

A APORIA NO *TEETETO* DE PLATÃO: POR UMA *FILOSOFIA PERENE*

Jefferson Alves de Aquino

Mestre em Filosofia pela UFPB, Doutorando em Filosofia pela UFC

Professor do Curso de Filosofia da UVA

deaquinoalves@gmail.com

Resumo

Segundo a edição da Universidade de Oxford, a obra de Platão fora pensada estruturalmente a partir da organização dos diálogos em tetralogias. O *Teeteto*, diálogo aqui estudado, antecederia *O Sofista* e *O Político* e daria seguimento ao *Crátilo*. É com o *Teeteto* que Platão almeja alcançar a fundamentação do conhecimento através de uma reta definição da ciência. A investigação finda negativamente, dado que as definições propostas, da ciência como sensação, como opinião verdadeira e opinião verdadeira acompanhada de razão, mostram-se insuficientes para solucionar tanto o problema do saber, como da existência do erro. Defendemos neste artigo que a aporia do *Teeteto* é proposital, a fim de fazer ver que a busca do saber não pode prescindir de um retorno à ontologia, o que Platão tentará comprovar no diálogo que dá sequência a este, o *Sofista*, realizando a revisão de sua própria filosofia. A aporia no *Teeteto* implica o reconhecimento, pois, de que cada diálogo platônico deve ser visto a partir de si, de sua discussão autônoma, dramaticamente encerrada em si mesma, porém igualmente a partir da contínua revisão e acréscimos de diálogos posteriores, o que caracteriza uma filosofia aberta, perenemente em construção, unindo forma de expressão e pensamento expresso.

Palavras-chave: Aporia. Dialética. Ciência/Opinião. Ser/Não-Ser. Forma/Expressão.

Resumen

Segundo la edición de la Universidad de Oxford, la obra de Platón fuera pensada estructuralmente a partir de la organización de los diálogos en tetralogías. El *Teeteto*, diálogo acá presentado, antecedería *El Sofista* y *El Político*, y daría seguimiento a lo *Crátilo*. Es con el *Teeteto* que Platón intenta alcanzar la fundamentación del conocimiento a través de una reta definición de la ciencia. La investigación cesa negativamente, una vez que las definiciones propuestas, de la ciencia como sensación, como opinión verdadera y opinión verdadera acompañada por la razón, se muestran insuficientes para solucionar tanto el problema del saber, cuanto la existencia del error. Defendemos en este trabajo a la aporía del *Teeteto* algo deliberado, en el sentido de hacer ver que la búsqueda del saber no puede prescindir de un regreso a la ontología, lo que Platón intentará comprobar en el diálogo de *El Sofista*, realizando la revisión de su propia filosofía. La aporía en el *Teeteto* implica en el reconocimiento, pues, de que cada diálogo platónico debe ser visto a partir de si, de su discusión autónoma, dramáticamente encerrada en si misma. Pero, igualmente, a partir de la continua revisión e acrecimos de diálogos posteriores, lo que caracteriza una filosofía abierta, perenemente en construcción, uniendo forma de expresión y pensamiento expreso.

Palabras clave: Aporia. Dialéctica. Ciencia/Opini3n. Ser/No-Ser. Forma/Expresi3n

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 2	p. 229-250	jul./dez. 2019
-------------	--------	------	------	------------	----------------

1 Introdução

O estudo de uma obra de Platão (427-347 a.C.) como o *Teeteto* conclama a uma anterior investigação de sua forma discursiva em associação com sua finalidade: a forma expositiva é dialogal, como soem ser os escritos desse filósofo — mas com a especificidade de retomar a feitura aporética de seus primeiros diálogos. Porém, ao contrário destes, o *Teeteto* é obra de maturidade, e nesse sentido afirmamos que sua aporia apresenta-se vinculada intrinsecamente à finalidade pretendida: evidenciar que o direcionamento central do diálogo (a discussão acerca da definição do saber ou ciência) não pode se realizar a partir do sentido comum com que é normalmente tratado. Veremos que se a definição da ciência como sensação ou opinião (conforme o pretendeu o jovem Teeteto, a exemplo de Mênon e Protágoras), acaba por não responder à pergunta pelo fundamento do saber, é que a própria *via* pela qual se buscou investigar ocasionara esse impedimento: muito embora desenvolvida a partir da maiêutica socrática, equivocara-se desde o início por provisoriamente admitir a identidade entre ἐπιστήμη, αἴσθησις e δόξα. A definição do saber, à medida que conduzirá à problematização igualmente da essência do não-saber ou ignorância, necessitará de fundamentos ontológicos pelos quais o erro, enquanto não-ser, possa adquirir verdade e existência: problema que ultrapassará os limites do *Teeteto*, mas que se resolverá num segundo encontro entre os debatedores, ocasião para a realização do diálogo *O Sofista*.

De acordo com a edição em tetralogias das obras de Platão feita pelo gramático latino Trásilo, no século I de nossa Era, edição mantida por Henri Etienne no século XVII e finalmente adotada por John Burnet quando da publicação da Universidade de Oxford, o *Teeteto* seria o segundo de quatro diálogos: seguir-se-ia ao *Crátilo* e ante-

cederia *O Sofista* e *O Político*.¹ Mas como ao final do *Político* é anunciada nova discussão em torno do “Filósofo”, e como os personagens do *Crátilo* não coincidem com a presumida sequência do *Teeteto*, é muito possível que este, *O Sofista*, *O Político* e *O Filósofo* compusessem uma tetralogia. Dos quatro, não se tem notícia do último, sendo controversa a razão de sua ausência. Mas inquestionável é o vínculo entre o *Teeteto* e *O Sofista*: o que procuraremos evidenciar é que o estreito vínculo entre os dois diálogos reproduz na verdade a ligação entre a compreensão do que seja a essência da filosofia em Platão como amor à sabedoria e à verdade, e a própria *forma expositiva* pela qual essa filosofia se apresenta, inclusive em seus momentos de prevista falibilidade, como a que tivera lugar no *Teeteto*.

