

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - BACHARELADO**

**CRISTINA HELENA RYBICKI LACERDA**

**CONHECIMENTO NO TEETETO DE PLATÃO**

**PORTO ALEGRE  
2019**

CRISTINA HELENA RYBICKI LACERDA

**CONHECIMENTO NO TEETETO DE PLATÃO**

Trabalho de conclusão de curso de graduação apresentado ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Gerson Luiz Louzado

PORTO ALEGRE  
2019

CRISTINA HELENA RYBICKI LACERDA

**CONHECIMENTO NO TEETETO DE PLATÃO**

Trabalho de conclusão de curso de graduação apresentado ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Gerson Luiz Louzado.

Aprovada em 20 de dezembro de 2019.

BANCA EXAMINADORA

---

Profa. Dra. Lia Levy - UFRGS

---

Prof. Dr. Raphael Zillig - UFRGS

## RESUMO

O presente trabalho visa responder através do personagem Teeteto a questão principal apresentada no diálogo: “O que é conhecimento?”. O diálogo se divide em três partes de acordo com as diferentes respostas dadas à questão. Não se tratará de uma análise global da obra *Teeteto* mas tão somente da primeira parte, cuja resposta é “conhecimento é percepção”. Esta primeira parte é constituída de dois momentos diferentes: aquele que busca elucidar a tese apresentada por Teeteto, isto é, a concepção acerca da natureza do conhecimento, e aquele onde se submete à crítica uma concepção já, em alguma medida, elucidada, visando sua aceitabilidade. Esta condição encontra-se na justificativa do procedimento investigativo adotado no diálogo. A metodologia utilizada na investigação é a maiêutica (arte no auxílio ao parto) apresentada analogicamente pelo personagem Sócrates. Ela é uma arregimentação da prática comum do diálogo para fins de investigação filosófica, que define a própria forma literária de investigação. A pergunta que guia este estudo é: o que justifica que se pretenda compreender a afirmação de Teeteto de que conhecimento é percepção mediante o apelo às doutrinas de Protágoras e Heráclito? A resposta consiste na afirmação de que percepção é conhecimento, ela é construída em torno de Protágoras (o homem é a medida de todas as coisas) e de Heráclito (de que tudo e todos estão em constante estado de fluxo), as quais tornariam, pelo menos a primeira vista, plausível a identificação do conhecimento com a percepção. As teses protagórica e heraclitiana, contudo, são refutadas por Sócrates. Qualquer que seja a interpretação, ela deverá tomar essas doutrinas como habilitando a tese de Teeteto a satisfazer dois princípios materiais de adequação ao qual toda e qualquer definição de conhecimento deveria se conformar: 1º) que o conhecimento seja do que é ou dá o ser e, 2º) que ele deve ser infalível.

**Palavras-chave:** natureza do conhecimento, identificação entre percepção e conhecimento, Protágoras, Heráclito, maiêutica, relativismo, fluxismo.

## SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	5
2 PODERIA A PERCEPÇÃO SER CONHECIMENTO? .....	15
3 CONCLUSÃO.....	31

## 1 INTRODUÇÃO

Costuma-se dividir a obra platônica em diálogos iniciais (sob forte influência de Sócrates), os intermediários e os da maturidade. Esta divisão da obra platônica marca a distinção dos grupos com base na ordem aproximada ou presumida de sua composição. Contudo, não há unanimidade acerca disso. Na realidade, como sugere John M. Cooper,<sup>1</sup> é baseado somente em poucos fatos concretos indicativos da época de composição de determinados diálogos. Assim, de um ponto de vista amplo, esta divisão da obra platônica em três períodos cronológicos distintos poderia estar correta, mesmo que não seja totalmente convincente. Provavelmente após 399 a.C. quando da morte de Sócrates, Platão teria começado a produzir diálogos que explicavam as ideias de seu “professor” em tópicos como moralidade, virtude, e a melhor vida humana. Estes tópicos são os que constituem os diálogos iniciais, segundo Cooper, definidos em termos de sua “herança socrática”, sendo ademais trabalhos relativamente curtos. Apenas gradualmente, através destas obras, Platão tornou-se um filósofo independente, com novas ideias e seus próprios interesses.

Na sequência, nos escritos após a fundação da Academia, essas novas ideias aparecem na célebre teoria das “Formas”, as quais seriam entidades eternas, não físicas, unitárias e, em última análise, a essência do que há no mundo, e cujo conhecimento seria alcançado através de conceitos abstratos e teóricos. Por serem imutáveis na natureza das coisas, constituiriam o critério para a inteligibilidade tanto para as relações humanas quanto para as relações entre as coisas do mundo. Logo, tais “Formas” constituíram o fundamento mesmo destas relações. Esta é a característica das obras do período intermediário. No entanto, Sócrates continua a ser o principal personagem, não se limitando a perguntar e comentar as opiniões de seus debatedores, como ocorre nos primeiros diálogos, mas desenvolvendo teses filosóficas próprias.

Finalmente, na fase da maturidade, segundo esta classificação cronológica das obras platônicas, Platão introduziria uma série de investigações lógicas, metafísicas, éticas e políticas cujo fundamento teórico não incluiria a teoria das “Formas”. Ademais, Sócrates

---

<sup>1</sup> Platão, *The Complete Works of Plato*. Introduction and Notes by John M Cooper, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997, pp. xii-xvii. Teses interpretativas distintas podem, por exemplo, atentar à terminologia utilizada por Platão em conexão com o desenvolvimento de seu pensamento filosófico.

deixa de ser um participante ativo na discussão e a conversação passa a ser conduzida por um ou mais personagens.

As obras iniciais ou da juventude, que se caracterizam sob forte influência socrática são: *Cármides* (sobre a prudência ou sabedoria), *Crátilo* (sobre a linguagem), *Górgias* (sobre a retórica como mentira e adulação), *Mênnon* (sobre a virtude e o saber), *Protágoras* (sobre o ensino da virtude) entre outros. Dos diálogos intermediários, que aqui nos interessam, encontram-se entre outros: *Fédon* (sobre a imortalidade da alma), *Fedro* (sobre a linguagem e a retórica), *República* (sobre a justiça na ética e na política), *Parmênides* (sobre o ser) e para muitos, também o *Teeteto* (sobre as ciências e as artes).

Por fim, a sua produção da maturidade que envolve, por exemplo, obras tais como: *Filebo* (sobre os fundamentos da ética), *Timeu* (física e cosmologia platônicas) e *Sofista* (que, sob muitos aspectos, retoma importantes problemas apontados no *Teeteto*) entre outros.

Vale observar que, se consideradas características estilísticas, o diálogo *Teeteto* poderia mesmo ser considerado a obra inaugural da fase madura. Segundo A. E. Taylor, no *Teeteto*, encontramos a peculiaridade, destacada pelo próprio Platão no prólogo, de escritura na forma do diálogo direto (substituindo a narração indireta usada até então), característica esta que passa a marcar os diálogos subsequentes:

A adoção original deste método de narração [indireta] de uma conversação é manifestamente devido ao desejo de dar vida e cor dramáticas. (...) Mas o trabalho necessário para manter a 'fórmula' é tão grande que não é de surpreender que Platão finalmente a tenha abandonado e que *Teeteto*, e todas as obras que temos razões para considerar como posteriores estão na forma de diálogo direto.<sup>2</sup>

O diálogo *Teeteto*, que será objeto de investigação aqui, pode ter sido concluído após a batalha de Corinto em 369 a.C., como parece possível depreender de seu prólogo. Este apresenta uma curta narração introdutória em que Euclides e Terpsion se encontram na frente da casa de Euclides em Megara. Conta Terpsion, que ele encontrou Teeteto em Atenas sendo levado para casa vindo do campo de batalha em Corinto, ferido e sofrendo de uma forte disenteria. Euclides lamenta o que seria uma grande perda para o mundo e lembra-se de Sócrates ter encontrado Teeteto um pouco antes de sua própria morte. De acordo com Euclides, Sócrates teria profetizado um notável futuro para o jovem.

---

<sup>2</sup> A.E.Taylor. Plato: the man and his work. Methuen: University Paperbacks, 1960, pp. 19-20.

Segundo A. E. Taylor, ainda que o relato de Euclides sobre o modo como foi escrita a parte principal do diálogo (Euclides teria ficado impressionado com o relato de Sócrates sobre Teeteto e assim, teria feito anotações do que lhe havia sido dito e, mais tarde, corrigido e ampliado essas anotações com a ajuda do próprio Sócrates)<sup>3</sup> possa ser fictício, é provável que a longa e elogiosa descrição de Teeteto, que se encontra nessa parte do diálogo, tenha sido escrita apenas após a morte do mesmo, por ocasião da batalha de Corinto. Assim, a obra contaria como um tributo à memória de Teeteto. O diálogo, em sua totalidade, - a introdução e as demais partes – pode ter sido concluído depois da batalha de Corinto.<sup>4</sup>

Embora o diálogo se inicie com uma narrativa particularmente dramática em seu prólogo, o texto segue para se tornar um ensaio sobre um tema bem definido. Sócrates, mostrando-se interessado em conversar com um jovem, pergunta a Teodoro por alguns jovens de Atenas que, porventura, o tenham impressionado e mostrado ser uma promessa. Teodoro apresenta Teeteto como um jovem de notável combinação de inteligência, perseverança e modéstia. A partir daí, é introduzido aquele que será o tema fundamental da discussão: o que é exatamente conhecimento?

Questionado, Teeteto apresenta, a título de resposta, uma série de exemplos. Como ocorre em diálogos anteriores, Sócrates expõe a diferença existente entre apresentar uma série de exemplos e definir o significado de uma palavra tal como “conhecimento”, significado este que seria univocamente aplicável a todos os exemplos apresentados. Trata-se, claramente, de uma questão concernente a verdadeira essência da coisa buscada, de modo que seu conhecimento permita identificar, numa pluralidade de coisas ou numa pluralidade de ações, aquelas que podem receber a definição encontrada, como por exemplo, no *Laques*, é conhecendo a essência da coragem que conhecemos quais ações são corajosas, ou, na *República*, conhecendo a essência da justiça saberemos quais são as ações justas. Tratando-se, pois, de questão acerca da natureza do conhecimento, a definição buscada não poderia ser meramente extensional, isto é, de enumeração exaustiva de exemplos de conhecimento, mas, isto sim, intensional; apresentando a regra para o engendramento mesmo da classe dos exemplares de conhecimento. Definição intensional esta que, do ponto de vista platônico,

---

<sup>3</sup> Conforme A. E. Taylor, op. cit., p. 821, nos diz, contudo, que os admiradores de Sócrates realmente costumavam tomar notas de conversas interessantes e que o próprio Platão pode ter usado tais registros feitos por ele ou por outros como material para os seus próprios diálogos.

