

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Platão e o conhecimento: uma reconstrução histórica e crítica da teoria das Formas a partir do *Parmênides* e do *Teeteto*

**Mestrando: Aurelio Oliveira Marques
Orientador: Guy Hamelin**

**Brasília - DF
2019**

AURELIO OLIVEIRA MARQUES

Dissertação final, apresentada ao Programa de Pós-Graduação da
Universidade de Brasília (PPGFIL/ UnB), como parte das exigências
para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Guy Hamelin.

BANCA AVALIADORA

Prof. Dr. Guy Hamelin (UnB)

Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes (UnB)

Prof. Dr. Nelson Gomes (UnB)

Prof. Dr. Anderson de Paula Borges (UFG)

Brasília-DF, ____ de _____ de 2019

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, por todo amor antes mesmo do meu primeiro dia de vida.

Às minhas irmãs, por todos os aconselhamentos e apoio.

Ao grupo de pesquisa em Filosofia Antiga e Medieval (UnB), pelas colaborações e pelo companheirismo há mais de cinco anos.

Ao Prof. Dr. Guy Hamelin, por todas as oportunidades a mim concedidas e pela profissional orientação deste trabalho.

Ao Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes, pelas cordiais sugestões e pelo virtuoso acompanhamento desta dissertação.

Ao Prof. Dr. Nelson Gomes, por sua nobre trajetória enquanto acadêmico e pela disponibilidade em avaliar este trabalho.

Ao Prof. Dr. Anderson de Paula Borges, pela disponibilidade em participar da comissão avaliadora desta dissertação e por fornecer valiosas contribuições a mesma.

À CAPES, pela concessão da bolsa de Mestrado.

Aos professores do Departamento de Filosofia (UnB), pelos diversos ensinamentos recebidos nestes agradáveis seis anos de convivência na Universidade de Brasília.

Aos amigos e amigas, que dentro e fora da universidade torceram pelo sucesso deste trabalho bem como pelo êxito de quem o escreve.

A todos que contribuíram positiva ou negativamente neste processo de formação.

Agradeço, por fim, às oportunidades de meu tempo, que permitiram o acesso à educação universitária verdadeiramente pública e gratuita.

SÓCRATES – Pois bem, aceito e acredito ser como dizes. Mas diz-me o seguinte: não julgas haver uma certa Forma em si e por si da semelhança, e, por outro lado, contrária a tal Forma, uma outra, aquilo que realmente é dessemelhante? E que, nestas duas coisas, que são, tanto eu quanto tu, quanto as outras coisas que chamamos múltiplas, temos participação?

PLATÃO, *Parmenides*, 129a

SÓCRATES – E a razão é a seguinte: a divindade me incita a partear os outros, porém me impede de conceber. Por isso mesmo, não sou sábio, não havendo um só pensamento que eu possa apresentar como tendo sido invenção de minha alma e por ela dado à luz. Porém os que tratam comigo, suposto que alguns, no começo, pareçam de todo ignorantes, com a continuação de nossa convivência, quantos a divindade favorece progridem admiravelmente, tanto no seu próprio julgamento como no de estranhos.

PLATÃO, *Theaetetus*, 150d

ESTRANGEIRO – Embora não tenhamos procedido aqui ao exame de todos os que, pormenorizadamente, tratam do ser e do não-ser, aceitamos o exame que fizemos como suficiente. Há outros que, em suas explicações, têm pretensões diferentes; e devemos examiná-los, igualmente, para convencer-nos, por um exame completo, que não é nada mais fácil dizer o que é o Ser do que o que é o não-ser.

PLATÃO, *Sophistes*, 246a

Dedicado aos meus pais

RESUMO

Este trabalho consiste em estudar algumas das obras platônicas de transição, a saber, *Parmênides*, *Teeteto* e *Sofista*, que estão cronologicamente situadas entre o fim da maturidade e o começo da velhice. Esta análise se faz presente a fim de observarmos em que medida a clássica teoria das Formas é reconstruída sob um viés histórico e crítico. No *Parmênides*, tal reconstrução se ocupa em explicitar o caráter ontológico da teoria das Formas, em que buscamos compreender o conceito de participação estabelecido entre a unidade e a multiplicidade, entre a sensibilidade e a inteligibilidade e, em última instância, entre os próprios inteligíveis por meio do afamado ‘argumento do terceiro homem’. O *Teeteto*, embora não se ocupe em apresentar a teoria das Formas, consiste num aprofundamento e numa radicalização do clássico viés epistemológico de Platão, que, adicionado de uma maior atenção ao papel da sensibilidade na busca pelo conhecimento, realiza a reconstrução histórica e crítica do pensamento de alguns de seus predecessores, nomeadamente Protágoras e Heráclito. Por fim, no *Sofista*, alguns trechos revelam a radicalização e a complementação dessa revisão histórica e crítica da teoria das Formas. Deste modo, tal obra nos serve como importante ponto de apoio teórico para observarmos as questões epistemológicas à luz do Ser. Em suma, o principal objetivo desta dissertação é compreender o pensamento platônico de maneira sistêmica e holística, abrangendo os aspectos históricos externos ao seu pensamento, ou seja, a herança que recebe das discussões realizadas por seus predecessores, mas também os aspectos internos, portanto, críticos e autocríticos provenientes de sua própria revisão acerca da teoria das Formas.

PALAVRAS-CHAVE: Platão; teoria das Formas; revisão crítica; ontologia; epistemologia.

ABSTRACT

This work consists of studying some of the Platonic works of transition, namely, *Parmenides*, *Theaetetus* and *Sophist*, who are chronologically situated between the end of maturity and the beginning of old age. Such an analysis is presented in order to we see how the classical theory of Forms is reconstructed under a historical and critical bias. In *Parmenides*, this reconstruction is concerned with explaining the ontological character of the theory of Forms, in which we seek to understand the concept of participation established between unity and multiplicity, between sensitivity and intelligibility and, ultimately, between the intelligible ones themselves by means of famous 'third man argument'. The *Theaetetus*, though not concerned with presenting the theory of Forms, consists in a deepening and a radicalization of Plato's epistemological classic bias, which, added to a greater attention to the role of sensibility in the search for knowledge, performs the historical and critical reconstruction of thought of some of its predecessors, namely Protagoras and Heraclitus. Finally, in the *Sophist*, some passages reveal the radicalization and the complementation of this historical and critical revision of the Theory of Forms. In this way, the above-mentioned work serves as an theoretical support point for observing the ontological and epistemological issues in the light of the Being. In sum, the main objective of this dissertation is to understand the Platonic thought in a systemic and holistic way, covering the historical aspects external to the his thought, that is, the inheritance he receives from the discussions carried out by his predecessors, but also the internal aspects, therefore, critical and self-critical of his own revision of the theory of Forms.

KEYWORDS: Plato; theory of Forms; critical review; ontology; epistemology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
I. HÁ UMA REVISÃO CRÍTICA DA TEORIA DAS IDEIAS NO <i>PARMÊNIDES</i> DE PLATÃO?.....	13
1) CONSIDERAÇÕES INICIAS.....	13
As personagens do <i>Parmênides</i>	18
A composição do diálogo	19
2) RECONSTRUÇÃO E CRÍTICA DA FORMA (εἶδος) NO <i>PARMÊNIDES</i> DE PLATÃO	21
A resposta de Sócrates aos paradoxos de Zenão	22
O problema da abrangência das Ideias	24
O problema da participação (μέθεξις)	28
Argumento do “terceiro homem” (τρίτος ἄνθρωπος).....	29
As Formas seriam como pensamentos (νόηματα) nas almas (ἐν ψυχαῖς)?.....	34
Se não são pensamentos, então as Formas seriam paradigmas (παραδείγματα)?.....	38
Entre a <i>República</i> e o <i>Parmênides</i>	38
De volta ao <i>Parmênides</i>	41
Há cognoscibilidade das Ideias se elas forem em si e por si (αὐτό καθ’ αὐτό)?.....	42
Da ontologia à epistemologia	46
II. A NOÇÃO DE CONHECIMENTO NO <i>TEETETO</i> DE PLATÃO	49
1) CONSIDERAÇÕES INICIAIS	49
A composição do diálogo	52
2) PARTE INTRODUTÓRIA DO <i>TEETETO</i>	54
Entre o <i>Mênon</i> e o <i>Teeteto</i>	55
3) CONHECIMENTO COMO PERCEPÇÃO (αἴσθησις).....	58
A tese protagoriana	58
A tese heraclítica.....	62
Passagem da sensação (αἴσθησις) à opinião (δόξα).....	64

4) CONHECIMENTO COMO OPINIÃO VERDADEIRA (ἀληθὴς δόξα).....	67
O papel da memória.....	70
Mais algumas hipóteses sobre emissão de falsos juízos (ψευδὴς δόξα) no <i>Teeteto</i>	70
Da distinção entre ter (ἔχειν - ἔξις) e possuir (κεκτηῖσθαι - κτήσις) conhecimento ..	72
O argumento da reminiscência (ἀνάμνησις) presente no <i>Fédon</i>	73
O problema da falsidade na opinião (δόξα) e no discurso (λόγος) a partir do não-ser (μὴ ὄν) no <i>Sofista</i>	77
Conclusões parciais sobre a noção de conhecimento enquanto ἀληθὴς δόξα	82
5) CONHECIMENTO COMO OPINIÃO VERDADEIRA (ἀληθὴς δόξα) SEGUIDA DE RAZÃO (λόγος)	85
Uma crítica à incognoscibilidade dos elementos primitivos	87
Os sentidos de razão (λόγος) na terceira concepção de conhecimento	89
A noção de conhecimento como opinião verdadeira (ἀληθὴς δόξα) seguida de.....	92
razão (λόγος) termina em aporia.....	92
 CONCLUSÃO.....	 94
REFERÊNCIAS	103

INTRODUÇÃO

Comumente se considera que a filosofia teve seu início quando o ser humano deixou de buscar a origem do mundo nas credências da mitologia grega e passou a meditar de forma racional, por meio do λόγος. Com efeito, os filósofos pré-socráticos foram os primeiros a admitir a racionalidade como algo determinante no processo de conhecer e explicar o mundo. Entretanto, a investigação deles se deteve numa via naturalista, já que tinham por objetivo explicar a natureza (φύσις) por meio dela mesma. Para estes filósofos, o elemento último do mundo é constituído por um ou vários dos quatro elementos naturais: terra, fogo, água e ar. Em suma, os filósofos pré-socráticos utilizam apenas o mundo físico para explicar a origem do universo (κόσμος) e não se debruçaram em explicações fora do mundo sensível. É deste modo que Platão, insatisfeito com a investigação destes filósofos, foi um dos primeiros a explicar sistematicamente a origem do universo por meio de uma via suprassensível. Assim, Platão - em suas obras de maturidade, principalmente na *República* - estabelece um mundo Ideal do qual todas as outras coisas se derivam e recebem seus nomes, isto é, causa ontológica e causa epônima, respectivamente.

Ao estabelecer sua ‘teoria das Ideias’ ou ‘teoria das Formas’, Platão define um mundo à parte cujos elementos são inteligíveis e servem de modelo para os entes do mundo sensível. Em outras palavras, tudo aquilo que está presente no mundo sensível é derivado de uma Ideia universal (εἶδος). É só a partir da filosofia platônica que as reflexões deixam de ser estritamente vinculadas ao sensível e passam a versar sobre uma realidade transcendente, ou seja, que está para além do mundo material. Já nos seus diálogos tardios ou de velhice, Platão passa a investigar a natureza do conhecimento sob uma perspectiva crítica, modificando parte daquilo que tinha estabelecido em períodos anteriores de sua vida. Deste modo, o *Teeteto* e o *Parmênides*, que são obras de transição entre o fim da maturidade e o começo da velhice, ocupam nesta dissertação um papel primordial, pois servirão como ponto culminante na auto-revisão crítica que Platão faz de sua teoria. Dito de modo preciso, o foco desta dissertação compreende um aprofundamento teórico e crítico acerca da epistemologia e da ontologia platônicas.

A primeira parte da tese consiste num estudo crítico em relação à ontologia platônica. Nesta etapa, utilizaremos o *Parmênides* como ponto de apoio teórico para construção dos argumentos. No que concerne à primeira parte do diálogo, temos uma crítica à teoria das Ideias, que é introduzida a partir do problema da relação entre o εἶδος e a sensibilidade. Como praticamente tudo no diálogo, essa questão é construída sob muitas aporias justamente pela dificuldade de se expressar a relação existente entre esses dois

extremos. Inclusive há aporias que indicam a impossibilidade de se estabelecer essa relação. No entanto, poderíamos nos questionar: como ficaria o *status* da sensibilidade frente às Ideias se rompermos com essa relação? É certo, porém, que tal investigação em todo o pensamento de Platão não nos trouxe uma resposta completa e, possivelmente, isso se justifique pela complexidade de tal problema. Apesar disso, o argumento presente no *Parmênides* serve para trazer algo de inusitado em relação aos diálogos anteriores, a saber, o papel do sensível e da sensibilidade. A partir do *Parmênides*, diálogo de transição entre o fim da maturidade e o começo do período tardio, Platão passa a investigar essa relação entre sensível e inteligível não apenas como algo dado, mas com o objetivo de aprofundar e entender em detalhes como se dá essa relação. Os diálogos que precedem o *Parmênides* não fornecem elementos explicativos suficientes acerca do papel da sensibilidade, o que permitiu interpretações errôneas acerca do tema, como se o plano sensível fosse algo inteiramente dispensável para se chegar à realidade ou ao conhecimento verdadeiro. Neste sentido, o objetivo da etapa inicial da dissertação consiste em examinar a primeira parte do *Parmênides*, a fim de compreender não apenas a relação do sensível com o inteligível, mas também destacar a função da sensibilidade no processo de compreensão da realidade. Ademais, darei um enfoque maior ao argumento do terceiro homem (τρίτος ἄνθρωπος), com o objetivo de analisar a imbricação existente entre os próprios inteligíveis, isto é, entre as Ideias mesmas. Por fim, é importante destacar que o *Parmênides*, embora se ocupe em reconstruir a clássica teoria das Ideias sob a tutela de um viés crítico, limita-se a uma argumentação notadamente ontológica. Deste modo, faz-se necessário um aprofundamento acerca da questão epistemológica, levando em consideração os aspectos históricos e críticos envolvidos na busca pelo verdadeiro conhecimento.

Já a segunda e última parte da dissertação consiste na análise de uma das principais obras de Platão acerca do conhecimento, a saber, o *Teeteto*. Ao estudarmos esta obra, nosso objetivo é o de demonstrar as três respostas dadas pelo jovem Teeteto acerca da pergunta ‘o que é conhecimento (ἐπιστήμη)?’. São elas: (1) conhecimento enquanto percepção (αἴσθησις); (2) conhecimento enquanto opinião verdadeira (ἀληθὴς δόξα); e (3) conhecimento enquanto opinião verdadeira acompanhada de explicação racional (μετὰ λόγου ἀληθὴς δόξαν). As duas primeiras hipóteses servem apenas para dizer o que conhecimento não é. Apesar disso, no decorrer da obra há uma progressão interpretativa, que leva o jovem Teeteto a conceber a terceira noção.

Neste sentido, podemos afirmar categoricamente que a noção de ‘opinião verdadeira acompanhada de λόγος’ não é suficiente para definir a universalidade do conhecimento, mas

surge como uma condição necessária para que se pudesse avançar acerca desse tema. Assim, a definição de conhecimento tem seu início com a explicação racional de uma opinião, mas não possui nela seu fim. Ou seja, toda e qualquer interpretação relacionada à definição de conhecimento parte desta conclusão parcial, mas precisa necessariamente ir adiante com algo a mais. Outro ponto que desejamos destacar na parte final do trabalho é a reconstrução argumentativa que Platão faz das teorias de Protágoras e de Heráclito, com o objetivo de demarcar melhor o papel da sensibilidade contraposto àquilo que é puramente racional e proveniente da alma.

Ademais, visto a salientar a importância de uma interpretação histórica e sistemática das obras platônicas. A meu ver, longe de uma ruptura com o que foi dito anteriormente na maturidade, o *Parmênides* e o *Teeteto* servem como complementação teórica acerca da ontologia e da epistemologia, embora no *Teeteto* não haja uma menção direta às noções presentes nos diálogos anteriores e boa parte do tema se apresente por meio de estilo de escrita e vocabulário inusitados. Por fim, mas não menos importante, faremos uma breve análise de alguns trechos dos momentos finais do *Sofista* com o objetivo de compreender em que medida o aspecto epistemológico, proposto por Platão no *Teeteto*, pode ser lido à luz de questões relacionadas ao Ser e ao não-ser, já que a pergunta pelo ‘o que é conhecimento’ nos remete também a uma discussão ontológica. Em suma, o trabalho aqui proposto tem por finalidade contribuir com os estudos acerca das relações existentes entre as obras platônicas de maturidade (*Mênon*, *Fédon* e *República*) e as obras de transição (*Parmênides* e *Teeteto*), estas últimas responsáveis por preparar discussões acerca da abrangência das Ideias nos diálogos de velhice, notadamente no *Sofista* (245e6-249d5).

I. HÁ UMA REVISÃO CRÍTICA DA TEORIA DAS IDEIAS NO *PARMÊNIDES* DE PLATÃO?

1) CONSIDERAÇÕES INICIAS

De início, podemos afirmar que desde a *República*, e até mesmo em outros diálogos de maturidade anteriores a ela, Platão aborda a ontologia e a epistemologia sempre sob um aspecto essencialista, buscando aquilo que *é*, em contraste ao efêmero e ao mutável. Sua investigação não é demasiada útil apenas ao contexto de sua época, mas também a toda história da filosofia, pois visa a combater teses relativistas, que trivializam as noções de realidade e de verdade. Por meio de sua teoria das Ideias, Platão estabelece a existência de um plano inteligível, que funciona como causa ontológica e causa epônima de tudo o que existe no mundo concreto. Para tanto, Platão introduz a noção de participação (μέθεξις), justificando os nomes e a existência dos objetos sensíveis tão somente por causa de um plano ontoepistemologicamente superior, a saber, o plano inteligível. A partir do *Parmênides*, diálogo de transição entre o fim da maturidade e o período tardio, Platão passa a investigar essa relação entre sensível e inteligível não apenas como algo dado, mas com o objetivo de aprofundar e entender em detalhes como se dá essa relação. Os diálogos que precedem o *Parmênides* não fornecem elementos explicativos suficientes acerca do papel da sensibilidade, o que permitiu interpretações errôneas acerca do tema, como se o plano sensível fosse algo inteiramente dispensável para se chegar à realidade ou ao conhecimento verdadeiro. Neste sentido, o objetivo da parte inicial da dissertação consiste em examinar a primeira parte do *Parmênides* a fim de compreender não apenas a relação do sensível com o inteligível, mas também destacar a função da sensibilidade no processo de compreensão de mundo e de alcance do verdadeiro conhecimento. Ademais, darei um enfoque maior ao argumento do terceiro homem (τρίτος ἄνθρωπος), com o objetivo de analisar a relação existente entre as Ideias entre si. Por fim, visou salientar a importância de uma interpretação histórica e sistemática das obras platônicas, pois, a meu ver, longe de uma ruptura com o que foi dito anteriormente na maturidade, o *Parmênides* nos serve como uma complementação teórica acerca da ontologia e da epistemologia, mesmo que não haja uma menção direta às noções presentes nos diálogos anteriores e boa parte do tema se apresente por meio de estilo de escrita e vocabulário inusitados.

É importante ressaltar que, dentre os diálogos de Platão, o *Parmênides* apresenta certa peculiaridade no que diz respeito à complexidade textual. É praticamente impossível fazermos uma leitura leviana, porque o próprio estilo em que a obra se desenvolve exige do

leitor uma concentração constante e, sem isso, qualquer possibilidade de compreender o texto se inviabiliza. Vale ressaltar ainda que as dificuldades não se restringem apenas à densidade do texto, mas dizem respeito também à variedade de interpretações, sejam elas em sentido amplo ou em sentido específico. As dificuldades consistem também em diferenciar e, por muitas vezes, em relacionar aquilo que é próprio de Platão com aquilo que é proveniente de uma argumentação de Parmênides ou de Zenão. No entanto, não apenas os elementos presentes no *Parmênides* são importantes no tocante à interpretação do texto. Muitos dos problemas levantados na obra evocam o leitor a consultar o *corpus platonicum* e verificar em que medida o *Parmênides* dialoga com as demais obras de maturidade que o precedem. Neste sentido, ressalto que, para uma boa interpretação dos problemas propostos, é demasiado importante transpor o limiar da obra em questão para um nível de compreensão histórico e sistemático das obras que compõem o pensamento de Platão.

Algo que nos chama atenção é que, no *Parmênides*, Sócrates aparece ainda jovem. Em razão disso, por algumas vezes na história da filosofia, atribuiu-se tal obra ao período de juventude de Platão. No entanto, Lewis Campbell¹, após fundamentar uma cronologia dos diálogos platônicos a partir de estudos estilométricos, isto é, a partir de elementos que compreendem o estilo de escrita dos diálogos, defende que o *Parmênides* compõe o conjunto de obras pertencentes ao final da maturidade, caracterizando, portanto, um período de transição no pensamento de Platão. É importante dizer que os estudos de Campbell, apesar de nos fornecer valiosas informações quanto à divisão cronológica das obras em três períodos, quais sejam, juventude, maturidade e velhice, não nos permite afirmar com precisão a ordem interna das obras pertencentes a cada um destes períodos. Embora tais estudos realizados por Campbell tenham sido realizados no final do século XIX, sua investigação é um marco histórico no que diz respeito ao início de uma uniformidade acerca da cronologia de obras platônicas. De todo modo, a posição cronológica comumente aceita em relação ao *Parmênides* é o fim da maturidade, porque há elementos suficientemente capazes de nos convencer de uma evolução do pensamento de Platão apoiada numa abordagem não usual da teoria das Ideias. De todo modo, é sabido que *Parmênides* foi escrito depois de clássicas obras como *Mênon*, *Fédon* e *República*. É neste sentido que as obras precedentes e o próprio movimento histórico presente no pensamento de Platão são pertinentes para a compreensão desse período de transição, que vai da maturidade à velhice.

¹ CAMPBELL, Lewis. *The Theaetetus of Plato*. Oxford: Oxford University Press, 1861. Introduction, p. XV.

Ainda acerca do estudo estilométrico, é de suma importância ressaltar suas limitações. Segundo Lopes, um dos principais obstáculos da estilometria se dá na impossibilidade de definir uma data de composição absoluta. Qualquer pessoa a fazer uma análise do estilo no decorrer da obra de algum pensador se deparará com a necessidade de estabelecer um ‘ponto de referência’, o que certamente altera o cálculo da variação temporal de uma diálogo para outro. Assim, não basta examinar apenas os aspectos internos entre os diálogo, mas também os aspectos externos, levando em consideração fatos históricos e testemunhos de fontes antigas.²

No que diz respeito à interpretação geral do *Parmênides*, sobretudo acerca dessa autocrítica às Ideias, há duas importantes posições, a saber, uma radical e uma conservadora. A posição radical, defendida por Ryle³ e Fronterotta⁴, assume que há uma completa modificação na teoria das Ideias, que, como sabemos, teve o ápice de seu desenvolvimento na *República*, fundamentalmente nos livros VI e VII. Isso se dá deste modo porque, no *Parmênides*, mas também em muitos diálogos posteriores ao *Teeteto*, Platão praticamente não faz referência direta a nenhum dos diálogos de juventude ou de maturidade. Com efeito, a partir do *Parmênides* há um novo vocabulário para tratar do conhecimento e dos universais, sem aludir, necessariamente, ao vocabulário utilizado no *Fédon* ou na *República*. De modo contrário, tem-se a interpretação conservadora, defendida por Ross⁵ e Cornford⁶, segundo a qual Platão não assume no decorrer de sua obra uma perspectiva evolutiva, mas preserva e mantém, na maturidade e na velhice, o significado de conceitos construídos desde os diálogos de juventude. Esta tendência apoia-se, sobretudo, no fato de que não há nenhuma forte tradição de comentadores dentro do platonismo que considere a possibilidade de uma ruptura abrupta em relação ao que Platão pensava antes da elaboração do *Parmênides* e o que ele passou a pensar depois, estabelecendo a teoria das Ideias transcendentais como algo ultrapassado e inconsistente. A exemplo desta segunda perspectiva cito Ferrari:

Foi acima antecipado que o texto que mais difusamente trata das Ideias se encontra na primeira parte do *Parmênides*, onde Sócrates providencia os contornos gerais de sua proposta teórica e onde a personagem Parmênides move contra esta doutrina uma considerável série de objeções (*Prm.* 128e –

² LOPES, Rodolfo. “Ordenação dos Diálogos”. In: *Platão*. Organizado por Gabriele Cornelli e Rodolfo Lopes. São Paulo; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1ª edição, 2018. Vários autores. pp.90-94.

³ RYLE, Gilbert. *Plato's progress*. Published by Cambridge University Press, 1966.

⁴ FRONTEROTTA, Francesco. *La Teoria Platonica delle Idee e la Partecipazione delle Cose Empiriche: dai Dialoghi Giovanili al Parmenide*. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2001.

⁵ ROSS, David. *Plato's Theory of Ideas*. Ed. Oxford University Press. London, 1966.

⁶ CORNFORD, F. M. *Plato and Parmenides*. *Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides* translated with an Introduction and running Commentary by Francis Macdonald Cornford. London: Routledge, 1939.

134e). Foi difundida entre os estudiosos, ainda que felizmente sem ter colhido unanimidade, a convicção de que este texto representa o testemunho da crise da versão clássica da teoria das Ideias, a qual depois do Parmênides viria a ser abandonada e substituída por uma concepção mais refinada. Trata-se de uma convicção totalmente errada, que não conta com o facto de que as objeções que Parmênides levanta contra a Teoria das Ideias pressupõe uma série de assuntos não-platônicos, fruto de um equívoco radical em relação à concepção eidética, e de facto não refletem o ponto de vista filosófico de Platão.⁷

A meu ver, o *Parmênides* deve se situar a meio caminho entre a tendência radical e a tendência conservadora. De fato, os problemas aparecem no decorrer da obra de modo inovador, principalmente no que diz respeito aos aspectos ontológicos da filosofia de Platão. Neste sentido, nos afastamos da tendência conservadora, que afirma a ausência de modificações no pensamento platônico. No entanto, não há elementos suficientemente capazes de nos convencer que Platão tenha mudado totalmente de perspectiva. Assim, também nos afastamos da tendência radical, que defende uma ruptura entre o que pensava Platão no começo de sua vida e o que passou a pensar a partir do fim da maturidade acerca da teoria das Ideias. Em suma, opto por uma postura que compreenda as mudanças - sejam elas no vocabulário, no estilo da escrita ou até mesmo na própria teoria - mas que não abandone o núcleo duro das questões propostas em diálogos que estão situados cronologicamente antes do *Parmênides*. De fato, há algumas modificações, mas nenhuma delas é abrupta, pois operam de modo a enriquecer teoricamente alguns problemas que já foram tratados anteriormente. Dentre eles, podemos citar o problema da articulação das Ideias. É certo dizer que em mais de uma obra de maturidade Platão aborda o papel da essência e da aparência, isto é, o papel do inteligível e do intelecto contraposto ao papel do sensível e dos sentidos. No *Parmênides*, esse problema reaparece de modo inusitado. Platão passa a observar não apenas como se dá a participação do sensível nas Ideias inteligíveis, mas também a relação das Ideias entre si.

No que concerne à interpretação do primeiro problema, a saber, como se dá a relação entre Ideias, é importante nos recordarmos do que ficou estabelecido anteriormente em suas obras. É no *Fédon* e na *República* que Platão afirma a unidade individual e isolada de cada Ideia. As coisas sensíveis só existem na medida em que participam ($\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\epsilon\chi\iota\varsigma$) do mundo inteligível. Por exemplo, temos a Ideia de justiça e, apenas por esse motivo, é que podemos verificar a presença da justiça no mundo concreto. A isso podemos chamar de causa ontológica. Ademais, só podemos chamar algo de justo no mundo concreto porque a Ideia de

⁷ FERRARI, Franco. “Teoria das Ideias”. In: *Platão*. Organizado por Gabriele Cornelli e Rodolfo Lopes. São Paulo; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1ª edição, 2018. Vários autores. pp.221-222.

justiça compartilha com o mundo sensível o respectivo nome. A isso podemos chamar de causa epônima. É importante ressaltar que a preocupação de Platão na *República* é o de rebater as teses relativistas, afirmando a existência de um mundo puramente inteligível, fixo, que pudesse nos fornecer a realidade das coisas e o verdadeiro conhecimento. Note que, em razão da imutabilidade e da identidade das Ideias, Platão jamais poderia afirmar, na *República*, que elas se relacionam entre si, já que são imóveis e iguais a si mesmas. No *Parmênides*, essa questão é levantada não com o objetivo de refutar a imutabilidade ou a identidade das Ideias, mas para acrescentar algo a elas. Se cada Ideia é imutável e idêntica a si mesma, operando cada qual isoladamente, como nós poderemos dizer que ‘o homem é justo’ se a Ideia de homem não se relacionar com a Ideia de justiça? Essa questão é mais bem trabalhada no *Sofista*, quando o Estrangeiro afirma que a não relação das Ideias entre si inviabilizam a predicação. Assim, nos seria permitido dizer apenas que ‘homem é homem’ e que ‘justo é justo’, mas nunca que ‘o homem é justo’. No entanto, o *Parmênides* aparece como plano de fundo a essa questão justamente por levantar essa problemática, tanto na crítica que Sócrates faz a Zenão na primeira parte do diálogo, quanto na investigação acerca do ‘um’, elaborado por Parmênides na segunda parte da obra.

Na primeira parte do *Parmênides*, Zenão levanta o problema da multiplicidade afirmando que as coisas múltiplas são semelhantes e dessemelhantes, e que isso era uma contradição. É a partir dessa exposição que Sócrates traz para a discussão a noção de inteligibilidade. O maiêutico diz que não há nada de absurdo no fato de uma coisa ser semelhante e dessemelhante, pois pode muito bem ocorrer dessa coisa participar tanto da Ideia de um quanto da Ideia de outro. As coisas sensíveis, justamente pelo seu caráter inferior ao εἶδος, podem ser tanto ‘um’ quanto ‘múltiplas’. Segundo Sócrates, o que é impossível e demasiado absurdo é que o ‘múltiplo’ seja ‘um’ ou o ‘um’ ‘múltiplo’. É certo dizer que essa questão da imbricação do um e do múltiplo só se resolve no *Sofista*. No entanto, é importante ressaltar que, na segunda parte do *Parmênides*, essa questão da relação entre o um e o múltiplo é abordada, ainda que de forma aporética. A essa altura do diálogo, os interlocutores chegam a parcial conclusão de que, para se estabelecer a existência do um, é indispensável que o próprio um entre em relação com o múltiplo. Apesar disso, é importante destacar que em todo o diálogo não há uma posição clara quanto a essa questão. O que há são discussões aporéticas, mas que dão encaixe a diálogos posteriores a propósito do mesmo problema.

As personagens do *Parmênides*

O diálogo se passa em dois momentos. Num primeiro momento, Céfalo, sobre quem pouco se sabe, apenas que não se trata do mesmo personagem da *República*, relata seu encontro com Gláucon e Adimanto, que são irmãos de Platão. Céfalo conversa também com Antifonte, que é irmão de Platão por parte de mãe. A partir dessa conversa, Céfalo ouve de Antifonte os relatos acerca do encontro que ocorreu entre Sócrates, Parmênides e Zenão. É daí que surge o segundo momento do diálogo, quando Antifonte reconstrói argumentativamente os relatos acerca desse encontro. Antifonte não teve um contato direto com nenhum dos três pensadores, mas conheceu Pitodoro, um grande amigo de Zenão e, portanto, conhecedor de suas teorias. Em suma, é a partir das lembranças dos relatos de Pitodoro que Antifonte dá início à narrativa do encontro ocorrido entre Sócrates, Parmênides e Zenão. É importante ressaltar a presença de Aristóteles no diálogo, o qual não deve ser confundido com o Estagirita discípulo de Platão, pois se trata, no *Parmênides*, de um dos trinta tiranos que governaram Atenas depois da Guerra do Peloponeso.

Por certo, algo que nos convida a refletir é o fato de Sócrates, no *Parmênides*, aparecer demasiado jovem, por volta de seus vinte anos. Algo mais curioso ainda é o fato de uma teoria tão complexa como a teoria das Ideias ser apresentada por um Sócrates jovem, já que as formulações acerca do εἶδος são provenientes de uma demorada reflexão, que esteve presente em toda a vida de Platão. No entanto, é provável que isso seja apenas uma forma elucidativa de apresentar o contexto do diálogo, adequando a isso as idades dos personagens principais, quais sejam, Sócrates, Parmênides e Zenão.

Acerca de Parmênides, filósofo Eleata, sabemos que pouco escreveu. Há apenas um poema que sequer foi finalizado. Tudo o que obtemos acerca de seu pensamento é proveniente de interpretações de comentadores. Um deles, e talvez o principal, é Platão. É neste poema, *Sobre a natureza*, que Parmênides introduz as questões relativas ao ser e à verdade. Por mais que suas teorias sejam derivadas da interpretação de comentadores diversos, é comumente aceita a noção de que Parmênides se insurgiu contra os relativistas de seu tempo, que trivializavam as formas de conhecer e a própria realidade. Para Parmênides, a noção de ‘ser’ é o que dá origem a tudo aquilo que existe, a tudo aquilo que é. No entanto, vale ressaltar que as teses de Parmênides, presentes no diálogo platônico de mesmo nome, são apresentadas sob a égide de uma interpretação do ‘um’ e não do ‘ser’.

Por fim, Zenão, seguidor e defensor do pensamento de Parmênides, teve sua fama justificada pela criação de paradoxos, que versavam sobre a não existência da multiplicidade e a ausência do movimento. De modo geral, pode-se dizer que o objetivo desses paradoxos

formulados por Zenão, assim como Platão descreve no *Parmênides*, é o de reafirmar as teses de seu mestre. Ou seja, os paradoxos de Zenão apenas endossam as teorias de Parmênides, ainda que sob perspectivas distintas. Ademais, é factível supor que Zenão, mesmo que de modo primitivo, seja um dos fundadores da dialética, arte (τεκνική) capaz de provar ou refutar um argumento partindo daquilo que foi dito pelo próprio interlocutor ou adversário em disputa. No entanto, em momento algum a palavra ‘dialética’ ou a expressão ‘método dialético’ aparece no diálogo pela voz de Zenão. De todo modo, na segunda parte do diálogo, quando Parmênides pede para que Sócrates verifique novamente as teses formuladas por Zenão, encontram-se aspectos fundamentais da dialética, isto é, do método discursivo que consiste em formular, a todo instante, perguntas e respostas acerca dos temas em disputa.

