TEETETO

Platão

4.ª Edição

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

TEETETO

Platão

Tradução de

ADRIANA MANUELA NOGUEIRA

e

MARCELO BOERI

Prefácio de

JOSÉ TRINDADE SANTOS

4.ª Edição

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

Tradução do texto grego
ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ
A edição utilizada foi a de
E.A. Duke *et alii Platonis Opera* T.I.
Oxford, Oxford Classical
Texts 1995

Edição da Fundação Calouste Gulbenkian
Av. de Berna. Lisboa
2015
ISBN 978-972-31-1108-8

PREFÁCIO

Esta tradução comentada do Teeteto, *realizada a partir da última edição do texto grego (E. A. Duke, Oxford Classical Texts 1995) constitui a primeira e principal parte de um projecto subsidiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia, desenvolvido no Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Será complementada por um volume de estudos sobre o diálogo, assinados por vários autores, a publicar mais tarde.*

Pareceu-nos que as dificuldades ainda hoje postas pela interpretação da obra justificavam as dimensões que a introdução, resumo e comentário do diálogo atingiram. Entre outras menos divulgadas, concorrem hoje duas leituras rivais do Teeteto, *dividindo-se entre elas a comunidade dos platonistas. O objectivo principal deste projecto foi dar conta do estado actual da questão, propondo uma interpretação que tentasse ultrapassar os obstáculos com que, a nosso ver, as leituras referidas se confrontam.*

Na presente obra, essa tarefa foi dividida em três partes. Uma breve introdução, que enuncia os princípios em que se apoia a interpretação proposta, intenta, por um lado, apresentar a estrutura do diálogo, por outro, levantar o problema da relação deste com o Corpus platónico. *Dá lugar a uma sinopse, cuja intenção é proporcionar aos que lêem pela primeira vez o diálogo uma visão de conjunto do argumento*

que o percorre. É complementada por um resumo, que articula num plano unitário as diversas questões que os interlocutores vão abordando.

Vem depois o comentário, cujas finalidades são múltiplas. A principal já foi referida no resumo: fazer ver como as diversas questões tratadas se enquadram numa investigação unitária, cujos objectivos e resultados se mostram difíceis de avaliar. A esta se acrescentam a referência crítica aos mais importantes estudos, clássicos e recentes, em que se apoiam as interpretações actuais do diálogo. Uma última finalidade reside na apresentação ao leitor das várias opções com que os tradutores se confrontaram, particularmente no que diz respeito à emergência da terminologia epistémica. O trabalho é rematado por uma bibliografia sumária.

O projecto inclui uma numerosa equipa internacional, da qual é aqui visível apenas o concurso dos dois tradutores e do investigador responsável. Para colmatar essa falha, não posso deixar de acrescentar a estes os nomes de Francisco Chorão, cuja colaboração, no acesso e organização do material de pesquisa, foi preciosa, bem como, aqueles que, no Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, primeiro, Carlos Montalvão, depois, Carla Meneses Simões, apoiaram as iniciativas levadas a cabo, desde o início do projecto. Todos são merecedores da minha gratidão.

Lisboa, Janeiro de 2005

JOSÉ TRINDADE SANTOS

INTRODUÇÃO

Para chegar à compreensão de um diálogo platónico há que realizar duas tarefas complementares. A primeira consiste na elucidação do seu conteúdo e estrutura[1], analisando o argumento[2] e inserindo-o na unidade do texto, constituída pelos elementos dramáticos e metodológicos (introdução, interlúdios e di-

---

[1] A noção de estrutura de um diálogo é entendida de modo diverso pelos comentadores. Consideramos "estrutura de um diálogo" o nexo pragmático que lhe confere unidade, articulando os elementos de diversa natureza que o constituem numa investigação coerente.

A naturalidade com que o diálogo reproduz conversas e debates aparentemente reais é produto de uma subtil elaboração artística, cujo sentido só a análise da estrutura da obra explica e procura revelar. Questionar a estrutura de um diálogo é perguntar pelas razões que assistem às opções do seu autor, ao encadear os diversos elementos que o constituem. O objectivo último é captar as intenções que assistem à sua composição, por se pensar que só elas permitem a compreensão da obra.

[2] Usamos "argumento" com dois sentidos distintos. No mais amplo, o termo refere o raciocínio seguido por Sócrates na formulação e resolução do problema que percorre todo o diálogo: neste caso, a tentativa de encontrar uma resposta para a pergunta "O que é o saber?". No sentido restrito, o termo designa um argumento específico, apresentado para defender uma tese concreta (por exemplo, o argumento da "auto-refutação de Protágoras", ou o que demonstra a insuficiência epistémica da tese fluxista). Expressões como "plano argumentativo" e "plano dramático" referem, a primeira o conjunto das teses que a obra propõe, a segunda a narrativa, no *Teeteto*, dramática, na qual o argumento é inserido e pela qual é justificado.

gressões[3]), que definem o contexto dialéctico[4] do diálogo. A segunda complementa a anterior, tentando integrar o diálogo no Corpus, pela exploração das suas relações temáticas com as outras obras.

Nenhuma destas tarefas é fácil, mas a sua dificuldade é potenciada pela circunstância de cada uma delas depender da outra. Pois não é possível abarcar uma questão emergente num diálogo sem ter em conta a sua aparição noutros, e muito menos definir a sua relevância na unidade do Corpus sem seguir o tratamento que recebe em cada obra[5].

É esta dupla exigência que confere à interpretação do Teeteto uma extraordinária dificuldade, pois, se a questão do "saber"[6] remete para a totalidade da

---

[3] Interlúdios e digressões são quebras na ordem da argumentação. Distinguem-se pelo facto de a digressão se caracterizar por uma mudança de assunto, enquanto o interlúdio – que pode ser de natureza dramática ou metodológica – implicar apenas a interrupção da argumentação, ou assinalar o final de um argumento, preparando a transição para outro.

Além destes, no *Teeteto* abunda outro elemento dramático, comparativamente raro no *Corpus:* as constantes observações e comentários com que Sócrates encoraja Teeteto, que por vezes se alargam a Teodoro, tornando-se mais extensos.

[4] Entendemos por "contexto dialéctico" de um diálogo a relação única, estabelecida entre os seus diversos protagonistas e a assistência, participante ou silenciosa. É a variação de contextos que mais naturalmente explica as frequentes contradições doutrinais entre diferentes diálogos.

[5] É claro que em qualquer dos casos o intérprete é levado a estabelecer relações entre passos de obras distintas, sem poder apoiar-se num critério coerente, que *explicitamente* autorize essa relacionação. É essa ausência de um critério explícito que contribui para a proliferação de interpretações diferentes.

[6] Com este termo traduzimos o Grego *epistêmê*. Tal opção, que assenta em razões lexicais e filosóficas, adiante explicadas, ilustra a dificuldade acima referida, visto depender dos sentidos assumidos pelo termo grego, nos diálogos *que considerarmos* relevantes.

obra platónica[7], a sua apresentação no diálogo encadeia um conjunto de problemas inéditos, que causaram um profundo impacto na tradição, contribuindo para definição da epistemologia, como disciplina filosófica[8]. Parecerá extraordinário que sejam deixados por resolver no *Teeteto,* aparentemente sem terem sido objecto de consideração em qualquer outro texto platónico.

Estrutura e argumento do *Teeteto*

A estrutura do diálogo parece comparativamente simples. Após uma dupla introdução dramática, a segunda das quais gradualmente vai assumindo uma função metodológica, Sócrates lança a pergunta – "O que é o saber?" –, que comandará todo o diálogo.

É a ela que Teeteto apresenta as três respostas que constituem o diálogo, cada uma das quais, pela sua autonomia, serve de baliza à argumentação. No entanto, esta simplicidade é ilusória, pelo facto de descaracterizar por completo a estrutura do diálogo. Em primeiro lugar, esconde a complexidade e subtileza da refutação da primeira resposta (que se estende por quase dois terços da obra); depois, ignora o fio que profundamente a liga às outras duas, não prestando qualquer atenção ao deslize da questão do saber para a da opinião e desta para a do *logos,* que remata

---

[7] Na medida em que qualquer diálogo platónico a um tempo ilustra e constitui um documento sobre uma tentativa de atingir o saber.

[8] Um bom documento sobre a presença do *Teeteto* na tradição filosófica, de Aristóteles a Gilbert Ryle, é o já clássico comentário de Myles Burnyeat à tradução de M. J. Levett *The Theaetetus of Plato* Indianapolis/Cambridge 1990.

o diálogo, deixando a investigação numa aparente aporia.

O maior defeito desta perspectiva do *Teeteto* reside no modo como impede a apreensão da unidade da obra, diluindo a investigação sobre a natureza do saber num arbitrário e quase irrelevante encadeamento de debates inconclusivos. Tentando superar as dificuldades expostas, esta introdução visa propor uma interpretação que faça justiça à unidade do *Teeteto,* sem deixar de analisar cada uma das partes que o constituem e apreciar o modo como se articulam entre si.

O argumento do diálogo é animado por uma intenção, expressa no plano dramático: a de recordar a personalidade de Teeteto, relatando um episódio da sua educação filosófica (144d-151e). Esta intenção explica alguns excessos erísticos da argumentação de Sócrates, bem como as frequentes digressões, particularmente no curso da refutação de Protágoras. Mas deixa-se progressivamente atenuar, ao longo das refutações da segunda e terceira respostas de Teeteto, devido à especiosa dificuldade de muitos dos problemas levantados pela argumentação de Sócrates.

Este facto indicia uma gradual transformação na abordagem da questão do saber. Podemos considerar o exame da primeira resposta meramente introdutório e constitutivo do problema, refutando Teeteto, a partir da crítica das sucessivas versões apresentadas da onto-epistemologia, atribuída a Heraclito e Protágoras[9].

---

[9] Parece-nos que Platão usa os nomes dos dois pensadores como referências à tradição, visando criticar as "doutrinas" que lhes atribui, mais do que documentar os leitores sobre elas. De qualquer modo, não nos é possível avaliar a medida em que será responsável pela formulação destas.

Tudo muda, porém, após a refutação desta resposta, emergindo o saber como problema autónomo. O exame da segunda resposta dá origem à constituição da cognição, como actividade unificada[10]: à emergência do "problema do conhecimento", poderemos dizer. É desta que parte o exame da terceira resposta[11], o qual, aceitando os resultados da análise precedente, se confronta com uma nova dificuldade: a da possibilidade e meio de atingir o saber.

Esta perspectiva contribui para colocar o problema da integração do diálogo no Corpus em termos muito diferentes dos habituais.

A composição do *Teeteto*

A crítica há muito coincide na integração do *Teeteto* na obra tardia do mestre Ateniense. Tudo se ignora sobre a cronologia, mas a sequência dramática *Teeteto-Sofista-Político* não pode deixar de sugerir a proposta de uma ordem de leitura.

Por outro lado, a relação do diálogo com a obra supostamente anterior é motivo de acesa disputa. O debate gira em torno da posição assumida pela argumentação sobre a versão canónica da teoria das

---

[10] Não nos parece ser contestável o ponto de vista de acordo com o qual o *Teeteto* parte das análises do *Fédon* 72-77 e da *República* V-VII, nas quais a cognição é, pela primeira vez na cultura grega, apresentada como uma actividade unificada.

[11] Insistimos no facto de se tratar mais de um "exame" do que de uma refutação, propriamente dita, pois, ao contrário do que caracteriza os diálogos elêncticos, a resposta é aqui encarada como o mero pretexto para a análise a que dá origem. Neste sentido, a aporia desempenha no *Teeteto* uma função totalmente distinta da que desempenhava naqueles.

