse a sua própria conclusão. Contudo, não parecem ter se apercebido que essa ideia era também uma ideia que conduz ao relativismo. É que se cada um puder extrair conclusões próprias, o resultado será impreterivelmente o relativismo. Afinal, o próprio Platão era o grande adversário do relativismo.

A preferência pela escrita em forma de diálogo acabou por permitir a Platão manter-se dissimulado. O filósofo é alguém que deveria rubricar e assumir categoricamente a sua posição a fim de salvaguardar da melhor maneira possível o espírito de cientificidade que lhe é inseparável. Essa rubrica Platão ficou a nos dever.

Quanto a Gettier, podemos dizer que o seu grande mérito foi o de conseguir dizer muita coisa com pouquíssimas palavras. De fato, construir um argumento em apenas três

páginas não é uma tarefa nada fácil. Ao menos é possível concordar que nem sempre crença verdadeira justificada é conhecimento. Se muitas vezes é, nada nos garante que sempre há de ser. A experiência nos mostra que realmente ocorrem fatos nos quais podemos observar que alguns sujeitos têm crença verdadeira justificada, sem ter conhecimento. O seu argumento ilustra casos que acontecem e podem com certeza acontecer. Aliás, as coincidências, os azares e as sortes acontecem e acabam por criar situações semelhantes. Ao serem analisados pelo epistemólogo, tais casos parecem mostrar que crença verdadeira justificada não é conhecimento.

O contraexemplo de Gettier, com efeito, não constitui uma novidade, pois já bem antes de Cristo já se dizia que conhecimento não é crença verdadeira justificada. Se bem que ele e Platão tenham partido de pressupostos distintos, no entanto, supuseram ter refutado a mesma definição. Definição essa que é, de fato, a definição conceptual do conhecimento. A refutação de Platão, na melhor das hipóteses, é devido à redundância dos termos, ou seja, o *logos* acrescido à opinião verdadeira demonstra não ter qualquer diferença da própria opinião verdadeira. Ao menos no decorrer da deliberação do último *logos* é exatamente isso que se verifica. Gettier, por sua vez, explora o fator sorte, toda uma conjuntura e também alguns requisitos lógicos.

Se conhecimento não é opinião verdadeira acrescida de um *logos*, o que é que nos resta? O Sócrates platônico não parecia estar disposto a dar uma guinada rumo ao ceticismo, pois parecia querer dizer que era necessário uma permanente investigação. De igual modo, as objeções contemporâneas do tipo Gettier, necessariamente não significam a negação do conhecimento. Elas significam, em princípio, a negação de uma definição conceptual e, em última instância, a exigência de uma definição mais consistente.

Se o contraexemplo de Gettier tivesse refutado a definição tripartite de modo absoluto, ele teria sido revolucionário. O que ele, na verdade, promoveu foi um verdadeiro impacto na epistemologia. Ele, por exemplo, acabou por contribuir no sentido em que incentivou revisões e maiores cuidados na escrita da filosofia. Ao menos parece que ele foi capaz de mostrar que nem sempre crença verdadeira justificada é conhecimento. E quanto a isso ele está certo, pois até mesmo Platão não qualifica como conhecimento aquilo que ora é e ora não é. Nessas condições é preferível, então afirmar que nem sempre conhecimento é crença verdadeira justificada. No entanto, isso não é o mesmo que dizer que não podemos afirmar que conhecimento é crença verdadeira justificada. Uma coisa é dizer que em sentido estrito e em última instância nem sempre uma crença verdadeira justificada consiste em conhecimento, outra é definir o conhecimento como crença verdadeira justificada. Enfim, parece-nos que

ainda podemos concluir seguramente que conhecimento deve ser definido como crença verdadeira justificada. Se, por exemplo, algum aluno do curso de filosofia nos perguntar o que é conhecimento, a resposta correta a lhe ser dada é: conhecimento é crença verdadeira justificada.

Dentre os materiais que consultamos, o livro de Claudio Costa merece destaque especial devido a sua alternativa interessante ao contraexemplo de Gettier. De certo modo, é claro que também mitiga o problema do *Teeteto*. O seu modo de formular uma alternativa pareceu-nos bastante eficaz. Em síntese, o fator perspectivista e o atualista diz-nos muita coisa e, por assim dizer, até nos sensibiliza.

