

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Vitor Rodrigues de Almeida

ENTRE LEMBRAR E CONHECER:
UM ESTUDO DE *TEETETO*

Santa Maria, RS
2022

Vitor Rodrigues de Almeida

ENTRE LEMBRAR E CONHECER:
UM ESTUDO DE *TEETETO*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Lourenço Pereira da Silva

Santa Maria, RS
2022

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001

Almeida, Vitor Rodrigues de
Entre lembrar e conhecer: um estudo de Teeteto /
Vitor Rodrigues de Almeida.- 2022.
129 p.; 30 cm

Orientador: José Lourenço Pereira da Silva
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2022

1. Platão 2. Conhecimento 3. Memória 4. Teeteto 5.
Epistemologia I. Pereira da Silva, José Lourenço II.
Título.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728.


Declaro, VITOR RODRIGUES DE ALMEIDA, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Dissertação) foi por mim elaborada e que as informações necessárias objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras consequências legais.

Vitor Rodrigues de Almeida

**ENTRE LEMBRAR E CONHECER:
UM ESTUDO DE *TEETETO***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Mestre em Filosofia**.

Aprovada em dia 30 de junho de 2022:



José Lourenço Pereira da Silva, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)



Alice Bitencourt Haddad, Dr^a (UFF)



Noeli Dutra Rossatto, Dr. (UFSM)

Santa Maria, RS
2022

Ao florescimento humano, dedico os diálogos filosóficos que nos fazem parar e,
com certo pavor, pensar “como é que eu nunca pensei nisso antes?”

AGRADECIMENTOS

Eu agradeço primeiramente à Marilu Rodrigues, minha mãe, que me ensinou, entre tantas outras coisas, a perseverar.

Agradeço também à CAPES, pelo financiamento sem o qual este trabalho não poderia ser realizado.

Agradeço também a todos os professores do departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria por toda dedicação ao ensino dessa área que expandiu meu horizonte de pensamento. Em especial gostaria de agradecer ao professor José Lourenço Pereira da Silva, pelo trabalho sério, competente e diligente de orientação, pelas aulas esclarecedoras e pelas palavras de incentivo. Também gostaria de agradecer aos colegas que estiveram comigo e que certamente me auxiliaram na concepção deste trabalho, principalmente Bruno Costa e Victor Carmo, interlocutores amigos.

Agradeço também aos meus grandes amigos Ana, Ana Virgineli e Fernanda; Maria, Letícia e Vanessa; Vicente, Cassiano e Gabriel que me ensinaram que não é necessário ter irmãos de nascimento para saber o que é irmandade.

Não é espantoso como a luz de uma estrela continua sendo vista mesmo depois que a própria estrela já não existe mais?

RESUMO

ENTRE LEMBRAR E CONHECER: UM ESTUDO DE *TEETETO*

AUTOR: Vitor Rodrigues De Almeida

ORIENTADOR: José Lourenço Pereira Da Silva

A discussão trazida no *Teeteto* versa sobre a natureza do conhecimento e embora o diálogo não trate diretamente da natureza da memória tal problemática se faz presente ao longo de toda discussão, de modo que parece haver uma relação importante entre conhecimento e memória nesse diálogo. A pergunta que abordaremos nesse trabalho é como ocorre e no que tal relação consiste. Para responder tais perguntas iremos apresentar a discussão trazida no diálogo na qual Sócrates auxilia o jovem Teeteto a dar luz as próprias ideias acerca do conhecimento. A primeira ideia é a de que conhecimento é percepção, a segunda ideia é a de que conhecimento é julgamento verdadeiro e a terceira ideia é a de que conhecimento é julgamento verdadeiro acrescido de razão. Todas as ideias são examinadas e refutadas ao longo do diálogo, que ao final acaba inconclusivo. Tal apresentação irá acompanhar as interpretações dos autores Cornford (1935), Burnyeat (1990) e Sedley (2002), tendo em vista o significado que *conhecer* tem no diálogo. A partir daí partiremos para algumas considerações acerca do possível ceticismo de Sócrates, apontado principalmente por Annas (1992), que nos serve como motivação para uma releitura de *Teeteto* a qual enfatiza o significado que *lembrar* tem no diálogo. Dessa forma espera-se mostrar com este trabalho que o que há entre lembrar e conhecer é a atividade de aprendizado, calcada na educação.

Palavras-chave: Conhecimento. Memória. Teeteto. Ceticismo. Percepção. Julgamento Verdadeiro.

ABSTRACT

BETWEEN REMEMBERING AND KNOWING: A STUDY OF PLATO'S *THEAETETUS*

AUTHOR: Vitor Rodrigues De Almeida
ADVISOR: José Lourenço Pereira Da Silva

The discussion in the *Theaetetus* is about the nature of knowledge, and although the dialogue does not deal directly with the nature of memory, this problem is present throughout the discussion. So, it seems that there is an important relationship between knowledge and memory in this dialogue. The question that we will address in this dissertation is how this relationship occurs and what it consists of. To answer these questions, we will present the discussion brought up in the dialogue in which Socrates helps the young Theaetetus to give light to his own ideas about knowledge. The first idea is that knowledge is perception, the second idea is that knowledge is true judgment, and the third idea is that knowledge is true judgment plus reason (*logos*). All ideas are examined and refuted throughout the dialogue, which ends up inconclusive. This presentation will follow the interpretations of authors such as Cornford (1935), Burnyeat (1990), and Sedley (2002), in view of the meaning that *knowing* has in the dialogue. From there we will go on to some considerations about the possible skepticism of Socrates, mainly pointed out by Annas (1992), which serves as motivation for a re-reading of the *Theaetetus* which emphasizes the meaning that *remembering* has in the dialogue. In this way, we hope to show that what exists between remembering and knowing is the activity of learning, based on education.

Key-words: Knowledge. Memory. Theaetetus. Skepticism. Perception. True Judgment.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	19
2 SERIA CONHECIMENTO PERCEPÇÃO?	27
2.1 A DOCTRINA DO HOMEM MEDIDA DE PROTÁGORAS	28
2.1.1 A doutrina secreta de Protágoras	32
2.2 A REFUTAÇÃO DAS TESES	37
3 SERIA CONHECIMENTO JULGAMENTO VERDADEIRO?	47
3.1 A DEFINIÇÃO DE CONHECIMENTO COMO JULGAMENTO VERDADEIRO SUSCITA O PROBLEMA DO JULGAMENTO FALSO	48
3.1.1 Os símiles do bloco de cera e o do aviário como tentativas de explicação do erro	59
4 SERIA CONHECIMENTO JULGAMENTO VERDADEIRO MAIS RAZÃO (<i>logos</i>)?	69
4.1 A TEORIA DO SONHO	69
4.1.1 A crítica à teoria do sonho	79
4.2 OS TRÊS SIGNIFICADOS DE LOGOS	87
5 SERIA CONHECIMENTO MEMÓRIA?	95
5.1 CONSIDERAÇÕES ACERCA DO POSSÍVEL CETICISMO DE PLATÃO	95
5.2 CONHECIMENTO E MEMÓRIA EM <i>TEETETO</i> : APROXIMAÇÕES, DISTANCIAMENTOS E POSSIBILIDADES METODOLÓGICAS	104
5.3 CONHECIMENTO E MEMÓRIA EM <i>TEETETO</i> : UMA RELEITURA	112
6 CONCLUSÃO	121
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	126

1 INTRODUÇÃO

Antes mesmo de ingressar formalmente no estudo filosófico, minha vida sempre foi marcada por situações que me puxavam a refletir sobre como são as coisas. Uma dessas reflexões aconteceu há alguns anos, durante uma conversa com minha avó – diagnosticada com mal de Alzheimer.¹ Estávamos conversando sobre o clima ou qualquer coisa assim, um cenário bastante familiar, até que em um dado momento de silêncio eu percebi que ela parecia não estar me reconhecendo. Então eu perguntei se ela sabia quem eu era. Ela me olhou meio desconfiada e respondeu: “é claro que eu *sei*, eu só não estou conseguindo *lembrar* agora!”

Embora nós tenhamos rido da situação e continuado a trocar palavras, a resposta dela nunca saiu da minha cabeça completamente. A partir desse momento as fronteiras entre *lembrar* e *conhecer* se tornaram mais borradas do que antes e mais brilhantes do que nunca. Tal situação me fez pensar que ambas as atividades compartilham a mesma característica de ser algo que fazemos a partir do mundo, interiormente, através da reflexão sobre as coisas que percebemos, sentimos, pensamos e sobre como agimos. Nesse sentido o ponto de convergência entre a nossa capacidade de lembrar e a nossa capacidade de conhecer se tornou central no meu percurso de investigação filosófica.

Ao longo da história da filosofia, inúmeros autores se debruçaram sobre as questões acerca da natureza da memória. A lista é ingente e mais recentemente abarca não apenas estudos na filosofia, mas também em psicologia e em neurociência. O ponto é que, o conceito de memória, seja descrito a partir de modelos metafóricos (DRAAISMA, 2000) ou modelos neuronais (IZQUIERDO, 1989; TULVING, 1993), seja determinado como nossa habilidade de construir mentalmente cenários não necessariamente presentes (SUDDENDORF, CORBALLIS, 1997; MICHAELIAN, 2016) ou como nossa habilidade de fixação justificada, ou não, de verdades de proposições (AUDI, 1998, 2003; BERNECKER, 2010; LACKEY, 2005; SENOR, 2007), parece, de um jeito ou de outro, estar entrelaçado ao conceito de conhecimento. O estudo sobre a natureza da memória, portanto, acaba tocando, em alguma medida, a natureza do conhecimento, pois parece que refletir sobre o *lembrar* assim como o *conhecer*, de maneira geral, nos revela o modo distintivamente humano de dizer, perceber e representar o tempo em nossa existência.

¹ Doença irreversível e progressiva que causa paulatinamente a destruição da memória e consequentemente a destruição das habilidades de pensamento. Problemas que afetam a memória são os primeiros sintomas da doença, mas com o tempo ocorrem problemas com outros aspectos do pensamento.

Nesse sentido, o problema que esse trabalho aborda é: o que o conceito de conhecimento nos diz sobre o conceito de memória no diálogo *Teeteto*? Meu objetivo será encontrar um caminho interpretativo para entender a relação entre conhecimento e memória ao longo do diálogo. Iremos ver lado a lado e acompanhar as leituras do texto platônico feitas por Cornford (1935), para quem o *Teeteto* estaria em continuidade com o que denominou “doutrina caracteristicamente platônica”, isto é, corpo teórico, em maior ou menor medida, organizado pelo arranjo de certas teses sobre a realidade do mundo e de nós mesmos cuja afirmação é identificável ao longo das obras do ateniense; Burnyeat (1990), cuja leitura não foca no mapeamento dos pontos em que o *Teeteto* se enquadra ou não em continuidade com a doutrina platônica, mas tem como foco entender o diálogo como um exemplar dialético *par excellence* segundo o qual é possível identificar uma dialética interna, entre as personagens, e uma externa, entre o leitor e o texto; e Sedley (2002), para quem *Teeteto* representa um diálogo em que é possível observar como Platão nos convida a reinterpretar a conclusão negativa de um modo positivo, tendo como eixo interpretativo o papel admitido de Sócrates enquanto parceiro de ideias, isto é, aquele que não pretende colocar ideias na mente de outros, mas que está ali para auxiliar os outros a parirem as próprias ideias. Dessa forma, portanto, entendo que a combinação dessas três leituras representa um caminho interpretativo que nos leva à compreensão da relação de entrelaçamento entre os dois conceitos. Mas antes de passar para o local onde esse caminho nos leva, vale a pena colocar algumas palavras sobre o porquê de atacar tal relação a partir deste ponto de vista: se faz necessário, então, dar alguma resposta para – por que Platão? E por que o *Teeteto*?

Primeiramente é importante mencionar o que o autor Porta (2014) nos diz sobre a atividade filosófica geral que pode nos servir como base para justificar a decisão do autor ateniense. De acordo com Porta, “o estudo da filosofia não deve se dirigir a ‘saber’ o que os filósofos ‘dizem’, mas a entender o que dizem como solução (argumentada) a problemas bem definidos” (PORTA, 2014, p. 30). Com “problemas bem definidos” ele quer dizer problemas bem definidos na história da filosofia. Isso significa que a reflexão filosófica só ocorre com a definição do conjunto de questões que envolvem o problema que se pretende abordar filosoficamente, para que então seja possível o momento de consolidação do que o autor chama de *philosophical way of thinking*, isto é, “a capacidade de uma reflexão sistemática, metódica e (em maior ou menor medida) autônoma” (PORTA, 2014, p.25). Nesse sentido, julgo essencial nessa etapa o exercício de identificação e definição do problema filosófico em questão, à luz da história da filosofia, expressa, no presente trabalho, pelo diálogo platônico. Sendo assim, a

escolha de Platão na verdade foi algo que se impôs por si mesmo, dada a inegável relevância do autor para a filosofia.

Sendo o problema da relação entre o conceito de conhecimento e o conceito de memória tomado como eixo nesse trabalho e sendo a proposta estudar tal relação a partir de Platão, por que o *Teeteto*? Afinal, embora não haja qualquer diálogo em que a pergunta “o que é memória?” é tomada como norteadora, Platão trata desse tema mais diretamente ao trabalhar a chamada teoria da reminiscência, bastante importante para o estabelecimento e compreensão da teoria das formas, cuja importância é tomada como capital na filosofia desse filósofo. Por que, então, não realizar o estudo da teoria da reminiscência, que aparece mais enfaticamente em diálogos como *Mênon*, *Fédon* e *Fedro*?

Lembremos que a reminiscência aparece em *Mênon* a partir do inquérito acerca da virtude: a virtude é coisa que pode ser ensinada? Então, tal eixo de investigação muda sutilmente para uma busca por definição – o que é virtude? Tal questão é vista por várias frentes e as várias respostas para a questão são reveladas como inadequadas. Contudo, Mênon vai além do impasse sobre a definição de virtude e acaba por introduzir um novo eixo de investigação, tomado como mais fundamental, sobre a possibilidade da aquisição de conhecimento. Nesse ponto Sócrates introduz no diálogo elementos para a teoria da reminiscência apresentada como fundamento para a aquisição de conhecimento.

Uma passagem chave do texto é o diálogo que Sócrates tem com um garoto escravizado. Esse diálogo serve como exemplo do método de hipóteses que é transposto da matemática, a partir de um problema de geometria, para a dialética. Os estágios para a reminiscência, de acordo com Kahn (2006), podem ser colocados como os seguintes: (1) o escravizado acredita falsamente que sabe a solução (2) o escravizado reconhece a falsidade de sua crença e percebe a sua ignorância, (3) o escravizado é conduzido a ver que uma certa linha (a diagonal do quadrado original) resolve o problema; ele agora tem a crença verdadeira que o quadrado sobre essa linha é duas vezes o tamanho do primeiro quadrado e (4) “se alguém o questiona frequentemente e de muitas maneiras diferentes sobre estes mesmos assuntos, ele terminará por ter um conhecimento preciso sobre eles, inferior a ninguém”.²

É possível interpretar a passagem sobre o problema de geometria como a percepção de relações lógicas que resulta na ampliação do nosso conhecimento. Isto é, o escravizado não conhecia, mas, mesmo que esteja em aberto se ele realmente teve ou não alcance do conhecimento, ele alargou intelectualmente sua situação inicial uma vez que foi capaz de

² *Mênon* (85c). Apud. KAHN. In BENSON, 2006, p. 120.

perceber as relações lógicas envolvidas no processo de solução do problema conduzido por Sócrates. Nesse sentido, de acordo com Kahn, a “reminiscência deve querer dizer não apenas a percepção de relações formais, mas também a capacidade de fazer julgamentos de verdade e falsidade, ou igualdade e similaridade” [...] “a capacidade distintamente humana de compreender o discurso e de fazer uso racional da percepção dos sentidos” (KAHN, 2006, p. 120–121). Ou seja, o diálogo com o escravizado parece funcionar como uma dupla prova: por um lado teríamos a prova da reminiscência, por outro teríamos a prova de que a reminiscência inicia como a simples capacidade de entender questões e fazer cálculos simples, mas potencialmente acaba com a apreensão de um conhecimento de cunho científico. A teoria da reminiscência, portanto é vista como três atos do intelecto: (1) apreensão de conceitos (2) formação de julgamentos (3) seguimento de inferências.

Por outro lado, em *Fédon*, a reminiscência é tratada a partir da problemática da imortalidade da alma que é sistematicamente avaliada pelos interlocutores do diálogo. A teoria aparece como a principal premissa para o argumento central do conhecimento inato: uma vez que nascemos com certo conhecimento. Dessa forma, tal conhecimento deve ter sido adquirido em uma existência prévia. Diferente de *Mênon*, o argumento em *Fédon* parte da suposição de que formas inteligíveis existem e são diferentes dos seus homônimos sensíveis. As formas estão presentes nesse diálogo desde o início e são introduzidas em termos epistêmicos como a realidade que conhecemos não pelos sentidos, mas pelo pensamento e raciocínio (65c-66), além de que o objetivo do filósofo seria descrito como “a apreciação das coisas elas mesmas com a alma ela mesma” (68e).³

De maneira literal a teoria da reminiscência, neste diálogo, serve como argumento para mostrar que a alma preexiste e que isso completa a moldura mítica da reencarnação. Contudo, de acordo com Kahn, o ponto filosófico da teoria vai mais além. Uma vez que a reminiscência seria tomada, dentro do quadro platônico, como a ligação epistêmica que a alma cria em direção à natureza das formas. O ponto problemático, portanto, seria explicar como isso ocorre. “A reminiscência das formas está envolvida em atos ordinários de pensamento e julgamento perceptual? Ou apenas em comparações explícitas entre uma forma e o participante correspondente?” (KAHN, 2006, p. 123).

A segunda pergunta é enfatizada no *Fédon* e isso pode ser visto no trecho sobre o reconhecimento da deficiência entre a igualdade de objetos sensíveis comuns, tais como paus e pedras, em contraste com a igualdade em si mesma (74d-75b). Ocorre que o reconhecimento

³ *Fédon*. Apud. KAHN. In BENSON, 2006, p. 123.

dessa disparidade entre, por exemplo, a igualdade observada entre objetos e a igualdade em si mesma, é restrito a algumas pessoas, isto é, às pessoas que teriam o conhecimento explícito das formas, isto é, os filósofos. Mas, conforme observa Kahn, se poucas pessoas são capazes de reconhecer essa disparidade, porque o conhecimento explícito das formas é restrito a alguns, e esse reconhecimento é necessário para a reminiscência, então nem todos são capazes de fazer uso da reminiscência. No entanto o argumento da reminiscência é colocado suportando a noção de imortalidade da alma de todas as almas humanas, não apenas as dos filósofos. Sendo assim, “como”, questiona Kahn, “interpretar um argumento que inicia com uma premissa aplicada apenas a filósofos platônicos e acaba com uma conclusão que diz respeito a todos os seres humanos?” (KAHN, 2006, p. 123).

De acordo com o autor, embora haja algo deficiente no argumento é possível perceber um outro diagnóstico. Tal diagnóstico versa sobre uma distinção entre a reminiscência dos filósofos e a cognição humana em geral. De um lado a reminiscência ocorre nos filósofos de uma maneira, digamos, completa, pois os filósofos estariam “sabendo o que estão fazendo” (KAHN, 2006, p. 124) ao fazer a distinção entre coisas diferentes ou similares, por exemplo, com a diferença e a similaridade ela mesma, enquanto que os seres humanos em geral estariam apenas operando com conceitos a partir da sensibilidade, quando reconhecem a diferença ou similaridade, por exemplo, no que diz respeito aos objetos diferentes ou similares. Nesse sentido, sob esse diagnóstico “o argumento continua imperfeito, mas a sua generalidade é justificada pela *quasi*-kantiana visão da cognição humana como envolvendo a aplicação de conceitos universais a *inputs* sensíveis particulares” (KAHN, 2006, p. 124).

No *Fedro*, de outra forma, a doutrina da reminiscência não é introduzida para explicar como o aprendizado ocorre como no *Mênon*, nem como prova da imortalidade da alma como no *Fédon*, mas como uma explicação metafísica da experiência de se apaixonar. Para Kahn essa seria a versão mais completa da teoria uma vez que ela pressupõe a moldura teórica de ambos os diálogos (uma vez que se supõe o *Fedro* como posterior ao *Mênon* e ao *Fédon*), além de conter uma explicação explícita da racionalidade humana que, na visão de Kahn, está implicada pelos outros dois diálogos, mas de maneira não explícita. Dessa forma a doutrina da reminiscência seria como uma amarração entre a nossa capacidade epistêmica e a metafísica de Platão da realidade não sensível, representada simbolicamente pelo mito das almas desencarnadas. “O choque de se apaixonar é explicado como o efeito da beleza visível servindo como um lembrete inconsciente da beleza transcendente que nossa alma uma vez viu em sua visão pré-natal” (KAHN, 2006, p. 125).

Desse modo a referência às formas na cognição ordinária é tão implícita quanto a referência à beleza em si mesma é na experiência comum de se apaixonar. Pois nesse sentido a reminiscência ocorre em um sentido fraco. A reminiscência, de acordo com Kahn, em sentido forte requer filosofia, pois apenas o filósofo consegue reconhecer a discrepância entre, por exemplo, coisas sensíveis iguais e a igualdade ela mesma. Para Kahn a teoria da reminiscência do modo como é colocada em *Fedro* acaba por atingir também o ponto cuidadosamente argumentado em *Teeteto* segundo o qual a percepção dos sentidos sozinha não pode servir nem como crença, ou julgamento perceptual, muito menos conhecimento. Pois para tanto é necessário algum trabalho que a mente realize com ela mesma. Como bem lembra Kahn do dito de Leibniz “não há nada no intelecto que não esteve previamente nos sentidos – exceto o próprio intelecto!” (KAHN, 2006, p. 126).

Por conseguinte, podemos perceber que Kahn interpreta a teoria da reminiscência em Platão como uma continuidade nos três diálogos *Mênon*, *Fédon* e *Fedro*. No *Mênon* a doutrina é apresentada como uma passagem do nosso julgamento perceptual comum a um tipo de conhecimento científico. No *Fédon* essa doutrina é vista como o ponto de reconhecimento das formas frente aos particulares. Já em *Fedro* a adição do mito do contato pré-natal da alma com as formas estabelece o ponto de contato entre nossa capacidade cognitiva e as formas, o qual torna possível nossos julgamentos de acordo com conceitos.

Podemos perceber, portanto, a partir desse breve relato da teoria da reminiscência nos três principais diálogos em que ela aparece, que o conceito de memória é de fato tratado por Platão a partir dessa teoria. Ela é inclusive tomada como um recurso bastante importante para o estabelecimento da teoria das formas, a qual tem grande importância para o estabelecimento da metafísica e epistemologia platônica. Nesse sentido a pergunta feita anteriormente – por que o *Teeteto*? – se reforça, afinal, se a teoria da reminiscência é tão importante para a teoria das formas e a teoria das formas é tão importante para a epistemologia de Platão, porque estudar a relação entre conhecimento e memória em um diálogo que sequer menciona a teoria das formas ou mesmo a teoria da reminiscência? Tal pergunta poderia contar como uma possível objeção à seleção do diálogo *Teeteto*, no entanto, esse conjunto de constatações pode justamente servir como motivação para toma-lo como chave para entender o entrelaçamento entre conhecimento e memória. Pois se a teoria da reminiscência é tão importante para a teoria das formas e a teoria das formas é tão importante para a epistemologia de Platão por que justamente o único diálogo que trata explicitamente da questão “o que é conhecimento?” não envolve tais teorias reconhecidamente assumidas como importantes. Talvez seja justamente porque Platão estivesse

querendo fazer-nos pensar por nós mesmos, mais do que querendo convencer-nos de tais doutrinas.

Em outras palavras, justamente por *Teeteto* ser o diálogo que trata do conhecimento sem mencionar nem as formas nem a reminiscência é que ele se torna interessante porque abre margem para pensarmos além, sem que com isso tenhamos a pretensão de tentar encaixar tal ausência do diálogo dentro de um quadro no qual a teoria das formas ou a reminiscência se fazem necessárias, como ocorre com a linha interpretativa de Cornford, para quem a composição do *Teeteto* sem menção às formas ou à reminiscência somada a inconclusão final é tomada como prova da necessidade de tais teorias. A questão abordada aqui não é essa. Talvez a teoria das formas e a reminiscência sejam de fato incontornáveis na obra platônica, mas por que a necessidade de as abordar em um diálogo em que o próprio autor parece contorná-las? Além disso, apesar de não tratar na reminiscência nem das formas, o diálogo trata o tempo todo do conceito de conhecimento e faz isso de maneira entrelaçada ao conceito de memória, dando ênfase ao encorajamento dos interlocutores a pensar por si mesmos. Nesse sentido, o ponto aqui seria dar um tempo à teoria das formas e à teoria da reminiscência, para termos espaço para questionarmos o que mais podemos pensar acerca do que está sendo dito sobre conhecimento e memória?

Além disso o diálogo *Teeteto* tem uma influência ímpar na história da filosofia pois ele é recomendado por inúmeras razões inclusive opostas entre si, conforme aponta Burnyeat (1990, p. 1). Por exemplo, Berkley por um lado recomenda o *Teeteto* como uma apologia para a própria filosofia, enquanto que, por outro lado, Price o recomenda pois o vê como uma refutação de epistemologias popularizadas por Berkeley e Hume. Quer dizer, parece que esse diálogo nos mostra a amplitude da própria filosofia a qual parece ser menos sobre o alcance de verdades cabais e mais sobre o diálogo diligente e tranquilo sobre problemas filosóficos robustos. Dessa forma, portanto, tentaremos abordar o diálogo de maneira a deixar aberta outras possibilidades de interpretação não necessariamente atreladas às teorias usualmente observadas na obra platônica tendo em vista uma reflexão metódica, mas em maior ou menor medida livre, de acordo com o que entendemos ser a ênfase de encorajamento do próprio diálogo.

Dessa forma, no primeiro, segundo e terceiro capítulo encontramos a apresentação das três partes que compõe o diálogo: (1) conhecimento como sensação (*aisthesis*), examinada na primeira parte do diálogo (151e-187a); (2) conhecimento como julgamento verdadeiro (*alethes doxa*), discutida na segunda parte do *Teeteto* (187b- 201c); e, por último, (3) conhecimento como opinião ou julgamento verdadeiro acompanhado de razão (*logos*) (*alethes doxa meta logou*), analisada na terceira parte (201d-210a). Nesses três primeiros capítulos encontra-se a

reconstrução do percurso argumentativo dialético do *Teeteto*, a partir da interpretação dos autores Cornford, Burnyeat e Sedley. O quarto e último capítulo é composto pela interpretação cética de Sócrates, feita por Annas (1992, 2003), a qual serve como motivação para uma releitura do *Teeteto* tendo em vista a compreensão da relação entre o conceito de memória e o conceito de conhecimento, a partir do destaque dos momentos do diálogo em que a memória aparece, mesmo que de maneira periférica. O estudo dessa relação é operacionalizado pelas noções de conceitos temáticos e conceitos operativos, proposta por Fink (1981). Sendo assim, com o empreendimento dessa dissertação, pretende-se alargar nosso horizonte teórico sobre este diálogo.

2 SERIA CONHECIMENTO PERCEPÇÃO?

Bem, Sócrates, considerando que te mostras tão solícito e encorajador, não seria decente a ninguém deixar de se empenhar de todas as formas no sentido de expressar o que é capaz de expressar. Penso, portanto, que aquele que conhece qualquer coisa, percebe o que conhece; e, como parece no momento, o conhecimento não passa de percepção (151e)⁴

Como primeira hipótese de resposta para a pergunta o que é conhecimento,⁵ Teeteto considera que “saber não é outra coisa senão percepção” (151e).⁶ Diante de tal colocação Sócrates conduz dialeticamente⁷ o diálogo na exposição do que se entende por sensação ou percepção sensível. Essa exposição consiste na conversão da tese de que conhecimento é percepção em outras doutrinas correntes na época (151a-155e). A doutrina de Protágoras de que o homem é a medida de todas as coisas e a de Heráclito de que tudo está em constante fluxo são elencadas como tendo as mesmas raízes da tese de Teeteto. Nesse ponto se estabelecem os dois critérios de conhecimento (152b-c). O primeiro é que conhecimento deve ser sobre o que é verdade, ou seja, conhecer algo implica que esse algo é verdade. O segundo é que conhecimento se refere ao que existe, ao que é real, ou aquilo que é. O diálogo, então, procede com uma primeira explicação do que seria a percepção (156a-157c). Na sequência há uma primeira leva de críticas aos elementos da doutrina do homem medida (161c-165e), passando pela resposta de Protágoras (166a-168c) e o argumento de autorrefutação da tese protagórica (170a-172c), até a digressão na qual Sócrates contrasta retórica e filosofia (172c-177c). Então, parte para a refutação de Heráclito (179c-183c) e chega à refutação final da tese de Teeteto (183c-186e).

⁴ Essa citação do *Teeteto* foi extraída da tradução direta do grego de Edson Bini (PLATÃO, 2007, p. 56); no entanto, tratamos de cotejá-la, assim como ao longo de todo o trabalho, com a tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri, da edição portuguesa da Fundação Calouste Gulbenkian, com a de Robin Waterfield, da edição americana da Penguin Group Classics, além da edição brasileira da Universidade Federal do Pará de tradução de Carlos Alberto Nunes.

⁵ Na verdade, o diálogo inicia com um preâmbulo no qual Euclides encontra Terpsion para entregar-lhe um livro que trata de um diálogo sobre a natureza do conhecimento. Então, o diálogo, endereçado a Terpsion, passa a ser o diálogo do livro. Mas esse ponto será tratado com mais detalhe na última parte do trabalho.

⁶ O significado do termo *aesthesis* é usualmente traduzido como “percepção”, mas abrange uma gama de significações, dentre elas, “consciência de objetos e fatos externos”, “sentimentos”, “emoções”, “percepções dos dados dos sentidos”, “sensações”, “todos eles estão sentados na parte sensível da alma, inseparavelmente associados ao corpo” (CORNFORD, 1935, p. 30)

⁷ É importante notar o que se entende por dialética, pois, embora haja argumentação no diálogo, isso ocorre em um contexto dialético. Na dialética socrática, embora as hipóteses possam acabar sendo refutadas, o objetivo principal seria o de coloca-las sob exame com o intuito de corrigi-las e, se for o caso, melhorá-las, tendo em vista o esclarecimento geral do tópico. Isto significa que os interlocutores estão considerando o diálogo como uma “investigação cooperativa realizada em conversas entre duas ou mais mentes que estão igualmente inclinadas, não em levar a melhor sobre o argumento, mas em chegar à verdade” (CORNFORD, 1935, p. 30).

De maneira geral, podemos dizer que a primeira parte do diálogo é composta basicamente pelo arranjo de três teses: a primeira é a própria tese de Teeteto de que conhecimento é percepção, a segunda seria a tese protagórica de que o homem é a medida de todas as coisas e a terceira a tese fluxista da teoria de Heráclito. O modo como essas teses são relacionadas na discussão, assim como o modo como as conexões filosóficas subjacentes entre elas são colocadas, irá determinar o acordo ou desacordo entre os filósofos posteriores sobre o sentido do *Teeteto* (BURNYEAT, 1990).

2.1 A DOCTRINA DO HOMEM MEDIDA DE PROTÁGORAS

Na seção 151a-155e do diálogo, Platão explica o que é percepção a partir da identificação da tese de que o homem é a medida de todas as coisas, de Protágoras, e a tese de que tudo está em movimento, de Heráclito. Isso porque parece que Sócrates está tentando revelar as teses que existem por de trás da hipótese de Teeteto. Em um primeiro momento, o termo “parecer”, na explicação da tese do homem medida, a qual diz “cada coisa é para mim do modo que a mim me parece” (152a),⁸ é usado no sentido de perceber. Isso pode ser notado a partir do exemplo do vento, que acaba por igualar os termos “parecer” e “sentir” ou “aperceber-se”. Dessa forma Sócrates pode concluir que “a percepção é sempre do que é e não pode ser falsa, sendo saber” (152c).⁹ Essa conclusão ficou conhecida como as “marcas do conhecimento”, que seriam os critérios aos quais qualquer candidato a conhecimento deve cumprir, a saber, ser sobre o que é real (*tou ontos*) e ser sobre o que é verdade, livre de erro ou infalível (*apseudes*). Ela é particularmente ressaltada por diversos autores de acordo com cada linha interpretativa.

De acordo com Cornford, por exemplo, as marcas do conhecimento seriam trazidas ao diálogo em nome do que ele chamou de “doutrina caracteristicamente platônica”.¹⁰ Nessa linha de interpretação, o *Teeteto* está em continuidade e, em certa medida, harmonia com outros diálogos nos quais há a presença de formas inteligíveis na explicação do conhecimento. Nesse sentido, ao afirmar que percepção é conhecimento, Teeteto estaria afirmando que “percepção é uma apreensão infalível do que é ou é real” (CORNFORD, 1935, p. 32). Sendo assim, Platão

⁸ PLATÃO, 2010, p. 205. Trad. NOGUEIRA e BOERI.

⁹ Ibid. p. 206.

¹⁰ Há dois pilares que sustentam o que Cornford chama de “doutrina caracteristicamente platônica” (1935, p. 2): (1) imortalidade e divindade da alma racional e (2) a existência real dos objetos do conhecimento dessas almas – um mundo de formas inteligíveis separado das coisas que os nossos sentidos percebem. Tais pilares seriam o resultado do longo percurso que Platão empreende ao estabelecer sua filosofia.

estaria deixando explícitas as marcas do conhecimento, pois tem em vista a afirmação da existência das formas inteligíveis que seriam as únicas passíveis de apreensão infalível, já que são as únicas coisas reais. Em outras palavras, Cornford tenta mostrar a necessidade de formas inteligíveis para assegurar a referencialidade ao ser e à verdade, isto é, os primeiros requerimentos para o conhecimento.

A despeito da busca, empreendida por Cornford, pelo modo como *Teeteto* se encaixa na presumida doutrina platônica, Sedley apresenta as marcas do conhecimento como premissas subjacentes à conversão das teses de Teeteto e Protágoras. Como fica claro no seguinte trecho: “arriscas-te a não teres emitido uma definição trivial sobre o saber, mas sim aquela que diz também Protágoras” (151e)¹¹ Sócrates converte a tese apresentada por Teeteto, de que conhecimento é percepção, na tese homem-medida, de Protágoras. Mas para que se estabeleça tal conversão é necessário, segundo Sedley, a afirmação de duas premissas: a primeira diz que as coisas são como são para quem as percebe como sendo tais. A segunda diz que parecer algo a alguém ou parecer uma qualidade a alguém significa que esse alguém percebeu algo ou uma qualidade.¹² Sendo assim, o modo “como cada indivíduo percebe as coisas é como as coisas são para aquele indivíduo” (SEDLEY, 2002, p. 39). Ou seja, a junção das duas teses mostraria que a percepção é um estado sensório verdadeiro e privado. Portanto, a percepção seria uma forma de cognição infalível, uma vez que todo fato apreendido pela percepção é certo para aquele que percebe.

Além disso, de acordo com Sedley, a equivalência de “parecer” e “perceber” na conversão das teses, além de mostrar as marcas do conhecimento, anuncia a estratégia socrática de crítica à tese protagórica. Isso ocorre porque, segundo Sedley, o protagorismo pode ser dividido em dois tipos: o *amplo* e o *restrito*. O *protagorismo amplo* inclui todas as aparências como sendo infalíveis, já o *protagorismo restrito* abarca apenas as aparências sensórias. Nesse sentido, ao deixar intacta a ambiguidade do termo “perceber”, Sócrates pode dividir sua crítica em duas. Em uma primeira, ele ataca a atribuição de infalibilidade das aparências tomadas em sentido amplo, isto é, ele ataca inclusive os julgamentos advindos da percepção. Em uma

¹¹ PLATÃO, 2010, p. 205. Trad. NOEGUEIRA, BOERI.

¹² A formalização lógica da passagem 152b, a qual diz que parecer significa perceber, segundo Sedley seria: (1) “Como as coisas aparecem para um sujeito S é como elas são para S” e 2) “X parece para S (ou ‘X parece F para S’) é equivalente à ‘S percebe X’ (ou ‘S percebe X como F’)” (SEDLEY, 2002, p. 39). Na mesma linha, segundo Burnyeat, a formalização seria a seguinte: X aparece F à a (onde x é um objeto, F uma qualidade sensível, e a um sujeito perceptor) se e somente se percebe que X é F. Vale ressaltar que essa formulação diz respeito a perceber que algo é o caso, diferente de perceber um objeto. Por exemplo, “perceber que a pedra é branca” (156e), “perceber o gosto doce do vinho” (159c-d), “perceber a lira fora do tom” (178d), em contraste com a percepção da pedra, do vinho ou da lira propriamente dita. Essa especificação de como a percepção é incorporada na tese protagórica é importante quando são levantadas questões sobre o papel do julgamento na percepção, vistas mais adiante no diálogo (179c, 184b) (BURNYEAT, 1990, p. 12).

segunda crítica ele irá atacar especificamente a atribuição de infalibilidade das aparências sensórias. Sendo assim, de acordo com o autor, portanto, Platão teria deixado essa ambiguidade intacta para que Sócrates pudesse “mostrar sua obstetrícia no trabalho como crítica de dois aspectos distintos do contexto do pensamento em vigor – o relativismo e o empirismo” (SEDLEY, 2002, p. 52).

Por outro lado, Burnyeat expõe esse momento inicial de aproximação da tese de Teeteto à tese de Protágoras de maneira distinta e praticamente indissociável da aproximação com a tese de Heráclito de que tudo está em constante mudança. A tese de que conhecimento é percepção seria quebrada em duas proposições: (1) toda percepção é conhecimento e (2) todo conhecimento é percepção. Na leitura de Burnyeat, essa quebra é feita, pois é necessária para mostrar como ocorre a convergência entre as teses de Teeteto, Protágoras e o legado de Heráclito. A tese do homem medida parece encaixar com a primeira proposição, mas a segunda parece requerer uma reflexão um pouco maior. Já que para a segunda proposição ser encaixada à tese de Protágoras, e, portanto, à tese de Teeteto, é preciso haver uma explicação sobre os objetos desse conhecimento. Ou seja, isso abriria margem para uma aproximação com a tese de Heráclito de que tudo está em constante fluxo. Dessa forma, a convergência das teses de que as coisas são para aquele que assim as percebe como tais e que percepção é conhecimento parece que só pode ser esclarecida se “for traduzida para o idioma heraclítico do vir-a-ser” (BURNYEAT, 1990, p. 12). Ou seja, a convergência da tese de Protágoras com a tese de Teeteto, na leitura de Burnyeat, requer uma transposição para o léxico de Heráclito no qual as coisas são entendidas não como sendo, mas como vindo a ser.