A composição do diálogo

Na primeira parte, por meio de sua teoria das Formas inteligíveis, Sócrates critica o pensamento de Zenão. Logo em seguida, Parmênides debruça-se sobre a teoria levantada por Sócrates, a fim de que ela também possa ser examinada. Já a segunda parte do diálogo consiste numa exposição da forma pela qual Zenão deu encaminhamento a sua investigação. Esta segunda parte advém de uma digressão à primeira, pois Parmênides sugere a Sócrates que retorne aos argumentos de Zenão para melhor compreendê-los. Note que, se pensarmos por essa maneira, estaremos reduzindo a segunda parte do diálogo a um simples exercício dialético e, assim, teremos nós chegado a novas formulações ontológicas por mero fruto do acaso. De modo distinto, é cabível dizer que a segunda parte do *Parmênides* não se trata de um simples esforço discursivo, mas de uma busca proposital por uma noção ontológica acerca do um. Dito de outro modo, a segunda parte do diálogo, a meu ver, serve não apenas para nos fornecer uma noção substantivada do um, afirmando apenas que ‘tal coisa é um’, mas é útil para endossar uma interpretação do um como causa de tudo o que existe, sejam eles sensíveis ou inteligíveis.

No que concerne à primeira parte do diálogo, temos uma crítica à teoria das Ideias, que é introduzida a partir do problema da relação entre o εἶδος e a sensibilidade. Como praticamente tudo no diálogo, essa questão é construída sob aporias justamente pela dificuldade de se expressar a relação existente entre esses dois mundos. Há aporias, inclusive, que indicam a impossibilidade de se estabelecer essa relação. No entanto, poderíamos nos questionar: como ficaria o status da sensibilidade frente às Ideias se rompermos com essa relação? É certo, porém, que tal investigação em todo o pensamento de Platão não nos trouxe uma resposta completa e, talvez, isso se justifique pela complexidade de tal questão. Apesar

disso, a investigação presente no *Parmênides* serve para trazer algo de inusitado em relação aos diálogos anteriores, a saber, o papel do sensível e da sensibilidade. A partir do *Parmênides*, há uma preocupação maior entre os interlocutores no que diz respeito a definir melhor o *status* da sensibilidade bem como a importância de demarcar sua função na teoria de Platão. É certo dizer que não há uma ruptura com o que foi dito antes acerca da sensibilidade, ou no que diz respeito à superioridade onto-epistemológica da Ideia compreendida na teoria da participação (μέθεξις). O que há, a partir do *Parmênides*, é uma preocupação mais importante e mais detalhada com o modo pelo qual essa multiplicidade se relaciona com o um, isto é, com o εἶδος. Dito de outro modo, a partir do fim da maturidade, Platão passa a investigar não apenas a existência da relação sensível-inteligível, mas visa a um aprofundamento acerca de ambos, propondo-se a fazer, ao fim e ao cabo, uma cuidadosa análise da própria relação, isto é, como ela opera e como a mesma dá fundamento à sua teoria das Ideias.

2) RECONSTRUÇÃO E CRÍTICA DA FORMA (εἶδος) NO *PARMÊNIDES* DE PLATÃO

O diálogo se inicia propriamente quando Sócrates pede que seja lida novamente a primeira hipótese do primeiro argumento presente nos escritos de Zenão, que aborda a querela entre o um e o múltiplo. Segundo Zenão, se os seres forem considerados múltiplos, então é necessário que sejam igualmente semelhantes (ὅμοιος) e dessemelhantes (ἀνόμοιος). No entanto, Zenão afirma que isso é impossível, pois não há como o semelhante ser dessemelhante e nem o inverso, isto é, que o dessemelhante seja semelhante. Sócrates verifica que o argumento de Zenão, apesar de parecer simplório, traz-nos algo de informativo, a saber, que se é impossível o semelhante ser dessemelhante, e vice-versa, então é impossível haverem múltiplas coisas. Assim, Sócrates o questiona:

SÓCRATES. - Será isso que querem dizer teus argumentos: não outra coisa senão sustentar decididamente, contra tudo o que se afirma, que não há múltiplas coisas? (ὡς οὐ πολλά ἐστί) E disso mesmo crês ser prova para ti cada um dos argumentos, de sorte que também acreditas apresentar provas de que não há múltiplas coisas quantos argumentos escreveste? É isso que queres dizer, ou não estou entendendo direito?

ZENÃO. - Ao contrário, disse Zenão, compreendeste muito bem o que, no todo, o escrito visa.⁸

Partindo desse argumento, Sócrates faz uma assimilação entre a tese de Zenão, que nega a multiplicidade, à tese de Parmênides, que afirma a unidade. Para Sócrates, ambos os filósofos eleatas, Zenão e Parmênides, querem dizer a mesma coisa, ainda que de modos distintos. Vale ressaltar que esse problema colocado por Zenão acerca do múltiplo não se trata de algo meramente discursivo, mas de uma contradição sobre a própria realidade. Pode-se notar que Zenão, ainda que de modo não proposital, faz uso do princípio de não contradição, já que é impossível às coisas múltiplas serem semelhantes e, ao mesmo tempo, serem seu contrário (ἐναντίον); ou o inverso, que em sendo dessemelhantes sejam, simultaneamente, semelhantes. No argumento de Zenão, se bem observarmos, esse princípio lógico acaba por se confundir com o sentido ontológico ao qual ele se refere, pois assumir a validade dessa contradição lógica desembocaria numa contradição da própria realidade das coisas. É para não cair nesse problema ontológico que Zenão nega a existência da multiplicidade. Acerca do mesmo propósito cito Ross:

⁸ PLATÃO. *Parmenides* (127e8 - 128a3). Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Editora PUCRIO, Edições Loyola, 3ª edição. São Paulo (SP) 2003, p.25.

No encontro imaginado por Platão, entre Parmênides, Zenão e Sócrates, Zenão lê um discurso próprio em que desenvolve conclusões que se seguem de várias hipóteses. Da primeira hipótese que ‘as coisas são uma multidão’ se extrai a conclusão de que tem de ser, por sua vez, semelhantes e dessemelhantes, coisa impossível para Zenão. O propósito de seu discurso era, na verdade, defender a tese de Parmênides de que as coisas não são muitas, mas uma unidade indiferenciada, retirando as consequências sob a tutela de um ponto de vista contrário.⁹

A discussão acerca dos escritos de Zenão não deve ser levada em consideração apenas como uma exposição de seu pensamento ou como mera associação às ideias de seu mestre Parmênides. Essa parte introdutória do diálogo deve ser vista, sobretudo, como artifício metodológico, para que Sócrates pudesse dar início à investigação das Formas inteligíveis a fim de solucionar as aporias do um e do múltiplo. Dito de outro modo, a teoria das Ideias surge como resposta ao paradoxo colocado por Zenão, isto é, como solução ao problema da semelhança e da dessemelhança das coisas múltiplas. Vale ressaltar, no entanto, que essa apresentação da teoria das Formas não se esgota apenas nesse objetivo, mas serve de ponto de apoio crítico ao próprio Parmênides, que sem demora passa a questionar conceitos-chave da teoria platônica como extensão, transcendência e participação das Ideias.

A resposta de Sócrates aos paradoxos de Zenão

Por meio de uma demorada digressão, Sócrates retoma a argumentação colocada por Zenão acerca do problema da multiplicidade das coisas. Ademais, constata que tal contradição fundamenta-se no fato de que Zenão levou em consideração as características presentes nas coisas como se estas fossem ontologicamente pertencentes às próprias coisas. É a partir desse diagnóstico teórico que Sócrates introduz a noção de participação (μέθεξις). Deste modo, as características presentes nas coisas não são propriedades ontologicamente pertencentes às próprias coisas, mas pertencentes originariamente a um plano ontologicamente superior, isto é, o plano inteligível. Assim, as presenças da semelhança e da dessemelhança nas coisas múltiplas o são por mera participação na semelhança em si e na dessemelhança em si. O erro de Zenão consiste no fato de tomar a semelhança e a dessemelhança como propriedades pertencentes à própria natureza das coisas, ao passo que a solução socrática vai ao encontro de uma perspectiva dualista, isto é, considerando a natureza originária desses atributos como

⁹ “At meeting which Plato feigns to have taken place between Parmenides, Zeno, and Socrates, Zeno read aloud part of a discourse of his own which developed the conclusions that follow from various hypothesis. The first hypothesis was that ‘things are a many’, and the conclusion drawn was that then they must be both like and unlike, which Zeno denounced as impossible. The purpose of his discourse was, in fact, to defend Parmenides thesis that things are not a many but an undifferentiated unity, by drawing out the consequences of the opposite view” ROSS, David. *Plato’s Theory of Ideas*. Ed. Oxford University Press. London, 1966. p.83.

algo transcendente e pertencente a outro âmbito, a saber, o inteligível, o em si das coisas, o εἶδος. Cito Sócrates:

SÓCRATES. - Pois bem, aceito, disse Sócrates, e acredito ser como dizes. Mas diz-me o seguinte: não julgas haver uma certa forma em si e por si (αὐτό καθ' αὐτό εἶδος) da semelhança (ὁμοιοτητα), e por outro lado, contrária (ἐναντίος) a tal forma, uma outra, aquilo que realmente é dessemelhante (ἀνόμοιον)? E que, nestas duas coisas, que são, tanto eu quanto tu, quanto as outras coisas que chamamos múltiplas (πολλά), temos participação (μεταλαμβάνειν)?¹⁰

É a partir dessa compreensão da multiplicidade sob o prisma da participação que Sócrates dá continuidade à argumentação crítica acerca do semelhante e do dessemelhante. Segundo ele, as coisas ao participarem da semelhança em si passam a ser semelhantes. Do mesmo modo, as coisas ao participarem da dessemelhança em si passam a ser dessemelhantes. Ademais, não há nada de extraordinário no fato de as coisas múltiplas serem semelhantes e dessemelhantes, pois pode muito bem ser o caso destas coisas participarem de ambas as formas, isto é, da semelhança em si e da dessemelhança em si. Para Sócrates, absurdo seria se alguém dissesse que as coisas dessemelhantes transformam-se em semelhantes ou que, ao contrário, as coisas semelhantes se tornam dessemelhantes. Já as coisas que participam de ambas as Formas são igualmente afetadas por estas mesmas Formas, da semelhança e da dessemelhança, e nisso não há nenhuma contradição, seja lógica ou ontológica. Por analogia, Sócrates passa a investigar o estatuto ontológico do um e do múltiplo. De modo sucinto, pode-se dizer que não há problema no fato de considerarmos as coisas múltiplas como um se elas participarem da Ideia de um, e nem se as considerarmos múltiplas por participarem da Ideia de múltiplo. Segundo Sócrates, incorreríamos em grave erro se disséssemos que o ‘um em si mesmo’ é ‘múltiplas coisas’, ou que ‘múltiplas coisas é o um em si’. Em suma, por meio da teoria da participação das Ideias, Sócrates tem por objetivo solucionar a querela proposta por Zenão acerca do um e do múltiplo. Seu objetivo consiste em viabilizar a possibilidade de uma mesma coisa singular receber características contrárias (ἐναντία), como semelhança e dessemelhança, desde que participe de ambas as Formas desses contrários (ἐναντίος), isto é, da semelhança em si e da dessemelhança em si, que estão separadas do mundo sensível. É na transcendência das Ideias que Sócrates fundamenta seu dualismo ontológico, estabelecendo a existência de dois planos: um sensível, mutável, imagético, múltiplo contraposto a um plano inteligível, imutável, real, uno.

¹⁰ PLATÃO. *Parmenides* (129a). *Op.cit.* p.27.

Se bem observarmos o raciocínio de Sócrates até este momento no *Parmênides*, poderemos constatar que ele em praticamente nada se diferencia de construções argumentativas explanadas em obras precedentes, como no *Fédon* (65b-e) e na *República* (507a-d). No entanto, no *Parmênides*, é notável a presença de uma perspectiva histórica, na qual Platão nos coloca de modo inusitado diante de um Sócrates jovem dialogando acerca do um e do múltiplo com filósofos pré-socráticos pertencentes ao eleatismo. Apesar de Sócrates utilizar-se da teoria da participação para refutar a proposta zenoniana no que diz respeito à inexistência da multiplicidade, o maiêutico dá a Zenão o merecido mérito por esforçar-se em investigar questões tão complexas. No entanto, a discussão acerca do tema não se esgota aí. Neste sentido, Sócrates se dirige a Zenão pedindo que esse mesmo esforço argumentativo fosse realizado em prol de descobertas acerca das coisas apreendidas pelo raciocínio (λογισμός), isto é, as coisas pertencentes ao plano inteligível.

O problema da abrangência das Ideias

SÓCRATES. - Quanto àquelas coisas [*sc.* as coisas sensíveis], acredito terem sido tratadas por ti com muita determinação. Entretanto, eu, como digo, me encantaria muito mais se alguém pudesse, essa mesma aporia, da maneira como a expuseste no caso das coisas que se veem, exibi-la, dessa mesma maneira, também no caso das coisas apreendidas pelo raciocínio (λογισμός), entrelaçada de todos os modos nas formas mesmas.¹¹

A primeira crítica a ser introduzida por Parmênides consiste em analisar melhor a extensão no mundo das Ideias, isto é, verificar quais coisas são levadas em consideração quando Sócrates fala de seu conceito de participação (μέθεξις). Se de fato tudo aquilo que existe de belo, de bom e de justo o são em razão de sua participação no plano inteligível, então, diz Parmênides, é necessário que até as coisas mais triviais possuam Formas correspondentes. Assim, o filósofo eleata questiona se há Formas para coisas relacionadas à natureza (φύσις) como fogo e água. Sócrates responde que já havia se perguntado sobre isso sem nunca ter, ele próprio, encontrado uma resposta. Parmênides prossegue seu questionamento levando em consideração até mesmo coisas ridículas como lama (πηλός), cabelo (θρίξ) e sujeira (ρύπος). Sócrates responde que seria absurdo admitirmos Formas correspondentes a essas coisas, pois elas simplesmente são como as vemos no mundo concreto. Deste modo, a primeira crítica relacionada à noção de participação termina em aporia. Segundo Parmênides, isso se justifica no fato de que Sócrates é ainda muito jovem e a

¹¹ PLATÃO. *Parmenides* (129e3 - 130a). *Ibidem*. p.31.

filosofia ainda não se apoderou dele, já que isso é algo que demanda tempo e treino. Afirma ademais que essas questões não serão triviais quando Sócrates tiver atingido um nível mais elevado de maturidade intelectual e tenha se desvinculado, por completo, das opiniões que o cercavam em sua juventude.

Se bem observarmos, poderemos notar que é o próprio Parmênides quem chama a atenção de Sócrates para a relação entre as Ideias e as coisas ignóbeis, isto é, coisas irrelevantes. Ademais, levando em consideração uma perspectiva histórica, é possível afirmar que há aqui dois aspectos importantes que estão implícitos na discussão, a saber, (1) a sobreposição do uno sobre o múltiplo e (2) a questão da homonímia (ὁμώνυμος). O primeiro aspecto nos remete diretamente à participação da multiplicidade do sensível na unidade inteligível. Ou seja, até mesmo para coisas ridículas como lama, cabelo e sujeira, independentemente de suas características peculiares, haverá uma Forma inteligível que corresponde a cada uma delas. Já o segundo aspecto, que trata fundamentalmente da questão da homonímia (ὁμώνυμος), está diretamente relacionado à linguagem. Ou seja, só podemos chamar algo de ‘lama’, ‘cabelo’ ou ‘sujeira’ porque há, no plano inteligível, um εἶδος correspondente. O primeiro aspecto pode ser chamado de causa ontológica das Ideias, o segundo, causa epônima.

O que proponho é que desde aquela crise deflagrada da teoria das Ideias, Platão estaria sugerindo, por meio do exercício dialético com a ideia de Uno a qual privilegiadamente abarca, em termos de participação, todas as possibilidades, digo, ele estaria sugerindo que a partir de então não se olhe mais a questão da participação de modo duplicado ou dicotômico, como se se tratasse de um problema vertical entre sensível (múltiplo) e inteligível (uno). Isto é, a questão da participação que implica numa relação entre unidade e multiplicidade deveria ser pensada a partir de então como uma questão de *koinonía* universal e invariável entre as Ideias, como seria de se esperar em se tratando de Ideias. Como o próprio Parmênides demonstra na argumentação dialética, nada escapa a esse jogo de participações, de tal forma que uma radical avaliação da universalidade, necessidade, constância desse jogo de articulações teria que perceber que ele já transborda atingindo tudo o mais, ou seja, nada mais escaparia nem poderia escapar àquele jogo constante pertinente ao Uno, nem mesmo a mais particular e perecível coisa. Um tal jogo estaria já sempre operando como estrutura da realidade como será o caso dos cinco gêneros supremos no *Sofista*.¹²

Para Bocayuva, se bem observarmos a argumentação presente no *Parmênides* acerca da abrangência das Ideias, identificaremos a imprescindibilidade de estabelecer que a noção de participação (μέθεξις) não seja pensada enquanto relação estabelecida entre sensibilidade (múltiplo)

¹² BOCAJUVA, Izabela. “Entre o *Parmênides* e o *Sofista* de Platão”. *Revista Anais de Filosofia Clássica*, Vol. 8 Nº 16, 2014. p. 68.

e inteligibilidade (uno). É preciso, antes, que tomemos a participação sob a tutela de uma “horizontalidade originária”, a qual emerge da *κοινωνία*¹³ entre as Formas universais, eternas e necessárias. Deste modo, defende ela que talvez não fosse necessário mencionar ‘cabelo’, ‘sujeira’ ou ‘lama’ para exemplificar a abrangência das Ideias, mas - depois de toda a argumentação construída pelo velho eleata - é de suma importância declarar a herança deixada por *Parmênides* à luz de um dos diálogos pertencentes ao começo do período tardio, o *Sofista*. Assim, Bocayuva conclui que nos restaria admitir que o fato de haver Formas para toda e qualquer coisa múltipla se justifica por meio de uma espécie de ‘jogo entre as Ideias’, isto é, o entrelaçamento (*συμπλοκή*) entre as Formas inteligíveis, fazendo emergir um dos aspectos mais caros à filosofia de Platão: a comunhão (*κοινωνία*) de uma coisa na outra, ou ainda para sermos mais coerentes, a comunhão de uma Ideia em outra.¹⁴

Segundo Fronterotta, a análise do ‘mundo da Ideias’ revela a importância de se compreender quais objetos compõe e quais ficam de fora de sua extensão. Embora Sócrates no *Parmênides* resista a aceitar que até mesmo as coisas mais inconcebíveis tenham participação nas Formas, há outras passagens, sobretudo na *República* (507b e 596a), que demonstram argumentativamente uma ampla extensão dos tipo de Formas. Ademais, Fronterotta defende que o pensamento de Platão acerca deste tema seria melhor interpretado e mais bem aceito pelos interlocutores do *Parmênides* se fossem excluídas as realidades individuais, como a pessoa de Sócrates, porque acerca destas coisas não existem multiplicidades. Destaca também que pelo fato de coisas imaginárias não possuírem correspondentes empíricos, as mesmas deveriam ser descartadas do mundo das Ideias. Em suma, o argumento proposto é o de que se admita uma Forma para cada realidade empírica que possua desdobramentos numa multiplicidade.¹⁵

A única objeção que Sócrates expressa em relação a este tipo de Formas (ignóbeis) é que parece absurdo supor que existam Formas para coisas irrelevantes. Parmênides, por sua vez, sustenta esta objeção como não-filosófica, mas também não afirma que tenham que ter Formas. A impressão que deixa é que o campo das Formas havia sofrido restrições demasiado estreitas; colocou-se toda a atenção nas Formas matemáticas e morais, e não se deu importância à questão de quais outras Formas devemos reconhecer. Se Sócrates representa aqui o papel do Sócrates platônico, dos diálogos de

¹³ Na Grécia Antiga, este conceito estava, em geral, relacionado aos laços responsivos que os cidadãos iguais possuíam entre si, ou seja, dizia respeito aos aspectos comunitários de determinada coletividade. No *Sofista*, o termo aparece para significar que o discurso filosófico racional (*λόγος*), que dá origem ao conhecimento (*ἐπιστήμη*) é proveniente de um entrelaçamento (*συμπλοκή*) entre as Ideias inteligíveis (*εἶδος*). No diálogo em supracitado, Platão não descreve apenas a relação vertical existente entre o sensível e o inteligível, entre coisas múltiplas e a unidade, mas faz um cuidadoso estudo acerca das relações que os próprios inteligíveis estabelecem entre si. Em suma, *κοινωνία* é, em profundo sentido, a comunhão, o compartilhamento mútuo que uma Ideia (*εἶδος*) estabelece com as demais para que um discurso (*λόγος*) possa ter real significado.

¹⁴ BOCAYUVA, Izabela. “Entre o *Parmênides* e o *Sofista* de Platão”. *Op. cit.*, p. 71.

¹⁵ FRONTEROTTA, Francesco. *Op. cit.*, pp.123-124.

juventude e dos diálogos intermediários, é certo que o interesse que tem prevalecido neles é moral, religioso e político, mas não metafísico. As Formas morais eram de longe as mais proeminentes. As Formas matemáticas apareceram na teoria da anamnese, mas o principal ponto dessa teoria era estabelecer a pré-existência da alma. A pergunta pela extensão das Formas se tornou problemática somente quando esta doutrina se aplicou à explicação da totalidade da natureza. O *Parmênides* se situa cronologicamente no início da última fase na qual Platão coloca sua própria doutrina frente aos principais problemas pré-socráticos e indica os pontos que concorda e os que não. Esta fase do pensamento platônico tem seu ponto culminante na cosmologia do *Timeu*. Dado que não se diz nada mais sobre esse assunto em nosso diálogo é necessário examinar, uma vez mais, as dificuldades de reconciliar o testemunho de Aristóteles com os escritos platônicos. Parmênides deixa cair esta pergunta aqui e se volta sobre o problema da participação, que surge a partir do momento em que pensamos as Formas como dotadas de uma existência separada.¹⁶

Deste modo, é importante ressaltar que, apesar de haverem aspectos implícitos na discussão acerca da abrangência do mundo das Ideias, o questionamento levantado termina em aporia, pois em momento algum Parmênides dá um direcionamento argumentativo a Sócrates para dizer se ele deve ou não assumir Formas inteligíveis para toda e qualquer coisa. Ainda que se tente forçar a interpretação, afirmando que Parmênides, por meio de sua crítica, quis fazer Sócrates assumir de modo implícito Ideias inteligíveis para lama, cabelo e sujeira, não poderemos dizer o que não foi dito e estaríamos extrapolando os limites textuais. Portanto, devemos tão somente assumir que Parmênides aponta para um problema e que Sócrates, por fugir do mesmo, acaba por concordar com sua complexidade, deixando a discussão terminar em aporia. Com efeito, nem Sócrates nem Parmênides veem uma justificativa suficiente para que se abandone a teoria das Ideias. Em suma, o simples fato de não compreenderem a abrangência do mundo das Ideias não é o bastante para que cessem a investigação. Assim, podemos seguramente dizer que o objetivo de Parmênides não é o de resolver a aporia em questão, mas fazer dela um ponto de apoio crítico para que se dê

¹⁶ “Socrates’ only expressed objection to Forms of this class in that it seems absurd to suppose Forms of such insignificant things. Parmenides rightly dismisses this objection as unphilosophical but does not say that they must have Forms. The impression is left that the field of Forms had been too narrowly restricted; attention had been fixed on the moral and mathematical, and the question what other Forms must be recognised had not been faced. If Socrates here stands for the Platonic Socrates of the early and middle dialogues, it is true that, all through these, the prevailing interest had been moral, religious, and political, not metaphysical. The moral Forms were by far the most prominent. The mathematical Forms had appeared in the theory of Anamnesis, but the chief point of that theory was to establish the pre-existence of the soul. It is only when the doctrine of Forms is applied to the explanation of ‘the whole of Nature’ that this question of their extent becomes a problem. The *Parmenides* stands at the beginning of the later series in which Plato sets his own doctrine beside the main Presocratic systems and indicates where he agrees or disagrees with them. The series leads up to the cosmology of the *Timaeus*. Since nothing further is said about this matter in our dialogue, it is unnecessary to examine once more the difficulties of reconciling Aristotle’s evidence with the Platonic writings. Parmenides drops this question here and turns to the problem of participation, which arises when any Forms are credited with separate existence”. (CORNFORD, F. M. *Plato and Parmenides. Op. cit.*, pp.83-84).

prosseguimento à análise dos demais aspectos presentes na teoria das Ideias, esta que por sua vez foi apresentada anteriormente a Zenão pelo próprio Sócrates como meio para se solucionar o paradoxo eleata da multiplicidade.

O problema da participação (μέθεξις)

Uma das principais críticas introduzida por Parmênides, ainda na primeira parte do diálogo, vai diretamente ao encontro da teoria das Ideias, sobretudo acerca das noções de separação (χωρισμός), de participação (μέθεξις) e de sobreposição do um em relação ao múltiplo (ἓν ἐπὶ πολλῶν). Em suma, o questionamento que o velho eleata dirige a Sócrates pode ser sintetizado do seguinte modo: se de fato há essa separação entre dois planos, um sensível e um inteligível, e se o primeiro tem sua existência justificada pelo segundo, de que modo essas coisas mutáveis participam do plano das Formas inteligíveis? Por meio de uma provocante argumentação, Parmênides faz Sócrates perceber que há dois modos distintos para que se compreenda a noção de participação: (1) ou as coisas múltiplas participam da Ideia inteiramente; (2) ou as coisas múltiplas participam de uma parte da Ideia, isto é, parcialmente. A primeira hipótese lançada pelo eleata nos coloca num cenário em que teremos de compreender as Ideias como imanentes, isto é, presentes inteiramente nas coisas. No entanto, há uma consequência negativa, pois é contraditório que a Ideia esteja separada (χωρισμός) do plano sensível e, ainda assim, esteja presente nele em sua totalidade. Outra consequência inconcebível consiste no fato da Ideia confundir-se com a multiplicidade ao ponto do uno ser, ao mesmo tempo, múltiplo. Já a segunda hipótese, a saber, a participação das coisas múltiplas em apenas uma parte da Ideia, é introduzida por Parmênides por meio de uma imagem, qual seja, a iluminação proveniente da vela de um barco que está suspensa sobre a cabeça de alguns homens. O eleata diz que, a depender do ângulo, a vela iluminará os homens abaixo dela de modo particularmente diferente, pois apenas uma parte distinta da vela estará sobre a cabeça de cada um deles.

Feita essa reconstrução, podemos constatar que essa hipótese é talvez a mais radical proposta de ruptura com a noção de unidade do εἶδος, porque traz consigo a consequência negativa da divisibilidade daquilo que é um. Isso acabaria por tornar a própria Ideia como algo múltiplo e, assim, o paradoxo zenoniano acerca da multiplicidade poderia ser utilizado contra as próprias Formas inteligíveis. De todo modo, a investigação não avança e tudo o que podemos admitir é que a aporia acerca dessa questão serve para dizer que o um não participa do sensível, nem em sua totalidade, nem de modo parcial. Em suma, se bem observarmos a argumentação de Parmênides, podemos afirmar que seu principal objetivo foi problematizar a

questão da participação (μέθεξις) fazendo chocar a perspectiva transcendente com a imanente.

Segundo Iglésias, Platão não se deu por satisfeito ao levantar a hipótese de que as Ideias fossem imanentes, pois afirmar o εἶδος como presente nas coisas, seja de modo total ou parcial, faz com que as Formas inteligíveis, pelo fato estarem atreladas à multiplicidade, desapareçam junto ela. Nesse caso, teríamos de assumir o não-ser (μη ὄν) como origem e como destino de tais Ideias. No entanto, por razões minimamente conceituais isso não pode ocorrer em nenhuma circunstância. Em suma, ao considerarmos as Ideias como imanentes estamos afastando delas a perenidade que o ser parmenídico lhe atribui, isto é, a impossibilidade do vir a ser ou de deixar de ser aquilo que é. Como saída à presente questão, Iglésias defende que é necessário considerar as Formas enquanto transcendentais, porque deste modo preservamos o *status* do ser parmenídico, reafirmando o εἶδος como não-gerado, imperecível e numericamente o mesmo.¹⁷

Com efeito, a crítica de Parmênides à noção de participação (μέθεξις) coloca em cheque a noção de Ideia como causa de tudo o que existe. Apesar disso, é importante ressaltar que não há, *stricto sensu*, uma refutação daquilo que foi dito em diálogos anteriores e, menos ainda, um abandono da teoria das Ideias. Se bem observarmos a reconstrução argumentativa até o presente momento, poderemos constatar que o texto empenha-se em levantar problemas, mas nunca em resolvê-los. Com efeito, a partir do *Parmênides* há um novo modo de abordar esse tema das Ideias, sempre acompanhado de uma perspectiva crítica e de uma linguagem inusitada, que dão encaixe e caracterizam de modo bastante peculiar esse período de transição na composição cronológica dos diálogos platônicos, notadamente entre o fim da maturidade e o começo da velhice.

Argumento do “terceiro homem” (τρίτος ἄνθρωπος)

É-nos permitido afirmar que, no decorrer do diálogo, a própria teoria platônica das Ideias passa a apresentar alguns problemas. Como vimos, na seção anterior, depois de Parmênides e Sócrates problematizarem a noção de ‘extensão’ acerca do plano inteligível, ambos os filósofos lançaram-se a investigar de que modo se dá a participação das coisas sensíveis nas Ideias inteligíveis. Dando aprofundamento ao tema, o objetivo agora consiste em fazer uma análise mais apurada do conceito de participação, fazendo o próprio εἶδος comparecer ao tribunal ontológico, do qual sempre foi juiz, a fim de justificar seu alcance e as

¹⁷ IGLÉSIAS, Maura. “As aporias das Ideias imanentes”. *Revista: O que nos faz pensar*, nº28, dezembro de 2010. pp. 244-245.

relações que estabelecem entre si, isto é, as relações entre os próprios inteligíveis. Se por um lado as Ideias serviram para resolver o paradoxo zenoniano acerca da multiplicidade, por outro lado, deu abertura à radicalização dessa interpretação da existência da multiplicidade entre as próprias Formas.

Vale ressaltar ainda que o estudo destas relações entre os inteligíveis distancia-se, de certo modo, do conceito de participação que vinha sendo desenvolvido desde os diálogos intermediários até o *Parmênides*. Tanto o *Fédon* quanto a *República* abordam a participação do sensível no mundo das Ideias, mas estas obras nunca desenvolveram uma teoria que abordasse a sofisticação da relação entre os próprios inteligíveis. Neste sentido, o *Parmênides* dá início a um problema ontológico de suma importância para uma compreensão detalhada da mais famosa teoria de Platão. Embora sob uma perspectiva um pouco distinta, é correto afirmar que este tema tem sua continuidade no *Sofista*¹⁸. No entanto, não estaremos distante da verdade se afirmarmos que essa discussão acerca da relação entre as próprias Formas só é possível, em geral, por causa da crítica introduzida no *Parmênides* pelo filósofo eleata de mesmo nome. Cito:

PARMÊNIDES. - Pois bem. E em relação ao seguinte, <pergunta Parmênides> como pensas?

SÓCRATES. - Em relação a quê? <diz Sócrates>

PAR. - Creio que tu crês que cada forma é uma pelo seguinte: quando algumas coisas, múltiplas, te parecem ser grandes, talvez te pareça, a ti que as olhas todas, haver uma certa ideia *uma* e a mesma em todas; donde acreditas o grande ser *um*.

SÓ. - Dizes a verdade.

PAR. - Mas... e quanto ao grande mesmo e às outras coisas grandes? Se olhares da mesma maneira, com a alma, para todos esses, não aparecerá, de novo, um grande, *um*, em virtude do qual é necessário todas aquelas coisas aparecerem como grandes?

SÓ. - Parece que sim¹⁹

¹⁸ “A questão das relações mútuas entre os ‘Inteligíveis’ (εἶδη) é tratada por Platão no *Sofista*, diálogo que já não apresenta a versão *standard* da teoria das Ideias, senão para criticá-la (*Sofista*, 245e6-249d5), mas que expõe uma nova ontologia platônica – e isso é um forte indicativo de que o *Sofista* é posterior ao *Parmênides*. Assim, no *Sofista*, Platão investiga a possibilidade de se pensar as relações, que em geral são denominadas de “comunhão” (κοινωνία), entre as próprias ‘Formas inteligíveis’, através da descrição de cinco “Gêneros supremos” (μέγιστα τῶν γενῶν), a saber: Ser (ὄν), Identidade (ταυτόν, Mesmo), Alteridade (θάτερον, Outro), Movimento (κίνησις) e Repouso (στάσις). Apesar de serem ‘Formas inteligíveis’ (εἶδη), os Gêneros do *Sofista* não são equiparáveis às Ideias concebidas nos diálogos intermediários, na versão *standard* da teoria. Enquanto as Ideias são concebidas como ‘mônadas’ radicalmente simples (μονοειδές – *Fédon*, 78d5), isto é, unidades puras e autoidênticas, os ‘Inteligíveis’ (i.e., ‘Formas’ ou ‘Gêneros’) do *Sofista* são unidades que, ao mesmo tempo, abrigam multiplicidade (*Sofista*, 253d5-e2)”. SOARES, MÁRCIO. *Construção e crítica da teoria das ideias na filosofia de Platão: dos diálogos intermediários à primeira parte do Parmênides*. Porto Alegre: Editora PUCRS, 2010. p. 127.

¹⁹ PLATÃO. *Parmenides* (132a - b). *Op.cit.*, p.37.

Apesar de reconhecer a importância histórico-cronológica dos diálogos de Platão acerca do tema das Ideias, é necessário ressaltar que o caminho interpretativo ao qual devemos percorrer precisa instituir o *Parmênides* como ponto de partida para que se introduza uma crítica às relações estabelecidas entre os próprios inteligíveis. Deste modo, os conceitos já criticados anteriormente, como separação ($\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$) e participação ($\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\chi\iota\varsigma$), passam a ter crucial relevância no que diz respeito ao argumento do terceiro homem ($\tau\rho\acute{\iota}\tau\omicron\varsigma \ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$), pois esta discussão surge não apenas como uma consequência de tudo o que foi dito, mas também como uma nova dificuldade em relação ao próprio εἶδος.