O problema do *Teeteto* pode, ao que parece, ser também mitigado da seguinte forma: pela distinção cuidadosa entre opinião verdadeira e logos e por meio do apelo a algum tipo de fundacionalismo. Talvez assim o Sócrates recalcitrante ou o refutador imaginário parasse de exigir justificação de justificação.

Ao invés de querer rotular a filosofia platônica, optamos pela ideia, por assim dizer, de liberalismo filosófico, a saber: Platão é de todos que desejam esquadrinha-lo com seriedade. Nesse caso, o espírito de tolerância tem de ser subentendido. Com efeito, as supostas tendências empiristas do *Teeteto* não nos autorizam a afirmar que Platão é um filósofo empirista. Essas tendências são, de fato, peculiaridades de um Diálogo. Na antiguidade sequer se cogitava, por exemplo, sobre juízo analítico a priori ou juízo sintético a posteriori. Algumas rotulações são possíveis, visto haver algum consenso. Se nos basearmos em todo o *corpus platonicum*, é preferível dizer que Platão é um racionalista em função da sua teoria da anamnese. Contudo, o nosso texto base e delimitado para a investigação é o *Teeteto*, no qual não há referências a esta doutrina.

As sugestões contemporâneas pela substituição da justificação podem acabar por se tornar em algum tipo de justificação. Noutros termos, embora alguns pensadores relutem em aceitar a justificação, aquilo que apontam como alternativa, ao fim, também acaba por parecer-se com uma justificação. No entanto, o que parece importante é que o sujeito ajuizador do sujeito aspirante ao conhecimento fique satisfeito. Ele certamente ficará satisfeito diante de uma argumentação dada com os recursos daquilo que Plantinga, por exemplo, chama de aval epistêmico. Se a outra condição que substitui a justificação é satisfatória, então não há motivo para não se contentar. Sobre esse detalhe, o fator argumentação parece primordial. Afinal, tudo aquilo que o sujeito pretendente ao conhecimento alega, acaba por tornar-se em algum tipo de logos.

De uma coisa podemos estar bem certos: as inúmeras teorias da justificação contemporâneas se complementam umas às outras. Não é muito simples escolher apenas uma como a melhor. O fundacionalismo é preferível e parece uma teoria sensata, mas isso não significa que outras teorias não tenham nada de positivo. As que apelam para a deontologia, por exemplo, têm também muita importância, uma vez que a epistemologia implica a ética, ou seja, a ética é algo inerente ao ser humano. Se somos racionais, então somos éticos e, portanto, temos obrigações e direitos epistêmicos.

O fundacionalismo é, em princípio, uma alternativa plausível, porque a ideia de regresso ao infinito é algo simplesmente inaceitável. Aristóteles e, sobretudo Descartes tiveram, de fato, uma iniciativa muito oportuna ao pensarem na necessidade de algum tipo de crença básica. Todo empreendimento dos contemporâneos em torno da justificação, como já foi observado, tem muito a dever a Descartes. No entanto, o pensamento humano progride com o passar dos séculos. A tendência em investigar de um modo, por assim dizer, ultra delimitado, aliado à avidez por respostas, contribuiu para o surgimento de mais de um tipo de fundacionalismo. O de Bonjour, por exemplo, é atrativo não só pelos seus conceitos inovadores, mas pelo seu espírito de humildade no sentido em que não apela para nenhuma espécie de crença absoluta.

De qualquer modo, não fora possível adentrar para além daquilo que adentramos sobre o seu fundacionalismo. Bastava por ora uma boa noção e também tornar-nos cientes da sua existência. O conceito de consciência não aperceptiva como fundamento último e o de uma metacrença, como suportes às demais crenças do edifício epistêmico, dão-nos alguma tranquilidade. Noutros termos, podemos ficar confiantes, uma vez que sob o nosso chão epistêmico há uma rocha dura. Em síntese, o fundacionalismo neoclássico de Laurence Bonjour emerge como uma boa alternativa ao problema do *Teeteto* e também a outras recalitrações.