<sup>4</sup> Eva Sachs, *De Theaeteto Atheniensi* (Berlin, 1914), indica numerosas razões em favor dessa data, e de A. E. Taylor, op. cit., p. 320, segundo o qual Teeteto teria então um pouco menos de cinquenta anos quando morreu, portanto, andava pelos quinze ou dezesseis anos no ano em que se supõe que o diálogo principal tenha tido lugar, ou seja, pouco antes do julgamento e morte de Sócrates em 399 a.C.



deveria logicamente anteceder ao procedimento de enumeração de exemplares. Trata-se, portanto, de apresentar as condições que algo deve satisfazer para ser corretamente descrito como conhecimento.<sup>5</sup>

Definido o tema do diálogo, a natureza do conhecimento, pode-se apresentar alguns elementos atinentes a estrutura geral da obra. O diálogo, descontado o prólogo, pode ser dividido em três grandes partes em conformidade com as diferentes respostas que o personagem Teeteto oferece a questão principal, são elas: primeira parte ‘conhecimento é percepção’ (145e-184a); segunda parte ‘conhecimento é opinião verdadeira’ (184b-201c); e a terceira parte ‘conhecimento é opinião verdadeira justificada’ (201c-210 d).

Não parece haver grande desacordo quanto à divisão proposta. Com efeito, Cornford,<sup>6</sup> Burnyeat<sup>7</sup> e Santos<sup>8</sup> comungam na afirmação de uma divisão tripartite tal como a indicada acima. É bem verdade que Santos, mais enfaticamente que os outros dois autores, alerta sobre o risco de se tomar as três partes como sendo completamente autônomas ou independentes:

A estrutura do diálogo parece comparativamente simples. Após uma dupla introdução dramática, a segunda das quais gradualmente vai assumindo uma função metodológica, Sócrates lança a pergunta – ‘o que é saber?’ -, que comandará todo o diálogo. É ela que Teeteto apresenta as três respostas que constituem o diálogo, cada uma das quais, pela sua autonomia, serve de baliza à argumentação. No entanto, esta simplicidade é ilusória, pelo fato de descaracterizar por completo a estrutura do diálogo. Em primeiro lugar, esconde a complexidade e sutileza da refutação da primeira resposta (que se estende por quase dois terços da obra); depois ignora o fio que profundamente a liga às outras duas, não prestando qualquer atenção ao deslize da questão do saber para a da opinião e desta para o logos, que remata o diálogo, deixando a investigação numa aparente aporia. O maior defeito desta perspectiva do Teeteto reside no modo como impede a apreensão da unidade da obra, diluindo a investigação sobre a natureza do saber num arbitrário e quase irrelevante encadeamento de debates inconclusivos.<sup>9</sup>

Aceita a divisão, pode-se considerar de um modo geral, que cada uma das partes pode ser igualmente dividida em dois momentos diferentes consoantes a tarefa investigativa levada a cabo: de um lado, trata-se de elucidar uma tese ou concepção acerca da natureza do

---

<sup>5</sup> Teeteto percebe que este problema é do mesmo tipo que um de matemática em que ele e o jovem Sócrates acabam de resolver. O problema consiste em achar uma fórmula comum para o que chamamos atualmente de “raiz quadrada irracional” (148b). Assim, todos os números naturais (números inteiros) possuem raiz quadrada, contudo, quando alguns números não possuem a raiz quadrada exata, os nomeamos como números irracionais. Não é possível descobrir o valor da última casa decimal, uma vez que esses números são infinitos em suas casas decimais. Sócrates se entusiasma com esta realização de Teeteto e, deseja que ele aplique a mesma habilidade para determinar conhecimento, trazendo todas essas “ciências” sob um conceito comum. O que Sócrates chama de “ciências” é o cálculo, a geometria, a astronomia que são conhecimentos teóricos.

<sup>6</sup> Cornford, F.M. *La Teoria Platónica del Conocimiento*. Buenos Aires: Paidós, 2007, p. 49.

<sup>7</sup> Burnyeat, Myles F. *The Theaetetus of Plato*. Indianópolis: Hackett Publishing Company, 1990, p. 2.

<sup>8</sup> Santos, José Trindade. Prefácio de Teeteto. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2005, pp. 25, 43 e 48.

<sup>9</sup> Santos, José Trindade, op. cit., p. 7.

conhecimento e, de outro, trata-se de submeter uma concepção já dotada de certa elaboração ou clareza filosófica à crítica com vistas a determinar a aceitabilidade da mesma. Que isso seja assim encontra a sua justificativa no procedimento investigativo utilizado no diálogo.

A metodologia utilizada na investigação é a maiêutica (arte do auxílio ao parto) apresentada analogicamente pelo personagem Sócrates nos termos que seguem:

Pois, nesta minha arte de dar à luz, coexistem as outras todas que há na outra arte, diferindo não só no fato de serem homens a dar à luz e não mulheres, mas também no de tomar conta das almas e não dos corpos dos que estão a parir. E o mais importante desta nossa arte está em poder verificar completamente se o pensamento do jovem pariu uma fantasia ou mentira, ou se foi capaz de gerar também uma autêntica

Verdade. Pois isto é o que justamente a minha arte partilha com a das parteiras: sou incapaz de produzir saberes. Mas disso já muitos me criticaram, pois faço perguntas aos outros, enquanto eu próprio não presto declarações sobre nada, porque nada tenho de sábio; e o que criticam é verdade. A causa disso é a seguinte: o deus que me obriga a fazer nascer impediu-me de produzir. Não sou, portanto, absolutamente nada sábio, nem tenho nenhuma descoberta que venha de mim, nascida da minha alma; mas aqueles que convivem comigo, a princípio alguns parecem de todo incapazes de aprender, mas, com o avanço do convívio, todos aqueles a quem o deus permite, é espantoso o quanto produzem como eles próprios e os outros acham; sendo claro que nunca aprenderam nada disto por mim, mas descobriram por si próprios e deram à luz muitas e belas coisas. No entanto, o deus e eu é que fomos a causa do parto. (...) Os que se associam a mim sofrem algo idêntico às mulheres que estão a dar à luz: de fato, têm dores de parto e ficam cheios de dificuldades, durante noites e dias, e muito mais do que elas; mas a minha arte tem o poder de provocar esta dor de parto e de a fazer parar. (...) Expliquei-te estas coisas, meu caro, por suspeitar, como também tu próprio pensas, que estás com dores de parto, prenhe de qualquer coisa dentro de ti". (150b-d)

A analogia com o trabalho da parteira é evidente e tem afinidade com o fato de a mãe de Sócrates ter sido parteira. A condição de ser parteira é quando esta já teve seus filhos e não é mais capaz de gerar. Assim, ela é capaz de reconhecer uma gravidez, ajudar no trabalho de parto, dar medicamentos e, até usar encantamentos para provocar dores do parto levando a parturiente a dar à luz, ou ainda, se lhe pareça que se deve abortar o nascituro mal formado. As semelhanças continuam na condição de que tanto a parteira quanto Sócrates serem estéreis. Para Sócrates, os deuses lhe deram essa condição de infertilidade para que ele fizesse nascer e não para produzir saberes. Segundo Sócrates, para se alcançar, ou pelo menos, aproximar-se da verdade, é preciso passar por um trabalho de parto semelhante ao das mulheres e que, ao final, saber se o jovem pariu uma fantasia ou mentira, ou gerou uma autêntica verdade. No convívio com Sócrates, todos aqueles a quem o deus permitiu que produzissem seu próprio saber por si próprio não aprenderam nada por Sócrates. Falando metaforicamente, Sócrates afirma que embora se considere estéril em matéria de saber, se mostra capaz não apenas de auxiliar outros a conceberem o seu, como de testá-lo,

distinguindo uma concepção autêntica e verdadeira de outra fantasiosa e falsa. No entanto, ele reconhece que foi o deus e ele os responsáveis pelo parto.

Sobre a metodologia utilizada no diálogo, pode-se dizer que se trata de uma arregimentação da prática comum do diálogo para fins de investigação filosófica, arregimentação essa que se estende a própria forma literária da investigação.<sup>10</sup> Trata-se, com efeito, de uma conversação entre dois indivíduos dedicados a alcançar, ou pelo menos, aproximar-se da verdade acerca de um tema definido. Semelhante arregimentação passa pela introdução de regras específicas governando a conversação. Pode-se de maneira bastante sumária, apontar as seguintes regras básicas ou fundamentais do procedimento dialético:

1º) definir em comum acordo um tema para investigação;

2º) definir as duas principais funções ou papéis os quais poderão ser ocupados por diferentes indivíduos ao longo da investigação, o papel do questionador e o do respondedor.<sup>11</sup>

Ao questionador compete interrogar o respondedor, eximindo-se de fazer qualquer afirmação. Seu objetivo é levar o respondedor a uma contradição:

O questionador deve extrair uma tese do respondente e testá-la ou refutá-la, fazendo perguntas que levem o respondente a conceder premissas a partir das quais o questionador possa inferir uma contradição da tese. Esta atividade argumentativa do questionador é chamada 'testar ou refutar', 'examinar', 'atacar' 'destruir' a tese do respondente, ou 'construir' uma afirmação no caso do respondente defender uma tese negativa. Tudo isso corresponde à noção socrática de aceitar um argumento para exame.<sup>12</sup>

Ao respondente, ao contrário, cabe fazer afirmações em resposta às questões ao questionador não lhe cabendo interrogar. O objetivo do respondedor é escapar das contradições:

Se o questionador deve se esforçar para inferir uma contradição na tese do respondente (ou conduzir o respondente a sustentar um paradoxo ou manter uma conclusão claramente falsa), a tarefa do respondente, por outro lado, é resolver o argumento apresentado pelo questionador, ou, se ele não pode fazê-lo, ao menos retardar ou impedir qualquer conclusão de modo a ficar sem refutação. (...) Se a refutação é inevitável, o respondente deve mostrar que a refutação resultou da tese ela mesma, não de sua maneira de lidar com ela.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Conforme Fink, Jacob L. *Development of Dialectic from Plato to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 2.

<sup>11</sup> Conforme Fink, op.cit., p. 3.

<sup>12</sup> Id. ibid., p. 5.

<sup>13</sup> Id. ibid., p. 5.

O ponto de partida da argumentação será uma opinião expressa pelo respondedor, isto é, algo cuja validade é subjetiva e busca-se chegar à tese dotada de validade objetiva universal. As regras devem ser respeitadas porque elas manifestadamente definem a natureza e o objetivo da investigação dialética: não se trata de opor duas opiniões ou duas concepções (aquela do questionador e aquela do respondedor) para determinar qual delas é verdadeira. Trata-se, ao contrário, de tomar uma opinião expressa pelo respondedor acerca da natureza de algo e submetê-la à crítica: primeiro para corrigi-la e melhorá-la até que todo o seu significado seja expresso mais claramente – e em segundo lugar, dada a validade subjetiva de uma opinião (isto é, ela só vale para o sujeito que tem a opinião e em determinadas circunstâncias desse sujeito), busca-se mediante o exame crítico levado a cabo pelo questionador, a determinar a aceitabilidade universal dessa opinião, isto é, visa-se passar de algo cuja validade é subjetiva para algo que é objetiva (válido para qualquer opinião em qualquer circunstância). No que concerne à analogia com o trabalho das parteiras, a primeira etapa da crítica apresentada acima corresponde ao trabalho de parto e, a segunda etapa corresponde se o nascituro deve ser abortado ou não.

Prestados esses rápidos esclarecimentos acerca do método da investigação, podemos voltar à questão da estrutura geral da obra. Como observado anteriormente, o diálogo se divide em três grandes partes em conformidade com as diferentes respostas que o personagem Teeteto oferece à questão principal: “o que é conhecimento?”