Com efeito, ao ‘olharmos’ certas coisas grandes remetemos cada uma delas a uma única Ideia una, a saber, a grandeza em si. Novamente, ao direcionarmos nossa alma ao plano inteligível, verificaremos a necessidade de postular uma nova Forma de grandeza, capaz de abranger a Ideia de grandeza em si e a grandeza múltipla a ela relacionada. O fato é que o argumento ensaiado por Parmênides segue esse mesmo modelo na forma lógica de um regresso ao infinito, pois a todo instante surgirá uma nova Ideia inteligível, mais geral e mais abrangente. Note que, a princípio, o argumento pode parecer epistemológico ou meramente lógico. No entanto, trata-se aqui da abrangência ontológica da inteligibilidade frente a si mesma e frente ao múltiplo. Em suma, o *Parmênides*, sobretudo em sua primeira parte, não se ocupa em investigar os processos de conhecimento, mas sim em identificar e aprofundar a discussão acerca do *status* ontológico ocupado tanto pelo sensível quanto pelo inteligível. Outro aspecto que merece destaque e que está presente na citação acima, ainda que de modo indireto, é o da homonímia (ὁμώνυμος). Tanto a multiplicidade de coisas grandes quanto a grandeza em si partilham um mesmo nome, permitindo-nos associá-las. Ademais, tal associação nos remete às noções de participação ($\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\chi\iota\varsigma$) e de sobreposição do um frente ao múltiplo (ἐν ἐπὶ πολλῶν), estabelecendo a superioridade do primeiro em relação ao segundo. Cito Cornford:

O argumento aqui gira em torno da ambiguidade da qual falávamos anteriormente. Supõe-se que a Forma, a Grandeza em si, *possui* o caráter da mesma maneira que as muitas coisas grandes que o possuem; em outras palavras, que é ela mesma uma coisa grande. Se isto é assim, trata-se simplesmente de um membro a mais da classe das coisas grandes, e terá as mesmas razões para exigir a existência de uma segunda Forma da qual participe a anterior, esta que, por sua vez, compreende a multiplicidade. Deste modo, estamos diante de um regresso ao infinito. Aristóteles (*Met.* 990b, 15) observa que ‘em Platão podemos encontrar alguns argumentos mais precisos que reconhecem as Formas dos termos relativos, os quais não

pensamos que formem uma classe independente; outros estabelecem o argumento do terceiro Homem'.²⁰

Segundo Casnati, o argumento do terceiro homem foi objeto de estudo do importante artigo publicado por Gregory Vlastos em 1954²¹, que não apenas gerou profundas discussões como até hoje dá embasamento a sofisticados debates a respeito deste assunto. Com efeito, Canasti afirma que Vlastos é um autor bastante difundido na tradição contemporânea de comentadores, mas que sua análise lógica acerca do argumento do terceiro homem por ser demasiado sofisticada ultrapassa os intentos argumentativos de alguém que pretenda reconstruir o aspecto epistemológico levando em consideração o conceito de Grandeza. Deste modo, ressalta três pontos importantes conclusões acerca da passagem acima descrita: (1) que cada Forma é una; (2) que de algum modo particular, a Grandeza é uma; (3) que em virtude do regresso ao infinito, a Grandeza e todas as demais Formas devem ser consideradas como uma pluralidade ilimitada.²²

É certo dizer que a argumentação de Parmênides enfatiza a necessidade da existência das Ideias, mas visa também a um aprofundamento crítico acerca da multiplicidade presente no âmbito inteligível. Ao olharmos determinadas coisas grandes, somos capazes de captar um caráter comum (εἶδος). No entanto, somente a partir de um olhar vindo da alma é que se verifica a necessidade de postular Ideias cada vez mais gerais, capazes de abranger tanto a Ideia una quanto as multiplicidades a ela relacionadas. Segundo Parmênides, se nos voltarmos a esta Ideia mais geral, verificaremos a necessidade de postular uma terceira Forma, capaz de abranger as duas Ideias anteriores, bem como a multiplicidade sensível a ela correlacionada. Em suma, o argumento proposto pelo eleata vai ao encontro de um regresso ao infinito, pois a cada vez que redirecionarmos nossa alma ao âmbito inteligível verificaremos a necessidade de postular uma nova Ideia mais geral capaz de abranger todas as outras coisas a ela correlacionadas.

²⁰ “The argument here turns on the ambiguity above noted. It is assumed that Form, Largeness itself, *has* the character in the same way that the many large things have it; in other words, that it is itself a large thing. If that is so, then it is just one more member of the class of large things, and there will be the same reason to demand a second Form for it to partake of. Thus we shall get an infinite regress. Aristotle (*Met.* 990b, 15) observes that some of Plato’s ‘more precise arguments recognise Forms of relative terms which, we maintain do not form an independent class; others state the argument of the Third Man’ ”. (CORNFORD, F. M. *Plato and Parmenides. Op.cit.*, p.88).

²¹ VLASTOS, Gregory. The Third Man Argument in the Parmenides”, *The Philosophical Review*, vol. 63, n.3, 1954, pp. 319-349.

²² CANASTI, Maria Gabriela. *Algunas consideraciones sobre el “argumento del terceiro hombre” del Parménides*. VI Coloquio Internacional ΑΓΩΝ, Competencia y Cooperación de la Antigua Grecia a la Actualidad. Universidad de Buenos Aires, Argentina, 2012. p, 226.

A hipótese de Sócrates parte dum fato: há um grupo de coisas sensíveis (a, b, c, etc.) caracterizadas todas elas por um predicado F; este é o *explanandum*. Trata-se do *explanandum* precisamente porque está suposto que uma multiplicidade caracterizada por F não se explica por si mesma; nenhum de seus membros é capaz de figurar como causa do fato de que ele mesmo e os demais membros desta multiplicidade possuem a característica F, sendo exigido, portanto, um *explanans*, a Ideia F-dade. Mas F-dade também possui a propriedade F; a autopredicação redundante, pois, na inclusão da Ideia, o *explanans*, no grupo de coisas que caracterizadas por F, portanto, no *explanandum*. Tal operação, a inclusão do *explanans* no *explanandum*, é decisiva; e ela se repete *ad infinitum*: sempre que se postular uma nova Ideia, que se esperaria que funcionasse como definitivo *explanans*, nesse exato momento ela recai no *explanandum*.²³

Com efeito, o principal problema do regresso ao infinito é a sua própria infinidade. Caso não a explicação supracitada não possuísse o atributo da infinidade, teríamos de admitir uma Forma única capaz de abarcar e de explicar todas as demais. No entanto, o caráter da infinidade desse regresso inviabiliza toda e qualquer possibilidade de existência de uma Forma primeira e absoluta. Em suma, essa aporia descrita no *Parmênides* - embora não refute o *status* ontológico das Formas como explicação causal de tudo o que existe - acaba por criar novas dificuldades de interpretação, problematizando, uma vez mais, a noção de participação no âmbito inteligível. De todo modo, é importante ressaltar que o argumento proposto por Parmênides acerca da existência de Ideias mais gerais e mais abrangentes nos fornece alguns pontos de apoio para resgatar a noção de participação sob o prisma da imanência. Deste modo, podemos afirmar que uma Ideia relaciona-se com a outra porque há um entrelaçamento (συμπλοκή) entre as mesmas, reafirmando o aspecto da comunhão (κοινωνία) entre elas. Tal explicação é melhor apresentada no *Sofista* (259e), obra que estuda profundamente a estrutura das Formas inteligíveis à luz de uma discussão ontológica do Ser (ὄν) e do não-ser (μὴ ὄν).

No *Parmênides*, as Ideias não partilham seu caráter apenas com as coisas sensíveis, mas também com as próprias Ideias inteligíveis em sua infinidade, porque elas estabelecem entre si relações recíprocas de pertencimento. Ou seja, as Ideias compartilham algo em comum para que uma participe na outra. É necessário ressaltar, no entanto, que não se trata aqui de uma negação da essência inteligível como uma, fixa e imutável. O diálogo apresentado não se ocupa em responder questões acerca dos graus de realidade ou de possíveis diferenças ontológicas de cada uma dessas Ideias, já que essas distinções são pertinentes apenas às coisas físicas e múltiplas contrapostas àquilo que é metafísico e uno. De modo sucinto, o

²³ CECÍLIO, Guilherme da Costa Assunção. “Significado e estrutura do argumento do terceiro homem no *Parmênides* de Platão”. *Revista: Calíope, Presença Clássica* | 2017 Ano XXXIV . Número 34 (separata 3). Submissão 29 set. 2017 | Publicação 21 dez. 2017. p. 19.

Parmênides não nos fornece apoio teórico suficiente para dizermos algo sobre distinções ontológicas entre as próprias Ideias. Neste sentido, é presumível que todas elas possuam um mesmo grau de realidade, já que o inverso disso ocasionaria numa abrupta ruptura com a clássica construção da teoria das Ideias e este, a meu ver, não é o propósito do *Parmênides*.

Diferentemente do que defende Ryle em seu trabalho intitulado *Plato's progress*²⁴, não nos é permitido afirmar que Platão tenha abandonado totalmente a versão mais tradicional da teoria das Ideias. No entanto, é certo dizer que, no *Parmênides*, boa parte da base teórica que fundamenta a metafísica e, mais precisamente, a ontologia de Platão sofre severas objeções. Tal investigação, ensaiada por Parmênides no diálogo de mesmo nome, apesar de não nos colocar num cenário de ruptura ou mesmo de abandono da clássica teoria das Ideias, acaba por dar início a uma nova abordagem teórica, fundamentalmente acerca dos pressupostos ontológicos da metafísica platônica. É pelo fato do *Parmênides* apresentar objeções como estas que nós podemos reafirmar sua posição cronológica bem como seu caráter de transição nos diálogos de Platão, notadamente entre o fim da maturidade o começo da velhice.

As Formas seriam como pensamentos (νόηματα) nas almas (ἐν ψυχαίς)?

Sócrates, ao tentar driblar as dificuldades acerca da multiplicidade das Formas inteligíveis, propõe a hipótese de que as Ideias sejam, cada uma delas, pensamentos (νόημα) nas almas (ἐν ψυχαίς). Seu objetivo é resguardar a unidade de cada uma das Formas afirmando que elas são provenientes da nossa mente, como se fossem meras representações mentais. Tendo em vista a argumentação anterior, fundamentalmente acerca da noções de participação (μέθεξις) e de sobreposição do um frente ao múltiplo (ἐν ἐπὶ πολλῶν), Sócrates tenta superar tais críticas na tentativa de assegurar a unidade das Ideias, já que estas mesmas objeções acabaram por colocar em xeque essa unicidade das Formas. Cito:

SÓCRATES. - Mas Parmênides, disse Sócrates, vai ver cada uma dessas formas é um pensamento (νόημα) e não lhe cabe surgir em nenhum outro lugar a não ser nas almas (ἐν ψυχαίς). Pois, sendo assim, cada uma seria *uma*, e não mais seria afetada pelo que há pouco foi dito.

²⁴ “Ao abandonar a forma erística de discussão, Platão se torna um pensador original. Este é o começo de sua atividade literária, onde formula sua famosa teoria das Ideias, que em seguida abandona sob a influência de Arquitas e Filistérios, os quais ele conheceu durante suas viagens pela Sicília. Enquanto Platão, em virtude de sua teoria das Ideias, não podia admitir uma ciência autêntica da natureza, ele se juntou às visões de Arquitas no *Timeu* e no *Filebo*. Assim, não há mais nenhuma questão da teoria das Ideias nos últimos diálogos como *Teeteto*, *Sofista* e *Política*, uma teoria que é **definitivamente** refutada no *Parmênides*. Nestes últimos diálogos, Platão está especialmente preocupado com problemas epistemológicos”. Lafrance Yvon. Le Platon de Gilbert Ryle. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 69, n°3, 1971. p.339. (ênfase nossa).

PARMÊNIDES. - Mas como?, disse ele. Cada um dos pensamentos é *um*, mas é pensamento de coisa nenhuma (οὐδενός)?

SÓ. - Mas isso é impossível, disse ele.

PAR. - Mas é, sim <pensamento> de algo (ἀλλὰ τινός), não é?

SÓ. - Sim.

PAR. - <De algo> que é (ὄντος), ou <de algo> que não é (ἢ οὐκ ὄντος)?

SÓ. - <De algo> que é (ὄντος).²⁵

Com efeito, se bem observarmos a hipótese introduzida por Sócrates, poderemos constatar que sua argumentação acaba por reafirmar a existência das Ideias. Vimos, na seção anterior, que Parmênides, por meio do argumento do terceiro homem (τρίτος ἄνθρωπος), fez Sócrates notar que as Formas tinham suas relações fundamentadas no compartilhamento de um caráter comum. O problema é que isso leva a um regresso ao infinito. Isto se dá deste modo justamente por sugerir a existência de novas Formas cada vez mais abrangentes, colocando em xeque a própria noção de unidade das Ideias. A alternativa ensaiada por Sócrates nesta parte do diálogo, a saber, de que as Formas são como pensamentos nas almas, visa a um resgate dessa noção de unidade, sugerindo que as coisas sensíveis não sejam associadas a uma Ideia separada (χωρισμός).

Segundo Cornford, essa discussão possivelmente foi discutida largamente no seio da Academia. Ademais, o termo ‘pensamento’ é ambíguo, mas o contexto obriga a admitir que ‘pensamento’ significa um ato de pensar, que só pode ocorrer ‘em uma mente’ (ἐν ψυχῇ), não necessariamente humana. Esta frase implica, pois, que se as mentes não existiram e pensaram, não havia Formas, pois estas devem ser atos do pensamento de uma mente.²⁶ Vale ressaltar, no entanto, que no decorrer do diálogo é o próprio Parmênides quem dissuade Sócrates desta hipótese, pois ainda que se concebiam as Ideias como pensamentos, os mesmos corresponderão a algo exterior àquilo que se encontra na alma, isto é, corresponderá a coisas concretas. Portanto, a noção de pensamento proposto por Sócrates sempre será pensamento de algo que não é pensamento, já que o pensamento se refere a uma coisa sensível. A partir disso, é-nos factível supor que Platão tenha ensaiado aqui aspectos realistas e objetivistas dentro de sua teoria. Embora coloquemos as Ideias como pensamentos provenientes da alma, é necessário que tais pensamentos estejam associados a algo que existe e seja, portanto, externo ao pensar. Em suma, isso reabilita a noção de sobreposição do um frente ao múltiplo,

²⁵ PLATÃO. *Parmenides* (132b - c). *Op.cit.* p.37.

²⁶ “Socrates' suggestion is one that may will have been made in discussions at the Academy. The word ‘thought’ is ambiguous; but the context makes it plain that ‘thought’ means an act of thinking, which can only occur ‘in a mind’ (ἐν ψυχῇ), not necessarily a human mind. This phrase, again, implies that, if minds did not exist and think, there would be no Forms, for these are to be acts of a mind’s thinking” (CORNFORD, F. M. *Plato and Parmenides*. *Op.cit.*, p.91).

pois o pensamento é caracterizado pela unidade, ao passo que aquilo a que ele se refere no mundo concreto é considerado múltiplo. Segundo Parmênides, outro aspecto suficientemente capaz de refutar a hipótese socrática de que as Ideias sejam puro pensamento vai ao encontro de uma noção realista das Ideias. Se estes pensamentos são provenientes da alma como coisas unas e, ao mesmo tempo, correspondem à multiplicidade sensível, então esse carácter comum que faz esse elo precisa, de certo modo, materializar-se, existir para além da alma. A alma alcança tal realidade através do exercício dialético do pensar. Segundo Parmênides, é a esse carácter único, alcançado pela alma, que chamamos Ideia.

Outro problema apontado por Parmênides em direção ao argumento socrático de que as Ideias sejam pensamentos é o fato de que as coisas sensíveis participam das Ideias, e tão somente por causa delas existem. A crítica introduzida por Parmênides pode ser reduzida a duas premissas: (1) se tais Ideias forem pensamentos, como poderemos dizer que as coisas que delas participam também não sejam coisas pensantes? (2) ou ainda, poderíamos nós afirmar que estas coisas sensíveis, ao participarem daquilo que é puro pensamento, poderiam ser pensamentos que não pensam? O primeiro questionamento vai de encontro ao senso comum, pois é certo que nossa percepção detecta uma infinidade de coisas sensíveis que são incapazes de pensar. Já o segundo questionamento se revela autoevidente, pois, por uma impossibilidade da própria linguagem apresentada no diálogo, não nos é permitido afirmar que algo pensante não pense. Mais uma vez, a argumentação acaba em aporia, mas através destes dois questionamentos Parmênides foi capaz de ridicularizar a hipótese socrática de que as Ideias sejam puro pensamento, pois o velho eleata volta-se ao conceito de participação e resgata os fundamentos necessários para que a teoria das Ideias, em sua versão largamente conhecida, ainda se sustente. Deste modo, a argumentação parmenidiana vai ao encontro da clássica exposição do tema presente na *República*. Cito:

SÓCRATES. - Aprende então o que quero dizer com o último segmento do inteligível, daquele que o raciocínio (νοητός) atinge pelo poder da dialética (διαλέγεσθαι), fazendo das hipóteses não princípios, mas hipóteses de facto, uma espécie de degraus e de pontos de apoio, para ir até àquilo que não admite hipóteses (ἀνυπόθετος), que é o princípio de tudo, atingido o qual desce, fixando-se em todas as consequências que daí decorrem, até chegar à conclusão (τελευτή), sem se servir em nada de qualquer dado sensível (αἰσθησις), mas passando das ideias (εἶδος) umas às outras, e terminando em ideias (εἶδη).²⁷

²⁷ PLATÃO. *Respublica*. (511b-c). Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 11ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, pp. 312-313.

Em nenhum momento Platão defende uma concepção mentalista ou conceptualista das Ideias, como se estas fossem provenientes unicamente dos nossos pensamentos. Platão afirma, desde a *República*, que por meio da dialética somos capazes de associar as coisas sensíveis aos objetos inteligíveis, estes últimos tendo sua existência considerada no mais alto grau ontológico. Platão não afirma que as Ideias sejam pensamentos, mas defende que por meio do exercício do pensamento, isto é, pela prática do próprio pensar, nós podemos revelar a existência das Formas inteligíveis como algo necessário. Mais adiante, abordaremos de modo detalhado a teoria da linha dividida quando tratarmos da noção de Ideia enquanto paradigma. Por ora, é importante destacar que, no final do livro VI da *República*, Sócrates aponta para Glauco, seu interlocutor, a possibilidade de uma concatenação entre o último segmento do inteligível e a noção de dialética (διαλέγεσθαι). Segundo Sócrates, a dialética é o instrumento epistemológico responsável por conduzir nossa alma ao conhecimento sumamente real e verdadeiro, que independe de hipóteses (ἀνυπόθετος), e que também nos permite conhecer o εἶδος. Apesar da noção de dialética ser pouco discutida no final do livro VI, podemos afirmar que ela é um procedimento necessário para que nossa alma alcance a verdade das Ideias. Neste sentido, dialética é, pois, a ciência (ἐπιστήμη) que permite o alcance da realidade suprema e do conhecimento verdadeiro. Em suma, segundo Platão, a dialética é aquilo sem o qual a própria filosofia não seria possível, já que a dialética é - por excelência - o próprio do filósofo.

De modo distinto, no *Parmênides*, o velho eleata, ao observar a argumentação proposta por Sócrates de que as Ideias sejam pensamentos, introduz uma crítica, ainda que aporética, acerca do conceito de participação. Se considerarmos que as coisas sensíveis participam de Ideias que são pensamentos, então as próprias coisas sensíveis teriam de ser pensamentos. Em suma, é a própria teoria das Ideias que está a serviço de Parmênides quando este se dirige criticamente ao argumento socrático. Por fim, nos é permitido afirmar que todas as críticas apresentadas no *Parmênides* até o presente momento devem ser interpretadas na forma de autocríticas, isto é, como objeções internas à teoria das Ideias. Vários dos conceitos são testados e examinados por meio de um cuidadoso exercício dialético a fim de que novos rumos sejam traçados a partir do fim da maturidade platônica no que concerne a uma das mais famosas teorias metafísicas de toda a história da filosofia. Em suma, Parmênides faz Sócrates perceber que a tentativa de reestabelecer um novo caminho ontológico acerca da teoria das Ideias acaba por criar novas aporias e novas dificuldades. Segundo ele, não é o abandono de princípios inteligíveis, historicamente arraigados na cronologia platônica, que fará a clássica teoria apresentar-se, a partir do *Parmênides*, de modo totalmente inusitado. Por certo, há no

Parmênides uma iniciativa crítica, interna e holística acerca de conceitos-chave, com o intuito de aprofundar as discussões no que diz respeito à relação entre o sensível e o inteligível e, em última instância, entre os próprios inteligíveis.

Se não são pensamentos, então as Formas seriam paradigmas (παραδείγματα)?

Tendo em vista a impossibilidade ontológica das Formas serem pensamentos (νόημα) nas almas (ἐν ψυχᾷς), Sócrates assente às críticas de Parmênides e retorna ao cerne da teoria das Ideias afirmando a sua existência objetiva, em si e por si (αὐτό καθ' αὐτό). Ao fazer isso, o maiêutico retoma o conceito de participação (μέθεξις) a fim de justificar o tipo de relação estabelecido entre o sensível e o inteligível. É a partir dessa conclusão parcial que Sócrates sugere a Parmênides a hipótese de as Formas serem como paradigmas (παραδείγματα) na natureza (ἐν τῇ φύσει). Segundo ele, são esses paradigmas que concebem certo grau ontológico às coisas sensíveis pelo fato destas participarem daqueles. Essa participação se dá por semelhança (ὁμοίωμα), ou seja, as coisas sensíveis se assemelham (ἐοικέναι) à Ideia. Essa semelhança, por sua vez, não é idêntica, pois isso faria a multiplicidade possuir um mesmo grau ontológico que a unidade. A semelhança proposta no decorrer do diálogo possui, portanto, o *status* de imagem (εἰκασθέντες). Em suma, a argumentação pode ser descrita da seguinte maneira: a multiplicidade participa da unidade pelo fato de ser semelhante (ὅμοιος) a ela, não em sua totalidade, mas como uma imagem do paradigma uno e perfeito que se encontra na natureza.

Entre a *República* e o *Parmênides*

Na *República*, o termo ‘imagem’ (εἰκῶν) é usado para um grau menor de existência. Se examinarmos atentamente a afirmação de Sócrates, veremos que ela sugere que as coisas são semelhantes (ὁμοιώματα) às Formas, ao serem feitas à sua imagem (ἐοιχέναι), e que a relação chamada ‘participação’ é a que existe entre a imagem e o original (εἰκασθῆναι); em nenhum lugar diz claramente que esta relação seja *meramente* de semelhança. Na continuação, Parmênides elabora um argumento para provar que a relação de semelhança não pode ser a mesma que a relação de participação, a qual Sócrates identifica agora com a relação entre a cópia e o original.²⁸

²⁸ “In the *Republic* the term ‘image’ (εἰκῶν) is used for a lower grade of existence. If we examine Socrates’ statement carefully, we find that he suggests that things are likenesses (ὁμοιώματα) of Forms, being made in their image (ἐοιχέναι), and that relation called ‘participation’ is that of image to original (εἰκασθῆναι); he does not clearly assert that this relation is *merely* one of likeness. Parmenides then produces an argument to prove that the relation of likeness cannot be the same as the relation of participation, which Socrates has now identifies with the relation of copy to original” (CORNFORN, F. M. *Plato and Parmenides. Op.cit.*, p.94).

É importante ressaltar que, já na *República*, Platão faz uso recorrente do termo ‘imagem’ (εἰκῶν). Embora ele utilize esta terminologia num contexto predominantemente epistemológico, ao tratar da teoria da linha dividida em seu livro VI (509d - 511e), Platão afirma que cada seguimento da linha (ao qual nomeamos aqui da seguinte maneira: AD, DC no plano sensível e CE, EB no plano inteligível) funciona como imagem (εἰκῶν) do seguimento anterior. Possivelmente sob a égide de um teorema geométrico, Sócrates propõe quatro segmentos desiguais para se pensar a divisão epistemológica entre o sensível e o inteligível. Cito:

SÓCRATES. - Supõe, então, uma linha cortada em duas partes desiguais; corta novamente cada um dos segmentos segundo a mesma proporção, o da espécie visível (τοῦ ὁρωμένου) e o da inteligível (τοῦ νοουμένου); e obterás, no mundo visível, segundo a sua claridade ou obscuridade relativa, uma secção, a das imagens (εἰκόνες). Chamo imagens, em primeiro lugar, às sombras (σκιάς); seguidamente, aos reflexos (φαντάσματα) nas águas, e àqueles que se formam em todos os corpos compactos, lisos e brilhantes, e a tudo o mais que for do mesmo género, se estás a entender-me.

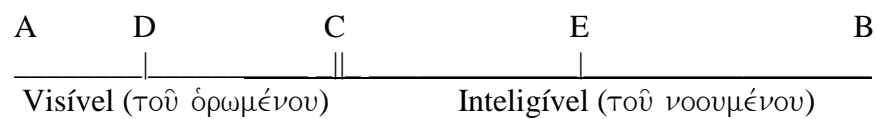
GLAUCO. - Entendo, sim.

SÓ. - Supõe agora a outra secção, da qual esta era imagem (εἰκόνες), a que nos abrange a nós, seres vivos, e a todas as plantas e toda a espécie de artefatos.

GLA. - Suponho.

SÓ. - Acaso consentirias em aceitar que o visível se divide no que é verdadeiro e no que não o é, e que tal como a opinião está para o saber, assim está a imagem para o modelo?

GLA. - Aceito perfeitamente.²⁹



A imagem (εἰκῶν), que Sócrates descreve como sombra e reflexo, pertence ao âmbito do primeiro segmento do visível [AD]. Esses reflexos advêm de espelhos d’água ou até mesmo de objetos lustrosos. Já o segundo segmento do visível [DC] contém os seres vivos e os diversos particulares. Neste segmento encontramos animais, plantas, seres humanos, seres naturais (minérios, por exemplo) e os objetos que nós produzimos (artefatos). Ademais, é a partir dos objetos do segmento [DC] que surgem as projeções para criar o segmento anterior. Ou seja, o âmbito [AD] é mero reflexo (φαντάσματα) dos objetos do segmento [DC]. Em outras palavras, o primeiro seguimento é uma imagem (εἰκόνες) do segundo. Note

²⁹ PLATÃO. *Respublica*. (509e - 510b). *Op. cit.*, p. 311.

que há uma progressão ontológica e epistemológica de [AD] para [DC]. Os objetos sempre serão mais reais que as sombras advindas deles. Portanto, os objetos de [DC] estão mais próximos do verdadeiro conhecimento do que as sombras (σκιάς) [AD] projetadas por eles. Vale lembrar ainda que, apesar desses objetos pertencentes ao segmento [DC] possuírem um grau de realidade maior que as imagens do segmento [AD], acerca do visível nós só podemos opinar, pois o âmbito da realidade suprema e do conhecimento absolutamente verdadeiro pertence ao inteligível. Cito:

SÓCRATES. - Portanto, era isto o que eu queria dizer com a classe do inteligível, que a alma é obrigada a servir-se de hipóteses ao procurar investigá-las, sem ir ao princípio, pois não pode elevar-se acima das hipóteses, mas utilizando como imagens (εἰκόνες) os próprios originais dos quais eram feitas as imagens (εἰκόνες) pelos objetos da secção inferior, pois esses também, em comparação com as sombras (σκιάς), eram considerados e apreciados como claros.³⁰

De modo similar, ainda na *República*, Sócrates inicia sua argumentação acerca do inteligível examinando o primeiro segmento a ele pertencente [CE]. Este segmento é constituído pelas hipóteses do raciocínio (διάνοια). Ou seja, é composto fundamentalmente pelos objetos da matemática partindo sempre de hipóteses. Para tanto, nossa alma recolhe informações no segmento anterior, do visível, [DC], tomando-o como imagem (εἰκόνες) a fim de nos fornecer instrumentos suficientes para lançarmos hipóteses no segmento [CE]. Note que há uma progressão do visível ao inteligível, pois o segmento [DC], que possui um estatuto ontológico e epistemológico mais real e verdadeiro que o segmento [AD], passa a ter também estatuto de referência em relação ao segmento [CE]. Vale ressaltar ainda que no segmento [CE] não se encontra o verdadeiro conhecimento, mas um pseudo conhecimento que nos permite chegar a algumas conclusões matemáticas. Por fim, o segmento [EB] pode ser dito como o mais real e mais verdadeiro de todos. É nele que se encontra o princípio absoluto, anipotético (ἀνυπόθετος), isto é, que não depende de hipóteses. Deste modo, nossa alma, partindo das hipóteses do segmento anterior [CE], nos faz alcançar o próprio εἶδος presente no segmento [EB].

³⁰ PLATÃO. *Respublica* (511a). *Ibidem*, p. 312.

De volta ao *Parmênides*

No que diz respeito ao *Parmênides*, pode-se dizer que a hipótese socrática acerca das Ideias-paradigmas surge como válvula de escape aos problemas encontrados na hipótese anterior, a saber, de que as Ideias sejam puro pensamento (*νόημα*). Deste modo, Sócrates estabelece o estatuto das coisas sensíveis como imagens (*εἰκασθέντες*) de paradigmas (*παραδείγματα*). Imagens estas que, por participação (*μέθεξις*), são semelhantes (*ὅμοιος*) ao *εἶδος*, isto é, ao próprio paradigma. Tal proposta aqui ensaiada em praticamente nada se diferencia daquilo que Platão estabeleceu em seus diálogos de maturidade, sobretudo no livro VI de sua *República*. De certo modo, a proposta socrática resguarda o núcleo da clássica teoria das Ideias, já que reafirma a existência do *εἶδος* como um paradigma separado, isto é, presente na natureza, ao mesmo tempo em que ressalta o conceito de participação por semelhança, estabelecendo toda a multiplicidade como uma imagem do plano inteligível. Apesar disso, o velho eleata faz Sócrates perceber que a postulação das Ideias como paradigmas acaba por reabilitar a crítica já feita anteriormente às Formas por meio do argumento do terceiro homem (*τρίτος ἄνθρωπος*). Cito:

PARMÊNIDES. - Mas será que não é fortemente necessário o semelhante (*τὸ δὲ ὅμοιος*) participar (*μετέχειν*) da mesma coisa *uma* que <seu> semelhante (*τῷ ὁμοίῳ*)?

SÓCRATES. - É necessário sim.

PAR. - Aquilo de que, participando, as coisas semelhantes serão semelhantes, não será a forma mesma (*αὐτὸ τὸ εἶδος*)?

SÓ. - Absolutamente sim.

PAR. - Logo, não é possível algo ser semelhante à forma, nem a forma a outra coisa. Senão, ao lado da forma, sempre aparecerá outra forma, e se esta for semelhante a algo, aparecerá de novo outra, e nunca cessará de surgir sempre uma nova forma, se a forma for semelhante ao que dela participa.

SÓ. - Dizes a pura verdade.

PAR. - Logo, não é em virtude da semelhança (*ὁμοιότης*) que as outras coisas têm participação nas formas, mas é preciso procurar algo outro em virtude do qual têm participação.

SÓ. - Parece que sim.³¹

Se bem observarmos não apenas a citação, mas também o contexto no qual ela se insere, poder-se-á perceber que, por meio dela, são retomados vários dos aspectos gerais da filosofia de Platão, como a sobreposição do um frente ao múltiplo (*ἓν ἐπὶ πολλῶν*) e o conceito de participação (*μέθεξις*). O caso do um e do múltiplo vem à tona por causa da separação (*χωρισμός*) que há entre o paradigma e a imagem projetada por ele no mundo

³¹ PLATÃO. *Parmenides* (132e - 133a). *Op.cit.*, pp.39, 41.

sensível. Note que o paradigma possui um grau ontologicamente superior ao da imagem proveniente dele. O caso da participação como semelhança (ὁμοίωμα) entre o paradigma e a imagem retoma também a questão da homonímia (ὁμώνυμος), ou mesmo da causa epônima, pois tanto o paradigma quando as imagens provenientes dele compartilham um mesmo nome. Por fim, podemos afirmar que o problema do regresso ao infinito recai também sobre esse contexto, porque todos os aspectos que nos levaram anteriormente admitir a existência de Ideias mais abrangentes, capazes de englobar todas as outras coisas a ela relacionadas, estão presentes na construção teórica apresentada por Sócrates quando o mesmo argumenta que as Ideias são paradigmas. Deste modo, Parmênides faz Sócrates perceber que ao lado da Forma inteligível, isto é do paradigma, aparecerá outra coisa semelhante (ὅμοιος) capaz de abranger não apenas a multiplicidade correlata, mas também o paradigma que antes ocupava o *status* ontológico mais elevado. Em suma, segundo Parmênides, ao argumento socrático de Ideias-paradigmas acaba por nos colocar novamente na dificuldade de estabelecermos um paradigma geral, pois à medida que observarmos a participação de uma coisa em outra, pelo aspecto comum da semelhança, sempre surgirá um novo paradigma capaz de abranger e justificar a existência de todas as outras coisas, sejam elas sensíveis ou inteligíveis. Por fim, Parmênides se dirige a Sócrates de modo refutativo, afirmando a impossibilidade de utilizarmos a semelhança como algo determinante para estabelecermos a participação do sensível no inteligível e, em última instância, aplica essa impossibilidade às relações estabelecidas entre os próprios inteligíveis. Neste sentido, a retomada do argumento do terceiro homem aplicado à noção de Ideias-paradigmas coloca sob o crivo da dúvida não apenas a própria unidade do inteligível, mas também a coerência das Ideias enquanto explicação e causa de tudo o que existe.

Há cognoscibilidade das Ideias se elas forem em si e por si (αὐτό καθ' αὐτό)?

PARMÊNIDES. - Está vendo, então, Sócrates, disse ele, quão grande é a aporia, se alguém determinar as formas como sendo em si e por si (αὐτό καθ' αὐτό).

SÓCRATES. - Sim, certamente.

PAR. - Pois fica sabendo, disse Parmênides, que, por assim dizer, ainda não a tocas, tamanha é a aporia <que surge> se, sempre ao definir algo, puseres cada um dos seres [*sc.* cada tipo de ser] como uma forma *uma* (εἰ ἐν εἶδος ἕκαστον).