As críticas e os desafios ousados à filosofia tradicional é uma iniciativa natural. A filosofia tem de ser passível de crítica. Toda crítica desferida com argumentações consistentes contribuem para algum tipo de avanço. Quine, Kuhn, Gettier e muitos outros embora não tenham, de fato, conseguido romper radicalmente com a tradição, a sua iniciativa fora saudável, uma vez que suscitaram muitos debates.

A despeito de tudo que afirmamos e das conclusões que poderão ser extraídas desta tese, é preciso salientar que a genialidade filosófica de Platão não fica comprometida por causa do seu estilo aporético. Se o *Teeteto* fosse concluído de modo natural, ao menos à maneira do *Sofista* e da *República* ele teria sido muito mais venturoso. De modo algum,

podemos classificar Platão como um falso filósofo. Uma crítica filosófica não significa uma excomunhão. O *Teeteto*, de modo algum representa um anátema, ao contrário, mostramos que ele é um Diálogo admirável. Poder-se-ia até mesmo dizer que ele é uma das obras primas da epistemologia. Afinal, Platão é ele próprio o fundador da Academia. Os seus argumentos são indiscutivelmente sublimes e, aliás, tão sublimes que a suposta ironia socrática não parece ter sido o suficiente para refutá-los. Embora não se possa dizer que são irrefutáveis ou perfeitos, eles são admiráveis.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Obras completas de Platão

CHAMBRY, E. (Org.). *Oeuvres complètes*. Paris: Garnier Frères, 1936-1939. v. 1-8.

CROISSET M. et al. (Org.). *Platon, oeuvres complètes*. Paris: Les Belles Lettres, 1947. v. 1-8.

HAMILTON, E. Cairns, H. (Org.). *The collected dialogues of Plato*. New Jersey: Princeton, Princeton University Press, 1989.

JOWETT, B. (Org.). *The dialogues of Plato translated into English*. New York: Random House, 1937.

NUNES, B. (Org.). *Diálogos de Platão*. Trad. C. Alberto Nunes. Belém: Ed. da Universidade Federal do Pará, p. 1973-1980. v. 1-13.

### Diálogos platônicos isolados

*Apologia de Sócrates, Êutifron, Críton*. Trad. de José Trindade Santos. 4. ed. Lisboa: INCM, 1993.

*Apologia de Sócrates, Críton*. Trad. de Manuel de Oliveira Pulquério. Brasília: Ed. da UNB, 1997. (Coleção Clássicos Gregos).

*Banquete, Fédon, Sofista, Político*. PESSANHA, J. A. M. (Org.). São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Pensadores).

*Banquete*. Trad. de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 1991. (Coleção Clássicos Gregos e Latinos).

*Cármides*. Trad. de F. Oliveira. 2. ed. Coimbra: INIC, 1988.

*Eutidemo*. Trad. de Adriana de F. Nogueira. Lisboa: INCM, 1999.

*Fedro*. Trad. de J. R. Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997 (Coleção Clássicos Gregos e Latinos).

*Górgias*. Trad. de Manuel de O. Pulquério. 4. ed. Lisboa: Edições 70, 2000.

*Lísis*. Trad. de Francisco Oliveira. Brasília: Ed. da UNB, 1995.

*Mênon*. Trad. de E. R. Gomes. Lisboa: Colibri, 1993.

*Mênon*. Trad. de M. Iglésias. Rio de Janeiro: Loyola, 2003.

*Parmênides*. Trad. de M. Iglésias. Rio de Janeiro: Loyola, 2003.

*Parmênides*. Trad. de M. J. Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

*República*. Trad. de M. H. da Rocha Pereira. Lisboa: FCG, 1989.

*Teeteto*. Trad. espanhola de M. B. Recort. Barcelona/Madrid: Anthropos/Ministerio da Educación y Ciencia, 1990.

*Teeteto*. Trad. de Adriana M. Nogueira e M. Boeri. Lisboa: FCG, 2005.

*Theaetetus*. Trad. inglesa de J. McDowell. Oxford: Clarendon Press, 1973.