A primeira parte (145e-184a) cuja resposta consiste na afirmação de que percepção é conhecimento, é construída em torno das teses de Protágoras (o homem é a medida de todas as coisas) e de Heráclito (de que tudo e todos estão em constante estado de fluxo), as quais tornariam, pelo menos à primeira vista, plausível a identificação do conhecimento com a percepção. As teses protagórica e heraclitiana, contudo, são refutadas por Sócrates (160e-183c).

Tanto quanto se pode perceber a crítica à tese heraclitiana mais fundamental, uma vez que a mesma mostra (182 d -183a) que caso fosse válida, a teoria do fluxo implicaria que todo juízo é tanto certo quanto errado e, por conseguinte, vazio de qualquer conteúdo positivo.

Sócrates conclui por fim (184a-186e) que conhecimento não pode ser percepção (ainda que não fique plenamente claro se a percepção pode ser considerada a matéria do conhecimento ou se pode ser considerada o início do conhecimento). As características

fundamentais do que é conhecimento (identidade, diferença e número) não sendo objetos da percepção, são produtos da alma via juízo verdadeiro.

Na segunda parte, não por acaso, encontramos a segunda caracterização feita pelo personagem Teeteto como sendo a identificação do conhecimento como juízo verdadeiro (187a-c). Grande parte dessa segunda seção do diálogo é dedicada ao exame da possibilidade do juízo falso. Que isso seja assim não é de estranhar, uma vez que, se os juízos falsos forem impossíveis, todo juízo por ser juízo, será verdadeiro. Ora, fosse assim, não caberia, em hipótese nenhuma, pretender distinguir conhecimento de opinião. Fosse assim, por conseguinte, seríamos obrigados a voltar à parte anterior do diálogo onde se pode dizer que a identificação do conhecimento com a percepção (segundo a elaboração dessa tese protagórica e heraclitiana) nada mais é que a identificação do conhecimento com a mera opinião e, sendo toda a opinião verdadeira, conhecimento e opinião seria a mesma coisa.

Nessa segunda seção, Platão vai apresentar dois bem conhecidos modelos visando mostrar a possibilidade do juízo falso: o modelo do pedaço de cera (191a-195b) e o modelo do aviário (196a-199c). Não cabendo aqui expor como esses modelos operam basta saber que o primeiro deles (pedaço de cera) não é capaz de fornecer uma explicação geral dos juízos falsos (não permite que se compreenda como é possível julgar que  $7+5=11$ )<sup>14</sup> e o segundo deles que a princípio pareceria capaz de apresentar uma solução geral para a possibilidade dos juízos falsos revela-se intrinsecamente defectível.<sup>15</sup>

De qualquer forma, para finalizar, o personagem Sócrates objeta (201a-201c) a Identificação do conhecimento com a opinião verdadeira argumentando que em um tribunal os juízes poderiam ser persuadidos da culpa do indivíduo (que de fato é culpado, sendo, portanto, verdadeiro o juízo emitido pelo tribunal) sem que, contudo, tenham sido fornecidas provas objetivas da culpabilidade do réu. Embora o tribunal tenha julgado com correção, os membros do tribunal “tomaram a sua decisão sem saber se na realidade julgaram bem” (201c).

Na terceira parte, recusada a identificação do conhecimento com o juízo ou opinião verdadeira, Teeteto apresenta uma nova caracterização da natureza do conhecimento: “conhecimento é opinião verdadeira com justificação ou explicação”:

---

<sup>14</sup> Ver 195c até 196c.

<sup>15</sup> Ver 199b até 200c.

Sócrates, fiquei agora pensando em uma coisa que tinha esquecido e que ouvi alguém dizer: que o saber é opinião verdadeira acompanhada de explicação e que a opinião carente de explicação se encontra à margem do saber. E aquilo de que não há explicação não é suscetível de se saber – é assim que se referia a isto -, sendo, pelo contrário, cognoscível aquilo de que há explicação. (201c-d)

Essa caracterização, nos termos em que ela é apresentada, permite que se circunscreva o espaço da investigação que se desenrola na terceira parte. Trata-se em última análise, de fornecer uma elucidação da noção de explicação capacitada a distinguir explicação de juízo verdadeiro. Dito de outro modo, deve-se mostrar que “explicação” acrescenta algo, uma característica diferencial, a juízo verdadeiro na definição de conhecimento. Se isso resultar impossível, voltar-se-ia a situação em que se estava na segunda parte do diálogo que postulava que conhecimento não passava de juízo verdadeiro, postulação essa já descartada.

A condução da investigação é feita por um modelo introduzido por Sócrates o qual seria capaz de tornar mais claro o significado da definição introduzida por Teeteto: o modelo de sílabas e letras. Neste modelo, tanto quanto se pode perceber, os conceitos relevantes para distinção de juízo verdadeiro e explicação são, respectivamente, os de composto e elemento (de um composto), ou, alternativamente, o todo e a parte. Como quer que seja, parece que se trata de considerar a noção de explicação em termos da análise ou da decomposição das partes de um todo. Assim, pode-se considerar que tal como as letras estão para sílabas (como partes constituintes da sílaba) a explicação estaria para o juízo verdadeiro.

O tratamento possível, contudo, não se faz sem dificuldades, e a raiz dessas dificuldades se encontra justamente na afirmação de Teeteto de que aquilo de que não há explicação não é objeto possível de conhecimento: “E aquilo de que não há explicação não é suscetível de se saber (...), sendo, pelo contrário, cognoscível aquilo de que há explicação”. (201 d)

Mais uma vez não cabendo aqui fazer uma exposição sistemática da terceira parte, pode-se tentar resumir e apresentar de uma maneira bastante simplificada as dificuldades nos termos que seguem. Suponham-se, então, identificáveis explicação ou justificação e análise. Suponha-se, ademais, que se trate de saber, por exemplo, que um determinado objeto x é um cavalo. Ora, nessas circunstâncias saber que x é um cavalo dependeria de saber que, por exemplo:

- 1) X é mamífero;
- 2) X é perissodáctilo;

### 3) X é unglado.

Contudo, saber que  $x$  é mamífero é dizer que mamíferos se caracterizam pela presença de pelos pelo corpo, são dotados de mamas, e mantêm a temperatura constante. O corpo é sustentado por um endoesqueleto totalmente ossificado com cabeça, tronco e membros. Por outro lado, saber que é perissodáctilo é saber o animal mamífero unglado, cujos dedos são em número ímpar, sendo o dedo médio o mais desenvolvido com até cinco dedos.

Deve-se observar se essa cadeia de explicações ou justificações for ao infinito nada se poderá saber. Se saber que  $x$  é um cavalo depende de saber sobre infinitas outras coisas, nunca se saberá que  $x$  é um cavalo. Dito de outro modo, se todo juízo for composto ou explicável, nenhum juízo poderá de fato ser explicado. E dado que conhecimento é juízo verdadeiro com explicação, nenhum conhecimento jamais poderá ser alcançado. Para evitar essa consequência desastrosa, deve-se admitir um ponto final da análise ou explicação, isto é, deve-se admitir que o composto a ser analisado seja passível de ser resolvido em elementos simples não mais analisáveis ou explicáveis. Ocorre que, como afirma Teeteto, aquilo que não é objeto de explicação possível, não é objeto de conhecimento possível. Em vista disso, o que teríamos é o conhecimento fundado em ignorância. Consideradas as duas alternativas, o diálogo só pode terminar inconclusivamente.

Espera-se que a exposição anterior seja suficiente para que se tenha uma visão geral do diálogo. Deve-se observar, contudo, que o tema deste trabalho é bastante restrito. Em primeiro lugar, não se tratará aqui de uma análise global do diálogo *Teeteto*, mas tão somente da primeira parte deste diálogo. Em segundo lugar, sendo esta primeira parte constituída de dois momentos diferentes (aquele onde busca elucidar a tese apresentada por Teeteto e, aquele onde se submete à crítica uma concepção já, em alguma medida, elucidada) será submetido a exame o primeiro momento. Em suma, a pergunta que guia este trabalho é o que justifica que se pretenda compreender a afirmação de Teeteto de que conhecimento é percepção mediante o apelo às doutrinas de Protágoras e Heráclito?

## 2 PODERIA A PERCEPÇÃO SER CONHECIMENTO?

Apresentada a parte que nos interessa no diálogo inicial (151d-e) onde Teeteto apresenta como uma definição provisória a tese de que “conhecimento é percepção”, imediatamente Sócrates propõe que tal tese será entendida por meio do dito protagórico: “a medida de todas as coisas é o homem, das que são enquanto são, das que não são, enquanto não são”.

A identificação da tese protagórica passa pela primeira apresentação de um exemplo em que se aponta que, segundo Protágoras, as coisas são para cada sujeito de conhecimento como elas aparecem para esse sujeito, diz Sócrates “... cada coisa é para mim do modo que a mim me parece; por outro lado, é para ti do modo que a ti te parece” (152a). O exemplo faz menção a propriedades perceptuais sensíveis, o vento que pode parecer frio ou quente, dependendo do indivíduo que o sente ou percebe. Mais que isso, Sócrates parece assumir a equivalência entre a noção protagórica de parecer ser com aquela introduzida por Teeteto de percepção:

Sócrates – Então, como dissemos que é o sopro do vento em si mesmo? Que é frio ou que não é frio? Ou, persuadidos por Protágoras, diremos que é frio para quem sente frio, e não é frio para quem não o sente frio?

Teeteto – Assim parece.

Sócrates - Então, parece assim a cada um?

Teeteto – Sim.

Sócrates – Este “aparece” é aperceber-se?

Teeteto - É, pois.

Sócrates – Então aparência e percepção são o mesmo no que respeita o calor em todos os outros casos, pois, como cada um se apercebe, assim também é provável que seja para cada um (152b-c).

Como observa McDowell,<sup>16</sup> embora Sócrates esteja pretendendo a equivalência neste ponto do diálogo, fato é que “aparecer” pode ser tanto utilizado para propriedades diretamente perceptuais, como “vermelho”, “frio” e “áspero”, quanto para propriedades não-perceptuais, como “parecer honesto”.<sup>17</sup>

Imediatamente após a identificação da definição de Teeteto com a tese protagórica, Sócrates sugere que Protágoras tenha uma doutrina secreta (152c-153 d) que é a do fluxo, a qual estabelece (152 d) “que nada é um, por si e em si”. De sorte que “nada é unidade, algo ou

<sup>16</sup> McDowell, John. *Plato Theaetetus*. London: Oxford University Press, 1985, p. 11.