A equivalência entre “parecer” e “perceber” é trazida no diálogo através do exemplo do vento em 152b: o vento pode ser sentido como mais quente ou mais frio dependendo do sujeito que o sente. Tal exemplo, embora nos ajude a compreender a convergência das três teses também nos coloca diante de um problema sobre os pares de opostos: afinal, o vento, ele mesmo, é quente ou frio?

De acordo com Cornford, haveriam duas visões acerca dessa questão. De um lado isso poderia significar que o vento é ao mesmo tempo quente e frio e essas propriedades são percebidas de acordo com quem as percebe. De outro, que o vento não é nem quente nem frio, isto é, essas coisas não são propriedades do vento, mas objetos privados de percepções privadas. Segundo o mesmo autor, seria mais provável que Protágoras estivesse comprometido com a primeira visão, dado que ela seria mais simples que a segunda, além de estar em continuidade com o senso comum. Em adição a isso, ele também cita que essa visão estaria em concordância com a doutrina de Anaxágoras, para quem “qualidades (ou coisas) opostas tais como ‘o calor’

e ‘o frio’ coexistem inseparavelmente nas coisas fora de nós” (CORNFORD, 1935, p. 34). Contudo, para Cornford, seria mais provável que Platão estivesse comprometido com a segunda visão, uma vez que apenas a forma inteligível do vento pode efetivamente *ser* algo. Sendo assim, nosso comentador pode concluir que a visão segundo a qual o vento não é nem quente nem frio até que alguém o perceba seria uma construção platônica sobre uma afirmação protagórica ambígua, que acomoda mais apropriadamente uma teoria platônica comprometida com a separação entre o mundo sensível e o mundo inteligível. Essa inferência seria justificada para o autor em nome de “uma extensão legítima da doutrina histórica” de Platão (CORNFORD, 1935, p. 36).

Em adição a isso, podemos dizer que esse exemplo nos mostra como o diálogo é permeado, desde o início, pela dificuldade de determinar até onde vai o comprometimento de Platão com as doutrinas tratadas. Por um lado, podemos pensar que a intenção de Platão era estabelecer uma doutrina com um conjunto de teses que podem ser identificadas de maneira coerente ao longo da obra platônica. Nesse caso, o *Teeteto* seria mais um diálogo onde seria possível verificar isso. Cornford, por exemplo, afirma que nesse ponto do diálogo é notória a intenção de Platão de trazer à afirmação de Teeteto elementos que ele mesmo aceita como verdadeiros. Pois, “tendo adotado estes elementos de verdade, Platão estará livre, nas críticas subsequentes, para apontar o que não aceitará de Protágoras e dos heraclíticos” (CORNFORD, 1935, p. 31).

Por outro lado, de acordo com a linha interpretativa de Burnyeat, o comprometimento de Platão com tais teses não é tão notório assim, de modo que ele próprio apresenta duas leituras possíveis do comprometimento de Platão com as teses. A primeira leitura, chamada por ele de “leitura A”, a qual coaduna com a linha interpretativa de Cornford, seria a de que Platão aceita que Protágoras e Heráclito fornecem uma explicação sobre o que é percepção, mas nada dessas teorias, por mais verdadeiras que sejam, encampam conhecimento, portanto, conhecimento não é percepção. Já a segunda leitura, chamada por ele de “leitura B”, seria a de que Platão não aceita as teorias de Protágoras e Heráclito pois ao aceitá-las seria conduzido ao absurdo (BURNYEAT, 1990, p. 8–9).

A diferença entre essas leituras se refere à inclinação, ou não, de Platão às teorias de Protágoras e Heráclito. Seguindo a leitura A, a tese de Teeteto cai, ainda que algo da tese de Protágoras e a de Heráclito permaneçam em pé. Já na leitura B, Platão teria colocado a relação entre as três teses como necessárias e suficientes, ou seja, ou todas se mantêm ou nenhuma. De maneira geral, contudo, a estratégia dessa primeira parte do diálogo, independente da aceitação parcial ou rejeição total das teorias protagórica e heraclítica, seria, de acordo com Burnyeat, a

redução ao absurdo da tese de que percepção é conhecimento. O ponto em questão, portanto, seria que ao sermos colocados a aceitar que conhecimento é percepção, acabamos encarando a pergunta: o que deve ser aceito como verdadeiro sobre a percepção e sobre o mundo para que tal definição seja considerada boa o suficiente? Dessa forma seríamos impelidos a aceitar uma epistemologia protagórica, a qual o conduziria a uma ontologia heraclítica. O resultado seria, como veremos a seguir, a impossibilidade da linguagem. Mas antes de passarmos para o criticismo socrático, pensemos sobre como a doutrina heraclítica entra em jogo.

2.1.1 A doutrina secreta de Protágoras

O legado de Heráclito, então, entra na discussão por meio de uma história semifictícia na qual Protágoras teria ensinado a seus alunos, em segredo, uma certa doutrina, segundo a qual tudo está em fluxo, isto é, em um vir-a-ser constante. A postulação de um cosmos dominado pelo fluxo atua como uma ontologia que sustenta o relativismo de Protágoras. De acordo com tal doutrina secreta de Protágoras, tudo está em constante mudança, portanto, “incorremos em erro quando dizemos que elas [as coisas] são, uma vez que nada jamais é, mas está sempre vindo a ser” (152d-e).¹³

O ponto desse trecho é que toda a problemática protagórica sobre as coisas serem aquilo que são para aqueles que assim as percebem, é traduzida para um vocabulário heraclítico do vir-a-ser. Na leitura de Cornford, Platão teria a intenção de alinhar um princípio de sua própria filosofia à doutrina de Heráclito, a saber, de que “todos os objetos *sensíveis* estão perceptualmente mudando” (CORNFORD, 1935, p. 36). No entanto, isso diverge da leitura de Burnyeat, que interpreta a introdução da doutrina de Heráclito como podendo significar que Platão esteja, talvez, repensando sua posição e que não estaria se comprometendo com a teoria heraclítica sobre o mundo sensível, mas comprometendo Teeteto com uma explicação mais acurada da epistemologia de Protágoras, afinal, o *Teeteto* é um diálogo que sequer menciona as formas inteligíveis (BURNYEAT, 1990, p. 12).

Para Burnyeat, a ênfase desse trecho é uma continuação do tratamento do problema sobre opostos despontado desde o exemplo do vento (152b-c). Burnyeat enfatiza o problema das qualidades opostas, sem se preocupar como isso se encaixa, ou não, em uma “doutrina caracteristicamente platônica”. Nesse sentido a interpretação dele se afasta da interpretação de Cornford cuja problemática dos opostos é enfatizada para mostrar o que a doutrina de Heráclito

¹³ PLATÃO, 2010, p. 58 Trad. BINI.

revela sobre a doutrina platônica. Já para Cornford, a transposição da afirmação protagórica para uma suposta afirmação platônica da existência de formas inteligíveis, por meio de uma consideração heraclítica, revela o distanciamento entre o mundo sensível e o mundo inteligível que Platão teria a intenção de evidenciar. Em outras palavras, Platão aceita a tese de Heráclito de que as coisas estão em fluxo, de que são um vir-a-ser constante, com a ressalva de que essas coisas são apenas as coisas sensíveis. Pois os objetos inteligíveis, ao contrário, não estão à mercê deste fluxo constante, eles permanecem estáveis e imutáveis.

O diálogo continua a tratar do vir-a-ser, mas em termos de movimento¹⁴ e concentra-se na explicação da percepção por meio do exemplo da cor branca (153d-e): o branco que vemos, assim como qualquer outra qualidade das coisas que sentimos, não está nas coisas, mas é gerado pelo choque entre o nosso movimento e o movimento das coisas. No caso da visão, entre o movimento dos nossos olhos e o movimento do próprio objeto. A cor branca, então, estaria “entre” esses movimentos. Sendo assim, nesse ponto a percepção é entendida de maneira geral como uma sensação que pressupõe dois tipos de movimentos – um agente e um paciente. Isto é, a percepção é tratada de um jeito bastante abrangente no qual assume a relação básica entre um sujeito e um objeto.

Nesse sentido, a percepção cria objetos privados, os quais nos permitem asserir que não há qualidades, nem mesmo qualidades relativas no mundo, pois tudo estaria variando e isso inviabiliza a comparação e, portanto, qualquer fixação (154a-b). Tanto o objeto de percepção quanto o sujeito que percebe não são realidades fixas no mundo sensível, pois ambos estariam em constante mudança. Os objetos dos sentidos seriam tomados como sendo privados àqueles que os percebem e peculiares a eles, dado que duas pessoas (ou a mesma pessoa, em momentos diferentes) que olham para uma mesma coisa, a veem como similares, mas não como idênticas, pois a segunda vez nunca seria idêntica à primeira.

Nessa linha de raciocínio, o problema dos opostos continua sendo tratado, mas ligado às noções movimento ou mudança relacional, como ilustrado com o exemplo dos dados (154b-155d). Tal enigma diz basicamente o seguinte: suponha que haja três dados. Um de número 6, outro 4 e outro 12. Se compararmos o primeiro com o segundo diremos que ele vem a ser maior. Mas se o compararmos com o terceiro diremos que ele vem a ser menor. Da mesma forma, Sócrates comparado com Teeteto vem a ser mais alto, enquanto que Sócrates comparado com Teeteto, depois de crescido, anos mais tarde, virá a ser menor. O ponto é que essas coisas

¹⁴ O vir-a-ser é tido como reflexo do movimento do mundo que causa a existência das coisas do mundo, através do calor e do fogo, além de causar a preservação do corpo, através do movimento obtido na ginástica e exercícios físicos; e da alma, através do aprendizado e da prática intelectual (153c-d).

ocorrem sem que haja uma alteração intrínseca tanto nos dados quanto em Sócrates. Dessa forma fica a pergunta: como explicar essas qualidades relativas que aparecem nesses exemplos? Como explica Cornford, o ponto seria que as qualidades sensíveis (quente, branco, alto, maior, etc.) não teriam uma existência constante e separada dos objetos fora de nós, nem dos nossos órgãos sensoriais. Pois “elas [qualidades sensíveis] surgem ou ‘vem a ser’ entre objeto e órgão quando os dois se encontram” (CORNFORD, 1935, p. 43). De acordo com Burnyeat, contudo, o problema do conflito de opostos do diálogo é o gérmen do argumento a partir do conflito de aparências que seria “o mais influente padrão de argumento na história da epistemologia” (BURNYEAT, 1990, p. 14). Isso porque tal problemática é relativa à noção bastante intuitiva de que a experiência de alguma qualidade sensorial do objeto irá parecer diferente dependendo dos observadores e dependendo das circunstâncias da observação.

A pergunta sobressalente dessa passagem, na leitura de Burnyeat, seria a seguinte questão: “o que (se alguma coisa) o conflito de aparências realmente nos diz sobre a natureza dos objetos de percepção?” (BURNYEAT, 1990, p. 14-15). A resposta seria que tratar desse conflito nos chama a tratar também dos próprios objetos físicos ordinários, os quais são considerados coisas que percebemos. Quer dizer, ao se confrontar com o conflito que há quando refletimos sobre as aparências, mais especificamente sobre o caráter privado e em certa medida infalível das aparências, somos convocados a refletir ao mesmo tempo sobre os objetos físicos do mundo, assim como sobre nossa percepção. Nesse sentido, o conflito das aparências nos empurra a dar uma resposta não apenas a esse conflito, mas também às implicações físicas e metafísicas advindas dele.

Em outras palavras, a tese de que conhecimento é percepção responderia a esse conflito, ao combinar as duas doutrinas, pois ambas se complementariam. A estratégia de relativização advinda da doutrina de Protágoras nos diz como conhecemos o mundo. Enquanto a estratégia fluxista nos diz como o mundo é. Uma vez que, nesse quadro, não apenas a percepção proveria conhecimento e certeza, mas a percepção sozinha conseguiria fazer isso. Afinal, teríamos a garantia de que “toda aparência perceptiva será a apreensão infalível de como as coisas são para o preceptor” (BURNYEAT, 1990, p. 15).

Tendo isso em mente, podemos prosseguir para o trecho seguinte do diálogo (156a-157c) no qual há o aprofundamento da teoria da percepção apresentada anteriormente. Há uma explicitação da distinção entre os tipos de movimento (agente e paciente) que ocorrem na percepção. Esses movimentos ocorrem mais rápidos ou mais lentos e a percepção é tida como algo que surge em algum lugar “entre” a conjunção de tais movimentos. O resultado disso são os infinitos pares perceptivos, por exemplo, a cor e a visão, o som e os ouvidos, o cheiro e o

nariz, etc., e também sensações, como prazeres, dores, desejos, temores, etc. Os movimentos rápidos colidem com os movimentos lentos e assim as percepções surgem. Qualidades como a cor vermelha, por exemplo, surgem quando esses movimentos colidem nos olhos. Então, os olhos “se enchem de visão” e o objeto “se enche de vermelhidão”.

Nesse aprofundamento da teoria, é possível perceber com mais saliência, de acordo com Burnyeat, a contraparte heraclítica da doutrina de Protágoras: ao perceber não estamos diante de qualidades ou propriedades das coisas, pois não há “coisas que são”, mas sim “processos que vem a ser”. Nesse sentido, a visão, por exemplo, que na abordagem ordinária ocorre em virtude da relação de duas coisas, uma com a propriedade de ver e a outra com a propriedade de ser vista, nessa abordagem, ocorre em virtude da interação entre movimentos. Burnyeat ilustra tal processo como a combinação de dois tipos de movimentos, um rápido ou devagar e outro ativo ou passivo, como vemos a seguir:

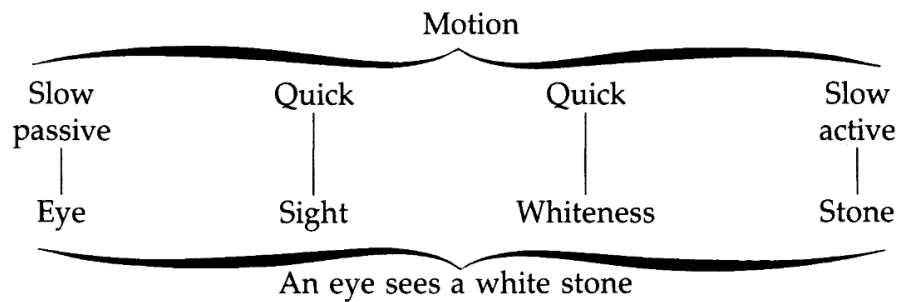


Figura 1. Esquema de descrição da visão em termos de movimento. Fonte: BURNYEAT, 1990.

A explicação do processo de percepção e dos objetos da percepção em termos de movimento auxilia na discussão do diálogo na medida em que funciona como um complemento à estratégia relativista colocada a partir de Protágoras. Haveria, de acordo com Burnyeat, duas interpretações deste esquema, uma física e outra metafísica, ambas remontando ao *Timeu*, embora em termos menos detalhados. A interpretação física coloca a brancura como um processo que ocorre no espaço pela colisão de um fluxo de partículas advindas, de um lado, dos olhos que veem e, de outro, do objeto visto. Já a interpretação metafísica coloca que esse processo físico, donde emerge a visão da brancura, por exemplo, só ocorre porque as partículas são, em certa medida, estáveis, ou seja, têm uma identidade contínua através do tempo. Ocorre que isso é, de acordo com Burnyeat, exatamente o que o diálogo *Teeteto* pretende negar, pois “a história de Heráclito que Platão narra com imaginação é uma projeção metafísica de um mundo no qual a epistemologia protagórica é boa” (BURNYEAT, 1990, p. 18). Nesse caso, para que haja a convergência entre as teses é preciso admitir que mesmo que a tese de Heráclito implique uma não identidade ao longo do tempo, ela não é inconsistente com a explicação da

percepção a partir dos movimentos. Sendo assim, as coisas vêm a ser para quem assim as percebe, no momento em que elas estão vindo a ser percebidas, e cada momento seguinte é uma percepção diferente, de modo que isso não implica uma permanência através do tempo.

No trecho seguinte (157e-160e), Sócrates realiza uma defesa de que a percepção é conhecimento contra as objeções advindas de considerações sobre percepções ilusórias como por exemplo sonhos, doenças, loucura, ouvir ou ver mal, etc. Essa defesa se mostra apropriada na medida em que a percepção é tida como infalível. Uma vez que percepção é estar ciente de algo e esse algo deve ter algum tipo de existência, já que não é possível estar consciente de nada (160a).¹⁵ De acordo com Cornford, é possível notar, nesse ponto, um primeiro movimento em direção a uma distinção entre consciência ou percepção e crença. Um indício disso é a mudança no uso de termos por parte de Teeteto (158b). Há uma substituição das expressões “percepção”, “o que aparece”, por “pensamento”, “julgamento”. Isso mostraria sem dúvida que a intenção de Platão seria, desde já, mostrar para o leitor que “embora não possa haver tal coisa como falsa consciência da sensação, há tal coisa como falsa opinião ou julgamento” (CORNFORD, 1935, p. 53).

Nesse sentido, segundo Cornford, três conclusões podem ser notadas até aqui: 1) nenhum percipiente pode ter a mesma sensação ou percepção duas vezes, já que ambos, sujeito (visto até esse momento do diálogo como um conjunto de órgãos sensoriais) e objeto, serão diferentes. 2) Nem sequer dois percipientes podem ter sensações ou percepções, mesmo similares, do mesmo objeto. 3) Nem os percipientes nem os objetos dos sentidos podem existir independentemente um do outro. Com isso, Sócrates teria finalizado a convergência das teses que compõe o significado da hipótese de Teeteto de que conhecimento é percepção.

Em suma, ficam claros os principais pontos do arranjo entre as teses: (1) cada percepção é única e irrepitível, alterando, pontual, mas definitivamente, cada percipiente, na sua relação com o percebido (159e-160a). (2) Não há percipiente sem percebido e vice-versa (160a-b). (3) O percipiente é, ou vem a ser, para o percebido e este para ele; cada um deles acha-se “amarrado” ao outro, nada sendo “em si” (160b-c). (4) A percepção é privada (160c). (5) A

¹⁵De acordo com Burnyeat, esse problema foi abordado com bastante ênfase nas *Meditação Metafísica* de Descartes (1641). Neste texto, o filósofo francês, nos coloca diante da possibilidade de a realidade ser o produto de um sonho, no qual os indicadores do que é realidade desaparecem. Uma vez admitido isso, somos levados a inferir que a nossa experiência sensível pode ser uma ilusão ou um sonho. Por outro lado, de acordo com Burnyeat, a conclusão para esse conflito em *Teeteto* é diferente, mas igualmente dramática. Segundo ele, “não é que qualquer experiência tenha muito direito a ser considerada verdadeira como qualquer outra; todas estão no mesmo nível, todas verdadeiras para o sujeito individual que as tem, não importando as condições (sonho, loucura, etc.) sob as quais elas ocorrem” (BURNYEAT, 1990, p. 18). Quer dizer, para Descartes isso conduz a um ceticismo metodológico radical, para Platão isso conduz a infalibilidade da experiência sensória.

percepção é sempre verdadeira para o percipiente, sendo cada um juiz das coisas que são e não são para ele (160c).¹⁶

2.2 A REFUTAÇÃO DAS TESES

Uma vez estabelecida a convergência das teses de Heráclito, de Protágoras e de Teeteto (159e-160c), o diálogo avança para a primeira leva de objeções. A primeira objeção de Sócrates a Protágoras se refere a uma contradição na própria afirmação de que o homem é a medida das coisas. Isso porque se percepção é conhecimento e cada um percebe infalivelmente, então haveria um problema no qual não poderíamos comparar esses conhecimentos, de modo que não haveria alguém mais ou menos conhecedor. Sócrates diz, em 161d-e:

Se a verdade é para cada um o que opina através da percepção e ninguém pode julgar a experiência de outro melhor que ele, nem ninguém será melhor a examinar a opinião de um outro, se é correta ou falsa. E, se o que muitos dizem é que cada um, sozinho, terá as suas próprias opiniões, todas corretas e verdadeiras, então, meu amigo, como é que Protágoras é sábio, a ponto de também [e] ser considerado mestre de outros, justamente, com um grande salário, enquanto nós somos muito ignorantes e devemos ser seus alunos, se cada um é a medida da sua própria sabedoria?¹⁷

Em outras palavras, essa objeção preliminar é posta ao se explicitar outros sentidos da palavra “conhecer”. Quer dizer, tendo estabelecido que “conhecer” significa tornar-se mais conhecedor (145d), como é possível que haja alguém mais conhecedor e, portanto, que haja conhecimento, se admitimos, por exemplo, que a percepção é sempre verdadeira para o percipiente, sendo cada um juiz das coisas que são e não são para ele (160c)? Pois ao admitir isso estamos inviabilizando o trabalho do próprio Protágoras assim como qualquer tentativa de investigação filosófica (161d-e).

Além dessa, outra crítica é mencionada a partir de uma série de contraexemplos à afirmação de que percepção é conhecimento. O primeiro contraexemplo mostra que é possível haver percepção sem conhecimento, como em casos de idiomas estrangeiros ou pessoas analfabetas (163a-c). O segundo, mostra os casos de conhecimento sem percepção, como no caso da memória (163c-164b). Além dos casos em que se percebe e não se percebe ao mesmo tempo (um olho aberto e outro coberto) (165b-c) e os casos em que se percebe de longe ou vagamente (165d-e).

De acordo com Sedley, essas primeiras críticas se referem ao *protagorismo amplo* já que o relativismo de todas as aparências estaria sendo falseado. No entanto, de acordo com o

¹⁶ PLATÃO, 2010, p. 32, Trad. de NOGUEIRA e BOERI.

¹⁷ Ibid., p. 224.

autor, isso mitiga a crítica de Sócrates. Aliás, eles só mostram que Platão viu como Protágoras poderia responder, podendo indicar a necessidade da segunda crítica ser mais pesada (SEDLEY, 2002, p. 56). Uma vez que a percepção simplesmente identificada com conhecimento parece restringir o conhecimento. Na leitura de Cornford, isso é colocado de maneira diferente, como querendo dizer que a definição de conhecimento como percepção não fornece uma explicação completa pois “‘eu conheço’ tem outros significados que ‘eu estou (agora) percebendo’” (CORNFORDE, 1935, p. 65).

O diálogo procede com uma consideração acerca do que diria Protágoras sobre tais contraexemplos. Então, Protágoras, pela boca de Sócrates,¹⁸ concentra-se em expor mais diretamente a concepção de percepção como individual e privada àqueles que percebem. Além de afirmar a existência de alguém mais conhecedor, entendido como aquele que causa uma mudança para melhor nas coisas (166d). Isto é, o sábio seria, não aquele que diz as coisas mais verdadeiras, mas aquele que consegue melhorar a condição de como as coisas se encontram.

A leitura de Burnyeat sobre esse trecho parece divergir do modo como Cornford lê tal crítica. Burnyeat pondera uma possibilidade de encaixar a doutrina protagórica em um quadro no qual não seja necessária a negação de que conhecer é tornar-se mais conhecedor. O ponto seria que o aumento ocasionado pelo conhecimento às nossas percepções, sentimentos ou pensamentos, não os tornariam mais verdadeiros, coisa que iria contra a doutrina do homem medida, mas os tornariam melhores. Sendo assim aquele que é mais conhecedor, por meio do “ensino e aprendizagem, discussão e debate” (BURNYEAT, 1990, p. 20), pode tornar as percepções, sentimentos ou pensamentos de outros, não mais verdadeiros, mas melhores (167a-b).

Embora os autores em questão possam discordar quanto à continuidade da doutrina de Protágoras em relação a afirmação de que conhecer significa tornar-se mais conhecedor, fica estabelecido ao final do discurso de Protágoras que embora ninguém seja mais sábio ou mais ignorante do que qualquer outro, ainda há a possibilidade de melhora da condição na qual se encontra. Além disso, fica estabelecido que tanto os sofistas quanto médicos, por exemplo, não são capazes de mudar as percepções de boas às más, mas podem melhorar a situação corrente das injúrias do corpo, no caso dos médicos, por meio de remédios; dos problemas do discurso, no caso dos sofistas, por meio das palavras, sendo assim, fica justificado o pagamento dos sofistas em resposta ao questionamento de Sócrates sobre porque alguém pagaria a Protágoras sendo que todos são tão boas medidas quanto ele próprio (161d-e). Por fim, fica estabelecido,

¹⁸ É importante salientar no texto que a defesa de Protágoras é realizada por Sócrates com este assumindo o papel daquele e falando como se o sofista estivesse presente no diálogo.

além da aproximação com o fluxismo, a extensão do indivíduo à cidade no sentido de que a sabedoria passa a ser tratada em termos de “poder” ou “benefício” em vez de “posse” de mais verdades do que falsidades (168b).

Lembremos que tais estabelecimentos só ocorrem porque Sócrates está fazendo uma defesa de Protágoras, em nome do mesmo, para que então possa se estabelecer a crítica cabal do sistema protagórico. Essa crítica avança com a sequência na qual é traçada as consequências éticas e políticas da tese sensista de que a sensação é verdadeira a quem a sente como sendo. Mas antes, Sócrates considera a avaliação do senso comum à tese do homem medida e isso culmina na autorrefutação de Protágoras. De início Sócrates faz uma transição de vocabulário: de sabedoria à “pensamento verdadeiro” e ignorância à “opinião falsa”. Somado a isso Sócrates faz a constatação de que, no senso comum, a maioria das pessoas não nega que haja sabedoria ou ignorância, estando umas opiniões acima de outras, em determinados assuntos (170a-b). Sendo assim, Protágoras é colocado em xeque: se é verdade que toda opinião é verdadeira, então é verdadeira a opinião que nem toda opinião é verdadeira, mas como é possível ser verdade a opinião de que toda opinião é verdade e nem toda opinião é verdade? (170c). Disso se segue que a “verdade” de Protágoras não é verdade para ninguém ou ao menos não para a maioria das pessoas (170e-171a).

De acordo com Burnyeat, a autorrefutação de Protágoras se anuncia desde o momento em que se faz necessário entender o que é compreendido como “melhor” dentro do quadro teórico protagórico. Burnyeat propõe duas definições deste termo de acordo com o diálogo.¹⁹ Ambas as definições envolvem a ideia de reconhecimento. Elas basicamente explicitam que há experts ou pessoas mais conhecedoras apenas na medida em que são reconhecidas como tais. Nesse sentido, a possibilidade de haver alguém mais conhecedor que outros parece atuar como outro indício de autorrefutação da própria doutrina protagórica. Isso porque, de acordo com Burnyeat, para entender o que é ser mais conhecedor é preciso perguntar o que as pessoas reconhecem como “ser mais conhecedor”. As pessoas diriam que uns são mais conhecedores sobre algumas coisas nas quais outros são ignorantes, pois os primeiros fazem julgamentos verdadeiros sobre aquelas coisas, enquanto os últimos, julgamentos falsos. Só que, no âmbito da doutrina do homem medida, isso é um elemento de autorrefutação, pois impossibilita o erro. Já que o que quer que as “pessoas pensem e acreditem que seja verdade, é verdade para elas, ninguém pode estar errado sobre nada” (BURNYEAT, 1990, p. 28). Sendo assim, a

¹⁹ “Definição 1: O estado mental S1 é melhor para A do que o estado mental S2 se, e somente se, parecer para A que S1 é melhor do que S2. Definição 2: x é um especialista para A se, e somente se parecer, parecer à A que ele está melhor graças a x” (BURNYEAT, 1990, p.24).

autorrefutação parece clara, mais uma vez, mesmo considerando a noção de “melhor” em vez de “mais verdadeiro”: o julgamento de que às vezes as pessoas são ignorantes e estão erradas, pode ser certo ou errado. Se ele estiver certo, então há julgamentos falsos e as pessoas são às vezes ignorantes, portanto a doutrina é refutada. Se ele estiver errado, então, ainda assim, a doutrina estaria refutada, pois o próprio julgamento seria um exemplo de julgamento falso (171a-c).

É importante notar a extensão que a doutrina de Protágoras toma nesse trecho. O que antes era sobre as aparências e, depois, sobre as percepções, nesse trecho também se estende aos julgamentos sobre as percepções. De acordo com Burnyeat, a noção de *aparecer* tem várias instâncias ao longo do diálogo.²⁰ Isso quer dizer, de acordo com Burnyeat, que há um primeiro movimento de aproximação entre percepção e crença. Ao observar as possibilidades de instanciação dos elementos na formalização da doutrina de Protágoras ao longo do diálogo, podemos notar, portanto, que o *aparecer* não significa unicamente *perceber*, mas também parece significar *crer* ou se refere a algum objeto de julgamento. Essa relação entre percepção e crença ou julgamento, seria, na opinião do autor, “sem dúvida algo que Platão desejaria encorajar” (BURNYEAT, 1990, p. 21).

A argumentação então é interrompida e Sócrates dá início à digressão, na qual o quadro geral é a atividade filosófica sendo comparada à atividade dos oradores forenses (172d-177c). A significância dessa digressão é particularmente interessante pois parece que Sócrates está tratando da relação entre elementos ético-políticos, a noção de divindade na busca da virtude e da sabedoria e o relativismo epistemológico.²¹ De acordo com Cornford, a digressão seria um último afastamento entre as consequências da tese de Protágoras e a doutrina platônica das formas dada as referências à *República* nas passagens da digressão sobre bondade, justiça e felicidade (175d-176d). Segundo Cornford, essas passagens têm como objetivo “lembrar todo o argumento da *República*, com sua doutrina da região divina e inteligível das formas, os verdadeiros objetos do conhecimento” (CORNFORD, 1935, p. 89).

Por outro lado, na interpretação de Burnyeat, a digressão tem como tema central a relação entre prudência e justiça e representa um estímulo ingente às discussões filosóficas subsequentes. Desde Aristóteles, passando pela antiguidade tardia (100 a. C.), até os filósofos pagãos e cristãos da idade média, a ideia de virtude como remetendo à divindade (176b), na

²⁰ Partindo da formalização “*x* aparece *F* para *a*”, *x* é tomado tanto como uma prática ou lei (167c) ou a opinião de alguém (171c); *a* pode ser um indivíduo ou toda uma cidade (167c, 172a); assim como o predicado *F* pode ser justo (167c, 172a), falso (170d, 171a) ou persuasivo (178e) (BURNYEAT, 1990, p. 21).

²¹ Por outro lado, há autores que afirmam que a digressão não tem significância alguma para o diálogo como um todo (e.g. Gilbert Ryle, para quem a digressão é “filosoficamente despropositada” (1966, p. 158)).

visão de Burnyeat, certamente impulsionou o pensamento filosófico posterior. Em adição a isso, no que diz respeito ao papel da digressão na discussão sobre o conhecimento, Burnyeat a coloca como importante na medida em que Sócrates trata do desapego do filósofo com o mundo ao seu redor, sem nem sequer saber que está desapegado ao mundo (173c-e). Apesar disso aparentemente contradizer outros ditos de Sócrates sobre a sabedoria consistir em ter consciência de que não se sabe (*Apologia* 20d; *Teeteto* 150c-d, 179d), na verdade, isso estaria sendo colocado para enfatizar que há certos assuntos que mesmo que se tenha consciência de que não se sabe, vale a pena o esforço de tentar conhecer. Sendo assim, na visão de Burnyeat, a digressão é trazida principalmente para deixar claro que “a discussão sobre o que é conhecimento é interrompida para que possamos refletir por um momento que a questão de saber o que é conhecimento é importante porque há certas coisas que é importante saber” (BURNYEAT, 1990, p. 36).

Sedley tem uma visão um pouco diferente, embora não divirja dos outros dois autores. De acordo com ele, a digressão ocorre como uma resposta de Platão ao desafio do relativismo cultural. Para entender essa linha interpretativa é importante ter em mente que a digressão é introduzida com referência a um relativismo cultural ou social:

Mas, quando me refiro aos casos de justiça e de injustiça, de piedade ou de impiedade, estão dispostos a manter firmemente que nenhuma destas coisas é, por natureza, possuidora de uma realidade própria, tornando-se então verdade o que parece à comunidade, sempre que lhe pareça e enquanto lhe parecer (172b).²²

Sócrates foi bem-sucedido na primeira leva de críticas à doutrina de Protágoras, primeiro por mostrar que ela é incompatível com expertise e segundo por mostrar que ela não pode ser aplicada a si mesma. Contudo, isso não elimina a ameaça do relativismo referente à política ou valores cívicos. Uma vez que dentro do quadro relativista “os valores fundamentais pelos quais a sociedade é governada são irredutivelmente relativizados aos indivíduos e grupos sociopolíticos, dependendo inteiramente das práticas cívicas, leis, normas e preferências locais” (SEDLEY, 2002, p. 64). Sendo assim, portanto, na visão de Sedley, Platão estaria oferecendo uma defesa de valores éticos e políticos que não podem sucumbir pelo relativismo.

Feita a digressão, o diálogo procede com o exemplo da previsão (178b-179b) que coloca mais uma crítica à conjunção do fluxismo com o relativismo. Esse ponto é crítico na medida em que se refere aos critérios de verdade ou, ao menos, critérios de objetividade para aquilo que se pretende ser tomado como conhecimento. Dentro do quadro teórico de Protágoras haveria uma, digamos, subjetivização do critério de verdade, já que as coisas são verdadeiras

²² PLATÃO, 2010, p. 244. Trad.: NOGUEIRA e BOERI.

para aqueles que assim as percebem, no momento em que percebem. O exemplo da previsão se refere basicamente a constatação de que afirmações sobre o que aparece a nós são sempre verdadeiras, inclusive as que se referem ao futuro. Isso é um problema simplesmente porque não é possível que todas as coisas percebidas sejam verdadeiras para aqueles que assim as percebam. Ainda que concedamos que isso seja real, aparências sobre estados perceptivos futuros sempre irão depender do estado de coisas futuro e não do estado subjetivo do sujeito no presente. Ou seja, não parece ser verdade que a verdade é para cada um que assim a percebe. Se assim fosse não poderíamos afirmar nem a possibilidade de alguém ser mais conhecedor, nem a possibilidade de que nem sempre estamos corretos, inclusive sobre nossas próprias percepções.

Uma vez refutado o relativismo, juntamente com a infalibilidade da opinião, o próximo passo é o exame e refutação do fluxismo heraclítico (179e-183c). No momento em que pensamos na percepção e no julgamento advindo da percepção como discretos um do outro, podemos notar o requerimento de estabilidade da linguagem, impossível em um quadro metafísico fluxista. Um julgamento perceptual, diferente da percepção, toma uma forma bastante específica: uma vez que nem o sujeito nem o objeto existem definitivamente, mas são processos que ocorrem no momento da percepção, isto é, no momento da mútua interação entre o sujeito e o objeto, no qual o sujeito torna-se perceptor e o objeto algo que vem a ser dotado de certa qualidade momentaneamente percebida; dado que tudo flui, então “nada na experiência de qualquer outra pessoa no momento atual poderia ser a base para uma acusação de inverdade” (BURNYEAT, 1990, p. 44). Isso significa que tudo o que se diz sobre aquilo que se percebe deve ser verdade para aquele que diz e percebe. Então, mais uma vez, a impossibilidade de erro parece fortemente implicada nesse quadro, mas não apenas porque o critério de verdade está diluído entre todos aqueles que assim a percebem, mas porque a inconstância da doutrina de Heráclito impossibilita a fixação de qualquer julgamento que ocorre por meio da linguagem.

Sendo assim, depois de reaplicar as objeções do relativismo ao fluxismo, com o intuito de atacar diretamente a tese de que tudo é movimento, Sócrates indaga: o que é movimento? E conclui que há dois tipos de movimento. Um que diz respeito ao movimento espacial (*phora*) e outro que diz respeito ao movimento temporal (*allôiosis*) (181d), isto é, ao movimento de alteração, envelhecimento. Ambos são percebidos, isto é, conhecidos através dos sentidos. Essa distinção entre os tipos de movimento somada ao exemplo dos nomes das cores (181d) é uma mostra de que adotar a epistemologia de Protágoras mais a metafísica de Heráclito nos conduziria a impossibilidade da linguagem como dotada de qualquer significado positivo. Isso porque quando dizemos que “eu vejo algo branco”, por exemplo, significa um processo que

envolve um movimento não apenas de deslocação, mas de alteração através do tempo no qual tanto o sujeito quanto o objeto estão se modificando, isto é, há uma constante instabilidade. Essa instabilidade não permite comportar a constância que o julgamento sobre a percepção, por exemplo, “eu vejo algo branco”, parece requerer.

Sendo assim, parece que a crítica socrática decorrente da distinção entre os dois tipos de movimento nos confronta com a pergunta: como é possível passar verdadeiramente daquilo que nós percebemos para aquilo que nós dizemos sobre o que percebemos? De acordo com Cornford, esse trecho torna evidente que mesmo que admitamos a infalibilidade da percepção sensorial ela não pode nos dar conhecimento, uma vez que conhecimento deve envolver, de alguma maneira, a linguagem, que, por sua vez, envolve uma continuidade ou estabilidade, através do tempo, que a doutrina fluxista do movimento impossibilita (CORNFORD, 1935, p. 96-97). Portanto, a crítica seria a de que, se tomada sem ressalvas, a posição heraclítica impossibilitaria todo o discurso pois não haveria coisas fixas as quais as palavras podem se referir. Quer dizer, se o calor e a brancura, por exemplo, surgem do movimento da percepção na qual um se torna perceptor e o outro objeto da percepção (182a-c) e ambos não são, mas vem a ser, pois tudo está em constante fluxo, como seria possível fixar qualquer coisa, como por exemplo, fixar o nome de uma cor? (182d).

O ponto seria que a percepção, mesmo que esteja em constante mudança, permanece sendo percepção. Assumindo que percepção é conhecimento, isso significa que ela também permanece sendo conhecimento, apesar da constante mudança. Ocorre que a doutrina fluxista diz que nada permanece o mesmo. Nesse sentido, as próprias palavras não poderiam ter um sentido fixo, de modo que a própria afirmação “percepção é conhecimento” não poderia ser afirmada pois estaria em constante mudança, assim como aquele que percebe. Isto é, onde tudo está em constante movimento e mudança sobre todos os aspectos, nada pode ser verdadeiramente afirmado.