Formas (exposta no *Fédon, República, Banquete, Fedro e Timeu*). Parece incompreensível que – após a composição e publicação destas obras[12] – Platão não continue a defender a teoria das Formas e pense numa concepção de saber independente delas.

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[13] 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.

Há um sentido no *Teeteto?*

Só na segunda metade do séc. XX se começou a admitir que os diálogos platónicos pudessem não ser obras de génese integralmente escritural. Até aí ninguém tinha pensado que o seu modo de composição

---

[12] Mas não há dúvida de que não poderemos conferir à "publicação" de uma obra, na Atenas do séc. IV, o sentido que terá na Europa, a partir do séc. XVI, numa cultura em que toda a produção científica passará a ser registada e difundida através da Imprensa.

[13] A de Cornford: ler a obra como uma redução ao absurdo de qualquer tentativa de entender a realidade sem a teoria das Formas; a de Ryle: como o puro e simples abandono dessa teoria.

se distinguisse do de qualquer tratado de filosofia, reflectindo o contexto dramático e carácter narrativo uma fragilidade estrutural.

A difusão da obra de E. A. Havelock[14] veio alterar esta perspectiva, contribuindo para reformular um conjunto de questões de que dependia a interpretação da obra de Platão. Com o desenvolvimento da perspectiva oralista, questões enigmáticas – como, por exemplo, as críticas à escrita, no *Fedro e na Carta VII* – puderam ser reavaliadas à luz da reflexão sobre a escrita dialógica, mostrando constituir esta uma opção deliberada, da parte de Platão, não revelando uma deficiência estilística.

E com ela, hipóteses impensáveis, como a da reescrita dos diálogos, da montagem de textos de origens e natureza distintas (orais e escritos), da intervenção de um secretário, da composição de diversas versões de uma obra, ganharam pela primeira vez a atenção do público[15]. É, contudo, difícil que alguma vez se tornem consensuais, pois o nosso conhecimento da composição da obra platónica continua a ser puramente conjectural. Como conjectura deverão, pois, ser lidas estas linhas.

A interpretação do *Teeteto* não requer propostas extravagantes, mas o diálogo exibe contornos peculiares, podendo considerar-se único na produção platónica

---

[14] A primeira directamente relevante será *Preface to Plato,* de 1963. Uma excelente descrição da origem e gradual difusão da vaga oralista na literatura e cultura gregas acha-se exposta em E. A. Havelock *A Musa aprende a escrever* Lisboa 1988.

[15] Embora muita delas tenham sido formuladas há muito tempo. *Vide,* por exemplo, a famosa referência de Dionísio de Halicarnasso à prática da reescrita, pela parte de Platão (*De compositione verborum* XXV); *vide* Hölger Thesleff *Studies in Platonic Chronology* Helsinki 1988.

nica. É a atenção a estes que requer um questionamento da estrutura da obra.

Na unidade do texto, começam por ser evidentes as diferenças nas refutações de cada uma das respostas. A primeira é quase toda constituída pela longa interpolação que inclui o debate das concepções atribuídas a Protágoras e a Heraclito, inserida entre a resposta de Teeteto e a sua refutação[16]. O mesmo ocorre na segunda resposta[17], agora com a investigação sobre a possibilidade da opinião falsa. Finalmente, a terceira não lhes fica atrás, dada a obliquidade da relação do sonho com a resposta de Teeteto. De resto, esta nem sequer é propriamente refutada, pois a impossibilidade de encontrar uma definição adequada de *logos* em nada a contradiz.

Encontramo-nos, portanto, bem longe da linearidade da obra elênctica e da articulação "natural", típica dos diálogos sobre a teoria das Formas. Em comparação com a generalidade do Corpus, a estrutura do *Teeteto* é obviamente artificiosa e essa característica tem dificultado em muito a compreensão da obra. Como se poderá explicá-la?

Parece-nos que se deve à natureza do programa que assiste à sua composição. Não há dúvida de que Platão está lançado numa empresa inédita: a exploração teórica de um conjunto de questões epistemológicas, numa cultura e numa época em que a epistemologia não tinha surgido como disciplina.

---

[16] A refutação da definição de Teeteto é independente da exposição da onto-epistemologia que Sócrates tanta dificuldade tem em refutar. Para compreender até que ponto são independentes, basta notar a simplicidade com que o passo 184b-186e pode ser inserido no texto, logo a seguir à resposta do jovem, proporcionando a sua imediata refutação.

[17] O breve interlúdio sobre o júri (201a-c) constitui uma imediata refutação da identificação da opinião verdadeira com o saber.

A sua primeira preocupação é expor a versão daquilo que Platão entende como a tradição epistemológica grega. Mas o seu objectivo principal é criticá-la, a partir do seu ponto de vista. É o que faz através do exame da primeira resposta. Concluída essa tarefa, não tem outro recurso que não seja entrar no exame das suas próprias concepções e dos pressupostos em que se apoia[18]. Mas essa via obriga-o a uma radical mudança de estratégia. A maior dificuldade do intérprete resulta de não lhe ser claro de que está Platão a falar e das razões que explicam que o debate siga aquele curso[19]. E a dificuldade adensa-se ainda na terceira resposta, com a teoria do sonho e o deslize da questão da opinião para a do *logos*.

A interpretação que apresentaremos a seguir aprofundará as linhas esboçadas nesta síntese da estrutura da obra. Começamos por uma sinopse do diálogo.

Sinopse

142a-143c: introdução à narrativa;
143c-144e: Introdução dramática;
144d-145e: posição da questão;
145e-146a: "O que é o saber?";
146c-148e: exemplos conducentes a uma boa resposta;

---

[18] Mas o diálogo não esclarece exactamente de que concepções e muito menos de que pressupostos se trata. Temos de conjecturá-los a partir dos meandros do debate. Naturalmente, esperar-se-ia qualquer referência a Formas. Mas não há nenhuma inquestionável.

[19] Porquê concentrar a investigação no problema da opinião falsa? Note-se o espanto que Sócrates manifesta (200c-d), obviamente retórico, por ter abandonado a questão do saber sem a ter resolvido.

149a-151d: interlúdio – Sócrates e a maiêutica (arte do auxílio ao parto);

151e: *Primeira resposta* (151e-187a) – "O saber é sensação";

151e-152d: Protágoras: "O homem é a medida de todas as coisas";

152b-c: percepção e aparência;

152c: "A percepção é do que sempre é e infalível, sendo saber";

152d-153d: "Nada é uno, em si, mas parece possuir múltiplos predicados opostos"; apelo à tradição: Heraclito e o movimento;

153d-160e: fluxo – processo, relatividade e interdependência;

153e-154a: privacidade e subjectividade (representação) – fluxismo;

154a-155e: exemplos – debate livre;

155e-157c: doutrina secreta – o agente e o paciente;

157c-159a: debate livre – sonhos (contra-exemplo);

159a-160a: retorno ao activo e passivo;

160a-e: conclusão – convergência de Heraclito e Protágoras;

160e-161b: pequeno interlúdio;

161c-165c: sensismo e verdade – crítica erística;

163b-c: primeiro contra-exemplo – sentir e saber;

163c-165c: segundo contra-exemplo – memória e sensação;

165c-e: intervenção de "Protágoras";

165e-168d: retratação de Sócrates – "defesa de Protágoras",

168d-170a: interlúdio

170a sqq: *doxa*

170c-171a: opinião verdadeira e falsa – intersubjectividade;

171a-c: auto-refutação de Protágoras;

171d-e: valores;

172a-d: estado, leis;

172d-177c: a filosofia e os tribunais – Retórica e filosofia (digressão);

177c-d: regresso à opinião e aos valores;

177e-178b: leis, valores;

178b-179b: o critério – exemplos – a previsão;

179c-d: síntese;

179e-181b: exame da tradição – Heraclito, Homero, Parménides, Melisso – movimento e repouso;

181b-184b: consequências da tese fluxista – Parménides;

184c-186e: refutação da resposta.

184c-185b: os sentidos e a importância da percepção;

185c-e: os "comuns" (*koina* – sumos géneros);

185e-186b: a alma – os valores;

186b-186d: percepção e reflexão;

186d: "o saber não está nas sensações, mas na reflexão sobre elas";

186d-e: ser e verdade: a percepção não é saber.

187a: transição

187b: *Segunda resposta* (187a-201c) – O saber é opinião verdadeira

187a: O saber é... "aquilo em que a alma em si e por si se ocupa das coisas que são"

187b: se o saber é opinião verdadeira, como explicar a opinião falsa?

187c: O saber é opinião verdadeira

188a: – suspensão da aprendizagem e do esquecimento

188a-191a: É impossível aceitar a possibilidade de opinião falsa, se:

188a-c: ou sabemos ou não sabemos: pois não pensamos que uma coisa que sabemos é outra, que também sabemos; que uma que sabemos é outra que não sabemos, ou vice-versa; ou que uma coisa que não sabemos é outra, que também não sabemos;

188d-189b: opinar falsamente é opinar o que não é: a infalibilidade da sensação;

188d-189b: é impossível pensar que uma coisa que é, é outra coisa que é, e pensar o que não é;

189b-191a: *allodoxia* (opinião "de outra coisa");

189e-190a: o que é pensar e opinar;

190b-c: quem "apreende com a alma" coisas distintas não pode confundi-las;

191a-b: é possível opinar que as coisas que não se sabem são coisas que se sabem;

191c-196c: símile do bloco de cera:

191c-e: o bloco explica a persistência das percepções na memória e nos pensamentos, portanto, o saber; há pos-

sibilidade de explicar a opinião falsa através do bloco de cera?;

191e-192c: é repetida a afirmação da impossibilidade de confundir duas coisas que se sabem ou não sabem (*vide* 188a-c), agora incluindo a percepção;

192c-195b: há possibilidade de confusão, sempre que a percepção se acha envolvida;

195c-e: mas não, quando a percepção não intervém; por exemplo, entre o pensamento dos números 11 e 12;

195e-196c: é impossível errar na soma de 5+7, pois implicaria julgar que uma coisa que se sabe é outra, que se sabe;

196c-d: há que mostrar que a opinião falsa é diferente da confusão do pensamento com a percepção;

196d-e: para isso é preciso saber o que é saber.

197b-200d: Símile do aviário: distinção entre ter saber e usá-lo efectivamente. A falsa opinião resultaria de não usar o saber adequado;

197e-198a: confundindo um saber que se tem com outro, como quem agarra uma ave que tem no aviário, em vez de outra;

198a-e: exemplo da possibilidade do erro em aritmética;

199a-c: assim se explicaria a opinião falsa, como a possibilidade do erro entre dois saberes que se têm, mas se usam mal;

199d-e: mas esta possibilidade é excluída, se o saber não puder servir de razão para não saber;

199e: possibilidade da existência de "não--saberes" no aviário;

200a-c: eliminação do aviário pelo regresso à aporia anterior (188a-c).

200c-d: regresso à pergunta sobre o saber;

200e: a opinião verdadeira é saber;

200e-201c: a opinião verdadeira não é saber: o caso do júri – só a testemunha visual pode saber.

201d: *terceira resposta* (201d-210): "a opinião verdadeira com *logos* é saber".