<sup>17</sup> De fato, em outras passagens, essa diferença vai se mostrar importante, por exemplo, em 167c, 172a, 170d, 171a, (onde “parecer” mais que “perceber” parece contar como acreditar). Contudo, essas passagens não serão objeto de exame.



qualidade”. Assim, não há coisas com qualidades determinadas, estando estas coisas em permanente fluxo de qualidades. O próprio sujeito de conhecimento se encontra também em fluxo permanente (156a-157b):

Sócrates – (...) O princípio ao qual todas as coisas de que ainda agora falávamos estão ligadas, que é o destes, era que tudo é movimento e para lá deste não há outro, havendo dois tipos de movimento, cada um deles infinito; um tem o poder de agir, o outro de padecer. A partir do encontro e da fricção destes, uns contra os outros, nascem descendentes em número infinito, mas aos pares: o percebido e a percepção, que sempre coincide e nasce com o que é percebido. Ora, estas percepções têm entre nós nomes como vista, audição, olfato, sensação de frio, de calor, prazeres, dores, desejos, medos, e outras assim chamadas, sendo infinitas as sem nome e inúmeras as que o têm; por outro lado, o gênero perceptível tem a mesma origem que cada uma destas: todas as espécies de cores são geradas afins a todas as espécies de visões e, do mesmo modo, sons às audições, e para as outras percepções outros percebidos. O que significa esta história para nós, Teeteto, em relação com a anterior? Então entendes?

Teeteto – Não muito bem Sócrates.

Sócrates – Mas observa, talvez possamos terminar. Quer dizer que todas estas coisas, como dizemos, se movem com rapidez e lentidão no seu movimento. Ora, enquanto são lentas, mantêm o movimento em si mesmas e em relação ao que está à volta e assim engendram, e o engendrado assim é mais rápido. Pois o movimento desloca-se e na deslocação engendra. Então, depois que o olho e qualquer outra coisa comensurável das que estão à volta produz a brancura e a percepção a ela correspondente – a qual não teria acontecido se cada um daqueles tivesse ido ter com outro – então, no meio, de um lado, à vista desloca-se dos olhos; do outro, a brancura, a partir do que se junta para produzir a cor; assim, por um lado, o olho fica cheio de visão e torna-se, não uma visão, mas um olho que vê; por outro lado, a cor que lhe corresponde enche-se de brancura e torna-se, não brancura, mas branco, quer seja madeira, quer pedra, quer qualquer objeto tingido desta cor. E é assim em relação a tudo o mais; a dureza, o calor e tudo o mais, devem se encarados da mesma maneira, não havendo nada que exista em si, pois, como dizíamos antes, também é pelo encontro de umas com as outras que todas as coisas de todas as espécies se formam, a partir do movimento. Visto que um é o agente e outro o paciente, como se diz, não é sem reservas que se pensa em relação a eles como se fossem um. De fato, *nem nada é agente antes de se encontrar com o paciente, nem paciente antes de se encontrar com o agente; o que encontrar algo e for agente, pelo contrário, revela-se paciente, quando tropeça em outro*. De modo que, de tudo isto que dizíamos desde o início, nada é unidade em si e por si, mas vem a ser sempre em relação a alguma coisa, e devemos excluir o ser de todo o lado, nem sequer quando, muitas vezes e ainda agora, somos forçados pelo hábito e pela ignorância a recorrer a ele.

No início desta seção do *Teeteto*, podem-se, portanto, distinguir três teses:<sup>18</sup>

1<sup>a</sup>) definição de Teeteto a cerca do que é conhecimento;

2<sup>a</sup>) tese relativista protagórica “o homem é a medida de todas as coisas” que é uma tese epistemológica substantiva que torna o ser dependente da representação humana do ser;

<sup>18</sup> Sedley, David. *The Midwife of Platonism*. London: Oxford University Press, 2004, pp. 48-49.

3ª) o fluxismo heraclitiano, que é uma tese ontológica substantiva estabelecendo o modo como as coisas devem ser ou como o mundo deve ser a fim de que a epistemologia protagórica seja plausível.

Supondo-se que seja possível que a epistemologia protagórica implique a ontologia heraclitiana, fica claro que assumir o protagorismo como fundamento da definição de Teeteto nos obrigará a assumir também a ontologia heraclitiana. O problema passa, então, a ser, primeiro, que modo se pode mostrar que o protagorismo constitui o fundamento teórico da definição de Teeteto? Segundo, de que modo a ontologia heraclitiana é capaz de constituir o fundamento ontológico da tese protagórica?

Segundo o comentário de Cornford, o apelo às teses protagórica e heraclitiana se dá a título de uma explicação da natureza da percepção. Natureza essa que, segundo Platão, conteria alguns elementos do protagorismo e do heraclitianismo. Sendo assim, a crítica que se desenrola ao longo da primeira seção do *Teeteto* consistiria basicamente em precisar os limites nos quais os elementos protagóricos e heraclitianos são aceitáveis. Trata-se então da recusa de um protagorismo e heraclitianismo *extremados*.<sup>19</sup> Ainda que seja assim, Cornford reconhece que “se temos que decidir se a sensação, a percepção ou a opinião devem ou não ser chamadas de conhecimento, devemos estabelecer as características que deve supor todo aquele que pretenda que seja assim que venham a sê-lo”.<sup>20</sup> Em vista disso, observa que Sócrates assinala “que a identificação que faz Teeteto, entre a percepção e o conhecimento significa que a percepção é infalível e, que tem como objeto, o real”.<sup>21</sup> Contudo, Cornford não parece reconhecer que garantir a satisfação desses requisitos responde pela escolha socrática de interpretar a definição de Teeteto em termos protagóricos-heraclitianos. Realmente, parece insistir que a elucidação da natureza da percepção demanda, independentemente daquelas características do conhecimento, a introdução do protagorismo e do fluxismo. Em vista disso, admitindo que a percepção deva ser concebida ou explicada em termos do relativismo protagórico e do fluxismo heraclitiano, Cornford se vê obrigado a concluir que a percepção, assim concebida, não é capaz de satisfazer os requisitos do conhecimento:

Desse modo, supõe-se aqui, desde o começo mesmo, estas duas características do conhecimento. Sócrates assinalará que a identificação que faz Teeteto entre a percepção e o conhecimento significa que a percepção é infalível e que tem como objeto o real (152c). Daí em diante, o que o diálogo prova é que de todos os tipos

<sup>19</sup> Conforme Cornford, *op.cit.*, p. 52.

<sup>20</sup> *Id.,Ibid.*, p. 49.

<sup>21</sup> *Id.,Ibid.*, p. 49.

considerados, nem a percepção sensível nem o juízo (δόξα) possuem qualquer destas características.<sup>22</sup>

Burnyeat, por seu turno, admite a possibilidade de diferentes interpretações para justificação da introdução das teses protagórica e heraclitiana. Porém, qualquer que seja a interpretação, ela deverá tomar essas doutrinas como habilitando a tese de Teeteto a satisfazer dois princípios materiais de adequação ao qual toda e qualquer definição de conhecimento deveria se conformar: 1º- que o conhecimento seja do que é ou dá o ser e, 2ª- que ele deve ser infalível.<sup>23</sup> Se a percepção for conhecimento, “a percepção é sempre daquilo que é e não pode ser falsa, sendo saber (conhecimento)” (152c).

Já José T. Santos, embora afirme que não sejam exatamente “claras as intenções de Sócrates ao envolver Teeteto com estas concepções”,<sup>24</sup> seguramente ela não seria casual nem visaria intenções meramente polêmicas.<sup>25</sup> Com efeito, ele parece sustentar, ao fim e ao cabo, a tese do homem mensura protagórica e o fluxismo heraclitiano são ambas introduzidas com vistas a garantir, tal como havia sugerido Burnyeat, que a percepção, uma vez identificada com o conhecimento, seja capaz de ser sempre do que é e seja infalível.<sup>26</sup> Como observa Santos, considerada a tese protagórica em si mesma, ela não autorizaria a concluir-se pela infalibilidade da percepção, razão pela qual demandaria a introdução do fluxismo:

Até esse ponto, nada na tese de Protágoras faz pensar na infalibilidade, característica inquestionável do saber. O modo casual como esta característica é introduzida nos diálogos, particularmente no *Górgias* 454 d, sugere tratar-se de uma posição consensual.<sup>27</sup>

Assuma-se para efeito de argumentação a posição defendida por Burnyeat e por José T. Santos, a saber, que as teses protagórica-heraclitiana são introduzidas primeira e principalmente para garantir que a definição de Teeteto satisfaça os requisitos daquilo que pode contar como conhecimento. Sendo assim, devemos nos perguntar, em primeiro lugar, como a tese protagórica deve ser compreendida a fim de garantir a concepção desse fim. Em segundo lugar, se constatado que a doutrina do *homo mensura* se revelar incapaz de fundar a infalibilidade da percepção, deveremos nos perguntar de que modo deve ser compreendido o fluxismo heraclitiano a fim de garantir que a percepção satisfaça esse requisito.

---

<sup>22</sup> *Id., Ibid.*, p. 49.

<sup>23</sup> Conforme Burnyeat, *op. cit.*, pp. 8-11.

<sup>24</sup> Conforme José Trindade Santos, *op. cit.*, p. 58.

<sup>25</sup> Conforme José Trindade Santos, *op. cit.*, p. 59.

<sup>26</sup> Conforme Burnyeat, *op. cit.*, pp. 60-61.

<sup>27</sup> Conforme Santos, nota 76, p. 60.

Tal como apresentado anteriormente, a doutrina do *homo mensura* é introduzida através de um exemplo onde se pergunta como é o vento ele mesmo, considerado por si mesmo<sup>28</sup> ou, se preferir-se, “como é o sopro do vento em si mesmo”,<sup>29</sup> quente ou frio? À semelhante questão, a resposta protagórica seria frio para quem o sente frio e, não é frio para quem não o sente frio. Apresentado nesses termos, a primeira dificuldade encontrada pode ser exposta nos seguintes termos: ainda que para um sujeito *A* o vento seja percebido como sendo frio e, para um sujeito *B* ele seja percebido como não sendo frio, restaria ainda em aberto a questão de saber como o vento *ele mesmo* é. Para se determinar a dimensão lógica e ontológica do problema suscitado pela questão não respondida acerca do que o vento ele mesmo é, vale lembrar as palavras de Aristóteles:

Uma *afirmação* é um enunciado afirmando algo de algo, uma *negação* é um enunciado negando algo de algo. Agora, é possível enunciar do que se dá que ele não se dá, do que não se dá que ele se dá, do que se dá que ele se dá, e do que não se dá que ele não se dá. Similarmente para outros tempos que o presente. Assim deve ser possível negar o que quer que alguém tenha afirmado e, afirmar que quer que alguém tenha negado. Assim, é claro que para toda afirmação há uma negação oposta e, para toda negação uma afirmação oposta. Chamemos uma afirmação e uma negação que são opostas uma *contradição*. Eu falo dos enunciados como opostos quando eles afirmam e negam a mesma coisa da mesma coisa – não homonimamente, junto com outras tais condições que devemos adicionar para contrapor as incomodas objeções dos sofistas.<sup>30</sup>

Ora, se atentarmos para a relação de contradição exposta por Aristóteles na passagem acima, veremos que é fundamental, para que se arme tal relação, que a afirmação e a negação afirmem e neguem a mesma coisa da mesma coisa. Sendo assim, se o sujeito *A* que afirma ser frio o vento e, se o sujeito *B* que nega ser frio o vento estiverem falando da mesma coisa, o vento em si e, afirmando e negando o mesmo, a saber, ser frio e não ser frio, teremos que apenas um deles estará enunciando o verdadeiro. Por conseguinte, a valer a tese protagórica, deve-se recusar que tal seja o caso.