*Theaetetus*. Trad. inglesa de M. J. Levett. Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 1998.

### **Pré-socráticos, sofistas e Aristóteles**

Aristóteles. *The complete works of Aristotle: the revised Oxford translation II*. In: BARNES, J. (Ed.). Princeton: Princeton University Press, 1998.

BARNES, J. *Filósofos pré-socráticos*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. São Paulo: Paulus, 1995.

KERFERD, G. B. *The sophistic movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. (Orgs.). *Os filósofos pré-socráticos*. 4. ed. Lisboa: FCG, 1994.

PENEDOS, Álvaro José dos. *Introdução aos pré-socráticos*. 2. ed. Porto: Rés, 2001.

WILCOX, J. *The origins of epistemology in early Greek thought: a study of psyche and logos in Heraclitus*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1994.

### **História e cultura helênica**

PEREIRA, Maria H. da R. *Estudos de história da cultura clássica: cultura grega*. 8. ed. Lisboa: FCG, 1998. v. 1.

JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

### **História da filosofia**

ABBAGNANO, N. *História da filosofia*. Lisboa: Presença, 1970. v. 7.

COOPER, David E. *Filosofias do mundo: uma introdução histórica*. São Paulo: Loyola, 2002.

COPLESTON, Frederick. *A history of philosophy: modern philosophy*. New York: Image Books, 1994. v. 8.



GUTHRIE, W. K. C. *A history of Greek philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. v. 1-5.

KENNY, A. *História concisa da filosofia ocidental*. Lisboa: Temas e Debates, 2003.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação a história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 13. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

REALE, G. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1993. v. 1-5.

\_\_\_\_\_, G. Antiseri, D. *História da filosofia*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1990. v. 1-3.

RUSSELL, B. *História da filosofia ocidental*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1967. v. 1.

### **Dicionários, gramáticas e enciclopédias**

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

AUDI, R. (Org.). *The Cambridge dictionary of philosophy*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 2000.

DETLEFSEN, M. McCarty, D. C. Bacon, John B. *Glossário de lógica*. Lisboa: Edições 70, 2004.

ERICKSON, G. W; FOSSA, J. A. *Dictionary of paradox*. Lanham, New York, Oxford: University Press of America, 1998.

FREIRE, A. *Gramática grega*. 9. ed. Braga: Ed. da Faculdade de Filosofia, 1987.

HANSEN, H. Quinn, G. M. *Greek: an intensive course*. New York, Fordham: University Press, 1992.

JAPIASSÚ, H; MARCONDES, D. *Dicionário básico de filosofia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LIDDELL, H. G; SCOTT, R, Jones, H. S. *A Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1985.

MORA, J. Ferrater. *Dicionário de filosofia: A a D*. São Paulo: Loyola, 2004. v. 1.

PEREIRA, I. *Dicionário: grego-português e português-grego*. Braga: Apostolado da Imprensa, 1997.

PETTERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. Lisboa: FCG, 1974.

### **Livros e coletâneas sobre Sócrates, Platão e filosofia antiga**

ANNAS, J. Knowledge and language: the *Theaetetus* and the *Cratylus* In: SCHOFIELD, M; NUSSBAUM, M. (Orgs.). *Language and logos: studies in Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 95-114.

ANTON, J. P.; PREUS A. (Orgs.). *Essays in ancient Greek philosophy III: Plato*. New York: University of New York Press, 1989. v. 1-2.

ARIETI, J. A. *Interpreting Plato: the dialogues as drama*. Maryland: Rowman & Littlefieldm Publishers, 1991.

BENSON, Hugh H. (Org.). *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011.

BRICKHOUSE, T. C; SMITH, N. D. *Plato's Socrates*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1994.

BRANCACCI, A. Antisthène, la troisième définition de la science et le songe du *Théétète*. In: GOURINAT, J. B. (Org.). *Socrates e le socratiques*. Paris: Vrin, 2001. p. 351-380.

COBB-STEVENSON, Veda. Perception, appearance and knesis: the secret doctrine in Plato's *Theaetetus*. ANTON, J. P.; PREUS A. (Orgs.). *Essays in ancient Greek philosophy III: Plato*. New York: University of New York Press, 1989. p. 247.