O trecho final da primeira parte (184b-186e) é onde a hipótese de que conhecimento é percepção é finalmente refutada, dado que foram eliminados os suportes protagórico e heraclítico da tese. Primeiro fica estabelecido que não é *com* os sentidos que se percebe, mas *por meio* dos sentidos ou *através* dos sentidos (184c). Então o diálogo se encaminha para uma indagação sobre a convergência dos sentidos, dado que as cores são percebidas pelos olhos e não podem ser percebidas pelos ouvidos, assim como os sons são percebidos pelos ouvidos e não podem ser percebidos pelos olhos, etc. (184d-185a). Então, é colocado que há algo especial na alma (ou mente), que unifica a diversidade de sensações (184d). Ocorre que, algumas propriedades, como por exemplo, ser e não-ser, semelhança e diferença, identidade e diferença,

unidade e pluralidade são comuns (*koiná*) aos objetos dos sentidos (185a-e), contudo não são percebidas pelos sentidos (186a-e). Então, conclui-se que, no que tange aos aspectos comuns de todas as coisas, é a alma (ou mente) que investiga o que há de comum a todas as coisas.

No que diz respeito à essência (*ousia*) ou ser das coisas (semelhança e dessemelhança, identidade e diferença, belo e feio, bom e mau) a alma examina “calculando em si mesma, o passado e o presente, em comparação com o futuro” (186a-b). Ou seja, embora as coisas sejam percebidas desde o nascimento pelos sentidos, os cálculos ou raciocínios sobre a natureza das coisas e o sobre o que é comum a todas as coisas, assim como sobre a utilidade das coisas, ocorre apenas por meio da educação, com dificuldade, através do tempo (186b-c). Dessa forma, como os sentidos não conseguem atingir tais coisas, se conclui que “o saber não está nas sensações, mas no raciocínio sobre elas; pois por aí, pelo que parece, é possível alcançar a natureza (*ousia*) e a verdade” (186d).²³

Cornford divide esse argumento final em duas partes. A primeira diz respeito à refutação de que percepção é o todo do conhecimento. Isso primeiramente porque a percepção não é mais entendida apenas como algo que ocorre no sujeito, que é reduzido a um pacote de órgãos sensoriais os quais entram em contato com objetos externos, surgindo o processo perceptual. Nesse ponto do diálogo essa concepção não é negada, mas é adicionada a ela a noção de que deve haver algo como uma mente que percebe, reporta, reflete e faz julgamentos sobre os dados percebidos pelos órgãos sensoriais. Dessa forma, quando são feitos julgamentos como por exemplo, “existe”, “é o mesmo que”, “é diferente de”, a mente não está se referindo aos objetos individuais da percepção, mas ao que é “comum” (*koiná*) a todos os objetos perceptuais em contraste com o que é privado (*ioiá*). A apreensão desses elementos comuns não se dá pelos sentidos, mas pelo pensamento ele mesmo, sem qualquer interferência dos órgãos sensoriais. De acordo com Cornford, “esses termos comuns são, na verdade, o significado de nomes comuns – o que Platão chama de ‘Formas’ ou ‘Ideias’” (CORNFORD, 1935, p. 105). Segundo ele, isso fica claro ao observarmos o diálogo *Parmênides* (129d) no qual o dilema de Zenão é evitado ao se postular a separação das formas da semelhança e diferença, pluralidade e unidade, repouso e movimento de todas as coisas. Portanto, é possível perceber, de acordo com a leitura de Cornford, que embora Platão evite mencionar o termo, Teeteto está tratando das formas inteligíveis como condição para o conhecimento de verdades, já que elas não seriam objetos fora da percepção sensível, imersa no fluxo heraclítico. A segunda parte do argumento, basicamente diz que a percepção, mesmo dentro de sua própria esfera não é conhecimento. Isso

²³ PLATÃO, 2010, p. 269. Trad. de NOGUEIRA e BOERI.

porque apesar de ser considerada infalível, não possui a segunda marca do conhecimento, que é ser sobre o que é ou existe ou é verdade.

Para Burnyeat, por outro lado, o argumento nessa passagem é “nada menos que a primeira afirmação inequívoca na história da filosofia da difícil, mas sem dúvida importante, ideia da unidade da consciência” (BURNYEAT, 1990, p. 59). De acordo com ele, o argumento consegue ser bem-sucedido em refutar a tese de que percepção é conhecimento. No entanto, haveria uma diferença em relação ao modo como essa refutação ocorre, de acordo com cada leitura (A e B). A passagem chave do diálogo que deixa entrever essas possibilidades de interpretação seria o trecho 183c, no qual Sócrates diz: “não lhe concedamos que todo o homem seja a medida de todas as coisas, a não ser que seja algum sábio, E não concordaremos que saber seja percepção, seguindo o princípio de que tudo se move, exceto se aqui o Teeteto disser de uma outra maneira”.²⁴ Qual seria a outra maneira que Teeteto poderia dizer? No caso da leitura A, a possibilidade de conhecimento ser percepção estaria sendo refutada na medida em que o fluxo de Heráclito se refere ao mundo sensível. Sendo assim, nessa leitura, Platão estaria deixando intacta a existência das formas, os únicos objetos do conhecimento, ao não estender o fluxo ao mundo inteligível. Pois, “se investigação for realizada com base na doutrina do fluxo estendido, o resultado é absurdo” (BURNYEAT, 1990, p. 53). No caso da leitura B, entretanto, a conclusão de que conhecimento não é percepção seria apenas a virada final de uma redução ao absurdo da tese, sem dizer respeito à extensão do fluxo de Heráclito e, portanto, sem se referir ao mundo inteligível. A conclusão, por conseguinte, seria a de que “no mundo sensível, é necessária a capacidade de julgamento abstrato de uma alma pensante, não apenas para ter conhecimento, mas para estar ciente de qualquer coisa como qualquer coisa” (BURNYEAT, 1990, p. 61).

²⁴ PLATÃO, 2010, p. 264. Trad. NOGUEIRA e BOERI.

3 SERIA CONHECIMENTO JULGAMENTO VERDADEIRO?²⁵

Sócrates, é impossível chamar saber a toda a opinião, porque também há a opinião falsa. Contudo, parece que a opinião verdadeira é saber; essa é a minha resposta. Decerto que, se, ao avançarmos, não nos parecer que é como agora digo, procuraremos responder de outra maneira (187b)²⁶

Depois de concluir que conhecimento não pode ser percepção, mas sim um trabalho intelectual que a mente desempenha quando se ocupa das coisas que são (187a-c), Sócrates e Teeteto avançam para a suposição de que essa função seria a formação de um julgamento. Mas, como seria absurdo admitir que todo julgamento é conhecimento, já que há julgamentos falsos, resta a pergunta sobre como é possível surgir um julgamento falso. Então, o diálogo passa para o quebra-cabeça da impossibilidade do julgamento falso (188a). Essa suposição é examinada primeiramente a partir da dicotomia saber/não saber (188a-c), depois, ser/não ser (188d-189b), até ser pensada como um julgamento intercambiado (189b-191a). Essa possibilidade passa a explicar o julgar falsamente por meio do símile do bloco de cera (191c-196c), na qual o julgamento falso seria uma sobreposição equivocada de uma percepção presente e uma percepção passada registrada na memória. Contudo, os casos em que há julgamento falso, mas não há percepção envolvida, não são contemplados nessa explicação (195c-e). Então, nesse contexto, o símile do aviário (197b-200d) surge e o julgamento falso é tratado a partir da distinção entre ter conhecimento e possuir conhecimento. No entanto, esse segundo símile continua nos conduzindo a aporia anterior da impossibilidade do julgamento falso (188a-c). O diálogo enfim se encaminha para o final da segunda parte ao regressar à pergunta principal sobre o que é conhecimento e a segunda hipótese de que conhecimento é julgamento verdadeiro. É então que o caso do júri (200e-201c) aparece como razão para pensarmos que julgamento verdadeiro não é suficiente para responder o que é conhecimento. Dessa forma o caminho se

²⁵ Aqui cabe uma nota sobre a tradução do termo grego *doxa*, pois haveria divergências importantes. Cornford (1935), por exemplo, traduz como “julgamento” no início do texto, mas depois muda para “crença”. Já Sedley (2009), embora prefira traduzir por “julgamento”, algumas vezes, inadvertidamente, também substitui por “crença”. Burnyeat (1990), por outro lado, nos oferece duas razões para optar por “julgamento” em vez de “crença” ou “opinião”. A primeira diz respeito a descrição do termo em 187d-e como uma experiência determinada que ocorre em um tempo e local, além de também ser descrito, mais adiante no diálogo, como uma discussão interna que a mente tem com ela mesma acerca do que quer que possa ser investigado por ela (189e-190a). Isso seria mais bem abarcado pela tradução “julgamento” do que por “crença”, pois “crença” teria uma conotação de continuidade e, em algumas visões filosóficas, é vista meramente como uma disposição. A segunda razão diz que “julgamento” é uma escolha de tradução melhor do que “opinião” porque, mesmo que “opinião” se refira a um episódio específico, há uma diferença fundamental entre “opinião” e “conhecimento”, a qual faria a definição de conhecimento como opinião verdadeira, não meramente falsa, mas absurda, por definição. (BURNYEAT, 1990, p. 71). Por essa razão optamos por usar “julgamento” como tradução de *doxa* em detrimento de “crença” e “opinião”, embora em alguns momentos haja a tradução por “opinião”, em especial em citações diretas de traduções do texto grego.

²⁶ PLATÃO, 2010, p. 272. Trad. NOGUEIRA e BOERI

abre para a terceira e última hipótese de Teeteto: conhecimento é julgamento verdadeiro acrescido de razão (*logos*).

3.1 A DEFINIÇÃO DE CONHECIMENTO COMO JULGAMENTO VERDADEIRO SUSCITA O PROBLEMA DO JULGAMENTO FALSO

O primeiro trecho da segunda parte (187a-188a) sugere que o conhecimento não é apenas uma atividade que a mente faz com ela mesma, mas uma atividade que a mente faz com ela mesma quando ela se ocupa “diretamente com as coisas que são” (187a-b),²⁷ afinal julgar falsamente por mais que seja um trabalho que a mente faz por si mesma, ainda assim não é conhecimento. Aqui pode-se notar diferenças no modo de apresentação desse trecho, dependendo da linha interpretativa de cada autor. Para Cornford (1935), Platão estaria nos colocando diante de uma discussão que não é resolvida justamente porque no *Teeteto* as formas não são invocadas. Para Burnyeat (1990), por outro lado, além da segunda parte ser uma redução ao absurdo da segunda hipótese de Teeteto, Platão teria como intenção nos colocar diante de quebra-cabeças teóricos os quais nos impelem a engajar na discussão filosófica sobre a relação entre, de maneira geral, a “realidade” e o que nós dizemos acerca da “realidade”. Diferentemente, Sedley (2002) diz que Platão estaria mais interessado, nesse ponto, em mostrar como o modo como Sócrates dialoga é diferente do discurso dos sofistas. Ele teria feito isso ao expor o quebra cabeça do julgamento falso que, embora não tenha sido inteiramente solucionado, evidenciou o entendimento de Sócrates sobre o problema filosófico subjacente, o qual é solucionado no *Sofista* com o auxílio das formas.

Podemos perceber o delineamento das visões de cada autor já nesse primeiro trecho. De um lado, Cornford parece olhar para o diálogo tendo em mente uma unidade do diálogo com relação aos outros diálogos, no que diz respeito, especialmente, às formas inteligíveis cuja postulação seria fundamental para a doutrina platônica, mas que em *Teeteto* é ausente. Por outro lado, podemos ver que Burnyeat e Sedley não parecem estar em busca de uma unidade do *Teeteto* com o resto da obra platônica, mas sim em busca de uma compreensão que ao mesmo tempo que pode e, quem sabe, deve ser relacionada com outros diálogos, pode ser tomada com relação ao diálogo em si mesmo. Para Burnyeat isso pode ser notado com a ênfase que ele dá à reflexão acerca da intenção de Platão de nos encorajar a pensar por nós mesmos. Enquanto que para Sedley isso pode ser notado a partir da importância que ele dá ao trabalho metodológico

²⁷ PLATÃO, 2007, p. 114. Trad. BINI.

no diálogo, no qual a *maiêutica* é o eixo socrático que permite o desenvolvimento platônico. Vamos, então, tentar ver com um pouco mais de detalhe alguns pontos importantes sobre o trecho inicial da segunda parte do diálogo para cada autor.

Para Sedley, o tópico do julgamento falso é trazido à tona em virtude do compromisso de Platão em estabelecer uma distância saudável entre os argumentos dialéticos sérios de Sócrates e os sofismas dos sofistas. Dessa forma, parece necessário definir o que é e como é possível o julgamento falso, tendo em vista a posterior definição do julgamento verdadeiro. Mas por que Platão teria pensado o quebra-cabeça do julgamento falso em um primeiro momento? Por que investigar o julgamento verdadeiro pelo seu avesso? De acordo com Sedley, “a menos que possamos responder a essa pergunta, as tentativas de solução perderão muito de seu ponto filosófico” (SEDLEY, 2002, p. 119-120). Lembramos que o autor toma como eixo interpretativo a *maiêutica* socrática. Isto é, a arte de ajudar os outros a parirem as próprias ideias em vez da doutrinação de ideias, isto é, da inserção de ideias na mente de outrem por meio do convencimento. A investigação sobre o conhecimento no *Teeteto*, nesse sentido, portanto, embora não tenha uma conclusão cabal ao final, avança a cada hipótese. Dessa forma, o problema do falso aparece como uma etapa na qual caberia ao interlocutor dar à luz a própria ideia, já que o quebra-cabeça não é inteiramente superado no diálogo (SEDLEY, 2002, p.5).

Diferentemente, seguindo a linha interpretativa de Cornford, o problema do julgamento falso da segunda parte do *Teeteto* pode ser melhor entendido se o colocarmos lado a lado ao exame do mesmo problema no *Sofista*. No caso do *Sofista*, a solução aparece ao final do diálogo quando a teoria das formas é invocada e então provê uma definição satisfatória do julgamento falso. No caso do *Teeteto*, por outro lado, de acordo com o autor, o objetivo de Platão seria “explorar o terreno dentro do campo da presente discussão e ver até onde podemos chegar para uma explicação do julgamento falso sem invocar as Formas” (CORNFORD, 1935, p. 111). Sendo assim, a aporia em que o diálogo acaba, nessa linha de interpretação, é tomada como um indício de que Platão teria como intenção mostrar que o conhecimento não é possível se não recorrermos à noção de formas inteligíveis.

Vejamos como o problema da falsidade propriamente dita aparece no diálogo. Depois de se certificar que Teeteto concorda com a premissa de que a respeito de “todas e cada uma das coisas” (188a)²⁸ ou as conhecemos ou não as conhecemos Sócrates escala o quebra-cabeça do julgamento falso basicamente da seguinte maneira: se duas coisas são conhecidas, então não pode ser julgado falsamente que uma é outra, afinal conhecemos cada uma delas e não podemos

²⁸ PLATÃO, 2010, p. 273. Trad. NOGUEIRA e BOERI

desconhecer o que conhecemos. Ao contrário, se duas coisas são desconhecidas, então, também não podem ser confundidas, pois desconhecemos cada uma delas. Por último, se conhecemos uma coisa e desconhecemos outra, não podemos confundi-las, uma vez que uma coisa conhecida não pode ser desconhecida e vice-versa (187e-188c). Mas se não podemos confundir coisas conhecidas, nem desconhecidas, tampouco uma conhecida com outra desconhecida e vice-versa, como é possível formar um julgamento falso? A ser assim, o julgamento falso parece impossível, uma vez que implica conhecer o que não é conhecido ou desconhecer o que se conhece.

Esse trecho representaria, na visão cornfordiana, digamos, a primeira tentativa de explicar que o julgamento falso seria o pensamento de que uma coisa (conhecida ou não conhecida) é outra coisa (conhecida ou não conhecida). Essa tentativa se constitui como um quebra-cabeça sobre o julgamento falso que nos conduz à conclusão de que o julgamento falso não é possível. Isso ocorre porque, de acordo com Cornford, uma premissa fundamental é assumida por Platão: qualquer coisa deve ser ou totalmente conhecida ou totalmente desconhecida. Apenas nesse sentido ficaria difícil de ver como é possível julgar falsamente (CORNFORD, 1935).

Em outras palavras, seria justamente por ter limitações óbvias que a postulação nos permite entender como o quebra-cabeça do julgamento falso pode se constituir como tal. Nesse sentido podemos notar, juntamente com Cornford, três pontos acerca desse trecho inicial: o primeiro ponto se refere aos limites do campo do julgamento, os quais englobariam apenas asserções da forma “uma coisa é (idêntica à) outra”, como por exemplo “Teeteto é Sócrates” (188b). O segundo ponto é que a presente discussão deve ser entendida como sendo de natureza mais psicológica do que lógica, no seguinte sentido: ninguém acreditaria que Sócrates é Teeteto, mesmo que a proposição “Sócrates é Teeteto” faça sentido logicamente. Esse ponto é interessante pois, de acordo com Cornford, isso mostra como Platão estaria interessado em julgamentos que pudessem ser feitos racionalmente por qualquer um em detrimento de julgamentos que façam sentido logicamente, mas que ninguém faria pois seriam considerados impossíveis. No exemplo “Sócrates é Teeteto”, tal julgamento, por mais que faça sentido logicamente, ninguém faria, pois, Sócrates e Teeteto são pessoas diferentes. Dessa forma, o ponto que fica claro, de acordo com Cornford, é que “Platão nunca discute ‘proposições’ que ninguém propõe” (CORNFORD, 1935, p. 113). O terceiro ponto diz respeito aos objetos desconhecidos que nunca tivemos contato. Sobre isso haveria a postulação de que a menos que tenhamos presentemente conhecido um objeto, nossa mente estaria completamente vazia no que diz respeito a ele (notemos que nesse caso, deveríamos excluir nosso conhecimento

histórico, por exemplo). Estaria Platão cego para esses limites? Não, pois, para Cornford, o ateniense estaria tão ciente desses limites que inclusive estaria fazendo um esforço para estabelecê-los como condições pelas quais o quebra-cabeça se compõe como tal. Ou seja, “enquanto confinarmos a questão a estes limites muito estreitos, não podemos explicar a ocorrência de julgamentos falsos” (CORNFORD, 1935, p. 114).

Acredito que Burnyeat concordaria com o modo como Cornford interpreta essa seção do *Teeteto*, apesar de não estar tão certo sobre o segundo ponto. Contudo, para Burnyeat, a tônica da segunda parte do diálogo seria a redução ao absurdo de uma das hipóteses de Teeteto. Afinal, de acordo com a leitura de Burnyeat, a própria afirmação “conhecimento é julgamento verdadeiro”, seria um exemplo de julgamento falso. Só que Sócrates não menciona isso até o final da segunda parte (201a). Ele conduz a conversa no esforço de explicar como é possível um julgamento falso para que o leitor pudesse notar que mesmo difícil, a investigação sobre o conhecimento é algo que nos impele, de alguma forma, a agir. Pois, o julgamento de Teeteto (conhecimento é julgamento verdadeiro) que é, ele mesmo, um julgamento falso, nos leva a pensar que não é possível um julgamento falso. Ou seja, “o julgamento falso que faz parecer que o julgamento falso não é possível não é outro senão o julgamento falso que nos lembra que o julgamento falso é possível” (BURNYEAT, 1990, p. 66). Sendo assim, na visão de Burnyeat, isso constituiria, em última instância, a redução ao absurdo da segunda definição. Mas, em primeira instância, o convite ao engajamento na atividade filosófica dialógica.

Mas por que o problema do julgamento falso é trazido desta forma ao diálogo: os interlocutores admitem que há julgamento falso (187b), contudo, no momento em que se pretende explicar como este é possível, eles entram em uma complicada discussão teórica que faz parecer que o julgamento falso não é possível. Tendo essa questão em mente, podemos entender melhor a ênfase que Burnyeat dá à possível intenção de Platão de nos instigar a desafiar o quebra-cabeça do julgamento falso. Em vez de sermos conduzidos a uma solução do problema, somos conduzidos a três argumentos que explicitam a aparente impossibilidade do julgamento falso. Isso nos colocaria em uma situação desafiadora, uma vez que somos impelidos ou a fazer esforços para tentar pensar de maneira clara, livre de confusão, ou aceitamos a condição de que julgar falsamente é impossível, sucumbimos aos absurdos de tais argumentos e seguimos em uma posição ruim. Essa disjunção aparece em forma de imagem pintada por Sócrates na qual ele compara a situação do leitor com a de um indivíduo em alto mar que está enjoado pelo balanço da embarcação e se encontra na situação de ou levantar-se e enfrentar o enjoo ou sucumbir ao enjoo e permite ser pisado por outros (191a). Isso seria um indício de que Platão teria, na leitura de Burnyeat, a intenção de nos instigar a responder a um

desafio filosófico bastante caro à filosofia, o qual antecipou discussões até hoje pertinentes. Afinal, “Platão não está jogando com seus leitores. Ele está atraindo você para algumas das questões mais difíceis e fundamentais da filosofia. O que está em jogo na discussão do julgamento falso é nada menos que a relação da mente com seus objetos” (BURNYEAT, 1990, p. 68).

Platão apresenta a discussão do julgamento falso ao nos questionar, em 188a-c, basicamente o seguinte: podemos julgar que: (1) o que conhecemos é alguma outra coisa que conhecemos? (2) o que não conhecemos é alguma outra coisa que não conhecemos? (3) o que conhecemos é alguma coisa que não conhecemos? ou então (4) o que não conhecemos é alguma coisa que conhecemos? (BURNYEAT, 1990, p.70). Na medida em que assumimos que o que é conhecido e o que não é conhecido são coisas distintas e inconfundíveis, essas perguntas constituem um quebra-cabeça, pois o que conhecemos não pode ser outra coisa senão algo que conhecemos. Teeteto não hesita em reconhecer a impossibilidade da resposta positiva às questões iniciais. Quer dizer, o quebra-cabeça apenas funciona como tal porque Sócrates assume ao menos duas coisas: a primeira é que os casos colocados em (1)-(4) são os únicos casos possíveis de julgamento falso. A segunda é que qualquer objeto do julgamento de qualquer um está sob uma lei lógica que diz: ou se sabe ou não se sabe (188a).

Em outras palavras podemos dizer, de acordo com Sedley, que o problema do falso ocorre principalmente porque Platão, nesse primeiro momento, parece equiparar o conhecimento sobre algo à onisciência sobre esse algo, não havendo uma posição intermediária entre saber e não saber (188a-b). Dessa forma o problema se mostra como o enigma do saber e não saber. No entanto, Sedley persegue uma leitura platônica de conhecimento melhor do que a assunção de tudo ou nada, pois tal assunção limitaria todo o conhecimento a um tipo específico de conhecimento, o qual não admite graus (e. g. sutilmente conhecido, bem conhecido, etc.) De acordo com o autor, quando se refere a conhecimento, “o padrão grego usa a fórmula ‘eu sei X, o que é’” (SEDLEY, 2002, p. 121). Isso abre margem para uma alternativa entre duas formas de conhecimento, as quais não teriam um equivalente exato em alguns idiomas:²⁹ de um lado o conhecimento direto ou por familiaridade (*acquaintance*) e por outro lado o conhecimento proposicional. Essa alternativa pode, de acordo com o autor, facilmente nos conduzir ao erro, pois poderíamos ser levados a pensar sobre o conhecimento de acordo com a primeira leitura, desconsiderando ou mitigando um dos sentidos de conhecimento contidos no texto grego.

²⁹ Tais variações têm melhores equivalentes no francês com os termos ‘*connaître*’, tipicamente usado para ‘conhecer’ no sentido de conhecer uma pessoa ou coisa e ‘*savoir*’, tipicamente usado para ‘saber que...’ (SEDLEY, 2002, p. 120)

Além disso, para Burnyeat, é importante notar nesse trecho uma distinção implícita entre declarações de identidade e declarações de descrições. As declarações de identidade seriam julgamentos de identidade que podem ser sobre coisas abstratas e/ou universais como a própria definição de Teeteto de que “conhecimento é opinião verdadeira”, ou sobre coisas concretas e/ou particulares, tal como no exemplo de que “Sócrates é Teeteto”. Já as declarações de descrições seriam julgamentos que podem envolver coisas abstratas e/ou universais, assim como coisas particulares e/ou concretas, mas que não afirmam a identidade entre os elementos. Elas afirmam uma descrição de um dos elementos pelo outro, como por exemplo “Teeteto é belo” ou “Teeteto é estúpido”. A diferença se encontra, portanto, na forma lógica das declarações.

Ao percebermos a distinção exposta por Burnyeat entre declarações de identidade e declarações de descrição, podemos perceber que os casos de julgamento falso (1)-(4) são julgamentos falsos de identidade. Então, a pergunta seria: a lista (1)-(4) são as únicas possibilidades que um falso julgamento pode tomar? A partir da leitura de Burnyeat, não. Por exemplo, não poderíamos negar sobre essas mesmas bases, a possibilidade de julgamento falso de descrição, como “Teeteto é estúpido”. Pois, na visão de Burnyeat, a especificação do julgamento de identidade seria a de que dois itens distintos são julgados como sendo o mesmo. Nesse sentido, no caso de “um julgamento de identidade como ‘Sócrates é Teeteto’, esta especificação garante que o julgamento é falso; ele é falso precisamente porque os itens são dois, não um e não o mesmo. Mas a falsidade de ‘Teeteto é estúpido’ não é uma consequência de ‘Teeteto’ e ‘estúpido’ serem itens distintos” (BURNYEAT, 1990, p. 71). Afinal, mesmo que “Teeteto” e “estúpido” sejam dois itens, não um e não o mesmo, ainda assim, a falsidade de tal afirmação iria depender de outros fatores, pois o que está em jogo nesse tipo de julgamento não seria a igualdade dos itens, mas a descrição de um pelo outro.

Nessa leitura, seria justamente a tomada de consciência, por parte do leitor, de que julgamentos de identificação são distintos de julgamentos de descrição o que Platão almejava. Nesse primeiro momento, fica claro que o quebra-cabeça inicial funciona na medida em que os itens sobre os quais se julga são diferentes. O exemplo do julgamento de que “Sócrates é Teeteto”, de acordo com Burnyeat, atua como um indício de que nesse primeiro momento está se tratando explicitamente de julgamentos de identificação, não julgamentos descritivos, pois “uma vez incluídos os julgamentos descritivos, a especificação ‘julgar que uma coisa é outra’ não detecta mais os julgamentos falsos, à exclusão dos verdadeiros e não manifesta mais porque eles são falsos” (BURNYEAT, 1990, p. 72).

Sendo assim, a pergunta que nos restaria acerca dessa primeira passagem seria: por que não seriam listadas todas as formas de julgamento falso? O autor aponta três possibilidades de resposta: A primeira seria a de que Platão está interessado apenas em julgamentos falsos de identidade, pois isso seria meramente um jogo dialético que é introduzido para acolhermos melhor os modelos que viriam a seguir, os quais tratam de falsos julgamentos de identidade de coisas concretas, no caso da tábua de cera, e de coisas abstratas, no caso do aviário. A segunda possibilidade seria a de que a diferença da forma lógica entre a falsa identificação e a falsa descrição seria um problema para Platão, mesmo que ele não tenha se aprofundado especificamente nessa distinção no *Teeteto*. Pois ele deixara tal problema para ser trabalhado no *Sofista* e isso seria um indício de que talvez o quebra-cabeça tenha sido colocado dessa forma incompleta justamente para que o leitor ele mesmo considerasse isso e formulasse a objeção. Em adição, poderíamos dizer também, de acordo com Burnyeat, que a distinção que somos conduzidos a conceber mostra um movimento de Platão a nos instigar uma prática de análise lógica: “ele a iniciou apresentando quebra-cabeças como este onde é fácil perceber que algo deu errado, mas é preciso formular distinções sutis para dizer o que é” (BURNYEAT, 1990, p. 72-73). A terceira abordagem da pergunta seria a de que as identificações falsas não são as únicas preocupações de Platão, mas são de alguma maneira mais fundamentais, uma vez que uma falsa descrição poderia ser derivada de uma falsa identificação (189b-190e). Sendo assim, se o tipo de falsa identificação é impossível, então também é impossível uma falsa descrição derivada dela. Ou seja, assumir que julgamentos de descrição são derivados de julgamentos de identidade, significa dizer que quando ocorre um julgamento falso de descrição é porque ocorreu um julgamento falso de identidade. Nesse caso, por isso os julgamentos de descrição não teriam sido considerados, afinal eles seriam explicados pelos julgamentos de identidade. Por exemplo, no julgamento trazido por Burnyeat, “Teeteto é estúpido”, assumindo que tal julgamento de descrição é derivado de um julgamento de identidade, não estaríamos o descrevendo mal, mas confundindo “inteligência de Teeteto” com “estupidez de Teeteto”. Ou seja, o julgamento de identidade do qual derivou o julgamento de descrição “Teeteto é estúpido” seria “A inteligência de Teeteto é a estupidez de Teeteto”. Sendo assim, estaríamos fazendo um julgamento falso de descrição derivado do julgamento falso de identidade.

Além disso, haveria, de acordo com Burnyeat, um diagnóstico alternativo referente a esse quebra-cabeça, o qual se refere ao modo como se entende o próprio julgamento. Uma vez que Sócrates estaria conduzindo Teeteto a aceitar uma suposição falsa que o levaria a aceitar uma conclusão falsa. Mas qual seria a suposição falsa? É preciso ressaltar que nessa seção o quebra-cabeça apenas se constitui como tal porque está baseado na dicotomia entre saber e não

saber e os exemplos se referem apenas a identificações falsas. Dessa forma, aqueles que afirmam que conhecer é incompatível com identificar falsamente estariam entendendo o julgamento da seguinte maneira “se algo é o objeto do julgamento de alguém, então esse alguém deve conhecê-lo” (BURNYEAT, 1990, p. 74). Sendo assim, a partir desse entendimento do julgamento, Teeteto é impelido a dizer que o caso (1) de identificação falsa é impossível. Inclusive, mais adiante no diálogo (191a-b), Sócrates declara que a identificação falsa do caso (3) pode ocorrer. Dessa forma, isso seria um indício de que o entendimento do julgamento estaria sendo substituído pelo seguinte: “se algo é o objeto do julgamento de alguém, então esse alguém deve, ou conhecê-lo ou percebê-lo” (BURNYEAT, 1990, p.76).

Nesse sentido, como tentativa de escapar desse enigma de oposição entre saber e não saber, Sócrates passa para a oposição entre ser e não ser. Dessa forma o julgamento falso seria tomado como um julgamento sobre o que não é. Ou seja, quem julga o que não é, julga coisas falsas (188d). No entanto isso também nos conduz a questões teóricas tão problemáticas quanto o enigma do saber e não saber. Isso pode ser observado a partir da questão que Sócrates levanta: “pode um ser humano opinar *o que não é*, seja sobre uma das *coisas que são*, ou completamente independente delas?” (188e).³⁰ Percebe-se que Sócrates, ao sugerir que a resposta a essa questão seria positiva pois “quando está pensando, mas pensando o que não é verdadeiro” (188e),³¹ aproxima a noção de julgamento à noção de conhecimento direto ou por familiaridade (*acquaintance*). Ele se refere às coisas que são como sendo unas, isto é, como objetos percebidos e de alguma maneira concebidos por qualquer um que exista e seja capaz de interagir com as demais coisas que também existem (e. g. alguma coisa que pode ser vista). Afinal, se quem julga o que é, julga o que é verdade e o que é verdade não pode não ser verdade, pois existe, como seria possível julgar o que não é verdade, o que não existe? Parece que o julgamento falso é realmente diferente do julgamento sobre o que não é (188e-189b).

Cornford lembra que Protágoras (em 167a)³² usa um equivalente da afirmação de que julgar falsamente seria pensar o que não é. Contudo ele segue nesse raciocínio para concluir que só podemos pensar o que é. Portanto, todos os nossos julgamentos seriam verdadeiros. Platão, por outro lado, tira outra conclusão: uma vez que há tal coisa como pensar falsamente e pensar o que não é não é pensamento algum, então, o julgamento falso não pode ser pensar o que não é. Nesse ponto se mostra evidente que esse paradoxo não é uma complicação sofística, mas um problema filosófico que é discutido ainda hoje, pois envolve distinções importantes e

³⁰ PLATÃO, 2007, p. 117. Trad.: BINI

³¹ Idem.

³² Assim como em *Eutidemo* (283e e 286c).

necessárias entre vários significados dos termos “ser” e “não ser” e essas distinções nos conduzem a uma discussão sobre a realidade e irrealidade. *Teeteto* passa ao largo dessa discussão, a qual é desenvolvida em detalhe no *Sofista*.

Mas mesmo que a discussão sobre a realidade tenha sido deixada para o *Sofista*, no *Teeteto*, de acordo com Cornford, é possível encontrar um vínculo entre as duas discussões. Essa ligação é notada no âmbito da discussão anterior acerca do dito de Protágoras pois não haveria uma diferença flagrante entre o que aparece como “real” na percepção direta e o que aparece como “verdadeiro”. Inclusive o julgamento verdadeiro aparece como englobando ambos os termos. A conclusão seria a de que não há falsos objetos de julgamento. Como no *Teeteto* a discussão sobre a realidade é contornada, na leitura de Cornford, o passo para a próxima sugestão, a qual atenta para a aparente impossibilidade do falso julgamento como o engano de uma coisa por outra, parece abrupto. No entanto o vínculo que se pode fazer é a diferença que ocorre no tratamento dessa mesma questão anteriormente no diálogo (167a). Nesse trecho anterior, Protágoras fala sobre a verdade de todas as experiências, assumindo que não há uma distinção importante entre os termos “verdade” e “realidade”. Ou seja, o que aparece para cada um é tanto verdadeiro quanto real. Dessa forma tanto o que aparece quanto o que se tem diante da mente e que pode ser objeto de julgamento deve ser infalível da mesma forma. Ocorre que o presente trecho do diálogo (188c-189b) escapa dessa conclusão pois sugere uma distinção entre o contato direto com os objetos do sentido, infalíveis para Platão e o processo de julgar, que não é tão simples e imediato como o contato direto, afinal fazer um julgamento é muito mais complexo do que olhar e ver uma cor. De fato, diferente da percepção que requer uma afirmação de infalibilidade, o processo de fazer um julgamento “envolve uma operação da mente a qual coloca os termos [verdade e realidade] juntos de um certo modo” (CORNFORD, 1935, p. 116).

Colocando em outros termos, se pensar que julgar o que não é é o mesmo que julgar nada e julgar nada é não julgar, então o julgamento em questão não seria sequer um julgamento. É também nessa linha de raciocínio que Sedley explora a problemática advinda da proposta de solução do enigma do saber e não saber com o ser e não ser. O autor oferece uma leitura dessa problemática em paralelo ao modo como essa questão aparece em outros textos platônicos, tais como *Eutidemo* (283e-284c) e *Crátilo* (429d). Ao fazer uma analogia entre “crer” e “julgar” com atos cognitivos como ver e ouvir, parece que Platão, de acordo com o autor, sugere fortemente que não podemos crer no que não é, tanto quanto não podemos perceber o que não é.

Essa leitura da resposta platônica tem dois componentes principais e revela o modo como a oposição ser e não ser, que era para ser uma solução ao enigma do conhecer e não conhecer, acaba sendo tão enigmática quanto a primeira. O primeiro componente seria a complexidade proposicional. De acordo com Sedley, esse componente reconhece a estrutura sujeito-objeto como básica em uma afirmação. O segundo componente diz que além de reconhecer a complexidade proposicional é preciso reconhecer uma certa equivalência entre o que não é com o que é outro. Para Sedley, mesmo que Sócrates não tenha enunciado explicitamente esse segundo elemento da solução, ele aponta para essa direção. Um indício disso seria o silêncio sobre esse segundo elemento. No caso do enigma do saber e não saber, Platão deixa claro que não há uma terceira via entre ambos (188a-b), no entanto, no caso do ser e não ser essa observação não é feita. Em outras palavras, ele estaria implicitamente reconhecendo como possibilidade a compreensão do ser com o não ser. Sendo assim o que não é é reinterpretado como um tipo de alteridade (*otherness*) no âmbito do julgamento falso (SEDLEY, 2002, p. 127).

Burnyeat, por outro lado, nota nesse trecho a distinção entre (i) julgar o que não é sobre uma coisa que é, e (ii) julgar o que não é “por si mesmo”. Sócrates estaria procedendo para a analogia entre julgamento e percepção. Julgar o que não é, assim como perceber o que não é, seria o mesmo que julgar ou perceber coisa alguma. Isso seria, portanto, na leitura de Burnyeat, a redução ao absurdo de (i) e (ii). Em outras palavras, o que ocorre nesse trecho do diálogo é o traçado de um esboço sobre como os julgamentos se relacionam com o mundo. Essa relação estaria estruturada na amarração entre perceber e nomear. Dessa forma, o segundo quebra-cabeça então se compõe: “o que um falso julgamento julga ou nomeia?” então a resposta seria “nada” se seguirmos a linha (ii), mas caso sigamos a linha (i) a resposta seria “alguma coisa”. A complexidade dessa passagem ocorre, de acordo com Burnyeat, “precisamente porque há uma distinção entre sobre o que um julgamento se refere e sobre o que é julgado – uma distinção sem paralelo em perceber ou nomear - há uma diferença entre julgar o que não é sobre algo e julgar sem nada para julgar” (BURNYEAT, 1990, p. 78).³³ Seja qual for a resposta admitida, a discussão a partir deste ponto aceita a restrição de que os termos de um julgamento falso devem ser algo, coisas que são.

Isso dá margem para que, em 189b-c, Sócrates mude para uma nova abordagem. O falso julgamento, a essa altura, é definido como um “outro julgamento” ou um “julgamento de outra

³³ A teoria que explica como ocorre essa diferença é desenvolvida em detalhe no diálogo *Sofista*.

coisa”³⁴, isto é, quando algo que é é tomado no lugar de outro algo que é. Nesse sentido, essa nova abordagem seria, na leitura de Burnyeat, o “resultado da substituição de algo por outro no pensamento de alguém” (BURNYEAT, 1990, p. 81). É importante notar que visto dessa forma, a abordagem do julgamento falso como “outro julgamento” deixa evidente que as falsas afirmações de identificação residem por trás das falsas afirmações de descrição. Quer dizer, no caso do falso julgamento de que “Teeteto é feio”, por exemplo, a falsidade do julgamento residiria na falsa identificação entre o que é “feiura” e o que é “beleza”.