201e-206b: o "sonho":

201e-202b: os "elementos" são incognoscíveis e apenas nomeáveis, nada podendo ser--lhes acrescentado;

202b: os "compostos" podem ser conhecidos [porque] os nomes dos elementos são "entrelaçados" na sua formação (o "entrelaçamento" dos nomes constitui a natureza do *logos*").

202b: Os elementos são irracionais e incognoscíveis, mas percepcionáveis;

202b: os compostos, cognoscíveis, dizíveis e opináveis pela opinião verdadeira;

202b-c: "quando alguém chega à opinião verdadeira sobre alguma coisa, sem explicação[20], a sua alma encontra-se na verdade

[20] É impossível distinguir aqui as acepções de *logos*, como "razão", "explicação" e "discurso" (proposição).

a respeito disso, mas não o conhece, pois aquele que não é capaz de dar e receber explicação *(dounai te kai dexasthai logon)* sobre algo, ignora-o";

202c: "quem é capaz de captar o *logos* pode perfeitamente ter saber".

202d: mas serão os elementos incognoscíveis e os compostos cognoscíveis?

202e-203a: as letras do alfabeto e as sílabas[21] constituem um bom exemplo da teoria:

203a: as sílabas têm *logos,* as letras não?

203a: "S" e "Ô" são o *logos* de "SÔ";

203b: Mas "S" não tem *logos,* porque é apenas um ruído; "B" e outras nem um ruído são, pois só as sete vogais têm som, mas não *logos.*

203c: Mas será a sílaba cognoscível?

203c: a sílaba é uma forma única, formada da combinação das letras;

203c-d: mas, quem conhece a sílaba, conhece ou não as letras (se conhece, a teoria desfaz-se)?

203e-204a: mas a sílaba é uma forma *(eidos),* com uma característica própria *(idean),* diferente das letras, a mesma nas letras e em tudo o mais;

204a: logo, não tem partes;

204a: pois, se há partes, o todo *(to holon)* é todas as partes *(ta panta);* ou será o todo uma forma diferente das partes?

204a-b: se é, serão "tudo" e "o todo" diferentes?

---

[21] Para Platão, o Grego *stoicheion* e *syllabê* pode significar tanto "elemento" e "composto", como "letra" e "sílaba".

204b-c: "todas as coisas" *(ta panta)* e "o todo" (ou "tudo": *to pan*) são diferentes? Por exemplo, "seis", "três vezes dois", "duas vezes três", "quatro mais dois", ou "três mais dois mais um" são mesmo?"

204c: Se são, com cada uma das expressões dissemos "o seis"; e falámos de uma coisa ("o seis"), ao dizer todas elas?;

204d: "Então é um e o mesmo nas coisas que são número: chamamos-lhe "tudo" *(to pan)* e "todas as coisas"" *(ta apanta);*

204d: então, a distância e a medida da distância são o mesmo, tal como o exército e o número do exército: "pois o número é todo o ser de cada uma dessas coisas";

204d-e: "O número de cada um não é mais que partes".

204e: "tudo o que tem partes constitui-se a partir das suas partes";

204e: "Mas, "o todo" *(to pan)* é "todas as partes" *(ta panta),* se todas as partes são a totalidade".

204e: "Portanto, o todo *(to holon)* não tem partes, pois, todo ser seria todas as partes";

204e: Mas uma parte é parte do todo *(tou holou)?*

205a: O tudo *(to pan)* é aquilo a que nada falta;

205a: O mesmo é "o todo" *(to holon);*

205a: Se alguma coisa tem partes, o todo *(to holon)* e "tudo" *(to pan)* serão todas *(ta panta)* as partes;

205a-b: Se a sílaba não é as letras, contém-nas, mas não como partes; se é, é cognoscível como elas;

205b: Mas não há outras partes da sílaba, a não ser as letras;

205c: Então, a sílaba é uma forma sem partes;

205c-d: Mas é por terem uma forma e não terem partes que os elementos são irracionais e incognoscíveis;

205d: Então, a sílaba e as letras caem na mesma forma, se não tem partes e é uma forma única;

205d-e: Se a sílaba é uma pluralidade, da qual as letras são partes, ambas são cognoscíveis e expressáveis, pois as partes são semelhantes ao todo; ou então, se é uma e sem partes, tanto a sílaba, como as letras, são irracionais e incognoscíveis;

205e: Então a sílaba não é cognoscível e expressável, tal como a letra não é;

205e-206b: Mas a experiência da aprendizagem da leitura e da música mostra o contrário;

206b: O mesmo se conclui da experiência dos elementos e compostos; logo, a teoria está errada.

206c-210a: o que é o *logos?*

206d: "Fazer manifesto o pensamento de alguém por meio da voz, com verbos e nomes";

206d-e: Mas isso é o que fazem todos os falantes; daqui decorrendo a equivalência do saber à opinião verdadeira;

207a: Uma descrição dos elementos [constitutivos]; exemplo do carro: descrever o todo *(holon)* através dos elementos (207c);

207a-208b: exemplo do nome: a correcta enunciação das letras confere a opinião verdadeira, mais o *logos,* mas não o saber;

207d: possibilidade da participação das partes em diversos todos;

208a-b: mas então bastará escrever as partes para saber?

208c: Capacidade de fornecer o signo *(sêmeion),* pelo qual algo difere de todos;

209a-d: mas não poderá ser a captação da diferença, pois sem esta não poderia sequer haver opinião verdadeira, logo seria impossível acrescentá-la a ela;

209d-210a: então, "conhecer" a diferença seria "conhecer" a coisa.

210a-b: Perante estas três respostas, é manifestamente impossível definir saber.

Resumo do diálogo

Introdução à narrativa: 142a-143c:

Euclides encontra Térpsion e relata ter passado por Teeteto, regressado do campo de batalha[22], ferido e sofrendo de disenteria. Recorda o debate entre Sócrates, o então jovem Teeteto e o seu mestre de geometria, Teodoro de Cirene, que o filósofo lhe havia

[22] Ignora-se de que batalha se trata. Alguns pormenores das subsequentes referências a Teeteto consentem interpretações simbólicas. Dispensamo-nos de as apresentar pelo facto de julgarmos excessivamente artificiosa toda a cena, de resto, irrelevante para a compreensão do diálogo.

contado e do qual havia tomado notas. Achando-se na posse do livro, ordena a um escravo que o leia.

Introdução dramática: 143c-144e:

Sócrates interroga Teodoro sobre o valor dos seus alunos. O geómetra nomeia e elogia Teeteto, com quem o filósofo inicia o diálogo, cuja finalidade será proporcionar-lhe uma educação filosófica[23].

Introdução metodológica: 144e-148e:

O filósofo começa por explorar a semelhança facial que o une ao jovem, para o interrogar acerca da natureza da relação que mantém com o seu mestre. O interrogatório centra-se sobre a educação (*paideia:* 145a) e as disciplinas aprendidas (geometria, astronomia, cálculo, música[24]), orientando-se depois para a questão do saber (145e), que dominará toda a investigação, até ao fim do diálogo. Mas o passo contém algumas afirmações a que convirá prestar atenção.

A pergunta – "aprender não é tornar-se mais sábio acerca do que se aprende?" (145d) – conduz à identidade prática entre "sabedoria" (*sophia:* 145d) e "saber" (*epistêmê:* 145e)[25]. É dela que decorre a per-

---

[23] Essa intenção torna-se clara no interlúdio sobre a maiêutica, sendo pontualmente reforçada ao longo do diálogo pelas constantes exortações que dirigirá ao jovem (*vide*, por exemplo, 160d-161a).

[24] Possivelmente, teoria musical, mais que prática instrumental ou poesia.

[25] Esta identidade poderá levantar problemas, se encarada em absoluto. Mas, como provavelmente é estabelecida apenas para provocar uma resposta da parte de Teeteto, não dá origem a desenvolvimentos significativos quer no plano da identificação das artes profissionais e ciências com o saber, quer no da refutação de qualquer das respostas que este dará (mas não é de todo alheia ao debate: *vide* 199d, 200a-c).

gunta de Sócrates: "O que te parece ser saber?" (146c), repetida, após alguns cumprimentos e a escusa de Teodoro. Neste tom preparatório da investigação incluem-se ainda alguns exemplos práticos.

A resposta de Teeteto (146c-d) é considerada insatisfatória, pelo facto de consistir numa mera enumeração de "saberes"[26]. Ora aquilo por que Sócrates procura é o próprio saber. E a definição de argila como "terra misturada com humidade"(147c) –, em oposição à enumeração dos vários tipos de argila – é bem clara.

Outro tipo de exemplo, agora avançado por Teeteto, é o do estudo das "potências[27]", que acaba de fazer com Teodoro. A sugestão que avança é a de oferecer essa sua tentativa de unificação da noção de potência como paradigma para a resposta que Sócrates lhe pede[28].

Interlúdio da parteira (148e-152a):

Este conhecido interlúdio descreve o modo como Sócrates caracteriza a sua prática de condução das in-

---

[26] É habitual notar paralelos com outros diálogos, nomeadamente, o *Êutifron* 5d-6e, ou o *Ménon* 71e-77b). Por esta razão, além do facto de não se relacionar com o tema do diálogo, não a incluímos no conjunto das respostas consideradas relevantes.

[27] O termo não tem o significado que actualmente lhe é atribuído, mas o de "raízes que não dão origem a números racionais": p. ex., $\sqrt{2}$, $\sqrt{3}$, $\sqrt{5}$, $\sqrt{6}$, etc. Ou seja, números que não sejam obtidos pela multiplicação de números iguais (p. ex., $\sqrt{4}$, $\sqrt{9}$, $\sqrt{16}$, etc.).

Para uma leitura recente deste passo, *vide* Alessandra di Guida "Il nome e il linguaggio nel *Teeteto*" *Atti dell'Accademia di scienze Morali e Politiche* Vol. CXII 2001, 137-138.

[28] Michel Narcy *Platon Théétète* Paris 1995, 312-314, n. 52, defende a relação da crítica de Sócrates à teoria exposta no sonho (201c-206b) com esta tentativa de compreensão da noção de 'potência'.

vestigações. Falando metaforicamente, afirma que embora se considere estéril em matéria de saber, se mostra capaz não apenas de auxiliar outros a conceberem o seu, como de o testar, distinguindo uma concepção autêntica e verdadeira de outra imaginária e falsa[29].

Segue-se a habitual repetição da pergunta, reforçada com palavras de exortação. Teeteto corresponde-lhe, apresentando a sua primeira resposta metodologicamente correcta[30].

> *Primeira resposta:* "Saber não é outra coisa que não percepção"[31] (151e)

Sabendo que o exame desta resposta consome quase dois terços do diálogo, não surpreenderá que o

---

[29] Há um vivo debate entre os comentadores acerca da possibilidade de aproximar a concepção de Sócrates, como parteiro do saber, da teoria da anamnese, como é exposta no *Ménon*, apesar de serem evidentes algumas diferenças que as separam. J. McDowell (*Plato Theaetetus* Oxford 1973 116-117) nota ser esta uma "descrição metafórica", enquanto a anamnese tem o estatuto de uma teoria (vide *M.* 80d-86c; *Féd.* 72e-77a; *Fedr.* 247 sqq).

Concedendo razão às observações de McDowell, nada nos impede de aproximarmos as duas concepções metodológicas, se justificarmos as diferenças entre as duas versões pela variação do contexto. Neste sentido, parece-nos importante notar que a referência às Formas – capital na anamnese – se tornaria aqui inteiramente descabida.