SÓ. - Como assim? disse ele.³²

³² PLATÃO. *Parmenides* (133a - b). *Ibidem.*, p.41.

Depois de discutirem longamente sobre a impossibilidade de as Ideias serem como paradigmas, dado o ressurgimento do argumento do terceiro homem como método refutativo, Parmênides sugere que essa aporia nos traz novas dificuldades. Dentre elas, duas de grande importância ontoepistemológica, a saber, a separação (χωρισμός) entre o sensível e o inteligível e a incognoscibilidade (ἀγνωτον) das Formas. O eleata afirma que, ao tomarmos as Ideias como sendo em si e por si (αὐτό καθ' αὐτό), poderemos facilmente observar que elas não se encontram entre nós, isto é, estão para além do âmbito sensível. Caso estivessem entre nós, isso inviabilizaria a possibilidade delas serem em si e por si, o que reduziria seu *status* ontológico a algo verossímil, menos real do que verdadeiramente é. Com efeito, aqueles que argumentarem acerca da impossibilidade de conhecer as Formas inteligíveis não estarão num tatear às cegas, mas serão dignos de plausibilidade. Para Parmênides, isto se dá deste modo porque o argumento proposto acima vai ao encontro das relações recíprocas que os próprios inteligíveis realizam entre si. Dito de outro modo, pelo fato de serem separadas do sensível e terem sua existência em si e por si (αὐτό καθ' αὐτό), as Ideias não dependem das coisas múltiplas, pois elas têm sua superioridade ontológica concebida por meio das relações que estabelecem entre si mesmas. De modo semelhante, o sensível não possui sua existência justificada por causa das Formas, mas sim porque estabelece relações recíprocas no seu próprio âmbito, isto é, entre os sensíveis. A hipótese lançada aqui pelo velho eleata vai ao encontro de uma drástica ruptura com a noção de participação (μέθεξις) enquanto mediadora da relação entre a unidade inteligível e a multiplicidade sensível. Segundo a hipótese lançada por ele, não há uma relação de superioridade ou de dependência entre um plano e outro, pois cada um deve sua existência às relações construídas dentro do âmbito ao qual pertencem. Deste modo, as Formas relacionam-se com as Formas, ao passo que os sensíveis com os sensíveis. Segundo Parmênides, nós, por sermos seres pertencentes ao plano do sensível somos incapazes de atingir as Ideias, pois nem o sensível exerce poder sobre o inteligível nem o inteligível sobre o sensível. Cito:

PARMÊNIDES. - Entretanto, as formas mesmas, como concordas, nem as temos nem podem estar entre nós.

SÓCRATES. - Com efeito, não.

PAR. - Mas, é pela forma mesma da ciência (ἐπιστήμη) que é conhecido (γιγνώσκω), penso, cada gênero mesmo, que realmente é?

SÓ. - Sim.

PAR. - O qual justamente, nós, não temos.

SÓ. - Com efeito, não.

PAR. - Logo, por nós, pelo menos, nenhuma das formas é conhecida, já que não participamos (μέθεξις) da ciência mesma.

SÓ. - Parece que não.

PAR. - Logo, é-nos incognoscível (ἄγνωστον) tanto o belo mesmo (αὐτὸ τὸ καλὸν), o que realmente é, como o bem (ἀγαθὸν) e todas as coisas que concebemos como sendo ideias mesmas (ιδέας αὐτὰς).

SÓ. - É de temer que sim.³³

Em suma, Parmênides afirma que se as Formas estão separadas de nós, então não podemos ter ciência (ἐπιστήμη) delas e menos ainda podemos conhecê-las (γιγνώσκω). Deste modo, temos ciência e conhecimento apenas em relação às coisas sensíveis, pois as mesmas se encontram junto a nós. Segundo Parmênides, a ciência mesma se relaciona com a Verdade mesma, isto é as Ideias, ao passo que a ciência estabelece relações com a verdade entre nós. Deste modo, a observação parmenidiana lança uma ruptura radical com a noção de participação, já que as coisas particulares estabelecem relações recíprocas entre os particulares, e as coisas universais entre as universais. Cito Cornford:

A confusão continua nas seguintes frases: ‘não possuímos (ἔχομεν) a Forma’. Isso é certo; a Forma não existe em nós. No entanto, na sequência se substitui a anterior por ‘não participamos do conhecimento em si’ (αὐτῆς ἐπιστήμης οὐ μετέχομεν). Se isto significa que não possuímos casos perfeitos de conhecimento, isso é uma afirmação diferente que não se segue da anterior. Embora seja correta, ela não implica que não possamos ter um conhecimento imperfeito das Formas mesmas, conhecimento que iríamos melhorando gradualmente.³⁴

Outro ponto a ser destacado é que todas as propriedades dos objetos sensíveis têm sua justificativa e sua origem na sensibilidade. Uma coisa será bela ou grande não em função de participar de uma Ideia inteligível, mas porque um homem particular as expressa, ou seja, tais características são provenientes unicamente das relações entre os próprios sensíveis. Ademais, o fato de conhecermos algo não se justifica na participação da Ideia de conhecimento em si, mas sim porque estabelecemos relações de conhecimento com a as coisas que estão à nossa volta. Note que o argumento ensaiado acima por Parmênides coloca em xeque a própria possibilidade de conhecermos as Formas. Isso aparece como uma resposta ao radicalismo da separação entre sensível e inteligível. Parmênides, por meio de suas críticas,

³³ PLATÃO. *Parmenides* (134b - c). *Ibidem*. pp. 43, 45.

³⁴ “The confusion follows in the next sentences. ‘We do not possess (ἔχομεν) the Form’. That is true; the Form does not exist in us. But for this the next sentence substitutes, ‘we have no part in Knowledge itself (αὐτῆς ἐπιστήμης οὐ μετέχομεν)’. If this means that we do not possess or contain perfect instances of knowledge, that is a different statement, which does not follow from the other. And even if it is true, there is nothing to show that we might not have imperfect knowledge of objects which are perfectly real” (CORNFORD, F. M. *Plato and Parmenides*. *Op.cit.*, p.99).

faz Sócrates perceber que a separação entre a Ideia una e as coisas mutáveis faz com que as relações deixem de ser verticais e passem a ser horizontais.

Por fim, resta-nos fazer agora uma última observação quanto aos diálogos intermediários que precedem o *Parmênides*. O argumento acerca da incognoscibilidade das Ideias caracteriza uma ruptura com a clássica teoria das Formas, construída sob a tutela do princípio de participação, no *Fédon* e nos livros VI e VII da *República*? De modo sucinto nos é factível supor que sim. Nesta parte do *Parmênides*, o personagem de mesmo nome acaba por sugerir que a existência e a verdade do mundo sensível independem da existência e da verdade daquilo que é em si e por si (αὐτό καθ' αὐτό). Deste modo, as Ideias não podem ser provadas nem conhecidas, já que tudo o que está ao nosso alcance pertence, exclusivamente, ao âmbito da mutabilidade sensível. Apesar disso, não nos é permitido afirmar a dispensabilidade das Ideias. Ainda que elas não sejam causa do nosso conhecimento, há algo proveniente delas que sustenta não apenas o pensamento em geral, mas a própria filosofia. Cito:

PARMÊNIDES. - Entretanto, Sócrates, disse Parmênides, se alguém, por outro lado, ao atentar para todas as coisas <mencionadas> há pouco e para outras desse tipo, não admitir que haja formas dos seres (εἶδη τῶν ὄντων) e não definir uma forma de cada coisa uma, nem sequer terá para onde voltar o pensamento (διάνοιαν), uma vez que não admitirá haver uma ideia (εἶδος) sempre a mesma de cada um dos seres, e assim arruinará absolutamente o poder de dialogar (διαλέγεσθαι δύναμιν). Parece-me, seguramente, estar ciente, e muito, de tal coisa.

SÓCRATES. - Dizes a verdade, disse ele.

PAR. - Que farás então da filosofia? Para onde te voltarás, sendo estas coisas desconhecidas?

SÓ. - Acho que não vejo bem, pelo menos no presente.³⁵

De modo bastante objetivo, Parmênides faz Sócrates perceber que do fato de negarmos a cognoscibilidade das Ideias, não se segue a inexistência das mesmas. Embora a citação acima não seja uma prova ontologicamente válida, ela surge na forma de um forte indício de postulação da unidade como aquilo capaz de sustentar todo e qualquer diálogo. Dito de outro modo, se não houver a possibilidade de existência das Formas, então teríamos que voltar nossa alma sempre às coisas mutáveis. Esse retorno à sensibilidade caracteriza o aprisionamento da alma, inviabilizando seu exercício racional na construção de discursos, isto é, no próprio desenvolvimento da filosofia enquanto dialética (διαλέγεσθαι). Segundo Cornford, Parmênides acaba por aceitar a tese fundamental da teoria de platônica de que as

³⁵ PLATÃO. *Parmenides* (135b - d). *Op.cit.*, p. 47.

Ideias existem necessariamente como (1) objetos dos quais se ocupa nosso pensamento e (2) como significados constantes das palavras presentes em todo e qualquer discurso. Isto se dá deste modo, porque a não postulação das Ideias inviabilizaria qualquer comunicação, ou seja, impossibilitar-nos-ia de pensar e de falar acerca das mesmas coisas, já que não haveria uma unidade fixa e imutável. Ademais, se as coisas mudassem enquanto falássemos delas, então nossos enunciados deixariam de ser certos. Por fim, Cornford diz que as Ideias não podem estar imersas no fluxo contínuo dos seres sensíveis. Embora seja difícil para nós concebermos a possibilidade da relação que o inteligível mantém com os seres individuais, de algum modo parece necessário que as Ideias tenham uma existência independente.³⁶

Da ontologia à epistemologia

Não estaremos distantes da verdade se afirmarmos que a teoria das Ideias, do modo como é apresentado no *Fédon* e na *República*, representa apenas uma das fases do pensamento de Platão. A partir do *Parmênides*, não nos é permitido mais afirmar que a teoria platônica das Ideias se manteve inabalável. De modo mesmo, é demasiado errôneo afirmar que Platão abandona³⁷ todos os aspectos de sua clássica teoria. Assim, o diálogo ao qual nos dedicamos acima teve por principal objetivo apresentar problemas teóricos internos às Formas, embora Platão não resolva a maioria deles deixando as discussões terminar em aporia. Vale ressaltar ainda que a postura interpretativa assumida aqui vai tanto contra a perspectiva conservadora de Cornford e Ross, segundo a qual a teoria das Ideias se mantém intacta no *Parmênides*, quanto contra a perspectiva radical de Ryle e Fronterotta, segundo a qual o *Parmênides* representaria uma completa ruptura com as demais obras precedentes, significando - em última instância - o abandono da clássica teoria das Ideias. Deste modo, colocamo-nos numa perspectiva intermediária, capaz de reconhecer a pertinência de vários dos conceitos abordados no decorrer da história do pensamento de Platão, mas que

³⁶ “Parmenides accepts the fundamental thesis of Plato’s theory: Forms are necessary as objects on which to fix our thoughts and as constant meanings of the words used in all discourse. Otherwise, in any communication we shall not be thinking and speaking of the same things; and if the things change while we speak of them our statements will not remain true. The Forms, therefore, must not be wholly immersed in the flow of sensible things. Somehow they must have an unchanging and independent existence, however hard it may be to conceive their relation to changing individuals” (CORNFORD, F. M. *Plato and Parmenides. Op.cit.*, p.100).

³⁷ Segundo a leitura que Saunders faz da obra de Ryle, Platão - na primeira parte do *Parmênides* - produziu críticas devastadoras às Formas, sem nunca tê-las respondido, porque eram inexplicáveis. Ademais, afirma que em nenhum trabalho posterior Platão voltou a defender a clássica teoria das Formas. (SAUNDERS Trevor J. “Ryle (Gilbert). Plato’s Progress”. In: *Revue belge de philologie et d’histoire*, tome 45, fasc. 2, 1967. Histoire (depuis l’Antiquité) — Geschiedenis (sedert de Ottdhéid)) p. 495.

A passagem é a seguinte: “In *Parmenides* Part One (which Ryle tentatively dates late in that decade) Plato produced devastating criticisms of the Forms, and never answered them, because they were unanswerable. In no subsequent work did he use or defend the theory”. *Idem*.

compreende também uma postura crítica, ainda que aporética, presente no *Parmênides* acerca destes mesmos conceitos sob a tutela de uma linguagem inusitada, sobretudo, no que diz respeito aos conceitos ‘um’ (ἓν) e ‘múltiplo’ (τὰ πολλά).

Para Fronterotta, defensor de uma postura radical em relação ao pensamento de Platão, a teoria das Formas é uma teoria de cunho epistemológico que está diretamente relacionado ao aspecto ontológico. Desde que Platão dividiu a linha no livro VI da *República*, houve uma dupla demarcação, que apresenta o saber à luz dos graus de realidade. Para o filósofo italiano, a filosofia platônica possui dois traços muito próprios: apresenta o conhecimento de modo realista e objetivista³⁸, ao mesmo tempo em que confere ao conhecimento o estatuto ontológico da coisa conhecida. Deste modo, o conhecimento de um dado objeto é, ao fim e ao cabo, o conhecimento de um objeto real, pois a busca por um conhecimento pleno é concomitante à busca da realidade suprema do Ser.³⁹

Apesar de no *Parmênides* não termos elementos suficientes para que se afirme o abandono da clássica teoria das Ideias, é importante ressaltar que há algumas críticas internas ao pensamento de Platão, as quais fazem com que sua ontologia seja, em alguns pontos, reformulada. O problema da participação (μέθεξις), ainda que termine em aporia, é um dos principais argumentos que colocam toda a base teórica em xeque. Outro ponto a ser destacado diz respeito ao grau de importância conferido ao *Parmênides* dentro da cronologia platônica. Somente a partir de discussões elaboradas no *Parmênides* é que Platão pôde dar continuidade à empreitada crítica, notadamente no *Sofista* e nas *Leis*, acerca de assuntos semelhantes a estes. Se levarmos em consideração diálogos como *Mênon*, *Fédon* e *República* nós poderemos constatar que o tema da possibilidade da existência de relações recíprocas entre os próprios inteligíveis é algo inteiramente inusitado em Platão. Com efeito, esse argumentado é apresentado, ainda que de modo preliminar, no final da primeira parte do *Parmênides*, mas é mais bem trabalhado em outros diálogos tardios, já que Platão, em sua velhice, parece ter se dedicado mais pormenorizadamente em tratar acerca da natureza e da cognoscibilidade das Formas.

³⁸ “Una simile dottrina epistemologica pressuppone una concezione fortemente *realista* e *oggettivista* della conoscenza e del processo conoscitivo, inteso come una sorta di *adeguamento* del soggetto conoscente che può, per così dire, *uniformarsi* all’oggetto conosciuto. L’attività del pensiero sembra insomma consistere in una riproduzione o in un ‘rispechiamento’ dell’oggetto pensato, dal momento che, in generale, la relazione fra pensiero ed essere pare costituirsi esclusivamente nella dimensione oggettiva dell’essere cui il pensiero deve essere rigorosamente ridotto”. FRONTEROTTA, Francesco. *La Teoria Platonica delle Idee e la Partecipazione delle Cose Empiriche: dai Dialoghi Giovanili al Parmenide*. Op. cit., p.73.

³⁹ “La differenza fra i generi di conoscenza dipende dagli oggetti che ciascun genere di conoscenza assume come proprio contenuto. Dunque, la conoscenza vera e immutabile deve rivolgersi a un oggetto veramente essente e immutabile; l’ignoranza deve rivolgersi a un oggetto assolutamente non essente; infine, la conoscenza incerta e mutevole deve rivolgersi a un oggetto a sua volta ‘incerto’ e mutevole”. *Ibidem*. p.76.

Por fim, é importante destacar que o *Parmênides* é uma obra que, em sua totalidade, ocupa-se em investigar, sob uma perspectiva crítica, aspectos ontológicos da clássica teoria platônica das Ideias. Se bem observarmos toda a composição do *Parmênides* poderemos observar que os aspectos epistemológicos relacionados à teoria em questão são praticamente ignorados. Deste modo, faz-se necessário investigar uma obra cronologicamente posterior ao *Parmênides* e que trata fundamentalmente da questão do conhecimento, a saber, o *Teeteto* de Platão. Embora alguns leitores esperem uma análise do conhecimento sob a tutela da teoria das Formas, é importante dizer, já de início, que em nenhum momento os interlocutores retomam tal teoria. Deste modo, a investigação acerca do conhecimento (ἐπιστήμη) será apresentada de três modos, ainda que apoiados numa via negativa, isto é, para dizer o que o conhecimento não é. São eles: (1) conhecimento enquanto percepção (αἴσθησις); (2) conhecimento enquanto opinião verdadeira (ἀληθὴς δόξα); e (3) conhecimento enquanto opinião verdadeira acompanhada de explicação racional (μετὰ λόγου ἀληθὴς δόξαν). Vejamos adiante.

II. A NOÇÃO DE CONHECIMENTO NO *TEETETO* DE PLATÃO

1) CONSIDERAÇÕES INICIAIS

No *Teeteto*, uma das principais obras platônicas de transição entre o fim da maturidade e começo da velhice, Platão tem por principal objetivo abordar o tema do conhecimento sob uma perspectiva essencialista; ou seja, o objetivo de Platão não é descrever a variedade de conhecimentos existentes, mas buscar conceitualmente o que seria o conhecimento em si, compreendido sob o prisma de sua universalidade. Utilizando-se da maiêutica, método capaz de fazer o interlocutor conceber ideias acerca de determinado tema, Sócrates faz o jovem matemático Teeteto definir conhecimento de três modos no decorrer da obra: (1) como sensação; (2) como opinião verdadeira; (3) como opinião verdadeira acompanhada de explicação racional. Vale ressaltar ainda que a obra em questão, além de abordar o tema do conhecimento de modo preciso, também pode ser lida sob a perspectiva de uma filosofia da linguagem. Apesar disso, visto a salientar neste trabalho uma interpretação epistemológica, isto é, relacionada à natureza, à origem e ao alcance do conhecimento humano - temas estes bastante caros à história da filosofia como um todo.

Um dos aspectos mais discutidos acerca do *Teeteto* é se esta obra demarca o abandono ou a reafirmação da clássica teoria das Ideias de Platão. Com efeito, no decorrer da história da filosofia, duas correntes epistemológicas se construíram, de modo que uma se opõe diretamente à outra: (1) há uma tendência conservadora, segundo a qual o *Teeteto* consistiria no endossamento da clássica teoria das Ideias ao modo como já tinha sido descrita nos diálogos de maturidade, e a exemplo disso podemos mencionar o *Fédon* e a *República*. Em defesa dessa perspectiva temos, notadamente, as obras de Ross⁴⁰ e de Cornford⁴¹. (2) Doutro modo, há uma tendência radical, segundo a qual, a partir dos diálogos de transição entre o fim da maturidade e o período tardio, tais como *Parmênides* e *Teeteto*, Platão teria abandonado por completo seu clássico viés epistemológico acerca da teoria das Ideias. Em defesa desta perspectiva podemos mencionar o trabalho de Gilbert Ryle⁴². Acerca desta distinção cito Santos:

Achamo-nos, portanto, perante duas alternativas: aceitar ou rejeitar a presença de Formas no argumento e até no texto do diálogo. A dificuldade reside na circunstância de nenhuma das alternativas mais conhecidas

⁴⁰ ROSS, David. *Plato's Theory of Ideas*. Ed. Oxford University Press. London, 1966.

⁴¹ CORNFORD, F. M. *Plato's Theory of Knowledge*. London: Routledge, 1935.

⁴² RYLE, Gilbert. *Plato's progress*. Published by Cambridge University Press, 1966.

(Cornford e Ryle) nos parecer satisfatória. Uma, por condicionar toda a compreensão do diálogo à aceitação de um pressuposto implícito; a outra, pelo facto de a subordinar a uma interpretação global da filosofia platónica, totalmente infundada. A proposta que apresentaremos passa pela anulação da alternativa, deixando ao leitor a liberdade de aceitar ou rejeitar a presença de Formas, sem condicionar a sua compreensão do diálogo. Mas essa estratégia implicará renunciar à abordagem do diálogo como veículo doutrinal.⁴³

Em suma, embora o *Teeteto* nos coloque num cenário interpretativo completamente à parte da teoria das Formas sem fazer absolutamente nenhuma menção as mesmas, não nos é permitido admitir seu total esquecimento. Assim, tentaremos demonstrar que Platão, depois de ensejar sua autocrítica às Formas inteligíveis no *Parmênides*, deu um rumo distinto aos seus diálogos na velhice, sobretudo acerca da linguagem, isto é, levando em consideração as questões do ser e do conhecer sob a tutela de uma nova abordagem terminológica, mas nunca abandonando os aspectos essenciais das Ideias quando na tentativa de caracterizar e descrever o conhecimento. Conceitos como ‘racionalidade’ contraposto à percepção sensível, e a ‘imprescindibilidade do λόγος’ enquanto discurso que perfaz o conhecimento verdadeiro, são extremamente caros ao *Teeteto*. Desconsiderar a pertinência e a similaridade do significado destes conceitos desde a maturidade até à velhice, colocar-nos-ia em situação de grande dificuldade explicativa acerca do conhecimento (ἐπιστήμη).

Deste modo, é importante destacar que optamos aqui por uma perspectiva neutra, que por um lado reconhece a ausência de uma argumentação calcada na clássica teoria das Ideias, mas que compreende a obra platônica sob a tutela de uma interpretação sistemática e holística, segundo a qual Platão não abandona os pressupostos metafísicos das Formas inteligíveis. A meu ver, longe de uma ruptura com o que foi dito anteriormente na maturidade, o *Parmênides* e o *Teeteto* servem como complementação teórica acerca da ontologia e da epistemologia, embora no *Teeteto*, como já dissemos, não haja uma menção direta às noções presentes nos diálogos anteriores e boa parte do tema se apresente por meio de estilo de escrita e vocabulário inusitados. Por fim, mas não menos importante, será feita uma breve análise de alguns trechos dos momentos finais do *Sofista* com o objetivo de compreender em que medida o aspecto epistemológico, proposto por Platão no *Teeteto*, pode ser lido à luz de questões relacionadas ao Ser (ὄν) e ao não-ser (μὴ ὄν), já que a pergunta pelo ‘o que é conhecimento’ nos remete também a uma discussão ontológica.

Acerca da cronologia de obras platônicas pode-se afirmar que, até meados do século XIX, os estudos possuíam um aspecto puramente interpretativo, ou seja, versavam tão

⁴³ SANTOS, José Trindade. “Introdução”. In: PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Nogueira, A. M. e Boeri, M. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 3ª Edição, 2010. p. 10.

somente sobre as noções contidas em cada obra, a fim de encontrar congruências e mudanças no pensamento do autor para se estabelecer a ordem de aparecimento delas. Apesar de ter sido um esforço útil, esse tipo de abordagem não reuniu muitas informações, e as poucas encontradas não foram suficientes para se estabelecer um caminho seguro acerca da cronologia.

Lewis Campbell - um antigo professor de grego da Universidade de St. Andrews (Escócia) - deu início a uma abordagem estilística, no final do século XIX, ao observar características linguísticas presentes em dois diálogos também traduzidos por ele, a saber, o *Sofista* e o *Político*. Sua análise compreendia tanto os aspectos interpretativos das obras quanto a verificação da repetição de termos técnicos e, até mesmo, da variação rítmica. Já no século XX, esse tipo de abordagem foi aprimorado e várias pesquisas de cunho estilométrico contribuíram para estabelecer a divisão do pensamento platônico em três ou quatro grandes períodos, ainda que não resolvesse as falhas acerca da cronologia interna de cada um deles⁴⁴.

Para Lopes, a estilometria possui uma série de limitações. Dentre elas, podemos citar o fato de que tais estudos ressaltam os aspectos internos dos diálogos deixando de lado, por muitas das vezes, fatos históricos e testemunhos de pessoas do convívio de Platão. Outro grande problema é do parâmetro inicial utilizado para fazer a análise das demais obras. Assim, é quase impossível atribuir uma datação precisa dos diálogos, o que acaba por impossibilitar também a compreensão de uma possível mudança ou modificação acerca do estilo de escrita de Platão. Ademais, Lopes afirma que há outros dois aspectos totalmente ignorados por aqueles que se engajaram na análise estilométrica das obras platônicas: a primeira delas é que tais estudos não consideram a possibilidade de Platão ter revisto os próprios textos e, portanto, não consideram que exista uma data inicial de escrita e uma data final de edição. O segundo aspecto ignorado é o da possibilidade de Platão ter feito modificações intencionais, isto é, escrever propositadamente com estilo distinto. Ao fim de sua argumentação, Lopes admite que, embora o estudo estilométrico acerca da cronologia dos diálogos não seja suficiente, tal abordagem consiste num marco histórico que tornou praticamente consensual a divisão dos diálogos em três grandes grupos: juventude, maturidade e velhice.⁴⁵

Segundo Cornford, Platão não deixa dúvida nenhuma acerca da ordem que devemos ler os diálogos: *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista* e *Político*. Tanto o *Teeteto* (183e) quanto o

⁴⁴ CAMPBELL, Lewis. *The Theaetetus of Plato*. Oxford: Oxford University Press, 1861. Introduction, p. XV.

⁴⁵ CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo. “Ordenação dos Diálogos”, por Rodolfo Lopes (Universidade de Brasília). In: *Platão*. São Paulo; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1ª edição, 2018. Vários autores. pp.95-97.

Sofista (217c) fazem referência ao *Parmênides*, o que nos permite supor com certa precisão sua antecedência. De modo semelhante, os momentos finais do *Teeteto* anunciam que a discussão continuará em um momento posterior, momento esse que dá início à narrativa do *Sofista*. Já o *Político* faz menção direta ao *Sofista*, pois um é continuação da conversação do outro. Isso também evidencia a cronologia proposta acima. Apesar disso, Cornford observa que no decorrer da história da filosofia as investigações acerca da cronologia, mais especificamente acerca do *Teeteto*, revelam que a obra inicia-se com um estilo de escrita e, ao final, possui um estilo distinto, mais bem elaborado. Essa mudança de estilo deixa claro que Platão, no decorrer de sua vida, foi agregando novas estruturas linguísticas, o que impactou diretamente em seus diálogos. Partindo disso, Cornford defende a ideia de que o *Teeteto* demorou longos anos para ser escrito, e que o *Parmênides* foi escrito justamente neste intervalo de tempo, entre o estilo inicial de escrita do *Teeteto* e o estilo final⁴⁶.

De todo modo, apesar de considerarmos importante essa composição cronológica, não nos limitamos a discutir a ordem em que as obras platônicas de transição foram escritas, mas temos por principal objetivo fazer uma cuidadosa análise do *Teeteto*. Neste sentido, a obra em questão apresenta-se como uma das principais acerca do problema do conhecimento ou, por melhor dizer, acerca da natureza da própria ciência (ἐπιστήμη).

A composição do diálogo

A obra possui cinco personagens, a saber, Euclides, Terpsião, Sócrates, Teodoro e Teeteto. Euclides foi aluno de Sócrates e é considerado um dos fundadores da Escola megárica, uma corrente filosófica que defendia uma perspectiva unificadora entre as ideias de Sócrates e o pensamento eleata (dos pré-socráticos). Acerca de Terpsião, que assim como Euclides é um estrangeiro de Mégara, sabe-se apenas que presenciou os dias finais da vida de Sócrates (*Fédon*, 59c). Teodoro, por sua vez, é um importante geômetra, amigo de Protágoras apreciador de seu relativismo. Já Teeteto, que foi aluno de Teodoro, quando adulto tornou-se também um famoso geômetra e astrônomo de sua época. Vale ressaltar ainda que *Teeteto* é uma obra escrita por Euclides a partir dos relatos que ouviu de Sócrates. Ao chegar em casa, Euclides tomava nota de tudo que tinha ouvido; é deste modo que ele transforma os relatos de Sócrates em um riquíssimo diálogo. Ainda, porém, que as notas tenham sido feitas por Euclides a partir daquilo que ouvia, é importante deixar explícito que Sócrates revisou e corrigiu seu texto. De fato, o diálogo em questão pertence a Platão, mas é importante ressaltar

⁴⁶ CORNFORD, F. M. *Plato's Theory of Knowledge. Op. cit.*, p. 1.

que a menção a Euclides na apresentação do diálogo, como aquele que redigiu preliminarmente o texto, tem suas bases fundamentadas na exposição dramática. Trata-se, portanto, de um recurso literário presente não apenas no *Teeteto*, mas em diversos outros diálogos.

No que diz respeito à composição da obra, podemos afirmar que há algumas divisões internas, a saber, uma parte introdutória e outras três principais. Na parte introdutória, temos uma breve conversa entre Euclides e Terpsião acerca do contato que Sócrates teve com Teeteto quando este ainda era adolescente. Euclides fala a Terpsião que Sócrates, quando conheceu o jovem Teeteto, ficou extremamente admirado e afirmou que o mesmo se tornaria um cidadão de destaque e de saberes notáveis caso chegasse à idade adulta⁴⁷. Depois, a obra se subdivide em três partes principais, nas quais Sócrates interroga Teeteto acerca do que seja o conhecimento. Na primeira parte, Teeteto define conhecimento como sensação (αἴσθησις); na segunda, como opinião verdadeira (ἀληθὴς δόξα); e na terceira, como opinião verdadeira acompanhada de explicação racional (μετὰ λόγου ἀληθὴς δόξα).

⁴⁷ Sócrates, a meu ver, demonstra em muitos diálogos essa habilidade preditiva, isto é, a capacidade de prever fatos, acontecimentos. Apesar de se apresentar sempre sob a perspectiva modesta de que nada sabe, o maiêutico revela ter um profundo senso de predição, o que se encaixa perfeitamente no tema que pretendemos investigar no *Teeteto*, já que o conhecimento é o meio pelo qual nós descobrimos a natureza de cada coisa e, baseado nisso, compreendemos também no que essa coisa pode se tornar.

2) PARTE INTRODUTÓRIA DO *TEETETO*

O diálogo efetivamente se inicia quando Sócrates pergunta a Teodoro se, dentre seus alunos, há algum que seja digno de menção. Teodoro responde que sim. Existe um que não é belo, pois se parece muito com Sócrates, mas que possui uma maravilhosa natureza e atende pelo nome de Teeteto. Sócrates diz, então, que tem interesse em dialogar com ele e, em seguida, Teodoro convida Teeteto a se aproximar de Sócrates.

De início, Sócrates e Teeteto concordam com a ideia de que alguém só pode falar de um assunto caso possua autoridade suficiente para versar sobre o mesmo. Assim, a equiparação da feiura de Sócrates com a de Teeteto deve ser ignorada, já que Teodoro não é pintor e não possui competência no que concerne às artes sendo, portanto, incapaz de emitir um discurso verdadeiro acerca de tal assunto. Por outro lado, os elogios que Teodoro faz em relação a Teeteto devem ser levados em consideração, pois vão ao encontro da alma e, deste modo, à virtude e à sabedoria de Teeteto. Ademais, Sócrates afirma que aquele a quem se diz de boa fama precisa ser examinado e, para isso, é necessário que se mostre. É partindo dessas premissas que Sócrates pede a Teeteto que exiba seus conhecimentos a fim de que os mesmos possam ser avaliados. Sócrates começa a interrogá-lo acerca da congruência entre conhecimento (ἐπιστήμη) e sabedoria (σοφία). Teeteto responde que aprender é o caminho para se tornar sábio e que ambas as coisas, conhecimento e sabedoria, convergem-se. Cito:

SÓCRATES. - Diz-me o seguinte: aprender (μανθάνειν) não significa tornar-se sábio (σοφώτερον) a respeito do que se aprende?

TEETETO. - Como não?

SÓ. - Logo, é pela sabedoria (σοφία), segundo penso, que os sábios ficam sábios.

TEE. - Sem dúvida.

SÓ. - E isso difere em alguma coisa do conhecimento (ἐπιστήμη)?

TEE. - Isso o que?

SÓ. - Sabedoria. Não se é sabido naquilo que se conhece?

TEE. - Como não?

SÓ. - Então, é a mesma coisa conhecimento e sabedoria?

TEE. - Sim.

SÓ. - Eis o que me suscita dúvidas, sem nunca eu chegar a uma conclusão satisfatória: o que seja, propriamente, conhecimento. Será que poderíamos defini-lo? Como vos parece? Qual de nós falará primeiro?⁴⁸

Teodoro esquivava-se da pergunta de Sócrates justificando que está com a idade bastante avançada para aprender sobre tal tema e pede que Teeteto responda, pois aos jovens tudo é mais fácil, e discutir sobre este assunto será de bom proveito para sua formação.

⁴⁸ PLATÃO. *Theaetetus* (145d - 146a). Tradução de Carlos Alberto Nunes. Editora UFPA, 3ª edição revisada. Belém - Pará, 2001, pp.39-40.

Teeteto, ao tentar responder a questão proposta por Sócrates, começa por enumerar uma extensa lista de saberes (ἐπιστήμη) e artes (τέχνη): geometria, sapataria, astronomia, cálculo, música. Sócrates, por sua vez, retruca de modo incisivo, pois ao invés de receber uma definição única depara-se com uma grande variedade de definições. Aqui, podemos observar claramente o intuito de Sócrates bem como o fundamento que perfaz todo seu pensamento, a saber, a distinção entre uno e múltiplo.

Entre o *Mênon* e o *Teeteto*.

No *Mênon*, obra de maturidade que consiste numa investigação precisa acerca da natureza e da ensinabilidade da virtude, ocorre com Sócrates uma situação muito parecida.

Cito:

SÓCRATES. - Mênon, pelos deuses! Que coisa afirmas ser a virtude (ἀρετή)? [...]

MÊNON. - Mas não é difícil dizer, Sócrates. A virtude do homem é ser capaz de gerir as coisas da cidade, e no exercício dessa gestão fazer bem aos amigos e mau aos inimigos; e guardar-se ele próprio de sofrer coisa parecida. Por outro lado, tem-se a virtude da mulher: é preciso a ela bem administrar a casa, cuidando da manutenção de seu interior e sendo obediente ao seu marido. Temos também uma infinidade de virtudes, tais como a da criança, a do idoso; além de muitas outras. [...]