EVERSON, S. (Org.). *Companions to ancient thought I: epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

FINE, G. (Org.). *Plato I: metaphysics and epistemology*. Oxford: Oxford University, 1999

\_\_\_\_\_. Inquiriy in the *Meno*. In: KRAUT, R. (Org.). *The Cambridge companion to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 200-226.

GILL C. MCCABE, M. M. (Org.). *Form and argument in late Plato*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. Dialectic and the dialogue form in late Plato. In: \_\_\_\_\_ C. MCCABE, M. M. (Org.). *Form and argument in late Plato*, Oxford: Oxford University Press, 2000. p. 283-311.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

GONZÁLEZ, F. J. *Dialectic and dialogue: Plato's practice of philosophical inquiry*. Evanston, Northwestern: University Press, 1998.

HARE, R. M. *Platão*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2009.

HÖSLE, Vittorio. *Interpretar Platão*. São Paulo: Loyola, 2008. (Leituras Filosóficas).

IRWIN, T. H. Plato: The intellectual background. In: Kraut, R. (Org.). *The Cambridge companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 51-89.

\_\_\_\_\_. The theory of forms. In: FINE, G. (Org.). *Plato I: metaphysics and epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 143-167.

JEANNIÈRE, A. *Platão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

JORDAN, W. *Ancient concepts of philosophy*. London e New York: Routledge, 1990.

KAHN, Charles H. *Plato and the Socratic Dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

KOYRÉ, A. *Introdução à leitura de Platão*. Lisboa: Presença, 1988.

KRAUT, R. (Org.). *The Cambridge companion to Plato*. 5. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

LAFRANCE, Y. *La théorie platonicienne de la doxa*. Montreal, Bellarmin, Paris: Les Belles Lettres, 1991.

MAGALHÃES-VILHENA, V. *O problema de Sócrates: o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*. Lisboa: FCG, 1984.

MCCABE, M. M. *Plato's individuals*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. A forma e os diálogos platônicos. In: BENSON, Hugh H. (Org.). *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011. p. 52-65.

MELLING, D. *Understanding Plato*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

MESQUITA, A. P. *Reler Platão: ensaio sobre a teoria das Ideias*. Lisboa: INCM, 1995.

NEHAMAS, Alexander. *Virtues at authenticity: essays on Plato and Socrates*. Princeton: University Press, 1999.

OWEN, G. E. L. *Logic, science and dialectic: collected papers in Greek philosophy*. In: NAUSSBAUM, M. (Org.). New York: Cornell University Press, 1985.

PAVIANI, Jayme. *Filosofia e método em Platão*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2001. (Coleção Filosofia).

PAVIANI, J. *Platão e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. (Pensadores e Educação).

SICHIROLLO, Livio. *Dialéctica*. Lisboa: Presença, 1973.

SCHOFIELD, M. Nussbaum, M. (Org.). *Language and logos: studies in Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SILVERMAN, A. *The dialectic of essence: a study of Plato's metaphysics*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

SPRAGUE, R. K. *Plato's use of fallacy: a study of the Euthydemus and some other Dialogues*. London: Routledge & Kegan Paul, 1962.

TAYLOR, A. E. *Plato: the man and his work*. 6. ed. London: Methuen, 1949.

WHITE, N. P. *Plato on knowledge and reality*. Indianapolis: Hackett, 1976.

\_\_\_\_\_. Plato's metaphysical epistemology. In: Kraut, R. (Org.). *Cambridge companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 277-310.

WOODRUFF, P. Plato's early theory of knowledge. In: EVERSON, S. (Org.). *Companions to ancient thought I: epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 60-84.

YOUNG C. M. O elenchus socrático. In: BENSON, Hugh H. (Org.) *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011.

ZELLER, E. *Outlines of the history of Greek philosophy*. London: Routledge, & Kegan Paul, 1963.

\_\_\_\_\_. *Plato and the older academy*. London: Longmans, Green, and CO, 1876.