S. Scolnicov "A anamnese e a estrutura das idéias: o *Teeteto* e o *Parmênides*" *Anamnese e saber* Lisboa 1999, 176, considera a maiêutica e a anamnese "duas caras da mesma moeda".

[30] Embora não contemos com ela, não podemos esquecer a resposta inicial de Teeteto (146c-d), rejeitada por não satisfazer a exigência de unidade definicional.

[31] Uma chamada de atenção para esta tradução do grego *aisthêsis*. Por razões que adiante se tornarão claras, Platão está interessado em conferir um estatuto cognitivo à sensibilidade. Qualquer das traduções – "sensação" ou "percepção" – respeita este objectivo, mas requer duas observações. Primeira, o que se acha em causa é a relação

argumento que a percorre se torne difícil de seguir. Mas as surpresas começam logo de início, com a renúncia de Sócrates a criticar a definição, nos termos em que Teeteto a apresenta, para a associar à tese de Protágoras, de acordo com a qual:

> "o homem é a medida de todas as coisas, das que são, enquanto são, das que não são, enquanto não são"[32] (152a).

A tese é explicada pela posição segundo a qual:

> "cada coisa é para mim do modo que a mim me parece[33]..." (152a).

Deste modo se explica que o mesmo vento pareça frio a uns e quente a outros. Não interessa o que o vento é em si, mas como (a)parece a cada um, daí resultando que o "aparece" é "sentir" (152b), logo que a aparência é sensação (152c). A conclusão que Sócrates tira deste encadeado de proposições não pode deixar de parecer uma vez mais surpreendente:

> "Portanto, a percepção é sempre do que é e não pode ser falsa, sendo saber" (152c).

---

entre um "percepcionador" *(aisthanomenos)* e o "percepcionado" *(aisthêton)*. Segunda, que a sensação deverá ser caracterizada como passividade (vide M. Frede "Observations on Perception in Plato's Later dialogues", *Plato 1, Metaphysics and Epistemology* Gail Fine (ed.) Oxford 1999, 377-383.

[32] Não prestaremos atenção aos três problemas postos pela interpretação desta tese: 1. de que "homem" se está a falar?; 2. de que "coisas" se está a falar?; 3. como traduzir o *hôs*, que simplesmente traduzimos por "enquanto"?). Seguindo o texto platónico, assumimos: 1. que o "homem" será o indivíduo, sujeito sentinte (152a); 2. que as "coisas" são as sentidas, passiva e activamente; 3. a tradução "enquanto" (vide M. Narcy *Op. cit.* 318-320).

[33] "Parece" e "aparece" *(phainetai)*. Esta ambiguidade é relevante para o desenvolvimento do argumento.

Perante a reservada aquiescência de Teeteto, o próprio Sócrates exprime o seu espanto, que a seguir se encarrega de esclarecer. É porque "nada é um em si e por si", nem "algo ou qualidade". Mas "tudo é, deslocação, movimento e mistura de umas coisas com outras", destes tudo se gerando. É, pois, um erro dizer que as coisas "são", pois nunca nada é, mas tudo se transforma"[34] (152d).

Sócrates começa por apoiar esta tese na tradição, registando a oposição de Parménides a Protágoras e Heraclito, Empédocles, Epicarmo e Homero (152e). Mas passa a defendê-la por meio de argumentos "físicos". Não só o movimento é tido como a causa da existência, através do calor e do fogo (153a), e o repouso da destruição, como o corpo é preservado pelo exercício, e a alma através da aprendizagem e da prática (153b-c). São ainda acrescentados outros exemplos (153c-d).

Os dois passos propõem uma epistemologia fundada na análise da percepção, num cosmos dominado pelo fluxo. Fixemo-nos na visão. A cor – o branco, por exemplo – é considerada algo [que não está] nem fora dos olhos, nem no seu interior, e que não ocupa qualquer região[35]. Aquilo a que chamamos "cor" será

---

[34] É o modo como as coisas "aparecem", no fluxo constante que as arrasta, que faz com que "pareçam" diferentes. Esta é a razão pela qual, aparência e sensação se identificam (152c).

[35] É habitual traduzir o Grego *chôra* por termos como 'espaço' ou 'lugar'. Embora seja à realidade que designamos por esses termos que o argumento se refere, parece-me preferível evitá-los, dado haver razões para supor que, neste passo, ainda não se deva encará-los como conceitos (*vide* José Trindade Santos "'Vida y conceptos relacionados nel relato platónico de la creación: *Timeo* 27d-58c" *Cuadernos de Filosofia* Buenos Aires 1998.

gerado pelo choque dos olhos com o movimento adequado, algo "entre" eles e esse movimento, ocorrendo a cada indivíduo (153e-154a).

O facto de nada aparecer do mesmo modo, nem sequer a um único indivíduo[36], confirma que não há qualidades, nem padrões relacionais, pois a grandeza que serve de padrão varia ela também com a comparação (154a-b).

E são a tal ponto dramáticas as alterações que a nova formulação implica na concepção do real, que Sócrates é levado a propor um experimento mental para tornar patentes as suas consequências. Este consiste na comparação de duas grandezas, expressas por quantidades de diferente valor[37]. Sendo claro que a relação entre quaisquer duas grandezas se altera em função da mudança do valor de cada uma delas, Sócrates interpreta esta variação como um sinal da mudança da própria grandeza (154b-155c; sinal perfeitamente paradoxal, uma vez que, por hipótese, ela permanece estável). Parece-lhe que a única forma de ultrapassar o paradoxo consiste na defesa da tese fluxista (rejeitando a possibilidade de afirmar qualidades).

---

[36] Pelo facto de ele próprio se achar em movimento, supõe-se. É notável o parentesco do passo com o fluxismo catastrófico de Crátilo, segundo quem Aristóteles, é impossível a alguém entrar uma única vez nas águas do mesmo rio (Aristóteles, *Met.* IV5,1010a1213).

[37] É o exemplo dos dados (154b-c), que dá origem a proposições contraditórias (155a-c). Uma sena e uma quadra mantêm relativamente uma à outra uma relação fixa (6 = 4+2). Todavia, quando comparada com a dúzia, a sena passa a ser uma "metade" (6 = 12:2). Como se pode explicar esta variação de uma grandeza que permanece inalterável?

O exemplo ilustra a "mudança relacional", acima citada, e é evidentemente falacioso, pois assenta na confusão da relação entre as grandezas com o valor de cada uma delas.

Mas o paradoxo[38] é suficientemente elucidativo da natureza do real que pretende descrever. Trata-se de um mundo de fenómenos dominados por um fluxo impossível de conter, no qual nada é, nem pode alguma vez "ser", percipiente ou percebido. Uma realidade com tais características deixa Teeteto mergulhado no espanto[39] (155d). Mas Sócrates aproveita para aprofundar a teoria da percepção atrás apresentada.

Partindo da redução do real ao movimento, introduz duas espécies de movimentos: os agentes e os pacientes, da junção e fricção dos quais se gera uma progénie infinita, sempre aos pares: o percebido e a percepção[40]. Estes pares: a cor e a [os actos de] visão, o som e o ouvido, etc., explicam-se pela conjunção dos movimentos lentos e rápidos[41] (156a-c).

Dos movimentos lentos desprendem-se movimentos rápidos[42], sendo esses que atingem os órgãos

---

[38] Que Sócrates enuncia e resolve no *Fédon* 100e-101c, 102b--103a, recorrendo à distinção entre Formas e propriedades dos corpos ("as Formas em nós"), no contexto da teoria da participação (100c-e).

[39] No passo, Platão associa o estado do espanto à origem da filosofia. O recurso à etimologia fantasista *(Thauma)* pode sugerir tratar-se de um lugar comum tradicional.

[40] Ou sensação; além das atribuídas aos cinco órgãos sensoriais, Platão refere estados, que não entendemos como sensações (dores, desejos, medos, etc.), e ainda outros, numerosos e não nomeáveis. A demarcação da amplitude do sensível expressa a sua intenção de as atribuir à acção do corpo (logo, não à alma: *vide Timeu* 43ba-44c).

[41] Aquilo que designamos como "objectos" e "qualidades", respectivamente.

[42] Embora nenhuma referência seja feita no texto, parece haver razão para associar esta descrição do sensível à teoria dos "eflúvios" *(aporrhoai)*, descrita por Empédocles no seu *Da natureza* (frag. 89) e desenvolvida possivelmente por Anaxágoras (faltam-nos fragmentos, que nos permitam atestá-lo, mas há uma referência implícita em Teofrasto: *Das sensações* 27 sqq: DK59A92), e de certeza pelos Atomistas (*vide* Teofrasto *id.* 50: DK68A135).

da percepção. Qualidades como, por exemplo, a cor, são gerados quando esses movimentos atingem o olho: o branco ocorre quando o olho "se enche de visão" e vê. Correspondentemente, a coisa vista "enche-se de brancura", tornando-se branca, explicando-se cada percepção de modo análogo.

Daqui resulta ser impossível conceber um agente sem um paciente e naturalmente que alguma coisa "seja (ou exista) invariavelmente una", tudo se transformando "com algo", falando-se de "ser" "por costume e ignorância"; de resto, toda a forma corrente de descrição da realidade é deficiente (156c-157c).

Tendo instalado a confusão no debate, Sócrates aproveita para deixar Teeteto ainda mais perplexo, ao propor-lhe a avaliação da nova versão da tese à luz da experiência dos sonhos e doenças (157e-158d), ou da loucura e dos estados alterados (158d-159e). Então os loucos, que julgam que são deuses, ou os homens, quando sonham que voam, terão experiências reais e infalíveis, de acordo com a definição avançada por Teeteto, ou estarão errados, como avança o senso comum?

Destes exemplos e considerações resulta a necessidade de explicar a teoria, mostrando como a especificidade da relação entre percipiente e percebido produz a irrepetibilidade da sensação[43]. Torna-se por fim possível enunciar os pontos capitais da epistemologia do cosmos fluxista, enlaçando a respos-

---

[43] O vinho, ingerido pelo Sócrates saudável não sabe ao mesmo que o bebido pelo Sócrates doente, porque cada união do agente com o paciente é única e irrepetível. Deste ponto de vista, torna-se impossível sustentar a verdade de uma impressão, perante qualquer outra, diferente dela.

ta de Teeteto nas doutrinas de Protágoras e Heraclito (vide 160d-e):

1. (PU) Cada percepção é única e irrepetível, alterando, pontual mas definitivamente, cada percipiente, na sua relação com o percebido (159e-160a);
2. (PI) Não há percipiente sem percebido e vice-versa (160a-b);
3. (PR) O percipiente é ou devém para o percebido e este para ele; cada um deles acha-se "amarrado" ao outro, nada sendo "em si" (160b-c);
4. (PP) A percepção é privada (160c);
5. (PV) A percepção é sempre verdadeira para o percipiente, sendo cada um juiz das coisas que são e não são para ele (160c).

Cumprida a fase construtiva do *elenchos*, Sócrates avança para a crítica das teses expostas, que inicia com a primeira vaga de objecções (161c-162a). No alvo coloca PV, que lhe parece converter qualquer sentinte na "medida de todas as coisas" (161c). E reforça este diagnóstico, extrapolando da sensação para opinião[44].

Se aquilo que cada homem opina a partir da sensação é verdade para ele e ele é o melhor crítico da

---

[44] Esta súbita transição da crítica, da sensação para a opinião, insinua ou sugere que Protágoras não distinguiria uma da outra, ou, pelo menos, não sente necessidade de as caracterizar como operações distintas. Não podemos estar certos disso, não dispondo de informação relevante. Mas não é difícil imaginar que não distinguisse.