SÓ. - Uma sorte bem grande parece que tive, Mênon, se, procurando uma só virtude, encontrei um enxame delas pousado junto a ti. [...] Note que, embora sejam muitas e assumam uma grande variedade de formas, estas virtudes têm todas um *caráter único* (ἐν γέ τι εἶδος ταῦτόν).⁴⁹

Note que Mênon, ao responder à pergunta ‘o que é a virtude’, fornece uma quantidade variada de virtudes, conforme cada pessoa e cada idade. Neste sentido, Mênon foge à questão proposta por Sócrates, pois deixa de lado o caráter único da virtude, ou seja, o que ela significa em si mesma (αὐτό). De modo semelhante, acerca do conhecimento, Sócrates afirma que é impossível sabermos sobre qualquer coisa sem antes fazermos o questionamento essencial do que venha a ser propriamente o conhecimento em geral. Sócrates não se pergunta sobre a multiplicidade de conhecimentos, mas busca uma definição universal capaz de abranger toda e qualquer especificidade, seja ela teórica ou prática.

Diante desse impasse, Teeteto desconfia que, diferentemente do caso da geometria, talvez não seja ele competente o suficiente para encontrar esse conceito universal de conhecimento capaz de abranger todos os particulares. É certo dizer que o conceito geral de

⁴⁹ PLATÃO. *Meno*. (71d-72d). Trad. de Maura Iglésias e texto grego de John Burnet. São Paulo. Ed.: Loyola, 2001, p. 23.

triângulo consiste numa figura de três lados; e que o conceito de quadrilátero, numa de quatro lados, sejam eles perfeitos ou não. Disposto a ajudar Teeteto, Sócrates redargui que, por ser filho de parteira, herdou de sua mãe tal prática; afirma que não faz partos de corpos, mas de almas. Sócrates se prontifica a guiar Teeteto nessa difícil empreitada, pois seu dom consiste em constatar se o raciocínio de seus interlocutores se encaminha para a falsidade ou para aquilo que é legítimo e verdadeiro. Vale dizer que na Antiguidade clássica, o papel de parteira só podia ser ocupado por uma mulher que não gerasse mais filhos; não as estéreis, pois estas, por não serem passíveis de engravidar, não entendem de tal técnica, mas sim as mulheres mais experientes, que depois de terem gerado muitos filhos passam a dominar melhor a arte obstétrica. De modo análogo, podemos afirmar que Sócrates é este parteiro de ideias, pois não se ocupa em gerar por si só uma solução às questões colocadas, mas atua como um facilitador, isto é, um tipo de intermediário que leva seu interlocutor a formular problemas e a conceber respostas. Sócrates insiste para que Teeteto se esforce por dar uma resposta acerca do que venha a ser conhecimento para ele. Teeteto, atendendo ao pedido de Sócrates, diz:

TEETETO. - Realmente, Sócrates, exortando-me como o fazes, fora vergonhoso não esforçar-me para dizer com franqueza o que penso. Parece-me, pois, que quem sabe alguma coisa sente o que sabe. Assim, o que se me afigura neste momento é que conhecimento (ἐπιστήμη) não é mais do que sensação (αἴσθησις).

SÓCRATES. - Bela e corajosa resposta, menino.⁵⁰

Antes de aprofundarmos na primeira definição de conhecimento como sensação (αἴσθησις), há algo para se analisar. Na passagem acima o interlocutor de Sócrates, como sabemos, é um estudante de matemática e também aluno de Teodoro, este que, por sua vez, é um importante geômetra. Se bem observarmos a cronologia do *corpus platonicum*, veremos que já na *República*, obra de período intermediário, Platão concebe as matemáticas como a antessala da dialética, esta última responsável por guiar nosso raciocínio às Ideias inteligíveis⁵¹. Cito:

⁵⁰ PLATÃO. *Theaetetus*. (151e). *Op.cit.*, p.49.

⁵¹ No Livro VII da *República* são descritas quatro ciências anteriores à dialética, as quais compõe o processo de formação do filósofo-governante. A primeira é a aritmética (525a), a segunda é a geometria (526c), a terceira é a estereometria (528a-b) e a quarta é a astronomia (528e). No entanto, não investigarei aqui estas ciências, pois elas servem apenas como introdução à dialética. Segundo Sócrates, a dialética é o instrumento epistemológico responsável por conduzir nossa alma ao conhecimento sumamente real e verdadeiro, que independe de hipóteses, e que também nos permite conhecer o εἶδος. Apesar da noção de dialética ser pouco discutida ao final do livro VI da *República*, podemos afirmar, a partir duma interpretação do livro VII (de 531a até 535a), que a dialética é um procedimento necessário para que nossa alma alcance a verdade das Ideias. Neste sentido, dialética é, pois, a ciência (ἐπιστήμη) que permite o alcance da realidade suprema e do conhecimento verdadeiro. Em suma,

SÓCRATES. - Seria, portanto, conveniente, ó Glaucon, que se determinasse por lei este aprendizado e que se convencessem os cidadãos, que hão-de participar dos postos governativos, a dedicarem-se ao cálculo e a aplicarem-se a ele, não superficialmente, mas até chegarem à contemplação da natureza dos números unicamente pelo pensamento, não cuidando deles por amor à compra e venda, como os comerciantes ou retalhistas, mas por causa da guerra e para facilitar a passagem da própria alma da mutabilidade à verdade e à essência.

GLÁUCON. - Dizes muito bem, Sócrates.⁵²

De início, pode parecer curioso que Platão classifique a matemática, na *República*, como a ciência que nos possibilita lançar hipóteses por meio do raciocínio, enquanto que em seus diálogos de velhice, mais precisamente no *Teeteto*, afirma que alguns geômetras acreditem na sensação como fonte de todo o conhecimento. No entanto, é importante ressaltar que a geometria, para Platão, não é equivalente ao εἶδος e, por isso, não pode ser puramente inteligível. De acordo com a alegoria da linha, apresentada ao final do livro VI da *República*, Platão considera a geometria como um híbrido de sensível e inteligível. É ela quem fundamenta logicamente a existência do mundo sensível ao mesmo tempo em que é cópia imperfeita das Ideias inteligíveis. De todo modo, apesar de compreender que a história interna do pensamento platônico é fundamental para se estabelecer a construção de sua teoria, pois não há nada que seja puramente dado sem que haja pressupostos, o objetivo principal aqui é reconstruir argumentativamente as respostas que Teeteto dá a Sócrates em relação ao que seja conhecimento, bem como fazer uma análise da crítica que ambos fazem ao pensamento de Protágoras e de Heráclito.

segundo Platão, a dialética é aquilo sem o qual a própria filosofia não seria possível, já que a dialética é - por excelência - o próprio do filósofo.

⁵² PLATÃO. *Respublica* (525c-d). Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 11ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, pp. 333-334.

3) CONHECIMENTO COMO PERCEPÇÃO (αἴσθησις)

Acerca da natureza do conhecimento, Teeteto, em resposta a Sócrates, afirma que todo aquele que sabe algo percebe aquilo que sabe; deste modo, conhecimento não pode ser outra coisa se não percepção (αἴσθησις)⁵³. É importante observar que na resposta de Teeteto, a noção de percepção sensível, diferentemente do que considera a filosofia de tendência aristotélica, não é compreendida apenas como um meio para se chegar ao conhecimento ou à verdade. Afirmar que o conhecimento advenha da sensibilidade é diferente de afirmar que o conhecimento, todo ele, é sensação. A primeira sentença coloca sensação como instrumento ou meio para conhecer. Ao passo que a segunda admite sensação como essência de todo saber. Teeteto, no início da discussão, defende a segunda hipótese, mas ao final da argumentação se convence da primeira. Ou seja, Teeteto começa esta parte do diálogo admitindo que conhecimento é sensação, mas depois acaba por admitir que sensação é apenas um meio para obter certo grau de conhecimento. Vale ressaltar ainda que a maior parte do diálogo se detém na investigação dessa noção de conhecimento como percepção. É nesta primeira parte do diálogo que nós encontramos um resgate, ainda que sob uma perspectiva crítica, tanto do pensamento de Protágoras quanto de Heráclito.

A tese protagoriana

Ao tratar do tema da percepção, Sócrates procura fazer uma reconstrução histórica do pensamento de alguns de seus predecessores. Deste modo, interpreta que Protágoras, no momento em que afirma ‘o homem como medida de todas as coisas, das que são enquanto são e das que não são enquanto não são’, acaba por defender um relativismo, assumindo que para cada indivíduo a verdade das coisas aparece de modo distinto. Ontologicamente falando, a realidade se torna neutra; a coisa em si mesma, para Protágoras, não possui uma essência fixa e imutável como o εἶδος platônico, mas é ressignificada por aquele que a percebe. Deste modo, há quem perceba um vento como algo frio, ao passo que outros percebam este mesmo vento como algo quente. O vento, por si mesmo, não é nenhuma das duas coisas, mas passa a ser uma coisa ou outra de acordo com a percepção sensível de cada um. De modo semelhante, podemos afirmar que a noção de verdade não é algo determinado, mas relativo. Isso acaba por tornar o conhecimento infalível e, em certa medida, inquestionável. Note que, se todo e

⁵³ “O significado de ‘percepção’, que traduz aqui αἴσθησις, possui uma grande variedade de significados, incluindo sensação, o que se encontra na sensação, consciência de objetos ou de fatos exteriores, sentimentos, emoções etc. Em 156b, o termo aparece incluindo percepções (vista, audição, olfato...), sensações de calor e frio, prazeres e dores e, inclusive, emoções de desejo e de temor. Todos estes estados elucidados pertencem e dizem respeito à parte sensitiva/ irracional da alma, associada inseparavelmente ao corpo” (CORNFORD. *Plato's Theory of Knowledge. Op.cit.*, p. 30).

qualquer fenômeno é percebido de maneira distinta por cada indivíduo e, ainda assim, todas essas percepções sejam verdadeiras, então é impossível que existam percepções falsas. Ainda sob a mesma perspectiva, pode-se afirmar também que se nenhuma percepção é digna de rechaço, então a falseabilidade do conhecimento se torna igualmente impossível, ou seja, não há como concebermos nenhum conhecimento como falso.

Segundo David Sedley, a interpretação que Sócrates faz do ‘homem-medida’ de Protágoras advém de duas premissas que podem ser compreendidas da seguinte maneira: (1) o modo pelo qual as coisas aparecem para um sujeito é como elas de fato são para esse sujeito. (2) A forma pela qual as coisas aparentam para o sujeito é equivalente ao como esse sujeito percebe essas coisas⁵⁴. Apesar de concordar com as duas premissas propostas por Sedley, tendo a discordar quanto à ordem em que são apresentadas, pois a equivalência entre o ‘apresentar-se do objeto’ e o ‘perceber esse objeto apresentado’ é um sentença que deve ser tida como preliminar e, a meu ver, deveria iniciar o argumento. É como se a sentença (1), proposta por Sedley, só pudesse surgir depois de termos compreendido o que a sentença (2) nos diz, pois não é tão intuitivo que ‘o modo pelo qual uma coisa se apresenta é como ela de fato seja para cada sujeito’ sem que isso tenha passado antes pela percepção particular de cada um. Apesar disso, no que concerne à minha interpretação, é factível supor que as premissas propostas por Sedley não encadeiam, necessariamente, uma conexão dedutiva de ideias; talvez seu objetivo tenha sido apenas o de listar duas condições sob as quais Sócrates se firma para propor uma interpretação da tese protagoriana de que ‘o homem é a medida de todas as coisas’, ou seja, que cada indivíduo é capaz de perceber e que essa percepção é, para cada um, sua verdade. Vale observar que a teoria supracitada, apesar de parecer caminhar numa linha de abrangência perceptiva, na verdade apenas limita o conhecimento humano, pois o restringe ao âmbito estritamente sensorial, ignorando o aspecto racional do saber. Outro ponto também a ser destacado é que Protágoras não admite parâmetros qualitativos para diferenciar a percepção de dois indivíduos. Deste modo, o que um indivíduo ‘A’ percebe, apesar de diferente, não é melhor do que aquilo que um indivíduo ‘B’ percebe.

Depois de ter reconstruído criticamente a tese protagoriana, Sócrates se dirige a Teeteto questionando o porquê de Protágoras ser considerado um sábio de seu tempo, possuindo admiradores e seguidores, já que admite que todo homem é autossuficiente quanto

⁵⁴ Como diz Sedley, “The conversion relies on two premisses:

(1) the interpretation of Protagoras’ thesis as meaning ‘How things appear to S [= any subject] is how they are for S’;

(2) the equivalence of ‘X appears to S’ (or ‘X appears F to S’) with ‘S perceives X’ (or ‘S perceives X as F’)”. (SEADLEY, David. *The Midwife of Platonism*. Oxford: University Press, 2002. pp. 38-39).

ao seu próprio conhecimento das coisas. Em seguida, Sócrates, com a anuência de Teeteto, faz uma simulação daquilo que Protágoras diria em defesa de sua doutrina:

SÓCRATES. - [...] Insisto em que a verdade é tal como a escrevi, a saber: cada um de nós é a medida do que é e do que não é, e um dado indivíduo difere de outro ao infinito, precisamente nisto de serem e de aparecerem de certa forma as coisas para determinada pessoa, e de forma diferente para outra. Quanto à sabedoria (σοφία) e ao sábio (σοφός), eu dou o nome de sábio ao indivíduo capaz de mudar o aspecto das coisas, fazendo ser bom para esta ou aquela pessoa o que era ou lhe parecia mau.⁵⁵

Protágoras, na voz de Sócrates, nos diz que o médico tem a capacidade de modificar o estado de saúde de alguém que se encontre doente, intervindo por meio de drogas. De modo análogo, um bom sofista modifica as opiniões de seus ouvintes por meio de seu discurso. Essa mudança sofrida na alma é qualitativamente melhor que as primeiras que lá estavam, pois foi provocada e impulsionada por alguém mais sábio. Apesar disso, não se segue que estas novas mudanças sejam mais verdadeiras que as anteriores. Isso se dá deste modo porque, como dissemos acima, a verdade de cada indivíduo depende da sua própria percepção. O principal meio que Sócrates encontra para refutar a teoria protagoriana é a própria teoria em estudo. Em suma, Protágoras admite que existam homens mais sábios que outros e que a estes devemos dar maior credibilidade, mas disso não se segue uma noção de verdade em absoluto. Deste modo, a tese protagoriana é autodestrutiva, pois se nada existe de essencialmente verdadeiro, então alguém que se proponha a refutar e afirmar falsa a teoria de Protágoras possuirá um valor de verdade tão forte quanto àquilo que critica. Em outras palavras, a teoria de Protágoras é inteiramente fluida, pois admite como verdadeiro até mesmo o seu contraditório, isto é, sua crítica de falsidade. Cito:

SÓCRATES. - Queres saber Teodoro, o que me admira em teu amigo Protágoras?

TEODORO. - Que será?

SÓ. - De modo geral, agrada-me sua doutrina de que tudo o que aparece para alguém existe para essa pessoa. Só o começo de sua proposição é que me surpreende, por ele não dizer logo no início de sua obra, *A Verdade*, que a medida de todas as coisas é o porco ou o cinocéfalos ou qualquer outro animal mais esquisito ainda, porém capaz de sensações.

[...]

Como diremos, Teodoro? Se a verdade (ἀληθής) para cada indivíduo é o que ele alcança pela sensação (αἴσθησις); se as impressões (πάθος) de alguém não encontram melhor juiz senão ele mesmo, e se ninguém tem autoridade para dizer se as opiniões (δόξα) de outra pessoa são verdadeiras ou falsas,

⁵⁵ PLATÃO. *Theaetetus*. (166d - e). *Op.cit.*, p.72.

formando, ao revés disso, cada um de nós, sozinho, suas opiniões, que em todos os casos serão justas e verdadeiras: de que jeito, amigo, Protágoras terá sido sábio, a ponto de passar por digno de ensinar os outros e de receber salários astronômicos, e por que razão teremos nós de ser ignorantes e frequentar suas aulas, se cada um for a medida de sua própria sabedoria (σοφία)?⁵⁶

Teodoro foge da discussão, pois, por se considerar um grande amigo de Protágoras, acha injusto e desleal fazer-lhe críticas. Deste modo, pede para que Sócrates dirija seus questionamentos a Teeteto. Na citação acima, podemos observar que Sócrates tem por objetivo fazer uma crítica mais depurada da teoria protagoriana, a fim de compreender em que dimensão ἐπιστήμη e αἴσθησις se relacionam. Note que se a sensação é o critério para obter conhecimento, então Protágoras deveria admitir que não apenas o homem é a medida de todas as coisas, mas todos os demais animais que possuem sensação, como o porco ou o cinocéfalos. Uma segunda crítica possível vai ao encontro da verdade e da falsidade dos discursos. Se cada um percebe a realidade de modo distinto e, ainda assim, essas percepções sejam, ao mesmo tempo, verdadeiras, então não podemos admitir o saber como algo absoluto e menos ainda chegar a um valor de verdade que seja universalmente válido. Cito Santos:

À reiteração da versão relativista da tese (“cada ura é a medida do que é e do que não é”: 166d) acrescenta alguns comentários. Sustenta a existência do sábio, caracterizando-o como aquele que é capaz de causar a mudança das coisas que “são e que parecem mal” a cada um em coisas boas (166d). Quanto à diferença de percepção provocada pela doença e estados de percepção alterados (vide 157e-158e), explica que - apesar de ninguém ser mais sábio ou mais ignorante que qualquer outro - é possível a cada um melhorar a condição em que se acha, pela educação, com palavras, ou pelo tratamento médico, com drogas (167a). Insiste ainda em que ninguém que antes opinasse falsamente foi levado a opinar com verdade, pois é impossível alguém opinar o que não é, ou coisas diferentes daquelas que experimenta (167a).⁵⁷

Outra importante crítica a ser feita diz respeito à sabedoria de Protágoras, bem como sua fama entre seus discípulos. Como pode Protágoras considerar-se mais sábio que os demais se cada indivíduo é a medida de sua própria sabedoria? Assim, se todos os saberes são igualmente válidos, então o pensamento e as ideias defendidas por Protágoras não podem ser superiores a outro. Ademais, Sócrates chama nossa atenção para os elementos que não são captados pela sensação. Podemos pensar, por exemplo, num músico que esteja lendo uma partitura. Por mais que o instrumentista tenha a capacidade de ver as notas musicais e também

⁵⁶ PLATÃO. *Theaetetus*. (161c - e). *Ibidem*, p. 64.

⁵⁷ SANTOS, José Trindade. “Introdução”. In: PLATÃO. *Teeteto*. *Op.cit.*, p. 34.

seja capaz de ouvi-las, há elementos que não são captados pelos sentidos, como o ritmo. Neste caso, ver e ouvir não são suficientes para nos fornecer conhecimento. Por fim, é possível fazermos também uma crítica ao conhecimento como percepção, pois esta vai ao encontro da noção de memória. Se conhecimento é sensação (*αἴσθησις*), então ao vermos qualquer objeto adquirimos o conhecimento acerca dele. O problema é que, se o objeto estiver ausente, por mais que tenhamos registrado sua marca na memória, não poderemos dizer que o conhecemos. Se ver determinado objeto equivale a conhecer, não vê-lo equivaleria a não conhecer. Sendo assim, por mais que o indivíduo faça uso de sua memória e se recorde daquilo que foi visto, não poderá jamais dizer que conhece, pois o objeto se encontra ausente e distante da nossa sensibilidade.

A tese heraclítica

Com objetivo continuar investigando até que ponto a nossa sensibilidade é capaz de nos fornecer conhecimento, Sócrates retoma alguns pensadores notáveis acerca do tema, como Heráclito. Afirma, ademais, que Protágoras falava por enigmas para a grande multidão, mas entre seus discípulos dizia, em segredo, a verdade. O segredo protagoriano ficou conhecido como a doutrina do mobilismo universal. Teeteto, sem compreender perfeitamente o que Sócrates tinha dito, pede para que explique melhor do que se trata essa teoria secreta. Cito:

SÓCRATES. - Vou explicar-me e não será argumento sem valor, a saber: que nenhuma coisa é una em si mesma e que não há o que possas denominar com acerto ou dizer como é constituída. Se a qualificares como grande, ela parecerá também pequena; se pesada, leve, e assim em tudo o mais, de forma que nada é uno, ou algo determinado ou como quer que seja. Da translação das coisas, do movimento e da mistura de umas com as outras é que se forma tudo o que dizemos existir, sem usarmos a expressão correta, pois em rigor nada é ou existe, tudo devém (*ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδὲν, ἀεὶ δὲ γίγνεται*). Sobre isso, com exceção de Parmênides, todos os sábios, por ordem cronológica, estão de acordo: Protágoras, Heráclito e Empédocles, e entre os poetas, os pontos mais altos dos dois gêneros de poesia: Epicarmo, na comédia, e Homero, na tragédia. Quando este se refere *ao pai de todos os deuses eternos, o Oceano e a mãe Tétis*, dá a entender que todas as coisas se originam do fluxo (*ῥοή*) e do movimento (*κίνησις*). Não achas que é isso mesmo o que ele quer dizer? TEETETO. - É também o que eu penso.⁵⁸

Na teoria do fluxo, defendida por Heráclito, tudo está em constante devir, nada é fixo ou imutável e a realidade se modifica a cada instante. Deste modo, os próprios objetos

⁵⁸ PLATÃO. *Theaetetus*. (152d - 153a). *Ibidem*, pp.50-51.

sensíveis não podem nunca possuírem uma essência. A existência deles também não depende apenas da nossa percepção. Heráclito assume que há uma espécie de síntese entre essas duas afirmações. É necessário que a nossa percepção sensível atue de modo concomitante ao momento propício da aparição do objeto. Por exemplo, sentimos algum cheiro não porque nosso aparato sensorial, no caso o olfato, apreendeu o objeto que exala alguma fragrância. Também não sentimos um cheiro qualquer apenas pelo fato da fragrância se apresentar ao nosso olfato. O que ocorre, segundo a interpretação que Sócrates faz da tese heraclítica, é um encontro simultâneo entre uma coisa e outra, entre o nosso olfato e o objeto que exala tal fragrância. Tudo isso ocorre no momento propício ao movimento do objeto. O mesmo se dá também ao enxergarmos uma cor. A cor em si mesma não existe. Passa a existir apenas quando há essa interação com a nossa sensibilidade. Ademais, Sócrates observa que nessa teoria do fluxo contínuo, é praticamente impossível assumirmos que duas pessoas, em momentos distintos, sejam capazes de perceber a mesma coisa. Isso se dá deste modo, porque não apenas os objetos estão em constante mudança, mas também a própria percepção.

Segundo Cornford, a hipótese de que Protágoras ensinou aos seus “discípulos” uma “doutrina secreta” não engana a ninguém. Afirma ele que Protágoras não teve escola, e qualquer um poderia ouvir suas lições e ler seus livros. Neste sentido, não há fundamentos suficientes para determinar que Parmênides não tenha sido um heracliteano, como também não se pode afirmar com precisão que Homero tenha sido seguidor de Heráclito. Apesar de algumas pessoas considerarem a teoria heraclítica como ingênua, é importante dizer que Platão, ao construir sua teoria das Ideias⁵⁹, recebe forte inspiração de Heráclito no momento em que define os objetos sensíveis. Ambos concordam que tudo aquilo que pertence ao âmbito da sensibilidade está em fluxo contínuo e diz respeito à contingência dos fatos. É certo, porém, que Platão não considera apenas objetos sensíveis em sua teoria⁶⁰.

Vale ressaltar ainda que a interpretação que Sócrates faz das teses protagoriana e heraclítica são discutíveis, porque ao analisarmos algo, frequentemente, deixamos nossa própria marca. Como o próprio Sócrates diz, se Protágoras ou Heráclito estivesse presente no momento em que discutiam a respeito de cada um deles, provavelmente defenderiam suas teorias de um modo mais original e distinto. Ademais, há muitas discussões acerca do

⁵⁹ Note que a tese heraclítica inviabiliza o que Platão trata como sumamente importante em seus diálogos de maturidade, a saber, a busca essencial e inalienável das Formas inteligíveis (εἶδος). Ou seja, o fluxo contínuo de Heráclito inviabiliza o alcance e a apreensão do próprio conhecimento. Neste sentido, a pergunta feita desde o início pelo ‘o que é conhecimento’ acaba por se tornar uma questão trivial se levarmos em consideração as teorias de Protágoras e de Heráclito, já que em nenhum destes filósofos há uma resposta fixa e universalmente válida.

⁶⁰ CORNFORD. *Plato's Theory of Knowledge. Op.cit.*, p. 36.

‘homem-medida’ de Protágoras. A história da filosofia parece ter estabelecido a noção particular de homem, admitindo a pluralidade de percepções de cada um como valor de verdade para si. Mas, há também quem compreenda a noção protagoriana de homem sob o aspecto universal, admitindo que o homem-medida o é em razão de sua espécie, de sua racionalidade e de sua superioridade em relação aos demais animais. No entanto, não acho essa segunda possibilidade interpretativa plausível, pois se Protágoras estivesse falando do homem universal, todos nós teríamos uma percepção semelhante e, deste modo, poderíamos apreender os objetos da mesma maneira que os demais.

Em suma, a crítica que Sócrates faz às teses protagoriana e heraclítica, isto é, que o homem é a medida de todas as coisas e que tudo está em constante movimento, é capaz de inviabilizar a hipótese de que conhecimento é percepção. Se a verdade é para cada um segundo sua percepção, nós não somos capazes de chegar a uma realidade única acerca do que seja a verdade. No entanto, a tese protagoriana não é suficiente para negar a noção de percepção como um fundamento para conhecer algo. Já a tese heraclítica, ao admitir que tudo se encontra em constante fluxo, inclusive a percepção, acaba por tornar o conhecimento algo impossível, pois radicaliza a tese protagoriana transformando-a num extremismo ontológico. Essas duas teses são necessárias para aniquilar a hipótese de que conhecimento seja sensação, mas não são suficientes para aniquilar a percepção como meio capaz de nos fazer perceber algo. Em suma, a hipótese inicial de que conhecimento seja sensação só é refutada quando Sócrates e Teeteto se convencem da ideia de que nós não percebemos as coisas a nossa volta *com* os sentidos, mas *por meio* deles. É certo que ouvimos o som por meio da audição, que enxergamos uma cor por meio da visão, que sentimos o sabor de algo por meio do paladar e assim por diante. Também é correto dizer que a cada tipo de sensação corresponde uma faculdade capaz de percebê-la. Sendo assim, não é possível utilizarmos um sentido para perceber aquilo que não lhe é próprio. Ou seja, não podemos, por exemplo, enxergar por meio da audição ou vice-versa.

Passagem da sensação (αἴσθησις) à opinião (δόξα)

Dito isso, Sócrates pergunta a Teeteto como somos capazes de diferenciar uma coisa de outra, isto é, identificarmos as semelhanças e as dessemelhanças que existem entre os nossos sentidos. Afirmado de outro modo, Sócrates quer saber se Teeteto associa a algum órgão do nosso corpo a capacidade de distinguir aquilo que é próprio da audição daquilo que é próprio da visão, por exemplo. Em resposta Teeteto diz:

TEETETO. - Referes-te a ser e a não-ser, semelhança e dessemelhança, identidade e diferença, e também à unidade e aos mais números que se lhe aplicam. Evidentemente, tua pergunta abrange, outrossim, o par e o ímpar e tudo o mais que lhes vem no rastro, desejando tu saber por intermédio de que parte do corpo percebemos tudo isso com a alma (ψυχή).

SÓCRATES. - Acompanhas-me admiravelmente bem, Teeteto; foi isso exatamente o que perguntei.

TEE. - Por Zeus, Sócrates; não sei como responder, salvo dizer que se me afigura não haver um órgão particular para essas noções, como há para outras. A meu parecer, é a alma sozinha e por si mesma que apreende o que em todas as coisas é comum.⁶¹

Com efeito, o conhecimento não se encontra no âmbito da percepção, porque há coisas que nossos sentidos não são capazes de apreender e que só a alma consegue decodificar: noções comparativas, como o semelhante e o dessemelhante, noções matemáticas, como o par e o ímpar, noções ontológicas, como o ser e o não-ser e uma série de outras coisas, como a essência, a dualidade, a reciprocidade só podem ser apreendidas puramente pela alma. Tanto aos homens quanto aos animais, desde o nascimento, é dado a capacidade de captar impressões e atingir a alma por meio das sensações. Mas nos homens há um elemento superior, a saber, a capacidade de relacionar todas essas coisas apreendidas pelos sentidos à sua essência correspondente. Segundo Sedley, a noção de conhecimento como percepção possui em si mesma sua refutação. O conhecimento não se limita apenas à percepção, porque após termos adquirido uma experiência sensorial nós passamos a refletir sobre ela, isto é, passamos a raciocinar acerca desses objetos e desses conteúdos que foram apreendidos pelo nosso aparato sensorial⁶². No meu entendimento, não estaremos distante da verdade se afirmarmos que, apesar do âmbito da percepção sensível não nos permitir alcançar o conhecimento verdadeiro, seu papel não é algo ignorado por Platão, pois os nossos sentidos participam, ainda que de modo menos vívido, do processo de reconhecimento dos objetos. Por fim, Sócrates leva Teeteto a concordar com a tese de que é impossível chegar à verdade de algo sem que conheçamos, antes, a sua essência (οὐσία). Deste modo, fica comprovado que conhecimento é diferente de sensação.

A pergunta colocada por Sócrates, desde o início, não tem por objetivo definir o que não seja conhecimento, mas o que venha a ser. Apesar disso, a investigação da ἐπιστήμη como αἴσθησις foi demasiado útil para introduzir o papel que os nossos sentidos ocupam no processo de conhecer, bem como definir o objeto de investigação da alma. Segundo Teeteto, a alma, pelo fato de conhecer a essência (οὐσία) de todas as coisas, até das

⁶¹ PLATÃO. *Theaetetus*. (185d - e). *Op.cit.*, pp. 100-101.

⁶² SEDLEY. *The Midwife of Platonism*. *Op.cit.*, p. 115.

mais abstratas, emite juízos, opiniões (δόξα). Em seguida, Sócrates pede que Teeteto continue sua argumentação e formule uma segunda resposta à questão ‘o que é conhecimento’, já que a noção de conhecimento como sensação foi refutada e, portanto, abandonada. Cito:

SÓCRATES. - Pois tens razão, amigo, em pensar dessa maneira (que conhecimento é diferente de sensação). Retoma o assunto desde o começo, depois de apagar quanto ficou dito, e considera se não vês melhor do ponto a que chegaste. E agora diz mais uma vez que é conhecimento (ἐπιστήμη)?
TEETETO. - Dizer que tudo é opinião (δόξα), Sócrates, não é possível, visto haver opinião falsa. Mas pode bem dar-se que conhecimento (ἐπιστήμη) seja a opinião verdadeira (ἀληθὴς δόξα), o que formulo à guisa de resposta. Mas se, com o avançar da discussão, não nos parecer aceitável, como agora, espero encontrar outra.⁶³

Não é difícil observar que a passagem da sensação (αἴσθησις) à opinião (δόξα) se deu em razão das circunstâncias em que os personagens do diálogo se encontram. Por certo, ambos, Sócrates e Teeteto, deparam-se com a necessidade de associar o conhecimento a algo que não fosse meramente perceptivo, mas que seja, antes de tudo, pertencente ao âmbito do discurso, da emissão de juízos (δόξα).

No entanto, Sócrates se ocupa, inicialmente, em fazer uma cuidadosa análise acerca das opiniões falsas (ψευδὴς δόξα). A segunda parte do diálogo se ocupa longamente acerca desse problema, que desde a teoria protagoriana havia se tornado pertinente. Para Protágoras, como antes vimos, é impossível que existam percepções falsas e, neste sentido, as opiniões emitidas por cada um são verdadeiras para si. De modo distinto, Sócrates, nesta segunda parte do diálogo, tem por objetivo não apenas compreender se o conceito de conhecimento se coaduna com a noção de opinião verdadeira, mas também entender como e por que concebemos opiniões falsas.

⁶³ PLATÃO. *Theaetetus* (187b). *Op.cit.*, p. 103.

4) CONHECIMENTO COMO OPINIÃO VERDADEIRA (ἀληθῆς δόξα)

Sócrates inicia a investigação fazendo uma análise dos modos pelos quais não chegamos à opinião falsa, para só depois, já ao final de seu argumento, dizer como é que de fato emitimos esse tipo de juízo (δόξα). Segundo ele, há três modos específicos que devem ser descartados quando se trata do meio pelo qual nós somos capazes de conceber falsos juízos (ψευδῆς δόξα): (1) É impossível que alguém emita uma opinião falsa quando coloca no lugar daquilo que sabe outra coisa que também saiba. Ou seja, se nós temos conhecimento de dois objetos distintos, confundir-os não significa emitir uma opinião falsa. (2) Outra impossibilidade apontada por Sócrates acerca da opinião falsa diz respeito a alguém que, desconhecendo dois objetos, julgue conhecer um pelo outro. Neste sentido, alguém que desconheça tanto Sócrates quanto Teeteto não poderá jamais trocar um pelo outro e dizer que isso se trata de uma opinião falsa. (3) A terceira impossibilidade apontada por Sócrates diz respeito a alguém que desconhecendo uma coisa considere que conheça essa mesma coisa. Ou, de modo oposto, alguém que conheça algo considere que desconheça esse algo. Note que a opinião falsa é inviabilizada nesse terceiro argumento, porque é impossível que alguém seja capaz de confundir coisas que de fato conheça, ou confundir coisas que desconheça. Ademais, é impossível também que se troque uma coisa pela outra, isto é, que um indivíduo considere conhecer uma coisa através daquilo que desconheça, e vice-versa.

Em todos esses casos, Sócrates diz que a opinião falsa não pode ser aplicada, porque não é aceitável admitir que alguém sendo conhecedor de algo ignore isso, nem que aquele que ignore algo diga que sabe. Diante dessa questão, Sócrates propõe que a investigação se firme não sob as noções de saber e não-saber, mas sob as noções de ser e não-ser. Deste modo, levantam a hipótese de que a opinião falsa é um tipo de juízo proveniente de um argumento construído acerca daquilo que não existe (μὴ ὄντα). Dando prosseguimento à argumentação, Sócrates chega a cogitar que aquele que emite um julgamento acerca de algo inexistente, acaba por emitir um juízo falso. No entanto, no decorrer do diálogo, Sócrates e Teeteto se dissuadem dessa hipótese, porque só é possível emitir opiniões acerca da realidade; quem se propõe a falar acerca do que não existe não emite nada. Se não somos capazes de ver o que não existe, então é igualmente impossível que possamos emitir um juízo acerca de algo inexistente. Por isso, Sócrates afirma que opinar falsamente é ligeiramente distinto de opinar acerca do que não é.