A fim de solver essa dificuldade, devemos primeiramente considerar a natureza e o funcionamento daquilo que um afirma e outro nega do vento. Propriedades perceptuais ou qualidades sensíveis como de resto sugere Protágoras, parecem ser propriedades relativas, isto é, qualidades que a coisa ou o objeto possui apenas quando uma relação de contato perceptual com um determinado sujeito acontece. Isso poderia ser ilustrado sumariamente se

<sup>28</sup> Conforme tradução de John McDowell, p. 16 e Burnyeat, p. 272.

<sup>29</sup> Conforme *Teeteto*, edição da Fundação Calouste Gulbenkian, p. 205.

<sup>30</sup> Aristotle. *De Interpretatione*. In: Jonathan Barnes. *The Complete Works of Aristotle*, New Jersey: Princeton University Press, 1984, p. 27,17a 25-35.

considerarmos a seguinte situação: Suponha-se que um sujeito de percepção A entre em contato com um determinado corpo C, o qual possui certa quantidade de energia E interna, fixada consoante à quantidade de movimento M de suas partículas constituintes. Suponha-se ademais, que é a variação dessa energia interna ao corpo a qual é função do movimento de suas partículas que é percebida pelo sujeito A como sendo o calor sensível do corpo. Sendo assim, ao incremento do movimento M corresponderá o incremento de E, e o incremento de E será percebido por A como o incremento do calor propagado pelo corpo. O corpo C, contudo, não é ele mesmo, nem quente nem frio, sendo apenas dotado de uma quantidade de energia E, e cuja variação é definida pela variação de M. Por ser a variação de E percebida por A como uma variação na condição térmica do corpo (isto é, o aumento ou diminuição de E será percebida como aumento ou diminuição do calor sensível do corpo), será chamado de energia térmica.

Ocorre que na situação apresentada acima, as qualidades sensíveis relativas são explicadas a partir de propriedades intrínsecas ao corpo C (isto é, propriedades que não são relativas ao sujeito de percepção), a saber, o movimento das partículas do corpo que determina a taxa de variação de energia que lhe é correspondente. Sendo assim, ainda que as qualidades sensíveis sejam relativas, deve ser possível nesse caso, considerá-las como correspondentes a modificações ocorrentes na coisa ela mesma. E, em vista disso, por serem fundadas em propriedades objetivas, não relativas, intrínsecas ao corpo C, resta que, ou bem A diz o verdadeiro, ou bem B diz o verdadeiro, uma vez fixado uma escala de valores energéticos correspondentes a percepção do quente ou frio, média ou normal dos seres humanos.

Ora, nesse caso, permanece a relação de contradição entre o que é afirmado por A e negado por B, sendo assim, a validade da tese protagórica dependerá, em última análise, de que se recusem às coisas quaisquer propriedades intrínsecas. Dito de outro modo, a validade da tese protagórica parece depender de que se generalize o modelo das qualidades sensíveis para absolutamente todas as propriedades que uma coisa tem. Sendo absolutamente todas as propriedades relativas, o que uma coisa é ou não é, ela o é ou não o é para um sujeito de percepção, tal como pretende a doutrina do *homo mensura*.

O resultado até aqui pode ser apresentado nos seguintes termos: Sob a suposição de que todas as propriedades possíveis aos objetos são relativas, as coisas nelas e por elas mesmas nada são. Ser algo, portanto, é ser algo para um sujeito determinado. Se isso é assim, o sujeito

A ao afirmar que o vento é frio, e o sujeito B ao negar que ele é frio, não afirmam e negam o mesmo do mesmo, de sorte que a relação de contradição não se arma entre o que é por eles enunciado.

Ao justificar que o vento é quente para um sujeito e frio para outro sujeito, ambos dizem a verdade porque cada um está falando de um vento real, mas que pertence ao mundo privado de cada sujeito, e somente ele tem acesso. Sendo ambos os mundos privados, não constituem uma única coisa em comum, e esta é exatamente a razão porque é possível que, pelo menos a primeira vista, os juízos de cada sujeito seja infalível.

Segundo os critérios formais de adequação para qualquer definição material de conhecimento propostos por Sócrates, o conhecimento deve ser: (i) do que é, e (ii) ser infalível. Sendo assim, assumindo-se que a percepção é conhecimento, devemos ter que o que é percebido ou representado deve ser sempre o que é e, sendo infalível, a percepção ou representação perceptual não pode ser falsa. Ora, tome-se o sujeito A que percebe (em seu sistema de aparências, isto é, o mundo que lhe é relativo) o vento como sendo frio em um tempo  $t_1$ . Se o que ele percebe é o ser (o que é) e se a percepção é conhecimento, então o vento para A não pode não ser frio. Contudo, suponha-se que em outro tempo,  $t_2$ , o mesmo sujeito de percepção A percebe o vento como não sendo frio. Dado que se trata de um e mesmo sujeito, logo, que um e mesmo objeto está sendo percebido ora como vento frio, ora como vento não frio, segue-se que ou bem o que é representado em  $t_1$ , ou bem o que é representado em  $t_2$  é verdadeiro, não ambos, não sendo, por conseguinte, infalíveis. E por não serem infalíveis, temos que as representações perceptuais não são sempre do que é. De onde, pode-se concluir que, considerada por si mesma a doutrina do homem medida (nos termos em que foi apresentada) não garante à percepção o estatuto de conhecimento. É, portanto, neste ponto que chega a termo a doutrina protagórica. Sendo assim, Sócrates introduz a doutrina heraclitiana do fluxo como sendo secretamente ensinada por Protágoras.

E assim, Sócrates apresenta Heráclito para complementar a teoria protagórica, a qual, ainda que se mostre capaz de reduzir o ser à percepção do ser, não parece capacitada a garantir a infalibilidade da percepção. A doutrina de Heráclito consiste, resumidamente, na afirmação de que nenhuma coisa é uma em si mesma, e que não há o que se possa denominar ou dizer como ela é constituída. Tudo que existe é formado pela translação das coisas, do movimento, e da mistura de umas com as outras (152c-152e):

Sócrates – Então, com a ajuda das Graças, Protágoras era alguém supremamente sábio; a nós, a grande multidão, falava de um modo obscuro, mas aos discípulos dizia a verdade, em segredo?

Teeteto -- Que queres dizer com isso, Sócrates?

Sócrates -- É o que te vou dizer e não vai ser uma resposta simples: que nada é um, por si e em si, e não poderias nomear algo com correção, nem indicar alguma qualidade; mas, se chamares a algo grande, também aparecerá pequeno, se chamares pesado, aparecerá também leve, e assim também todas as coisas, dado que nada é unidade, algo ou qualidade. Partindo da deslocação, do movimento e da mistura de uma com outras, todas as coisas se tornam naquelas que estávamos a dizer; não as chamadas corretamente, pois nada nunca é, mas vai-se tornando sempre. E sobre isto todos os sábios, um atrás do outro, exceto Parmênides, devem concordar: Protágoras, Empédocles e, dentre os poetas, os que estão no topo de cada uma das composições, Epicarmo, na comédia, e Homero, na tragédia, quando diz: *Oceano, origem dos deuses, e a mãe Tétis*, está a afirmar que todas as coisas nascem do fluxo e do movimento. Ou não parece ser isto que está a dizer?

Para Heráclito, então, aquelas coisas que dissermos como “existindo” são, de fato, eventos que “acontecem” como uma consequência dos movimentos, e movimento é a única coisa real no universo. “Movimento é vida, a cessação do movimento é a estagnação, é morte” (152c-153d). Assim é introduzida a doutrina de Heráclito por Sócrates, em que “tudo está em movimento” e que “tudo muda em todos os sentidos”, que não podemos falar de nada com exatidão por que “nenhuma coisa é uma em si mesma”. Esta doutrina é fundamentada pelo “princípio fluxista” segundo o qual a realidade se reduziria ao movimento, sem que seja possível dizer “o que” se move, pois careceria de identidade:

O princípio ao qual todas as coisas de que ainda agora falávamos estão ligadas, que é o destes, era que tudo é movimento e para lá deste não há outro, havendo dois tipos de movimento, cada um deles infinito; um tem o poder de agir, o outro de padecer. A partir do encontro e da fricção destes, uns contra os outros, nascem descendentes em número infinito, mas aos pares: o percebido e a percepção, que sempre coincide e nasce com o que é percebido. Ora, estas percepções têm entre nós nomes, como vista, audição, olfato, sensação de frio, de calor, prazeres, dores, desejos, medos, e outras assim chamadas, sendo infinitas as sem nome e inúmeras as que o têm; por outro lado, o gênero perceptivo tem a mesma origem que cada uma destas: todas as espécies de cores são geradas afins a todas as espécies de visões e, do mesmo modo, sons às audições, e para as outras percepções outros percebidos.(156a-c)

Tal princípio, pois, diz que somente o movimento é real. Há dois tipos de movimento: o ativo e o passivo. A mútua fricção de um movimento ativo e um movimento passivo dá origem a uma dupla em que um dos termos é o agente e o outro o paciente, e vindo sempre aos pares. Este par é de novo um par de movimentos, embora de movimentos mais rápidos do que os que o originaram (156 d) cuja interação é infinita. Assim, ao aplicar a teoria para o caso da visão, temos primeiro dois movimentos “lentos” onde, o movimento ativo constituirá o olho, e o passivo a coisa vista. Deste primeiro engendramento a partir dos movimentos “lentos” temos o contato do olho com a coisa, e pela fricção do olho que vê com a coisa vista

emergem dois movimentos correlatos mais “rápidos”, nenhum dos quais existe sem o outro, “a visão e a cor” vista. Portanto, o par “visão e a cor” são elas mesmas uma dupla de movimentos mais rápidos produzido como um efeito pelos movimentos causais mútuos. Sendo assim, os movimentos causais eles mesmos são estritamente relativos de um para outro, cada um é ativo ou passivo somente na relação com o seu correlato e, simultaneamente no resultado, a cor é vista somente pelo “olho que vê”, e este “olho que vê” vê somente esta cor.

A doutrina heraclitiana, como observado, deve auxiliar a tese protagórica ao tornar os contrários e a contradição inexistentes e, desse modo, garantir a infalibilidade da percepção. A tese da unidade dos opostos heraclitianos explica que, como tudo flui, as coisas estão em perpétuo movimento, tudo se transforma em tudo e assim, os contrários coexistem harmoniosamente. Esse fluxo, o devir, elimina a contradição na forma que as coisas aparecem, elas seriam e não seriam no sentido de ser e deixar de ser, transformando-se em seu oposto. Nesta condição, o ser e o não ser tornam-se um o outro, o ser deixando de ser tornando-se o não ser, e o que não era passa a ser, torna-se ser permitindo que as coisas apareçam em uma multiplicidade de formas sucessivas.

Para que se possa compreender de uma maneira mais precisa o que está em jogo com a tese de Heráclito, pode-se lançar mão da analogia que Sócrates faz entre o comportamento de certas qualidades comparativas que são por isso mesmo, relativas (154c):

Sócrates – Toma um pequeno exemplo e saberás tudo o que quero. Imagina, então, seis dados. Se lhes compararmos quatro, dizemos que são mais que quatro e uma metade; se comparares com doze, dirias que era menos, que era metade, e não seria tolerável dizer de outro modo. Ou será que tolerarias?