2 A propósito de Platão: considerações prévias — a dialética

As pretensões epistemológicas implicadas no uso socrático do diálogo são, elas mesmas, controversas; e, uma vez que Platão reflete acerca dessas pretensões, decide que precisam ser modificadas. Modificações nas pretensões epistemológicas também requerem uma modificação na espécie de diálogo que Platão vê como o melhor meio para suas visões filosóficas; e, então, escreve diferentes espécies de diálogos, seguindo diferentes normas, para diferentes fins. Em alguns dos últimos diálogos, o caráter dialógico e polemista dos diálogos socráticos é drasticamente modificado; o *Timeu* e as *Leis*, por exemplo, contêm longos períodos de exposição contínua. Mas Platão não abandona simplesmente o diálogo socrático característico de seu primeiro período. O *Teeteto* e o *Filebo* são diálogos tardios que compartilham muitas características com os dramáticos e dialógicos diálogos iniciais. A escolha por Platão da forma do diálogo e da particular variedade do diálogo é determinada por seu objetivo filosófico (IRWIN, 1992, pp. 76-77).²

1 Conferir, a propósito, a obra introdutória a Platão de Lygia A. Watanabe (1995), em que é exposta detalhadamente a organização dos diálogos em conformidade com as tetralogias (*Ibidem*, pp. 58-62).

2 “The epistemological claims implied in Socrates’ use of the dialogue are themselves controversial; and once Plato reflects on these claims, he decides that they need to be modified. Modifications in the epistemological claims also require modification in the sort of dialogue that Plato regards as the best medium for his

Há autores dos quais podemos dizer estar toda sua filosofia compreendida numa obra máxima, um volume único em relação ao qual os demais são adendos, acréscimos, desenvolvimentos apenas. No caso de Espinosa e Schopenhauer, para ficarmos com dois exemplos, teríamos a *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica* e *O Mundo como vontade e representação*, enquanto momentos centralizantes de suas filosofias. O mesmo não pode ser dito, em hipótese nenhuma, de Platão.

Ainda que nos atenhamos a um extenso diálogo como *A República*, e à importância de que se reveste se pensado o propósito político a que o filósofo pensava destinar seu pensamento, não podemos mesmo assim tomar essa obra por síntese suficiente do platonismo. A nosso ver, um dos elementos responsáveis pela singularidade do conjunto textual de Platão é precisamente o fato de que cada diálogo pode e deve ser visto autonomamente (à medida que cumpre a finalidade expositiva pretendida pelo autor), mas sem que se perca o vínculo interno dos diálogos entre si (à medida que, vistos sinoticamente, expressam momentos singulares da constituição de um mesmo pensamento que se desenvolve, revisa, renova e aprofunda-se, ininterruptamente). Cada diálogo tem sua investigação e seu objeto definidos e — enquanto unidade discursiva autônoma — é compreensível a partir de si; ao mesmo tempo, já que encerra uma afirmação pontual da filosofia platônica em desenvolvimento *perene*³,

philosophical views; and so he writes different sorts of dialogues, following different rules, to achieve different ends. In some of the later dialogues, the conversational and adversarial character of some Socratic dialogues is drastically modified; the Timaeus and Laws, for instance, contain long stretches of continuous exposition. But Plato does not simply drop the Socratic dialogue characteristic of his early period. The Theaetetus and Philebus are late dialogues sharing many important characteristics with the dramatic and conversational early dialogues. Plato's choice of the dialogue form, and of a particular variety of dialogue, is determined by his philosophical aims". (IRWIN, 1992, pp. 76-77).

- 3 Da construção conceitual contínua empreendida por Platão, e inspirados pelo título da obra de Aldous Huxley (1973[1945]) — *A filosofia perene* —, é que nos veio o subtítulo de nosso artigo.

seu sentido também é articulável com os demais escritos, e daí a necessidade de uma compreensão sistêmica em Platão, sendo inquestionável a impossibilidade de que se condense seu pensamento em um diálogo somente, por mais importante seja este.

Na verdade, tendemos a ressaltar o valor de um diálogo como *A República*, em função do número de questões desenvolvidas, com resultados *à vista*. A pergunta pela legítima definição da justiça, a despeito de conduzir à aporia com que finda o Livro I, incita à elaboração de uma Cidade justa mediante a qual são expostas “positivamente” muitas das ideias vitais do platonismo de então. É, por um lado, a monumentalidade da obra que nos engana: não que estejamos a defender aqui uma sua subvaloração, mas também não nos detemos no equívoco de tomá-la como exemplo sumo da exposição da filosofia platônica. Por outro lado, engana-nos igualmente, a série de argumentos nela presentes, conducentes à edificação do conceito proposto, com resultados marcadamente satisfatórios: essa dupla impressão de solidez d’*A República* — como cidade ideal, e como obra bem-acabada, é que conduz, mormente, a uma consideração equivocada do platonismo, posto que, a nosso ver, parcial.

Para que nos façamos entender melhor, tomemos os diálogos hoje classificados como eminentemente socráticos, os diálogos aporéticos de juventude de Platão. O que esses escritos têm em comum é a busca infrutífera da apreensão do que seria a essência de uma dada virtude: falham no que concerne à exata definição, mas “acertam” no que concerne à exposição da finalidade do autor. Sim, porque acreditamos que — longe de deverem ser tomados como expressão puramente negativa no tocante ao platonismo enquanto doutrina filosófica — devem antes ser vistos como instantes tão legítimos de apresentação do pensamento de Platão quanto os demais diálogos. A inapreensão do objeto em questão jamais implicaria um inacabamento do próprio escrito; assim, consideremos que mesmo a aporia carrega em si uma afirmação

possível, a saber: a sua procura radicalmente sincera de adequação entre o que deve ser dito e o como deve ser dito (por isso tomamos as reflexões de T. H. Irwin como “epígrafe” para esta seção de nosso artigo).