SÓ. - Designamos como opinião falsa (ψευδῆς δόξα) o equívoco de quem, confundindo no pensamento (διανοία) duas coisas igualmente existentes, afirma que uma é outra. Desse modo, ele sempre pensa em algo existente, porém põe uma coisa em lugar de outra. Assim, visar a um alvo errado é o que com todo o direito se pode denominar opinião falsa.

TEE. - Tenho a impressão de que tudo o que disseste está muito certo. Quando alguém julga feio o que é bonito, ou bonito o que é feio, emite opinião verdadeiramente falsa (ἀληθῶς δόξα ψευδῆς)⁶⁴

É preciso notar que Sócrates coloca a opinião não no âmbito da sensibilidade, mas no do pensamento (διάνοια). É por meio do esforço lógico exercido pela alma que nós somos capazes de emitir opiniões em geral. Quando no pensamento há uma inversão ou um equívoco entre duas coisas existentes, nós acabamos por emitir uma opinião falsa. Apesar disso, Sócrates defende que quando o pensamento se engana acerca de duas coisas, tanto uma quanto a outra se torna simultaneamente presentificadas no nosso espírito. Ou seja, para que o pensamento se equivoque, é necessário que as duas coisas opostas sejam pensadas ao mesmo tempo. Mas, nesse contexto, o que significa pensar? Para Sócrates, pensamento é entendido como um discurso (λόγος) que a alma mantém consigo mesma acerca do que ela quer examinar. É um diálogo introspectivo, com perguntas e respostas, que o próprio pensamento analisa para poder afirmar ou negar. Ademais, esse resultado de afirmar ou negar as coisas é o que ele chama propriamente de opinião. Note que, se assumirmos como julgamento o discurso introspectivo que nosso espírito tem consigo mesmo, então, ao pensar simultaneamente em dois objetos distintos, nosso pensamento se sabotava, assumindo uma coisa pela outra. Mas se essas duas coisas existem e estão presentes em nossa alma, como seremos capazes de assumir que uma coisa seja seu oposto? Como assumir que o belo seja feio e o justo seja injusto? É a partir dessa problematização que Sócrates defende a impossibilidade de a alma confundir essas duas coisas, pois se a opinião é proveniente desse diálogo introspectivo, não é factível supor que uma pessoa, tendo consciência desses dois objetos, seja capaz de admitir que um seja o outro quando os pensa simultaneamente. Disso se segue a seguinte argumentação:

SÓCRATES. - E acreditas mesmo que haja alguém, ou louco ou de juízo perfeito (ὕγιαίνοντα) capaz de tentar convencer-se de que o boi terá de ser cavalo e que dois é um?

TEETETO. - Não, por Zeus.

SÓ. - Nesse caso, se julgar (δοξάζω) é discursar para si mesmo, não há quem, ao falar a respeito de dois objetos e ao imaginá-los, e apreendendo ambos pelo pensamento (ψυχή), seja capaz de dizer ou de imaginar (δοξάζω) que um é o outro. O que me importa significar é que ninguém imagina que o feio é belo, ou qualquer outra coisa do mesmo gênero.

⁶⁴ PLATÃO. *Theaetetus*. (189b - c). *Ibidem*, pp. 106-107.

TEE. - Aceito, Sócrates, tudo isso, pois sou dessa mesma opinião.

SÓ. - Quem pensa (δοξάζονται), pois, em ambos, não pode tomar um pelo outro.

TEE. - Exato.

SÓ. - Por outro lado, se essa pessoa pensar num, sem cogitar absolutamente do outro, não haverá jeito de imaginar que um é o outro.

TEE. - Tens razão; equivaleria a fixar o pensamento (δοξάσει) no que está ausente dele.

SÓ. - Logo, quer se pense nos dois, quer numa apenas, não será possível tomar um pelo outro. Quem define, por conseguinte, opinião falsa (ψευδὴς δόξα) como troca de representação (ἑτεροδοξεῖν), não diz coisa com coisa. Não é desse modo nem das maneiras consideradas antes que se formam em nós opiniões falsas.

TEE. - Parece mesmo que não é.⁶⁵

Vale ressaltar ainda que, independente do indivíduo refletir acerca de um ou de dois objetos, é impossível que os confunda. Isso se trata, segundo Sócrates, de uma troca de representações. O pensamento se equivoca, mas disso não se segue que emita uma opinião falsa. Essa hipótese é aparentemente invalidada, porque se trata de uma contradição interna do pensamento. Não há como um indivíduo ter ciência de dois objetos, saber no que eles se diferenciam e, ainda assim, ser capaz de confundi-los. Defender essa ideia equivaleria a dizer que o indivíduo sabe uma coisa e, ao mesmo tempo, não sabe. No entanto, Sócrates forçosamente observa que, em última instância, é possível que alguém tenha conhecido duas coisas, mas possa ter-se esquecido de uma delas. É por meio dessa inquietação que Sócrates, juntamente com Teeteto, passa a analisar o problema do conhecimento levando em consideração a noção de memória, bem como o aspecto do esquecimento. Como diz Cornford:

A palavra “conhecer” (*know*) tem recebido agora um novo significado: conheço uma coisa quando a percebo diretamente e crio em minha memória (*memory*) uma imagem dela. E isso amplia consideravelmente o marco de possibilidades que temos estabelecido. Posso conhecer a Sócrates e, no entanto, ser incapaz de reconhecê-lo ou de identificá-lo quando o vejo; posso confundir Sócrates, que conheço, com algum estranho que esteja distante. Essa possibilidade de “erro” estava excluída na argumentação anterior devido ao falso pressuposto de que ou eu devo conhecer Sócrates (no sentido de percebê-lo claramente ou ter uma nítida imagem dele em minha mente), ou - de modo contrário - minha mente deve estar absolutamente em branco no que se refira a ele.⁶⁶

⁶⁵ PLATÃO. *Theaetetus*. (190c - e). *Ibidem*, pp. 108-109.

⁶⁶ CORNFORD. *Plato's Theory of Knowledge*. *Op.cit.*, pp. 121-122.

O papel da memória

A memória, no *Teeteto* de Platão, aparece como elemento fundamental do conhecimento, pois é o que nos permite relacionar os objetos sensíveis ao pensamento. Sócrates utiliza o argumento da cera como método ilustrativo para descrever o funcionamento da alma humana. Segundo ele, nossa alma seria como um bloco de cera, que possui diversos aspectos como a profundidade ou a superficialidade, a umidade ou a secura, a pureza ou impureza, a dureza ou moleza etc. Do mesmo modo que a cera é capaz de ser marcada por um sinete, nossa alma é capaz de ser marcada pelas impressões sensíveis (πάθος) - que não são inatas, mas adquiridas sensorialmente. Todas as coisas que são impressas na nossa alma ficam registradas. Somos capazes de nos recordar delas, mas também podemos esquecer-las, ainda que momentaneamente. Deste modo, a noção de conhecimento passa a ser ressignificada dentro do diálogo: nós só podemos dizer que conhecemos algo a partir do momento que percebemos um objeto e temos sua impressão registrada em nossa alma. No entanto, 'perceber' (αἰσθάνομαι) difere radicalmente de 'saber' (ἐπίστασθαι); a percepção nos permite acessar os objetos exteriores por meio da sensibilidade, ao passo que afirmamos saber algo quando temos essas percepções sensíveis registradas em nossa alma na forma de impressões. Vale destacar que, apesar da percepção ser um instrumento no processo de conhecimento, Sócrates defende a independência do saber em relação à percepção. Não é necessário que um objeto esteja presente diante de nossa sensibilidade para dizermos que possuímos conhecimento dele. Por meio da memória, podemos resgatar aquilo que foi impresso na alma anteriormente. O saber, em última instância, dispensa a atualização da sensação, porque somos capazes de nos recordar de um dado objeto mesmo em sua ausência. Ou seja, uma vez que tenhamos percebido um objeto por meio da sensação, não é necessário que este mesmo objeto esteja sempre presente para que possamos obter dele seu saber, já que podemos recorrer à memória e ter dele apenas uma recordação.

Mais algumas hipóteses sobre emissão de falsos juízos (ψευδῆς δόξα) no *Teeteto*

Acerca das opiniões falsas, Sócrates introduz a hipótese de que este fenômeno é proveniente de um desajuste entre aquilo que a nossa percepção acessa e aquilo que o nosso pensamento possui registrado. Dito de outro modo, uma opinião falsa se dá quando um objeto percebido pela nossa sensação é associado a uma impressão não correspondente ao objeto. Cito:

TEETETO. - E, tu, porque ficaste desanimado?

SÓCRATES. - Não é só desanimado; receio não ter o que responder, se alguém me perguntasse: Descobriste, Sócrates, que as opiniões falsas ($\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma$ δόξα) não se originam nem das relações recíprocas das sensações ($\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$) nem dos pensamentos entre si, mas do ajustamento entre a sensação e o pensamento ($\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$)? Decerto diria que sim, muito ancho de tão bela descoberta.

TEE. - A mim também, Sócrates, não me parece nada fraca a demonstração agora feita.⁶⁷

Sócrates defende a hipótese que as opiniões falsas são provenientes do desajuste entre $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ e $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$. Note que, ao contrário do que defendia o suposto relativismo de Protágoras, Sócrates assume a possibilidade de emitirmos opiniões falsas, e explica que isto se dá deste modo em razão da qualidade dos juízos (δόξα) que nosso pensamento ($\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$) constrói acerca de nossas percepções sensíveis. Em suma, tanto Sócrates quanto Teeteto, concordam com a impossibilidade de emitirmos um juízo acerca de algo que não conhecemos. É somente a partir das coisas conhecidas e percebidas que nós podemos formar opiniões. Essas opiniões serão falsas quando a nossa sensação estiver em desacordo com os objetos impressos na alma. De modo distinto, será verdadeira quando os objetos percebidos pela sensação se coadunarem com os objetos contidos em nosso espírito.

Apesar disso, Sócrates lança a hipótese de que há casos particulares em que, mesmo quando a percepção não intervém, ainda assim somos capazes de emitir falsos juízos. Se considerarmos os números cinco e sete em sua mais abstrata definição, e assumirmos que os conhecemos, é impossível que troquemos um pelo outro. No entanto, se outros homens se perguntassem pelo resultado da soma destes números, muitos poderiam se enganar acerca disso. É factível supor que alguns responderiam onze e não doze como sendo o resultado da operação. Apesar de este exemplo parecer trivial e, até mesmo, ingênuo, Teeteto nos atenta ao fato de que quanto maior forem os números que compõem a soma, maior será a probabilidade das pessoas errarem o resultado do cálculo. Em razão disso, Sócrates assume que nós podemos nos enganar acerca de coisas que são puramente pensadas. Deste modo, podemos concluir parcialmente que a tese de que as falsas opiniões advêm do desajuste entre percepção sensível e pensamento, apesar de atender à maioria dos casos, não é por si mesma concludente. No entanto, é importante observar que por meio desse argumento, Sócrates consegue estabelecer algo sumamente valioso, a saber, que o pensamento está apartado das sensações e, portanto, existe independentemente delas. Cito:

⁶⁷ PLATÃO. *Theaetetus*. (195c - d). *Op.cit.*, p. 116.

SÓCRATES. - É pertinente o reparo. Considera agora se isso não implica simplesmente de que te referes a qualquer espécie de número.

TEETETO. - Parece que sim.

SÓCRATES. - E isso não nos leva de volta para o argumento anterior? Quem comete um engano desses, confunde uma coisa que ele conhece (οἶδεν) com outra que ele também conhece (οἶδεν), o que declaramos não ser possível, razão de afirmarmos não haver opinião falsa (ψευδῆς δόξα), para não termos de admitir que a mesma pessoa sabe (εἰδῶς) e não sabe (μὴ εἰδέναι), a um só tempo, a mesma coisa.

TEE. - É muito certo.⁶⁸

Através de uma investigação um pouco mais aprofundada, Sócrates diz que o problema supracitado, no qual um homem confunde onze com doze em seu próprio pensamento, acaba por se reduzir a um problema anterior e que já foi resolvido. Se este homem afirma que conhece tanto o onze quanto o doze puramente em seu pensamento, então é impossível que, conhecendo ambos os números, possa cair num erro de ordem lógica, isto é, confundindo-os. É certo afirmar que esse argumento serve pra aniquilar a hipótese de que opinião falsa seja proveniente do desajuste entre sensação e pensamento. No entanto, como vimos, a opinião falsa também não se dá no âmbito do pensar. Diante desse impasse, Sócrates afirma que - de duas coisas - uma certamente deve ser: ou não há opinião falsa, ou é possível não conhecer o que se conhece. Teeteto se vê perplexo e não fornece nenhuma resposta ao problema. Sócrates parece deixar esse impasse de lado e dá prosseguimento ao seu raciocínio. Observa que muito se divagou a respeito desse tema utilizando uma linguagem imprópria. Afirmavam conhecer algo quando de fato ainda não conheciam, e por essa razão, afastavam-se cada vez mais do objetivo proposto, isto é, o de investigar a natureza e a origem do próprio conhecimento.

Da distinção entre ter (ἔχειν - ἔξις) e possuir (κεκτήσθαι - κτήσις) conhecimento

Partindo dessa inquietação, Sócrates e Teeteto passam a investigar o que é o saber. Sócrates afirma que o saber (ἐπίστίμη) é comumente associado a ‘ter conhecimento’ (ἐπίστίμης που ἔξιν φασὶν αὐτὸ εἶναι); apesar disso, defende a necessidade de um aprofundamento acerca do tema. Deste modo, visa a fazer uma distinção entre ter (ἔχειν) e possuir (κεκτήσθαι). Alguém que compre uma roupa e - na qualidade de dono desta roupa - não a usa, não se segue que ele a tem, mas que a possui. Note que a distinção fundamental entre ter e possuir se encontra no uso; aquele que usa pode afirmar - ao mesmo tempo - que tem e que possui, ao passo que aquele que não usa só pode afirmar que possui. Com o saber,

⁶⁸ PLATÃO. *Theaetetus*. (196b - c). *Ibidem*, p.117.

Sócrates afirma que acontece algo semelhante: só podemos afirmar que temos um saber quando o utilizamos, mas isso não significa que não o possuímos, já que estes saberes podem estar guardados passivamente na memória. Por fim, cito Hamelin:

Na verdade, o que Platão quer enfatizar nessas passagens é relativamente simples, mas se torna mais intrincado nas traduções portuguesas. ‘Possuir’ e ‘ter’ têm várias acepções semelhantes em português, além de ambos os termos serem definidos como posse. É preciso, então, prestar atenção e perceber que a posse do conhecimento situa-se entre a ausência do conhecimento e seu uso, ou seja, trata-se de uma aquisição que pode ou não servir. Por outro lado, ter o conhecimento implica, nesse caso, não somente possuí-lo, mas também seu uso efetivo e atual.⁶⁹

De modo bastante resumido, pode-se dizer que por meio da metáfora do aviário Sócrates tem por objetivo investigar como nós ativamos aqueles saberes (ἐπίστίμη) que estão em nossa posse, mas não estão em uso. Alguém que caçasse pássaros selvagens e os colocasse em gaiolas dirá falsamente que os tem (ἔχειν / ἔξις), já que os possui (κεκτηῖσθαι / κτήσις). No entanto, só poderá afirmar que os têm no momento em que os libertar da gaiola, permitindo-lhes fazer seu voo. De modo semelhante, acontece com os nossos saberes. Em nossa alma, podemos afirmar que os possuímos, mas só poderemos dizer que os temos no momento em que exteriorizamos esses saberes por meio do uso. É importante destacar que só podemos utilizar aquilo que, de algum modo, está em nossa posse. Portanto, para alguém afirmar que tem (ἔχειν / ἔξις) um saber (ἐπίστίμη) é necessário que faça seu uso, e para fazer seu uso é necessário que, antes mesmo, já o possuía (κεκτηῖσθαι / κτήσις). Ademais, é perfeitamente possível que nós possuamos diversos saberes e, no entanto, não estejam eles à mostra - isto é - não estejam em plena atividade, em pleno uso.

O argumento da reminiscência (ἀνάμνησις) presente no *Fédon*

É de suma importância ressaltar que no *Teeteto*, diferentemente de outros diálogos, Platão não assume a teoria da reminiscência como fonte do nosso conhecimento. No *Fédon*, Sócrates aparece discutindo com Cebes uma tese epistemológica segundo a qual o nosso conhecimento é inato e já estava na alma imortal antes mesmo de penetrar num corpo sensível. Sócrates começa a fazer isto por meio de uma analogia. Caso exista alguma semelhança entre dois objetos, ao observarmos um objeto ‘x’, somos capazes de nos recordar de outro objeto ‘y’. Neste sentido, ele afirma que, se alguém observar o retrato de Símiias, é

⁶⁹ HAMELIN, Guy. A natureza da virtude como saber em Platão. *Journal of Ancient Philosophy*, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 99-107, 2017, p. 105.

capaz de recordar-se da pessoa que é Símiias. E mais, ao observar o mesmo retrato é capaz também de recordar-se de Cebes, pelo fato de que eles andam frequentemente juntos. Deste modo, tanto o semelhante quanto o dessemelhante são o ponto de partida da recordação (*μνημείον*). Vale ressaltar ainda que, mesmo no *Fédon*, Sócrates não despreza a percepção sensível (*αἴσθησις*) no processo de recordação das Ideias. O esforço feito pelo pensamento para recordar-se de algo só é possível por meio da percepção das características presentes nas coisas sensíveis, pois elas remetem o raciocínio às Ideias. Cito:

SÓCRATES. - E nisto ainda estamos também de acordo: a noção que temos do Igual, de forma alguma poderia ter-se formado em nós a não ser por intermédio da vista, do tato ou de qualquer dos outros sentidos. E o que digo é válido para todos os casos do mesmo gênero.

SÍMIAS. - O processo é de fato o mesmo, Sócrates, pelo menos no sentido em que o argumento pretende demonstrar.

SÓ. - Terá, pois, de ser por meio dos dados dos sentidos que nos apercebemos de que as realidades sensoriais tendem sempre para essa realidade do Igual, embora lhes fiquem bastante aquém. Ou não é isso o que diremos?

SÍME. - Isso mesmo.

SÓ. - Onde se segue que, antes de começarmos a ver, a ouvir, a gozar dos restantes sentidos, deveríamos já ter um conhecimento do Igual em si, daquilo que de fato é; sem o que não seria possível tomá-lo como ponto de referência das realidades sensoriais, ou seja, de todas essas que, aspirando por um lado a assimilar-se a ele lhe são, por outro, inferiores.

SÍME. - De acordo com os nossos pressupostos, assim terá de ser, Sócrates.⁷⁰

Note que, a princípio, pode parecer que o processo de rememoração presente no *Fédon* exige uma espécie de indução, que vai do particular ao universal, da percepção sensível ao pensamento abstrato. No entanto, isto não procede assim, pois a nossa percepção sensível não possui o mesmo grau de realidade que as Ideias. O sensível, e tudo a ele pertencente, sempre será inferior e “menos real” que o *εἶδος*. Não apenas no *Fédon*, mas em todo o período intermediário, o papel principal da percepção sensível é evocar as Ideias ao pensamento. O processo de rememoração só ocorre porque aquilo que a percepção sensível evoca, na verdade, já estava impresso na alma antes mesmo do nascimento. À medida que o indivíduo tem contato com os objetos do mundo sensível, ele se recorda das Ideias inteligíveis correspondentes. Cito:

⁷⁰ PLATÃO. *Phaedo*. (75a - c). Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2000, pp. 55-56.

SÓCRATES. - Pois bem, se a aquisição do conhecimento (ἐπιστήμη) se deu antes do nosso nascimento e se nascemos com ela, não é porque conhecíamos (ἐπίσταμαι) já, antes de nascermos e logo ao nascer, não apenas o Igual, o Maior, o Menor, mas todas as realidades desse tipo? Pois efetivamente este nosso argumento não se aplica mais ao Igual do que ao Belo em si, ao Bem em si, a tudo aquilo enfim que, como digo, selamos genericamente com o rótulo de ‘realidade em si’, quer nas perguntas que fazemos quer nas respostas que damos. Donde se segue que, antes de nascermos, tínhamos já, por força, conhecimento (ἐπιστήμη) de todas estas realidades.

CEBES. - Exato.⁷¹

Em suma, o argumento defendido por Sócrates no *Fédon* acerca da reminiscência (ἀνάμνησις) nos leva a admitir que as Ideias são conhecidas antes do nascimento; ou seja, antes mesmo do nosso corpo receber nossa alma imortal, esta já possuía todos os conhecimentos. O problema central é que, ao nascermos, esquecemo-nos de tais Ideias. Apenas com o passar do tempo é que a nossa percepção, ao entrar em contato com os objetos do mundo sensível, nos auxilia neste processo de rememoração, levando o nosso pensamento a entrar em contato com o εἶδος correspondente. Isto se dá de modo bastante natural, porque há um viés ontológico que antecede o aspecto epistemológico da teoria, a saber, a participação (μέθεξις) do mundo sensível no mundo inteligível.

No *Teeteto*, Platão parece assumir que a aquisição do conhecimento se dá por meio da apreensão que o indivíduo faz dos objetos no mundo. É certo dizer que em ambos os diálogos, *Fédon* e *Teeteto*, a nossa percepção sensível possui o papel primordial de coletar dados permitindo que façamos deles uma abstração. No entanto, não há, no *Teeteto*, nenhuma menção à teoria da ἀνάμνησις. Cito:

SÓCRATES. - Na infância, é o que precisamos admitir, essa gaiola está vazia (κένον), e em vez de pássaros imaginemos conhecimentos (ἐπιστήμη). Sempre que alguém adquire (κτησάμενος) algum conhecimento (ἐπιστήμη) e o fecha em tal recinto, diz-se que ele aprendeu (μεμαθηκέναι) ou encontrou (ἤρηκέναι) a coisa de que isso é o conhecimento, e que nisso consiste, precisamente, o saber (ἐπίστασθαι).

TEETETO. - Vá que seja.⁷²

No que concerne à minha interpretação acerca do argumento acima ilustrado, há algo de inusitado e que merece ser explanado. Platão afirma que na mais tênue infância a nossa alma está vazia (κένον) de saberes (ἐπιστήμη). No entanto, é necessário observar que sem a presença de uma interpretação metafísica de cunho aristotélico acerca das noções de ato

⁷¹ PLATÃO. *Phaedo*. (75d). *Ibidem*. p. 56.

⁷² PLATÃO. *Theaetetus*. (197e). *Ibidem*, p. 120.

e potência, a discussão sobre o conceito de vazio, no *Teeteto*, torna-se um pouco problemática. Se tomarmos o vazio em sua totalidade estaremos contra o inatismo de Ideias apresentado no *Fédon*. A consequência disso seria um retorno à ἀσθησις como forma de todo o conhecimento, o que já não é mais possível. Por outro lado, se interpretarmos a noção de vazio como algo parcial, teríamos de admitir que há Ideias inatas na alma, mas que não sejam pensadas atualmente, estando, portanto, na memória de modo latente. Apesar disso, não há subsídio argumentativo suficiente para que façamos defesa nem da primeira hipótese nem da segunda. Em suma, a discussão sobre o vazio (κένον) não só é problemática, mas aporética. Cito Hamelin:

A ideia expressa aqui, segundo a qual nossa alma seria, no início, uma espécie de *tabula rasa* ou uma mente ainda vazia, não é conforme a interpretação do pensamento habitual de Platão. A interpretação ortodoxa sugeria, antes, que o saber adquirido já se encontra de forma latente em nós e que o vazio refere-se precisamente ao conhecimento ainda não realizado. Mas essa explicação não condiz muito bem com a ideia de vazio como falta de conhecimentos. Seja como for, adquirir um saber ou descobri-lo implica, na mente de Platão, sua ausência anterior, quer completa, quer momentânea, antes do seu uso.⁷³

Tendo em vista toda essa argumentação, é necessário questionar em que medida nos seria permitido afirmar que Platão reformula sua interpretação acerca da aquisição (κεκτηῖσθαι / κτήσις) dos conhecimentos (ἐπιστήμη). Com efeito, não há embasamento textual suficiente para que possamos estabelecer uma noção de vazio. Apesar disso, há algo de informativo no *Teeteto*. Sejam os saberes adquiridos ou apenas descobertos, é a memória quem trabalha em prol do uso. Ou seja, no *Teeteto*, Platão admite a possibilidade do esquecimento de um saber, independentemente de sua origem, dando enfoque ao papel da memória nesse processo de conhecer e de nos permitir usar tais conhecimentos.

Para Cornford, em toda a filosofia de Platão não há elementos suficientemente capazes de nos fazer aniquilar a teoria da reminiscência como fonte de nosso conhecimento. Se observarmos como se dá a apreensão dos números e da essência das coisas nós dificilmente assumiríamos que as conhecemos do mesmo modo que uma cor ou um som, isto é, por meio da sensibilidade. Apesar disso, Cornford afirma que o *Teeteto* nos chama a atenção para a exterioridade física bem como enfatiza o modo pelo qual nossa percepção pode ser afetada por ela. A ideia de um número qualquer, segundo a interpretação aqui presente, é

⁷³ HAMELIN, Guy. “A natureza da virtude como saber em Platão”. *Journal of Ancient Philosophy*. *Op.cit.*, p. 105.

fruto de uma interpretação empirista segundo a qual o conhecimento da quantidade advém de uma série de impressões sensíveis agregadas à memória. Apesar dessa argumentação permear toda a segunda parte do *Teeteto*, Cornford interpreta que - acerca dos números e da essência das coisas, Platão jamais concordaria com a tese de que a aquisição desses objetos supracitados seja proveniente da percepção sensível (αἴσθησις), até porque a essa altura do diálogo a noção de conhecimento como sensação já foi abandonada⁷⁴.

O problema da falsidade na opinião (δόξα) e no discurso (λόγος) a partir do não-ser (μὴ ὄν) no *Sofista*

No *Sofista*, entre 259d e 264b, a questão epistemológica acerca da possibilidade de concebermos falsas opiniões é encaminhada sob a tutela de uma argumentação ontológica. O *Teeteto*, embora tenha dado início a esta investigação, não obteve completo êxito, porque exclui as Formas, não mencionando as mesmas na discussão que apresenta. Antes de adentrarmos na questão acerca do não ser, é importante destacar que, no *Sofista*, a origem do discurso (λόγος) se dá a partir da mútua combinação (συμπλοκή) das Formas (εἶδος). Essa combinação é consequência da comunhão (κοινωνία) de todas as coisas no Ser (ὄν). A este propósito, cito Borges:

É comum supor que os problemas da segunda parte do *Teeteto* são resolvidos no *Sofista*. Argumenta-se, corretamente, que no *Teeteto* e no *Sofista* Platão parece estar envolvido com questões ligadas à forma como se deve explicar a relação entre a alma e os objetos conhecidos por ela. Uma destas questões é o problema da *falsidade*. Platão demonstra no *Teeteto* 187c-201d e no *Sofista* – na seção que Moravcsik chama em sua obra *Platão e Platonismo* (2006) de ‘ensaio sobre o discurso’ (a partir de 259e) – uma percepção apurada da insuficiência das posições que procuram descrever a estrutura do falso, sobretudo das posições que negam sua existência. Em geral as doutrinas gregas assimilam a opinião falsa ao não-ser.⁷⁵

Como afirma Cornford, embora o *Sofista* sugira que o discurso tenha sua origem a partir da combinação (συμπλοκή) das Formas (εἶδος), não nos é permitido admitir que as

⁷⁴ CORNFORD. *Plato's Theory of Knowledge. Op.cit.*, pp. 129-130.

⁷⁵ BORGES, Anderson de Paula. *Razão e sensação no Teeteto de Platão*. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. p, 80.

Formas sejam os únicos elementos no significado de todo o discurso. Também podemos fazer enunciados sobre coisas individuais. No entanto, todo enunciado deve conter pelo menos uma Forma, um daqueles termos comuns necessário a todo pensamento ou juízo sobre os objetos da percepção direta. Ademais, afirma que a importância de destacar todo juízo como constituído a partir de pelo menos uma Forma consiste no fato de que o reconhecimento das Formas enquanto constituintes do significado de todos os enunciados resolverá o problema do discurso (λόγος) e do pensamento (διανοία) falsos.⁷⁶

ESTRANGEIRO. - Muito bem; resta-nos agora examinar se ele [o não-ser, μή ὄν] se associa à opinião (δόξα) e ao discurso (λόγῳ).

TEETETO. - Por quê?

EST. - Se ele não se associa, segue-se necessariamente que tudo é verdadeiro. Mas, uma vez que ele se associe, então, a opinião falsa e o discurso falso serão possíveis. O fato de serem não-seres o que se enuncia ou se representa, eis o que constitui a falsidade, quer no pensamento (διανοίαι), quer no discurso (λόγοις).

TEE. - Com efeito.

EST. - Ora, se há falsidade, há engano.

TEE. - Sim.

EST. - E desde que há engano, há em tudo, inevitavelmente, imagens (εἰκόνων), cópias (εἰδώλων) e simulacros (φαντασίας).

TEE. - Naturalmente.

EST. - Ora, como dissemos, é exatamente nesse abrigo que o sofista se refugiou, e, uma vez ali negou obstinadamente a própria existência da falsidade. A seu ver, ninguém há que conceba ou que enuncie o não-ser; pois o não-ser não possui, sob relação alguma, parte nenhuma do ser.

TEE. - Foi exatamente essa sua atitude.⁷⁷

Dando prosseguimento à investigação, o Estrangeiro, personagem que junto a Teeteto se esforça por investigar a definição de sofista, propõe que seja estudado o modo pelo qual surge o engano e a falsidade no discurso (λόγος) ou mesmo no pensamento (διανοία). Com efeito, o sofista - que desde o início do diálogo vinha sendo definido como caçador interesseiro de jovens ricos (223b), como comerciante de saberes (224d), como erístico mercenário (226a) e como refutador (231b) - é também alguém que nega veemente a possibilidade do engano acerca da concepção de juízos (δόξα). Para o sofista, a alma é capaz de conceber tão somente opiniões verdadeiras. No entanto, os interlocutores acabam por verificar que o conhecimento das Formas inteligíveis confere aos enunciados falsos um significado (σημείον), sem que seja necessário recorrer a coisas não existentes. O Estrangeiro

⁷⁶ CORNFORD, F. M. *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary.* London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1973, pp. 300-301.

⁷⁷ PLATÃO. *Sophistes.* (260 c - d). Coleção os pensadores. Tradução de José Cavalcante de Sousa, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Editora Abril Cultural, 3ª edição. São Paulo, 1983. pp. 185-186.

observa que o ponto inicial da investigação consiste no fato de que ‘dizer o que é falso’ é, em certo sentido, ‘dizer coisas que não são’ (τὸ τὰ μὴ ὄντα λέγειν). O principal problema aqui é apreender de modo satisfatório o significado destas ‘coisas que não são’. Cito Santos:

O problema de ‘o que não é’ só é solucionado com a introdução do Não-Ser. Constituindo o quinto Sumo gênero e apoiado na reformulação do sentido da negativa, que, de ‘contrário’ passa a significar o ‘diferente’ (257b-c), o Outro faz do Não-Ser ‘um outro Ser’.⁷⁸

Platão, no *Sofista*, sugere que ‘aquilo que não é’ nem sempre se coaduna e se limita ao ‘não existente’, pois pode ser o caso de significar uma diferença (τὸ ἕτερον). Por exemplo, ao dizermos que ‘esta parede não é vermelha’ estamos significando algo que é diferente de alguma outra coisa. De todo modo, esses dois ‘algos’, (1) o que é o mesmo (τὸ ταυτὸν) e (2) o que é outro (τὸ ἕτερον), passam a possuir determinação ontológica, pois não podem ser considerados nada (μηδείς), já que são algo (ὄν). No entanto, isso gera uma profunda ambiguidade entre ser e não-ser. Assim, ambos os interlocutores, Estrangeiro e Teeteto, dão novo encaminhamento à discussão a fim de descortinar este problema investigando se o não-ser (μὴ ὄν) associa-se, de algum modo, à opinião (δόξα) e ao discurso (λόγος) tornando-lhes falsos.

Sabemos agora que o Ser é o Tudo e o Todo, envolvendo os outros Todos. A circunstância de estes não contarem como suas partes constitui a definitiva resolução do problema da ‘participação’. Todo o argumento vista o objectivo último de desmascarar a estratégia refutativa atribuída ao sofista, condensada na tese, geradora de aporias, da impossibilidade da falsidade e da contradição (240a-b). Para tal, será ainda necessário combinar o Não-Ser com a opinião e o discurso (ou ‘enunciado’ λόγος em 260b).⁷⁹

Se bem observarmos os momentos subsequentes do *Sofista*, poderemos constatar que boa parte da argumentação apresentada se fundamenta numa filosofia da linguagem, na qual os termos que compõe um enunciado, isto é, nomes (ὄνομα) e verbos (ῥήμα), são levados em consideração à luz do conceito de comunhão (κοινωνία), que é responsável por ligar as coisas ao Ser (ὄν). Os interlocutores chegam à conclusão parcial de que não bastam às letras, aos nomes e aos verbos estarem dispostos de modo aleatório; é necessário, antes, que formem sentido (σημείον). Uma lista de nomes (leão, cervo, cavalo) ou ainda uma lista de verbos (anda, corre, dorme) são incapazes de formar sentido e darem origem a um discurso. Segundo

⁷⁸ SANTOS, José Trindade. “Linguagem”. In: *Platão*. Organizado por Gabriele Cornelli e Rodolfo Lopes. São Paulo; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1ª edição, 2018. Vários autores. p. 161.

⁷⁹ SANTOS, José Trindade. “Linguagem”. In: *Platão*. *Ibidem*, p. 163.

o Estrangeiro, um discurso surge do entrelaçamento (συμπλοκή) não casual de nomes e verbos. Observam, ademais, que todo discurso é sempre acerca de alguma coisa, pois sobre o nada (μηδείς) é impossível haver discurso (λόγος). Quando enunciamos um discurso o fazemos juntamente com uma qualidade determinada, que é ou verdadeira ou falsa (263b). Acerca disso, o Estrangeiro dá dois exemplos: (1) ‘Teeteto está sentado’ (2) ‘Teeteto, com quem agora converso, voa’. Ambos os interlocutores estabelecem que a pessoa da qual se fala, nos dois discursos, é Teeteto, mas a qualidade de cada um destes enunciados é diferente, pois o primeiro é verdadeiro e o segundo é falso. Aquilo que é verdade a respeito de Teeteto diz o que é tal como é, ao passo que aquilo que é falsidade a respeito de Teeteto diz aquilo que não é. A meu ver, Platão parece esforçar-se aqui por apresentar não apenas noções lógicas sob as quais operam a linguagem, mas também uma noção epistemológica da verdade enquanto correspondência. Ou seja, o discurso emitido será verdadeiro se, de fato, versar sobre a realidade que está sendo dita; mas, caso o discurso não se coadune com a realidade descrita, deve ser considerado falso.