Em outros termos, a tentativa de resposta ao problema do julgamento falso passa da proposta do não ser para a proposta de que o julgamento falso é um julgamento intercambiado (189b-d), isto é, um julgamento falso não seria sobre algo que não é, mas sobre o intercâmbio de uma coisa que é com outra coisa que é. No entanto, essa proposta não parece resolver completamente o problema, pois ela também nos conduz a contradições. Se pensarmos nas coisas que são a partir de pares de opostos, e o julgamento falso for o intercâmbio de um item do par por outro, então parece que mais uma vez o julgamento falso se torna impossível.

Isso é explicitado por Sedley da seguinte maneira: (1) A julga que X é F, (2) mas X é não-F, (3) portanto, A julga que não-F é F. Essa análise mostra como a proposta do outro julgamento nos conduz ao absurdo, pois diferente da hipótese anterior que se refere ao engano envolvendo o pensamento e a realidade fora da mente, essa hipótese se refere ao engano envolvendo duas representações no pensamento. Nesse sentido, o indivíduo que confunde duas representações mentais, as confunde porque as julga ao mesmo tempo e continuamente (189d-189e). Isso significa que, uma vez assumidas como pares de opostos, tais representações nos conduzem à conclusão de que qualquer julgamento falso é contraditório.

Cornford nos recorda que o quebra-cabeça do trecho 189b-190e funciona sob a lógica de que conhecer algo significa “estar completamente familiarizado com esse algo e tê-lo claramente diante da mente” e não conhecer algo, por outro lado, significa “ser totalmente estranho a ele” (CORNFORD, 1935, p. 116). Sendo assim, quando se toma algo como “belo” no lugar de algo que é “feio” estaríamos contradizendo nosso conhecimento sobre “belo” e “feio”. De acordo com Cornford, isso inevitavelmente nos conduz à consideração sobre as formas de “beleza” e “feiura”. Contudo, a argumentação nesse trecho segue limitada aos casos em que algo (individual) é identificado com outro algo (individual), como no exemplo “Sócrates é Teeteto”, porque, lembremos, na visão de Cornford, o *Teeteto* seria o diálogo em que

³⁴ Aqui haveria outras possibilidades, como por exemplo: “opinião intercambiada” (Trad. BINI), “opinião de outra coisa” (Trad. NOGUEIRA e BOERI) “cross belief” (Trad. WATERFIELD).

deliberadamente as formas não são invocadas para percebermos que sem elas não há conhecimento.

Sócrates, então, continua o diálogo com o exame da natureza do pensamento (189e-190a). Isso ocorre para verificar o alinhamento entre o que ele e o que Teeteto entendem por pensamento. Ambos concordam que o pensamento é um diálogo silencioso que a “alma” (ou mente) tem com ela mesma: ela dirige a si mesma perguntas, afirma algumas coisas, nega outras na tentativa de dar respostas a si mesma. Apenas ao encontrar uma afirmação coerentemente definida, a qual não deixa dúvidas, é que a alma (ou mente) passa a estar habilitada para formar um julgamento (190a). Mas quando alguém se engana em seu pensamento, isto é, quando confunde uma coisa que é por outra coisa que é, se ambas as coisas são conhecidas, como é possível julgar que uma coisa é outra coisa, por exemplo, julgar algo que é par, ímpar, algo que é justo, injusto, algo que é belo, feio, algo que é ruim, bom? A conclusão a que Sócrates nos conduz é que isso não é possível (190a-e). Uma vez que se o processo de julgar é um “autodiálogo” que tem como resultado uma afirmação coerentemente definida, isto é, que não deixa dúvidas, segundo a qual uma coisa é uma coisa e outra coisa é outra coisa, não podendo, portanto, jamais serem confundidas uma com a outra; então, quem sustenta que um julgamento falso é um “julgamento de outra coisa” faz um discurso sem sentido. Porque se cada coisa é uma coisa e quando as conhecemos, conhecemos cada uma como cada qual, de modo que não podemos confundi-las, então como é que pode o julgamento falso ser a situação na qual julgamos que uma coisa é outra coisa? Isso significaria, nesse sentido, que não conhecemos aquilo que conhecemos.

Ocorre que a essa altura a memória ainda não é levada em consideração. Ao ser introduzida, a faculdade mnemônica possibilita a concepção de “um sentido no qual um objeto pode ser conhecido e não conhecido” (CORNFORD, 1935, p. 116). Sócrates, então, reconhece como fracassada a argumentação de que julgamento falso é “julgamento de outra coisa” (190c-e). E segue o tratamento desse problema, mas a partir de uma abordagem na qual o tópico da memória é introduzido na tentativa de explicar como ocorre o julgamento falso.³⁵

3.1.1 Os símiles do bloco de cera e o do aviário como tentativas de explicação do erro

³⁵ É importante notar que os símiles da memória são o retorno de uma linha argumentativa deliberadamente deixada de lado por Sócrates anteriormente no diálogo, em 188a. Tal linha se refere às fases intermediárias do aprender e do esquecer e serão tratadas mais detalhadamente adiante no texto.

Na seção subsequente (190e-195b), a memória é descrita como um bloco de cera interno, onde a percepção imprime marcas que eventualmente permanecem inscritas. A permanência dessas marcas resulta da consistência do bloco de cera, assim como da força da impressão deixada pela experiência. O ato de rememorar é, nesse quadro, portanto, o resultado da sobreposição de uma impressão previamente feita pela percepção e a impressão presentemente feita pela percepção. A partir desse modelo metafórico, uma classe de julgamentos falsos pode, enfim, ser explicada: aqueles em que confundimos algo previamente conhecido com algo presentemente percebido. Sendo assim, podemos perceber que levar a memória em consideração pode ser um caminho para explicar, de certa forma, como é possível conhecer e não conhecer aquilo que presentemente julgamos falsamente.

Considere o exemplo: Sócrates, que conhece Teeteto e Teodoro, vê alguém de longe e pensa que aquele é Teeteto. Mas quando se aproxima percebe que é Teodoro. Parece que nesse caso ele não conhece Teodoro nem mesmo Teeteto, pois se os conhecesse de fato não os confundiria. Mas como isso é possível? Como pode Sócrates, que conhece Teeteto, isto é, que tem Teeteto inscrito no bloco de cera interno/que tem Teeteto claramente diante da mente/que tem a apreensão de Teeteto pela alma, acabar se enganando tão tolamente ao perceber alguém que conhece e presentemente julga-lo falsamente como outro conhecido? Esse caso é, se não o mais simples, ao menos o mais ordinário caso de falso julgamento.³⁶

Esse tipo de caso de julgamento falso é o que finalmente fica mais claro de ver como é possível com a primeira descrição da memória. De maneira geral, o tipo de engano que a metáfora do bloco de cera esclarece é basicamente aquele que ocorre quando lidamos com uma experiência e um pensamento. Quando Sócrates se engana e pensa que quem ele está vendo, Teodoro, é quem ele tem em mente, Teeteto, ele julga falsamente porque tem uma impressão em seu bloco de cera interno, deixada por uma percepção passada de Teeteto, a qual é sobreposta à experiência presente de ver Teodoro. O engano ocorre, portanto, no ato de recuperar a impressão na tábua de cera e a identificar à percepção presente.

Sócrates coloca uma lista de casos em que não é possível confundir uma coisa com outra (192a-c). A lista é longa,³⁷ mas remonta à questão inicial entre saber e não saber (187e-188c) e

³⁶ Especialmente durante a pandemia de Covid-19 na qual o uso de Peças de Faciais Filtrantes torna um pouco mais difícil distinguir quem é quem.

³⁷ Cline (2007), catalogou todos os dezessete casos mencionados por Sócrates, dos quais os 14 primeiros são tomados como impossíveis e os três últimos como possíveis candidatos ao erro de identificação errada. Abaixo, seguindo a notação: SB = agente julga que; x e y = objetos; M = lembrado; ~M = não lembrado; K = conhecido; ~K = não conhecido; P = percebido; ~P = não percebido:

I. Erros de identificação impossíveis:

1. SB (MKx~Px is MKy~P)
2. SB (Kx is ~K~My)

basicamente expõe, um a um, os casos em que é impossível confundir coisas conhecidas ou não conhecidas, percebidas ou não percebidas, conhecidas e percebidas e não conhecidas e não percebidas com outras coisas conhecidas ou não conhecidas, percebidas ou não percebidas, conhecidas e percebidas e não conhecidas e não percebidas. Dada a confusão de Teeteto em entender a última colocação, Sócrates procura deixar claro três pontos: (1) é possível perceber ou não perceber aquilo que se conhece (192e). (2) dado um par de coisas, se se conhece uma delas e não a outra, e não se percebe nenhuma, então não se pode confundir aquela que se conhece com aquela que não se conhece (193a). (3) dado um par de coisas, não as conhecendo nem as percebendo, não poderíamos pensar que aquilo que não conhecemos é outra coisa que não conhecemos (193b).

Para Cornford, nesse trecho, o termo “conhecer” recebe um novo significado: a partir de agora, “‘conhecer’ significa ter tido um contato direto com algo e a imagem desse algo permanece armazenada na memória” (CORNFORD, 1935, p. 121). O ponto que ele enfatiza acerca dessa passagem diz respeito ao modelo mnemônico tomado como ferramenta de análise do conhecimento a partir da ilustração da possibilidade do julgamento falso. De acordo com ele, esse modelo nos ajuda a entender que o processo de julgar verdadeiramente ou falsamente decorre simplesmente do nosso processo de sobreposição de coisas que estão em nossa mente às coisas que estamos presentemente percebendo. Isso ocorre porque, nesse modelo, podemos diferenciar uma imagem de memória e uma impressão imediata dos sentidos. Dessa forma, tal ilustração “serve para trazer o ponto de que o erro advém, não do ato da percepção direta, mas dos julgamentos que nós fazemos sobre o que nós percebemos” (CORNFORD, 1935, p.127).

Para Sedley, o modelo da tábua de cera é introduzido no diálogo pois a abordagem anterior do julgamento falso como outro julgamento nos conduz de volta ao problema da abordagem anterior (conhecer e não conhecer). Isso ocorre porque a seguinte pergunta

-
3. SB ($\sim Kx$ is $\sim Ky$)
 4. SB ($\sim Kx$ is Ky)
 5. SB (Px is Py)
 6. SB (Px is $\sim Py$).
 7. SB ($\sim Px$ is $\sim Py$)
 8. SB ($\sim Px$ is Py)
 9. SB ($MKPx$ is $MKPy$)
 10. SB ($MKPx$ is Ky)
 11. SB ($MKPx$ is Py)
 12. SB ($\sim K\sim Px$ is $\sim K\sim Py$)
 13. SB ($\sim K\sim Px$ is $\sim Ky$)
 14. SB ($\sim K\sim Px$ is $\sim Py$)
 - II. Possíveis erros de identificação
 15. SB (Kx is KPy)
 16. SB (Kx is $\sim KPy$)
 17. SB (KPx is KPy)

permanece intacta: como é possível alguém ter uma capacidade cognitiva suficiente para reconhecer dois itens como objetos de julgamento e quiçá conhecimento, mas essa capacidade ser insuficiente para não confundir um com o outro? Nesse sentido o modelo da tábua de cera é introduzido e os itens conhecidos incluiriam não apenas o que é percebido, mas também o que é concebido pela mente. Os erros, nesse quadro, ocorreriam como uma sobreposição equivocada da percepção presente à marca na cera interna. A rejeição desse modelo, de acordo com Sedley, representa uma tentativa de Platão de explicitar a busca de Sócrates por uma abordagem unívoca do julgamento. Nesse sentido, na visão de Sedley, a abordagem do aviário não deveria ser tomada como um complemento à abordagem da tábua de cera, mas sim como um substituto, pois “a rejeição do modelo da tábua de cera é a forma de Platão representar a busca de Sócrates por um modelo unificado de processos de julgamento, um modelo que possa atender aos sucessos e fracassos não apenas de julgamento empírico, mas também de operações em pura reflexão – o próprio material do método dialético que Sócrates foi pioneiro” (SEADLEY, 2002, p. 139).

Já Burnyeat nos coloca diante de uma interpretação do texto platônico na qual a memória é colocada como aquilo que nos permite distinguir a percepção e o conhecimento como duas formas independentes de trazer um item à mente como sendo um objeto de julgamento (BURNYEAT, 1990, p. 91). Para tanto, esse modelo metafórico, de acordo com o autor, prevê duas operações: a primeira é o aprendizado ou memorização de algo percebido, representada pela impressão feita sobre o bloco; a segunda operação é o encaixe dessa impressão com uma nova percepção na tentativa de identificar os objetos.

É preciso notar que essas operações, no caso do exemplo, também pressupõe tanto o reconhecimento de Sócrates como um homem, quanto como *aquela* homem. Nesse sentido também haveria o requerimento de uma cooperação complexa entre a percepção e o pensamento (ou julgamento) que vá além de uma simples identificação de propriedades uma a uma, pois o processo mnemônico se refere a pensamentos (ou julgamentos) que tentam, com ou sem sucesso, não apenas identificar, mas *reidentificar* algo previamente percebido. Nesse sentido a memória é o que diferencia perceber e conhecer como dois modos de trazer alguma coisa à mente. Segundo o autor, o problema que a metáfora do bloco de cera sugere é o seguinte: “como um julgamento de identidade, ‘X é Y’, pode ser verdadeiro/falso sem que sua verdade/falsidade se manifeste no próprio significado da sentença?” (BURNYEAT, 1990, p. 92). De acordo com o autor, isso só seria possível se a rota pela qual X é trazido à mente como um objeto de julgamento é diferente da rota pela qual Y é trazido. Sendo assim elas seriam “duas rotas distintas e independentes de tomar algo com a alma” (BURNYEAT, 1990, p. 93).

Retomando brevemente, vimos que o julgamento falso é o que motiva a apresentação do modelo metafórico da memória como tábua de cera. Esse modelo explica ao menos o tipo de julgamento falso que se refere aos enganos nos quais a percepção e o pensamento estão envolvidos. Todavia, Sócrates reconhece que há erros nos quais a percepção não está envolvida, como por exemplo, os erros aritméticos (195e-196a). O exemplo é dado por Sócrates e pode ser considerado como o mais simples desse tipo de erro, a saber, quando julgamos, por exemplo, que cinco mais sete é onze, em vez de doze. Já que a explicação dada pela descrição da memória como a tábua de cera deixa de fora esse tipo de caso, então Sócrates recorre a outro modelo metafórico, o do aviário. Nesse modelo a memória é descrita, não como um bloco de cera, mas como um viveiro no qual nossas memórias, assim como pássaros, são capturadas, no momento da experiência, armazenados e, posteriormente, recuperadas, no momento da evocação.

De acordo com Burnyeat, esse modelo funciona como resposta ao problema dos erros puramente intelectuais. Essa resposta parte da distinção entre ter conhecimento e possuí-lo (197b). Possuir conhecimento seria como manter o pássaro no aviário, por outro lado, ter conhecimento seria segurar o pássaro nas mãos no momento da recuperação. Em outros termos, possuir conhecimento se refere ao poder ou capacidade de conhecer, enquanto ter conhecimento se refere ao exercício desse poder ou capacidade. Sendo assim, o modo como o conhecimento é descrito, a partir desse modelo metafórico se baseia no contraste entre a posse e a utilização do conhecimento.

Fica evidente, portanto, a importância da distinção dos dois sentidos do termo “conhecer”, para compreender a nossa capacidade de entendimento. Por um lado, possuir um determinado pássaro no aviário significa conhecer, no sentido de capacidade; por outro lado, ter um pássaro nas mãos significa conhecer, no sentido de uso ativo: um pássaro, dois modos de tê-lo presente na mente. Mas o que exatamente é representado pelo pássaro? Até onde vai o conhecimento que ele representa? De acordo com a interpretação de Burnyeat, os pássaros são o resultado da educação (198b) ou da indagação independente (197e) (BURNYEAT, 1990, p. 110). O aviário, portanto, seria vazio na infância (BURNYEAT, 1990, p. 110). Dessa forma, o equívoco aritmético explicado por meio da metáfora do aviário mostra que é possível estar de posse de conhecimento e mesmo assim não fazer uso adequado dele. Pois de acordo com essa perspectiva, o conhecimento se refere não apenas ao exercício do conhecimento, mas também à capacidade mais ampla de entender. Partindo dessa distinção, não haveria, portanto, uma contradição entre possuir um conhecimento e falhar em fazer uso dele.

Além dessa distinção o modelo do aviário nos deixa entrever que a atividade intelectual é, ao menos em parte, a capacidade de estabelecer uma identificação daquilo que se conhece

consigo mesmo. Isso ocorre porque, de acordo com a interpretação de Burnyeat, deve haver duas maneiras de tomar algo como objeto de julgamento e, portanto, de conhecer. Esses dois modos seriam independentes e distintos. O primeiro se refere ao objeto ser ativa e efetivamente conhecido e reconhecido e o segundo se refere ao objeto ser “pensamento de”, sem ser ativa e efetivamente conhecido e reconhecido. Ao cometer o erro aritmético, por exemplo, o sujeito erra ao identificar doze e onze, não porque não conhece, mas porque embora conheça doze, conheça onze, os identifica mal, isto é, “tem pensamento de doze sem o reconhecer como doze” (BURNYEAT, 1990, p. 112).

A partir disso, Sócrates, segundo Burnyeat, teria exposto duas fases da caçada ao conhecimento: a primeira seria quando nós estamos engajados em querer aprender, no caso do exemplo, os números, pela primeira vez, e isso marcaria, portanto, nossa passagem da ignorância para o conhecimento. A segunda seria quando nós estamos dispostos a usar aquilo que aprendemos ao questionar, e isso marcaria, portanto, nossa passagem da capacidade de conhecer, para o reconhecimento ativo, isto é, quando temos a intenção de aprender novamente, a partir de nós mesmos, algo que já havíamos aprendido (198d-e).

Cornford interpreta esse trecho como um exame e refutação do empirismo. De acordo com o autor isso deve ser tomado como uma razão importante para pensarmos que Platão está de fato comprometido com a teoria das formas: “Platão abandonou a doutrina da rememoração, de acordo com a qual nosso conhecimento de Formas, incluindo números e suas relações, é sempre latente na alma, não adquirido através dos sentidos durante essa vida, mas apenas revividos na ocasião da experiência sensória? Não há nenhum fundamento para tal conclusão” (CORNFORD, 1935, p. 129). Sendo assim, para que possamos assumir que nos enganamos com números, na visão de Cornford, precisamos alargar o aparato empirista da investigação do conhecimento. Pois os equívocos sobre números seriam possíveis apenas porque, de alguma forma, podemos não conhecer algo que conhecemos (CORNFORD, 1935, P. 130).

Cornford nos lembra, no caso do exemplo, que não é apenas a identificação errada entre os números “11” e “12” que ocorre. Isso não seria um caso em que estamos confundindo as inscrições de “11” e “12” em nossa tábua de cera interna. Inclusive ficou estabelecido que esse tipo de erro não é possível, uma vez que seria como a confusão de duas pessoas conhecidas, mas ausentes (192b). O erro, no caso dos números, seria entre o número 11, o qual conhecemos, e a soma “5 + 7”, a qual resulta em um número até então desconhecido (CORNFORD, 1935, p. 130). Sendo assim, um novo sentido de conhecimento é inaugurado no diálogo. Conhecer, então, significa ter um objeto, de alguma forma, registrado na memória, mas não necessariamente tê-lo presente à consciência. Portanto, fica estabelecido, nesse trecho, que “é

possível não saber (na nossa mente) o que nós sabemos (possuímos em algum lugar registrado na memória)” (CORNFORD, 1935, p. 130-131). Ou seja, esse modo diferente de ver a memória alcança a noção de conhecimento latente, não alcançada pelo símile da tábua de cera.

Nesse sentido, na visão de Cornford, a descrição da memória como aviário aumentou o aparato da tábua de cera. Isso ocorre não apenas porque a noção de conhecimento latente foi introduzida, mas também porque engloba a noção de conhecimento não diretamente derivado dos sentidos. E é aqui que fica mais claro porque Cornford interpreta esse trecho como um exame e refutação do empirismo. Esse tipo de alargamento do aparato empirista parece ser importante na medida em que fornece um fundamento para o conhecimento histórico, por exemplo. Contudo, de acordo com Cornford, isso também poderia ser considerado como mais um ponto para a tese de que Platão está dizendo tais coisas, tendo em mente, a afirmação da teoria das formas e a refutação de uma abordagem empirista do conhecimento. Isso porque, segundo o autor, desde o *Mênon* Platão insiste que conhecimento não pode ser entregue de pessoa para pessoa, mas “os verdadeiros objetos do conhecimento devem ser diretamente vistos pelos olhos da alma” (CORNFORD, 1935, p. 135). Nesse sentido o conhecimento não poderia ser entregue por um professor, embora o seu desenvolvimento pudesse ser aumentado por meio do diálogo, da dialética com a assistência do sábio que seria a pessoa capaz de atuar na obstetrícia das ideias (CORNFORD, 1935, p. 135). No entanto, na visão de Cornford, isso não é abertamente discutido no *Teeteto* porque as formas são deliberadamente excluídas nesse diálogo. Sendo assim, o que é chamado de “conhecimento”, na visão do platonista, não passaria de uma crença transmitida entre mentes.

Em contrapartida, para Sedley, a descrição da memória como aviário não seria um suplemento à descrição da tábua de cera, mas uma substituição, como já vimos. Isso porque, de acordo com ele, fica estabelecido que esse novo modelo, embora tenha sido trazido para explicar erros de atividades mais específicas como aritmética e gramática (198a), ele também se refere a objetos externos contáveis (198c). Para Sedley isso seria suficiente para dizer que nosso aviário interno é onde reside todo nosso conhecimento e isso inclui especialmente nosso conhecimento de indivíduos como Teeteto e Teodoro, “no entanto, é verdade que o foco da discussão do aviário é distintamente mais intelectual e menos mundano do que a gama de exemplos considerados em conexão com a tábua de cera.” (SEDLEY, 2002, p. 142)

Além disso, Sedley nota que o aviário também contém outra pista importante para o progresso do diálogo, a taxonomia. Isso fica evidente em 197d quando Sócrates menciona o modo como as aves se organizam em nossos aviários. Algumas se organizam em bandos, menores ou maiores e algumas voam sozinhas por entre os bandos. Na visão de Sedley, isso

significa o modo como organizamos o conhecimento em determinadas áreas, isto é, o modo como ocorre uma taxonomia do conhecimento. As aves em bandos representam nosso conhecimento organizado em determinada área. Já as aves que voam solitárias por entre os bandos representariam o que Sedley chamou de “grupo de conceitos neutros de tópico”, os quais foram mencionados na primeira parte do diálogo (185a-186b) e que são basicamente as noções de ser (*being*), outro (*otherness*), mesmo (*sameness*), oposição (*oppositeness*) e similaridade (*similarity*). Isso seria, conforme Sedley enfatiza, uma contribuição socrática ao platonismo, uma vez que tais noções sublinhariam uma eventual solução ao problema da falsidade no *Sofista* (SEDLEY, 2002, p. 144).

Dessa forma, então, o modelo do aviário constituiria uma resposta para o que seria o julgamento falso: uma confusão na hora de capturar os conhecimentos que possuímos. Essa proposta não incorreria em absurdo tal como a tábua de cera, pois, no caso do exemplo, ao dar a resposta “11” não estaríamos dizendo que “11” é “12”, mas sim que “7+5” é “11”, coisa que, no caso da tábua de cera, incorreria em absurdo por estarmos afirmando que “Teeteto é Teodoro”. Contudo, a pergunta seria, porque o aviário falha em fornecer uma resposta ao problema do falso? A resposta para essa pergunta é dada por Sócrates em 199d:

Em primeiro lugar, refiro-me à dificuldade de aquele que tem o saber ignorar aquilo que sabe não devido à sua ignorância, mas ao seu próprio saber. Em segundo, opinar que o que sabe é outra coisa, sendo outra a coisa que sabe. Como não haveria de ser completamente irrazoável que, ao sobrevir o saber, a alma não conheça nada, mas tudo ignore? Pois, a partir deste argumento segue-se que, se na realidade até o saber nos fará ignorar alguma coisa nalgum momento, nada impedirá que a ignorância que nos acomete nos leve a saber algo que a cegueira nos faça ver³⁸

De acordo com Sedley, a primeira objeção seria que o julgamento falso ocorreria não pelo conhecimento latente, mas pelo conhecimento ativado, a segunda e a terceira objeção apenas confirmariam a primeira e basicamente afirmam não ser possível chamar algo de conhecimento quando ele é trocado por outro conhecimento. Quer dizer, se confundimos dois conhecimentos como podemos chamá-los de conhecimento?

Esse trecho (199c-200d), portanto, representa a rejeição do intercâmbio de conhecimentos como uma explicação para o julgamento falso. Até então o julgamento falso, que no modelo da tábua de cera é explicado pelo equívoco da sobreposição de uma experiência presente a uma inscrição de memória, no modelo do aviário é explicado como o equívoco ocorrente na sobreposição de “conhecimentos”. Ocorre que Sócrates também reconhece nessa fase uma falha no reconhecimento desses “conhecimentos” e sugere que também há em nossa mente “ignorâncias”. Mas o que seriam esses pedaços de ignorância? Para Cornford isso

³⁸ PLATÃO, 2010, p. 298. Trad. NOGUEIRA e BOERI.

representaria uma crença falsa que não foi conhecida diretamente, mas, de alguma forma, foi formada ou aprendida (CORNFORD, 1935, p. 138). Para Burnyeat a sugestão seria que pedaços de ignorância representam uma capacidade de tomar as coisas de maneira errada. De acordo com ele, apesar disso soar estranho uma vez que seria mais comum explicar os erros pela ausência da capacidade de tomar as coisas de maneira correta, em vez, da presença da capacidade de tomar as coisas erradas, isso significaria a intenção de Platão em deixar claro que o erro está, de alguma forma, inscrito em nós: “não é a ignorância no sentido comum da ausência ou falta de conhecimento, mas alguma capacidade positiva diferente do conhecimento que permite, e talvez até estimule, o cometimento de erros” [...] “Deve haver algo como pensar de forma ignorante, quando o pensamento exerce uma capacidade que não é o conhecimento.” (BURNYEAT, 1990, p. 117)

Para Sedley a introdução da noção de “ignorâncias” funciona na medida em que só assim não estaríamos admitindo que a ignorância advém do conhecimento, o que seria um absurdo, mas sim da própria ignorância. A pergunta seria, então, já que o julgamento falso ocorre não em decorrência de pedaços de conhecimento, mas em decorrência de pedaços de ignorância, porque isso não é declarado como sendo o que explica o que é o julgamento falso? Para Sedley a resposta para isso se refere a uma questão de, digamos, uma superinternalização dos itens mentais de conhecimento. De modo que a investigação sobre o julgamento falso nesse sentido levaria à concepção de processos mentais internos que seriam eles mesmos outros processos mentais ainda mais internos. Isso faz parecer que “podemos explicar o erro de um item mental para outro apenas adicionando uma tábua de cera extra ou [pássaro no] aviário, o que por sua vez nos dará um novo conjunto de itens mentais para confundirmos uns com os outros” (SEDLEY, 2002, p. 148).

Depois de expostos os modelos metafóricos da memória como tentativas de entendimento do que seria o julgamento falso, o diálogo se encaminha para o trecho final da segunda parte, a saber, o caso do júri (200d-201c). Nessa passagem Sócrates basicamente nos redireciona à pergunta sobre o que é conhecimento e reconhece que estavam equivocados em se concentrar na questão do julgamento falso, antes mesmo de definir o que o conhecimento é. Afinal como seria possível ter uma compreensão adequada do que é um julgamento falso sem a compreensão do que é conhecimento? Sendo assim, Sócrates encoraja Teeteto a seguir com ele na investigação e a próxima conclusão seria a de que conhecimento não pode ser julgamento verdadeiro. O motivo para isso seria o que Sócrates refere, com ironia, a “arte dos maiores em matéria de sabedoria” (201a), isto é, a arte da retórica dos oradores e dos advogados. Essas pessoas seriam capazes de convencer qualquer um de qualquer coisa, num curto espaço de

tempo, especialmente, de um julgamento verdadeiro. Em um tribunal, por exemplo, onde está sendo julgado um crime, o júri é persuadido do julgamento verdadeiro daqueles que tem o conhecimento do crime, isto é, daqueles que o testemunharam. Sendo assim, conclui-se que conhecimento e julgamento verdadeiro não podem ser idênticos.

Burnyeat coloca uma questão interessante sobre esse trecho: nesse ponto estaríamos nós leitores na mesma posição dos jurados que não têm conhecimento, mas são persuadidos? Quer dizer, estaríamos nós sendo persuadidos de que julgamento verdadeiro não é conhecimento? Esse questionamento é interessante porque, de acordo com Burnyeat, nos instiga a pensar em outros três tipos de questões: a primeira seria uma questão de interpretação: estaria Platão colocando Sócrates como contraditório porque ele tinha como intenção que o leitor pensasse por ele mesmo sobre coisas que nem mesmo Teeteto estaria pensando? A segunda questão seria epistemológica: o contraexemplo do júri é sem dúvida desafiador quando nos conduz a afirmar que apenas a testemunha ocular sabe o que ocorreu na cena do crime? Quer dizer, se aceitarmos esse tipo de afirmação quais tipos de conhecimento teríamos que abrir mão (conhecimento histórico, por exemplo)? Isso seria plausível? A terceira questão seria puramente filosófica: por que o contraexemplo do júri é mesmo tão convincente? O júri realmente nunca sabe? Por que o conhecimento é um conceito facilmente colocado à prova por filósofos sobretudo quando advém de testemunhas ou de outras fontes derivadas de informação? Que tipo de fato é esse que requer um método específico para que seja conhecido por alguém?

Vale notar também, juntamente com Burnyeat, que nesse ponto somos instigados a fazer uma associação com o prólogo do diálogo (142a-143c). Afinal é Euclides e Terpsion que iniciam o diálogo sobre um diálogo que ocorreu anos antes, entre Sócrates, Teeteto e Teodoro. Seria o próprio diálogo um testemunho? Qual é a significância disso para o diálogo como um todo? Para Burnyeat, isso pode ser um indício de que Platão deixa uma leitura aberta que tanto permite uma interpretação passiva, quanto ativa:

Podemos ser recipientes passivos de testemunho, ou podemos estar ativamente presentes com a discussão. A escolha é nossa. Mas somente a participação ativa, que significa fazer filosofia por nós mesmos e entrar em interessantes dilemas próprios, nos levará a saber – saber realmente – como foi uma discussão com Sócrates (BURNYEAT, 1990, p. 127).

4 SERIA CONHECIMENTO JULGAMENTO VERDADEIRO MAIS RAZÃO (*logos*)?

Sobre isso, Sócrates, esquecera-me o que vi alguém dizer; porém agora volto a recordar-me. Disse essa pessoa que conhecimento é opinião verdadeira acompanhada de explicação racional, e que sem esta deixava de ser conhecimento. As coisas que não encontram explicações não podem ser conhecidas – era como ele se expressava – sendo, ao revés disso, objeto do conhecimento todas as que podem ser explicadas (201d)³⁹

Depois da memória ter sido trazida ao diálogo como recurso que poderia explicar a possibilidade da opinião falsa, Sócrates e Teeteto retornam à questão central ao afirmar que conhecimento é opinião verdadeira (200e). No entanto, essa tese é refutada por Sócrates ao apontar que a opinião verdadeira (*alethes doxa*), diferente do conhecimento (*episteme*), pode ser obtida por meio de uma mera persuasão tal como fazem os oradores ou advogados. Dessa forma, portanto, os interlocutores avançam para a última tentativa de definição de conhecimento com a hipótese de que conhecimento seria uma opinião verdadeira acrescida de explicação racional (*logos*) (201d). Então, depois da definição ser colocada, a teoria subjacente à definição é apresentada (201d-202c); tal teoria é criticada, refutada (202d-206b) e, finalmente, Sócrates considera os três significados de explicação racional (*logos*) (206c-210a). O diálogo enfim acaba em aporia.

4.1 A TEORIA DO SONHO

O início da terceira parte do diálogo se dá com Teeteto afirmando não ser capaz de explicar a teoria que tem em mente, mas apenas de acompanhar a explicação de outra pessoa (201d), Sócrates, então, oferece sua versão da teoria a qual teria sido vista em sonho, daí o nome pelo qual ela é conhecida, teoria do sonho. Mas para entender tal teoria, vale notar que anteriormente (189e-190a) ficou estabelecido que conhecimento deve ser algo que não ocorre no domínio estrito da percepção sensível, mas deve ser buscado no pensamento a ser expresso do discurso como um julgamento verdadeiro. Nesse sentido, seria natural que Sócrates indagasse sobre a natureza do discurso,⁴⁰ ao que, na verdade, ele identifica o pensamento

³⁹ PLATÃO, 1973, p. 102. Trad.: NUNES.

⁴⁰ Nesse ponto vale notar que a definição de discurso, como tradução da palavra grega *logos*, não é tão simples quanto parece. Tal palavra é especialmente difícil de ser traduzida pois tem uma ampla gama de significados. Podendo ser lida como “discurso”, de maneira geral, ou algum tipo de discurso como “argumento”, “afirmação”, ou então a tipos particulares de afirmações como “teoria”, “explicação” “definição” podendo até mesmo ser tomada como um tipo de “cálculo” ou “listagem”. Mas embora tenha uma variedade de significados, de acordo com Burnyeat, o ponto relevante de uso no caso da investigação filosófica sobre conhecimento seria o requerimento de uma estabilidade do conhecimento, uma vez que “o processo de definição dos termos usados para definir outros termos, assim como o processo de explicar uma coisa em termos de outra, deve parar em algum

(*dianoia*). Sendo assim, se faz necessário que a noção de discurso seja redefinida, pois é difícil pensar que o discurso, entendido apenas como uma afirmação ou negação daquilo que está sendo dito, interior ou exteriormente, resulte em conhecimento. Parece ser necessário que o discurso traga algo a mais ao julgamento que está sendo expressado. É preciso que ao julgamento seja acrescentado algo que o transforme em conhecimento, esse algo é o *logos*, traduzido aqui como razão ou explicação racional, cuja significação é buscada nessa terceira parte do diálogo.

Tendo isso em vista, poderíamos dizer que a teoria do sonho é trazida ao diálogo como o primeiro passo para se entender de que modo a explicação racional constitui-se como fundamento do saber. Em outras palavras, talvez a pergunta com relevo nesse trecho seria como o *logos* pode proporcionar a qualidade do que pode ser conhecido?

Para entender tal pergunta vale notar o contexto no qual a teoria do sonho propriamente dita aparece: do júri (201a-c) saímos com a definição de que julgamento verdadeiro é diferente de conhecimento, então Teeteto diz que ouviu falar sobre essa distinção e ainda acrescenta que a razão (*logos*) associada ao julgamento verdadeiro coloca este no âmbito do conhecimento, enquanto que dissociada o retira desse âmbito. Além de que, aquilo que carece de razão é incognoscível. Sócrates então fala sobre uma teoria que ele sonhou e que pode servir como a versão completa da teoria lembrada por Teeteto, que trata sobre a cognoscibilidade dos elementos e dos compostos.

Sedley destaca sete princípios na teoria do sonho: (1) Coisas complexas têm *logos*, o qual consiste na lista de seus elementos, enquanto, por essa mesma razão, seus elementos eles mesmos não têm um *logos*, já que o que é autenticamente um elemento não se reduz a elementos ulteriores. (2) Elementos podem ser nomeados. (3) Nada pode ser dito sobre os elementos, vistos como tais, nem mesmo que eles são ou não são. (4) Elementos são incognoscíveis, mas complexos são cognoscíveis (e passíveis de julgamento verdadeiro). (5) Elementos são perceptíveis. (6) Todas as coisas, nós inclusos, consistem de elementos. (7) Letras são exemplos de elementos; sílabas são exemplos de complexos (SEDLEY, 2002, p. 154).

lugar” (BURNYEAT, 1990, p. 134). A palavra *logos*, em geral, é traduzida em inglês por “account”, cuja tradução para o português varia de “conta” à “consideração”. Dada a ampla gama variações de tradução desse termo, a tradução de *logos* adotada no presente trabalho foi “razão” e “explicação racional”, pois não se pretende perder de vista que *logos* inclui no seu escopo de significação ao menos quatro coisas: aquilo que é dito: palavra, frase, discurso, debate, expressão; aquilo que é pensado: razão, consideração, computação, cálculo, escolha, enumeração; aquilo que é explicado: explicação ou narrativa, justificação, valor atribuído a alguma coisa; aquilo que é discutido: assunto de discussão, motivo, causa, razão de alguma coisa (Cf. LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert, An Intermediate Greek-English Lexicon, λόγος. Disponível em: < <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0058:entry=lo/gos>> Consultado em 8 de abril de 2022.)

Na visão do autor, quando observamos esses princípios, podemos perceber um ponto chamado por ele de *assimetria cognitiva* que serve como base da teoria do sonho. Isto é, a explicação racional (*logos*) é algo que ocorre a partir de uma diferença entre o modo como podemos ou não conhecer certas coisas. Tais coisas podem ser passíveis, ou não, de conhecimento. Os elementos são tomados como exemplo de coisa que não pode ser conhecida, enquanto que os complexos são exemplos do que pode ser conhecido. Nesse sentido, *logos* seria tomado como uma apreensão daquilo que pode ser conhecido pelas partes que o compõe. Sendo os elementos incompostos, não podem ser conhecidos. Já os complexos, por serem compostos, constituídos por elementos, podem ser conhecidos. O ponto seria que podemos seguir uma investigação, mas ao chegar nos elementos não podemos continuar, pois “o que consiste em si mesmo não consiste em mais nada” (SEDLEY, 2002, p. 155).