Correndo algum risco, ousaríamos considerar que, em Platão, “o que deve ser dito” e o “como deve ser dito” constituem um só objeto, a procura da verdade do mundo. Trata-se, para Platão, não apenas de afirmar a verdade alcançada, mas de fazê-lo a partir da exposição da forma mesma pela qual se a alcança. Em outras palavras, os diálogos têm por meta não apenas a defesa de certa epistemologia ou ontologia, porém e, sobretudo, a apresentação da via pela qual aparece fundada tal defesa. Se os diálogos são a forma por excelência de exposição da filosofia platônica, é que aquilo a que visam, aquilo que tomam por finalidade, é não somente a realidade apreendida em sua verdade, mas o próprio processo pela qual é apreendida; isto é, o processo dialógico, o processo dialético. Uma dialética herdeira indubitavelmente da maiêutica socrática, uma dialética que não se resume à asserção definitiva de proposições estáveis, mas que se apresenta, pelo contrário (e conforme adiantáramos há pouco) passível de revisões e reformulações, uma vez ser sua característica essencial o dinamismo do λόγος enquanto razão-linguagem.

Tais considerações são fundamentais para uma boa compreensão do diálogo *Teeteto*, esse que seria “o último dos diálogos socráticos de Platão”⁴. O *Teeteto* é aporético como os primeiros diálogos, mas diversamente, não pode ser tributado à juventude do filósofo: inscreve-se em plena maturidade do autor. Nele encontramos

4 A expressão é de Alexandre Koyré (1966, p. 67) que, no entanto, não tematiza sequer a vinculação estreita entre o *Teeteto* e *O Sofista*, o que procuraremos desenvolver neste artigo. Segundo a exposição de Edson Bini (2010, p. 22), “Há fortes indícios de que Platão contava com aproximadamente 60 anos quando escreveu esse diálogo (bem depois da morte de Sócrates) em homenagem ao seu homônimo, Teeteto, conceituado matemático que morrera recentemente (369 a.C.), prestando serviço militar”.

exemplificação do que vínhamos tentando demonstrar: ao mesmo tempo em que, como qualquer outro, pode ser lido isoladamente, vincula-se igualmente tanto a escritos antecedentes (quais o *Mênon*, o *Parmênides* e o *Protágoras*), como explicitamente a escritos posteriores, quais *O Sofista* e *O Político*. De tal maneira que a aporia apresentada no diálogo pode ser duplamente considerada: primeiro, como demonstração da insuficiência da investigação tal como desenvolvida e, portanto, inadequação da própria forma como o problema é posto; segundo, como mediação para a solução inovadora da questão a partir das considerações propostas nos dois diálogos seguintes, e mais significativamente no *Sofista*.

3 O Problema da aporia no *Teeteto*

SÓCRATES: 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 ou do que for. Desse modo, Teeteto, conhecimento não pode ser nem sensação, nem opinião verdadeira, nem a explicação racional acrescida a essa opinião verdadeira (PLATÃO, 2001, p. 140 [*Tht.* 210 a-b]).⁵

O *Teeteto* apresenta como “argumento” o encontro de Euclides de Mégara e Terpsião, que conversavam acerca daquele que dará nome ao diálogo, e que retornara ferido da guerra de Corinto. Seu bravo comportamento durante a batalha oferece a Euclides oportunidade para que rememore aquilo que de Teeteto havia previsto Sócrates, uma futura merecida notoriedade. De fato, já Teeteto é conhecido matemático,

5 As citações do *Teeteto* são extraídas da tradução direta do grego de Carlos Alberto Nunes (cf. Referências); no entanto, tratamos de cotejá-las com a edição portuguesa da Editorial Inquérito e com o *Théétète* de Auguste Diès. Tratamos de indicar também as marcações laterais do texto platônico, a fim de situar melhor o leitor quanto à presença das discussões no original. O mesmo seja dito em relação ao *Sofista*, que abordaremos em seguida.

mas quando de seu hipotético encontro com o filósofo ateniense, não passava de um estudante aplicado e promissor. Euclides, que tomara nota da conversação entre Sócrates e o jovem, decide apresentar o manuscrito a Terpsião, dirigindo-se os dois à casa daquele, a fim de ouvirem a leitura do texto, enquanto descansam.

Três são os personagens a empreender a discussão relatada por Euclides: Teodoro, apenas eventualmente, e predominantemente, Sócrates e Teeteto. Este ingressa na conversa a propósito do elogio que lhe é feito por parte de Teodoro, seu professor, quando inquirido por Sócrates a respeito da juventude da cidade: Teeteto é imediatamente evocado como exemplar, e até sua fisionomia assemelha-se ironicamente à de Sócrates, isto é, de uma feiura proverbial, em contraste com as qualidades cognitivas. E já que o rapaz é exímio aprendiz das matemáticas, o mestre de Platão aproveita de imediato o ensejo para indagar-lhe acerca do que seja a própria ciência. Este é o problema central do diálogo, e diríamos que, até certo ponto, do platonismo: a fundamentação epistemológica é o ponto essencial para que se possa estruturar qualquer pensamento que se pretenda — tal como o platônico — ancorado numa ordenação ontológica de realidade. Serão três as definições oferecidas ao longo do diálogo, como tentativa de apreensão daquilo que seria a ciência: ciência como sensação; como opinião verdadeira e, enfim, ciência como opinião verdadeira acompanhada de razão. Veremos que o esforço discursivo dá-se rumo ao distanciamento gradual da multiplicidade das impressões imediatas, em função de uma aproximação cada vez maior perante o inteligível, embora insuficientemente. A despeito de o *Teeteto* encerrar em si mesmo já uma lição, as razões de sua insuficiência virão à luz mais claramente quando apresentada a discussão n’*O sofista*.⁶ Porém, antes de discutida a pri-

6 A propósito, transcrevemos a seguir a reflexão de José Trindade Santos (2005, p. 316), que formula bem o que procuraremos demonstrar: “Pelo seu lado, o *Sofista* contrapõe ao carácter aporético do *Teeteto* um programa dialético triunfal, em que são sucessivamente abordados e resolvidos

meira das três imprecisas definições de conhecimento (ou ciência), aquela oferecida ainda anteriormente por Teeteto é de todas a mais incipiente, e por esta iniciaremos.