### **Livros e coletâneas sobre o Teeteto**

BOSTOCK, D. *Plato's Theaetetus*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

BURNYEAT, M. F. *The Theaetetus of Plato*. Indianapolis: Hackett, 1990.

CASERTANO, G. O lugar e o significado do Teeteto na obra platônica. In: SANTOS, José T. (Org.). *Do saber ao conhecimento: estudo sobre o Teeteto*. Lisboa: CFUL, 2006. p. 139-141.

CHAPPELL, T. *Reading Plato's Theaetetus*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2005.

DESJARDINS, Rosemary. *The rational enterprise: logos in Plato's Theaetetus*. New York: University of New York Press, 1990.

FERRARI, F. O sonho de Sócrates: problemas, aporias, possíveis soluções. In: SANTOS, José T. (Org.). *Do saber ao conhecimento: estudo sobre o Teeteto*. Lisboa: CFUL, 2006. p. 103-110.

FERRARI, F. *Teeteto*. In: SANTOS, José T. (Org.). *Do saber ao conhecimento: estudo sobre o Teeteto*, Lisboa: CFUL, 2006. p. 143.

GULLEY, N. *Plato's theory of knowledge*. London: Methuen, 1962.

SANTOS, José T. *Do saber ao conhecimento: estudos sobre o Teeteto*. Lisboa: CFUL, 2006.

\_\_\_\_\_. Episteme e formas no *Teeteto*. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Do saber ao conhecimento: estudo sobre o Teeteto*, Lisboa: CFUL, 2006. p. 43-62.

SEDLEY, D. *The midwife of platonism: text and subtext in Plato's Theaetetus*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. Three platonist interpretations of the *Theaetetus*. In: GILL, C.; MCCABE, M. M. (Orgs.). *Form and argument in late Plato*. Oxford: Clarendon Press, 2000. p. 79-103.

TRABATTONI, F. Logos e *doxa*: significado da refutação da terceira definição de *episteme* no *Teeteto*. In: SANTOS, José T. (Org.). *Do saber ao conhecimento*. Lisboa: CFUL, 2006. p. 111-126.

### Artigos de periódicos

ANNAS, J. Platon sceptique. *RMM*, 1990. p. 267-291.

BURDZINSKI, Julio Cesar. Justificação, coerência e circularidade. *Veritas*, Porto Alegre, v. 50, n. 4, p. 65-93, dez. 2005.

CASTRO, Fabiano S; LANDEIRA-FERNANDEZ, J. Alma, corpo e a antiga civilização grega: as primeiras observações do funcionamento cerebral e das atividades mentais. *Psicologia Reflexão e Crítica*, v. 24, n. 4, p. 798-809, 2011.

ETCHEVERRY, Kátia M. Teoria da justificação epistêmica de Laurence Bonjour. *Intuitio*, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 38-45, out. 2009.

GARCÍA, Carlos E. Casos Gettier y razonadores normales. *Ideas y Valores*, Bogotá, n. 135, p. 73-84, dez, 2007.

LEE, Mi-Kyong. The secret doctrine: Plato's defence of Protagoras in the *Theaetetus*. *OSAPh*, 19, p. 47-86, 2000.

LUZ, Alexandre M. *Revista da Fapese*, v. 2, n. 2, p. 37-52, jul./dez. 2006.

MESQUITA, A. P. A Natureza da Ideia platônica: o propósito de duas passagens-chave: *Fédon* 83b, *Parmênides* 141e-142a. *Philosophica*, 10, 1997, p. 45-76.

PICH, Roberto H.; MÜLLER, Felipe de M. Apresentação e uma nota sobre Alvin C. Plantinga. *Veritas*, Porto Alegre, v. 56, n. 2, p. 5-17, maio/ago. 2011.

PLANTINGA, Alvin. Justification in the 20th century. *PhPhenR*, v. 2, p. 43-77, 1992.

\_\_\_\_\_. Epistemic justification. *Noûs*, v. 20, n. 1, p. 3-18, mar. 1986.

RYLE, Gilbert. Plato's 'Parmenides' II. *Mind*, New Series, v. 48, n. 191, p. 302-325, jul. 1939.