A mesma questão é reformulada por Sócrates nos seguintes termos (155a-c):

Sócrates – Também eu. E, sendo assim, dado que temos muito tempo livre, vamos analisar tudo de novo, sem sermos capciosos, mas submetendo-nos, na realidade, nós próprios a um exame, para considerarmos até que ponto estão em nós estas visões? Examinado a primeira delas, diremos, como penso, que nunca nada se torna maior ou mais pequeno nem em tamanho, nem em número, enquanto for igual a si mesmo. Não é assim?

Teeteto – É.

Sócrates - Em segundo lugar, algo a que nada se acrescenta, nem se retira, não aumenta nem diminui, mas é sempre igual.

Teeteto – Exatamente.

Sócrates – Em terceiro, não acontece que aquilo que primeiro não era, mas depois é, não poderá ser sem ter sido e vindo a ser?

Teeteto – Parece-me que sim.

Sócrates – Penso que esses três pontos, sobre os quais concordamos, lutam entre si na nossa alma, quando falamos sobre os dados ou, quando afirmamos que eu tenho



uma certa idade, não cresço, nem me acontece o contrário; neste ano sou maior que tu, que agora és jovem, depois serei mais pequeno, sem ter diminuído de tamanho, por tu teres crescido. De fato, sou depois aquilo que não era antes, não me tendo tornado; pois, sem vir a ser, é impossível que tenha sido, e, sem ter perdido tamanho, não poderia tornar-me mais pequeno. Também milhares de milhares de outros casos são assim, se admitirmos estas coisas. De fato, suponho que me segues, Teeteto. Pelo menos pareces-me não estar atrapalhado com isto.

As propriedades “ser grande” e “ser pequeno”, invocadas justamente por Sócrates nas citações acima, constituem, pode-se dizer, caso paradigmático das propriedades comparativas relativas. Como se sabe, embora muitas vezes os predicados em questão sejam usados como se fossem predicados monádicos, supõe-se sempre, senão explícita, implicitamente, aquilo em relação ao que é grande ou pequeno. Não é raro dizermos, por exemplo, que Dumbo, o elefantinho, é pequeno, ou que Mickey, o rato, é grande. Contudo, não se segue que, por Dumbo ser pequeno e Mickey ser grande, que Mickey seja maior que Dumbo: em relação à Dumbo, Mickey sempre será pequeno. Com efeito, quando dizemos que Dumbo é pequeno, estamos querendo dizer que Dumbo é pequeno para um elefante ou, se preferirmos, em relação ao gênero dos elefantes. Quando dizemos que Mickey é grande, de modo análogo, queremos dizer que Mickey, enquanto rato, é um rato grande. Sendo assim, pode-se dizer que a atribuição das propriedades comparativas relativas supõe sempre um padrão, escala ou critério de atribuição dada pelo gênero ou espécie do objeto.<sup>31</sup>

Ora, é de se supor que, tal como ocorrera na introdução da tese protagórica do homem medida, onde se fazia necessária a generalização do modelo de atribuição das qualidades sensíveis para absolutamente todas as propriedades de um objeto, o mesmo deva acontecer no caso do fluxismo heraclitiano. Se, tal como estamos buscando indicar, é o modelo de atribuição das qualidades comparativas relativas que subjaz a teoria do fluxo heraclitiano, então tal modelo deverá ser generalizado para todas as propriedades possíveis de um objeto. Dito de outro modo, dado que todas as propriedades possíveis de um objeto, em função da tese protagórica, são fundamentalmente propriedades sensíveis, temos que todas as propriedades sensíveis (isto é, todas as propriedades sensíveis dos objetos) são, em função da tese heraclitiana, propriedades comparativas relativas.

---

<sup>31</sup> Em vista disso, se quisermos comparar a grandeza de Mickey e Dumbo, devemos compará-los não como rato e elefante, mas enquanto animais. Assim, embora Dumbo não seja um animal particularmente grande, (há muitos outros maiores que ele) ele é um animal muito maior que Mickey, segundo a escala de grandeza assumida para animais em geral.

O resultado dessa última generalização pode ser apresentado a partir de um novo exemplo. Suponha-se, então, que o sujeito “*A*” sofra de rinite alérgica. Isso significa que, em condições normais, certas partículas suspensas no ar possuam a propriedade, digamos, de “irritar” o seu sistema respiratório. Diz-se, nesse caso, que as circunstâncias são normais justamente porque o chamado patamar alergênico de “*A*” é baixo. Quando, porém, “*A*” submete-se a um tratamento para rinite, a medicação que lhe é prescrita altera o patamar alergênico de “*A*”, de sorte que, aquelas partículas suspensas no ar que lhe eram irritantes não mais o sejam.

Em vista disso, pode-se dizer que: (1) Não é possível pretender que o pólen seja dotado de uma propriedade absoluta de ser irritante. A propriedade da irritabilidade conferida ao pólen é, tal como pretende o protagorismo, sempre relativa a um sujeito. (2) A propriedade do pólen de ser irritante não apenas é relativa a um sujeito, mas é relativa a um sujeito consoante o seu patamar alergênico, o qual é temporalmente variável.

Dito isso, pode-se por fim sugerir que a conjunção da tese protagórica com a heraclitiana nos permite considerar a estrutura de toda a atribuição de propriedades a um objeto qualquer como sendo mais ou menos o seguinte: “*S é P*” para um sujeito “*A*” em uma determinada circunstância. Ou, considerando que a circunstância é temporalmente variável: “*S é P para A em t<sub>i</sub>*”. É a partir da consideração dessa estrutura que podemos compreender de maneira mais precisa a doutrina do fluxo heraclítico.

Considerando-se as diferentes partes da estrutura atributiva apontada em “*S é P para A em t<sub>i</sub>*” encontramos:

1) “*S é P*”: onde “*S*” tem a função de especificar o objeto e “*P*”, a propriedade que está sendo atribuída ao mesmo. Fosse essa toda a estrutura da atribuição teríamos, *grosso modo*, a estrutura de um juízo objetivo não relativo, portanto, não submetido aos requisitos da doutrina protagórica heraclitiana. Nesse caso, a identidade do objeto do discurso independeria completamente do sujeito que julga;

2) “*S é P para A*”: a introdução do qualificativo “*para A*” corresponde, *grosso modo*, a uma subjetivação do conteúdo de “*S é P*”. Em tal circunstância, o objeto e a propriedade do objeto existem como tais apenas para o sujeito “*A*”: se um sujeito “*B*” diferente de “*A*” também julga que “*S é P*”, ele estará se reportando ao objeto e propriedade que são o que são apenas para si. Ora, o componente protagórico, por conseguinte, parece dissolver toda a

remissão a um mundo objetivo existente independentemente dos sujeitos, não sendo, pois, possível a sujeitos diferentes falar de um e mesmo objeto (não parece haver identidade numérica entre os objetos possíveis de discurso). Se isso for assim, então podemos dizer que a identidade do objeto é determinada pela identidade do sujeito que julga, a saber, “*A*”;

3) “*S é P para A em t<sub>i</sub>*”: introduz-se aqui o componente heraclítico na estrutura atributiva. Nesse caso, pode-se considerar que duas coisas acontecem. Em primeiro lugar, temos a qualificação da identidade do sujeito “*A*” que, no item dois acima, parecia ser dada de modo absoluto (isto é, a identidade do sujeito que julga em “*S é P para A*”, não é dependente de qualquer relação para ser especificado. A identidade do sujeito parece dada por si. Com efeito, segundo o componente protagórico, “*para A*”, é a identidade de “*S*” e de “*P*” que é definida em relação ao sujeito “*A*”). Correlativamente, o componente heraclítico pode ser dito, *grosso modo*, estabelecendo a identidade do sujeito como função da circunstância na qual ele se encontra. Se isso for assim, em última análise, a circunstância determina (heraclitianamente) quem é o sujeito que julga. O sujeito que julga, por seu turno, determina (protagoricamente) o ser do objeto sobre o qual se julga e a qualidade que a ele se atribui. Em segundo lugar, o componente heraclítico parece promover a recuperação de certa objetividade para o juízo. Isso ocorre na exata medida que o objeto último de todo juízo, por força do componente heraclítico, parece ser o movimento, o qual é o que é anterior e independentemente de qualquer sujeito e de qualquer objeto.<sup>32</sup> Ora, considerada a introdução do componente heraclítico na estrutura atributiva não cabe mais falar, como indicado anteriormente, em um mesmo “*S*” ser “*P*” para um sujeito “*A*” e não ser para um sujeito “*B*”: tratam-se de “*S<sub>S</sub>*” e “*P<sub>S</sub>*” diferentes conforme os diferentes sujeitos “*A*” e “*B*”. Mais que isso, os próprios sujeitos “*A*” e “*B*” têm sua identidade dependente da especificação de uma circunstância particular de encontro de movimentos, circunstância essa que fixa a identidade do sujeito ao fixar um padrão de atribuição de propriedades. Postas as coisas deste modo, pode-se dizer que a resultante última da integração do heraclitianismo ao protagorismo é a absoluta relativização da identidade do sujeito e do objeto de conhecimento a uma circunstância ou momento de contato ou pareamento de movimentos. Assim, sujeito e objeto restritos a um momento de contato são instantâneos e todo o juízo, pode-se dizer, não é senão representação de um estado instantâneo engendrado pelo pareamento de movimentos. Assim

---

<sup>32</sup> Observar que: (i) assim apresentada a tese protagórica – não temos mais como falar (tal como faz Protágoras) em um e mesmo vento ser quente para *A* e frio para *B*, trata-se de ventos diferentes; (ii) a identidade numérica (um e mesmo) do objeto (para além dos sujeitos da percepção) somente poderá ser resgatada com o fluxismo heraclítico e, ainda assim, não será propriamente “o vento” que será um e mesmo, mas aparentemente aquilo que é independente dos sujeitos: o movimento (o qual é anterior tanto ao sujeito quanto aos objetos).

considerado, o ato cognitivo é restrito a uma experiência imediata de um sujeito imediato: a uma percepção instantânea de um sujeito instantâneo a cerca de um instantâneo objeto no qual ocorre uma instantânea qualidade.

Face ao exposto acima, fica claro que a doutrina secreta de Protágoras habilita a resolver o problema posto pela circunstância de um mesmo sujeito em um momento  $t_1$  perceber algo “ $S$ ” como sendo “ $P$ ” e, em outro momento  $t_2$  perceber algo “ $S$ ” como não sendo “ $P$ ”. Trata-se, heraclitianamente de “ $S_s$ ” e “ $P_s$ ” diferentes posto que o sujeito  $A$  em  $t_1$  e  $t_2$  não é um e o mesmo. Ora, sendo assim, pode-se dizer que o sujeito  $A$  em  $t_1$ , ao afirmar que “ $S$  é  $P$ ” (digamos que o vento é frio), e o sujeito  $A$  em  $t_2$ , ao negar que “ $S$  é  $P$ ” (digamos, ao negar que o vento seja frio), não afirma nem nega o mesmo do mesmo:  $A$  em  $t_1$  sendo numericamente diferente de  $A$  em  $t_2$  acarreta que nem o vento seja o mesmo, nem o que é ser frio signifique da mesma maneira. Parece por fim dizer que em sua formulação protagórica heraclitiana a tese de Teeteto (a saber, ‘que conhecimento é percepção’) parece finalmente alcançar o estatuto de legítimo conhecimento. Lembrando que os critérios formais de adequação para qualquer definição material de conhecimento propostos por Sócrates em 152c, são: (i) o conhecimento deve ser do que é e, (ii) ser infalível, vemos que o protagorismo heraclitiano garante a satisfação pelo menos, a primeira vista, destes dois critérios.