Quando instigado por Sócrates a elaborar uma explicação quanto ao que entendia por ciência, Teeteto responde ingenuamente com uma enumeração de várias artes sem que, no entanto, se aproxime sequer daquele elemento comum, responsável pelo encerramento de todas sob uma mesma conceituação.⁷ Assim, o primeiro ensaio de resposta é o mais extrínseco ao que se visa desde o princípio, não passando de uma enunciação do que algumas ciências particulares têm por objeto, cada uma: a marcenaria seria a arte de confeccionar móveis, como a arte do sapateiro é confeccionar calçados. Logo advertido de sua imprecisão, e do que se espera que a definição comporte (ou seja, a característica singular pela qual a diversidade de saberes pode unificar-se como conhecimento ou ciência, unidade do múltiplo), Teeteto alça maior voo, compreendendo finalmente o cerne do problema, ajudado pelo empreendimento que realizara há pouco no domínio da matemática: indicado por Teodoro, o jovem conseguira reunir à unidade o problema das raízes de números irracionais, e vê agora que se trata de tarefa similar. Estimulado por essa pequena vitória, afirma ser então o conhecimento “não mais do que sensação” (*Tht.* 151e).

Sócrates não perde a oportunidade de identificar em Protágoras a fonte da afirmação de Teeteto: desde já, o problema se configuraria, do ponto de vista socráti-

problemas como os da falsidade, aparência, *logos*, e da verdade, além de superada a ambiguidade do verbo ‘ser’ (*eimi*) que sempre tinham impedido a reflexão grega de se estabelecer sobre uma base sólida. É essa a razão pela qual todo o programa é executado numa investigação dedicada ao desmascaramento do escorregadio gênero do sofista”.

7 A resposta de Teeteto é, neste caso, similar àquela do sofista Hípias quando questionado por Sócrates a respeito da natureza do belo: sem ater-se à compreensão de que lhe era solicitada uma definição universal, Hípias responde hilariamente que “belo é uma bela rapariga” (*Hp.Ma.* 285e). Cf. *Hípias Maior*, p. 63.

co, em refutar o relativismo que tal definição comporta.⁸ Se, conforme a famosa sentença protagórica, “o homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são e das que não são enquanto não são”, segue-se que anteriormente ao homem como aquele que percebe, nenhuma verdade existe, uma vez que é o indivíduo perceptor que julga a coisa, conforme esta lhe *aparece*, conforme esta lhe *pareça*.

Assim posta, a ciência nada mais é do que “consciência das próprias sensações”, e por consequência, de um subjetivismo claro, posto que submetida às inclinações daquele que percebe o objeto. O subjetivismo naturalmente vincula-se ao relativismo, e este à eliminação de fundamento epistêmico válido universalmente. Se o saber é conhecimento da realidade tal como se nos apresenta ou — antes — tal como a vemos apresentar-se, então a própria verdade como critério de objetividade cai por terra, haja vista a diversidade, não apenas de nossa percepção quando confrontada com a dos demais, mas inclusive quando confrontada consigo mesma, em outro momento. A mudança contínua da sensação conduziria à aceitação da também contínua mudança do que seria o saber, o que se verifica mais grave quando nos consideramos diante do sono, da loucura e da doença. Se a ciência é ciência de *sensiências*, que dizer desta quando nos vemos envoltos por *estados alterados da percepção*? Julgamos ser, no

8 Se aqui o confronto dá-se indiretamente, no *Protágoras* Platão trata de descrever o hipotético embate entre seu mestre e o famoso sofista. Diálogo curioso, em que os oponentes iniciam por defender cada qual um posicionamento acerca da virtude, e findam — após várias voltas dadas ao pensamento do leitor-espectador — por defender o pensamento alheio. Conforme o comentário crítico de Eleazar Magalhães Teixeira (PLATÃO, 1986, p. 89): “Tendo afirmado que é capaz de ensinar a virtude, Protágoras entra em contradição a partir do momento em que Sócrates começa a demonstrar que ela é unidade e ciência. Se é ciência, pode ser ensinada. Mas, quando se esperava que este aprovasse a conclusão de Sócrates, sua posição se inverte. Nega que a virtude seja ciência, significando com isso que ela não pode ser ensinada. Com relação a Sócrates, sua incoerência se revela a partir do mesmo momento, quando conclui que a virtude é ciência. Tendo-se recusado a princípio aceitar que as diversas virtudes se ensinam, ao certificar-se de que elas formam uma unidade e são conhecimento, fica convencido da possibilidade do seu ensino. Assim as posições iniciais dos dois dialogantes não apenas mudaram, mas se inverteram”.

caso do sonho, real aquilo que em vigília sabemos não ser; mas o sonho não é expressão igualmente de percepção? O louco também, e o doente, embora apresentem percepções diferenciadas das que experimentaria em caso de sanidade e saúde, não têm suas sensações e estas, por conseguinte, não deverão ser tomadas como saber-ciência? Enfim, pergunta Sócrates, ao reduzir o fundamento do conhecimento à sensação, não estaria Protágoras igualando homens e demais animais (*Tht.* 161c), uma vez que estes possuem igualmente a capacidade de sensação, embora diferenciadamente?