Um outro ponto claro para Sedley até esse trecho é que há um paralelo presente na noção de elemento com a noção de gênero: os elementos seriam aquilo que constitui tudo o que há, mas, ainda assim, não significa que eles são o único gênero de coisas que existem. Partindo da distinção Aristotélica,⁴¹ assim como Sedley, podemos perceber que haveria dois tipos de elementos: (a) tipos universais e (b) componentes. Essa distinção é importante porque mostra que o Sócrates do *Teeteto* não estava interessado em tratar de universais, muito menos afirmar que universais são perceptíveis, mas assegurar que, embora o *logos* se refira ao “mais fundamental sentido como as partes constitutivas primárias de qualquer complexo ou sistema” (SEDLEY, 2002, p. 155), não é algo que se faz nos sentidos, mas através de uma atividade que a mente faz com ela mesma, mesmo quando a percepção não está envolvida. Dessa forma, o *logos* estaria sendo descrito, na visão de Sedley, com ênfase, não na ascendência do *logos* a partir dos tipos universais, mas a partir da descendência aos componentes materiais. Nesse sentido, portanto, a teoria do sonho seria fundamentalmente reducionista, na medida em que toma como chave para o conhecimento de algo a análise de tal coisa em seus últimos componentes (SEDLEY, 2002, p. 157-158).

Além disso, Sedley marca como aspecto particular da teoria um paralelo que se pode fazer com achados da Parte I, isto é, de toda a discussão da definição de conhecimento como sensação (184b-187a). Uma semelhança com a parte inicial apontada pelo autor é a impossibilidade de ir além da apreensão dos ditos objetos primários da percepção, como por exemplo, a cor vermelha. Os elementos, assim como tais objetos mencionados na Parte I, podem ser nomeados e percebidos, mas nada além disso pode ser feito em relação a eles, nem mesmo

⁴¹ Metaphysics β 3, 998a 20–b8.

pode ser dito que “são” ou que “não são”. Essa semelhança é importante porque marca uma certa separação entre o *ser* e as qualidades perceptíveis. Sedley nota que o que está sendo dito não é a negação do *ser* aos perceptíveis, mas a demarcação do limite do *ser* nos perceptíveis (SEDLEY, 2002, p. 159).

Por outro lado, uma diferença em relação à Parte I seria os itens que Sócrates lista como não podendo ser apreendidos pela percepção e que representam os termos comuns de operação da mente, sendo eles, semelhança, dessemelhança, identidade, unidade, multiplicidade (185d). Ao passo que, na teoria do sonho, também são listados os itens que não podem ser ditos sobre os elementos. Mas em vez de se referir a entidades a priori, termos comuns, eles se referem a termos que são usados quando se pretende individualizar algo – “isto”, “aquilo”, “cada um”, “ele mesmo” (202a). Essa relação com a Parte I mostra, de acordo com Sedley, portanto, que os elementos empíricos são itens dados como “encontros perceptuais imediatos e não como conceitos universais” (SEDLEY, 2002, p.160).

Tendo isso em mente, Sedley conclui, portanto, que a teoria do sonho representa uma tradição pré-socrática fisicista, segundo a qual o conhecimento se estabelece a partir de uma investigação sobre os elementos primários que compõe as coisas e que são simplesmente dados pela experiência. Esse modo de pensar segue o que Sedley chamou de “programa de baixo para cima de conhecer o mundo” (SEDLEY, 2002, p. 160), que Sócrates afirma na exposição da teoria do sonho para então mostrar porque tal programa não serve como fundamento para o conhecimento. A conclusão a que o autor chega é que a teoria do sonho é uma forma de reducionismo materialista, portanto, “não constitui em si mesma uma tese especificamente epistemológica” (SEDLEY, 2002, p. 162). Na verdade, o trabalho de Sócrates, na visão de Sedley, seria explorar as implicações epistemológicas de uma “tradição precedente de análise reducionista” (SEDLEY, 2002, p. 162), pavimentando, assim, o caminho para um platonismo. Isso acaba gerando, na visão de Sedley, um distanciamento do Sócrates desse trecho com o do início do diálogo (146e), que afirma a diferença entre a pergunta “o que é o conhecimento?” e “do que é o conhecimento?”, pois tal separação parece cada vez mais difícil de ser afirmada, dada a análise reducionista.

Diferente dos pontos que Sedley levanta até aqui, Burnyeat oferece uma análise mais abrangente e detalhada sobre a terceira parte, especialmente porque é na etapa final do diálogo que a investigação filosófica, seguindo a linha de Burnyeat, digamos, dobra-se sobre si mesma. Isso quer dizer que muito da discussão da terceira parte do diálogo é, na visão de Burnyeat, a tentativa de resposta para a pergunta: “qual é a teoria que estamos discutindo?” (BURNYEAT, 1990, p. 128). Parece que nesse ponto o diálogo acaba por gerar uma complicação teórica

justamente por se voltar para a própria atividade dialógica desenvolvida ao longo do diálogo e o modo como isso pode ou não ser considerado conhecimento. Sendo assim, Burnyeat divide a teoria final de Teeteto como composta por três estágios: o primeiro estágio é o relato de Teeteto sobre uma teoria, que ouviu dizer, segundo a qual conhecimento é julgamento verdadeiro acompanhado de explicação racional (*logos*), mas que é incapaz de explicar (201c-d). No segundo estágio, Sócrates oferece uma primeira elaboração dessa teoria a qual teria ouvido em sonho (201d-202c). Então, no terceiro estágio, a teoria é preenchida a partir do exemplo de letras e sílabas e isso fornece uma base para o início da avaliação crítica (203c). Contudo, apesar dessa apresentação mais ou menos ajustada, na visão de Burnyeat, “para ler a Parte III efetivamente devemos estar preparados para tolerar ambiguidades” (BURNYEAT, 1990, p. 129). Já que a pergunta sobre que teoria estamos discutindo não tem uma resposta completa ao final do diálogo.

O primeiro estágio da teoria (201c-d), então, consiste no relato de Teeteto da última definição de conhecimento. Essa teoria é composta pela conjunção de duas teses distintas que, na visão de Burnyeat, implicam outras duas teses. A primeira tese seria a de que conhecimento é julgamento verdadeiro acompanhado da razão (*logos*). A segunda é a de que aquilo que não possui razão (*logos*) é incognoscível e aquilo que possui razão é cognoscível. As outras teses implicadas por elas seriam: de um lado, uma definição objetual a qual diz que conhecer um determinado objeto é ter um julgamento verdadeiro com uma explicação racional do objeto. De outro lado, uma definição proposicional segundo a qual conhecer que uma determinada proposição é ter julgamento verdadeiro com uma explicação racional da proposição (BURNYEAT, 1990, p. 130).

Vejamos a sequência no diálogo: em 201d Teeteto se limita a fazer menção às teses sobre o que pode e não pode ser conhecido. Quando Sócrates o instiga a distinguir o que é cognoscível do que é incognoscível, isto é, quando Teeteto é impelido a oferecer uma explicação racional sobre o que seria uma explicação racional, ele assume que não é capaz de o fazer. Contudo, ele afirma que caso alguém fosse capaz de oferecer tal explicação ele seria capaz de acompanhar, dando margem para que Sócrates entre com a teoria do sonho (201d). Nessa altura, Burnyeat nos instiga a pensar sobre esse trecho em paralelo ao trecho anterior do júri (201a-c). A pergunta seria: estaríamos nós, mais uma vez, na mesma posição do júri, incapazes de ter conhecimento, nos restando apenas confiar no que dizem os escritos de Platão?

Na visão de Burnyeat, ainda seria cedo para dar uma resposta a essa pergunta, pois ainda teríamos que avaliar as possibilidades alternativas de compreender as teses de Teeteto. Uma primeira possibilidade parte do seguinte raciocínio: como a segunda parte do diálogo tratou de

maneira geral de conhecimento como a capacidade de julgar a identidade de um objeto, seja ele um objeto concreto, como Teeteto ou Teodoro, seja ele um objeto abstrato, como 11 ou 12, seria razoável pensar que a terceira definição de conhecimento se refere a um objeto. Ou seja: conhecer significa conhecer um objeto e conhecer um objeto é ter um julgamento verdadeiro sobre o objeto com uma explicação do ser do objeto, seja ele concreto ou abstrato. Essa possibilidade de interpretação é notoriamente contrastada com uma definição de conhecimento proposicional a qual diria que conhecer significa conhecer uma proposição e conhecer uma proposição é ter um julgamento verdadeiro da proposição com uma explicação racional da proposição. De acordo com Burnyeat essa última definição também segue adequadamente a sequência do diálogo, até esse ponto. Mais especificamente o trecho do júri no qual “o que o júri pode julgar, mas não conhecer, é a verdade do que aconteceu (201b)” (BURNYEAT, 1990, p. 130-131).

O caráter proposicional da última definição de Teeteto, de acordo com Burnyeat, serviu de matriz para importantes teorias sobre o conhecimento tanto na filosofia antiga, quanto na filosofia moderna. Contudo, dado que a definição de Teeteto parece ser suficientemente indeterminada, até então, uma leitura proposicionalmente orientada é permitida tanto quanto uma leitura objetualmente orientada. No entanto, a leitura objetualmente orientada, de acordo com o autor, é forçosa no estágio dois da teoria, conforme se verá a seguir.

No primeiro estágio somos levados a pensar sobre o papel das proposições no conhecimento de objetos. Dessa forma, de maneira geral, a pergunta do primeiro estágio da teoria poderia ser colocada nos seguintes termos: quais tipos de proposição estão envolvidas no conhecimento de um objeto e como elas estão envolvidas? Sendo assim, podemos dizer, de acordo com Burnyeat, que em resumo o primeiro estágio da teoria combina duas teses. Uma primeira que diz que conhecimento é julgamento verdadeiro acrescido de explicação racional (*logos*) e uma segunda que afirma que há uma assimetria entre dois tipos de coisa quando nos referimos à conhecimento: há coisas que possuem uma explicação racional e portanto são cognoscíveis e há coisas que não possuem uma explicação racional e portanto são incognoscíveis. A partir disso caberia, de acordo com Burnyeat, duas possíveis concepções sobre o que esse conhecimento se refere: sobre um objeto ou sobre uma proposição. Contudo Teeteto não é capaz de fornecer uma explicação para o que seja o caráter ou estado do que é explicável, nem de nos falar sobre a distinção entre o que é cognoscível ou incognoscível. Mas, interroga Burnyeat, poderia Sócrates fazer isso?

O trecho subsequente (201d-202c) nos responde tal pergunta e é analisado separadamente por Burnyeat como o estágio dois da teoria. Esse trecho explica a relação entre

a premissa de que há objetos cognoscíveis e incognoscíveis e a de que há objetos que possuem explicação e objetos que não possuem explicação a partir da distinção entre elementos e complexos. Os elementos não têm explicação pois são elementos. Os complexos possuem explicação pois são complexos. Dessa forma uma explicação é sempre de um complexo, pois só um complexo pode ter uma explicação. A razão seria que uma explicação é fundamentalmente um complexo de nomes entrelaçados, o qual pressupõe uma complexidade correspondente sobre a qual a explicação é (202b). Os elementos por outro lado são simples e não compostos, sendo assim eles não podem ser sobre o que a explicação é.

Burnyeat observa que nesse trecho fica clara a ênfase de Sócrates na leitura objetual da definição de conhecimento em vez da leitura proposicional. Isso porque ao dizer que os elementos primários, os quais só podem ser nomeados, são o que compõe “nós e tudo o mais” (201e), ele estaria também afirmando que nós e tudo o mais somos complexos de elementos primários. Ou seja, nós e tudo o mais somos objetos complexos os quais tem explicação e são conhecíveis. Para Burnyeat, qualquer explicação sobre a tese de que os elementos só podem ser nomeados deve sempre ocorrer em distinção a uma explicação, igualmente convincente, sobre o conhecimento dos complexos.

Mas o autor também lembra da não univocidade que explicação racional (*logos*) tem no diálogo. Ele menciona os três principais sentidos citados por Sócrates ao final do texto: (a) a afirmação colocada em palavras com respeito ao julgamento de alguém sobre um objeto (b) a enumeração de todos os elementos de um objeto, i.e., uma completa análise do objeto, ou (c) a diferenciação do objeto de outras coisas (BURNYEAT, 1990, p. 136). Embora considerados de maneira direta, as três explicações sobre o caráter ou estado de ser explicável são reconhecidos como não filosoficamente satisfatórios para entendermos o que é conhecimento. Para Burnyeat isso pode significar que Platão tem como intenção nos encorajar a pensar por nós mesmos sobre qual significado apropriado “explicação racional” tem na teoria: “a resposta à pergunta ‘qual é a teoria que estamos discutindo?’ é ‘faça e veja’. Poderemos então julgá-la por nós mesmos, sem depender de rumores” (BURNYEAT, 1990, p. 136).⁴²

De acordo com Burnyeat, haveria duas interpretações da tese de que os elementos só poderiam ser nomeados. A primeira interpretação enfatiza o primeiro significado de explicação

⁴² É interessante ressaltar aqui a imagem que Sócrates traz ao diálogo e que Burnyeat faz referência. Em 200e quando os interlocutores estão tratando da opinião verdadeira como conhecimento, na introdução do trecho do júri, Sócrates diz que “o homem que indicava o caminho através do rio, Teeteto, disse: “isso se mostrará por si mesmo”, fazendo referência a uma expressão proverbial à época que retoma um breve episódio no qual alguém, que pretende atravessar um rio, pergunta ao guia se as águas são profundas. Sem conhecer a resposta correta o guia responde “isso se mostrará por si mesmo”, ou seja, a experiência de atravessar o rio irá mostrar o conhecimento sobre se as águas são profundas.

racional, examinado por Sócrates mais adiante no diálogo, segundo o qual explicação racional é uma colocação em palavras, uma imagem vocal do pensamento de alguém sobre um determinado objeto (206d). De acordo com essa interpretação não haveria nada que se possa fazer em relação a um elemento além de nomeá-lo. Essa interpretação, segundo o autor, entra em conflito com a afirmação de Sócrates de que, embora os elementos não tenham explicação e sejam incognoscíveis, eles são, contudo, perceptíveis (202b). Isso porque não se pode fazer qualquer afirmação sobre os elementos pois eles são apenas perceptíveis, então isso significa a própria autorrefutação da afirmação, uma vez que a própria afirmação de Sócrates é uma afirmação sobre os elementos. Além disso, se é verdade que os elementos só podem ser percebidos, isso significa que eles são percebidos por alguém, em algum lugar, em algum momento, ou seja, os detalhes verdadeiros sobre esses pontos são facilmente estabelecidos sendo eles afirmações sobre os elementos.

Ainda outra objeção é possível de ser levantada sobre essa interpretação: colocar um julgamento em palavras, por mais verdadeiro que seja, não configura o fornecimento da razão do ser de algo. Sobre isso, Burnyeat afirma que “deve haver mais sobre a diferença entre conhecimento e julgamento verdadeiro do que a habilidade de colocar o julgamento verdadeiro em palavras de uma declaração” (BURNYEAT, 1990, p. 138). Um indício disso no diálogo remete ao trecho (144b-d) no qual Sócrates afirma que há mais coisas envolvidas no conhecimento de Teeteto do que declarações ou julgamentos verdadeiros sobre ele. Ademais, a ênfase na colocação em palavras da primeira interpretação sobre esse trecho nos coloca diante da pergunta: estaria Sócrates dizendo que a explicação racional é uma sequência de nomes de elementos?

Como, até esse momento, não é dado nenhum exemplo do que seriam esses elementos, permanecemos em uma posição difícil de dizer se eles são simples partes ou ingredientes de algum tipo. Se os elementos fossem qualidades sensíveis, estaríamos sendo reconduzidos para a sugestão da Parte I do diálogo na qual a teoria de Heráclito é invocada e que diz que as coisas são um agregado transitório de qualidades sensíveis. Contudo a teoria heraclítica, a essa altura, já está refutada. Dessa forma poderíamos pensar que os elementos seriam como podendo ser correspondentes a uma lista de declarações relacionadas com o mundo. Mas nesse caso seríamos reconduzidos ao problema da segunda parte, afinal poderíamos nos perguntar sobre como seria possível fazer uma lista falsa de declarações. Sendo assim, parece que, nessa primeira interpretação, a teoria do conhecimento da Parte III retoma problemas das duas primeiras partes, em vez de avançar no progresso do diálogo.

Por outro lado, Burnyeat nos coloca uma outra possibilidade de interpretação, segundo a qual a ênfase estaria no termo “em si” que aparece em 202a quando Sócrates fala sobre os elementos tratados em si mesmos. Nesse caso “o ponto não é que você não pode descrever um elemento, mas que, se o fizer, você está acrescentando a ele, não falando do elemento por si só” (BURNYEAT, 1990, p. 142). Sendo assim, poderíamos notar a diferença entre o elemento e o complexo “ambos podem ser descritos, mas quando considerados em si mesmos, um complexo pode ser analisado, assim como nomeado, enquanto um elemento, considerado em si mesmo, não pode ser analisado, mas apenas nomeado” (BURNYEAT, 1990, p. 142).

De acordo com Burnyeat essa segunda interpretação é mais vantajosa do que a primeira no sentido de que ela compreende uma leitura mais significativa da definição de conhecimento objetual. Isso porque segundo essa interpretação nós conhecemos um objeto (complexo) quando temos um julgamento verdadeiro sobre ele e podemos analisá-lo em seus constituintes perceptíveis básicos. Outro ponto de vantagem dessa interpretação em detrimento da primeira é que por meio dela fica mais fácil de perceber porque devem haver tipos de objetos que não podem ser analisados enquanto outros podem: “a razão é simplesmente que nenhuma análise, de qualquer tipo, poderia continuar para sempre. Os componentes elementares são precisamente aqueles que não podem ser analisados” (BURNYEAT, 1990, p. 143).

Em suma, teríamos nesse primeiro trecho, de acordo com Burnyeat, duas interpretações da tese de que elementos podem apenas ser nomeados. A primeira interpretação é que isso ocorre porque elementos são literalmente indescritíveis. A segunda é que os elementos só podem ser nomeados porque quando considerados em si mesmos são inalisáveis, enquanto os complexos tem explicação por serem analisáveis. Em adição a isso, Burnyeat nos lembra que a teoria da terceira parte é trazida ao diálogo como sendo advinda de um sonho. De acordo com o autor, isso não deve ser tomado como algo sem significado. Sonhos são exatamente o tipo de coisa que está aberta a inúmeras interpretações, tanto na nossa cultura atual, quanto na cultura grega da época. Burnyeat nota que Homero, na *Odisseia*, afirma que os sonhos são desconcertantes, tendo seu significado impossível de julgar de maneira unívoca, de modo que eles não se realizam de todas as maneiras para quem quer que os esteja interpretando.⁴³ Isso pode significar, na leitura de Burnyeat, que, enquanto leitores, estamos sendo impelidos a tentar ver com clareza, por nós mesmos, o que a teoria não deixa claro, sem ignorar as possíveis ambiguidades da resposta. Afinal, se houvesse a pretensão de uma única interpretação, o fato de se tratar de um sonho estaria presente no texto de maneira despropositada.

⁴³ HOMERO, XIX, 560-61.

Cornford, de forma bastante diferente, oferece uma interpretação mais enxuta da terceira parte do diálogo. Na visão dele, o ponto principal de observação seria a diferença no tratamento da questão do *logos* em comparação com o tratamento da mesma questão em outros diálogos. De acordo com o autor, nenhum dos sentidos de explicação racional colocados no *Teeteto* se assemelham aos que são apresentados em *Mênon* e *Timeu*. A partir dessa constatação, o autor procede à apresentação da sua interpretação da terceira parte do diálogo, que tem como pergunta eixo: por que o sentido de explicação racional de *Mênon* e *Timeu* é ignorado em *Teeteto*?

Para Cornford, a teoria do sonho nunca foi admitida por Platão ele mesmo, contudo ainda assim não deixa de ser uma teoria filosófica. Ela é analisada de acordo com três frentes, na visão do autor: coisas, linguagem e cognição. A primeira nos diz que, quando é dito no diálogo “nós e tudo o mais” (201e), isso se refere a objetos naturais individuais concretos. Coisas imateriais tais como as ideias inteligíveis não estariam inclusas uma vez que os elementos são ditos como sendo perceptíveis. A segunda nos diz que os elementos, por serem apenas passíveis de nomeação, só podem ser referenciados ou indicados, mas não possuem *logos*. Isso pode ser interpretado de duas maneiras: (i) não se pode fazer nenhuma afirmação sobre o elemento, nem mesmo que ele existe. Pois dizer propriamente que algo existe expressa algo diferente do próprio existir do algo. (ii) Os elementos não podem ser definidos tanto quanto não podem ser analisados. A definição dos elementos é tão simples quanto a sua natureza. A terceira interpretação se refere à cognição e distingue percepção, conhecimento e noção verdadeira.⁴⁴

Por conseguinte, podemos perceber que as diferenças dos autores no modo de apresentação da teoria do sonho não chegam a ser divergências. De maneira específica podemos dizer que a apresentação de Cornford é sucinta e se concentra na comparação com outros diálogos em que o *logos* é apresentado como explicitamente relacionado à teoria das formas, coisa que em *Teeteto* não ocorre, indicando, para este autor, que a intenção de Platão seria ressaltar as formas a partir da sua ausência. Burnyeat, por outro lado, apresenta esse primeiro trecho da Parte III (última proposta de definição de conhecimento) do diálogo de maneira mais pormenorizada dando atenção inclusive a pontos sobre a nossa condição diante do diálogo enquanto leitores. Já Sedley, faz um meio de campo entre a sucintez de Cornford e o detalhamento de Burnyeat, apresentando a terceira parte como decisiva no trabalho de Sócrates

⁴⁴ Aqui podemos notar o modo como Cornford traduz o termo grego *alethes doxa* como noção verdadeira, especificamente nesse trecho. De acordo com ele, essa alteração na tradução se faz necessária porque seria mais acurado com o uso do termo no acusativo e isso significa ter uma noção de algo, em vez de uma opinião ou julgamento sobre algo. Dessa forma, “noção” ou “impressão” compreende um nome definível, sem incluir um julgamento sobre o nome, como por exemplo, “ter uma noção de alguém” (CORNFORD, 1935, p. 145).

em calçar o caminho para o estabelecimento de um platonismo. Dessa forma, como de praxe no discurso socrático, a apresentação da teoria é o que é preciso para que o passo seguinte se estabeleça: a crítica.

4.1.1 A crítica à teoria do sonho

A crítica à teoria do sonho advém justamente da própria postulação que aparentemente a faz astuta: que os elementos são incognoscíveis enquanto que os compostos cognoscíveis. Ora, se os compostos são passíveis de conhecimento, pois possuem *logos* em virtude de serem um complexo de elementos e os elementos, eles mesmos, não são passíveis de conhecimento, apenas podem ser nomeados e percebidos (201e-202a), pois não possuem *logos*, em virtude de não serem compostos, como pode algo que não pode ser conhecido ser a base para algo que pode? Como é possível que o conhecimento advenha do não conhecimento? Parece que essas questões estão em jogo quando a teoria do sonho é criticada. Sócrates tece a crítica por meio do exemplo das letras do alfabeto (203c). Afinal seriam as sílabas um mero amontoado de letras ou algo além disso?

Para entender tal crítica, vale observar, de acordo com Sedley, como o que chamou de *requerimento da assimetria cognitiva* nos conduz a um dilema que resulta na negação do próprio requerimento. Sócrates estabelece o exemplo das letras e das sílabas ou dos elementos e dos complexos tomando a primeira sílaba do próprio nome “SO”.⁴⁵ Como tal sílaba pode ser entendida ou conhecida? Ou como o mesmo que a soma de suas partes constituintes, ou como o resultado da combinação entre as partes (SEDLEY, 2002, p. 163). Sedley chama os lados dessa disjunção de *redução* e *emergência*, respectivamente. A *redução* seria a leitura de que os complexos *são* os seus elementos, ou seja, para conhecer um determinado complexo basta saber listar suas partes constituintes. Em outras palavras, ao final da listagem de todas as partes, acabaríamos também por dizer o que aquilo, ele mesmo, é (SEDLEY, 2002, p. 164). No exemplo, a sílaba “SO” é pura e simplesmente a soma das letras “S” e “O”. A *emergência*, por outro lado, seria a leitura de que os complexos são um resultado que emerge dos elementos, cuja existência é suplantada por algo novo, *diferente* das suas partes. No exemplo, a sílaba “SO” é algo além da pura e simples justaposição de “S” e “O”. Outros exemplos de *redução* trazidos

⁴⁵ Aqui vale notar que “a palavra para ‘complexo’ (*syllabē*) quer dizer ‘sílabas’ também, assim como a palavra para elemento (*stoicheion*) também quer dizer ‘letra’” (SEDLEY, 2002, p. 163). É interessante notar isso porque podemos perceber aqui que há uma ambiguidade desde o início do tratamento dessa questão a partir desses termos, afinal, se “sílabas” e “letra”, também significam “complexo” e “elemento”, parece que Sócrates estava tratando tanto de algo que se refere à linguagem, quanto de algo que se refere às coisas elas mesmas.

no diálogo são os exemplos do número, das medidas de distância e o do exército (204b–e); o exemplo trazido por Sedley é o da coleção de livros, segundo o qual não importa o que ocorra com os livros de uma coleção ou o local onde se encontram, sempre serão conjuntamente a mesma coleção. Outro exemplo de *emergência*, trazido por Sedley, é a feitura de um bolo, no qual os elementos seriam como os ingredientes, que, uma vez misturados e assados, dão lugar a algo novo, o bolo, cujas partes não são mais seus ingredientes, mas fatias, migalhas, etc., contudo, ainda assim, cada parte ainda é apenas bolo.

Para Sedley o argumento deste trecho seria o seguinte: se assumirmos que um complexo é o mesmo que a soma das suas partes, então, quem conhece o complexo conhece as partes que o compõe, assim como no exemplo da sílaba. Ou seja, o *requerimento da assimetria cognitiva* sobre a qual a teoria do sonho se baseia parece estar desbancado. Por outro lado, se o complexo não é o mesmo que suas partes, mas ainda assim é um todo, devemos negar que o todo é o mesmo que a soma das partes. No entanto, parece que isso não pode ser negado, pois o todo assim como as partes são o que resulta quando nada falta (205a). Dessa forma nos encontramos em um dilema: se o complexo é o mesmo que suas partes, então ambos são conhecidos, ao passo que, se o complexo não é o mesmo que seus elementos, o complexo não tem partes, portanto, é um elemento, logo é incognoscível. De um jeito ou de outro a teoria do sonho tem, no mínimo, dificuldades para parar em pé, afinal o que está sendo colocado à prova aqui é o *requerimento da assimetria cognitiva* que dá base à teoria.

O problema da crítica de Sócrates sobre a teoria do sonho seria o que Sedley se refere como a assim chamada falácia da opacidade referencial. Observe: se há igualdade entre uma determinada coisa e seus componentes, então, quando se conhece tal coisa, se conhece seus componentes. Certo? Não necessariamente, na visão de Sedley, pois “em contextos intencionais tais como aqueles introduzidos por ‘conhecer’, as regras usuais sobre substituição de termos idênticos têm que ser suspensas” (SEDLEY, 2002, p. 166). Por exemplo, do fato de Platão estar bebendo água podemos inferir que ele esteja bebendo hidrogênio e oxigênio, contudo, do fato de que Platão sabe que está bebendo água não necessariamente podemos inferir que ele sabe que está bebendo hidrogênio e oxigênio. Para Sedley, isso passou despercebido para Platão que considerou sua crítica uma objeção a toda e qualquer tese que afirma que conhecimento pode ser derivado por análise de seus componentes, os quais tomados em si mesmos não são conhecidos. Além disso, uma outra objeção à crítica de Sócrates seria sobre a exclusividade da disjunção entre *redução* e *emergência*. Afinal, por que não poderia haver uma terceira possibilidade que compatibilizasse ambas as leituras?

Sedley, por exemplo, propõe uma terceira alternativa desse tipo: um complexo é a soma dos seus elementos com algum componente formal – arranjo, estrutura, função ou algo do tipo. O fato de uma alternativa como essa não ter sido considerada no diálogo, de acordo com Sedley, ocorre porque o *Teeteto* é um diálogo que se levanta a partir de um espírito materialista. Isso quer dizer que a teoria do sonho, como sequência do diálogo, depende da “restrição dos elementos a componentes dados na percepção apenas” (SEDLEY, 2002, p. 167). Ou seja, a disjunção ser tomada como exclusiva revela, na visão de Sedley, um contexto materialista do diálogo no qual *insights* metafísicos se ausentam. Tal ausência, portanto, estaria presente porque Platão estaria interessado em enfatizar que o modelo de conhecimento “não é simplesmente um relato coerente do conhecimento, baseado em uma rede complexa de cognição. Mas é essencialmente hierárquico” (SEDLEY, 2002, p. 168). Quer dizer, o conhecimento de algumas coisas é prévio ao conhecimento de outras. Essa conclusão pode ser notada no trecho 206a–c, no qual Sócrates diz que o conhecimento de um dado sistema, seja alfabeto ou música, só ocorre porque o conhecimento de algumas coisas, os elementos (sejam notas ou letras), é essencial ou primário para o conhecimento dos complexos (sejam sílabas ou acordes). A moral seria que os elementos não são mais cognoscíveis que os complexos, mas são igualmente cognoscíveis (205b).

Retomando o ponto inicial desta parte, mas agora sob a interpretação de Burnyeat, o primeiro estágio da teoria foi o relato de Teeteto que conduz Sócrates ao segundo estágio que é a exposição da teoria do sonho, então chegamos ao terceiro estágio que se refere à introdução do modelo de letras e sílabas (202c-203c). De acordo com o autor, esse modelo basicamente elucida as abstrações do sonho de Sócrates ao nos confrontar com as especificidades da formação das palavras. Ao questionar Teeteto sobre o que seria “SO”, Sócrates teria como intuito nos encorajar a pensar sobre o contraste entre *uma definição por classificação*, segundo a qual define a letra “S” de acordo com suas características enquanto letra, em face de outras letras, dada suas diferenças com elas;⁴⁶ e *uma definição por análise*, que não se aplica à letra “S”, já que as letras não têm partes constituintes, mas se aplica à sílaba “SO”, no caso do exemplo, que seria definida como a composição das letras “S” e “O”.

⁴⁶ Aqui serve uma nota sobre a linha em que Teeteto diz que os elementos podem apenas ser nomeados e percebidos enquanto que os complexos podem ser conhecidos, no entanto, quando questionado sobre o que é a letra “S”, Teeteto acaba por oferecer uma explicação sobre a letra (203b). Burnyeat comenta que tal classificação das letras podem ser observadas em outros diálogos como *Filebo* (18b-c) e *Crátilo* (424c) no qual as letras são classificadas como tendo (i) voz (na terminologia moderna estas são as vogais), (ii) som sem voz (semi-vogais), ou (iii) nem voz nem som (mudo).

Platão estaria, nessa linha de interpretação, nos estimulando a duvidar da centralidade da *definição por análise*. Isso porque, essa definição confina o conhecimento de algo àquilo que se pretende conhecer, diferente da definição por classificação que amplia o conhecimento de algo, uma vez que envolve na definição desse algo outros objetos além do próprio objeto que se pretende definir. Sem mencionar que na definição por classificação os elementos também seriam considerados, de alguma forma, cognoscíveis. Sendo assim, nas palavras do autor, “o conhecimento não seria mais uma relação de um-para-um (propriedade) entre uma mente conhecedora e um objeto considerado em si e por si mesmo; o objeto só poderia ser conhecido como parte de todo um sistema interrelacionado” (BURNYEAT, 1990, p. 190).

O trecho seguinte (203c-205e) parece remontar o sentimento de enjoo marítimo mencionado na parte intermediária do diálogo. Isso porque, de acordo com Burnyeat, o dilema é colocado como prova de que a premissa anteriormente afirmada, segundo a qual as letras são incognoscíveis enquanto que as sílabas são cognoscíveis, é falsa: ou a sílaba é a mesma que as suas várias letras constituintes ou a sílaba não é a mesma que as suas várias letras constituintes, sendo ela mesma uma forma única resultado da combinação de suas letras. Sobre esse trecho, Burnyeat observa o emprego do verbo ser nos trechos 203e, 204a, 205b, 205d. Isso porque é possível ver aí certa incongruência, no que diz respeito ao problema das partes e do todo, no tocante ao exemplo das sílabas e das letras. É dito no texto que as sílabas *são* e *não são* as letras que as constituem. Para dissolver essa contradição é preciso entender que as sílabas são as letras, na medida em que são compostas de letras, e que não são as letras, na medida em que não são idênticas a elas. Tal incongruência acentua o modo como entendemos o “todo”: o que é um “todo”? O todo deve ser entendido como tal ou como a soma de todos os elementos que o compõe?

Uma vez estabelecido, o dilema do todo e das partes nos faz pensar, portanto, que um todo, apesar de ser composto por suas partes, não pode ser identificado com suas partes, pois um todo deve também ser tomado como um todo avulso, em vez de uma mera soma de partes.⁴⁷ Nesse sentido, poderíamos pensar que se as sílabas não passam das letras que as constituem, então a sílaba “SO”, da palavra “Sócrates”, por exemplo, também aparece nas palavras “Aristóteles” e “Demóstenes”. No entanto, não é isso que ocorre. Ou seja, o dilema nos mostra que o todo da sílaba também requer, além das letras, uma certa ordem de aparição. Como Burnyeat afirma “‘S’ e ‘O’ são na verdade todas as letras da sílaba ‘SO’. Mas eles não fazem

⁴⁷ Esse dilema antecipa uma outra imagem largamente conhecida quando se trata de identidade e que pode ser colocada sob a pergunta: “um barco pode sobreviver a substituição (simultânea ou sucessiva) de todas as suas tábuas?” (BURNYEAT, 1990, p. 193), em referência ao mito do navio de Teseu.

‘SO’ a menos que estejam justapostas nessa ordem” (BURNYEAT, 1990, p. 193). Portanto, afirmar que um todo é o mesmo que suas partes constituintes é falso, pois isso estaria omitindo outros fatores importantes, “o fator extra é a estrutura a qual unifica os constituintes em um todo complexo” (BURNYEAT, 1990, p. 193-194).

Em suma, de acordo com Burnyeat, o argumento de Sócrates em 205d seria basicamente sobre a transferência do predicado epistemológico “ser conhecido”: “se, ou quando, a premissa de que o todo é idêntico as suas partes constituintes nos permite a transferência de ‘é conhecido’, a transferência de ‘é conhecível’ também se segue” (BURNYEAT, 1990, p. 196). Se um todo é menor que Sócrates, por exemplo, significa que cada parte do todo é menor que Sócrates, mas se esse todo pesa 5 kg, não significa que cada parte pesa 5kg. Ou seja, a partir do conhecimento do todo sabemos algo sobre as partes que o compõe, mesmo que não seja possível inferir o conhecimento do todo de cada parte.

Burnyeat, portanto, parece deixar claro sobre essa passagem pelo menos três coisas: a primeira é que o dilema das partes e do todo se constitui como tal para mostrar o entrelaçamento tanto dos elementos, na composição do todo, quanto dos nomes, na composição da explicação racional. A segunda é que apesar de haver uma “anterioridade epistemológica” (BURNYEAT, 1990, p. 196) dos elementos em relação ao todo, o todo também deve ser considerado como algo singular. Por último, que, na prática, o diálogo *Teeteto*, mesmo nos possibilitando entrever a distinção entre uma *definição por classificação* e uma *definição por análise*, descreve um método de definição que combina ambos os modos de definir. Nesse sentido, de acordo com o autor, Platão teria “insistido tão fortemente quando nenhum filósofo já fez que o todo é outro e mais do que a soma ou o amontoado de seus constituintes” (BURNYEAT, 1990, p. 201).

De maneira diferente, Cornford procura fazer uma descrição ordinária de como ocorre a crítica de Sócrates à teoria do sonho. De acordo com ele, o que fica claro nesse trecho é a conclusão de que o conhecimento dos elementos deve ser reconhecido como mais básico do que o conhecimento dos complexos. Pois o ponto fraco da teoria seria justamente a conjectura de que os elementos não podem ser conhecidos, apenas nomeados e percebidos. Essa seria a fraqueza do argumento porque é, no mínimo, duvidoso algo conhecido advir de algo que não pode ser conhecido. Cornford retoma a crítica sob o dilema das sílabas e letras: ou as sílabas são a soma das letras ou são uma entidade singular a qual aparece quando as letras são somadas e desaparece quando elas se separam. Sócrates, então, elimina a primeira possibilidade (203c-e). Sobre a segunda, Cornford observa a ênfase materialista do trecho “as únicas coisas que nós podemos perceber ou saber ou falar sobre são coisas individuais e concretas na natureza, complexos ou simples” (CORNFORD, 1935, p. 151). O conhecimento, nesse sentido, é

colocado como a enumeração completa daquilo que pretendemos conhecer. A equivalência entre o todo e a soma das partes nega a existência de algo como uma substância ou essência que advém além e sobre as partes materiais separadas. Nesse sentido, um ser humano, por exemplo, seria um tronco, cabeça e membros, não havendo uma “essência” ou substância de ser humano. Contudo, ao retomar o argumento interrompido em 204a de que as sílabas, assim como os complexos são uma unidade além e acima das letras ou elementos, Sócrates finalmente estabelece que o conhecimento não se obtém por meio da análise em partes de uma coisa concreta, uma vez que, se assim o fosse, conhecimento adviria de uma simples percepção, coisa que foi refutada na primeira parte do diálogo.

Até aqui parece claro que Sedley, Burnyeat e Cornford, guardando as diferenças no modo de apresentação, concordam que o ponto da crítica da teoria do sonho é a negação de que os elementos são incognoscíveis e a afirmação de que o conhecimento dos elementos serve como base para o conhecimento dos complexos. Ocorre que, diferente dos outros dois autores, Burnyeat discute com mais detalhe o avanço desse trecho. Tal discussão parece bastante importante uma vez que nos fornece uma reflexão sobre o conhecimento como uma atividade análoga à alfabetização.

Em 206a-b Sócrates e Teeteto falam sobre o tempo em que aprenderam a ler e a escrever. Em um primeiro momento a tarefa de alfabetização seria a capacidade de distinguir cada uma das letras das demais, assim como identificar cada uma das letras consigo mesma, independentemente da posição que elas ocupam nas palavras, sejam escritas ou faladas. A partir disso podemos pensar que as conclusões até aqui seria não apenas que o conhecimento dos elementos é mais claro do que o conhecimento dos complexos, mas que o conhecimento dos elementos é decisivo para a maestria do sujeito em relação ao conhecimento de qualquer sistema complexo. Profícua e sutil, essa conclusão representa um avanço em direção ao conhecimento, segundo Burnyeat, e é tratada de maneira mais marcada por ele do que pelos outros autores. Sendo assim vejamos o que o autor tem a dizer sobre isso.