ESTRANGEIRO. - E aquele que é falso diz outra coisa que aquela que é.

TEETETO. - Sim.

EST. - Diz, portanto, aquilo que não é.

TEE. - Mais ou menos.

EST. - Ele diz, pois, coisas que são, mas outras (ἑτέρα), que aquelas que são a teu respeito; pois, como dissemos ao redor de cada realidade há, de certo modo, muitos seres e muitos não-seres.

TEE. - Certamente.⁸⁰

Segundo Filho, algo que deve merecidamente ser destacado nesta passagem é a resposta de Teeteto. Quando o jovem geômetra responde de modo inseguro à questão posta pelo Estrangeiro, o argumento ontoepistemológico de que a falsidade enquanto não-ser equivale a não existir cai por terra. Com efeito, o Estrangeiro revela que a condição para a definição do enunciado falso acaba por abarcar o raciocínio da alteridade, pois afirmamos o ser por meio de outras coisas em relação ao nosso referente.⁸¹

Só o *Sofista* superará todas as dificuldades apresentadas nos diálogos anteriores. Platão começa por criticar os “amigos das Formas” propondo a correção do dualismo ontoepistemológico que opõe a “geração à entidade” (*genesis – ousia*), contrapondo o Saber à Opinião. A nova abordagem rejeita a identidade – eleática e platônica – do Saber ao Ser, analisando em termos

⁸⁰ PLATÃO. *Sophistes*. (260 c - d). *Ibidem*. p. 185-186.

⁸¹ FILHO, Francisco de Assis V.C. *O problema do não-ser no Sofista de Platão*. Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2008. pp. 85-86.

distintos a “fusão” dos três índices distintivos que caracterizam a *doxa* como competência cognitiva: “crença, aparência e opinião”. Todavia, a inovação que libera a pesquisa da constrição imposta pela argumentação eleática (simultaneamente desmontando a cadeia de aporias a que os sofistas a submetem) manifesta-se na reformulação do sentido “negativa”, que, de “contrariedade”, passa a ser lida como “diferença”. Antes ainda de ser expressamente registrada no diálogo, é ela que permite que o Não-Ser venha a poder ser encarado como “outro” em relação ao Ser, existindo não menos que ele.⁸²

Com efeito, o discurso falso surge quando se diz algo outro (ἕτερος) do que de fato é, e quando dizemos o que não é o mesmo (αὐτός) como sendo (ὄντα). O fato de dizer ‘outra coisa que aquilo que é’ difere ligeiramente de ‘dizer aquilo que não existe (μὴ ὄν)’, pois dá-se o caso de que quem diz algo que não está factualmente relacionado a alguém, diz ‘algo outro (ἕτερος)’ daquilo que efetivamente está relacionado à pessoa de quem se diz. No que concerne à minha interpretação, não devemos compreender esta negação imperativa (μὴ) como contrária (ἐναντίον) ao ser. O μὴ surge como movimento (δύναμις) que inclui ‘sim’ e ‘não’, simultaneamente. Assim, o μὴ deixa de ser meramente uma partícula excludente e contraditória do ser, passando a demonstrar e nos fazer ver algo que é outro (ἕτερος) por um via holística. É deste modo que afirmamos acima que a negativa do ser deve ser vista não como contrariedade, mas como alteridade.

ESTRANGEIRO. - Desde que há, como vimos, discurso (λόγος) verdadeiro e falso, e que, no discurso, distinguimos o pensamento (διανοίαι) que é o diálogo da alma consigo mesma, e a opinião, que é a conclusão do pensamento, e esse estado de espírito que designamos imaginação (φαντασία), que é a combinação da sensação (αἴσθησις) e opinião (δόξα), é inevitável que, pelo seu parentesco com o discurso, algumas delas sejam, algumas vezes, falsas.

TEETETO. - Naturalmente.

EST. - Percebes como descobrimos a falsidade da opinião e do discurso bem mais prontamente do que esperávamos, quando, há bem pouco, receávamos perder o nosso trabalho, empreendendo tal pesquisa?

TEE. - Sim percebo.

No *Sofista* é estabelecido que pensamento (διανοίαι), opinião (δόξα) e imaginação (φαντασία) são gêneros suscetíveis nas almas tanto da falsidade quanto da verdade. Pensamento (διανοίαι) e discurso (λόγος), segundo o Estrangeiro, são a mesma coisa; a principal diferença é que o primeiro diz respeito ao diálogo silencioso da alma consigo mesma, ao passo que aquilo que emana da alma e emitimos vocalicamente dá-se o nome de

⁸² SANTOS, José Trindade. “Do saber ao conhecimento: O programa da epistemologia platônica”. Revista Hypnos, São Paulo, v. 38, 1º sem., 2017, p. 14.

discurso. Ademais, opinião (δόξα) se distingue ligeiramente de imaginação (φαντασία). A primeira se dá quando na alma, em reflexão silenciosa, surge afirmação ou negação. A segunda, quando a afirmação ou a negação chega por intermédio da sensação (αἴσθησις).

Conclusões parciais sobre a noção de conhecimento enquanto ἀληθῆς δόξα

Em suma, no *Teeteto*, Platão não evidencia o papel da memória como um mecanismo de rememoração de Ideias adquiridas em vidas passadas, mas sim como um elemento ativador de um saber, por ora, esquecido. É possível que façamos aquisição de um conhecimento qualquer e este fique apenas em nossa posse (κεκτηῖσθαι / κτήσις), sem que façamos uso dele. Vale dizer que do fato de não usarmos tal saber não se segue, necessariamente, que o perdemos permanentemente. Por meio da memória, podemos trazê-lo ao presente momento podendo, assim, utilizá-lo e reafirmarmos que o temos. No *Teeteto*, Platão considera vários aspectos atrelados à memória assumindo, por exemplo, a possibilidade do esquecimento de saberes mesmo depois de sua aquisição (κεκτηῖσθαι / κτήσις). Apesar disso, ao entrarmos novamente em contato com o objeto esquecido, somos capazes de reaprender com maior facilidade, pois a memória participa ativamente desse processo de reconhecimento. No entanto, disso não se segue que as nossas opiniões falsas sejam provenientes do não uso desses saberes, ou mesmo do esquecimento deles, ou ainda da ignorância acerca de algo. Como foi dito há pouco tempo, é possível ‘possuir’ (κεκτηῖσθαι / κτήσις) um saber sem ‘ter’ (ἔχειν / ἔξις), isto é, sem fazer seu uso. Portanto, apesar de não estarmos utilizando determinado saber, ainda estamos em sua posse e, neste sentido, o saber ainda nos acompanha. Assim, é inadmissível a hipótese de opiniões falsas pelo não uso desses saberes, porque é impossível possuímos (κεκτηῖσθαι / κτήσις) um saber e julgarmos errado sobre aquilo que, de algum modo, ainda se sabe. Cito:

SÓCRATES. - Assim, depois de uma volta enorme, viemos bater outra vez na dificuldade inicial. Com a sua risadinha costumeira, decerto aquele nosso contraditor nos objetaria: De que jeito, excelentes amigos, quem conhece os dois, o conhecimento (ἐπίστίμη) e o não-conhecimento (ἀνεπιστίμη), tomará um deles, que ele conhece, pelo outro, que ele também conhece? Ou então, não conhecendo nem um nem outro, como tomará um que ele desconheça por outro também desconhecido? Ou ainda, conhecendo um e não conhecendo o outro, tomará o que ele conhece pelo que não conhece, ou o inverso: o que não conhece, pelo que conhece? Ou ireis dizer-me novamente que desses conhecimentos e dessas ignorâncias há outras espécies de conhecimento que o possuidor traz fechadas nalgum ridículo aviário ou tabuinhas de cera, que ele conhece enquanto as possui, conquanto não as tenha à mão no pensamento? Desse jeito, sereis forçado a andar à

roda dez mil vezes, sem adiantar um passo. Diante disso, Teeteto, que lhe responderíamos?

TEETETO. - Por Zeus, Sócrates; a la fé, não sei o que dizer.

SÓ. - Não te parece justa, menino, a censura de nosso argumento, quando nos increpa de erro por procurarmos a opinião falsa (*ψευδῆς δόξα*) antes do conhecimento (*ἐπιστήμη*), deixando este de lado? Pois não será possível conhecer aquela antes de saber o que vem a ser conhecimento (*ἐπιστήμη*).

TEE. - Nas presentes circunstâncias, Sócrates, é a conclusão que se impõe.⁸³

De modo sucinto, a única coisa que se pode concluir de tudo isso é que a discussão acerca das opiniões falsas é aporética. Isso se dá deste modo porque Sócrates e Teeteto chegam a conclusão parcial de que é impossível conhecer a *ψευδῆς δόξα* sem saber antes o que é conhecimento (*ἐπιστήμη*). Apesar disso, a investigação acerca desse problema foi extremamente útil para nos distanciar dos meios pelos quais não adquirimos tais opiniões. Depois de terem debatido longamente em relação a esse tema e não terem alcançado sucesso, Sócrates e Teeteto voltam a ocupar-se da pergunta inicial, a saber, se conhecimento é opinião verdadeira. A resposta a esse questionamento é quase que imediata no diálogo. Segundo Sócrates, não é possível coadunarmos *ἀληθῆς δόξα* com *ἐπιστήμη*, porque a primeira se ocupa do discurso persuasivo, próprio dos oradores e dos advogados, ao passo que a segunda se apresenta sempre com clareza e exatidão diante de nós. Explica que os advogados não se utilizam de saberes ou de conhecimentos (*ἐπίσθημη*) para convencer seus ouvintes, mas sempre persuadem através de sugestões (*δόξα*), que nada mais são que meras opiniões. Ademais, num tribunal, o juiz não leva em consideração apenas a testemunha, mas todos os elementos presentes no julgamento. Assim, a persuasão do advogado será bem-sucedida se as sugestões dadas acerca de um fato forem suficientemente capazes de conquistar a confiabilidade do juiz. É impossível que um juiz tenha certeza dos fatos e, portanto, seu veredito nunca será completamente assertivo. Dito de outro modo, a decisão de um juiz é proveniente das sugestões, ou seja, das opiniões que lhe são apresentadas acerca de determinado fato. Deste modo, é igualmente impossível que seu julgamento seja proveniente da *ἐπιστήμη*, mas é certo dizer que tem seu fundamento na *δόξα*, ou seja, no fato de estar persuadido de algo. É justamente por isso que conhecimento não pode jamais se coadunar com a noção de opinião verdadeira, e menos ainda sê-la.

Segundo David Sedley, diversos aspectos presentes na segunda definição que Teeteto dá a Sócrates como resposta à pergunta pelo ‘o que é conhecimento’ ficaram incorporados dentro da história da filosofia, dentre eles a análise do pensamento como discurso interno e o modo pelo qual percepção e memória se relacionam. Ademais, a explicação acerca da

⁸³ PLATÃO. *Theaetetus*. (200b - d). *Op. cit.*, p. 128.

aquisição do conhecimento passa a ter uma nova abordagem. A substituição da teoria da cera pela teoria do aviário é algo que enfatiza a interpretação que Platão dá ao mundo físico em seus diálogos tardios⁸⁴.

Em suma, apesar desta segunda parte do *Teeteto* não nos ter fornecido uma resposta satisfatória acerca da essência do conhecimento, a argumentação aqui desencadeada foi extremamente útil para demarcar bem a importância do processo intelectual na busca pelo saber (ἐπιστήμη), afastando-nos mais ainda da sensação (αἴσθησις). Em suma, a investigação aqui presente serviu para deixar de lado a noção de conhecimento como sendo opinião em geral, visto existirem opiniões falsas. Num nível posterior da argumentação, passou-se a examinar os modos pelos quais não adquirimos falsas opiniões, pois é impossível conhecer a ψευδῆς δόξα sem que se tenha definido antes o que propriamente é conhecimento. E, por fim, reconstruímos a argumentação de que o conhecimento não pode se coadunar com a noção de opinião verdadeira (ἀληθῆς δόξα), visto que é a persuasão, a retórica própria de oradores e advogados, que nos fazem admitir por meio de sugestões (δόξα) algumas coisas como supostamente certas e verdadeiras, e não por meio do conhecimento (ἐπιστήμη).

⁸⁴ SEDLEY. *The Midwife of Platonism. Op.cit.*, pp. 151-152.

5) CONHECIMENTO COMO OPINIÃO VERDADEIRA (ἀληθὴς δόξα) SEGUIDA DE RAZÃO (λόγος)

Como vimos anteriormente, a noção de opinião verdadeira, por ser própria dos retóricos e daqueles que apenas visam persuadir os demais, não pode ser identificada com o conhecimento. Após terem constatado essa impossibilidade, Sócrates e Teeteto passam a investigar a noção de conhecimento (ἐπιστήμη) como opinião verdadeira acompanhada de explicação racional (μετὰ λόγου ἀληθὴς δόξάν). A análise desta hipótese é dividida em duas partes. Primeiramente, temos o argumento do sonho e em seguida, a noção de λόγος.

SÓCRATES. - No entanto, amigo, se conhecimento (ἐπιστήμη) e opinião verdadeira (ἀληθὴς δόξα) nos tribunais fossem a mesma coisa, nunca o melhor juiz julgaria sem conhecimento. Mas agora parece que são coisas diferentes.

TEETETO. - 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 (μετὰ λόγου ἀληθὴ δόξαν ἐπιστήμην), e que sem esta deixava de ser conhecimento. As coisas que não encontram explicação racional (λόγος) não podem ser conhecidas - era como ele se expressava - sendo, ao revés disso, objeto do conhecimento todas as que podem ser explicadas.

SÓ. - Falas muito bem. Porém dize-me como ele distingue as conhecidas das que não são, para vermos se eu e tu ouvimos a mesma cantiga.

TEE. - Não sei se poderei recordar-me; porém se alguém fizer essa exposição, penso que me será fácil acompanhá-lo.⁸⁵

Por meio da metáfora do sonho, Sócrates tem por objetivo investigar a validade dessa hipótese, isto é, visa a saber se conhecimento pode ser identificado com ‘opinião verdadeira acompanhada de explicação racional’. Segundo ele, os elementos primitivos de que somos compostos não admitem explicação. Estes elementos ditos primitivos são equivalentes às partes que nos compõe, e nada podemos fazer além de tão somente nomeá-los. Neste sentido, nos é impossível atribuir-lhes existência, isto é, afirmar que são ou que não são. Defini-los por ‘isto’ ou ‘aquilo’ etc. Isto se dá deste modo, porque essas determinações são diferentes das coisas as que elas acompanham, ao passo que os elementos primitivos encontram-se sempre isolados. De modo sucinto, pode-se dizer que aos elementos primitivos não se pode atribuir existência porque não possuem, em sua composição, o λόγος. São tidos como incompostos e, portanto, não podem ser predicados, nem definidos. Ademais, Sócrates afirma que esses elementos primitivos só podem ser percebidos pelos sentidos e, por essa razão, são incognoscíveis. É justamente por esse motivo que não podem se coadunar com qualquer

⁸⁵ PLATÃO. *Theaetetus*. (201d). *Op. cit.*, p. 125.

noção de δόξα. De modo distinto, os elementos compostos são formados, segundo Sócrates, por elementos simples e, em razão disso, são cognoscíveis. Os nomes que pertencem a eles relacionam-se entre si e, a partir disso, formam proposições e explicações. Cito:

SÓCRATES. - A esse modo, as letras são inexplicáveis e desconhecidas, porém percebidas pelos sentidos, ao passo que as sílabas são conhecíveis, explicáveis e podem ser objeto de opinião verdadeira (ἀληθῆς δόξα). Por isso, quando alguém forma opinião verdadeira de qualquer objeto, sem a racional explicação (ἄνευ λόγου), fica sua alma de posse da verdade a respeito desse objeto, porém sem conhecê-lo, pois quem não sabe nem dar nem receber explicação de alguma coisa, carece do conhecimento dessa coisa; porém se a essa opinião acrescentar a explicação racional, então ficará perfeito em matéria de conhecimento. Foi isso que ouviste em sonhos, ou foi coisa diferente?

TEETETO. - Foi exatamente isso.

SÓ. - Semelhante explicação te satisfaz, e admites agora que opinião verdadeira, acompanhada da razão seja conhecimento (δόξαν ἀληθῆ μετὰ λόγου ἐπιστήμην εἶναι)?

TEE. - Sem dúvida.⁸⁶

Em suma, quando um indivíduo forma uma opinião verdadeira acerca de algo dizemos que ele está em posse da verdade desse objeto, mas não que o conhece, porque quem não é capaz de explicar ou receber explicação acerca de algo não pode jamais dizer que detém o conhecimento. Para afirmarmos que conhecemos algo, não devemos apenas proferir um juízo qualquer sobre determinado objeto, mas fornecer acerca dele uma explicação (λόγος). De modo bastante resumido, a hipótese inicialmente apresentada pode ser descrita da seguinte maneira. Dos elementos primitivos, temos apenas uma percepção direta, e percepção, como já vimos, não pode ser conhecimento. Acerca de elementos complexos, podemos formar opiniões verdadeiras, mas estas não são necessariamente acompanhadas pelo λόγος e, em razão disso, não podem ser consideradas conhecimento. Por fim, Sócrates defende que a noção de ἐπιστήμη advém dessa junção entre λόγος e opinião verdadeira. Ou seja, a hipótese aqui lançada é de que conhecimento está atrelado à explicação racional de alguma opinião que se pretenda verdadeira. Nesta parte da argumentação, Sócrates defende que apenas as coisas colocadas sob o crivo da justificação é que de fato podem ser consideradas verdadeiras.

⁸⁶ PLATÃO. *Theaetetus*. (202b-c). *Ibidem*, p. 126.

Uma crítica à incognoscibilidade dos elementos primitivos

Com efeito, Teeteto e Sócrates comemoram o fato de terem alcançado uma definição que fosse descritiva acerca da pergunta ‘o que é conhecimento’. No entanto, sem muita demora, um problema se apresenta: como pode o composto proveniente dos elementos primitivos ser cognoscível se esses elementos, em sua individualidade, além de serem apercebidos pelos sentidos, são caracterizados como incognoscíveis? Dito de outro modo, como pode o composto de algo percebido apenas por meio dos sentidos, e que é incognoscível, ser cognoscível? Colocada essa questão, Sócrates e Teeteto passam a averiguar se o simples fato de adicionar λόγος às opiniões verdadeiras é o suficiente para caracterizar o que seja, essencialmente, o conhecimento.

A “conclusão correta” é de que se λόγος significa razão ou explicação consistente na enumeração dos componentes de uma coisa complexa, encontraremos sempre, em última instância, partes simples que não podem “ser explicadas”. (Também em matemática os temos primitivos usados nas definições devem ser indefiníveis). Mas se essa análise há de dar lugar ao conhecimento, então esses elementos últimos devem ser cognoscíveis. O ponto débil da teoria consiste no fato de que, em sendo cognoscíveis, só podemos percebê-los. Então o processo de aquisição do conhecimento é o processo de analisar um complexo - ainda que não seja conhecido - em partes componentes, que podem ser conhecidas.⁸⁷

Para fazer uma análise crítica da teoria do sonho, Sócrates observa, analogamente, como operam as letras do alfabeto. As sílabas, segundo ele, são cognoscíveis ao passo que as letras não. Deste modo, em uma sílaba qualquer, podemos afirmar que há um λόγος, pois há um significado sonoro, enquanto que, se levarmos em consideração as letras individualmente, nenhuma delas é acompanhada de λόγος, apenas expressam um ruído qualquer. Por exemplo, ‘S’ e ‘O’, consideradas separadamente, são letras que não possuem nenhum significado concludente. Já a junção destas duas letras, formando a sílaba ‘SO’, é o que caracteriza propriamente o λόγος da sílaba, isto é, seu significado. De fato, a teoria acima assume que só podemos conhecer as sílabas. Mas, como é possível admitir o conhecimento de determinada sílaba sem que antes conheçamos as letras que a compõe? A teoria é por si mesma limitada, pois nos diz que apenas o composto é cognoscível, ao passo que os elementos não o são. Segundo Sócrates, por mais que tentemos imaginar a sílaba como um todo, como uma forma única, ainda podemos subdividi-la em partes. Cito:

⁸⁷ CORNFORD. *Plato's Theory of Knowledge. Op. cit.*, p. 147.

SÓCRATES. - E agora voltemos ao que há pouco eu queria demonstrar. Se a sílaba não é os elementos, não será forçoso não ter esses elementos como partes, ou então, no caso de ser a mesma coisa que eles, terá de ser, como eles, reconhecível?

TEETETO. - Certo.

SÓ. - E não foi para evitar essa consequência que admitimos ser ela diferente?

TEE. - Foi.

SÓ. - E então? Se as letras não são partes da sílaba, podes indicar mais alguma coisa que seja parte da sílaba, afora as mesmas letras?

TEE. - Absolutamente. Se eu tivesse de admitir que ela é composta de partes, seria ridículo abrir mão das letras para procurar outra coisa.

SÓ. - Assim, Teeteto, de acordo com este último argumento, ficou provado, à justa, que a sílaba é uma forma única e indivisível.

TEE. - Parece.

SÓ. - Mas deves lembrar-te, amigo, que agora mesmo aceitamos como muito bem formulada a conclusão de que para os primeiros elementos componentes das coisas não cabe nenhuma explicação, por não ser composto cada um deles em si e por si mesmo, como não cabe, com referência a todos eles, empregar expressões como Ser ou Este, pois isso significaria falar de algo estranho a eles e diferente, sendo essa, precisamente, a causa de serem eles inexplicáveis e incognoscíveis?

TEE. - Lembro-me.⁸⁸

Antes, a hipótese lançada é de que o todo é sempre constituído por partes; tudo aquilo que é composto pode ser decomposto. O todo é resultado da soma das partes, e não pode sê-lo quando alguma dessas partes lhe faltarem. Por isso, é que o todo se identifica com a junção delas. A fim de combater essa hipótese, Sócrates retoma o argumento da sílaba e afirma que ela é uma coisa distinta da soma dos elementos que a compõe. Se a sílaba não puder ser decomposta em partes, então ela será tão incompreensível como as letras, ao passo que se pudermos decompô-las, tanto a sílaba quanto os elementos que a compõe, serão cognoscíveis. No caso da nossa aprendizagem, temos um conhecimento muito mais específico dos elementos primitivos do que dos complexos; Isso se dá notadamente no caso da leitura e da música. A aprendizagem de algum saber ou de alguma técnica é sempre progressiva, do mais simples para o mais composto. Nós podemos decompor o nome ‘Sócrates’ em sílabas. E estas sílabas podem ser decompostas em letras. Apesar disso, não podemos decompor as letras, pois elas são os elementos primitivos que compõem todo o resto. Note que, por meio dessa crítica, Sócrates não apenas reforça a noção de conhecimento como crença verdadeira, mas nos fornece uma definição para aquilo que seria uma explicação racional dessa crença, a saber, a capacidade que temos de decompor coisas complexas em coisas mais simples.

⁸⁸ PLATÃO. *Theaetetus*. (205 b-c). *Op. Cit.*, pp. 131-132.

SÓCRATES. - Desse modo, se tivermos de concluir das letras e das sílabas, de que temos experiência, para qualquer outra coisa, diríamos que o gênero dos elementos permite um conhecimento muito mais claro e eficiente do que o das sílabas, no estudo de qualquer disciplina. Por isso mesmo, se alguém nos disser que a sílaba é conhecível e que, por natureza, o elemento não é, consideraremos que ele está brincando, de plano ou sem querer.

TEETETO. - É claro.⁸⁹

A partir dessa investigação acerca do cognoscível e do incognoscível, do decomposto e do indivisível, Sócrates chega à conclusão de que é impossível afirmarmos a cognoscibilidade da sílaba sem admitirmos que seus elementos primitivos, isto é, as letras que a constituem, sejam também cognoscíveis. Neste sentido, os elementos primitivos não apenas são igualmente cognoscíveis em relação ao composto que formam, mas também nos fornecem uma quantidade maior de informações. Sabemos tanto mais dos elementos, que são simples, do que do composto proveniente deles, que são complexos.

Os sentidos de razão (λόγος) na terceira concepção de conhecimento

Diante dessa problemática, a fim de aprofundar no tema da justificação, isto é, da explicação racional de uma opinião que se pretenda verdadeira, Sócrates passa agora a fazer uma análise da definição de λόγος. Sua investigação acerca desse problema consiste numa tentativa de reabilitar a noção de conhecimento como crença verdadeira acompanhada de explicação racional. Segundo Sócrates, há três significados para explicação racional (λόγος). O primeiro consiste em tornar claro o pensamento por meio da voz, com emprego de verbos e nomes. O segundo significado de λόγος consiste na capacidade de enumeração dos elementos de um composto, pois podemos subdividir o todo em partes, a fim de enumerá-lo. E o terceiro significado, consiste na distinção do objeto, isto é, numa marca específica que a coisa possui para distinguir-se de todas as demais. É importante ressaltar que, a partir desse momento, o diálogo toma uma dimensão conceitual mais racional e, cada vez mais, distante da percepção sensível. No entanto, se bem observarmos, a investigação consiste em verificar se a simples adição de λόγος à opinião verdadeira é o suficiente para caracterizar essencialmente o que seja conhecimento. Note que o conhecimento é tomado, antes de tudo, sob a égide da opinião (δόξα). Apesar dessa não ser uma caracterização relacionada à percepção sensível (αἴσθησις), não nos é possível afirmar que seja *puramente* racional, pois a δόξα possui um estatuto ontológico notavelmente inferior ao εἶδος.

A primeira definição nos diz que o λόγος é possível de ser exprimido pela oralidade.

⁸⁹ PLATÃO. *Theaetetus*. (206 b-c). *Ibidem*, p. 133.

Todos nós somos capazes de expor o modo que pensamos, com exceção dos mudos e dos surdos de nascença. Portanto, diz Sócrates, quem forma opinião verdadeira necessariamente associa a alguma explicação, e não há conhecimento algum que não tenha como ponto de partida a explicação racional de uma opinião verdadeira. Sócrates parece não encontrar nenhum problema com essa assertiva e a admite como participante da definição de λόγος. Já o segundo significado de λόγος é descritivo, enumerativo. É impossível afirmarmos que temos conhecimento de alguma coisa sem antes listar os elementos que a compõe. Ademais, a enumeração é o que permite adicionar explicação racional à opinião verdadeira. Isto se dá deste modo, porque, ao enumerarmos as partes que compõem uma coisa, nós deixamos de ter uma simples compreensão geral para, então, aprofundarmos na essência do objeto investigado. Por exemplo, quando alguém no intento de explicar o nome ‘Teeteto’ soletra letra por letra, dizemos que esse indivíduo possui a opinião verdadeira e, portanto, conhece o nome. De modo distinto, se alguém explicasse o nome ‘Teeteto’ por meio das sílabas, diremos que não conhece efetivamente, porque não dispõe dos elementos primitivos que compõem o nome. Só é possível dizer que uma pessoa tem conhecimento de algo quando enumera as partes mais elementares desse composto.

SÓCRATES. - No entanto, ainda carece do conhecimento (ἀνεπιστήμη), conforme já observamos, muito embora tenha opinião verdadeira (ὀρθά δόξα).

TEETETO. - Certo.

SÓ. - Porém ele tem a explicação racional (λόγος) de teu nome aliada à explicação verdadeira (ὀρθά δόξα): ao escrever, conhecia a sequência dos elementos, que é no que consiste a explicação racional, conforme admitimos.

TEE. - Certo.

SÓ. - Sendo assim, companheiro, ele tem opinião verdadeira associada à explicação racional, a que não podemos ainda dar o nome de conhecimento.

TEE. - Talvez.⁹⁰

Apesar da construção do argumento anterior, essa hipótese acerca da enumeração como forma de conhecimento é refutada por Sócrates. Segundo ele, do fato de apreendermos as partes elementares de um composto qualquer não significa que tenhamos adquirido o conhecimento dessa coisa. Nós podemos, por exemplo, seguir acertando a ordem das letras e das sílabas do nome ‘Teeteto’ por mero fruto do acaso. Portanto, por mais que todos os elementos do composto possam ser enumerados, não devemos chamar essa explicação racional de saber (ἐπιστήμη).

Dado que a enumeração não é suficiente para tornar a ἐπιστήμη uma ἀληθὴς δόξα,

⁹⁰ PLATÃO. *Theaetetus*. (208 b). *Ibidem*, p. 136.

Sócrates passa a investigar o terceiro significado de λόγος. Se observarmos as características de um dado objeto, podemos afirmar que dele temos a opinião verdadeira, ao passo que se soubermos diferenciar essas características de outras quaisquer, então diremos que temos dele seu conhecimento. É deste modo que Sócrates introduz a hipótese de que explicação racional seja uma marca no objeto capaz de distinguir-se de todos os demais. No caso do sol, diremos que sua marca distintiva é a afirmação de que ele é o mais brilhante de todos os corpos que se movem ao redor da terra⁹¹. Quando apreendemos dum objeto aquilo que o distingue dos demais, então temos acerca dele sua definição e sua explicação. Segundo Sócrates, ao acrescentarmos à opinião verdadeira aquele atributo essencial de um objeto e que é distinto de todos os demais, diremos que passamos do âmbito da opinião ao âmbito do conhecimento. A fim de testar essa hipótese, Sócrates usa como exemplo as características físicas de Teeteto. Como é possível afirmar que determinado homem é Teeteto só pelo fato de possuir boca, olhos, nariz e todos os demais membros? Ou ainda, como nos é possível, se pensarmos na especificidade de algum desses atributos, afirmar que o possuidor de olhos saltados e nariz chato é Teeteto? É por meio desses questionamentos que Sócrates introduz uma crítica à hipótese de que a explicação da diferença, isto é da marca distinta de um objeto, seja conhecimento. Segundo ele, não é possível diferenciar as características de Teeteto das pertencentes aos demais, pois são atributos compartilhados por mais de uma pessoa. Neste sentido, é impossível obter uma ideia perfeita de Teeteto enquanto os olhos saltados que possui e a forma achatada de seu nariz não forem radicalmente distintos dos demais. Ou seja, é demasiado enganador assumir como marca distinta de Teeteto os atributos mencionados, porque a opinião formada a partir disso pode versar não apenas sobre Teeteto, mas sobre qualquer outro homem.

⁹¹ “A hipótese da forma esférica perfeita dos corpos celestes pode vir acompanhada de outras hipóteses a respeito dos movimentos dos corpos celestes. Platão e Aristóteles acreditavam que todos os corpos celestes movem-se com movimentos circulares e uniformes (ou resultam de uma composição de vários desses movimentos), hipótese que foi central na constituição de um programa em astronomia que durou mais de vinte séculos: o geocentrismo. Esses movimentos circulares teriam, além disso, a Terra como centro”. ABRANTES, Paulo C. *Método e ciência: uma abordagem filosófica*. 1. Ed – Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2013, p. 87.

A noção de conhecimento como opinião verdadeira (ἀληθῆς δόξαν) seguida de razão (λόγου) termina em aporia

Com o passar do diálogo, Sócrates tem por objetivo rever a hipótese de que a opinião verdadeira acerca de qualquer objeto seja fruto das diferenças que ele possui. Dito de outro modo, o maiêutico deseja rever se a noção de opinião verdadeira está relacionada à marca distinta (σημείον) que um objeto possui. Sem demora, Sócrates vê um problema nessa coadunação entre opinião verdadeira e conhecimento das diferenças. Como vamos aplicar uma opinião certa em cima daquilo que já dizemos possuir um conhecimento claro e distinto? Deste modo, conclui ele que não é necessário que tenhamos conhecimento das diferenças, pois, como vimos, seria necessário que apreendêssemos um atributo que fosse peculiar a um objeto, mas isso é improvável que aconteça, já que praticamente todos os atributos são compartilhados. Por exemplo, as características de Teeteto, apesar de específicas não são exclusivas. Portanto, não é possível afirmar que a opinião verdadeira seja fruto do conhecimento da distinção de uma determinada coisa. E, tampouco, a opinião verdadeira necessita do conhecimento das diferenças, pois a opinião certa não carece de acréscimos. Dito de outro modo, a opinião verdadeira é por si só concludente e não necessita que nada lhe seja adicionado para transformar o conhecimento em algo mais verdadeiro. Disso se segue que opinião verdadeira distancia-se do significado de λόγος como ‘conhecimento das diferenças’. Por fim, cito:

SÓCRATES. - Conhecer (ἐπιστήμην) é adquirir conhecimento, não é isso mesmo?

TEETETO. - Certo.

SÓ. - Logo, se perguntarem a esse indivíduo o que é conhecimento, ele responderá que é a opinião certa (δόξα ὀρθή) aliada ao conhecimento da diferença (ἐπιστήμης διαφορότητος). Pois a adjunção da explicação racional (λόγος) seria isso mesmo, de acordo com sua explicação.

TEE. - É evidente.

SÓ. - Ora, seria o cúmulo da simplicidade, estando nós à procura do conhecimento, vir alguém dizer-nos que é a opinião certa aliada ao conhecimento, seja da diferença (διαφορότητος) ou do que for. Desse modo, Teeteto, conhecimento não pode ser nem sensação (αἴσθησις), nem opinião verdadeira (ἀληθῆς δόξα), nem a explicação racional acrescentada a essa opinião verdadeira (μετὰ λόγου ἀληθῆς δόξα).

TEE. - Parece mesmo que não é.

SÓ. - E ainda estaremos, amigo, em estado de gravidez e com dores de parto a respeito do conhecimento, ou já se deu a expulsão de tudo?

TEE. - Sim, por Zeus! Com a tua ajuda, disse mais coisas do que havia em mim.