Aqui, assinalemos que as primeiras objeções de Sócrates a Protágoras são ainda frágeis, diríamos quase sofísticas (no sentido socrático e negativo do termo). Realmente, quando alega em oposição à identidade saber-sensação a existência de saberes que não estão presentes no momento em que são evocados, por exemplo, a imagem de Teodoro quando este não está presente: a memória seria a responsável pelo conhecimento, e não uma dada sensação atual. Ora, devemos convir que Protágoras poderia alegar que a imagem recuperada pela memória, enquanto imagem, é uma sensação também recuperada e *atualizada*. Tal já não se poderá dizer (e o veremos à frente) de um objeto cuja ideia não possa de modo algum corresponder à imagem, mas a isso não chega Sócrates neste momento do diálogo. A segunda objeção frágil seria a de que, se a visão é sensação, e temos dois olhos para ver, ao fecharmos um olho vemos e não vemos, concomitantemente e, portanto, temos e não temos saber de algo. Argumento risível, porque ver com um olho é diminuir o alcance periférico da visão, mas não afeta em nada a afirmação protagórica: sentimos pela visão aquilo que o olho aberto vê, e isto seria saber; o não-saber do olho fechado pouco diria contra, pelo fato mesmo de que sensação é saber e assim, posso não-saber o que não sinto — exatamente o que Protágoras afirma. Também a defesa feita por Sócrates (*Tht.* 166a-168c) em nome de Protágoras nos parece extremamente ambígua: o mestre de Platão

aparenta desenvolver espécie de autocrítica, à medida que reformula na primeira pessoa algumas teses protagóricas. Entanto, acreditamos que Sócrates procura oposta e ironicamente (como é de seu feitio) fazer com que Protágoras critique a si mesmo e aos sofistas: afinal, a diferenciação entre disputa e discussão é socrático-platônica e visa distinguir entre busca de convencimento e busca de conhecimento: obviamente Sócrates procura aqui evidenciar que os sofistas buscam convencer, já que não dispõem de ciência, mas de aparência de ciência (ou de ciências que aparecem, mas não são — dada a negação do próprio *ser* por Protágoras).

Tampouco acreditamos ser válida a objeção pela qual Sócrates diz que, a ser como pretende o sofista, todos têm razão e, conseqüentemente os que divergem de Protágoras têm razão e, enfim, este teria tanto menos razão quanto maior o número dos discordantes: se todos são medida de si mesmos e é o bastante para terem opinião verdadeira, segue-se que Protágoras não está certo em relação a todos os que julgam errar; só terá a verdade quando medido por si, e nem isso em última instância, diz-nos Sócrates. Mas também aqui acreditamos falho o enfrentamento, pois trata ainda de uma legitimação às avessas da tese relativista protagórica: pois se muitos o contradizem, tal ocorre porque são a própria regulagem pela qual mensuram a opinião acerca das coisas; sua única vantagem, diria Protágoras se realmente pudesse responder, é que enquanto hábil em discursar, pode a qualquer momento fazer com que seus adversários pensem diferentemente; mas aqui não há a presença de uma verdade como parâmetro ideal exterior, assim como mera força argumentativa. Acreditamos, pois, falha a contraposição socrática: o filósofo ateniense julga o adversário a partir do princípio de que seja contraditório afirmar uma verdade, e haver outros tantos que a neguem, como se se tratasse aqui de uma verdade universal; precisa-

mente esse relativismo é o cerne do protagorismo, e em nada contraditório com a ideia de que todos tenham suas razões, Protágoras inclusive.

Muito mais substancial a crítica dirigida, não ao relativismo em si mesmo, porém à pretensão de se falar do mais útil como possível, a despeito da diversidade infinita de *mensurações*. Aqui acreditamos haver um alvo certo: por que aceitar a opinião do médico em matéria de medicina e do soldado em matéria de guerra, se todas as opiniões são equivalentes? O que as distinguirá, já que não se trata da verdade em si mesma? Se o critério que as distingue é a utilidade, a despeito da veracidade, em que se funda esta? Ora, o único fundamento possível deveria ser não-relativo, e nisto demos a palavra a Platão: algo há, que deva ser o responsável por pensarmos um homem mais sábio do que outro, e esse algo não pode ser relativo sob o risco de nivelarmos todo conhecimento e, assim, qualquer distinção entre, por exemplo, o legislador e o não-legislador a propósito do direito da cidade.

É preciso, pois, pensar um fundamento de unidade para a diversidade da sensibilidade, e este não pode se dar senão numa faculdade não sensível, a alma. Os sentidos dão-nos a impressão imediata das coisas, mas é a alma que subsume as impressões numa ideia pela qual é instaurada tanto a relação entre sensações, como o próprio raciocínio acerca das impressões.⁹

A ciência como sensação é, pois, definição ingênua, porquanto não contempla atividade exercida pela alma no sentido de pensar as sensações oferecidas pelos sentidos. Mais, ainda: em se tratando de objetos não-sensíveis como aqueles dos matemáticos ou das essências (qual a da ciência aqui procurada), não pode sequer dizer-se

9 Importante distinguirmos, com Abel Jeannière (1995, p. 64), os dois sentidos principais que podem tomar a palavra “ideia” para Platão: ideia enquanto representação, figura, aspecto, semblante, forma externa, correspondendo a εἶδος; e ideia enquanto realidade inteligível, sem “contornos materializáveis, visíveis”, correspondendo a ἰδέα. O propósito, portanto, grosso modo, é partir do εἶδος e alcançar a ἰδέα como conhecimento verdadeiro.

a alma auxiliada pela sensação. O que dá azo à segunda tentativa de definição, a ciência como opinião verdadeira, e a uma verdadeira peça de erística por parte de Sócrates (cf. *Tht.* 192a-c), cujo sentido se afigura quase inextricável.