Burnyeat nota que a partir do exemplo do processo de alfabetização dado por Sócrates, podemos notar a característica relativa do termo *elemento*. Embora o processo de alfabetização tenha sido colocado por Sócrates como aquele em que o indivíduo aprende o alfabeto como um grupo de elementos, as letras, com determinados sons correspondentes, distintos uns dos outros e idênticos a si mesmos, esse processo só se concretiza quando o indivíduo é confrontado com a complexidade do processo no qual os elementos estão envolvidos. Isto é, a alfabetização só se concretiza quando o indivíduo, além de dominar o conjunto determinado de elementos que compõe o alfabeto, ele também consegue ver tais elementos, digamos, em ação, a partir da

leitura ou escrita. Em outras palavras, o conhecimento que compreende a alfabetização só pode ser atingido quando o indivíduo “domina os elementos como elementos daqueles complexos, não apenas como meras letras por si mesmas” (BURNYEAT, 1990, p. 210). Dito isso, fica claro como elemento é um termo relativo a um determinado complexo. Isso seria, justamente o que o faz um elemento. Nesse sentido a anterioridade epistemológica dos elementos fica mais óbvia porque o conhecimento dos complexos ocorre na medida em que se conhece os elementos que os compõem. No caso da alfabetização, conhecer o complexo não seria meramente conhecer os elementos das sílabas e então conhecer o conjunto de sílabas do texto, mas conhecer o complexo da leitura e da escrita, com base no conhecimento das letras como elementos desse complexo. No entanto isso não é dito explicitamente no diálogo. De acordo com Burnyeat, isso é deixado tácito porque, ainda que fique claro a afirmação da importância da estrutura e do arranjo dos elementos para a compreensão dos complexos, a intenção de Platão é encorajar o leitor a pensar sobre o dilema e a chegar a essa conclusão por si mesmo.

Em comparação com a teoria do sonho na qual o conhecimento sobre um objeto qualquer ocorre quando é possível ou quando o indivíduo é capaz de analisar tal objeto nos seus elementos incognoscíveis, é possível notar uma mudança dupla no modo como conhecimento é concebido. Em vez de ser considerado como uma propriedade de um para um, dada uma determinada relação entre uma mente e um complexo avulso considerado em si mesmo, conhecimento é considerado como uma maestria ou excelência sobre o todo de um domínio de complexos, como a alfabetização, por exemplo. Em outras palavras, em vez do conhecimento ser considerado como uma atividade de olhar a partir de um complexo para os elementos ele passa a ser uma atividade de olhar a partir dos elementos para uma ampla gama de complexos. Nesse sentido, conforme visto acima, a interrogação de Sócrates sobre o modelo de letras e sílabas se volta contra a teoria do sonho.

Burnyeat enfatiza uma distinção entre a noção de conhecimento que, na interpretação dele, Platão tinha em mente, com o que chama de epistemologia moderna. Hoje em dia, segundo o autor, tendemos a pensar no conhecimento de maneira mais democrática, no seguinte sentido: conhecimento é algo disponível a todos, seja porque sabemos que está fazendo calor, seja porque sabemos que a UFSM fica na avenida Roraima, seja porque sabemos que dois mais dois é igual a quatro, etc. “Conhecimento é”, na visão moderna, afirma Burnyeat, “uma posse mundana a qual qualquer um pode ter e todo mundo tem” (BURNYEAT, 1990, p. 212). Enquanto que o conhecimento especializado, como por exemplo, o conhecimento de um professor de química da tabela periódica se refere à área da filosofia da ciência. Por outro lado, Platão estaria pensando no conhecimento, talvez, como uma maestria em uma determinada

atividade de estudo a qual envolve um domínio daquele todo complexo a partir do domínio básico dos elementos: Platão estaria nos encorajando a pensar em “uma teoria do conhecimento enquanto tal. Não dizendo que certo conhecimento é como a alfabetização e envolve a maestria de um domínio com base no conhecimento dos elementos. Mas dizendo que conhecimento é como alfabetização nesse sentido” (BURNYEAT, 1990, p. 212).

Isso também pode ser notado no trecho 144e-145b, no qual Sócrates compara os dois tipos de conhecimento: o primeiro poderíamos dizer que seria um conhecimento empírico ilustrado pelo julgamento sobre o suposto conhecimento de Teodoro sobre a semelhança entre Sócrates e Teeteto, já o segundo, poderíamos dizer que seria um conhecimento especializado, como o suposto conhecimento de Teodoro sobre a semelhança de afinação entre duas liras. Quer dizer, parece que apesar de ambos serem tipos de julgamento que podem requerer um conhecimento especializado (reconhecimento da semelhança de afinação entre instrumentos, o conhecimento de música; reconhecimento da semelhança entre rostos, o conhecimento de pintura), ainda assim essa separação entre conhecimento empírico e científico é tomada de maneira não explícita, talvez porque ambas as noções estariam sendo tomadas em conjunto quando se trata de conhecimento. De modo que, nesse sentido, o conhecimento seria algo que poucos tem e que para ter é necessário o esforço da educação (186c).

Burnyeat nota ainda uma certa discrepância entre a argumentação que ocorre no presente trecho com a discussão que ocorre no início do diálogo. O modo como conhecimento é tomada nesse trecho parece ser bastante demandante e apropriado para a avaliação da expertise de cientistas, por exemplo, no entanto não se aplica a todo conhecimento que valha o nome. Isso porque embora a teoria entregue em 206a-c seja “uma admirável teoria da expertise”, ela não oferece “uma boa resposta à questão “o que é conhecimento?”” (BURNYEAT, 1990, p. 213). Além disso, Burnyeat nota um outro ponto acerca dos elementos. Embora os exemplos tratados no texto digam respeito a conjuntos específicos de elementos e complexos de um dado campo tais como elementos de uma diligência ou elementos musicais (notas) ou elementos alfabéticos (letras), a teoria do sonho trata dos elementos primordiais ou primários que compõem “nós e tudo o mais” (201e). Tendo isso em mente, Burnyeat questiona o significado disso: seria alguma dica de que haveria algo como um alfabeto universal?⁴⁸

Embora tal conclusão seja bastante importante na *República*, uma vez que o conhecimento é apreendido a partir da sua conexão com a ideia de bem, no *Teeteto* não é isso

⁴⁸ Em outros diálogos é possível observar que Platão tratou desse tipo de especulação como não apenas possível, mas necessária para se ter conhecimento (*Timeu* (48bc), *Político* (278d), *República* (508e-509a, 511a-d, 531c-d, 533b-534d).

que é implicado. Para Burnyeat, a conclusão nesse ponto seria mais que o “conhecimento é expertise e que ninguém conhece qualquer coisa em um dado domínio a menos que tenha total maestria do domínio com base nos seus elementos” (BURNYEAT, 1990, p. 216). Para o autor as afirmações sobre conhecimento do diálogo são melhor digeridas se forem lidas como afirmações sobre entendimento. Isso ocorre em virtude da relação entre conhecimento e explicação racional. De acordo com Burnyeat, Platão talvez tinha em mente que “explicar alguma coisa é ajudar as pessoas a entendê-la” (BURNYEAT, 1990, p. 217).

4.2 OS TRÊS SIGNIFICADOS DE LOGOS

O trecho final do diálogo é marcado pela pergunta derradeira de Sócrates: afinal o que pretendemos entender por explicação racional (*logos*)? (206c). Em suma, o que ocorre na sequência é a menção às três possibilidades de resposta: (1) tradução do pensamento para a linguagem de forma clara (imagem vocal do pensamento) (206d). (2) Abordagem ordenada do todo através dos elementos (207a). (3) Exposição do elemento distintivo do julgamento verdadeiro (208c). Então, o diálogo chega ao fim com a conclusão de que nem percepção, nem julgamento verdadeiro, nem julgamento verdadeiro acrescido de explicação racional (*logos*) podem ser conhecimento.

A primeira possibilidade é rapidamente descartada, uma vez que ela explicita a característica mais evidente da explicação racional (*logos*): dar clareza ao pensamento por meio da linguagem. Essa possibilidade é claramente uma atividade feita por todos os falantes e apenas enfatiza que o *logos* tem como característica básica: a possibilidade de ser expresso oralmente. O problema dessa possibilidade também é igualmente evidente pois se assumirmos que o que faz de um julgamento verdadeiro conhecimento é a soma do *logos* e o *logos* não é nada além de uma “imagem vocal” do pensamento, qualquer julgamento verdadeiro que seja afirmada por alguém seria conhecimento pelo simples fato de ter sido posta em palavras. Sendo assim, não haveria diferença entre conhecer e julgar verdadeiramente. Tal conclusão contraria toda a discussão que nos encaminhou para a terceira parte, de modo que não faria o menor sentido assumi-la como verdadeira. Esse sentido, segundo Cornford, “é mencionado apenas em razão de clareza. Obviamente não é o que Teeteto intenciona” (CORNFORD, 1935, p. 155).

A segunda possibilidade é vista à luz do exemplo da diligência em paralelo a outro exemplo envolvendo sílabas. O exemplo da diligência faz referência a Hesíodo⁴⁹ e é análogo

⁴⁹ *Os trabalhos e os dias*, 456.

ao dilema das partes e do todo. Ele basicamente enfatiza que não basta saber enumerar as “cem partes de uma diligência” para saber o que ela é, assim como não basta saber indicar as sílabas do nome “Teeteto” para saber tal nome. Nesse caso, teríamos apenas um julgamento verdadeiro sobre tais coisas. Para ter conhecimento seria preciso adicionar uma explicação racional (*logos*) que faz referência às cem partes da diligência, por exemplo, mas que não se reduz a enumeração de tais partes. Sendo assim, tais exemplos enfatizam que razão (*logos*) seria a compreensão e a expressão das conexões inerentes aos elementos, não meramente à enumeração dos elementos.

A crítica de Sócrates a essa, digamos, teoria revisada dos elementos, parece, portanto, estabelecer que estar correto em uma ocasião não garante estar correto em outra. O paralelo com o outro exemplo das sílabas mostra explicitamente isso e é posto da seguinte maneira: alguém que julga que sabe a primeira sílaba da palavra “Teodoro” como “Θ” e “Ε”, julga corretamente e sabe tal coisa. Sendo que as palavras “Teodoro” e “Teeteto”, se iniciam com a mesma sílaba (theta e épsilon, Θ Ε), parece que se se sabe a primeira sílaba de uma, então sabe a da outra. Ocorre que ao tentar escrever a primeira sílaba da palavra “Teeteto” com a letra T (tau), “TE”, parece que o indivíduo não sabe nenhuma das duas palavras. Afinal, se a pessoa acha que sabe que ambas as palavras iniciam com a mesma sílaba, mas na hora de escrevê-la se engana em uma das palavras, então ela está enganada em ambas, pois não saber escrevê-la mostra que a pessoa não tem conhecimento daquela sílaba. A pergunta que fica é: por que Sócrates considera uma teoria que também trata da explicação racional (*logos*) como uma listagem de elementos, no mesmo estilo da teoria do sonho recém refutada?

Para Burnyeat esse trecho deve entrar na sequência anterior do diálogo. Isso porque para o autor a reformulação da teoria dos elementos, no exemplo da diligência, representa algum progresso em direção ao conhecimento. Tal coisa pode ser notada se observarmos a sintonia com o exemplo da argila (147c), no qual a argila não é vista apenas como a mera enumeração dos seus elementos (água e terra). É possível notar no trecho inicial um aceno à necessidade de considerar o arranjo de tais elementos (mistura específica dos elementos terra e água, no caso do exemplo). Essa necessidade é colocada de maneira explícita no exemplo da diligência. Dessa forma, o dilema do todo e das partes é reestabelecido, mas a conclusão dessa vez não seria a ênfase de que há uma prioridade epistemológica das partes em relação ao todo, mas de que há uma dependência entre o conhecimento do todo e das partes: “o todo e todas as partes são conhecidos em conjunto ou não são conhecidos de nenhum modo” (BURNYEAT, 1990, p. 201).

Por outro lado, para Cornford, em concordância com o modo conciso no qual tem apresentado a terceira parte do diálogo, esse trecho representa a intenção de Platão de chamar

atenção para a necessidade de algo além do que a mera enumeração de elementos para se atingir conhecimento. Essa possibilidade de significação de explicação racional (*logos*) é rejeitada pelo mesmo motivo da teoria do sonho, pois aceitar essa explicação implicaria aceitar igualmente que a característica do que é cognoscível é o mesmo que uma descrição analítica. Em outras palavras, portanto, “mesmo se nós rejeitarmos a doutrina de que os elementos são incognoscíveis, e supormos que eles são ao menos tão cognoscíveis quanto os complexos, ainda assim a enumeração completa pode falhar em nos dar qualquer coisa melhor do que crença verdadeira” (CORNFORD, 1935, p. 157).

De maneira diferente e sutilmente mais detalhada, para Sedley, o que fica estabelecido nessa teoria revisada dos elementos é justamente uma separação e um distanciamento da teoria do sonho, anteriormente colocada. Esse distanciamento é marcado pela afirmação da refutação da *assimetria cognitiva*, base da teoria do sonho, conforme visto antes. Haveria duas diferenças principais entre a teoria do sonho e a considerada nesse trecho, de acordo com o autor. A primeira é que, no caso da teoria subjacente ao exemplo da diligência, os elementos estão sendo considerados como partes integrantes de um sistema específico, com uma função determinada, não simplesmente como elementos primários das coisas do mundo, acessados pela percepção. Em outras palavras, os elementos da diligência, no exemplo, são diferentes da teoria do sonho porque, na visão do autor, são “partes funcionais com um aspecto formal definível e, portanto, não são inteiramente comparáveis ao que eu tomei, na teoria dos sonhos, como componentes materiais primitivos dados apenas em sensação direta” (SEDLEY, 2002, p. 171).

O problema para Sedley nesse ponto seria que, apesar da diferença no modo como os elementos são tomados nas duas teorias, retornamos ao mesmo problema da *assimetria cognitiva*. Isto é, se o conhecimento de algo depende da explicação racional (*logos*), e ela é vista como a listagem de elementos desse algo e se os elementos eles mesmos não têm elementos, então somos empurrados para a noção de que os elementos pelos quais conhecemos esse algo são incognoscíveis. De acordo com o autor, isso faz com que nós questionemos, afinal, por que uma teoria desse tipo é reafirmada uma vez que, apesar de ser colocada de um modo ligeiramente diferente, ela recaia no mesmo problema anterior. Essa teoria seria um tipo estrutural de teoria elementar que remonta aos primeiros atomistas e que foi articulada e de maneira mais refinada no *Timeu* (SEDLEY, 2002, p. 171-172). A conclusão desse trecho para Sedley seria, então, a rejeição da física reducionista da teoria do sonho, assim como a rejeição de que mesmo revisada uma física atomista não pode ser considerada, em princípio, uma rota para conhecimento. Isso porque, de acordo com o autor, Platão sugere que o caminho para o conhecimento deve ser “puramente dialético” (SEDLEY, 2002, p. 173). Ou seja, a teoria desse

tipo é reafirmada, mesmo que de maneira diferente para ampliar a rejeição de qualquer teoria desse tipo, em nome de uma teoria mais teórica, por assim dizer.

Feita a rejeição das duas primeiras possibilidades de significação para o que seria uma explicação racional (*logos*), resta considerar a terceira possibilidade. O último sentido de *logos* é trazido finalmente ao texto como sendo um componente que somado ao julgamento verdadeiro o torna conhecimento. Tal concepção se afasta de apelações no que diz respeito aos elementos e ao todo e apelam para a consideração do componente que particulariza o objeto do conhecimento. Esse componente seria a explicação ou descrição daquilo que distingue aquilo que se pretende conhecer de tudo o mais: uma marca distintiva.

Sedley remarca uma peculiaridade nessa última possibilidade de significação do que seja explicação racional (*logos*). A peculiaridade seria que, de um lado, essa possibilidade é “a mais platônica de todas as definições discutidas no *Teeteto*” uma vez que, segundo ele, se refere ao método de divisão que seria um estágio central ao longo das obras platônicas tardias. Por outro lado, contrariamente, de acordo com Sedley, a terceira possibilidade seria a mais não filosófica de todas. Isso porque Sócrates reconhece que essa noção de *logos* seria “a que a maioria das pessoas diria” (208c).⁵⁰ Ou seja, tal possibilidade de significação “captura o critério mais familiar e comum de conhecimento” (SEDLEY, 2002, p. 174). Essa discrepância representa, na interpretação de Sedley, a base para que Sócrates, por meio da rejeição dessa última possibilidade, estabeleça um tipo de criticismo que confirma seu papel enquanto parteiro do platonismo. Isso porque, ao estabelecer sua crítica, Sócrates estaria deixando o caminho aberto para a inferência de que para haver conhecimento é necessário algo que não é dito, nesse caso o apelo às formas inteligíveis.

Nessa linha podemos enxergar certa aproximação com o modo como Cornford interpreta esse trecho final. Para Cornford, apesar das três possibilidades de significação de explicação racional (*logos*), continuamos na mesma posição que estávamos no início, já que todas as tentativas se mostram falhas. Isso ocorre porque seria necessário inferir que certo tipo de conhecimento investigado tem um outro tipo de objeto: “o conhecimento verdadeiro”, afirma Cornford, “tem como objeto coisas de uma ordem diferente – não coisas sensíveis, mas formas inteligíveis e verdades sobre elas. Tais objetos são necessariamente únicos; eles não vêm a perecer ou mudar em qualquer respeito” (CORNFORD, 1935, p. 162-163). Tal marca distintiva se mostra falha, portanto, porque se refere claramente a algum objeto sensível já que se está tratando é algo natural concreto e individual: “a diferença é uma peculiaridade individual

⁵⁰ PLATÃO, 2010, p. 317. Trad. NOGUEIRA e BOERI.

perceptível” (CORNFORD, 1935, p. 161). A falha dessa possibilidade seria, na visão de Cornford, porque toda a discussão está confinada ao mesmo escopo da teoria sonhada por Sócrates, a saber, nossa familiaridade com coisas sensíveis e individuais (CORNFORD, 1935, p. 162), ao passo que conhecimento para Platão, na visão de Cornford, representa estritamente uma cognição “mais elevada”, a qual o fornecimento de uma característica concreta a uma noção verdadeira, por mais distintiva que seja, não consegue atingir.

A despeito das possíveis aproximações entre a interpretação de Sedley com a de Cornford, o primeiro tece outras observações acerca desse trecho. Ele nota que a refutação da última possibilidade remonta à rejeição da definição inicial de conhecimento como conhecimento técnico (146d). Da mesma forma que conhecimento, no exemplo inicial, não pode ser definido como conhecimento de sapataria, carpintaria, etc., conhecimento não pode ser definido como julgamento verdadeiro acrescido de conhecimento. Além disso, Sedley observa que a refutação da última possibilidade de significação de *logos* representa também uma ameaça a qualquer definição de conhecimento como julgamento verdadeiro acrescido de qualquer outra coisa. Não importa o que se some ao julgamento verdadeiro, seja justificação, análise, garantia, marca distintiva ou cálculo de causa (como em *Mênon* (98a)), o problema levantado por Sócrates se instala em qualquer uma dessas possibilidades da mesma maneira: “não basta ter um mero julgamento verdadeiro sobre o algo a mais, ou simplesmente afirmá-lo para que ele simplesmente exista. O sujeito conhecedor pode resistir a ele em nenhuma relação cognitiva mais fraca do que a de conhecê-lo. E assim que isso é reconhecido, a circularidade se instala. O conhecimento será definido como julgamento verdadeiro mais o conhecimento de algo” (SEDLEY, 2002, p. 176).

O trecho 208c no qual Sócrates afirma a última possibilidade de explicação racional como a “que a maioria das pessoas diriam” significa, como vimos, para Sedley a hipótese mais platônica e menos filosófica e para Cornford, mais um indício de que a falha da hipótese ocorre em virtude do escopo do diálogo não incluir as formas. Contudo, para Burnyeat significa a reafirmação do sentido mundano do conhecimento. Para o autor isso seria uma mostra de que Platão estaria tratando do conceito ordinário de conhecimento de algum objeto. Assim, esse sentido estaria afirmando “uma teoria geral da natureza e limites do conhecimento mundano” (BURNYEAT, 1990, p. 219). Isso ocorre porque a fórmula requerida para a questão “o que é um dado objeto?” A qual indica uma análise, definição ou explicação do dado objeto dá lugar para o requerimento de uma marca que permite que tal objeto seja identificado e então distinguido de tudo o mais.

Nesse caso, a marca distintiva agiria como base do reconhecimento e identificação de um determinado objeto, em relação aos demais. No exemplo do conhecimento de Sócrates sobre Teeteto, Sócrates invoca a metáfora do bloco de cera. Isso ocorre, na interpretação de Burnyeat, porque a marca distintiva só pode ser tida realmente se tivesse sido uma marca boa o bastante no bloco de cera para permanecer no futuro. No caso do exemplo do conhecimento sobre Teeteto, a marca de Teeteto no bloco de cera de Sócrates é uma marca distintiva na medida em que o permite identifica-lo corretamente no dia seguinte, por exemplo, como ocorre no início do *Sofista*. Na visão de Burnyeat, isso só ocorre porque a “diferenciação em discussão deve ser acessível à percepção” (BURNYEAT, 1990, p. 220). Seria preciso ter uma marca distintiva observável, por exemplo, sobre o que de peculiar tem o nariz de Teeteto, que todos os outros narizes peculiares não tem. Em outras palavras, o que diferencia Teeteto de tudo o que não é Teeteto.

Burnyeat nota ainda uma distinção sutil no modo como conhecimento é definido a essa altura. A investigação se encaminha para pensarmos que conhecer um objeto significa ter um julgamento verdadeiro do objeto somado à habilidade de dizer como reconhece-lo, não que conhecer um objeto significa ter julgamento verdadeiro sobre o objeto somado à habilidade de citar uma descrição única e individual sobre o objeto. Essa distinção nos faz refletir, juntamente com Burnyeat, que o conhecimento seria uma capacidade, não um episódio ou evento. Conhecimento seria nossa capacidade de julgar com verdade somada à capacidade de fazer uma explicação racional que distingue o objeto de tudo o mais (BURNYEAT, 1990, p. 221).

Na interpretação de Burnyeat, a essa altura, a definição de conhecimento se refere admiravelmente à explicação do que “o homem ordinário ordinariamente quer dizer quando ele fala conhecer pessoas e coisas” (BURNYEAT, 1990, p. 222). Isso ocorre principalmente porque Burnyeat traduz no trecho 209b “este é Teeteto” com o mesmo peso que “estes olhos e nariz” do trecho 209c. Como se Sócrates estivesse pontuando o que ele está percebendo, o que está diante dele, com o que pode ser falado sobre. Com isso, Burnyeat parece deixar clara a conexão entre a percepção de Sócrates sobre Teeteto com o pensamento sobre quem é Teeteto.⁵¹

Ocorre que essa possibilidade de entendimento sobre o que seria *logos* está sujeita a uma crítica já conhecida, o regresso infinito: se um objeto pode ser reconhecido em virtude de uma marca distintiva, em virtude de que a própria marca distintiva pode ser conhecida? Uma marca distintiva da marca distintiva? E em virtude de que a marca distintiva da marca distintiva,

⁵¹ Essa interpretação tem muito em comum com o modo como J. L. Austin explica o conhecimento no artigo “Other minds” (1979). De acordo com Burnyeat, esse artigo ajudou a inaugurar a era da “filosofia da linguagem ordinária” em Oxford.

a qual permite o reconhecimento da primeira marca distintiva, a qual permite o conhecimento do objeto em questão, pode ser reconhecida? A marca distintiva da marca distintiva da marca distintiva? E assim infinitamente. Nesse sentido fica, no mínimo, duvidoso aceitar que a adição de uma marca distintiva ao julgamento verdadeiro o torne conhecimento.

Além disso, Burnyeat nos chama a atenção para o fato de que Sócrates não menciona o termo elemento quando trata da marca distintiva. Isso pode sugerir que nesse sentido a explicação racional deveria encampar uma terceira interpretação da teoria do sonho. A capacidade de identificar Teeteto já deve incluir a marca de memória que diferencia Teeteto de outras coisas (209c-d) (BURNYEAT, 1990, p. 227). Para Burnyeat, ser capaz de reconhecer a marca pela qual um objeto é distinto de todas as outras coisas já é uma capacidade cognitiva. Isso não seria uma capacidade linguística de dizer palavras, mas uma capacidade de apreensão do que as palavras expressam (BURNYEAT, 1990, p. 227-228).

Mas como deve ser entendida uma capacidade de apreensão? Haveria, de acordo com a interpretação de Burnyeat, duas categorias de capacidade de apreensão: julgamento verdadeiro e conhecimento. A primeira capacidade requer algo a mais para se tornar conhecimento o qual, dentro do quadro da marca distintiva, seria julgamento verdadeiro somado a marca distintiva. Ocorre que, assim sendo, fica claro a circularidade da definição pois parece que para que um julgamento verdadeiro seja considerado conhecimento é necessário adicionar a ele o conhecimento da marca distintiva que faz daquele julgamento verdadeiro conhecimento.

Em outras palavras, a refutação da terceira possibilidade de se entender explicação racional se resume à circularidade da definição. Uma vez que é circular “definir conhecimento por referência a conhecimento, seja da diferença seja de qualquer outra coisa” (209e-210a; 147b), portanto essa também não serve como uma definição. Dessa forma, parece que, depois de ver o problema da Parte III como um todo, seria natural questionar as implicações da falha de tentar definir conhecimento como julgamento verdadeiro somado a marca distintiva. Embora plausível, quando se pensa no conhecimento ordinário, a definição de conhecimento como julgamento verdadeiro sobre um objeto e a habilidade de dizer como ele é reconhecido, não parece ser uma definição imune a erros e, portanto, adequada ao conhecimento, pois ainda que plausível levanta outras questões, como por exemplo, dado o problema da circularidade, o conhecimento ordinário seria considerado como nunca capaz de atingir um status maior do que um julgamento verdadeiro? Seria realmente possível distinguir com toda a certeza conhecimento de julgamento verdadeiro?

O diálogo não dá essas respostas. Como a passagem 208e ilustra, ficamos com uma pintura meio-tom do que seja conhecimento, a qual nos confunde a compreensão de acordo com

a variação de distância na qual a observamos. A refutação está posta e, na interpretação de Burnyeat, nos resta investigar, por nós mesmos, se a partir do que está posto podemos dizer que, além dessas, qualquer outra distinção entre julgamento verdadeiro e conhecimento é ilusória: “a partir daqui nós viajamos por conta própria” (BURNYEAT, 1990, p. 229).

5 SERIA CONHECIMENTO MEMÓRIA?

“Ninguém pode saber as coisas por você ou em seu nome”⁵²

Depois de ver com um pouco de detalhe como ocorre a exploração e o desenvolvimento da questão sobre o conhecimento a partir das três respostas trazidas no *Teeteto*, podemos então passar para a exploração da questão cardeal desse trabalho sobre a relação entre conhecimento e memória. Como vimos, o diálogo circunda a interrogação de Sócrates sobre a natureza do conhecimento desde o momento inicial. Então o diálogo se encaminha para a primeira resposta de Teeteto, que conhecimento é percepção, seguida do exame e da posterior refutação da resposta; passando para a segunda resposta, que conhecimento é julgamento verdadeiro, que também é examinada e refutada; para finalmente chegarmos à terceira possibilidade de resposta a qual nos conduz ao exame da razão (*logos*) que por sua vez nos leva à aporia final. Como vimos também, na segunda parte do diálogo, a memória é colocada como uma saída para o problema do julgamento falso, por meio dos símiles do bloco de cera e do aviário. Ocorre que antes mesmo da pergunta fundamental do diálogo aparecer explicitamente podemos dizer que a questão do conhecimento já está sendo tratada de forma entrelaçada com a questão sobre a natureza da memória, mas de maneira não central. Nesse sentido iremos explorar como ocorre esse entrelaçamento. Para tanto iremos acompanhar uma interpretação cética de Platão que pode ser tomada como motivação para pensarmos sobre o papel da memória desse modo. Passaremos então para uma breve consideração acerca da noção de conceitos operativos que irá nos auxiliar a pensar a memória como ocupando esse tipo de função ao longo do diálogo. Por fim iremos destacar os trechos em que há alguma menção à memória, mesmo que de maneira periférica, tendo em vista seu possível papel enquanto conceito operativo. Com isso pretende-se traçar uma reflexão sobre como podemos entender o que significa lembrar e a relação disso com conhecer, com base na lição filosófica encontrada por meio do estudo do *Teeteto*.

5.1 CONSIDERAÇÕES ACERCA DO POSSÍVEL CETICISMO DE PLATÃO

Esse trabalho enfim termina com um espírito cético, em certa medida. Seguiremos as direções apontadas pela filósofa Julia Annas, de acordo com as quais o significado do *Teeteto* como um todo pode ser melhor pensado se retornarmos à questão levantada imediatamente

⁵² ANNAS, 2003, p. 5.

antes de sermos conduzidos ao problema da razão (*logos*), ou seja, se voltarmos ao caso do júri, no trecho 200d-201c. Isso porque no caso do júri a conclusão geral que podemos ver (e isso parece não ser algo significativamente controverso na apresentação de Cornford, Burnyeat e Sedley) seria a de que o júri não possui conhecimento pois não estava diante da situação, enquanto a situação estava ocorrendo. Sendo assim, no mesmo sentido apontado por Burnyeat, Annas interpreta esse ponto como chave para entender o *Teeteto* porque isso pode ser tomado como um forte indício de que Platão estivesse nos encorajando a fazer a seguinte pergunta, ao final do diálogo: estaríamos nós na mesma posição do júri, meramente sendo conduzidos a pensar a partir do que disseram Sócrates e Teeteto? Parece que, nessa perspectiva, somos induzidos a pensar sobre a nossa própria posição enquanto leitores do diálogo platônico e leitores dos leitores deste diálogo.

De acordo com Annas, no exemplo do júri, somos colocados diante de razões para pensarmos que o júri não possui conhecimento, por mais verdadeiro que seja seu julgamento (ANNAS, 2006, p. 6). A primeira razão seria que a persuasão não pode ser tomada como uma rota para o conhecimento, uma vez que o conhecimento não pode ser algo relativo ao convencimento (esse ponto remonta à clássica distinção entre sofistas versus filósofos, remarcada por Sócrates).⁵³ Ou seja, o conhecimento deve ser algo que se impõe por si mesmo, independente do palpite de qualquer um. A segunda razão seria a de que conhecimento não admite transmissibilidade, no seguinte sentido: de acordo com a filósofa, não admitir transmissibilidade não quer dizer que conhecimento seria relativo apenas àquilo que é presencialmente visto ou ouvido. Por mais que no caso do júri pareça que o que está sendo dito é que o júri não tem conhecimento porque não esteve lá, concluir daí que conhecimento se refere apenas aquilo que é presenciado é ignorar toda complexidade da discussão estabelecida até então. De acordo com a filósofa, o que está sendo remarcado nesse trecho diz muito menos sobre o papel do testemunho no conhecimento do que sobre a noção de que o conhecimento deve ser obtido por cada pessoa por si mesma. Portanto, o caso do júri tem como lição lembrar que conhecimento não é matéria de persuasão, mas sim algo que se firma por si mesmo, assim como não é matéria de mera transmissão, mas algo que se obtém de maneira individual e intransferível por meio da educação.

⁵³ O antagonismo entre os dois sistemas não seria apenas pedagógico, mas moral, na medida em que os sofistas estariam ensinando a persuasão, tendo em vista o poder, enquanto que os filósofos, a verdade, a virtude. Isso pode ser visto quando observamos o modo como os dois sistemas ocorrem. Os sofistas, valendo-se da persuasão, se dirigem “às multidões, tanto dos tribunais, quanto das assembleias populares, enquanto o diálogo da filosofia sempre gira em torno de uma questão determinada, de pessoa para pessoa”, como uma conversa à portas fechadas sobre questões fundamentalmente sérias (NUNES, 1980, p. 21).

Sobre esse ponto podemos lembrar a passagem do *Mênon* (87b-c), na qual Sócrates acena para a característica de ser ensinável do conhecimento. Sócrates, nesse diálogo, encaminha uma conversa sobre um problema de geometria com um garoto que não conhece geometria. Sócrates vai, passo a passo, oferecendo a prova da solução do problema. Ao final, Sócrates diz que o garoto passou a ter uma opinião verdadeira sobre a solução para o problema, mas não conhecimento. Contudo, ele completa dizendo que mesmo que o garoto, naquele momento, não tenha conhecimento “se alguém lhe puser essas mesmas questões frequentemente e de diversas maneiras, bem sabes que ele acabará por ter conhecimento dessas coisas não menos exatamente do que ninguém” (85c-d).⁵⁴ Ou seja, podemos ver nitidamente que a questão da não transmissibilidade não anula o alastramento do conhecimento, por meio da educação tanto de uma pessoa à outra, quanto da própria pessoa que se dispõe a conhecer. Pois Sócrates o transmite ao ensinar a prova, mas o garoto só obterá o conhecimento se fizer o esforço por si mesmo de construir seu próprio conhecimento acerca daquela matéria, coisa que Sócrates não pode fazer por ele. Dessa forma fica claro que “o conhecimento pode ser ensinado enquanto ainda é verdade que o conhecimento é algo que cada pessoa pode alcançar somente para si mesma” (ANNAS, 2003, p. 9). É nesse sentido que aponta a direção final desse trabalho. Entendo, assim como observa Annas, que ao final do diálogo devemos lembrar da lição do caso do júri que nos ensina, entre outras coisas, a não esquecermos de questionar se estamos a pensar por nós mesmos.

Se assumirmos que tal interpretação é verdadeira, estaríamos assumindo que Platão seria um tipo de cético? Aqui vale mencionar algumas palavras para deixar mais evidente a passagem sobre o pensar por si próprio para uma possível posição cética. Longe de ser objetivo desse trabalho traçar uma exaustiva aproximação entre ceticismo e Sócrates ou Platão, podemos pensar que o que a lição de *Teeteto*, pensar por si próprio, apontada por Burnyeat e Annas, tem de cética é primeiramente uma aproximação com o significado do termo grego *skepsis*, o qual, especialmente quer dizer “investigação”.⁵⁵ Ou seja, ceticismo seria entendido aqui como uma posição filosófica que não aceita estar comprometida com afirmações que pretendem dizer com certeza a verdade de algo, mas sim, comprometida com a investigação da verdade (Cf. VOGT, 2010). Além disso, segundo Rowe (2006), o jeito platônico de fazer filosofia teria como lição

⁵⁴ PLATÃO, 2001, p. 63. Trad. IGLÉSIAS.

⁵⁵ De acordo com o Henry George Liddell e Robert Scott, *skepsis* tem uma ampla gama de significados que incluem desde “visão” à “percepção pelos sentidos”, mas mais interessantemente “exame”, “especulação”, “consideração”, “indagação”, “hesitação” e “dúvida” (Cf. LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert, *An Intermediate Greek-English Lexicon*, σκέψις. Disponível em: < <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3D%2394761&redirect=true>> Consultado em 30 de maio de 2022).

a mensagem de que devemos “procurar a verdade sem nenhuma expectativa de encontrar algo melhor do que o meramente provável” pois o principal objetivo de Platão seria “nos encorajar a fazer filosofia e pensar as coisas por nós mesmos, em vez de supor que podemos obter o que precisamos dos outros, ou dos livros” (ROWE, p. 13). Ou seja, embora seja inegável que Platão tenha escrito sobre ideias abstratas ou formas inteligíveis que comporiam a realidade e que, de alguma forma, sustentariam o que entendemos como o mundo real das coisas concretas ou matérias sensíveis, o ponto em questão seria que Platão escreveu tanto, sobre tanta coisa, de um modo tão específico, deixando, por um lado, tantas pontas soltas e perguntas sem respostas e por outro tantos intérpretes, comentadores e influenciados, que fica difícil afirmar com absoluta certeza com o que ele estava realmente comprometido. Em outras palavras, parece que qualquer alegação que pretenda ser definitiva sobre esse pensador e sua obra se torna insuficiente. Por isso que há margem tanto para se investigar sobre sua possível doutrina, quanto sobre seu possível caráter cético.

O debate sobre isso é tão controverso quanto antigo. De acordo com Cícero, um dos grandes nomes do ceticismo antigo, na Academia de Platão nada foi firmemente afirmado e a todas as questões eram oferecidos argumentos de todos os lados, pois nessa escola “tudo é assunto aberto ao inquérito, e nada está estabelecido como certo”,⁵⁶ ou seja, ele ressaltou o caráter cético da prática filosófica que ocorria na escola de Platão. Por outro lado, Sexto Empírico, outro grande nome do ceticismo antigo, nega tal caráter à Platão pois quando ele afirma coisas por meio de Sócrates ou qualquer outro personagem “ele está mantendo crenças” dessa forma, então, ele “abandonou o caráter distintivo do ceticismo”.⁵⁷ Quer dizer, a despeito da controvérsia, há base teórica cética tanto para interpretações céticas quanto dogmáticas de Platão, tamanha proficuidade de sua obra.

Annas se debruça sobre a hipótese do ceticismo de Platão e nos apresenta dois corpos de prova distintos que juntos conferem ao filósofo um caráter, embora ameno, cético de fazer filosofia. Um primeiro se refere a Arcesilau e se volta à prática socrática, se concentrando nas argumentações dos diálogos intermediários e tardios. O segundo se refere à obra de Platão como um todo, sem diferenciar Sócrates e Platão. Iremos nos concentrar no primeiro corpo de provas pois este já se mostra suficientemente pertinente para a reflexão que se pretende empreender no presente trabalho.

Em torno de 273 a. C., Arcesilau de Pítano estava à frente da Academia, Escola de Platão. Ele praticava e ensinava uma certa forma de ceticismo. De acordo com Annas, o ponto

⁵⁶ CICERO, *Academica*, II, 46. Apud. ANNAS, 2003, p. 36.

⁵⁷ SEXTUS, *Outlines of Scepticism*, I, 221, 3. Apud. ANNAS, 2003, p. 36.

interessante não era que Arcesilau era cético, mas que ele fazia tal filosofia dita cética pois considerava isso o “filosofar no espírito de Platão, fazer o que Platão fazia” (ANNAS, 1992, p. 1). Ele considerava Platão cético, porque considerava Sócrates cético. Ou seja, a Academia não apenas passou a retratar sua própria prática filosófica como cética, mas fez isso como algo dentro da tradição platônica. Arcesilau foi o inventor do Sócrates cético, de acordo com Annas, e pintava sua própria prática cética como um retorno ao modo socrático de fazer filosofia. Nesse caso, a pergunta seria porque Arcesilau achava que Sócrates era menos um moralista dogmático e mais um questionador descompromissado?