SÓ. - E não declarou nossa arte maiêutica que tudo isso não passa de vento que não merece ser criado?
 TEE. - Declarou.⁹²

Sócrates e Teeteto chegam à conclusão de que a noção de conhecimento como ‘opinião certa’ aliada ao ‘conhecimento da diferença’ não procede. Isto se dá deste modo porque a investigação, desde o início, consiste na busca pelo que seja conhecimento essencialmente. Assim, torna-se inadmissível que tomemos por dado o que seja ‘conhecimento’, seja lá do que for. Note que esse tipo de premissa inviabiliza a investigação, já que nos fornece um tipo de conhecimento, ao passo que a pergunta inicial pelo o que seja conhecimento é levantada sob o prisma da validade universal. Cito Sedley:

Há algo que na parte III do *Teeteto* é mais platônica em espírito do que qualquer coisa que a precede. Nas partes I e II, a discussão do conhecimento centrou-se em casos comuns de saber *que*: por exemplo, conhecendo que o vento está frio, que tal e tal ação será benéfica, que fulano e ciclano cometeram o crime. A parte III enfocou o tópico de saber, de algo, *o que é*. Para a definição de conhecimento como “opinião verdadeira acompanhada de logos”, o *logos* é uma fórmula para individualizar definitivamente algum item, seja por análise interna ou por distinção de outras coisas.⁹³

Por fim, Sócrates conclui que nem sensação, nem opinião verdadeira e nem opinião verdadeira acompanhada de explicação racional pode ser considerada conhecimento. Para Cornford, independentemente do sentido que dermos à noção de λόγος, nada fará com que a definição de conhecimento se torne mais clara. Nem o fato de nomearmos coisas individuais, nem a possibilidade de enumerá-las, nem a tarefa de distingui-las das demais coisas serão capazes de nos permitir coadunar a noção de λόγος à definição essencial do que seja conhecimento. É mediante o fracasso de todas as três demonstrações que Cornford assume que o *Teeteto*, ainda que de modo indireto, nos conduz à velha conclusão platônica da teoria das Ideias como ponto fixo e imutável de todo o conhecimento⁹⁴.

Ao final do diálogo, Sócrates afirma que, apesar de não terem chegado a uma definição específica e exata do que seja conhecimento, qualquer outra definição que futuramente Teeteto venha a formular já será mais bem elaborada graças à investigação que se empenharam em fazer. Por fim, o diálogo acaba com Sócrates tecendo alguns elogios a Teeteto e afirmando não poder delongar-se mais acerca do tema, porque necessita comparecer ao Pórtico do Rei para responder as acusações que Méleto fez contra ele.

⁹² PLATÃO. *Theaetetus*. (210a - c). *Op. cit.*, p. 140.

⁹³ SEDLEY. *The Midwife of Platonism*. *Op. cit.*, p. 178.

⁹⁴ CORNFORD. *Plato's Theory of Knowledge*. *Op. cit.*, pp. 162-163.

CONCLUSÃO

Se bem observarmos, Platão não é, em última instância, o pensador que defende arduamente a clássica teoria das Ideias. É certo dizer que o mais famoso discípulo de Platão construiu uma das mais sofisticadas teorias de toda a história da filosofia, mas é importante ressaltar que, antes mesmo de Aristóteles, Platão é responsável por tomar seus próprios escritos sob um ponto de vista crítico. No entanto, é incontestável a influência de seu pensamento em diversos outros filósofos dos mais variados períodos da história, com desdobramentos em metafísica, ontologia, epistemologia, ética, estética, política e, até mesmo, em teologia. Vale dizer ainda que o *Parmênides* caracteriza um período de transição, notadamente entre o fim da maturidade e o começo da velhice, o qual é responsável por colocar em xeque uma gama de conceitos que pareciam estar consagrados no pensamento de Platão. É factível supor que essa autocrítica, a qual Platão se engaja em fazer acerca de sua teoria, surge como resposta às possíveis demandas da Academia de sua época. A meu ver, trata-se de um amadurecimento do próprio pensar, pois - com o passar do tempo - a maioria das pessoas tendem a modificar seu ponto de vista acerca do mesmo objeto que outrora analisava. Isso demarca não um mero discordar, resumidos a refutar e abandonar tudo o que foi construído anteriormente, mas consiste num progresso teórico conquistado por meio de uma abordagem mais detalhada no que concerne aos conceitos-chave presentes em praticamente todas as obras que precedem o *Parmênides*. Noções como uno (τὸ ἓν), múltiplo (τὰ πολλά), sobreposição do um frente ao múltiplo (ἓν ἐπὶ πολλῶν), homonímia (ὁμώνυμος), separação (χωρισμός) e participação (μέθεξις) foram demasiado importantes para que se testasse a capacidade explicativa da teoria das Ideias enquanto causa de tudo o que existe. A própria metodologia utilizada no *Parmênides* nos induz a fazer uma revisão de outros diálogos, pois para construir uma boa crítica é necessário estar em posse daquilo que se critica. Assim, é preciso ressaltar aqui a importância de uma compreensão holística e histórica dos próprios diálogos de Platão, já que as discussões realizadas entre Sócrates, Parmênides e Zenão nos faz revisitar a cronologia de suas obras a fim de melhor compreender os argumentos apresentados. Ignorar os pressupostos histórico-internos de uma teoria tão complexa quanto a de Platão, equivaleria a abandonar, por completo, a própria teoria das Ideias, e o objetivo da presente tese não consiste nisso.

Segundo Meinwald, uma história muito infeliz da carreira de Platão está cada vez mais fora de moda no último meio século; embora, como é frequentemente o caso com a

moda antiga, ela continuasse sendo seguida por pessoas fora do círculo dos criadores de tendências. Nesta história muito infeliz, Platão começou a escrever com um elogio cortês ao seu mestre. A alta realização literária das obras do período intermediário coincidiu com um ponto alto filosófico: um momento inebriante e confiante de glorioso dogmatismo. Então, após uma grande crise em que ele atacou e realmente destruiu a teoria de que era sua obra-prima, Platão passou seus últimos anos em intensa atividade crítica. Seus poderes literários que agora fracassaram produziram os diálogos tardios como um registro desse período final estéril. Uma segunda e completamente oposta história está em voga mais recentemente. Esse segundo tipo de interpretação, que talvez tenha recebido seu maior ímpeto de Gilbert Ryle, considera a teoria das Formas do período intermediário como uma criação irremediavelmente falha, cuja falta de esperança foi realizada pelo próprio Platão em *Parmênides*. Ele estava então em posição de fazer alguma boa filosofia no período tardio. Essa história é de certo modo mais feliz, mas a atribuição a Platão de uma teoria intermediária que só pode ser um absurdo é um problema. Por mais opostas que sejam, essas histórias têm algo crucial em comum: que o *Parmênides* registra a percepção de Platão da inviabilidade de uma determinada teoria das Formas contida nos diálogos intermediários, e assim introduz um período tardio cujo programa teria de ser totalmente diferente do das obras de maturidade. Apesar disso, a própria Meinwald interpreta o *Parmênides* de modo dicotômico: de um lado temos as severas críticas feitas pelo próprio Platão à sua clássica teoria das Ideias; doutro lado, temos a pertinência de noções importantes trabalhadas anteriormente noutros períodos de seu pensamento, como a sobreposição do um ao múltiplo (ἐν ἐπὶ πολλῶν) e a noção de εἶδος enquanto explicação causal de tudo o que existe. Em suma, embora a argumentação presente no *Parmênides* coloque em xeque boa parte dos conceitos-chave de sua teoria, em hipótese alguma a autocrítica platônica nos revela o abandono das Ideias permitindo-nos que as consideremos como entidades ontológicas completamente superadas.⁹⁵

Em suma, a reforma ontológica a qual Platão, pela voz de Parmênides, realiza, teve necessariamente de fazer passar pelo crivo da dúvida diversos conceitos já elucidados por ele em sua *República* e, até mesmo, no *Fédon*. As noções de ‘homonímia’ (ὁμώνυμος) e de ‘sobreposição do um frente ao múltiplo’ (ἐν ἐπὶ πολλῶν) servem, a princípio, para que os interlocutores reconstruam argumentativamente a clássica teoria das Ideias. No entanto, o olhar crítico sugerido no *Parmênides* é de que ambas as noções acabam por criar problemas em relação a esse dualismo ontológico. Deste modo, Parmênides e Sócrates passam a

⁹⁵ MEINWALD, Constance. “Good-bye to Third Man”. in: KRAUT, Richard. *The Cambridge Companion to Plato*. New York: Cambridge University Press, 1993. pp. 389-390.

questionar como se daria essa relação entre o plano sensível e o plano inteligível. É por meio de uma crítica ao conceito de ‘participação’ (μέθεξις) que os interlocutores chegam à conclusão parcial de que há uma real impossibilidade de um mundo relacionar-se com o outro. Isso se dá deste modo porque, no caso das Ideias serem imanentes, as coisas sensíveis possuiriam parte da Forma em si, mas isso é impossível, pois a unidade jamais pode subdividir-se em partes e distribuir-se igualmente a seus particulares. Já no caso das Ideias serem transcendententes, a impossibilidade se repete, já que ao postularmos as coisas sensíveis como participantes da totalidade das Formas acabaríamos por elevar a mutabilidade ao *status* daquilo que é em si e por si (αὐτό καθ’ αὐτό), fazendo confundir Ideias e sensibilidade. Embora para alguns comentadores, como Ryle e Fronterotta, esse embate entre imanência e transcendência demonstre uma ruptura com a clássica teoria das Ideias, é importante destacar que no *Parmênides* Platão não responde a nenhum destes questionamentos, mas tão somente se esforça por levantar problemas acerca de conceitos que já trabalhara anteriormente em obras como *Fédon* e *República*.

Partindo deste impasse acerca da noção de participação (μέθεξις). Parmênides sugere outra crítica, a saber, a questão do ‘regresso ao infinito’ entre os próprios inteligíveis ou, como o próprio Aristóteles chama no livro Alfa de sua *Metafísica* (990b), o ‘argumento do terceiro homem’ (τρίτος ἄνθρωπος). Parmênides afirma que pelo fato do conceito de participação estar fundamentado no compartilhamento de um caráter comum (εἶδος), não apenas a Ideia se relacionará com as coisas mutáveis, mas sempre haverá uma nova Forma capaz de abranger tanto a Ideia inteligível quanto as coisas sensíveis a ela relacionadas, e assim sucessivamente na fórmula de um regresso ao infinito. Tal crítica coloca em xeque a própria teoria das Ideias, principalmente enquanto explicação causal para tudo o que existe, já que há infinitas Formas para se justificar a relação estabelecida entre o sensível e o inteligível, e em última instância, entre os próprios inteligíveis.

Depois de fazerem uma digressão a tudo o que já foi dito, tratando das Ideias enquanto pensamentos nas almas (νόημα ἐν ψυχᾷς) e enquanto paradigmas (παραδείγματα), Parmênides e Sócrates verificam as implicações teóricas acerca da cognoscibilidade das Ideias no caso destas serem consideradas em si e por si (αὐτό καθ’ αὐτό). Tal proposta faz com que o conceito de participação entre novamente em colapso, já que aquilo que é em si e por si relaciona-se tão somente com aquilo que lhe é semelhante por natureza. Assim, levantam a hipótese de que o inteligível relacionar-se-ia com o inteligível, mas nunca com o sensível, ao passo que o sensível não deve sua existência às Formas inteligíveis, mas tão somente às relações recíprocas que estabelecem entre si. Como

produto dessa argumentação, Parmênides e Sócrates constataam o seguinte: as Formas seriam incognoscíveis (ἄγνωτος). Na continuidade do diálogo, defendem que se as Formas inteligíveis existirem em si e por si (αὐτό καθ' αὐτό), e estabelecerem apenas relações recíprocas com os próprios inteligíveis, então seria impossível que nós, pertencentes ao mundo sensível, pudéssemos conhecer tais Formas. No entanto, ao final da primeira parte do *Parmênides*, o filósofo de mesmo nome acaba por sugerir a Sócrates que o nosso pensamento se ocupa constantemente das coisas inteligíveis, e que a própria filosofia seria prejudicada em todas as suas competências caso abandonasse as Ideias, pois isso inviabilizaria a possibilidade do discurso racional, isto é, da própria dialética (διαλέγεσθαι) caso apenas o âmbito da sensibilidade fosse levado em consideração. Cito Ferrari:

A concepção das Ideias constitui um patrimônio fundamental da história do platonismo. Os discípulos imediatos de Platão a seguiram, a modificaram, a reformulação, tendo chegado, nalguns casos, a erroneamente abandoná-la. [...] Do ponto de vista filosófico mais geral, a concepção das Ideias está na base da disputa medieval sobre os universais e do debate moderno sobre o estatuto dos objetos e teoremas da matemática, e sobre a existência e consistência ontológica de entidades não espaço-temporais.⁹⁶

Em observância ao desfecho do diálogo estabelecido entre os interlocutores do *Parmênides*, é possível constatar não apenas a importância das Ideias, mas também sua imprescindibilidade para que se mantenha coerente o pensamento de Platão. Embora diversas questões acerca de sua ontologia sejam levantadas sob a tutela de um viés crítico, a argumentação presente no *Parmênides* não nos permite admitir o abandono das Ideias enquanto causa e explicação de tudo o que existe. Com efeito, a auto revisão ensaiada por Platão acerca de sua própria teoria possibilitou um maior aprofundamento das questões relacionadas à sensibilidade, designando a ela o papel que lhe é devido bem como reafirmando, de modo mais incisivo, sua inferioridade ontológica em relação ao εἶδος.

Vale observar que o *Parmênides*, embora faça menção direta às Ideias, é um diálogo de transição entre o fim da maturidade e o começo da velhice, ocupado em estudar sob um viés crítico os aspectos ontológicos da teoria platônica. Neste sentido, foi necessário fazer uma transposição, que vai da ontologia à epistemologia, a fim de investigar em que medida a teoria do conhecimento de Platão se conserva e em que medida se modifica. Deste modo, iniciamos um cuidadoso estudo acerca do *Teeteto*, obra subsequente ao *Parmênides* e que trata fundamentalmente do conhecimento. Apesar deste diálogo terminar em aporia, é

⁹⁶ FERRARI, Franco. “Teoria das Ideias”. In: *Platão*. Organizado por Gabriele Cornelli e Rodolfo Lopes. São Paulo; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1ª edição, 2018. Vários autores. pp.221-222.

importante ressaltar que a maiêutica socrática foi capaz de fazer Teeteto dar respostas que nem ele próprio acreditava ser possível. A investigação, ainda que não tenha nos fornecido uma definição final de conhecimento, foi demasiada útil para estabelecer os níveis e os limites da percepção humana e, por assim dizer, da sensibilidade. De modo semelhante, o aprofundamento no tema nos permitiu notar que é impossível chegarmos a uma noção de conhecimento sem fazer uso da razão e de proposições racionais.

Segundo Copleston, nenhum dos diálogos platônicos se ocupa em expressar sistematicamente a teoria do conhecimento. O que o *Teeteto* faz é apresentar problemas trazendo, em cada uma de suas partes principais, conclusões negativas. Dito de outro modo, o *Teeteto* não é uma obra para afirmar o que é conhecimento, mas para dizer o que não é, principalmente no que concerne à percepção sensível. Uma abordagem positiva acerca do tema, isto é, que afirme o significado de conhecimento, encontra-se na *República*, obra de maturidade em que Platão apresenta os graus de conhecimento. Para Copleston, é demasiado errôneo dizermos que Platão, no *Teeteto*, tem por objetivo mudar completamente seu pensamento acerca do conhecimento. Seu objetivo, na obra em questão, consiste em fazer uma revisão crítica acerca das dificuldades encontradas no contexto em que ela se insere a fim de refutar sistematicamente as teorias que considerava falsas.⁹⁷

Por último, é no *Teeteto* onde Platão melhor expõe as bases sob as quais apoia sua teoria das Ideias. Esta está embasada na crença de que há uma completa distinção entre sensação e conhecimento; e de que o conhecimento requer objetos e entidades não percebidas pelos sentidos (*Teeteto*, 151d - 186e). É no *Teeteto*, assim como *Timeu* (51d - e), que Platão também demarca a distinção entre opinião verdadeira e conhecimento (*Teeteto*, 187a - 210b). Assim, ainda que o diálogo não se ocupe estritamente de metafísica, mas de epistemologia, proporciona o mais sólido argumento que Platão nunca antes tinha concebido para dar fundamentação à sua teoria metafísica.⁹⁸

Para Ross, o *Teeteto* surge na cronologia das obras de Platão como a radicalização de sua compreensão de mundo. É uma intensificação e uma reafirmação de sua clássica teoria das Ideias. A argumentação presente no *Teeteto* é o que solidifica as bases filosóficas de Platão, tornando-a mais firme para que ele possa dar prosseguimento à distinção entre sensibilidade e inteligibilidade já demarcada em sua *República*.

É certo dizer que o diálogo é aporético, mas a que isso se deve? Por ora, se deixarmos de lado a questão fundamental de se *Teeteto* é ou não uma reafirmação do que já

⁹⁷ COPLESTON, Frederick Charles, *A history of philosophy*. Vol I: Greece and Rome. New York. Ed.: Image Books, Doubleday, 1993, pp. 142-143.

⁹⁸ ROSS, David. *Plato's Theory of Ideas*. Ed. Oxford University Press. London, 1966, p. 103.

foi dito por Platão em sua *República*, e nos atermos ao aspecto aporético do diálogo, no que concerne à minha interpretação, defendo que, possivelmente, a ausência de uma menção à teoria das Ideias nos coloca em tal problema. Acredito veemente que a aporia aqui se deu em razão da não explicitação da teoria das Ideias. A meu ver, é impossível chegar a uma definição fixa e imutável sem antes reconstruirmos a teoria das Formas como fundamento de toda a investigação. Percebo que Platão, em alguns momentos do *Teeteto*, nos faz pensar na teoria das Formas ainda que de modo indireto. Apesar disso, o esforço interpretativo retirado do cenário no qual ele nos coloca não é suficiente para nos fornecer uma resposta clara e distinta acerca do que seja ἐπιστήμη. Acredito também que se houvesse uma referência direta à teoria das Ideias isso possibilitaria uma definição mais precisa e o diálogo, certamente, tomaria outras dimensões. Por outro lado, a obra em questão nos permite ver com outros olhos as justificativas pelas quais Platão recusa a tese de que o conhecimento advenha da sensibilidade. Diferentemente de seus diálogos de maturidade, Platão faz aqui um profundo estudo acerca da percepção humana definindo, assim, seu grau de importância para o conhecimento em geral. Isto se dá deste modo não apenas sob o aspecto pontual que o assunto ocupa, mas sob a tutela de uma reconstrução histórica do pensamento de alguns de seus predecessores, nomeadamente Protágoras e Heráclito. É por meio dessa crítica que Platão afirma a impossibilidade de se definir conhecimento como sensação, e passa a atribuir tal investigação ao âmbito racional, estabelecendo a existência de objetos específicos que dependem estritamente da alma para serem conhecidos.

Para Copleston, o conhecimento do qual Platão fala deve ser um conhecimento verdadeiro e infalível. A percepção, em certa medida, identifica graus de realidade dos objetos, mas jamais pode se coadunar com aquilo que é sumamente verdadeiro e, menos ainda, infalível. No momento em que contrapõe os “termos comuns que se aplicam a todas as coisas” aos objetos particulares dos diferentes sentidos (a cor como objeto da visão, o som como objeto da audição etc.), Platão acaba por encaminhar a discussão para o âmbito racional, isto é, para os objetos que são conhecidos pela alma, como o semelhante e o dessemelhante. Copleston acrescenta que esses termos comuns correspondem às Formas ou às Ideias platônicas, que são ontologicamente estáveis e constantes, diferindo-se dos objetos particulares da sensibilidade.⁹⁹

Vale ressaltar também o papel que a memória ocupa no *Teeteto*. No *Fédon*, Platão reporta-se à memória como uma faculdade capaz de rememorar saberes que estejam

⁹⁹ COPLESTON. *A history of philosophy. Op. cit.*, pp, 147-148.

passivamente em nossa alma. Saberes estes que são inteiramente inatos e provenientes, até mesmo, de vidas passadas. Em seus diálogos de maturidade, a memória aparece sempre sob a tutela da teoria da rememoração de Ideias, ao passo que, no *Teeteto*, Platão não faz nenhuma menção à teoria da ἀνάμνησις. Apesar disso, não se segue uma completa ruptura teórica, mas isso nos permite observar um aprofundamento acerca da possibilidade de adquirir ou descobrir um conhecimento, esquecê-lo e, ainda assim, poder resgatá-lo, tornando-lhe ativo e dando-lhe vivacidade em nossa alma por meio da memória. Cito Copleston:

A conclusão que se deve retirar não é a de que nenhum conhecimento se alcança com a definição feita mediante uma diferença, mas de que o objeto individual, sensível, é indefinível e não é, na realidade, o objeto próprio do conhecimento. Esta é a genuína conclusão do Diálogo, a saber, que o conhecimento verdadeiro dos objetos sensíveis está fora do nosso alcance, e que, portanto, o verdadeiro conhecimento há de versar sobre o universal e o permanente.¹⁰⁰

Desde o início do *Teeteto*, Platão tem chamado a atenção para duas características do conhecimento: sua infalibilidade e seu supremo grau ontológico de realidade. Todo estado da alma que reivindique o verdadeiro conhecimento e deseje de fato conhecê-lo não pode jamais concluir tal tarefa se deixar de lado estas duas características supracitadas. Nem a percepção sensível, nem a opinião verdadeira, nem a opinião verdadeira acompanhada de explicação racional são condizentes com a noção essencial de conhecimento. Isso se dá deste modo porque nenhuma destas definições apreendem completamente o Ser (ὄν). De Protágoras, Platão aceita a relatividade acerca da percepção sensível, pois esta é para cada um segundo o seu aparato sensorial. No entanto, recusa a relatividade universal acerca do conhecimento. Para Platão, o verdadeiro conhecimento é absoluto, infalível e pode ser alcançado, mas nunca por meio dos sentidos, pois estes estão submetidos às influências momentâneas que sofrem os sujeitos e também os objetos. De Heráclito, Platão aceita a noção de que a percepção sensível, a sensibilidade e os objetos particulares estão em constante fluxo e, por isso, não podem nunca serem elevados aos *status* de conhecimento verdadeiro. No entanto, recusa a ideia de que todas as coisas, sem exceção, estejam em constante mudança. Isto se dá deste modo porque a aceitação completa da tese heraclítica inviabilizaria a própria investigação que a obra pretende cumprir, isto é, a busca por uma definição fixa e universalmente válida de conhecimento.

¹⁰⁰ COPLESTON. *A history of philosophy. Ibidem*, p.149.

É importante ressaltar que, no *Teeteto*, Platão empenha-se forçosamente por dizer o que conhecimento não é, defendendo a ideia de que ele está ligeiramente apartado de toda particularidade e de tudo aquilo concernente à sensibilidade. Tendo constatado isso, sua investigação encaminha-se para o âmbito da δόξα, que funciona como uma espécie de instrumento da alma capaz de emitir juízos acerca do mundo. Apesar de ter chegado a essa parcial conclusão, de que o conhecimento verdadeiro deve necessariamente ser proveniente da alma pura e racional, Platão identifica um problema. Há opiniões falsas e, em razão disso, a δόξα, por si só, não pode ser considerada conhecimento. Passa então a analisar se a opinião verdadeira pode se coadunar com a noção essencial do saber. Ao final da segunda parte do diálogo, chega à conclusão de que a opinião verdadeira está diretamente relacionada ao âmbito retórico, da persuasão. De modo distinto, o verdadeiro conhecimento possui sua finalidade em si mesmo e sempre nos aparece com clareza e exatidão. Deste modo, opinião verdadeira e conhecimento não se coadunam. Por fim, na última parte do diálogo, os debatedores passam a investigar se o simples fato de adicionarmos λόγος à opinião verdadeira é o suficiente para torná-la conhecimento. Encontram, novamente, problemas com as definições de λόγος e, assim, o diálogo acaba em aporia.

Note que Platão, no *Teeteto*, não dá ênfase à transcendência do saber, mas compreende o conhecimento sob o prisma proposicional do λόγος, levando em consideração seu conteúdo. Ainda que conhecimento não se coadune à noção de opinião verdadeira acompanhada de explicação racional (μετὰ λόγου ἀληθῆς δόξα), Platão estabelece em sua investigação que qualquer definição de conhecimento que se distancie de um discurso puramente racional nos leva ao erro. Dito de outro modo, podemos afirmar categoricamente que a noção de ‘opinião verdadeira acompanhada de λόγος’ não é suficiente para definir a universalidade do conhecimento, mas é uma condição necessária para que se possa avançar acerca desse tema. Em suma, qualquer interpretação que almeje definir a noção de conhecimento deve partir dessa premissa, mas deve também ultrapassá-la.

Por fim, mas não menos importante, vale ressaltar que foi feita uma breve análise de alguns trechos pertencentes aos momentos finais do *Sofista*, a fim de compreender, em parte, o desfecho do aspecto metafísico da teoria platônica das Ideias. Tal investigação permitiu uma releitura epistemológica do *Teeteto* à luz de questões relacionadas ao Ser (ὄν) e ao não-ser (μὴ ὄν). Em suma, constatamos que não se deve compreender esta negação imperativa (μὴ) como contrária (ἐναντίον) ao ser. O μὴ surge como movimento (δύναμις) que inclui ‘sim’ e ‘não’, simultaneamente. Observamos que o μὴ deixa de ser meramente uma partícula excludente e contraditória do ser, passando a demonstrar algo que é outro (ἕτερος). Deste

modo, defendemos que a negativa do ser deve ser interpretada não como contrariedade, e sim como alteridade, porque quando dizemos algo falso não estamos dizendo nada (μηδείς), mas algo (ὄν). Ademais, há um importante retorno à teoria das Formas compreendidas sob o aspecto do entrelaçamento (συμπλοκή) das mesmas e da comunhão (κοινωνία) de cada uma delas no Ser (ὄν). Isso nos permitiu observar os elementos da linguagem, nomes (ὄνομα) e verbos (ῥήμα), como imprescindíveis para o surgimento do discurso (λόγος). Partindo deste pressuposto, investigamos as implicações da falsidade (ψευδής), seja na opinião (δόξα) ou no discurso (λόγος). Entendemos, por fim, que, no *Sofista*, o discurso falso surge quando se diz ‘algo outro (ἕτερος)’ do que de fato é, e quando dizemos ‘o que não é o mesmo (αὐτός)’ como sendo (ὄντα).

Em suma, ambas as obras largamente trabalhadas nesta dissertação, *Parmênides* e *Teeteto*, não apenas se ocupam em fazer uma revisão histórica do pensamento de alguns dos predecessores de Platão, nem consistem exclusivamente no labor de uma auto revisão crítica da teoria platônica das Ideias. Com efeito, *Parmênides* e *Teeteto* são obras que deixam seu legado, na forma de um elo que conserva coerência e coesão argumentativa, para dar fundamento aos seus diálogos de velhice, período em que reaviva sua investigação acerca da abrangência das Formas inteligíveis bem como acerca do papel do sensível e da sensibilidade na tentativa de compreender a realidade e alçar novos voos na busca pelo verdadeiro conhecimento.

REFERÊNCIAS

- ABRANTES, Paulo C. *Método e ciência: uma abordagem filosófica*. 1. Ed – Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2013.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Giovane Reale. Texto grego com tradução ao lado. Trad. Marcelo Perine. Edições Loyola. São Paulo (SP), 2002.
- BENSON, Hugh, H. *Platão*. Trad. Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- BOCAYUVA, Izabela. “Entre o *Parmênides* e o *Sofista* de Platão”. *Revista Anais de Filosofia Clássica*, Vol. 8 Nº 16, 2014. pp. 62-72.
- BOERI, M. D. *Sensopercepción y estados afectivos. Sobre el valor de la aisthesis en la explicación platónica del conocimiento*. In: SANTOS, J. T. (Org). *Do Saber ao Conhecimento – Estudos sobre o Teeteto*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.
- BORGES, Anderson de Paula. *Razão e sensação no Teeteto de Platão*. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. doi:10.11606/T.8.2009.tde-22032010-121526. Acesso em: 2018-02-02.
- BOSTOCK, D. *Plato: Phaedo*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- _____. *Plato's Theaetetus*. Oxford: OUP, 1988.
- BRISSON, Luc e PRADEAU, Jean François. *Vocabulário de Platão*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- BURNYEAT, M .F. *Introduction au Théétète de Platon*. Edição francesa traduzida por Michel Narcy. Paris: PUF 1998.
- _____. *The Theaetetus of Plato*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1990.
- CAMPBELL, Lewis. *The Theaetetus of Plato*. Oxford: Oxford University Press, 1861.
- CASERTANO, Giovanni. *O lugar e o significado do Teeteto na obra platônica*. In: SANTOS, José Trindade (Org). *Do Saber ao Conhecimento – Estudos sobre o Teeteto*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.
- CANASTI, Maria Gabriela. *Algunas consideraciones sobre el “argumento del terceiro hombre” del Parménides*. VI Coloquio Internacional □GWN, Competencia y Cooperación de la Antigua Grecia a la Actualidad. Universidad de Buenos Aires, Argentina, 2012. pp, 222-237.
- CECÍLIO, Guilherme da Costa Assunção. “Significado e estrutura do argumento do terceiro homem no *Parmênides* de Platão”. *Revista: Calíope, Presença Clássica* | 2017 Ano XXXIV . Número 34 (separata 3). Submissão 29 set. 2017 | Publicação 21 dez. 2017. pp. 4-21.
- CHAPPELL, T. *Reading Plato's Theaetetus*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2004.
- COPLESTON. Frederick Charles, *A history of philosophy*. Vol I: Greece and Rome. New York. Ed.: Image Books, Doubleday, 1993.
- CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo. *Platão*. São Paulo; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1ª edição, 2018. Vários autores.
- CORNFORD, F. M. *Plato and Parmenides*. *Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides* translated with an Introduction and running Commentary by Francis Macdonald Cornford. London: Routledge, 1939.
- _____. *Plato's Theory of Knowledge*. London: Routledge, 1935.
- CROMBIE, Ian. M. *Analisis de las Doctrinas de Platon*. Trad. A. Torón e Júlio C. Armero. Madrid: Alianza, 1988.
- EL MURR, D. (Org.). *La mesure du savoir. Études sur le Théétète de Platon*. Paris, Vrin, 2013.
- FERRARI, Franco. “Teoria das Ideias”. In: *Platão*. Organizado por Gabriele Cornelli e Rodolfo Lopes. São Paulo; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1ª edição, 2018. Vários autores. pp. 213-228.
- FILHO, Francisco de Assis V.C. *O problema do não-ser no Sofista de Platão*. Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2008.
- FRONTEROTTA, Francesco.. *La Teoria Platonica delle Idee e la Partecipazione delle Cose Empiriche: dai Dialoghi Giovanili al Parmenide*. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2001.
- HAMELIN, Guy. A natureza da virtude como saber em Platão. *Journal of Ancient Philosophy*, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 99-107, 2017.

- IGLÉSIAS, Maura. “As aporias das Ideias imanentes”. *Revista: O que nos faz pensar*, nº28, dezembro de 2010. pp. 233-245.
- _____. “Conhecimento, linguagem e pensamento em Platão”. *Ideias*, Revista do IFCH; Unicamp, 11 (2), 2004.
- LAFRANCE, Y. *La théorie platonicienne de la doxa. Collection d'Etudes Anciennes. Coll. Noesis.* Montréal/Paris: Les Belles Lettres / Bellarmin, 1981.
- _____. “Le Platon de Gilbert Ryle”. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 69, nº3, 1971. pp. 337-369
- LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. Trad. Fátima Sá Corrêa et alli. São Paulo: Ed.: Martins Fontes, 1999.
- LOPES, Rodolfo. “Ordenação dos Diálogos”. In: *Platão*. Organizado por Gabriele Cornelli e Rodolfo Lopes. São Paulo; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1ª edição, 2018. Vários autores. pp.79-99.
- MEINWALD, Constance. “Good-bye to Third Man”. in: *KRAUT, Richard. The Cambridge Companion to Plato*. New York: Cambridge University Press, 1993. pp. 365-396.
- PLATÃO. *Meno*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2001. Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- _____. *Phaedo* Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2000.
- _____. *Respublica*. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 11ª Edição. Lisboa:
- _____. *Sophistes*. Coleção os pensadores. Tradução de José Cavalcante de Sousa, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Editora Abril Cultural, 3ª edição. São Paulo, 1983. p. 185-186
- _____. *Theaetetus*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Editora UFPA, 3ª edição revisada. Belém - Pará, 2001.
- REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. I. Tradução de M. Perine. São Paulo: Loyola, 1993.
- _____. *Metafísica - Sumário e Comentários*. Aristóteles, Vol. III. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- ROSS, David. *Plato's Theory of Ideas*. Ed. Oxford University Press. London, 1966.
- RYLE, Gilbert. *Plato's progress*. Published by Cambridge University Press, 1966.
- SANTOS, José Trindade. “Do saber ao conhecimento: O programa da epistemologia platônica”. *Revista Hypnos*, São Paulo, v. 38, 1º sem., 2017, p. 1-19.
- _____. “Linguagem”. In: *Platão*. Organizado por Gabriele Cornelli e Rodolfo Lopes. São Paulo; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1ª edição, 2018. Vários autores. pp.153-166.
- _____. “Introdução”. In: PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Nogueira, A. M. e Boeri, M. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 3ª Edição, 2010.
- SAUNDERS Trevor J. “Ryle (Gilbert): Plato's Progress”. In: *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 45, fasc. 2, 1967. Histoire (depuis l'Antiquité) — Geschiedenis (sedert de Ottidheid) pp. 494-497.
- SEDLEY, David. *The Midwife of Platonism*. Oxford: University Press, 2002.
- SÉGUY-DUCLOT, A. *Dialogue sur le Théétète de Platon*. Paris, Belin, 2008.
- SOARES, MÁRCIO. *Construção e crítica da teoria das ideias na filosofia de Platão: dos diálogos intermediários à primeira parte do Parmênides*. Porto Alegre: Editora PUCRS, 2010.
- STERN, P. *Knowledge and Politics in Plato's Theaetetus*. New York, CUP, 2008.
- TRABATTONI, F. “Logos e doxa: o significado da refutação da terceira definição de episteme”. In: SANTOS, J. T. (Org). *Do Saber ao Conhecimento – Estudos sobre o Teeteto*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.
- UNTERSTEINER, M. *Les sophistes*. Seconde édition, trad. fr. A. Tordesillas. Paris: Vrin, 1993.
- VLASTOS, Gregory. “The Third Man Argument in the Parmenides”, *The Philosophical Review*, vol. 63, n.3, 1954, pp. 319-349.
- ZENI, Eleandro Luis. *Conhecimento e Linguagem: Um Estudo do Teeteto de Platão*. Ed. UFSM. Rio Grande Do Sul (RS), 2012.