A algaravia desfiada por Sócrates tem por objeto, na verdade, a origem do erro: a pergunta pela opinião verdadeira implica a questão do erro, e de como este se dá. O erro não pode ser uma confusão entre duas coisas que sabemos (se as sabemos, não erramos); também não pode ser entre coisas que ignoramos completamente, porque sabemos que não as sabemos; entre algo que sabemos e algo que ignoramos é o termo que nos resta. Mas se sabemos algo, como confundi-lo com o que não sabemos? Se o fizermos, é que não sabíamos, e como vimos, não há confusão possível, dados dois não-saberes. Se transplantada a questão para o domínio do ser ou não-ser das coisas, o mesmo empecilho: o juízo falso é juízo sobre o que não é, pois se fosse sobre o que é, seria verdadeiro; porém, se é juízo sobre o não-ser, é juízo sobre nada, é não-juízo, não é opinião — falsa ou verdadeira. As aporias que se seguem são diversas, advindas todas do problema maior de se procurar precisar o erro, sem que se tenha ainda bem definido o próprio acerto, a ciência, provisoriamente tomada como opinião verdadeira. O que nos remete à terceira e última tentativa de apreensão da ciência, como opinião verdadeira acompanhada da razão.

À primeira vista, a discussão alcança aqui um bom termo. Explicar razoavelmente uma opinião tida como verdadeira seria possuir ciência da coisa investigada. Mas em nenhum momento se alcança um sentido elevado do que se chama *razão*, tornando-se mesmo um conceito redundante. Se por razão acrescida à opinião certa entendemos o assentimento àquilo que, conforme já dissemos, é insuficiente para fundar a ciência, então é falha a terceira e última definição. A razão seria apenas uma opinião acerca da opinião. Não insistiremos neste momento por precisar mais parti-

cularmente a argumentação socrática, por compreendermos ser já suficientemente clara a limitação com que Platão reveste a discussão do *Teeteto*.¹⁰ Resta-nos evidenciar as *razões* ocultas de tal postura.

4 A propósito de Platão: novas considerações — ser e não-ser

SÓCRATES: Tenho escrúpulos de analisar por maneira muito grosseira Melissos e os mais que proclamam a imobilidade do Todo, em que me mostre mais brando do que fui com Parmênides. Porém Parmênides me inspira, para empregar a linguagem de Homero, respeito e vergonha a um só tempo. Estive com o homem quando ainda era muito moço e ele já avançado em anos, tendo-se revelado de rara profundidade de pensamento (PLATÃO, 2001, pp. 97-98 [*Tht.* 183e-184a]).

Chegados a este momento da discussão, antes de prosseguirmos rumo ao *Sofista*, achamos por bem desenvolver algumas considerações que nos permitam o esclarecimento dos novos elementos com que havemos de nos deparar. É no *Sofista* que vemos empreendida uma espécie de “viragem” do pensamento platônico, no sentido de — pela primeira vez — ser esboçado um enfrentamento do sensibilismo e do rela-

10 Conforme bem assinalado por CONFORD (1957, p. 28), “o diálogo concerne apenas às baixas espécies de cognição, nossa consciência do mundo sentido e juízos envolvendo a percepção dos objetos sensíveis. O senso comum pode manter que, se este não é todo o ‘conhecimento’ que possuímos, qualquer coisa que possa ser chamada saber é algo extraído da experiência. A proposta do diálogo é examinar e rejeitar essa pretensão do mundo sentido de fornecer algo que Platão deseja chamar ‘saber’. As Formas são excluídas para que possamos ver como podemos nos sair sem elas. E a conclusão negativa de toda discussão significa que, como Platão tem sempre voltado à descoberta das Formas, sem elas não há, em absoluto, conhecimento.” (“*The dialogue is concerned only with the lower kinds of cognition, our awareness of the sense-world and judgements involving the perception of sensible objects. Common sense might maintain that, if this is not all the ‘knowledge’ we possess, whatever else can be called knowledge is somehow extracted from such experience. The purpose of the dialogue is to examine and reject this claim of the sense-world to furnish anything that Plato will call ‘knowledge’. The Forms are excluded in order that we may see how we can get on without them; and the negative conclusion of the whole discussion means that, as Plato had taught ever since the discovery of the Forms, without them there is no knowledge at all.*”).

tivismo, não a partir de uma retomada de um não-ser parmenidiano como nada (em oposição à absolutidade do ser), mas como ser-outro. Essa operação estava já em curso no *Teeteto*, mas não alcançou seu pleno desenvolvimento, dados os limites do diálogo: porém, aparecia contida seminalmente, sobretudo nas passagens relativas à contraposição entre o orador e o filósofo, assim como na discussão do antagonismo entre as concepções eleática imobilista e o dinamismo heraclítico. Vale a pena retornar a essas passagens, a fim de anteciparmos a discussão seguinte, presente em *O Sofista*.

A primeira oposição, a do orador frente ao filósofo, é na verdade um belíssimo e apaixonado retrato da concepção platônica de filosofia como amor à sabedoria enquanto virtude verdadeira, jamais como aparência. Seguindo a defesa do filósofo empreendida no *Teeteto* (172c-176a), teríamos a imagem de alguém que, por estar destinado à busca sincera da verdade, por estar voltado à procura das realidades mais elevadas, aparece no plano da cotidianidade como inábil e ingênuo, insociável, até certo ponto. O filósofo encontra sempre tempo e vagar para tratar dos problemas que lhe parecem cruciais, e suas discussões giram, não em torno de sua pessoa, mas do homem em sua universalidade. Desconhece inclusive o caminho do tribunal, bem como as maneiras com que deve, ali, se portar; ao contrário em tudo, pois, do orador, para quem o discurso é sempre o discurso, dirigido a uma assembleia, e com o fito de querrelar em torno de questões pessoais. O orador visa o lucro e o ganho para si, sacrificando a verdade ao benefício, a liberdade à servidão da bajulação e da lisonja; mas o filósofo, ignaro da mundanidade, é livre por ter como orientação apenas o seu pensar, sem que se veja obrigado a sacrificá-lo em nome de qualquer conveniência. Tal oposição nos interessa, à medida que antecipa em grande medida o retrato do sofista pintado pelo Estrangeiro, no diálogo que estudaremos logo mais. Trata-se de

uma demarcação de fronteira entre a meta daquele que se arvora como pretendendo alcançar a realidade em sua essência e natureza mesma, e aquele que de antemão abandona tal pretensão, ou por duvidar de que seja possível tamanho empreendimento (tal como Protágoras o estabeleceu com seu relativismo), ou porque – ainda que o considerasse possível – isto em nada lhe interessa, uma vez que a destinação de sua sabedoria é apenas o lucro desta advindo.