Seria o *Teeteto* chave, nesse ponto, por causa da própria investigação sobre conhecimento à parte da postulação da teoria das formas ou da teoria da reminiscência? E o que dizer sobre o desfecho inconclusivo? Para Cornford a exclusão das formas somada a inconclusão da obra faz a necessidade de formas parecer uma solução brilhante, a qual Platão teria a intenção de nos conduzir a pensar. Para Burnyeat e Sedley, por outro lado, isso poderia ser um indício de uma nova interpretação possível, que não necessariamente nega a visão de Cornford, mas abre caminho para pensarmos a filosofia de Platão além do platonismo, por assim dizer. A visão de Annas, aprofunda ainda mais esse ponto.

A autora tenta entender a interpretação cética de Arcesilau sobre Sócrates. Arcesilau tentava reproduzir a prática Socrática ao representa-lo como aquele que estava do lado contrário dos sofistas. De fato, de acordo com a autora, aquilo que Sócrates deflagra sobre os sofistas coaduna com a visão de que ele mantinha uma prática de alguém que “caracteristicamente ataca aqueles cujo assentimento apressado ultrapassou o seu entendimento daquilo sobre o que eles estão falando” (ANNAS, 1992, p. 10). Nesse caso, a pergunta seria: será que a partir da admissão de que Sócrates usa argumentos *ad hominem*, podemos tirar que ele argumenta unicamente a partir de premissas do interlocutor?

Aqui vale a pena conferir o que se entende por argumento *ad hominem* frequentemente dito como empregado por Sócrates. Uma pesquisa rápida pode nos levar a pensar que um argumento *ad hominem* é um ataque, geralmente falacioso, em um debate, no qual alguém endereça críticas ao oponente, não ao conteúdo de suas afirmações. De certa forma Sócrates está a fazer isso, como Ferejohn nota, mas no sentido de que ele não está meramente atacando o seu oponente, mas colocando em dúvida a autoridade do interlocutor com o qual se estabelece o diálogo tendo em vista o avanço geral da compreensão do tema, em vez de meramente atacar o adversário como em uma batalha retórica tendo em vista a vitória de um debatedor sobre o outro.

Lembremos o mito que marca a gênese da atitude de Sócrates no qual o oráculo o coloca como o mais sábio. Ao ouvir tal afirmação, Sócrates, que sabe nada, passa então a questionar aqueles que dizem que são os mais sábios. Lembremos também que essa busca pela sabedoria não se encerra apenas em questões atualmente tidas como epistemológicas, mas engloba também “as questões éticas práticas de identificar, abraçar e promulgar a melhor forma possível ou a mais virtuosa forma de vida humana” (FEREJOHN, 2006, p. 147). Nos primeiros diálogos isso fica bastante marcado, segundo Ferejohn. Dessa forma, a postura de Sócrates seria a de questionar aqueles que são reconhecidos ou se reconhecem não apenas como os mais sábios, mas os mais virtuosos. O problema seria que em Atenas, à época, o que não faltavam eram pessoas que se diziam as mais sábias. Dessa forma, Sócrates empreende uma atividade que pretende “distinguir efetivamente entre o verdadeiro especialista moral – a pessoa autenticamente sábia cujos conselhos devem ser seguidos em questões éticas – e os vários pretendentes a esta posição” (FEREJOHN, 2006, p. 147). O argumento *ad hominem* é usado, portanto, mais como uma tentativa de “determinar se algum sábio reputado perante ele é um perito genuíno do que o julgamento direto de qualquer alegação de conhecimento particular que seu entrevistado faça no decorrer do interrogatório” (FEREJOHN, 2006, p. 148).

Esse tipo de argumentação é notável em vários diálogos. No *Hípias Menor*, por exemplo, segundo a filósofa, Sócrates parece estar argumentando juntamente com Hípias até à conclusão de que uma pessoa boa é aquela que faz o mal intencionalmente. Então Hípias mesmo vê que tal conclusão não pode ser certa. Uma leitura usual suscitaria a dúvida sobre porque Sócrates argumenta por uma conclusão que ele mesmo não sustenta. O ponto de Annas é que isso ocorre porque “claramente, Sócrates não está argumentando *por* coisa alguma” (ANNAS, 1992, p.10). Uma vez que ele parece trazer isso à tona para mostrar um estado de perambulação em círculos o qual acaba por ser tomado com um exemplo “particularmente bom do que seria mais tarde chamado de ‘assentimento apressado’, a doutrinação prematura”, que por sua vez seria um indício de uma postura cética (ANNAS, 1992, p.10).

No caso do *Hiparco*, Sócrates dialoga com um amigo sobre a natureza do amor pelo ganho. Quando o interlocutor chega à perplexidade, Sócrates então, como no ensinamento de um jogo de damas (299e), aponta diversas saídas para o embate. Hiparco escolhe uma das saídas que, enfim, o conduz a um beco sem saída. Para Annas isso seria trazido ao diálogo como uma forma de instigar o interlocutor a pensar por si mesmo. Por consequência, Platão acaba por ter “deixado ao leitor o trabalho de elaborar quais outros movimentos ele poderia ter feito e se estes movimentos poderiam ter funcionado melhor, ou não” (ANNAS, 1992, p. 11).

A *República* é outro diálogo em que se pode observar o emprego de raciocínios *ad hominem*. Especialmente a série inicial de argumentos contra Polemarco, no livro I, no qual a discussão acaba por se encaminhar à conclusão a partir do exame do que Polemarco concebe como justiça: algo que na melhor das hipóteses não teria uso (332e-334b) e, na pior, que alguém justo é um tipo de ladrão (333e-34b). Então Polemarco, ao perceber isso (334a), protesta contra tais conclusões (334d) e finalmente ajusta sua visão. Ou seja, “o interlocutor tem que culpar o seu próprio argumento ou rejeitar uma de suas próprias crenças; ele não consegue fazê-lo atacando alguma das crenças de Sócrates, haja vista que Sócrates não apresenta crenças relevantes à matéria em questão” (ANNAS, 1992, p. 11).

Sendo assim, parece razoável, de acordo com Annas, admitir que há espaço para a leitura *ad hominem* de Sócrates afirmada por Arcesilau. Tal postura parece ser bastante enfática no diálogo que é evidentemente tardio e claramente socrático em sua forma: o *Teeteto*. Pois se a prática do emprego de raciocínios *ad hominem*, especialmente nos diálogos iniciais e tardios, é tomada, em certa medida, como parte da base para Arcesilau pensar em Sócrates como um cético, e o *Teeteto* é um diálogo em que, conforme diz Annas, “o raciocínio *ad hominem* foi elevado a uma função da metodologia Socrática” (ANNAS, 1992, p. 12), então o *Teeteto* seria um diálogo chave para se pensar seriamente nessa interpretação.

Tal função metodológica no *Teeteto* é reunida e expressa pelo imaginário socrático da *maiêutica*, a arte da parteira estéril que não está de posse de ideia alguma, mas apenas age como auxiliar na concepção de Teeteto das próprias ideias, para, então, verificar se elas funcionam bem ou não. Aqui vale lembrar que o que está sob escrutínio não é apenas como é possível o conhecimento, mas como é possível o conhecimento tendo em vista que é ruim achar que sabemos mais do que realmente sabemos (210c). Dessa forma é preciso uma certa sublimação daquilo que achamos que sabemos, para que possamos seguir investigando na busca por uma verdade não empírica. Dessa forma, de acordo com Annas, o que se passa no *Teeteto* é que ele “fornece diversas definições de conhecimento; nenhuma delas funciona; e então ele fica curado de qualquer presunção sobre tal matéria” (ANNAS, 1992, p. 12).

Contudo, o método de Sócrates também se caracteriza, não apenas como o enredo dos interlocutores do diálogo a partir unicamente de premissas de seus interlocutores, mas ele também recorre a premissas que ambos aceitam. Ou seja, se Sócrates argumenta a partir de crenças, portanto parece que ele mesmo sustenta algumas crenças. Isso seria um problema para a leitura cética de Arcesilau pois “o raciocínio puramente *ad hominem* não é característico dos diálogos Socráticos, mesmo que ele ocorra ocasionalmente” (ANNAS, 1992, p. 14). Sendo assim parece que a pedra de tropeço para essa leitura seria a constatação de que Sócrates

sustenta certas crenças morais, tais como: “que a virtude é um tipo de habilidade, que você tem que ter virtude para ser feliz, que é melhor sofrer do que causar o mal, e por aí vai” (ANNAS, 1992, p. 14).

Sobre isso, Annas levanta dois pontos sobre tais crenças que ajudam a pensar na leitura cética de Arcesilau. O primeiro ponto seria que apesar de termos a impressão de que Sócrates tem crenças, ele não as formula de maneira cabal. Pois tais crenças emergem de um modo “curiosamente oblíquo” e indireto. De maneira que fica por nossa conta o mapeamento, elaboração e estruturação do conteúdo da ética Socrática (ANNAS, 1992, p. 15).

O segundo ponto é sutilmente diferente e diz respeito ao fato de que Sócrates nunca parece estar argumentando a favor de ou a partir de suas próprias crenças. Isto é, ele apresenta as crenças que o interlocutor está comprometido para submetê-las ao exame, juntamente ao interlocutor, mas suas próprias crenças nunca são sujeitas a isso, já que elas simplesmente não aparecem. Ele apenas circula a cidade examinando as crenças alheias na tentativa de mapear a que resultado elas chegam. Tais pontos nos levam, de acordo com Annas, a pensar que, ao empregar essa prática, Sócrates está recorrendo a crenças do senso comum as quais não são verdadeiras e que Sócrates ele mesmo não compartilha, mas que servem como meio para desconcertar o interlocutor e conduzi-lo à perplexidade que por sua vez o conduz ao entendimento da necessidade de continuar a investigação filosófica sobre o ser ou a verdade de tudo o mais.

O ponto relevante da leitura cética de Arcesilau é que mesmo com a admissão de que Sócrates tem crenças ele não deixa de ter um caráter cético. Isso porque o que está sendo trazido à baila é que as convicções de Sócrates são algo mantido à parte de sua prática dialógica: “Sócrates tem convicções, mas ele não as leva a uma relação explícita com a sua prática argumentativa, a qual permanece negativa e direcionada às visões dos outros” (ANNAS, 1992, p. 16).

Sendo assim, a interpretação de Arcesilau sobre Sócrates compatibiliza o fato de que Sócrates é alguém comprometido com teses sobre a unidade da virtude, por exemplo. Mas tais teses não são as teses estabelecidas pelo seu discurso *ad hominem*, pois em tal prática ele lida apenas com crenças do interlocutor advindas do senso comum com as quais ele mesmo não concorda, mas que servem como base para objeções ao interlocutor. Ao ser objetado, o interlocutor, então, é, de alguma forma, liberto de assentimentos apressados e pode estar em posição de ver os problemas que realmente importam. Afinal, “alguém pode de modo muito consistente considerar objeções importantes, e considerar importante que o interlocutor as

encare, sem compartilhar delas; rejeitar isto é certamente ter uma visão ingênua a respeito da complexidade da filosofia” (ANNAS, 1992, p. 17).

O propósito desse tipo de atitude caracteristicamente socrática é, de acordo com Annas, pedagógico. Sócrates seria a figura do professor que ensina uma vez que refletiu mais que o interlocutor. O trecho do *Teeteto* no qual é tratada a passagem da primeira para a segunda parte (184a-186e) mostra isso nitidamente: Sócrates insiste que Teeteto responda às perguntas por si mesmo. Então Teeteto chega a pensar sobre as “coisas comuns” (*koiná*) que a mente lida por si mesma. Quando ele faz isso Sócrates responde satisfeito (185e) dizendo que ele próprio havia pensado naquilo, mas que tinha a intenção de que Teeteto pensasse por conta própria. Para Annas, isso seria um indicativo de que “Platão está veementemente ressaltando o ponto de que embora Sócrates não sustente a crença relevante, é essencial para o modo com que ele argumenta que Teeteto venha a descobri-la por si mesmo, haja vista que o diálogo inteiro examina as crenças de Teeteto, sem trazer as de Sócrates à tona” (ANNAS, 1992, p. 17).

Outro ponto do *Teeteto* que ajuda a pensar na separação entre as convicções de Sócrates e a sua prática dialógica é a digressão (172b-177c). Nesse ponto o que está sendo expresso é a ideia de que valores, diferente de como Protágoras os considera, não são relativos às condições individuais de cada um. Mas sim coisas cuja base é objetiva e que permite a mensuração da felicidade da pessoa boa e a miséria da pessoa má. Ocorre que primeiramente o fato de isso ser tratado no diálogo como uma digressão na qual o argumento é interrompido e depois retomado, mostra tal separação. Segundo Annas, isso mostra que “as crenças morais substanciais de Sócrates puderam ser tratadas como tendo o mesmo status da digressão do *Teeteto* – apaixonadamente sustentadas, definidas, e contraintuitivas, mas não fazendo parte do argumento” (ANNAS, 1992, p. 18).

Dessa forma podemos perceber que o empreendimento de Arcesilau representa o modo como um cético vê o papel de Sócrates nos diálogos socráticos e no *Teeteto*. O ponto principal dessa leitura seria o que Annas chamou de “dissociação da prática argumentativa Socrática” segundo a qual admite que um cético pode ter visões e convicções sem comprometer com isso seu ceticismo, contudo, o que não pode fazer sem comprometer seu ceticismo é apresenta-las como teses racionalmente fundamentadas e defendidas: “a interpretação cética de Sócrates só funciona, portanto, se nós virmos as crenças positivas de Sócrates como sendo sustentadas em um isolamento intelectual em relação à sua prática argumentativa negativa” (ANNAS, 1992, p. 21).

Com isso, mesmo que no *Teeteto* seja possível encontrar tal separação não apenas como um exemplo isolado, mas como um traço da metodologia empregada ao longo do diálogo, a

qual serve como fundamento da visão cética de Arcesilau, isso não pode ser feito nos outros diálogos do mesmo modo. Dessa forma, de acordo com Annas, “nada nos permite encontrar tal disjunção radical entre o argumento e a convicção como encontramos no *Teeteto*”, de modo que não seria plausível defender um Sócrates completamente cético embora ele apareça especialmente dessa forma no *Teeteto*. De qualquer modo, o ponto aqui seria que ainda assim é plausível afirmar que o Sócrates cético advogado por Arcesilau não é uma aberração, mas sim, uma “interpretação que faz sentido em seus próprios termos” (ANNAS, 1992, p. 21).

5.2 CONHECIMENTO E MEMÓRIA EM *TEETETO*: APROXIMAÇÕES, DISTANCIAMENTOS E POSSIBILIDADES METODOLÓGICAS

A conclusão de que a interpretação cética de Sócrates não é um disparate parece uma boa razão para a tomarmos como uma motivação para o empreendimento de uma investigação cética da memória na medida em que levamos a sério a interpretação de que Platão está nos encorajando a pensar por nós mesmos sobre o que está sendo tratado no diálogo. Sendo assim, iremos tentar propor uma investigação a partir do que foi dito por Sócrates e Teeteto, mas que tenta, em maior ou menor medida, se configurar de maneira livre tendo em vista o “pensar por si mesmo” enfatizado por Burnyeat e Annas.

Tomamos esse caminho apontado por Burnyeat, Sedley e, em especial, Annas como uma forma não padrão de estudo, pois, tanto quanto pude ver, dentre os trabalhos que tratam do mesmo tema, nenhum menciona com ênfase o ponto que gostaríamos de desenvolver aqui. Mas se o tratamento que daremos não é padrão, qual seria o padrão? O estudo sobre o *Teeteto*, assim como sobre a memória é ingente. Não sendo o objetivo aqui exaurir a literatura do tema. Contudo vale notar alguns trabalhos que tratam da relação entre memória e conhecimento e que podem servir como exemplos do tipo padrão de estudo desse tema.

Mas antes disso vale notar um trabalho sobre o *Teeteto* que, embora não trate da memória como parte cerne do problema principal, também pode ser tido como padrão: em 2009 foi defendida uma dissertação de mestrado sobre um estudo deste diálogo, intitulada “Conhecimento e linguagem: um estudo do *Teeteto* de Platão”, do autor Zeni. Em tal trabalho, como o próprio nome sugere, é feito um estudo do diálogo, tendo em vista a relação entre conhecimento e linguagem. O objetivo dele foi reconstruir a argumentação platônica do diálogo com foco no significado da razão (*logos*) no processo do conhecimento. Esse trabalho, seria tomado como um estudo padrão na medida em que o autor tentou fazer um mapeamento da problemática argumentativa concernente ao debate acerca da disputa entre a noção de que

conhecimento é algo que ocorre por meio de uma apreensão cognitiva e a noção de que o conhecimento tratado no diálogo se refere ao conhecimento de verdades de fato ou proposições. Tal debate é bastante profícuo e, de forma geral, pode ser tomado como o carro chefe quando se trata de estudos em epistemologia. Afinal ele representa um divisor de águas no modo de enxergar a atividade filosófica como um todo. Sendo assim, esse estudo se aproxima do presente trabalho na medida em que tematiza o mesmo diálogo, mas se afasta na medida em que se faz à parte da reflexão acerca da memória.

Um outro trabalho que tematiza a relação entre conhecimento e memória e que pode ser considerado como um modo padrão de investigação acerca desse tema é o “Conhecimento e justificação na epistemologia da memória”, de Guimarães. Nesse trabalho, o autor trata da disputa argumentativa acerca do tópico da memória no quadro geral da “epistemologia analítica contemporânea”. “Epistemologia”, porque seria um campo filosófico que se concentra na investigação sobre o que é o conhecimento e como é possível conhecer. “Analítica contemporânea”, porque o modo de apresentação do problema do conhecimento, apesar de, como o autor mesmo afirma, “remontar o diálogo *Teeteto*”, assume a forma de uma definição especificamente estabelecida, sobre um conhecimento que é afirmado especificamente como a verdade de proposições e que se concentra em definir em quais casos um sujeito *S* está justificado em crer na verdade de uma proposição *p*. Coisas que não são afirmadas no diálogo, mas em textos contemporâneos sobre o tópico. Afinal, como vimos, uma leitura atenta nos mostra que o que está sendo dito no diálogo, mesmo se não levarmos em conta as discussões acerca das intenções de Platão ou mesmo de Sócrates, é multivocal o suficiente para outras interpretações, que, se não consideradas, estreitam a compreensão do diálogo e consequentemente a reflexão sobre o significado de conhecimento.

O que Guimarães executa em seu trabalho seria padrão porque parte de um esquema geral do conhecimento, levemente inspirado em *Teeteto*, o qual diz basicamente que a noção geral “um sujeito sabe que uma proposição”, requer uma definição de conhecimento. Tal definição, de acordo com o autor, apoiado por fundamentos teóricos trazidos por epistemólogos tais como Audi, Bernecker e Feldman, seria que conhecimento é uma crença verdadeira justificada. Isso teria sido advindo de *Teeteto*, e teria permanecido sem alterações constrangedoras até o século XX.⁵⁸ Nesse contexto, o ponto principal acerca da investigação

⁵⁸ Edmund Gettier (1963) publica o artigo *Is Justified True Belief Knowledge?* O qual aponta para uma lacuna na lógica da definição tradicional de conhecimento (DT) por meio de contra exemplos nos quais os sujeitos hipotéticos têm uma crença verdadeira justificada, mas ainda assim não têm conhecimento. Gettier utiliza a própria lógica da DT para mostrar que ela não dá conta sozinha de estabelecer os limites do conhecimento, tão pouco de defini-lo plenamente. Justamente porque o sujeito epistêmico tem uma crença verdadeira e justificada fornecida

sobre o conhecimento é que ele tem um elemento psicológico referente à conexão entre o sujeito e a crença do sujeito, isto é, a disposição do sujeito em afirmar internamente uma proposição. Um elemento metafísico, referente à conexão da crença com o mundo, ou seja, a correspondência da crença com a dita realidade que a faz ter a propriedade de ser verdadeira ou falsa. Além de um elemento epistêmico, que se refere à justificação para crer na verdade da proposição da crença em questão. Em outras palavras, para que um sujeito esteja de posse de conhecimento ele precisa ter boas razões que justifiquem a crença na verdade da proposição que afirma internamente. A partir disso, o problema da memória é colocado, nos mesmos termos epistemológicos, como o problema da justificação memorial. Em linhas gerais, um sujeito sabe que uma proposição por meio da memória em um primeiro momento, se a proposição for uma proposição que de fato ocorreu e foi experienciada pelo sujeito, em um momento anterior. Sendo assim, o conhecimento justificado memorialmente tem um elemento psicológico, referente a conexão da crença com o sujeito que lembra; um elemento metafísico que diz respeito ao modo como essa crença se relaciona com o passado (no caso de crenças sobre o passado) e um elemento epistêmico que diz respeito à justificativa para crer na verdade da crença.

O estudo de Guimarães, embora trate do mesmo tema, se afasta do estudo empreendido aqui porque, embora ambos os trabalhos comecem com o *Teeteto*, eles têm pontos de partida diferentes. Ambos os trabalhos se propõem a entender o que é conhecimento, ambos começam em Platão. Mas Guimarães parece se deter a uma definição canônica de conhecimento analiticamente colocada como qualquer crença verdadeira justificada, para então se concentrar na análise da disputa argumentativa acerca do que se entende por crença, verdade, justificação e então reproduzir tais disputas na definição de memória. Parece que ele retém do diálogo uma conclusão sugerida pelas três respostas, a qual abre caminho para uma análise lógica da linguagem sobre as condições necessárias e suficientes para estabelecer que um sujeito sabe que uma proposição. O presente trabalho se distancia do de Guimarães, portanto, porque retém do diálogo o modo de colocação do problema do conhecimento entrelaçado com da memória, não especificamente o seu possível resultado.

por uma proposição que se mostra falsa. Gettier desafia a epistemologia a fornecer uma definição de conhecimento que não esteja à mercê da noção de sorte epistêmica, isto é, quando estamos de posse de uma crença verdadeira e justificada por puro acaso. Se pensarmos justificação como sinônimo de certeza podemos ter uma teoria do conhecimento implausível porque a certeza é uma exigência que pode impossibilitar todo o conhecimento do mundo exterior. Ao passo que se aceitarmos algo menos do que certeza para embasar o que pretendemos chamar de conhecimento é forçoso admitir que sempre estaremos podendo cair em casos do tipo Gettier, nos quais eventos externos, além das crenças disponíveis pelo sujeito, podem afetar o status epistêmico da crença em questão. A partir de então deve ser somada à definição tradicional de conhecimento algum elemento que garanta que a crença de S de que p não é verdadeira por mera sorte epistêmica.

Sobre esse ponto vale lembrar, juntamente com Ferejohn, o modo como o problema do conhecimento é abordado de acordo com a filosofia platônica. A abordagem filosófica empreendida por Sócrates que é ocasionalmente dada em contextos nos quais são empregados raciocínios *ad hominem*, conforme visto acima, faz parte do que Ferejohn chamou de “programa de certificação socrática”. Sócrates “se propõe a investigar este enigma, procurando indivíduos na cidade com reputação de sabedoria e interrogando-os para determinar se, *per impossibile*, eles são realmente sábios e o oráculo estava equivocado, ou que lhes falta a sabedoria que eles pensam possuir” (FEREJOHN, 2006, p. 147). Em outras palavras, o programa de certificação socrática seria uma forma dialógica de abordar o conhecimento a partir da reconhecida posição de falta daquele que interroga. Ou seja, a ênfase está na interrogação sobre a definição, não na própria definição. Até mesmo porque os diálogos socráticos e tardios, em especial *Teeteto*, terminam sem uma conclusão cabal.

Além disso, podemos mencionar que o conhecimento é tido aqui, e acredito que isso remonta à forma de colocar o problema no diálogo, como uma perícia ou especialidade de alguém sobre uma determinada matéria, conforme vimos no caso da leitura em (205e-206b). Ferejohn coloca isso como um *insight* suscitado pelos bem documentados exemplos de genuína perícia com respeito a ofícios (*technai*) como medicina, navegação naval, carpintaria, etc.⁵⁹ Nesse sentido, a investigação sobre o conhecimento seria uma investigação sobre a sabedoria ou perícia de alguém em uma determinada matéria. Isto é, ter conhecimento seria, como foi visto mais enfaticamente na interpretação de Burnyeat sobre a terceira resposta de Teeteto, ter conhecimento de um complexo a partir do conhecimento dos seus elementos. Na leitura de Ferejohn: “os verdadeiros especialistas saberão – e poderão dizer – qual é o assunto de sua especialidade” (FEREJOHN, 2006, p. 147).

Outro trabalho que vale a pena ser mencionado é “False Judgment in Plato's Theaetetus”, de 2007, de Cline. O diálogo é abordado nesse trabalho a partir da investigação

⁵⁹A relação entre conhecimento (*episteme*) e ofício (*techne*) é remarcada como um capítulo bastante importante para se entender a filosofia grega, de acordo com Spinelli, porque o conhecimento seria a explicação teórica do ofício do filosofar. Para entender o que é filosofia, de acordo com o autor, é necessário compreender que tipo de atividade a filosofia é. O filosofar só é consistente quando é determinado como uma competência epistêmica. Tal competência é ordenada em razão do que o autor chamou de “imperioso desejo humano de conhecer” (SPINELLI, 2006, p. 187). Tal desejo, por sua vez, suscita uma atividade naquele que comete a ação de filosofar. O filósofo seria o amante da sabedoria em ação. Pois o ofício de filosofar seria o acontecimento de um certo tipo de prática que envolve um exercício manual ou intelectual, recreativo ou profissional, de produzir algo bem feito. Em sentido inativo o ofício do filosofar seria o conjunto de resultados práticos ou teóricos da produção sapiente. Sendo assim, a relação entre conhecimento e ofício está presente no coração da filosofia concebida enquanto prática ou disposição racional de produção de um conteúdo passível de ser ensinado, edificado por meio de critérios, com a pretensão de verdade. Portanto o conhecimento não seria resultado apenas do saber investigar, mas o saber desempenhar a atividade de conhecer: “o saber combinar o ser com o dizer e o pensar” (SPINELLI, 2006, p. 188).

sobre o porquê a possibilidade do julgamento falso é levantada. A autora argumenta que tal discussão é trazida para refutar a sugestão de Protágoras de que o julgamento falso é impossível. Para fazer esse estudo, Cline investiga os principais impedimentos para a possibilidade do julgamento falso, isto é, os dois primeiros quebra-cabeças (o saber/não-saber e o ser/não-ser). Depois ela traça as três soluções de resposta de Platão e interpreta a falha na resolução do problema da falsidade como sendo relacionada com suposições acerca da relação entre os julgamentos da mente e os objetos do julgamento da mente. Os símiles do bloco de cera e do aviário são interpretados como representando, pela primeira vez na discussão sobre o problema da falsidade, o que é conhecimento. Essa definição colocada no bloco de cera seria a de que conhecimento é pensar ou ter uma memória. Tal definição toma outra forma no aviário quando é introduzida a noção de recordação, de modo que conhecimento não seria apenas pensar ou ter uma memória, mas poder lembrá-la. Nesse sentido, o presente trabalho se aproxima do de Cline na medida em que toma a memória como aliada ao conhecimento, de modo que alguém apenas conhece alguma coisa quando ela pode ser lembrada.

Além desses, outro trabalho pode ser notado como importante baliza para este: o “Conhecimento e memória no *Teeteto* de Platão”, de 2016, de Souza. Tal trabalho traça uma interpretação da memória no diálogo a partir de dois eixos interpretativos. Um primeiro seria a “memória dramática” no qual o autor enfoca o caráter literário desse conceito no diálogo. O segundo seria a “memória filosófica” no qual o autor enfoca o caráter filosófico da mesma. O autor empreende uma análise em que o jogo entre lembrança e conhecimento age, de um lado, como recurso literário de Platão na construção do diálogo. De outro, como recurso argumentativo que ajuda na compreensão da definição de conhecimento. Como tal trabalho é feito com um objetivo, em certa medida, literário ou ao menos não filosófico, podemos dizer que ele se afasta do empreendimento feito no presente trabalho pois a ênfase que se quer apontar aqui não diz respeito à memória meramente como um elemento dramático de um texto literário, mas um elemento operativo de um texto filosófico.

Nesse ponto podemos mencionar algumas considerações feitas por Rowe acerca da tarefa de interpretar Platão. De acordo com esse autor, a tarefa de interpretar Platão não é fácil, como vimos, principalmente por conta do modo de escrita que mistura elementos dramáticos e literários no fazer filosófico. Nesse sentido, de acordo com o autor, haveria dois modos gerais de interpretação: um modo dogmático no qual Platão estaria empreendendo uma atividade de transmissão e um determinado conjunto de teses assumidas como verdadeiras. E um modo cético, que seria uma alternativa a esse, segundo o qual Platão teria como principal objetivo nos encorajar a fazer filosofia, a pensar por nós mesmos, como vimos também. Ocorre que, em

alternativa a esses dois modos haveria uma interpretação literária, a qual questiona o projeto de ver a filosofia de Platão de maneira unívoca, seja cética ou dogmática, pois tal projeto seria por natureza inalcançável já que “recuperar a verdade sobre Platão, como se houvesse um único jeito de Platão, ou seus textos, ou de qualquer coisa, realmente ser” (ROWE, 2006, p. 14). Essa interpretação chamada por Rowe como modo pós-moderno de interpretar, coloca o nome de Platão, soando de maneira unívoca, como um tipo de erro. Isso porque tal teoria se constituiria em oposição a qualquer essencialismo e Platão, nesse sentido, seria tomado como um “essencialismo *par excellence*”. Sendo assim haveria um apelo inegável à multiplicidade de vozes presentes nos diálogos.

Contudo, Rowe apresenta também um ponto fraco em tal teoria, o qual pode ser tomado como um distanciamento entre o trabalho feito por Souza e o presente trabalho. Tal crítica versa sobre a comparação entre textos literários e filosóficos. De acordo com o autor, talvez a afirmação de que nenhum texto deve ser unívoco seja uma suposição e tanto. Afinal, mesmo admitindo que, de maneira geral, textos não sejam unívocos, parece que uma certa perseguição de univocidade não é apenas uma possibilidade, mas talvez uma necessidade, quando se trata de textos filosóficos. Isso porque, simplesmente, textos literários e textos filosóficos são diferentes. E, talvez, tais diferenças versem justamente sobre à possibilidade de fixação de sentido. Como Rowe nos instiga a pensar: “textos literários podem ser impossíveis de fixação, e talvez não devêssemos querer fixá-los; mas por que os textos filosóficos – e até textos filosóficos altamente literários – não deveriam ser diferentes?” (ROWE, 2006, p. 15). Parece, portanto, que no empreendimento filosófico há certa perseguição de uma fixação de sentido, mesmo que isso não resulte efetivamente em um único sentido. Dessa forma, podemos dizer que nesse aspecto o presente trabalho se distancia do empreendido por Souza, afinal a “memória dramática”, eixo tratado com mais ênfase, é tratada de um modo no qual a fixação de sentido ou determinação conceitual é vista de maneira secundária.

Por outro lado, há também aproximações. O presente trabalho se aproxima do de Souza em ao menos dois aspectos. O primeiro seria em relação à investigação do papel da memória a partir do esforço de entender e expor o elo entre o modo como ela se faz presente no diálogo, tanto de forma central, como periférica. O segundo aspecto seria que isso será feito sem um esquema a ser seguido além da leitura do próprio texto platônico. Os dois trabalhos compartilham a ideia de que a memória ocorre praticamente em todas as partes do diálogo, gerando ora longas discussões, ora menções mais curtas, mas em todas elas agindo como base importante na compreensão do significado do conceito de conhecimento. Dessa forma podemos dizer que o presente trabalho, embora se afaste do trabalho de Souza, no que diz respeito aos

objetivos filosóficos, se aproxima na medida em que ressalta a memória como algo que pode ser reconhecido como perpassando todo o diálogo trazendo clareza na concepção das reflexões acerca do assunto principal.

Tendo isso em mente, iremos descrever brevemente a distinção entre conceitos operativos e conceitos temáticos, proposta por Fink, para pensarmos como ocorre o entrelaçamento entre o conceito de memória e o conceito de conhecimento, no diálogo *Teeteto*, de maneira mais ou menos estruturada metodologicamente. De acordo com o autor, a distinção entre conceitos operativos e temáticos pode ser vista a partir de três pontos: o primeiro diz respeito a centralidade do conceito temático. O segundo ponto trata da mútua relação entre conceitos operativos e temáticos. O terceiro, do que o autor chamou de “esquizofrenia metodológica”. Vejamos como cada um desses pontos pode ser colocado como passos importantes para pensarmos a execução do que está sendo empreendido no presente trabalho.

Sobre o primeiro ponto podemos perceber que a distinção entre conceitos operativos e temáticos pode ser notada tanto na filosofia de um determinado pensador quanto refletida no modo de pensar filosófico. Os conceitos temáticos seriam aqueles tratados como uma posição central na expressão de um determinado esquema de pensamento. O conceito temático seria aquilo que é buscado por aquele que tenta entender o pensamento de outrem. No caso da atividade filosófica se estuda as ideias que são tematizadas pelo pensador na tentativa de penetrar no seu pensamento, por meio das suas palavras, com o intuito de alcançar a verdade que estava diante dele e que o fez tematizar tais conceitos: “quer se apresente, defenda ou critique uma filosofia, pressupõe-se que a filosofia é, acima de tudo, uma tentativa de expressar algo que é verdade” (FINK, 1981, p. 56). Por outro lado, os conceitos operativos são os conceitos que permanecem por de trás dos conceitos temáticos. Eles estão em uma posição periférica no texto e interna a um determinado esquema de pensamento. Os conceitos operativos seriam aqueles que, em um primeiro momento, podem não ser buscados quando se tenta compreender as ideias de outrem. Eles não são a expressão propriamente dita do pensamento de um pensador.

O segundo ponto complementa essa distinção baseada na posição do conceito (central ou periférica) e versa sobre a relação mútua de ambos os tipos de conceito no que diz respeito à fixação de significado. Pelo fato de os conceitos temáticos serem tomados de maneira central não significa que são livres de problemas ou unívocos, remarca Fink. Justamente por abarcarem problemáticas e necessidade de clarificação que se faz necessário o emprego de conceitos operativos para a sua elucidação. Nesse sentido, Fink enfatiza a recíproca determinação dos conceitos: a tematização de alguns conceitos se estabelece apenas a partir da operativização de

outros e vice versa. Isso pode ser notado, segundo o autor, no diálogo *Parmênides*, no qual os conceitos de ser (*on*) e um (*hen*) se auto determinam dessa forma: “se ‘*on*’ é determinado e fica na luz, ‘*hen*’ permanece na sombra; se ‘*hen*’ é pensado ‘tematicamente’, ‘*on*’ é pensamento ‘operativamente’” (FINK, 1981, p. 61).

Por esquizofrenia metodológica o autor entende uma certa divisão que ocorre no modo de pensar filosófico em relação à vida enquanto tal. O autor coloca isso metaforicamente como a sombra da filosofia. Partindo da ideia anterior da mútua determinação dos tipos de conceito, se pensarmos o ofício de filosofar como a tematização geral da vida humana; e se tudo aquilo que é determinado ou clarificado por meio da tematização o é justamente por conta de uma contraparte que permanece indeterminada ou obscurecida; e a tematização geral representa a operativização geral, afinal se tudo está sendo tematizado, nada sobra para ser operativizado além de tudo; a tematização geral da vida humana é, de alguma forma, proporcionada pela operacionalização geral da vida humana. Disso resulta a separação metodológica do ofício de filosofar: “nos dividimos em um que experimenta e um que observa que está experimentando” (FINK, 1981, p. 63). Nesse sentido precisamos nos separar de nós mesmos, assistir a nós mesmos, para então sermos capazes de expressar conceitualmente aquilo que sempre vivemos, mas que nunca olhamos como um objeto de investigação racional. Ou seja, o ofício filosófico tematiza aquilo que é operacionalizado pela vida enquanto tal: “ao exhibir os pressupostos operativos da vida para o mundo humano – os conceitos operativos, que normalmente usamos na interpretação das coisas, são trazidos da sombra” (FINK, 1981, p. 63).

Sendo assim, esses três pontos a partir dos quais a proposta de Fink foi elucidada ilustram bem como a relação entre memória e conhecimento será examinada nesta parte final do trabalho. Conforme vimos a relação entre conceitos temáticos e conceitos operacionais ocorre pela diferença na centralidade da consideração, sendo os conceitos temáticos considerados de maneira central e conseqüentemente mais clara, enquanto que os conceitos operacionais, de maneira periférica e mais obscura, mas também principalmente pela mútua determinação, isto é, embora os conceitos operativos apareçam de maneira não central, quando aparecem, eles não são alheios aos conceitos temáticos. Pelo contrário, é pelo fato deles estarem sendo mantidos como operativos que os conceitos centrais são mantidos como temáticos. Assim como as engrenagens de um relógio são o que o mantém marcando as horas. Um conceito é tematizado na medida em que outros são operativizados. Além disso, vimos também que a distinção entre ambas categorias de conceitos é refletida no ofício de filosofar metodologicamente pela divisão subjetiva daquele que tematiza e operacionaliza a vida humana. Sendo assim, os conceitos de memória e conhecimento serão vistos a partir dessa

distinção, pois percebe-se que ambos carregam as características mencionadas, quando destacamos os pontos em que a memória é trazida ao diálogo.

Não há dúvida de que o conceito de conhecimento é tematizado no diálogo. Poderíamos dizer o mesmo sobre a memória? O conceito de memória, ao menos nos símiles do bloco de cera e do aviário, parece estar sendo tematizado. E o que dizer sobre outros momentos em que a memória é tratada, mesmo que de maneira indireta? Conforme vimos, para que um conceito seja tematizado e esclarecido deve haver outro que é operacionalizado e que proporciona tal tematização e entendimento enquanto que ele próprio permanece indeterminado. Dessa forma, a ideia seria que o conceito de memória e conhecimento se entrelaçam no diálogo na medida em que eles se determinam mutuamente. As tentativas de determinação do conceito de conhecimento ocorrem em virtude da indeterminação do conceito de memória e vice versa.