Contudo, se o exposto anteriormente estiver correto, a instantaneidade do sujeito e do objeto parece dificilmente compatível com a apresentação do conhecimento como um conjunto sistemático de juízos ou percepções verdadeiras.

Uma vez estabelecida a interpretação protagórica heraclitiana da tese de Teeteto, admitimos que o sujeito que afirma que “ $S$  é  $P$ ” em  $t_1$  e o sujeito que afirma que “ $S$  é não  $P$ ” em  $t_2$  não são, em última análise, um e o mesmo sujeito. Trata-se, portanto, de uma concepção de um sujeito instantâneo e de um objeto idem. Ora, parece perfeitamente possível, nesses termos, garantir que a percepção de um sujeito realmente seja sempre do que é e seja infalível. A pergunta que se deveria fazer nessas circunstâncias é a seguinte: que sentido pode ser atribuído ao conhecimento constituído por uma única irrepitível experiência, uma vez que nem o sujeito nem o objeto manterão sua identidade no fluxo temporal? Absolutamente nada permanece o mesmo para que se possa sequer falar em “aprender com a experiência”, algo que supõe, por certo, um conjunto de experiências de um e mesmo sujeito a cerca de pelo menos um e mesmo objeto.

Que as coisas passem dessa maneira não parece impedir que Protágoras (via Sócrates) introduza a noção de sabedoria ou de um homem sábio. O homem sábio se diferenciaria dos outros homens por ser, de alguma maneira, capaz de diferenciar coisas boas das más, e de mudar nos outros (os não sábios ou ignorantes) o modo como elas aparecem:

Pois afirmo que a verdade é como eu escrevi. Pois cada um de nós é a medida do que é e do que não é, e, no entanto, cada um difere infinitamente do outro: para um é uma coisa e assim aparece, a outro é e aparece outra coisa. E estou longe de negar que exista a sabedoria e o homem sábio. Mas este mesmo a quem chamo sábio é aquele de nós que, quando as coisas são e lhe aparecem más, as muda, de modo a aparecerem e serem boas. Pelo contrário, não persigas este raciocínio pelas minhas palavras, mas tenta compreender mais claramente o que digo. Recorta-te, pois, do que foi dito atrás, que, para quem está doente, aquilo que come aparece e é amargo, mas para quem está saudável aparece e é o contrário. E não é preciso fazer mais sábio nenhum dos dois – pois não é possível -, nem se deve acusar o doente de ser ignorante por ter esta opinião, nem o saudável de sábio por ter outra; mas deve-se fazer uma mudança no doente, porque é melhor o estado do outro. Do mesmo modo, também na educação se deve fazer uma mudança de um estado para outro melhor; mas o médico faz a mudança com remédios e o sofista com discursos. Por conseguinte, não fez com que o que tem uma opinião falsa tivesse posteriormente uma opinião verdadeira; pois não é possível ter opinião sobre o que não é, nem ser afetado por outra coisa que não aquela que o afeta, que será sempre verdade. Mas penso que, a quem tem uma opinião afim ao defeituoso estado de alma em que se acha, um benéfico estado de alma fará ter outras opiniões como esta, imagens a que alguns, por ignorância, chamam verdadeiras; eu chamo a umas melhores que as outras, mas não mais verdadeiras. (166d-167b)

Como, então, um homem instantâneo, dotado de uma instantânea experiência acerca de um instantâneo objeto, pode pretender racional e justificadamente alterar o que parece ao outro? Como pode tal sujeito pretender discriminar racionalmente verdades entre melhores e piores?

A condição para justificar a existência do sábio se resume a uma condição necessária que deve ser satisfeita por Protágoras (via Sócrates) para sair do impasse que a tese heraclitiana trouxe: não parece possível gerar o conhecimento através do homem e do objeto instantâneos. A tese original “as coisas são assim como parecem” deverá sofrer uma alteração: será através da introdução, a título de aparências intelectuais, de propriedades não perceptuais (parecer no sentido de acreditar) que Protágoras justifica a possibilidade da existência do sábio ou da sabedoria.

Qual seria essa condição necessária para um sábio ser um sábio? Para que um homem instantâneo possa ser tomado por um sábio, seria necessário dotá-lo de uma experiência de vida, isto é, de um conjunto de experiências acerca de um certo objeto. Ao comparar experiências sucessivas, poderia chegar a discriminar entre melhores e piores verdades acerca

deste objeto, desde que tenha um critério racional para semelhante classificação. No entanto, um sujeito ter um conjunto de experiências acerca de um objeto parece incompatível com a instantaneidade, tanto do sujeito quanto do objeto. A solução dessa condição passa pela ampliação da noção de aparecer/aparência que passa a incluir o sentido de crença/acreditar.<sup>33</sup>

Para que o sujeito instantâneo possa ser dotado de uma história de vida (que é um conjunto de experiências acerca de algo), parece necessário se considerar que no instante ou no momento de contato (experiência) que se constitui o homem e o objeto, deve ser possível dotar o sujeito de uma série de *crenças* acerca de experiências passadas dele com aquele objeto que lhe aparece instantaneamente. Portanto, estas crenças: (i) não são perceptuais e, (ii) o sujeito crê ter percebido no passado que tal e tal se deu relativamente ao objeto. Sendo assim, o sujeito crê ter vivido experiências passadas, crê ter tido repetidos contatos com o objeto em questão, portanto, crê ter uma “história de vida”. Portanto, tomada também a mera crença como aparecer, temos que: se, no caso presente (= instante de contato), aparece ao sujeito A que, em um tempo passado (em outros instantes de contato), o objeto apareceu assim ou assado, então, assim é.

Dada a condição necessária para um sujeito ter uma “experiência de vida” como relatado acima, analisemos como seria esse procedimento no caso de um sujeito *A* que está em tratamento de saúde. Ao tomar um remédio que apareceu ruim no passado (no início do tratamento) mas que, no fluxo das experiências dele com o remédio, o que *A* crê ter vivido, o remédio pareceu bom porque lhe parece ter sido curado pelo tratamento. No entanto, no tempo presente, a aparência imediata é que o remédio é ruim. Dada essa situação, há duas possibilidades para *A*:

1<sup>a</sup>) ele julga e adota como melhor verdade a aparência imediata (que ele tem no tempo presente);

2<sup>a</sup>) ele confronta a aparência imediata (aparência presente) com o conjunto das aparências passadas, nesse caso, ainda que a verdade pela aparência imediata de que o remédio é ruim, *A* resolve tomar a verdade imediata como pior verdade em benefício daquilo que o conjunto da experiência revela ser *melhor* no longo passado.

---

<sup>33</sup> Observe-se, por exemplo, que, nas passagens 176c, 170d, 171a, 172<sup>a</sup> encontramos, como objeto de conhecimento, ora leis práticas, ora opiniões; (...) como propriedades destes objetos, ora o justo, ora o falso; (...) como sujeito de conhecimento, ora indivíduo, ora uma cidade. Tudo isso parece apontar para uma expansão da noção de aparência de sorte a incluir entes e propriedades não-sensíveis.

Portanto, o sábio é o sujeito que se dispõe permanentemente a organizar o seu sistema de aparências (seu mundo) mediante o confronto do imediato com o conjunto de experiências vividas.

### 3 CONCLUSÃO

A obra de Platão é tradicionalmente dividida em três fases como os diálogos iniciais (com forte influência de Sócrates), os intermediários e os da maturidade. E, ao mesmo tempo, essa formação está em ordem aproximada ou presumida de suas obras. Sugere-se que após 399 a.C. da morte de Sócrates, Platão tenha produzido seus diálogos iniciais explicando as ideias de seu “professor” em tópicos como moralidade, virtude, e a melhor vida humana.

A fase intermediária, após a fundação da Academia, passa a desenvolver a sua teoria das “Formas”, as quais seriam entidades eternas, não físicas, unitárias e, portanto, a essência do que há no mundo, cujo conhecimento seria alcançado através de conceitos abstratos e teóricos. Por serem imutáveis na natureza das coisas, constituiriam o critério para a inteligibilidade tanto para as relações humanas quanto para as relações entre as coisas do mundo. Nesta etapa classifica-se o diálogo Teeteto.

E finalmente a fase da maturidade, em que Platão desenvolve uma série de investigações lógicas, metafísicas, éticas e políticas cujo fundamento não incluiria a teoria das “Formas”.

Observa-se que, se consideradas características estilísticas, o diálogo Teeteto poderia ser mesmo considerado a obra inaugural da fase madura. Por uma razão estilística, a escritura encontra-se na forma do diálogo direto (substituindo a narração indireta usada até então), característica essa que passa a marcar os diálogos posteriores.

Apesar de o diálogo se iniciar com uma narrativa particularmente dramática em seu prólogo, o texto se desenvolve sobre um tema bem definido: “o que é conhecimento?”

Para a sua primeira resposta à questão, Teeteto enumera uma série de exemplos do que supõe ser conhecimento. No entanto, Sócrates quer saber a verdadeira essência da coisa buscada, de modo que seu conhecimento permita identificar, numa pluralidade de coisas ou de ações, aquelas que podem receber a definição encontrada. Por se tratar de questão acerca da natureza do conhecimento, a definição buscada não poderia ser meramente extensional, que é a enumeração exaustiva de exemplos de conhecimento, mas intensional: apresentando a regra para o engendramento mesma da classe dos exemplares de conhecimento.



É considerada a divisão do diálogo em três partes de acordo com as diferentes respostas que o personagem Teeteto apresenta à questão principal, que são: a primeira parte “conhecimento é percepção”: a segunda parte “conhecimento é opinião verdadeira” e a terceira parte “conhecimento é opinião verdadeira justificada”. Sendo assim, temos que cada uma das partes pode ser igualmente dividida em dois momentos diferentes de acordo com a investigação que se faz. Para uma parte, trata-se de elucidar uma tese ou concepção acerca da natureza do conhecimento e, de outro, submeter uma concepção que já possui certa elaboração ou clareza filosófica para crítica visando sua aceitabilidade. Essa condição encontra-se na justificativa do procedimento investigativo adotado no diálogo. A metodologia utilizada na investigação é a maiêutica (arte no auxílio ao parto) apresentada analogicamente pelo personagem Sócrates. Tal analogia com o trabalho da parteira se deve claramente com o fato de sua mãe ter sido parteira. A condição de ser parteira era ter tido os seus filhos e não ser mais capaz de gerar, tal qual a condição de Sócrates, de serem estéreis. No caso de Sócrates, os deuses lhe deram essa condição de infertilidade para que fizesse nascer e não produzir saberes. Segundo Sócrates, para aproximar-se da verdade, é preciso passar por um trabalho de parto semelhante ao das mulheres e que, ao final, saber se o jovem gerou uma fantasia ou uma autêntica verdade. Metaforicamente falando, Sócrates que embora se considere estéril em matéria de saber, se mostra capaz de auxiliar outros a conceberem o seu, assim como de testá-lo, distinguindo uma concepção autêntica e verdadeira de outra fantasiosa e falsa.