Por outro lado, a naturalidade com que as encaramos como operações mentais totalmente distintas não deve obscurecer a relevância da contribuição de Platão para o estabelecimento dessa distinção.

sua experiência *(pathos:* PV), opinando por si (PP), sempre correctamente e com verdade (PV) (161d), então, este estado de coisas:

1. torna desnecessária a profissão de Protágoras como mestre (161d-e);
2. arruina a prática da maiêutica e da dialéctica, bem como qualquer tentativa de investigação (161e).

Sócrates justifica estas conclusões pelo facto aparentemente incontestável de a associação de PP a PV tornar ridícula a investigação e exame de qualquer "aparência" alheia.

O tom da crítica parece excessivamente forte a Teodoro, que se retira, deixando Teeteto de novo na posição de respondente. Questionado sobre o valor da tese de Protágoras, o jovem hesita. Mas logo Sócrates inesperadamente salta em defesa do sofista, reclamando uma crítica que não recorra à exploração erística das teses consideradas (162d-e). E a deficiência da crítica apresentada, anima-o a reverter ao exame da resposta de Teeteto.

Avança então duas objecções erísticas[45]. No primeiro caso, a percepção de, por exemplo, uma mensagem escrita implicará a compreensão do seu sentido?

---

[45] Objecções avançadas com propósitos puramente destrutivos, com indiferença pelo apuramento da verdade da investigação (*vide* a primeira autocrítica de Sócrates, em 164c-d). Mas esta intenção destrutiva poderá ser justificada pela intenção de adestrar Teeteto na avaliação de uma tese, através da consideração de pontos de vista contraditórios. Note-se que não implica que Sócrates espose as objecções que avança, aceitando que o faça por motivos pedagógicos. Esta concepção corresponde evidentemente à prática da maiêutica, descrita entre 149a e 151d.

No segundo, a memória de uma percepção implica ou não o saber? Ora, se ver, ler e compreender um texto são operações diferentes, como se poderá atribuir o saber a quem seja capaz de realizar uma ou duas delas, mas não todas? Por outro lado, aquele que aprendeu uma coisa sabe-a ou não, quando a recorda?

Na primeira (163b-c), Sócrates tenta separar a percepção do saber e, na segunda (163c-164b), o saber da memória[46], às quais acrescenta mais alguns exemplos geradores de confusão (165b). Mas logo se retrata do procedimento seguido, concedendo a palavra ao sofista, que ele próprio defenderá, com um veemente discurso (165c-168c).

Depois de uma introdução, na qual apresenta diversos exemplos de exploração erística da sua posição[47] e mostra como é possível refutá-los (165c-e), "Protágoras" concentra-se na exposição da tese que sustenta ser a percepção individual e privada, para cada um dos sentintes (166c: PU, PI, PR, PP).

---

[46] Mas é claro que, na perspectiva sensista, as objecções são facilmente descartáveis. No primeiro caso, todos os homens têm o saber, *para si próprios:* ele é a *sua* medida (ou seja, todos sabem, ainda que não saibam o mesmo). O segundo caso não é diferente: o que um homem recorda é a sua percepção, ela constitui o seu saber. Mas não há qualquer paradoxo em saber e não saber uma coisa, porque toda a sensação passada, presente ou futura, é saber.

[47] Embora não referido neste passo, é particularmente saliente o citado exemplo do vinho, que parece doce a um sentinte saudável, e amargo a um outro, doente. A dificuldade é superada pela referência aos princípios sensistas. A percepção é única e irrepetível, resultando da união pontual e momentânea do percipiente com o percebido. É consequentemente privada e verdade, para quem a sente. O "doce" e o "amargo" não "são em si", tal como o "saudável" e o "doente". Logo cada um destes se relacionará com o vinho de modo idêntico ou diferente: é *indiferente!*

À reiteração da versão relativista da tese ("cada um 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).

Será pelo contrário, possível levar um homem, que, devido a um deficiente estado da alma, tem opiniões afins a esse estado, a ter opiniões úteis, conformes com um estado melhor. E dá como exemplo as fantasias dos que por ignorância dizem que as coisas são verdadeiras, quando apenas são melhores, mas não mais verdadeiras que as outras[48] (167b).

Sofistas, médicos e agricultores (e oradores) são então capazes de mudar as percepções más em boas, tanto nos homens e nas plantas, como nas cidades, pois também o que à cidade aparece justo e belo assim é para ela, enquanto assim achar (167b-c).

---

[48] A insinuação não pode ser mais clara. Com esta correcção, Protágoras está a "melhorar" o estado de ignorância de Sócrates, mas não a trazê-lo da falsidade à verdade (pois até ele será "medida": 167c-d).

São estes benefícios que justificam o pagamento aos sofistas[49], pois, apesar de ninguém ter opiniões erróneas (o próprio Sócrates quer queira, quer não, será também medida: 167c-d), haverá sábios. E termina fazendo-lhe diversas recomendações sobre como deve criticar a sua tese (167d-168c), associando, quase no final, o fluxismo ao sensismo, estendendo-o do indivíduo à cidade (168b).

Terminado o discurso, uma breve troca de impressões antecede o regresso ao debate. Das duas questões em suspenso, a primeira a ser abordada é a das consequências da tese sensista sobre a verdade da sensação para quem a sente (PV), extrapolada para a opinião individual e daí para as cidades, em questões éticas e políticas (167a-c). Mas, por ora, o propósito de Sócrates, a partir de 170a, é ensaiar a avaliação que o senso comum fará da tese que sustenta a verdade de todas as opiniões.

Começa por regressar a 152b, à tese de que "as coisas são como parecem àquele a quem parecem". E acrescenta que a maioria dos homens preza umas opiniões acima de outras, não negando a evidência quer da sabedoria, quer da ignorância (170a-b), chamando à primeira "pensamento verdadeiro" e à segunda "opinião falsa". Poderá Protágoras responder-lhes que também as opiniões deles são verdade, quando o que sustentam é que nem todas as opiniões são verdade (170c)?

Ora, se alguém apresenta uma sua opinião, esta será, de acordo com a tese, verdadeira. Mas não de-

---

[49] Respondendo deste modo à alegação de Sócrates, que tinha perguntado por que haveria alguém de pagar a Protágoras, se ele próprio era tão boa medida como ele (161d-e).

corre daqui que outros não poderão criticá-la? Que terão sempre de a considerar verdadeira, quando a experiência mostra não ser assim que, aos milhares, os homens costumam proceder (170d-e).

Daqui resultará não ser a "verdade" que Protágoras escreveu verdade para ninguém, ou pelo menos para a maioria dos homens (170e-171a), pois concede a verdade àqueles que discordam da dele (171a). Admitiria assim Protágoras que a sua opinião era falsa, ao conceder a verdade aos que pensam que ele erra, já que estes não admitem estar em erro, enquanto, pelo contrário, ele concorda que a opinião deles é verdade, de acordo com o que ele próprio escreveu (171b)?

Do exposto resulta finalmente que nenhum homem será a medida daquilo que não compreendeu, acabando a verdade de Protágoras por não ser – pelo facto de ser por todos contestada – verdadeira para ninguém, nem sequer para ele próprio (171b-c).

O argumento provoca em Teodoro uma veemente rejeição. Mas Sócrates corresponde-lhe com uma ironia que ainda lhe reforça o alcance. Se a cabeça de Protágoras despontasse do chão, não deixaria sem dúvida de a todos mostrar o ridículo do argumento de Sócrates. Mas tanto ele quanto o velho geómetra só podem ajudar-se a si próprios, dizendo as coisas que lhes parecem. E isso é que uns homens são mais sábios que outros, por sua vez, menos sábios que eles.

Por essa razão, Sócrates é levado a considerar a possibilidade de alterar a tese de Protágoras, submetendo-a ao longo do argumento a relevantes reformulações. Após o argumento da auto-refutação, esta alteração, ou precisão, dos limites de PV – por este visada (169d) – é de novo estendida, concedendo o

sofista que, no que concerne às leis que implicam vantagem para o estado, algumas opiniões são melhores que outras, a ponto de se poder falar na verdade de umas, em oposição à falsidade das outras (172a-b). Todavia, no que diz respeito à percepção daquilo a que chamamos as propriedades físicas dos corpos e os valores, a tese de que não possuem uma "sua natureza e entidade própria" *(ousian heautou)* é mantida.

Digressão (172c-177c):

Atingida esta conclusão, o argumento é interrompido para dar lugar a uma digressão, na qual a actividade dos praticantes de filosofia é comparada com a dos oradores forenses. Enquanto os primeiros parecem ridículos, quando entram em tribunais, os segundos parecem, aos olhos de Sócrates, escravos, em comparação com homens livres. Isso deve-se a acharem-se sempre pressionados pelo tempo e obrigados a respeitar a lei, enquanto os outros falam à sua vontade dos assuntos que lhes interessam.

Mas, quando na praça, voltam a exibir a sua inadaptação e desconhecimento das normas, tornando-se, como Tales aos olhos da escrava, objecto de gozo, por porem os olhos no céu e não repararem onde pisam. O mesmo ocorre, pelo contrário, com os profissionais do foro, quando são levados ao debate de grandes questões, como o justo e o injusto, ou a felicidade e a infelicidade. Nessa altura, gaguejam e tornam-se tão ridículos quanto os outros, aos olhos das escravas.

Sendo assim a vida humana marcada pela oposição do mal ao bem, deve o homem livre tentar tornar-se semelhante ao deus, seguindo a virtude e buscando a sabedoria. De modo que, dos dois modelos de

vida que há no mundo, possa ajustar-se ao divino, rejeitando o ímpio. Pois, dado que cada homem vive a vida de acordo com o modelo a que se assemelha, os que confiam na sua esperteza não chegarão ao lugar que se acha reservado aos puros. Mas, se, pelo contrário, se questionarem com virilidade, acabarão por desprezar a retórica que cultivaram.

Regresso ao argumento: 177c-179c

De volta à crítica da conjunção do fluxismo com o relativismo, Sócrates enuncia a tese que usará na refutação: jamais o bem poderá ser confundido com o vantajoso, por mais que se creia que as leis promulgadas por uma cidade são vantajosas enquanto se mantiverem[50], até porque mais cedo ou mais tarde deixam de o ser[51] (177d).

Pois, do facto de todas as leis visarem a vantagem, não decorre que consigam atingi-la sempre. A objecção (177d-178a) é bastante para estabelecer o ponto buscado por Sócrates: o de que o vantajoso não constitui critério em si, devendo ser avaliado – se a argumentação do sofista insiste no critério pragmático e utilitarista –, a partir dos resultados obtidos, no futuro.

É, pois, a partir desta exigência que a tese de Protágoras deverá ser reavaliada. E o resultado atingido é lesivo da sua integridade, pois, apesar de todos possuírem o critério, o único que conta como autênti-

---

[50] Não será o modo fugaz como o princípio é apresentado que lhe retirará relevância. Sócrates atesta que terá de haver um bem e uma noção dele, irredutível ao pragmatismo do vantajoso. E por que razão? A explicação é avançada a seguir.

[51] Se assim não acontecesse, nunca uma lei seria mudada ou substituída por outra. A circunstância da sua anulação indica que terá deixado de ser útil, provavelmente há muito, para aqueles que a fizeram.

ca medida, supõe-se, será aquele que serve para prever o futuro. E os exemplos que substanciam esse ponto de vista abundam.