Para observar se e como isso ocorre no diálogo iremos realizar uma releitura do *Teeteto* destacando os trechos em que a memória é considerada, mesmo que de maneira tangente, para observar o que isso pode revelar sobre o entrelaçamento de ambos os conceitos. Em outras palavras, iremos operacionalizar o conceito de conhecimento para tematizar o conceito de memória, tendo em vista o esclarecimento geral da relação filosófica de ambos.

5.3 CONHECIMENTO E MEMÓRIA EM *TEETETO*: UMA RELEITURA

Tendo em mente a distinção entre conceitos operativos e temáticos colocada por Fink, uma leitura atenta do *Teeteto* poderia dizer que o conceito de memória é operacionalizado ou indeterminado para que o conceito de conhecimento seja tematizado ou clarificado. Uma leitura mais descuidada, por outro lado, poderia questionar se é isso mesmo que ocorre. O que dizer sobre a segunda parte do diálogo, em que a memória é pensada por meio dos símiles do bloco de cera e do aviário? Afinal, parece que neste trecho a memória está sendo tematizada, em vez de operativizada.

Souza analisa essa aparição do conceito de memória como a única “memória filosófica” do texto, em oposição ao que chamou de “memória dramática”. De acordo com ele, a “memória filosófica” seria quando a memória ocorre explicitamente no diálogo como parte da argumentação ou como elemento da investigação do conhecimento, enquanto que “memória dramática” seria o modo acessório que a memória é tratada para enfatizar o jogo entre lembrar e esquecer das personagens. Segundo ele, o uso da “memória dramática” seria mais literário por parte de Platão e teria como objetivo criar “pausas” nas argumentações, além de, em certa medida, encorajar o leitor a fazer parte desse jogo também. Poderíamos questionar se as

menções acessórias da memória teriam realmente sido usadas apenas como um recurso literário de Platão para suavizar a argumentação do diálogo. Contudo, o que Souza aponta e que não poderíamos questionar é que esse possível encorajamento de Platão a nos envolver no jogo entre lembrar e esquecer das personagens parece estar em consonância com o espírito almejado no final deste trabalho. Isso porque de acordo com Annas, assim como Burnyeat, como vimos, devemos terminar o diálogo, voltar ao ponto do júri e nos perguntar se de fato estamos pensando por nós mesmos ou se estamos meramente sendo levados a pensar no que Sócrates, Teeteto e Platão estão a dizer. Dessa forma, no que diz respeito à aparição da memória no diálogo, podemos dizer que, de maneira geral, ela é operativa, pois o que está sendo tematizado é o conceito de conhecimento, não o de memória. Afinal a pergunta cerne é “o que é conhecimento?”, não “o que é memória?”.

Contudo, isso não significa que o conceito de memória não está desempenhando um papel importante tanto para a compreensão do que é conhecimento, quanto para o envolvimento do leitor com o diálogo. Pelo contrário, o que parece estar sendo feito no diálogo, portanto, é a determinação do conceito de conhecimento a partir da indeterminação do conceito de memória, tendo em vista o desenvolvimento geral da compreensão do tópico, por meio do encorajamento do leitor a se envolver no jogo filosófico do diálogo.

Nos símiles, por exemplo, mesmo que a memória seja trazida de maneira explícita, podemos ver como ela continua sendo, digamos, operativizada, uma vez que ela é trazida como recurso de resposta ao problema da opinião ou julgamento falso, suscitado pela tematização do conceito de conhecimento. Sem mencionar que a memória está sendo definida por meio de símiles, isto é, a memória é definida *como se fosse* um bloco de cera e *como se fosse* um aviário, pois dessa forma podemos ver de maneira mais clara como ocorre a opinião ou julgamento falso, parte importante para a determinação do conceito de conhecimento. Ou seja, o conceito de conhecimento parece continuar sendo tomado como temático, mesmo que a memória esteja sendo tratada de maneira explícita. O conceito de memória continua, de alguma maneira, deixado à sombra. Os símiles da memória, portanto, podem parecer uma tematização do conceito de memória, mas é preciso notar que o que parece estar sendo feito é a tematização da operatividade do conceito de memória, em nome da melhor determinação do conceito de conhecimento.

Assim sendo, partiremos da ideia de que a memória está sendo colocada como um conceito operativo para que o conhecimento seja colocado como um conceito temático e apontaremos a inversão disso: haveria alguma forma de o conceito de conhecimento ser colocado como um conceito operativo para que o conceito de memória seja colocado com um

conceito temático no *Teeteto*? Talvez uma boa maneira de responder essa questão, tendo em vista a mútua determinação dos conceitos temáticos e operativos, seria destacar as partes em que a memória aparece nas entrelinhas do diálogo para então tentar perceber como o conhecimento poderia estar sendo operativizado nesses trechos. Pois, se o conhecimento é tomado como um conceito operativo, significa que ele está se deixando indeterminar em nome da determinação de outro conceito, nesse caso, o conceito de memória. Sendo assim, iremos destacar os pontos em que a memória aparece, mesmo que de maneira tangente, de modo a notar como o conceito de conhecimento a determina. Iremos, portanto, tentar inverter o movimento do diálogo, que tenta determinar o conceito de conhecimento, a partir da memória; iremos, em vez disso, nesta parte do trabalho, tentar determinar o conceito de memória, a partir do conhecimento.

O primeiro trecho que podemos destacar seria o preâmbulo (143d-151d) do diálogo. *Teeteto* inicia com uma introdução na qual Euclides e Terpsion estão conversando e caminhando, então passa por eles Teeteto ferido sendo carregado do campo de batalha para Atenas. Tal aparição de Teeteto lembra Euclides de que, há vários anos, ele presenciou um diálogo entre Sócrates e Teeteto, quando esse último ainda era um jovem. Ele teria reescrito, *de memória*, o diálogo juntamente com Sócrates (143a) e casualmente ele teria o livro ali com ele. Então ele entrega o livro ao um rapaz escravizado que o lê, sendo assim, o diálogo do livro das personagens passa a ser o diálogo que temos nas mãos o qual trata da natureza do conhecimento. O que isso pode significar para a determinação do conceito de memória?

Podemos pensar essa primeira passagem como sugerindo um primeiro movimento reflexivo, pois, mesmo que de maneira indireta, trata de como o conhecimento se dá entre aqueles que conhecem, a despeito do modo como o conhecimento se dá individualmente, isto é, parece haver uma distinção entre o modo como o conhecimento se dá de maneira coletiva, entre as pessoas, e o modo como o conhecimento se dá de maneira individual, entre aquele que conhece e o objeto do seu conhecimento: Euclides obtém conhecimento presenciando o diálogo de Sócrates com Teeteto e Teodoro sobre a natureza do conhecimento. Depois disso, Euclides reconstrói, de memória, esse diálogo, preenchendo as lacunas nas visitas a Sócrates (142c-143a). Só então, depois de reconstruído, o diálogo é lido por Terpsion o qual também pode obter o conhecimento contido ali. Estaria Platão sugerindo que quando se pensa filosoficamente sobre conhecimento seria preciso dar conta de explicar pelo menos três coisas: o caráter, digamos, objetual e perceptivo do conhecimento, isto é, o conhecimento que Euclides obteve ao presenciar o diálogo entre Sócrates e Teeteto. O caráter intelectual do conhecimento, que Terpsion estaria obtendo a partir da leitura do diálogo escrito por Euclides e Sócrates e o caráter

digamos interpessoal do conhecimento, que estaria sendo representado pelo movimento de recordar e esquecer, contar e recontar, que parece ocorrer de maneira inarredável na vida humana em geral? Nesse sentido parece que a memória desempenha uma função, senão análoga, imprescindível ao conhecimento. Afinal se não fosse a lembrança do diálogo proporcionada pelo aparecimento de Teeteto ferido ou a lembrança de Euclides e Sócrates materializada pela reconstrução do diálogo não teríamos toda a discussão presente. Sendo assim, caberia perguntar: seria a memória tomada como um tipo de condição para o estabelecimento do conhecimento?

Outro trecho em que a memória aparece é o que se segue em 144a-b. Neste trecho poderíamos destacar dois pontos em relação à memória, a partir do conhecimento. O trecho encerra a parte em que Teodoro introduz Teeteto a Sócrates. Primeiramente o que ocorre é que os comentários de Teodoro sobre Teeteto são feitos também na tentativa de *relembrar* Sócrates de quem é Teeteto. Sócrates enfim reconhece Teeteto quando o vê. Nesse caso parece que o que está sendo levado em consideração seria o conhecimento de Sócrates sobre Teeteto, só que isso é feito em termos de reconhecimento. Nesse sentido parece que se pensarmos o conhecimento como reconhecimento, a memória seria, no mínimo, de extrema importância, afinal seria por meio dela que essa habilidade ou competência se estabelece.

O trecho seguinte (144b) parece concordar com isso, na medida em que ao comentar sobre o caráter de Teeteto, Teodoro fala da memória como sendo uma virtude no que diz respeito ao aprendizado. Ele diz que Teeteto é um jovem virtuoso que aprende rápido pois tem *boa memória*: ele “avança suavemente para a aprendizagem e investigação” (144b). Quer dizer, ter boa memória seria uma condição para a excelência na capacidade de aprender ou conhecer mais. Sendo assim, parece que se tomarmos o conhecimento como a capacidade de reconhecer bem ou aprender rápido, a memória estaria em uma posição determinante.

No trecho subsequente (153b-c) também há menção à falta de memória como a falta de exercício mental que leva ao esquecimento e conseqüentemente à ignorância. Sócrates faz uma defesa da tese fluxista neste trecho e fala sobre o movimento como aquilo que aprimora e preserva, tanto os corpos quanto a alma, e o repouso e a preguiça o que os deteriora. Nesse sentido o corpo é deteriorado pelo repouso e descanso enquanto que o exercício e o movimento é o que mantém o corpo bem. Da mesma forma, a condição da alma é a da prática do aprendizado, de modo que aquele que a mantém em exercício torna-se melhor conhecedor, enquanto que aquele que permanece em repouso acaba sendo ignorante pois acaba *esquecendo* aquilo que aprendeu (153c). Diante disso, poderíamos nós ver, portanto, que a boa memória

seria a capacidade de exercitar a mente, por meio da lembrança, cuja função é essencial para o aprendizado?

Mais adiante a memória volta a aparecer no diálogo. Em 163d Sócrates reintroduz o conceito de memória como um fato, sem se preocupar em determinar tal conceito, tomando-o como baliza para a refutação de que conhecimento é sensação, passo importante na tematização do conceito de conhecimento. A questão que Sócrates propõe é: “Será possível alguém vir alguma vez a saber alguma coisa e, ainda tendo *memória* dessa mesma coisa e retendo-a, enquanto a *recorda*, não saber aquilo mesmo que recorda? Parece-me que me alarguei, mas queria perguntar se alguém que aprende, e recorda algo, o não sabe” (163d).⁶⁰ A argumentação então parte das premissas de que há tal coisa como a memória, a memória é sobre algo que foi aprendido e que é possível lembrar sem perceber; sendo conhecimento e percepção tomados até então como o mesmo, assim como aprender e conhecer, então, seria forçoso negar que percepção é conhecimento, afinal, diferente da percepção, não saber e recordar ao mesmo tempo seria impossível (164d).

Em outras palavras, parece que o que estaria sendo dito é que os limites entre conhecimento e sensação são determinados em virtude da memória, uma vez que os limites entre memória e percepção são tratados como francamente estabelecidos. Quer dizer, parece que os interlocutores estão assumindo a memória como algo determinado, em prol do argumento de refutação da tese de que conhecimento é sensação, mas sem realmente determinar o conceito de memória. Mas como seria se, ao contrário, o conceito de memória fosse determinado a partir do conceito de conhecimento nesse trecho? Parece que se tentarmos tematizar o conceito de memória poderíamos pensa-la também, nesse trecho, como, se não análoga, intimamente relacionada com a noção de aprendizado, pois tornar-se mais conhecedor, ou seja, aprender algo que antes se ignorava, significa, até esse ponto, recordar bem daquilo que se teve uma sensação. Dessa forma, se afirmarmos que saber e perceber são o mesmo então teríamos que negar que haja tal coisa como a memória. Contudo isso não seria possível pois teríamos de desconsiderar o aprendizado.

O próximo trecho de retorno da memória se encontra já na segunda resposta de Teeteto: os célebres símiles do bloco de cera e do aviário. Como foi notado com mais detalhe anteriormente, esse modo de apresentação da memória é trazido como uma tentativa de resposta ao problema da opinião ou julgamento falso. No caso do bloco de cera, a memória seria aquilo que poderia explicar a possibilidade da opinião ou julgamento falso quando a percepção está

⁶⁰ PLATÃO, 2010, p. 228. Trad.: NOGUEIRA e BOERI, grifo nosso.

envolvida. Já no aviário, a memória seria aquilo que poderia explicar os casos de opinião ou julgamento falso em que a percepção não está envolvida. Nesse ponto podemos observar que o modo como os símiles são introduzidos nos mostram como o conceito de memória parece determinar o conceito de conhecimento, na medida em que o pensamos sobre como passamos a saber alguma coisa antes não sabida. Sócrates introduz os símiles com a pergunta: “é possível aprender alguma coisa que antes se ignorava?” (191c).⁶¹ Isso porque a discussão que encaminhou a pergunta trata da aparente impossibilidade da opinião ou julgamento falso. Se o que conhecemos é o que é conhecido e o que não conhecemos é o que é desconhecido; e sendo admitidamente impossível conhecer e não conhecer algo ao mesmo tempo, isto é, conhecer algo que não se conhecia ou desconhecer algo que antes se conhecia, como é possível passar a conhecer algo? Como seria possível que algo desconhecido passe a ser algo conhecido? Parece que o movimento do diálogo é o de considerar a memória como uma capacidade de preservar certos conteúdos advindos da percepção de modo a conseguir retomá-los outras vezes. O conceito de memória, portanto, parece estar sendo visto de uma maneira específica de modo que o conceito de conhecimento seja esclarecido.

Dessa forma, a qualidade da capacidade de lembrar irá determinar a qualidade da capacidade de aprender. Quanto mais adequado o bloco de cera, assim como a marca feita nele, nesse caso, mais se aprende facilmente e de tudo se recorda (194c-d). Isso é importante para a determinação do conceito de conhecimento porque acaba por explicar a opinião falsa como fruto da indistinguibilidade das ceras marcadas. Sendo aquele que tem conhecimento o que as mantém por mais tempo distintas umas das outras. Dessa forma a opinião ou julgamento verdadeiro, que é a definição de conhecimento até então, parece se originar no bom ajustamento entre sensação e pensamento, proporcionado pela boa capacidade de lembrar. Parece que, portanto, se pensarmos o conhecimento como a capacidade de aprender e a capacidade de lembrar decisiva para a capacidade de aprender, estamos colocando o conceito de memória como, se não análogo, profundamente indissociável do que podemos chamar de aprendizado. E aqui parece caber a pergunta: qual seria a relação entre conhecimento e aprendizado?

O símile do aviário, por outro lado, é introduzido com a problemática de opinar ou julgar falsamente sobre objetos pensados, mas não percebidos, e com a discussão sobre o emprego do termo conhecimento e a natureza do conhecimento (196a-197a). Nesse trecho, como vimos anteriormente, a memória é apresentada como um aviário interno no qual os pássaros são capturados e recapturados de acordo com a situação. No caso do exemplo trazido ao diálogo,

⁶¹ PLATÃO. 1973, p. 87. Trad.: NUNES

como vimos com mais detalhe anteriormente, os números onze e doze seriam como pássaros que foram adicionados ao aviário e posteriormente recapturados como resposta ao problema “cinco mais sete”. Sendo assim o erro seria a confusão no momento da recuperação dos pássaros correspondentes. Isso é feito a partir da distinção entre ter conhecimento e possuir conhecimento, comentada com mais detalhe anteriormente. O ponto interessante aqui seria que no aviário a ideia de que a memória encerra uma atividade de aprendizado também se faz presente. Sócrates chega a afirmar que conhecer é adquirir conhecimento e adquirir conhecimento é aprender (197e). Seria isso suficiente para afirmar que, mais uma vez, parece que conhecimento é determinado como uma capacidade de aprender adequadamente e aprender adequadamente significa lembrar adequadamente?

Outro ponto interessante para pensarmos como o conceito de memória é determinante na determinação do conceito de conhecimento é quando Sócrates parece sugerir que conhecer é aprender mais de uma vez (198d). Isto é, parece que a memória ajuda a clarificar o conhecimento na medida em que é vista como um tipo de repetição que permite a aprendizagem. E nesse sentido o momento de aprendizagem compreende dois momentos, o primeiro aprendizado, sobre as coisas, e o segundo aprendizado, sobre aquilo que se aprendeu sobre as coisas. Como se, digamos, a revisitação de locais fosse necessária para o conhecimento de lugares cuja possibilidade só ocorre por conta do aprendizado daqueles próprios locais. No caso do símile isso parece ser dito em comparação com uma caçada dupla aos pássaros, primeiro a caçada ao pássaro no mundo, depois a caçada ao pássaro dentro do próprio aviário. Sócrates continua e nos instiga a pensar que quando um leitor ou um aritmético se põe a exercer sua capacidade de conhecer, isto é, exercer a leitura ou o cálculo é como se ele estivesse aprendendo outra vez o que ele sabe (198e). Parece que o que podemos pensar a partir dessa leitura é que conhecimento está sendo determinado como um conhecer de novo, representado por uma atividade análogo à memória.

Por fim, na terceira parte do diálogo a memória volta a aparecer por meio do jogo de lembrança e esquecimento o qual parece sugerir que toda a discussão sobre conhecimento é perpassada por tal jogo. Os lugares em que a memória aparece nessa parte são, primeiro, logo no início, em 201c-d, no qual Teeteto introduz a teoria do sonho de Sócrates como algo que uma vez disseram para ele e que ele havia esquecido até o presente momento, a saber, que o que tem explicação racional é cognoscível e o que não tem é incognoscível; depois, em 208c, na introdução da terceira possibilidade de explicação racional, a qual diz que fornecer uma razão é mencionar a marca pela qual aquilo que se pretende conhecer se distingue de tudo o mais; por último, a memória aparece em 209c, onde Sócrates compara a marca distintiva a um

tipo de lembrança que permite não apenas o conhecimento de Teeteto naquele momento, mas o conhecimento de Teeteto no futuro.

Sendo assim, poderíamos ressaltar sobre a primeira e a segunda menção à memória, nessa terceira parte, que parece que o conceito de memória mais uma vez parece ser tomado com um tipo de pré-condição para o conhecimento. Na primeira vez, Teeteto diz a Sócrates que o que está dizendo sobre conhecimento é algo lembrado, já na segunda, Sócrates o faz lembrar que ainda falta uma possibilidade que foi anunciada, mas não explicitada até então. A memória, portanto, parece ser tomada como algo que possibilita o conhecimento na medida em que nos faz recordar ou impossibilita, na medida em que nos faz esquecer. Poderíamos dizer que isso é, de alguma forma, confirmado pelo terceiro e último trecho em que a memória aparece, afinal parece que o conceito de conhecimento é tido como algo que permanece ao longo do tempo, de modo que o conhecimento sobre algo hoje só pode ser observado na medida em que ele permanece amanhã e depois. Ou seja, parece que o conhecimento está sendo colocado como uma capacidade que requer certa permanência. Sendo tal permanência algo fornecido pela memória, caberia perguntar: seria a memória, definida a partir do conhecimento, como uma capacidade de compreender?

Até aqui parece que o estudo sobre o conceito de memória a partir do conhecimento em *Teeteto* nos encaminha a pensar que estamos diante de uma consideração quanto ao aprendizado. Ocorre que precisamos voltar e olhar com atenção um trecho que deixamos por último dada sua possível controvérsia. Em 188a, para estabelecer o dilema entre saber e não saber, Sócrates afirma que há fases intermediárias entre saber e não saber, que seriam as fases do aprender e do esquecer, mas deliberadamente as deixa de lado pois tais fases não teriam nada a ver com o argumento presente. O que isso quer dizer? Em um primeiro momento poderíamos pensar que Sócrates teria dito isso justamente porque aprender e esquecer não têm relação com conhecimento. Dessa forma a reflexão que estamos tentando propor cairia por terra. No entanto devemos lembrar que esse momento do diálogo se refere às condições colocadas para a impossibilidade de aceitação da opinião falsa. Ou seja, quando a investigação sobre o conhecimento versa sobre o seu oposto, a falsidade, há uma suspensão deliberada da aprendizagem e do esquecimento. A motivação para tal suspensão fica implícita, afinal o que podemos afirmar seria que Sócrates reconhece que tais estágios entre saber e não saber existem, mas o quão determinantes eles são para a determinação do conhecimento permanece em silêncio. Por outro lado, ao vermos tal incongruência ao final de todo o recorte dos trechos em que a memória aparece no diálogo, poderíamos nós vê-la como mais congruente do que aparenta? Se assumirmos que a aprendizagem e o esquecimento estão sendo não apenas

tomados como fases intermediárias entre saber e não saber, mas como um par de opostos; e que eles estão sendo deliberadamente suspensos nesse trecho porque não se relacionam com o argumento acerca da falsidade, não do conhecimento, poderíamos dizer que a aprendizagem seria uma atividade análoga à memória relacionada com o argumento, dessa vez, acerca do conhecimento, não da falsidade?

Por conseguinte, podemos perceber que o conceito de memória ocorre em praticamente todas as partes do diálogo. Seja gerando longas discussões, seja em menções mais curtas, em todas as partes o conceito de memória é operativizado para que o conceito de conhecimento seja tematizado. Dessa forma podemos observar o modo como o conceito de memória é deixado à sombra para que o conceito de conhecimento seja trazido à luz. Podemos observar também que parece que o que está sendo sugerido é que o conceito de memória, se não análogo, é intimamente relacionado ao conceito de conhecimento. A pergunta seria, portanto: estaria essa constatação de acordo com os recortes feitos até então? Se sim, seria isso suficiente para pensarmos a memória como condição para conhecimento de acordo com *Teeteto*?

6 CONCLUSÃO

Vimos até aqui o percurso argumentativo dialético do *Teeteto* que inicia com a resposta de Teeteto de que conhecimento deve ser percepção ou sensação, resposta da qual Sócrates desvenda as raízes teóricas e então refuta, auxiliando Teeteto a conceber a segunda resposta segundo a qual conhecimento deve ser identificado à opinião ou julgamento verdadeiro, que também é examinada e refutada por Sócrates. Teeteto, por fim, concebe conhecimento como opinião ou julgamento verdadeiro acrescido de razão (*logos*), resposta que conduz à proposta e ao posterior exame das três possibilidades de significação de razão: imagem vocal do pensamento, soma das partes de um todo ou marca distintiva. Tais possibilidades também são refutadas e o diálogo enfim acaba em aporia.

Inicialmente percorremos esse percurso acompanhados das interpretações de Cornford (1935), Burnyeat (1990) e Sedley (2002). Segundo o primeiro autor, o *Teeteto* seria mais um diálogo de Platão no qual podemos observar, mesmo que de maneira não explícita, a necessidade de se conceber formas inteligíveis para poder estabelecer o conhecimento. De acordo com esse autor, o fato de *Teeteto* tratar da busca do que é conhecimento, não fazer menção às formas e acabar inconclusivo significa que a mensagem que Platão gostaria de veicular seria: é impossível estabelecer conhecimento sem formas. Sendo assim, portanto, podemos perceber que essa interpretação de certa maneira confina o diálogo a uma doutrina a qual é composta por um conjunto estabelecido de teses tendo em vista uma unidade na filosofia do ateniense.

Por outro lado, vimos que a interpretação de Burnyeat (1990) embora não negue a visão de Cornford, não a coloca como central. De acordo com Burnyeat o resultado negativo do diálogo não representa uma derrota, mas sim um progresso. Isso porque apesar de não termos uma definição do que seja conhecimento, Teeteto se encontra, ao final do diálogo, admitidamente em uma melhor situação intelectual do que esteve no início. Além disso, como Burnyeat enfatiza a dupla dialética estabelecida no diálogo – uma primeira entre as personagens e uma segunda entre o texto e o leitor – essa melhora da situação intelectual, também ocorre conosco, ao lermos o diálogo. Dessa forma, parece que a conclusão negativa nos é positiva na medida em que melhoramos nosso estado ao sermos encorajados a descobrir em detalhe e por nós mesmos porque uma resposta errada é errada, em vez de simplesmente aceitar uma resposta dada como correta.

Sedley (2002), por sua vez, faz um apanhado das interpretações de Burnyeat e Cornford para compor a sua própria interpretação, batizada por ele de interpretação *maiêutica*. Assim

como Cornford, Sedley assume que é perfeitamente possível encontrar em *Teeteto* um platonismo maduro. De Burnyeat, Sedley toma de empréstimo a distinção entre dialética interna, entre as personagens, e externa ao diálogo, entre o texto e o leitor. Somado a isso ele enfatiza o traço metodológico da obstetrícia socrática. Segundo ele, tanto a dialética interna, quanto a externa são aplicações desse método filosófico de concepção de ideias. Nesse sentido, Sócrates, na dialética interna, estaria agindo como parteiro das ideias de Teeteto e na dialética externa estaria agindo como parteiro das ideias de Platão, que por sua vez estaria agindo como parteiro das nossas próprias ideias enquanto leitores do diálogo. Sendo assim, portanto, na visão de Sedley, Platão estaria nos convidando a reinterpretar de um modo positivo o notório desfecho negativo do inquérito socrático estabelecido no texto.

Nessa mesma linha, a interpretação de Annas (1992, 2003) tem como relevo dois pontos. O primeiro ponto seria o encorajamento de Platão a fazer-nos pensar por nós mesmos, sem recorrer ao pensamento de outrem. Esse ponto é enfatizado na medida em que, segundo a filósofa, a chave de leitura do *Teeteto* seria o trecho da segunda para a terceira parte no qual o exemplo do júri desponta. Esse trecho é tomado como chave porque é o ponto em que somos instigados a questionar se o que está diante de nós e que esperamos ou pretendemos que seja conhecimento seria de fato algo que alcançamos por nós mesmos ou se estaríamos sendo convencidos por outros. Ao terminarmos o diálogo deveríamos, segundo a autora, lembrar essa parte e nos fazer a mesma pergunta do júri só que dessa vez em relação ao que foi dito sobre conhecimento: estaríamos nós pensando por nós mesmos ou apenas sendo levados a pensar no que Sócrates e Teeteto estão a dizer? O segundo ponto enfatizado pela autora e que se relaciona com esse seria a possível interpretação cética de Sócrates. De acordo com ela, essa interpretação faz sentido em seus próprios termos e, de alguma forma, coaduna com o primeiro ponto na medida em que Sócrates não está advogando ou afirmando em nome de nada, mas apenas questionando, de modo a instigar os outros a pensar.

Sendo assim, então, podemos perceber que a interpretação de Cornford, embora não tenha sido nossa intenção refutá-la, tampouco foi corroborar com ela, uma vez que a tônica deste trabalho não foi investigar o modo como o *Teeteto* se encaixa ou não na alegada doutrina platônica. Diferentemente, essa interpretação foi tomada como um contraponto das outras já que todas elas não enfatizam as formas como ponto alto do *Teeteto*. Podemos perceber também, por outro lado, que as interpretações de Burnyeat e Sedley combinadas com a interpretação de Annas são tomadas como norteadoras porque, entre outros motivos, elas assumem que o desfecho negativo do diálogo é apenas aparente. Ao olharmos o diálogo como um todo podemos perceber um certo direcionamento a um resultado positivo.

O paralelo que podemos perceber, portanto, é que enquanto Cornford enxerga *Teeteto* como, em linhas gerais, a combinação de respostas erradas, especialmente por não mencionarem as formas, que ao final nos fazem perceber o que conhecimento não é para que então no *Sofista* o caminho esteja aberto para a assimilação das formas e então a conclusão positiva do que o conhecimento é. Burnyeat enxerga o diálogo como um convite não apenas para testemunhar o trabalho de Platão em espalhar sua doutrina, mas para participar, nós mesmos, dessa atividade filosófica que, entre outras coisas, nos ensina a ver com mais clareza onde as coisas são difíceis e perceber que há dificuldades onde as coisas parecem claras. Já Sedley, na mesma linha, vê o *Teeteto* menos como um exercício doutrinal e mais como um exercício dialético no qual somos envolvidos e ensinados a fazer parte. Para Annas, o *Teeteto* representa um problema para nós na medida em que nos ensina que o conhecimento continua sendo uma questão aberta incompatível com a mera persuasão, que nos instiga a continuar investigando.

Tendo isso em mente, podemos concluir esse trabalho mencionando brevemente ao menos três lições advindas de todo esse estudo. A primeira lição remonta a uma distinção marcada pelo autor Ferejohn (2006). Tal distinção é feita entre duas perspectivas acerca do conhecimento: crônica e episódica. Uma perspectiva episódica sobre o conhecimento o coloca como sendo relativo a casos específicos: numa dada situação, sobre um dado objeto ou conjunto de objetos, sobre uma dada proposição ou conjunto de proposição, é possível ou não dizer que há conhecimento ou não. Parece que embora esse tipo de perspectiva seja amplamente alegada, especialmente em estudos recentes, a primeira lição que podemos tirar do estudo desse diálogo é: o conhecimento referido no diálogo não está sob uma perspectiva episódica, mas é algo crônico. Isto quer dizer, conhecimento é uma expertise, habilidade, maestria ou destreza em fazer algo bem feito. Conhecimento seria mais como saber ler do que conhecer uma letra em um determinado momento.

A segunda lição que podemos tirar desse estudo, que está intimamente relacionada com a primeira, e que toca a questão da memória é: conhecimento, assim como a boa memória, é uma virtude. Isso significa pelo menos duas coisas. A primeira é que sendo uma virtude o conhecimento deve ser aprimorado, ou seja, apesar do conhecimento ser necessariamente verdadeiro, ninguém conhece de maneira cabal, de modo que o conhecimento deve ser algo exercitado por meio da tentativa e erro. A segunda é que é ruim achar que se sabe mais do que realmente se sabe, assim como é ruim achar que se sabe menos. Ou seja, para que haja conhecimento é necessário muitas vezes a admissão de que se está errado para que possamos,

digamos, nos expurgar de qualquer presunção que nos coloca em uma situação na qual achamos que sabemos mais do que realmente sabemos.

A terceira lição é que conhecimento, assim como memória, envolve necessariamente aprendizado. Conhecer significa passar a conhecer algo que não se conhecia e isso requer um tipo de instrução pedagógica. Esse ponto pode ser observado no trecho da primeira para a segunda parte quando Teeteto afirma que parece que conhecimento é algo que a alma (ou a mente) examina, por si mesma, o passado e o presente em comparação com o futuro (186b). Ou seja, o conhecimento, assim como a memória, é uma atividade intelectual interna que ocorre através do tempo, de modo que aquele que pretende conhecer está em atividade realizando raciocínios e cálculos não apenas sobre como as coisas são, mas como as coisas são, em comparação como elas foram, tendo em vista o que elas serão. Ou seja, o conhecimento deve envolver uma aquisição de um modo de fazer uma determinada coisa intelectualmente.

Além disso, podemos comentar que parece estar de acordo com o diálogo *Teeteto* a suposição de que há certa analogia entre conhecimento e memória. Especialmente quando pensamos tais conceitos, digamos, em ação, como atividades intelectivas que desempenhamos ao realizar qualquer tarefa que envolva certa ocupação mental. Nesse sentido, podemos dizer que o diálogo antecipou muito dos estudos feitos sobre a natureza da memória. O neurocientista Ivan Izquierdo (1989), por exemplo, nos diz que, na verdade, a aquisição de uma memória denomina-se aprendizado e que há tantos tipos de memória quantos tipos de aprendizados. Ou seja, quando conhecemos, estamos, na verdade, adquirindo memórias sobre algo que posteriormente serão lembradas na medida em que continuam sendo necessárias para nossa vida: “aprendemos a caminhar, pensar, amar, imaginar, criar, fazer atos-motores ou ideativos simples e complexos, etc.; e nossa vida depende de que nos lembremos de tudo isso” (IZQUIERDO, 1989, p. 90).

Para concluir, no início do texto eu comentei uma situação relacionada a minha avó que me motivou a engajar nessa investigação. No fim, comento uma outra que talvez motive uma reflexão futura. Minha avó nunca frequentou à escola, é analfabeta. Assim como ela, muitos brasileiros não têm oportunidade de conhecer.⁶² Tendo isso em mente, podemos observar o seguinte: se assumirmos como correta a ideia de que está de acordo com o diálogo que a relação entre o conceito de conhecimento e conceito de memória se refere à noção de aprendizagem,

⁶² De acordo com o IBGE, no Brasil, segundo a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD Contínua) 2019, a taxa de analfabetismo das pessoas de 15 anos ou mais de idade foi estimada em 6,6% (11 milhões de analfabetos) (disponível em <<https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/18317-educacao.html>>)

então podemos dizer que todo diálogo pode ser uma grande apologia à educação. Isso é bastante evidente se tomarmos o trecho 186c no qual Sócrates diz que o resultado do nosso processo intelectual leva tempo e se atinge com muito trabalho por meio da educação. Ou seja, a educação é um esforço que leva tempo para ocorrer, mas que gera amplos resultados de modo a melhorar a condição daqueles que conhecem. Dessa forma podemos constatar que é mais do que evidente o elogio do objetivo pedagógico da atividade filosófica. Contudo, esse objetivo não deve ser tomado apenas como pedagógico, mas também ético e especialmente político. Sendo assim, podemos questionar: dadas as conclusões epistemológicas e pedagógicas, que atitudes éticas e políticas o diálogo nos instiga a tomar? Afinal, se o que há entre lembrar e conhecer é a educação, o que nós, enquanto filósofos, num país como o nosso, na situação em que estamos vivendo, devemos fazer com isso?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANNAS, Julia. Platão o Cético Sócrates e o ceticismo. Tradução: Thiago Corrêa e Alice Haddad. **Oxford Studies in Ancient Philosophy**. Methods of interpreting Plato and his Dialogues. Oxford: Clarendon Press, 1992.

ANNAS, Julia. **Plato: A Very Short Introduction**. New York: Oxford University Press, 2003.

AUDI, Robert. **Epistemology: A contemporary introduction to the theory of knowledge**. 2nd. ed. New York: Routledge, 2003.

AUDI, Robert. Memory. In: **Epistemology: a contemporary introduction to the theory of knowledge**. London: Routledge, 340p., 1998.

BERNECKER, Sven. Memory Knowledge. **ProtoSociology**, p. 1–15, 2018

BURNYEAT, Miles. **The Theaetetus of Plato**. Indiana: Hackett Publishing Company, 1990.

CLINE, Joshua. **False Judgment in Plato's Theaetetus**. 2007. 126 p. (Dissertação). Florida State University, Florida, Estados Unidos, 2007.

CORNFORD, Francis M. **Plato's Theory of Knowledge**. London: International Library of Psychology Philosophy and Scientific Method, 1935.

DRAAISMA, Douwe. **Metaphors of memory: a history of ideas about the mind**. London: Cambridge University Press, 2000.

FEREJOHN, Michael. Knowledge and the Forms in Plato. In: BENSON, H. H. **A companion to Plato**. Australia, Blackwell Publishing, 2006.

FINK, Eugen. Operative Concepts in Husserl's Phenomenology. **Apriori and World**, n. 1957, p. 56–70, 1981.

GERSON, Lloyd. P. **Ancient Epistemology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

GETTIER, Edmund. Is Justified True Belief Knowledge? **Analysis**. n. 23, p.121-123, 1963

GUIMARÃES, Ricardo. **Conhecimento e justificação na epistemologia da memória**. (Dissertação). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil, 2009.

IZQUIERDO, Ivan. Memórias. **Estudos Avançados**, v. 3, n. 6, p. 89–112, 30 ago, 1989.

KHAN, Charles. Plato on recollection. In: BENSON, H. H. **A companion to Plato**. Australia, Blackwell Publishing, 2006.

LACKEY, Jennifer. Memory as an Epistemically Generative Source. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 70, n. 3, p. 636–658, 2005

LACKEY, Jennifer. Why Memory Really is a Generative Epistemic Source: A Reply to Senor. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 74, n. 1, p. 209–219, 2007.

MICHAELIAN, Kourken. **Mental Time Travel: Episodic Memory and Our Knowledge of the Personal Past**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

PLATÃO. **Diálogos I: Teeteto (ou do Conhecimento), Sofista (ou do Ser), Protágoras (ou Sofistas)**. Tradução: Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2007

PLATÃO. **Mênnon**. Tradução: Maura Iglésias. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução: Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

PLATÃO. **Diálogos de Platão: Teeteto e Crátilo**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Pará: Coleção amazônica, 1973.

PLATÃO. **Diálogos: Protágoras, Górgias, O banquete, Fedão**. Trad.: Carlos Alberto Nunes. Pará: [s. n.], 1980.

PLATO. **Theaetetus**. Tradução: Robin A. H. Waterfield. London: Penguin Books Classics, 2004.

PORTA, Mario Ariel González. **A filosofia a partir de seus problemas: didática e metodologia do estudo filosófico**. 4 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

ROWE, Christopher. Interpreting Plato. In: BENSON, H. H. **A companion to Plato**. Australia, Blackwell Publishing, 2006.

SEDLEY, David. **The midwife of platonism: text and subtext in Plato's Theaetetus**. New York: Oxford University Press, 2002.

SEÑOR, Thomas. Preserving Preservationism: A Reply to Lackey. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. LXXIV, n. 1, p. 199-208, 2007.

SOUZA, Luciano F. de. **Conhecimento e memória no Teeteto de Platão**. 2016, 194 p. (Tese). Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil, 2016.

SPINELLI, Miguel. **Questões Fundamentais da Filosofia Grega**. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.

SUDDENDORF, T.; CORBALLIS, M. C. Mental Time Travel and the Evolution of the Human Mind. **Genetic Social and General Psychology Monographs**, 1997.

TULVING, Endel. Episodic and Semantic Memory. In: DONALDSON, E. T. & W. (Ed.). **Organization of memory**. New York: Academic, p. 381–403, 1972.

TULVING, Endel. What Is Episodic Memory? **Current Directions in Psychological Science**, v. 2, 67-70, 1993.

VOGT, Katja, **Ancient Skepticism**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/skepticism-ancient/>>.

ZENI, Eleardo. **Conhecimento E Linguagem**: Um Estudo Do Teeteto de Platão. (Dissertação). Universidade Federal de Santa Maria, Santa maria, Brasil, 2012.