Sobre a metodologia usada no diálogo, ela é uma arregimentação da prática comum do diálogo para fins de investigação filosófica que define a própria forma literária da investigação. Trata-se de uma conversação entre dois sujeitos a alcançar ou aproximar-se da verdade acerca de um tema definido. Esse diálogo passa pela introdução de regras específicas que orientam a conversação. Tais regras básicas do procedimento dialético são: 1º) definir em comum acordo um tema para investigação; 2º) definir as duas principais funções ou papéis ocupados por diferentes indivíduos ao longo da investigação: o papel do questionador e o do respondedor.

O questionador interroga o respondedor, cujo objetivo é levar o respondedor a uma contradição. Já o respondedor, ao contrário, cabe fazer afirmações e escapar das contradições.

O ponto de partida da argumentação é sempre uma opinião expressa pelo respondedor, algo cuja validade é subjetiva, mas que busca chegar a uma tese dotada de validade objetiva universal. As regras devem ser respeitadas porque definem a natureza e o objetivo da

investigação dialética por não se tratar de opor duas opiniões ou duas concepções (aquela do questionador e aquela do respondedor) para determinar qual delas é verdadeira. Ao contrário, trata-se de tomar uma opinião feita pelo respondedor acerca da natureza de algo e submetê-la à crítica. Primeiro corrigi-la e melhorá-la até que todo o seu significado seja expresso claramente, e em segundo lugar, dada a validade subjetiva de uma opinião, busca-se mediante o exame crítico levado a cabo pelo questionador a determinar a aceitabilidade universal dessa opinião.

Segundo para a questão geral do diálogo, este se divide em três grandes partes de acordo com as respostas dadas pelo personagem Teeteto a respeito da questão principal: “o que é conhecimento?” (145e-184a). A primeira parte é baseada na resposta de que percepção é conhecimento, é construída em torno das teses de Protágoras (o homem é a medida de todas as coisas) e de Heráclito (de que tudo e todos estão em constante estado de fluxo). A primeira vista, tornariam plausível a identificação do conhecimento com a percepção. No entanto, elas são refutadas por Sócrates (160e-183c).

Para entendermos a união resultante das duas teses, supondo-se que seja possível que a epistemologia protagórica implique a ontologia heraclitiana, fica claro que, ao assumir o protagorismo como fundamento da definição de Teeteto, também seremos obrigados a assumir a ontologia heraclitiana. Sendo assim, o problema passa então a ser, primeiro, de que modo se pode mostrar que o protagorismo constitui o fundamento teórico da definição de Teeteto? Segundo, de que modo a ontologia heraclitiana é capaz de constituir o fundamento ontológico da tese protagoriana?

Considerada por si mesma, a doutrina do homem medida (nos termos em que foi apresentada) não garante à percepção o estatuto de conhecimento, e, portanto, chega-se a termo a doutrina protagórica. Sendo assim, Sócrates introduz a doutrina do fluxo para complementar a teoria protagórica, a qual, ainda que se mostre capaz de reduzir o ser à percepção do ser, não parece capacitada a garantir a infalibilidade da percepção. Sócrates apresenta Heráclito para complementar a teoria protagórica. Esta consiste, resumidamente, na afirmação de que nenhuma coisa é uma em si mesmo, e que não há o que se possa denominar ou dizer como ela é constituída. Tudo que existe é formado pela translação das coisas, do movimento, e da mistura de uma com as outras.

Segundo o comentário de Cornford, ao usar as teses protagórica e heraclitiana isso se dá como explicação da natureza da percepção. Tal natureza, segundo Platão, contém alguns elementos do protagorismo e do heraclitismo. Portanto, toda a discussão está em torno dos limites pelos quais protagórico e heraclitiano são aceitáveis. Cornford assinala que “se temos que decidir se a sensação, a percepção ou a opinião devem ou não ser chamadas de conhecimento, devemos estabelecer as características que deve supor todo aquele que pretenda que seja assim que venham a sê-lo.” E observa que Sócrates afirma que Teeteto, ao fazer a identificação entre percepção e o conhecimento, significa que a percepção é infalível e que tem como o objeto o real. Apesar disso, Cornford discorda que garantir a satisfação desses requisitos responda pela escolha socrática ao interpretar a definição de Teeteto em termos protagóricos-heraclitianos.

Por seu turno, Burnyeat admite diferentes interpretações para a satisfação da introdução das teses protagórico e heraclitiano. No entanto, qualquer que seja a interpretação, ela deverá tomar essas doutrinas como habilitando a tese de Teeteto a satisfazer dois princípios materiais de adequação ao qual toda e qualquer definição de conhecimento deveria se conformar: 1º) que o conhecimento seja do que é ou dá o ser e, 2º) que ele deve ser infalível.

Já José T. Santos, afirma que, embora não sejam “claras as intenções de Sócrates ao envolver Teeteto com estas concepções”, ele parece sustentar, ao fim e ao cabo, que a tese do homem mensura protagórico e o fluxismo heraclitiano são introduzidas com vistas a garantir, assim como sugeriu Burnyeat, que a percepção, uma vez identificada com o conhecimento, seja capaz de ser sempre do que é, e seja infalível. Santos observa, ainda, que a tese protagórica, considerada em si mesma, não autorizaria a concluir-se pela infalibilidade da percepção. Somente com a introdução do fluxismo isso seria possível.

No estudo apresentado, concluímos em favor da posição defendida por Burnyeat e por José T. Santos, a saber, que as teses protagórica-heraclitiana são introduzidas primeira e principalmente para garantir que a definição de Teeteto satisfaça os requisitos daquilo que pode ser chamado como conhecimento. Com efeito, a argumentação apresentada ao longo trabalho visou justificar a afirmação da posição Burnyeat-Santos como sendo aquela que permite uma melhor compreensão da estrutura da parte do diálogo em questão.

Vale lembrar que, no decorrer do diálogo, é possível perceber que a crítica à tese heraclitiana (182d-183a) mais importante, é a de que, caso fosse válida, a teoria do fluxo

implicaria que todo juízo é tanto certo quanto errado, e portanto, vazio de qualquer conteúdo positivo. Com base nisso, Sócrates, ao final da primeira parte do diálogo, conclui (184a-186e) que conhecimento não pode ser percepção (embora não fique totalmente claro se a percepção pode ser considerada a matéria do conhecimento ou se pode ser o início do conhecimento). As características fundamentais do que é conhecimento (identidade, diferença e número) não sendo objetos de percepção, são produtos da alma via juízo verdadeiro. Logo, a segunda parte dará continuidade à segunda caracterização feita por Teeteto como sendo a identificação do conhecimento como juízo verdadeiro (187a-c). Grande parte dessa seção é dedicada ao exame da possibilidade do juízo falso. Uma vez que, se os juízos falsos forem impossíveis, todo juízo por ser juízo, será verdadeiro. Se assim fosse, não seria possível, em hipótese nenhuma, ter a pretensão de distinguir conhecimento de opinião, e portanto, seríamos obrigados a voltar à parte anterior do diálogo. Ou seja, que a identificação do conhecimento com a percepção nada mais é do que a identificação do conhecimento com a mera opinião, e sendo toda a opinião verdadeira, conhecimento e opinião seria a mesma coisa.

Já que estamos retomando, de certo modo, a estrutura global do diálogo, lembramos ademais que, na segunda parte, Platão cogita mostrar dois modelos visando mostrar a possibilidade do juízo falso: o modelo do pedaço de cera (191a-195b) e o modelo do aviário (196a-199c). Ambos os modelos, porém, revelam-se intrinsecamente falsos. Ainda assim, o personagem Sócrates para finalizar, apresenta a identificação do conhecimento com a opinião verdadeira argumentando que em um tribunal, os juízes poderiam ser persuadidos da culpa do sujeito e que de fato é culpado, juízo emitido pelo tribunal) sem que, entretanto, tenham sido fornecidas provas objetivas da culpabilidade do réu. Conclusão: os membros do tribunal “tomaram a sua decisão sem saber se na realidade julgaram bem” (201c). Por fim, na terceira parte, Teeteto apresenta uma nova definição da natureza do conhecimento: “conhecimento é opinião verdadeira com justificação ou explicação”. Trata-se de fornecer uma elucidação da noção de explicação capaz de distinguir explicação de juízo verdadeiro. Ou por outra, mostrar que “explicação” acrescenta algo, uma característica diferencial, a juízo verdadeiro na definição de conhecimento. Caso não seja possível, voltar-se-á a situação em que se estava na segunda parte do diálogo que afirmava que conhecimento não passava de juízo verdadeiro, já descartado. Sócrates, introduz, então, o modelo de sílabas e letras capaz de esclarecer o significado da definição. Neste modelo, os conceitos são respectivamente, os de composto e elemento (de um composto), ou, alternativamente, os de todo e parte. Trata-se de considerar a noção de explicação em termos da análise ou da decomposição das partes de um todo. Assim,

pode-se considerar que tal como as letras estão para as sílabas (como partes constituintes da sílaba) a explicação estaria para o juízo verdadeiro.

No entanto, pela afirmação de Teeteto de que aquilo de que não há explicação não é objeto possível de conhecimento, “não é suscetível de se saber (...), sendo, pelo contrário, cognoscível aquilo de que há explicação” (210d). Contudo, ao se dar uma cadeia de explicações ou justificações e se depender sobre outras infinitas coisas, e estas forem ao infinito, nada se poderá saber. Ou se todo juízo for composto ou explicável, nenhum juízo será de fato explicado. E dado que conhecimento é juízo verdadeiro com explicação, nenhum conhecimento jamais poderá ser alcançado. Para sair desse impasse, deve-se admitir um ponto final da análise ou explicação, isto é, de que o composto a ser analisado seja possível de ser resolvido em elementos simples não mais analisáveis ou explicáveis. Como afirma Teeteto, aquilo que não é objeto de explicação possível, não é objeto de conhecimento possível. Assim sendo, o que teríamos é o conhecimento fundado em ignorância. Com essas duas alternativas, o diálogo termina inconclusivamente.

## REFERÊNCIAS

TAYLOR, A.E. *Plato: The Man and His Work*. London: Methuen Publishing, 1960.

ARISTOTLE. *De Interpretatione*. In: Jonathan Barnes (ed.). *The Complete Works Of Aristotle*. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

BURNYEAT, Myles F. *Theaethetus of Plato*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1990.

COOPER, John M. *Introduction and Notes*. In: Plato. *Complete Works of Plato*: Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

CORNFORD, F.M. *La Teoria Platônica Del Conocimiento*. Buenos Aires: Paidós, 2007.

FINK, Jacob L. *Development of Dialectic from Plato to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

MCDOWELL, J. *Plato Theaetetus Translated with Notes*. London/Oxford: Claredon Press, 1973.

PLATÃO. *Teeteto*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2005.

SANTOS, José Trindade. *Introdução*. In: Platão. *Teeteto*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2005.

SEDLEY, D. *The Midwife of Platonism*. London: Oxford University Press, 2004.