É essa prerrogativa que a Protágoras é conferida pela estima e prestígio de que é objecto, tal como é dessa capacidade que todos os praticantes de uma arte se servem. Por fim, são uma e outra que Sócrates enfaticamente nega possuir[52] (178b-179b).

Com este argumento pretende o filósofo ter restabelecido a superioridade do critério do sábio sobre o dos outros homens, deste modo refutando o relativismo[53]. É a queda do castelo de cartas. Com o relativismo são sucessivamente refutados:

1) o critério da infalibilidade da opinião;
2) como consequência, a tese segundo a qual a verdade sobre as questões ético-políticas pertence à opinião da maioria, dela dependendo sempre.

Todavia, apesar de ter conseguido a concordância do reticente Teodoro, Sócrates exprime ainda algumas dúvidas sobre a validade da refutação do sensismo, optando por ultrapassar a sua hesitação através do exame do fluxismo.

---

[52] Alegação que responde à crítica de Protágoras, segundo a qual também ele era medida (166d, 167b, d).

[53] Quer isto dizer que as percepções do sábio não serão apenas melhores que as dos outros homens, mas que se distinguem delas pelo facto de poderem ser confirmadas pelos factos! É evidente que a introdução do critério de validação das opiniões pelos factos denuncia a inutilidade da concepção de Protágoras, segundo a qual as opiniões são sempre verdadeiras para quem as emite.

Note-se que a concepção do sofista é refutada nos termos pragmáticos em que se oferece, *mas não negada em si.* Ou seja, o facto de a verdade de Protágoras ser verdade não serve para nada!

Afastamento do fluxismo (179e-183c)

Depois de uma relativamente extensa introdução, com pouco impacto no argumento (179e-181b), é introduzida a capital distinção, nova no diálogo e na cultura grega, entre "mudança" *(allôiosis)* e "deslocação" *(phora)* (181d). A ela se segue a aceitação da tese de que tudo se acha em fluxo e com os dois tipos de movimento referidos (181e-182a).

Mas esta posição, enquadrada na descrição da onto-epistemologia sensista, brevemente repetida (182a-b; vide 156a-157c), parece acarretar a impossibilidade da sensação[54] (182d-e). Daqui resultam imediatamente:

1) a inconsistência da tese que identifica a sensação com o saber (182e);
2) a impossibilidade da linguagem[55] (183a-b);
3) o aparentemente precipitado afastamento de Protágoras (183b-c).

Refutação da definição de Teeteto (184b-186e)

Eliminados finalmente os suportes onto-epistemológicos da resposta apresentada por Teeteto, resta agora a Sócrates refutar a própria definição.

Tendo ficado estabelecido que é "através" dos sentidos que o sensível é percebido, Sócrates inicia o

---

[54] Já que, perante a impossibilidade de perceber qualidades nos meros fluxos qualitativos, é impossível distinguir a sensação da não-sensação. Ou seja, não mais "sensação disto" que do seu contrário (152d, 183a-b).

[55] Pois qualquer termo possui ou um mínimo de estabilidade, que o tornaria incompatível com o fluxo, ou terá de exibir um sentido, a um tempo, indefinido e negativo, que tornaria a linguagem destituída de conteúdo e utilidade.

seu argumento nesta última parte da refutação com a pergunta acerca de "uma certa forma", seja a alma, na qual os sentidos convergem (184d).

Ora, sendo claro que aquilo que é percebido por um sentido não o é pelos outros[56], levanta-se a questão de saber como se pode reflectir *(dianoei)* acerca do trabalho destes conjuntamente (185a-c). Por outro lado, quando se pensa no que é comum a dois ou mais sentidos[57], pode perguntar-se através de quê se exerce esse poder *(dynamis)*.

E a experiência corrente do discurso abunda em termos que patenteiam essa comunidade. Quando se fala no ser e no não ser, na semelhança e dissemelhança, na identidade e diferença, bem como na unidade e pluralidade, ou se percebe com a alma o par e o ímpar, pergunte-se: afinal, por que parte do corpo são estes percebidos (185c-d)?

Teeteto responde que não há nenhum órgão[58] especial que permita falar destes e que é a alma que investiga, ela própria através de si própria, o que é comum a todas as coisas (185d-e). E Sócrates confir-

---

[56] A cor só é percebida pelos olhos, a dureza pelo tacto, o perfume pelo olfacto, o som pelos ouvidos, etc. (184e-185a).

[57] O exemplo mais pregnante que Platão poderia encontrar seria o de uma sinestesia: uma percepção na qual a associação, ou comunicação de dois sentidos distintos fosse radicalmente detectável. E esse é o caso da percepção do *halmyrôi,* de 185b, habitualmente traduzido por "salgado", ou "amargo", que M. Dixsaut ("Natura e ruolo dell'anima nella sensazione (*Teeteto* 184b-186e), in G. Casertano *Il Teeteto di Platone...* 50) traduz por "áspero", notando oportunamente que só uma metáfora poderá exprimir o produto de um sentido por outro.

[58] A tradução não é correcta, pois, embora Platão use o termo *organa,* só com Aristóteles se poderá falar de "órgão", ou seja, de uma parte autónoma do corpo dotada de uma função específica, e do corpo como "organismo" (*De an.* B1, 412b10 sqq). Mas qualquer outra tradução – por exemplo, "parte do corpo" - seria pesada.

ma e acrescenta que a alma investiga uns por si e outros através dos órgãos do corpo (185e).

Quanto à "entidade"[59] *(ousia)*, o Semelhante e o Dissemelhante, a Identidade e a Diferença, o Belo e o Feio, o Bom e o Mau, é a alma que os investiga...

> "... calculando *(analogidzomenê)* em si mesma o passado, em comparação com o presente e do futuro" (186a-b).

Portanto, embora a alma perceba cada qualidade sensível através do respectivo sentido e do corpo, desde o nascimento, os cálculos *(analogismata)* acerca da natureza *(ousia)* e da utilidade destes, chegam-lhe com o tempo, com dificuldade e pela educação (186b-c). Por essa razão, tal como os sentidos não conseguem atingir o ser, nem a verdade, também não podem atingir o saber. Deste raciocínio conclui Sócrates que:

> "Então o saber não está nas sensações *(pathêmasin)*, mas no raciocínio *(syllogismôi)* sobre elas... (186d).

Daqui resulta por fim a distinção da sensação – que inclui os sentidos e percebe –, do saber, que apreende a verdade. E, assim, se conclui a refutação da tese que identifica sensação e saber (186e).

---

[59] Há considerável disputa entre os intérpretes sobre a tradução mais adequada para *ousia* (*vide* D. K. Modrak "Perception and Judgement in the *Theaetetus*" *Phronesis* 26 (1981) 46-51). Neste contexto, parece-nos excessiva a tradução técnica "existência", concordando embora com Modrak, que o que está em causa é a atribuição a um percepcionado de uma qualidade definida (daí a nossa tendência para oscilar entre "entidade" e "natureza").

Segunda resposta: O saber é opinião verdadeira (187a-201c).

Terminada a refutação da primeira resposta, uma breve transição introduz a segunda. Mas antes que Teeteto a expresse, Sócrates aproveita para numa frase sintetizar a tese capital que guiará a investigação:

> [O saber deve ser buscado] "naquilo em que a alma em si e por si se ocupa das coisas que são" (187a).

A partir desse ponto de vista, Sócrates recomenda ao jovem que "apague tudo o que dissemos" (187a-b). Mas o saldo do exame da resposta anterior deu origem a saborosos frutos. Dele resultou a inevitável identificação do saber com a opinião. Todavia, agora que Protágoras foi afastado, há que restringir essa identificação à opinião verdadeira, aceitando a confrontação com o problema posto pela recém-descoberta opinião falsa (187b).

A dificuldade obriga à consideração das alternativas que se põem ao saber, que são apenas duas: saber ou não saber. Pondo momentaneamente de parte a questão da aprendizagem e do esquecimento[60], há que perguntar como se poderá formar uma opinião falsa (188a).

Há apenas quatro possibilidades, a opinião falsa poderá surgir da confusão: a) de duas coisas que se sabem; b) que se não sabem; c) de uma que se sabe com outra que se não sabe; d) de uma que se não sabe com outra que se sabe. Mas todas elas são impossíveis, se saber e não saber são as únicas possibilidades e são inconfundíveis um com o outro.

---

[60] Que reaparecerá mais adiante, no símile do bloco de cera.

Ensaiando a tentativa por outra via, fica estabelecido que "quem opina o que não é... opina coisas falsas" (188d). Consequentemente, quem opina o que não é, acerca do que é em si, julga o que não é verdade (188d-e), o mesmo se passando no domínio da percepção: quem vê (ouve, toca) algo, vê (ouve, toca) algo que é. Quem opina, opina uma coisa que é, enquanto quem opina o que não é, nada opina. Portanto, é impossível opinar o que não é, acerca de coisas que são[61], ou em si. Logo, opinar falsamente é diferente de opinar o que não é (188e-189b).

Outra possibilidade é chamar à opinião falsa uma opinião "de outra coisa" *(allodoxia)*, "sempre que alguém, ao mudar o pensamento[62] *(dianoiai)*, diz que uma das coisas que são é outra coisa que é" (189b-c). É, por exemplo, o caso de alguém que troca o belo com o feio, pondo uma coisa por outra na mente, o que implica pensar em ambas ao mesmo tempo, ou uma atrás da outra" (189d-e).

Mas torna-se necessário definir "pensamento" e "opinião". "Pensamento é o discurso que a alma tem consigo própria acerca daquilo que investiga"... "perguntando e respondendo, afirmando e negando". "Opinião" é a decisão a que chega *(horisasa)*. "Opinar" é dizer *(legein)* e "opinião" o discurso *(logon)* em silêncio [de cada um] consigo próprio (189e-190a).

---

[61] Há aqui uma subtil, porém, importantíssima distinção entre "coisas em si" e "coisas", sendo estas últimas caracterizadas pela possibilidade da predicação, aqui referida pela mais extensa propriedade possível: o ser.

[62] Esta é a primeira aparição do termo, com um sentido que não podemos deixar de considerar técnico: "mente" ou "pensamento". A ele associado acha-se o verbo "pensar", cuja posição no exame desta segunda resposta é capital.

Se assim é, ninguém se dirá que o belo é o feio, o injusto justo, o ímpar par, ou um boi um cavalo. Pois o que é diferente é diferente, se com a alma captamos um e outro. E quem opina sobre duas coisas não opina que uma é outra, ou sobre uma apenas. Portanto, quem disser que a opinião falsa é opinar outra coisa *(heterodoxein)* nada dirá. Donde a opinião falsa não poder existir em nós, com consequências absurdas (190b-e).

Mas talvez haja uma possibilidade de dizer que é impossível opinar que as coisas que alguém sabe são as que não sabe (191b).

Símile do bloco de cera (191c-196c)

Imaginemos que há na alma um bloco de cera e que, a fim de recordar uma percepção ou pensamento, os imprimimos no bloco, consistindo esquecer e não saber em deixar que sejam apagados (191d-e). Talvez haja um modo de opinar falsamente, pensando que as coisas que se sabem são coisas que por vezes se sabem, por vezes se não sabem (191e).

Repetem-se as impossibilidades antes mencionadas (188a-c), agora combinando coisas sabidas, memorizadas na alma e percebidas (192a-c), mas resta a possibilidade de opinar falsamente, julgando que as coisas que se sabem são outras coisas que se sabem e percebem, ou que não se sabem, mas se percebem, ou que se sabem e percebem, são outras coisas que se sabem e percebem (192c-d).