- SEDLEY, D. A Socratic interpretation of Plato's *Theaetetus*. *BACAPh*, 17, 2002, p. 277-313.
- SIQUEIRA, Eduardo G. Wittgenstein contra Sócrates: a apologia de Teeteto: do contexto lógico para o contexto gramatical. *Cadernos UFS Filosofia*, FASC. v. 8, n. 13, p. 63-74, ago./dez. 2010.
- SMITH, Plínio Junqueira. Conhecimento, justificação e verdade. *Dissertatio*, Pelotas, n. 23, p. 7-25, 2006.
- SOUZA, Eliane Christina de. Platão, Wittgenstein e a complexidade. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, n. 3. p. 17-30, 2011.
- WOODRUFF, P. Skeptical side of Plato's method. *RIPh*, 40, 1986, p. 22-37.

### **Livros de filosofia contemporânea**

- ABRANTES, Paulo C. Coelho (Org.). *Epistemologia e cognição*. Brasília: UnB, 1994.
- ABRANTES, Paulo C. Coelho. *Naturalizando a epistemologia*. In: \_\_\_\_ (Org.). *Epistemologia e cognição*. Brasília: UnB, 1994, p. 171-218.
- APPIAH, K. A. *Introdução à filosofia contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- AUSTIN, John L. *Sentido e percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- AYER, A. J. *Linguagem, verdade e lógica*. Lisboa: Presença, 1991
- AYER, A. J. (Ed.). *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- BARBEROUSSE, Anouk; KISTLER, Max; LUDWIG, Pascal. *A filosofia das ciências do século XX*. Lisboa: Piaget, 2000.
- BASTOS, Cleverson L.; CANDIOTTO, Kleber B. B. *Filosofia da ciência*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- BOCHENSKI, I. M. *A filosofia contemporânea ocidental*. São Paulo: Herder, 1968.
- BONJOUR, Laurence. A dialética do fundacionalismo e coerentismo. In: GRECO, John; SOSA, Ernest (Orgs.). *Compêndio de epistemologia*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 191-229.
- BRANQUINHO, João; MURCHO, Desidério; GOMES, Nelson G. (Orgs.). *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BRITO, Adriano, N. *Nomes próprios: semântica e ontologia*. Brasília: Ed. da UnB, 2003.
- CARNAP, Rudolf. La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje. In: AYER, A. J. (Ed.). *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965. p. 66-87.

- CARVALHO, Maria Cecília M. de (Org.). *Paradigmas filosóficos da atualidade*. Campinas: Papirus, 1989.
- CIRNE-LIMA, C. A. *Dialética para principiantes*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- COSTA, C. *Uma introdução contemporânea à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DANCY, J. *Epistemologia contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- ETCHEVERRY, Kátia M. Fundacionismo clássico e fundacionismo neoclássico. In: SARTORI, C. Augusto; GALLINA, A. Luiz (Orgs.). *Ensaio de epistemologia contemporânea*. Ijuí: Ed. da UNIJUÍ, 2010. p. 155-170.
- GALLINA, Albertinho L. A justificação do conhecimento: duas perspectivas internalistas. In: SARTORI, C. Augusto; GALLINA, A. Luiz (Orgs.). *Ensaio de epistemologia contemporânea*. Ijuí: Ed. da UNIJUÍ, 2010. p. 9-31.
- GETTIER, E. Is justified true belief knowledge? In: SOSA, E. ; KIM J. (Orgs.). *Epistemology: an anthology*. Oxford: Blackwell, 2000, p. 58-59.
- GRECO, John; SOSA, E. (Orgs.). *Compêndio de epistemologia*. São Paulo: Loyola, 2008.
- HESSEN, Johannes. *Teoria do conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- IMAGUIRE, Guido; SCHIRN, Matthias. *Estudos em filosofia da linguagem*. São Paulo: Loyola, 2008.
- KORNBLITH, Hilary. O que é conhecimento. In: GRECO, John; SOSA, Ernest (Orgs.). *Compêndio de epistemologia*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 253-269.
- LEMONS, Noah. *An introduction to the theory of knowledge*. Cambridge: Cambridge University, 2007.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. 5. ed. Lisboa: FCG, 2001.
- KLIMOVSKY, Gregorio; BOIDO, Guillermo. *Las desventuras del conocimiento matemático: filosofía de la matemática: una introducción*. Buenos Aires: AZ, 2005.
- KNEALE, W; KNEALE, M. *O desenvolvimento da lógica*. 3. ed. Lisboa: FCG, 1991.
- MARCONDES, Danilo. *Filosofia analítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. (Coleção Passo a Passo).
- MOSER, Paul K.; MULDER, Dwayne, H.; TROUD, J. D. *A teoria do conhecimento: uma introdução temática*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- PLANTINGA, A. *Warrant and proper function*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- POLLOCK, John L.; CRUZ, Joseph. *Contemporary theories of knowledge*. 2. ed. Lanham: Rowman e Littlefield, 1999.