A segunda oposição, a do eleatismo frente ao mobilismo, tem raízes profundas, e também no *Sofista* ganhará um desenvolvimento inesperado. No trecho que nos serve de “abertura” a esta seção, vemos a hesitação com que Platão alude a um possível enfrentamento de Parmênides: ora, pensamos que tal seja confissão sincera, mas estratégica, uma vez que no diálogo seguinte tratará de cometer o famoso “parricídio”, em que uma nova solução é dada ao problema do ser (melhor, ao problema do não-ser). Por ora, salientemos apenas o quanto há no platonismo de reverência a Parmênides, em função da decisiva recusa de Platão em admitir que o estatuto primeiro da realidade possa ser apreendido a partir da sensibilidade (conforme vimos na seção anterior), ou de uma mobilidade que, enquanto tal, fugiria à fixidez do próprio pensamento. Os “partidários do fluxo”, os defensores da *mobilidade* contra a *estabilidade*, criam um grave problema epistêmico quando intentam explicar a natureza das coisas: pois se tudo se move, move-se como deslocamento de um lugar para o outro e/ou como alteração de um estado de ser a outro. Realmente, diria o porta-voz de Platão, Sócrates: se tudo é movimento, não há deslocamento sem alteração e, assim, tudo que é, à medida que é, passa a não-ser, posto que passa a não-ser mais o que era; assim, tudo é e não é, ao mesmo tempo. Uma consideração tal da realidade parece constituir para Platão a própria impossibilidade de uma epistemologia, uma vez não haver sequer uma linguagem apropriada que possa exprimir tamanha con-

cepção: a indeterminação das coisas implicaria a indeterminação do próprio logos (do próprio conceito) com que as exprimir; de maneira que não se poderia dizer de algo ser “visto” ou “não-visto”, pois já estaríamos imobilizando num estado fixo a coisa de que falamos. Daí a conclusão irônica de que a única tradução linguística da realidade fluida seria a expressão “nem mesmo visto”, isto é, uma expressão negativa e, obviamente, imprópria à filosofia.

Por outro lado, não são menores as dificuldades postas pela imobilidade parmenidiana.¹¹ A citação por Sócrates do fragmento 8 do poema de Parmênides (“Imóvel é o nome do Todo”) para ilustrar o posicionamento dos partidários do imobilismo, assevera bem a gravidade do problema com que Platão se depara.¹² É preciso alcançar um fundamento epistêmico que consiga ao mesmo tempo fundar-se a partir do ser enquanto identidade, como ainda explicar a possibilidade do não-ser.

Temos, pois, antecipados os elementos para a compreensão do vínculo interno entre o *Teeteto* e *O Sofista*. De toda a profusa e profunda discussão apresentada neste último, limitar-nos-emos ao problema do erro e do não-ser, a nosso ver cerne do diálogo. No *Teeteto*, a discussão sobre o erro falhara porque este fora identificado como não-ser, e o não-ser, como nada. O discurso “sobre o nada” nada é, impossibili-

11 Por isso a ainda temerosa e temerária suposição enunciada por Sócrates no *Teeteto*, de que a verdade talvez não esteja com nenhum dos lados (*Tht.* 181b). A desconfiança de Sócrates far-se-á certeza na *Sofista*: concretizar-se-á neste o enfrentamento adiado do eleatismo, o assassinio de Parmênides, verdadeiro parricídio, terá lugar. Talvez essa a principal razão pela qual Sócrates cede lugar no *Sofista* a um Estrangeiro até então absolutamente ignorado, mas que se mostra de uma sabedoria elevada como a socrática. Platão talvez não tenha querido perpetrar em nome de seu porta-voz tão doloroso empreendimento.

12 A seguir, trecho do fragmento 8 que compreende os versos citados algo imprecisamente por Sócrates: “Como poderia o ser perecer? Como poderia gerar-se? Pois, se era, não é, nem poderia vir a ser./ E assim a gênese se extingue e da destruição não se fala./ Nem é divisível, visto ser todo homogêneo,/ nem num lado é mais, que o impeça de ser contínuo,/ nem noutra menos, mas é todo cheio de ser/ e por isso todo contínuo, pois o ser é com o ser./ Além disso, é imóvel nas cadeias dos potentes laços,/ sem princípio nem fim, pois gênese e destruição/ foram afastadas para longe, repelidas pela confiança verdadeira” (PARMÊNIDES, 2002, p. 16 [Parm., *Fr.* 8]).

tando a existência do engano que, no entanto, existe. A solução possível para tamanha aporia seria a reformulação do estatuto ontológico do próprio não-ser, a saber: já não haveremos de tomá-lo como idêntico ao nada, à medida que é idêntico a si mesmo; porém, tomá-lo como referente a outrem e, nesse sentido, conferir-lhe existência como diverso, alteridade. O não-ser tem existência e, por tê-la, é possível o erro.