Para ajudar o perplexo Teeteto, Sócrates exemplifica com um facto que poderia ocorrer com ele: a recordação e casual percepção de Teodoro e do próprio Teeteto. A única possibilidade é a de, conhecendo-os e recordando-os com correcção, devido à defi-

ciência da percepção, confundir um com o outro (193b-d). Ainda outra possibilidade será a do desacordo entre a percepção e a recordação (193d-194a).

Este modelo poderá ser elaborado, primeiro explorando a deficiência da percepção, depois a da memória (194c-195a), exemplificando casos em que ocorre a opinião falsa. Mas a sensação de ter resolvido o problema não tarda a dissipar-se, com a próxima objecção.

Após uma breve recapitulação dos casos aceites (195c-d), surge a pergunta que lança o novo argumento: como explicar a opinião falsa em casos dos quais se acha ausente a percepção, como por exemplo, na confusão do "onze" com o "doze", enquanto ambos pensados (195e)?

Do facto de poder haver quem se engane na soma de "cinco" e "sete" (ou quaisquer outros números), afirmando que são "onze", resultam duas consequências: primeira, é possível confundir algo que se sabe com outra coisa que também se sabe; segunda, a explicação da opinião falsa com recurso à percepção é insuficiente. Para ultrapassar estas dificuldades torna-se necessário perguntar de novo o que é o saber (196a-d).

A nova resposta – a posse do saber – começa por não parecer introduzir grandes alterações. Todavia, a subtil distinção entre a "posse" *(to kektêsthai, ktêsis)* e "ter" *(echein)* reside no facto de a posse não implicar a utilização efectiva. Para a exemplificar é apresentado um novo símile.

Símile do aviário (197c- 200c)

Encarando a alma como um aviário, os inúmeros pássaros que aí se encontram, uns voando em grupo,

outros solitários, serão os "saberes". No caso da arte da aritmética, aquele que sabe e é capaz de ensinar "sabe" os números não apenas no sentido de os ter aprendido, mas também no de utilizar esse saber (197e-198d). Daí resulta ser-lhe possível enganar-se, sem deixar de possuir o saber (199a-b), surgindo deste modo uma explicação para a opinião falsa.

Mas o próprio Sócrates, imediatamente, considera absurdo que alguém que sabe se torne ignorante por causa do saber (199d). Teeteto ainda tenta ultrapassar a dificuldade imaginando que, além do saber, voam na alma pedaços de ignorância (199e), mas Sócrates não desarma e recorre a um imaginário argumentador para de novo repetir a cadeia de impossibilidades de 188a-c, desta vez acrescentando-lhe um infinito regresso, pela possibilidade de justificar o erro através da confusão entre "saberes" e "ignorâncias", contidos num saber de saberes e de ignorâncias[63] (200a-c).

O fracasso de mais esta tentativa aponta a necessidade de voltar à pergunta sobre a natureza do saber (200c-d), para a qual Teeteto apresenta uma nova resposta. Mas antes, ainda, Sócrates invoca o exemplo dos oradores forenses para justificar a diferença entre saber e opinião verdadeira. O facto é que só a testemunha presencial tem o saber, ficando-se todos os outros por uma mera opinião verdadeira (201a-c).

---

[63] O regresso manifesta-se na necessidade de recorrer sempre a mais um aviário – um saber de saberes e de ignorâncias – para explicar um "nível" de erro.

Terceira resposta: "a opinião verdadeira com *logos* é saber" (201d).

Confrontado com a terceira resposta de Teeteto, ouvida algures, Sócrates questiona a distinção entre cognoscível e incognoscível, que o *logos*[64] proporciona. E fá-lo através de uma teoria "ouvida em sonho" (201e-206b).

O sonho (201d-206b)

De acordo com ela, os "elementos" são incognoscíveis e apenas nomeáveis, nada podendo ser-lhes acrescentado (201e-202b), nem que são ou que não são, nem "em si", ou "isto", pois, se admitissem *logos,* teriam de ser explicados sem ser por intermédio daqueles. Por esta razão os elementos são insusceptíveis de *logos,* ou "inexplicáveis" *(aloga).* E os "compostos" podem ser conhecidos [porque] os nomes dos elementos são "entrelaçados" na sua formação (o "entrelaçamento" dos nomes constitui a natureza do *logos*": 202b[65]), enquanto os elementos são inexplicáveis e incognoscíveis, mas percepcionáveis (202b) e, pelo contrário os compostos são cognoscíveis, dizíveis e opináveis pela opinião verdadeira (202b). De modo que:

> "quando alguém chega à opinião verdadeira sobre algo, sem explicação, a sua alma encontra-se

---

[64] Chamamos a atenção para as notas a esta secção do diálogo, incluídas no local respectivo da sinopse do diálogo. Dada a extrema compressão do texto na exposição do sonho, nalguns passos do resumo limitamo-nos a repetir a sinopse.

[65] *Vide Sof.* 259e: "o *logos* nasce em nós do entrelaçamento das formas umas com as outras".

na verdade sobre isso, mas não conhece, pois quem não for capaz de dar e receber *(dounai te kai dexasthai logon)* uma explicação sobre algo, ignora-o" (202b-c). Pelo contrário, "quem chegou a uma explicação tem completamente o saber" (202c).

Mas serão os elementos incognoscíveis e os compostos cognoscíveis (202d)? As letras do alfabeto e as sílabas constituem um bom exemplo da teoria (202e-203a), pois as sílabas têm *logos* e as letras não, dado que "S" e "Ô" são o *logos* de "SÔ" (203a), enquanto "S" não tem *logos,* porque é apenas um ruído e "B" e outras nem um ruído são, pois só as sete vogais têm som, embora não *logos* (203b).

A dúvida levanta-se então sobre a cognoscibilidade da sílaba (203c). Será a sílaba as letras que a compõem, ou uma forma única, formada da combinação das letras (203c)? Mas, quem conhece a sílaba conhece ou não as letras (se conhece, a teoria é contradita: 203c-d)? Talvez a sílaba seja diferente das letras, sendo uma forma *(eidos),* com uma característica própria *(idean),* diferente delas, a mesma nas letras e em tudo o mais (203e-204a); portanto, não tem partes, pois, se há partes, o todo *(to holon)* é todas *(ta panta)* as partes; ou será o todo uma forma diferente das partes (204a)?

Se é, serão "tudo" e "o todo" diferentes (204a-b), com "todas as coisas" *(ta panta)* e "o todo" *(to pan)* diferentes (204b-c)? Por exemplo, "seis", "três vezes dois", "duas vezes três", "quatro mais dois", ou "três mais dois mais um" são o mesmo (204b-c)?

Se são, com cada uma das expressões dissemos "o seis", e falámos de uma coisa ("o seis"), ao dizer

todas elas (204c)?; "Então é um e o mesmo nas coisas que são número: chamamos-lhe "tudo" (ou "o todo": *to pan*) e "todas as coisas" *(ta apanta),* sendo a distância e a medida da distância o mesmo, tal como o exército e o número do exército; daí que:

> "o número é todo o ser de cada uma das coisas" (204d).

Mas o número de cada um não é mais que as partes (204d-e), além de que "tudo o que tem partes é [feito] de partes" e "o todo" *(to pan)* é "todas as partes" *(ta panta),* se todo o número é o todo. Portanto, o todo *(to holon)* não tem partes, pois, todo o ser seria todas as partes (204e).

Por outro lado, uma parte é parte do todo *(tou holou, to pan:* 204e). Ora, sendo o tudo *(to pan)* aquilo a que nada falta (205a), bem como "o todo" *(to holon),* se alguma coisa tem partes, o todo *(to holon)* e "tudo" *(to pan)* serão todas *(ta panta)* as partes (205a). E, se a sílaba não é as letras, contém-nas, mas não como partes; se é, será cognoscível como elas (205a-b).

Porém, como não há outras partes da sílaba, além das letras (205b), a sílaba é uma forma sem partes (205c). Todavia, é por terem uma forma e não terem partes que os elementos são inexplicáveis e incognoscíveis (205c-d). Então, a sílaba e as letras caem na mesma forma, se aquela não tem partes e é uma forma única (205d). Se, por outro lado, a sílaba é uma pluralidade, da qual as letras são partes, ambas são cognoscíveis e expressáveis, pois as partes são semelhantes ao todo (205d-e). Em alternativa, se é uma e sem partes, tanto a sílaba, como as letras, são inexplicáveis e incognoscíveis (205d-e).

Então a sílaba não será cognoscível e expressável, tal como a letra não é (205e). Mas a experiência da aprendizagem da leitura e da música mostra o contrário (205e-206b), o mesmo se concluindo da experiência dos elementos e compostos. Portanto, a teoria está errada (206b).

O que é o *logos?* (206c-210a)

Perante o insucesso a que conduziu o exame da teoria, Sócrates retorna à investigação sobre o saber, agora interrogando-se sobre a natureza do *logos*. E promete oferecer três respostas.

A primeira é:

> "fazer manifesto o pensamento de alguém por meio da voz, com nomes e verbos, ao formar uma imagem da sua própria opinião, como num espelho ou na água, pelo fluxo que sai da boca" (206d).

Mas não demora a observar que isso é o que fazem todos os falantes, com a consequência de, a aceitar a resposta, dela decorrer a equivalência do saber à opinião verdadeira (206d-e).

Lança então a segunda definição: "uma resposta através dos elementos" [constitutivos] (206e-207a). A exemplificá-la propõe a definição de um carro, visando descrever o todo *(holon)* através da enumeração dos elementos (207c).

Mas levanta-se um problema, pois, se a resposta for considerada correcta, teremos de aceitar que a descrição em termos das sílabas também será (207c-d), admitindo a possibilidade da participação das partes em diversos todos (207d). Propõe então o exame do exemplo do nome: a correcta enunciação das letras

confere a opinião verdadeira, mais o *logos,* mas não o saber (207e-208b), pois então bastará escrever as partes para saber (208a-b)?

Perante a insuficiência desta resposta, Sócrates propõe outra, a terceira, que consistirá na capacidade de fornecer o signo *(sêmeion),* pelo qual algo difere de todos os outros (208c).

Mas também esta resposta se revela inaceitável, pois, não poderá consistir na captação da diferença, uma vez que, sem esta não poderia sequer haver opinião verdadeira, logo seria impossível acrescentá-la a ela (209a-d). Então, "conhecer" a diferença seria "conhecer" a coisa.

E o diálogo termina numa aparente aporia, pois, perante estas três respostas, é manifestamente impossível definir saber.

Comentário ao diálogo

Introdução

Tanto a introdução à narrativa (142a-143c), como a introdução dramática (143c-144e) se acham recheadas de informações interessantes, que enriquecem a nossa compreensão do ambiente cultural da Atenas do primeiro quartel do séc. IV a. C. Esta é a época que assistirá ao início da mais fecunda produção filosófica de todos os tempos: a das obras de Platão e Aristóteles e dos seus continuadores. Não podemos dedicar-lhe atenção, pois essa tarefa afastar-nos-ia da nossa preocupação principal: a resolução das dificuldades postas pelo argumento do diálogo.

A introdução metodológica (144e-148e) tem ainda mais interesse não só pela questão matemática referida por Teeteto, como pela estratégia seguida por Sócrates para o levar a compreender o tipo de resposta que busca, paralela à que adopta no *Êutifron* ou no *Ménon,* como apontámos. Não poderemos, também, dedicar-lhe a atenção que merece. Mas o breve interrogatório, conducente à formulação da pergunta que domina o diálogo, não pode ser esquecido.