- POPPER, Karl R. *Conjeturas e refutações*. Brasília: Ed. da UnB, [s.d.].
- QUINE, Willard van Orman. In: SILVA, Oswaldo Porchat de Assis P. da (Org.). *Ensaio: RYLE, G.; STRAWSON P.; AUSTIN J.; QUINE, W.* São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- REGNER, Anna Carolina K. P.; ROHDEN, Luiz. (Orgs.). *A filosofia e a ciência: redesenhando horizontes*. São Leopoldo: Ed. da UNISINOS, 2005.
- RUSSELL, B. *Os problemas da filosofia*. Coimbra: Almedina, 2001.
- SALMON, Wesley C. *Lógica*. 3. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1993.
- SARTORI, C. Augusto; GALLINA, A. Luiz (Orgs.). *Ensaio de epistemologia contemporânea*. Ijuí: Ed. da UNIJUÍ, 2010.
- SEARLE, J. *Intencionalidade: um ensaio de filosofia da mente*. Lisboa: Relógio D'água, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Os actos de fala*. Coimbra: Almedina, 1984.
- SILVA, José Lourenço P. da. Episteme e logos no *Teeteto*. In: SARTORI, C. Augusto; GALLINA, A. Luiz (Orgs.). *Ensaio de epistemologia contemporânea*. Ijuí: Ed. da UNIJUÍ, 2010. p. 139-154.
- SOARES, M. L. C. *O que é o conhecimento: introdução à epistemologia*. Porto: Campo das Letras, 2004.
- SOSA, E. (Org.). *Epistemology: an anthology*. Oxford: Blackwell, 2000.
- STEIN, Sofia Inês A. *Van Orman Quine: epistemologia, semântica e ontologia*. Londres: College Publications, 2009.
- \_\_\_\_\_. Nova luz sobre o ideal de unificação da linguagem científica. In: REGNER, Anna Carolina K. P.; ROHDEN, Luiz. (Orgs.). *A filosofia e a ciência: redesenhando horizontes*. São Leopoldo: Ed. da UNISINOS, 2005. p. 94-107.
- TUGENDHAT, Ernst; WOLF, Ursula. *Propedêutica lógico-semântica*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- WILLIAMNS, M. Ceticismo. In: *Compêndio de epistemologia*. In: GRECO, John; SOSA, Ernest (Orgs.). *Compêndio de epistemologia*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 65-116.
- ZAGZEBSKI, Linda. O que é conhecimento. In: GRECO, John; SOSA, Ernest (Orgs.). *Compêndio de epistemologia*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 153-189.
- ZILLES, U. *Teoria do conhecimento*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

**Teses e dissertações**

FUSARI, Lionara. *Justificação epistêmica prima e última facie*. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, PUCRS, Porto Alegre, 2010.

**Textos disponíveis exclusivamente na Web**

STREITFELD, Jason. Gettier and the de dicto/de re distinction. *Specter of Reason*, jul. 26, 2010. Disponível em: <http://specterofreason.blogspot.com.br/2012/06/no-gettier-cases-for-know-how.html>

GETTIER, E. É a crença verdadeira justificada conhecimento? Tradução de Célia Teixeira. Disponível em: [http://criticanarede.com/epi\\_gettier.html](http://criticanarede.com/epi_gettier.html)