A revisão empreendida por Platão no *Sofista* a propósito da essência do *não-ser*, leva a uma investigação das principais teses acerca do ser, percorrendo das doutrinas pluralistas às unitárias, dos materialistas aos “amigos das formas”, numa crítica a certo “imobilismo” de sua própria filosofia anterior. Essa investigação tem por fim o estabelecimento dos conceitos ou — melhor — essências ideais constituintes da máxima expressão ontológica: as formas, mediante as quais a diversidade de *formulações* da tradição apareceria subsumida e “sintetizada”, de modo que as oposições cruciais desapareçam ante a nova postulação. O ser, o movimento, o repouso, o mesmo (o igual, o idêntico a si próprio) e o outro constituem a tessitura essencial pela qual Platão acredita finalmente solucionar as “antinomias” legadas pela filosofia precedente. O ser, enquanto condição prioritária de existência de cada gênero apresentaria-se em todas as demais formas, constituindo-as essencialmente; o movimento *é*, o repouso *é*, o igual *é*, o outro *é*. A questão, pois, passa a ser solucionar a relação entre essas quatro formas: de que maneira dizem respeito umas às outras. Todas se relacionam, vimos, ao ser: mas o movimento *não é* repouso; este *não é* aquele; o movimento *é* idêntico a si mesmo, *é* movimento; o *mesmo* dizemos do repouso; ora, o movimento *é*, por participar do *ser*, mas *não é*, em oposição ao repouso: logo, o não-ser do movimento *é* não-ser em oposição a outra forma que *é*, e assim, o não-ser *é* uma *forma* de ser. O não-ser *é* o outro em relação ao idêntico: o não-belo *é*, assim como o belo *é*; o não-grande *é*, assim como o grande *é* (*Sph.* 257d-258a).

5 Conclusão

ESTRANGEIRO: Mas na caça interesseira, há uma arte que consiste em conviver à custa de favores, em atrair apenas o prazer, não procurando outro ganho que não a própria subsistência, arte essa que, acredito, todos nós chamaríamos de arte do galanteio ou da lisonja. TEETETO: E como não haveríamos de assim chamá-la? ESTRANGEIRO: Por outro lado, dizer que nesta convivência não se tem interesse apenas na virtude, mas receber por ela bom dinheiro, não é um outro gênero a que devemos dar um nome diferente? TEETETO: Sem dúvida alguma. ESTRANGEIRO: Mas que nome? Vê se o descobres. TEETETO: É evidente, a meu ver, que é precisamente esse o caso do sofista, que agora encontramos. E, assim dizendo, creio haver-lhe dado o nome que lhe convém (PLATÃO, 1972, pp. 145-146 [*Sph.* 223a-b]).

Chegamos ao fim de nosso estudo. Retomando o *Teeteto*, vimos que o problema do saber esbarra na impossibilidade da afirmação da própria existência do erro: como não-saber, este não teria existência. Ora, se o não-ser *é*, logo, *é* um equívoco, uma falácia a afirmação sofística de que o não-saber não existe e portanto todo saber *é relativamente* equivalente. A apresentação das cinco formas e o novo estatuto ontológico do não-ser neste segundo diálogo, são o fundamento para que se responda ao sofista: seu saber *é* simulacro porque se trata em verdade de um não-saber, e este *é* um outro em relação ao saber, e por isso, possível.

Retornamos ao início de nosso texto: a aporia no *Teeteto* visa denunciar o equívoco da questão, por se ter perseguido o problema a partir de uma ótica equivocada, ela mesma. Enquanto se persistisse na adesão ao senso comum de definição da ciência a partir da *aparência de ciência* — sensibilidade ou opinião — não seria possível atingir a verdadeira definição. Seria preciso (e aqui o vínculo com *O Sofista*) estabelecer antes o fundamento ontológico do ser e do não-ser, e assim, do não-saber. Daqui a necessidade, ao lermos Platão, de compreendermos que a autonomia de cada

diálogo se apresenta à medida que o vemos *encerrando* consigo sua lição. E dado o fato de *o amor ao saber* ser uma busca contínua, vemos em cada diálogo subsequente uma reformulação e aprofundamento renovados das respostas fornecidas anteriormente, o que abre aquele encerramento à contínua reformulação. Eis, enfim, a tarefa primordial da dialética enquanto *forma de expressão e pensamento expresso*.

Referências

BINI, Edson. Platão: sua obra. In: PLATÃO. *Diálogos VI (Crátilo, Cármites, Laques, Íon, Menexeno)*. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2010. (Clássicos EDIPRO).

CONFORD, Francis MacDonald. *Plato's Theory of Knowledge*. Londres: Routledge & Kegan Ltd., 1957.

HUXLEY, Aldous. [1945] *A Filosofia perene*. Tradução de Oswaldo de Araújo Souza. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973.

IRWIN, T. H. Plato: The intellectual background. In: KRAUT, R. (Ed.) *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

KOYRE, Alexandre. *Introducción a la lectura de Platón*. Traducción de V. S. Z. Madri: Alianza Editorial, 1966.

JEANNIÈRE, Abel. *Platão*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1995.

PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Tradução, notas e comentários de José Trindade Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2002. (Leituras Filosóficas).

PLATÃO. *A República*. 6ª ed. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

PLATÃO. *Diálogos VI (Crátilo, Cármides, Laques, Íon, Menexeno)*. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2010. (Clássicos EDIPRO).

PLATÃO. *Hípias Maior*. Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2000. (Clássicos Gregos e Latinos).

PLATÃO. *O Sofista*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores).

PLATÃO. *Protágoras*; tradução, estudo introdutório e notas de Elezar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

PLATÃO. *Teeteto*; tradução direta do grego de Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém: Editora UFPA, 2001.

PLATÃO. *Teeteto*; tradução, prefácio e notas de Fernando Melro. 2ª. ed. Lisboa: Editorial Inquérito Limitada, s.d.

PLATON. *Oeuvres Complètes (tome VIII – 3ª. Partie), Le Sophiste*; texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1955. (Collection des Universités de France).

PLATON. *Oeuvres Complètes (tome VIII – 2ª. Partie), Théétète*; texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1965. (Collection des Universités de France).

SANTOS, José Trindade. Há uma filosofia platônica? *Aprendizagem e Desenvolvimento*, Lisboa, v. 39/40, n.1, p. 313-320, 2005.

WATANABE, Lygia Araujo. *Platão, por mitos e hipóteses: um convite à leitura dos diálogos*. São Paulo: Moderna, 1995. (Coleção Logos).