Definição do tema da investigação

A preocupação de Sócrates é, desde o início da conversa com Teeteto (144d-e), orientar o jovem para a pergunta sobre a *epistêmê.* A partir da prática da música, visa definir a relação que liga a arte musical ao músico, implicitamente condensando-a na sua competência (144e). A esta segue-se a habitual *epagôgê*[66], que expande a conclusão a outras artes e disciplinas científicas, sem estabelecer qualquer diferença de estatuto entre elas (144e-145a).

Após um breve interlúdio, cuja finalidade é estimular Teeteto, explorando a sua relação com Teodoro, o diálogo volta-se para a questão do ensino das ciências (145c), chegando a uma reveladora definição da aprendizagem, cuja finalidade é introduzir de novo a questão da *epistêmê:*

> "aprender é tornar-se mais sábio acerca do que se aprende" (145d).

---

[66] O termo é habitualmente traduzido por "indução". Mas trata-se na realidade de um raciocínio por analogia e como tal deve ser encarado.

Dela decorre, como dissemos, a identidade prática entre "sabedoria" (*sophia:* 145d) e *epistêmê* (145e), conducente à pergunta de Sócrates: "O que te parece ser *epistêmê?* "(145e, 146c). Fica assim esboçado o âmbito da investigação, que parte da competência em domínios técnicos e artísticos, associada à capacidade da sua transmissão em disciplinas científicas, para a constituição do domínio da *epistêmê* (146c-147c).

A resposta de Teeteto (146c-d), insatisfatória por consistir numa mera enumeração de "saberes"[67], é corrigida pela definição paradigmática da argila, como "terra misturada com humidade"(147c), em contraste com a enumeração dos vários tipos de argila. A ideia é compreendida por Teeteto, que com o estudo das "potências" propõe essa sua tentativa de

---

[67] J. McDowell *Op. cit.* 114-115, para além de qualificar esta primeira resposta, critica Sócrates por não aceitar que o conhecimento das espécies possa ser via para o conhecimento do género, citando o *Fil.* 12c-18d como prova do recuo de Platão sobre este ponto de vista. Note-se, contudo, a utilização do mesmo termo – *epistêmê* – para designar aquilo que para nós é "o saber" (sempre no singular), diversos "saberes" (científicos ou práticos), além de meras "noções", ("coisas sabidas", ou "ignoradas": *vide* 199e-200c). Sobre os sentidos de *epistêmê*, *vide* José Trindade Santos "Conoscenza e sapere..." 36-37.

Parece-nos que o alcance da exigência de uma resposta que diga "o que é" o saber se acha na obrigação do reconhecimento da diferença de nível, do género em relação às suas espécies. Esta lição é frequentemente repetida nos diálogos (p. ex. *M.* 78d-79e), explorando outro sentido da exigência de investigar, considerando todos os casos *(kata pantôn).*

Lesley Brown "Plato's *Theaeteus* 145-147" *Proceedings of the Aristotelian Society* 94 (1994) 229-242 comenta esta mesma exigência a partir da distinção entre "complexo" e "simples (*poikila anth' haplou:* 146d). Cremos ser irrelevante para o argumento a oposição compostos/ simples, ao contrário daquela que estabelece a prioridade do "um sobre muitos", que nos parece irredutível à do "todo sobre as partes", emergente na teoria do sonho, no final do diálogo.

unificação da noção de potência, como paradigma para a resposta que Sócrates lhe pede.

Interlúdio da parteira (148e-152a):

Sobre este interlúdio, interessa-nos apenas mostrar que nada nos impede de assimilar a maiêutica à anamnese, como é praticada no *Ménon,* embora aí o foco da investigação incida sobre a reminiscência da Forma do Quadrado e aqui no desenvolvimento da capacidade de Teeteto para apresentar respostas e as defender criticamente[68] (veja-se o paralelo da imagem da tremelga com a da parteira).

A tradução de *epistêmê*

São de três ordens os argumentos a considerar na tradução do vocabulário epistémico de Platão, no *Teeteto.* Os primeiros são de natureza lexical, residindo na tentativa de encontrar a família de termos mais adequada à tradução do substantivo e do verbo gregos *epistêmê* e *epistamai.* Dos quatro candidatos – "saber", "conhecimento" "ciência" e "sabedoria" –,

---

[68] Queremos com isto dizer que a finalidade do diálogo não é levar Teeteto a recordar a Forma do Saber, mas obrigá-lo a propor concepções próprias, ensinando-o a sustentar a crítica a que Sócrates as submete. A possibilidade de essas concepções constituírem um avanço na reminiscência da Forma não é contemplada no diálogo, nem tão pouco excluída.

Parece-nos que o reconhecimento desta finalidade não implica a desvalorização da outra e muito menos o abandono da teoria das Formas. Mas é claro que, em ambos os casos, o diálogo procede através da apresentação de opiniões e da sua ulterior sistematização (vide José Trindade Santos "A anamnese no argumento do *Ménon*" in José Trindade Santos (org.) *Anamnese e Saber* Lisboa 1999, 243-256). Neste sentido, serão assimiláveis uma à outra.

os dois últimos podem ser afastados: o primeiro, para evitar a confusão com o termo usado para referir a prática científica, o segundo, pelo facto de se adaptar melhor à tradução de *sophia*. Dos dois restantes, qualquer deles pode servir.

A segunda ordem de argumentos é de carácter filosófico, tendo a ver com a natureza da entidade referida. Ora, a noção de *epistêmê* é profundamente ambígua, pois pode entender-se simultaneamente como um estado e um processo cognitivos[69]. O estado de saber (oposto ao da ignorância) é caracterizado pela infalibilidade, enquanto o processo pode ser entendido como meio para alcançar o estado. Por sua vez, este será ainda *a condição* que permite, ou confere sentido ao início do processo[70], devendo ainda o termo ser usado para caracterizar o produto, emergente do processo. Parece indiscutível que o único termo capaz de respeitar esta ambiguidade será "saber", achando-se "conhecimento" excessivamente conotado com o uso actual do termo, também ele, de todo estranho ao contexto cultural grego[71].

---

[69] Corrigimos aqui a oposição de "estado" a "processo", insuficientemente caracterizada em: José Trindade Santos "Conoscenza e sapere nel *Teeteto*" in *Il* Teeteto *di Platone: struttura e problematiche* Napoli 2000, 33.

[70] Esta exigência, expressa por Gail Fine (na esteira de uma legião de comentadores do *Ménon: vide* H. G. Benson "The Priority of Definition and the Socratic Elenchus" *Oxford Studies in Ancient Philosophy* VIII 1990, 19-66), nas fórmulas "knowledge requires a *logos*" (KL) e "knowledge is based on knowledge (KBK), gera um infinito regresso, pois o *logos* é condição para o saber, mas tem de haver saber para poder haver *logos* (*vide* Gail Fine "Knowledge in the *Theaetetus*" *Philosophical Review* 1979, 366-397. Adiante voltaremos a esta questão capital.

[71] De resto, a opção por "conhecimento" regista a influência das traduções inglesas, que quase invariavelmente optam por "knowledge".

Acrescem ainda razões de natureza histórico-filosófica. Na *República* V 477 sqq, a *epistêmê* é a competência pela qual a alma se entrega ao estudo do ser, visando a produção de *epistêmê*. É evidente a associação desta concepção à teoria das Formas. Todavia, a sua caracterização como infalível (152c; *vide Górgias* 454d), sempre em paralelo com a *doxa* (que será abordada adiante), será bastante para reforçar a opção por "saber", a partir de agora adoptada.

Esta aproximação deverá, porém, ser enriquecida pelo quadro introduzido pela pergunta de Sócrates e pela resposta de Teeteto. As equivalências esboçadas em 145d-e mostram como na *epistêmê* convergem diversas noções. Da *sophia* recebe a forte conotação pessoal (é a marca distintiva do *sophos*), que justifica a nota de infalibilidade que a caracteriza. Da *technê* recolhe a orientação técnico-profissional (*vide* 147b). Do exemplo da aprendizagem que Teeteto desenvolve com Teodoro advém-lhe a nota do rigor científico. Finalmente, a sua associação à *aisthêsis* vai dotá-la com uma capacidade de investigação do mundo e da vida, que a epistemologia dualista do *Fédon* proíbe.

Integrando todas estas variáveis, parece-nos que só um termo com a abrangência de 'saber' pode retratar a complexidade do problema que nos é proposto por Platão.

Todavia, as razões conducentes a esta opção não são válidas em português, já que a língua inglesa não pode registar a diferença entre 'saber' e 'conhecer', expressa pelas outras línguas europeias, capital para a interpretação do diálogo.

Vide a relevância que a questão assume na análise de G. Ryle, em "Logical Atomism in Plato's *Theaetetus*" *Phronesis* 35 (1990), 26-28.

Primeira resposta: "O saber não é mais que a percepção" (151e)

O exame da primeira resposta de Teeteto é, como dissemos, longo e intrincado. Há que dividi-lo em partes, cada uma das quais visando uma finalidade específica, e proceder à sua montagem, para podermos avaliar o sentido do argumento que o percorre e lhe confere unidade.

1. Primeira fase da refutação: Teeteto, Protágoras e Heraclito

As semelhanças do *Teeteto* com um diálogo elênctico são apenas superficiais. Depois de ter extraído do seu interlocutor uma resposta adequada ao desenvolvimento da sua metodologia de investigação habitual, Sócrates, renunciando a testar a concepção apresentada, de modo arbitrário, associa-a a "doutrinas" atribuídas a Protágoras e Heraclito, das quais o jovem terá apenas ouvido falar.

Ora é flagrante a diferença com o procedimento elênctico, pois não foi Teeteto quem as introduziu, mas o próprio Sócrates. Consequentemente, a "refutação" *(elenchos)* não pode ter como finalidade purificar Teeteto de opiniões que sustente, mas adestrá-lo no exercício dialéctico.

Nem, de resto, são claras as intenções de Sócrates ao envolver Teeteto com estas concepções, nem sequer poderemos avaliar em que medida será o próprio Platão responsável por elas[72]. Seja como for, esta

[72] A sua elaboração em teorias, com uma complexidade e sofisticação assinaláveis, além da sua defesa dialéctica, será muito provavelmente obra de Platão. Mas daí não se segue que as espose, podendo limitar-se a propô-las para permitir o desenvolvimento do programa de investigação desenvolvido no diálogo.

montagem não poderá considerar-se casual, nem nos parece que vise ocultos intentos polémicos. Nesse sentido, torna-se necessário mostrar a finalidade visada por Platão com a sua inclusão no diálogo.

1.1 O relativismo de Protágoras

O início do debate revela de modo flagrante que Sócrates tem intenções não manifestas, pois a relação entre a resposta de Teeteto e a tese de Protágoras é tudo menos evidente. Também é nítido que não está empenhado na exegese do *homo mensura,* pois a explicação, exemplificação e elaboração da tese que oferece é caracterizada por opções que a máxima que inicia o livro de Protágoras não favorece[73]. Mas é aí que o raciocínio de Sócrates se torna extraordinariamente interessante.

A primeira explicação avançada começa por sugerir uma epistemologia relativista[74]. O exemplo do

---

[73] O "homem" é simplesmente interpretado como qualquer indivíduo, enquanto a "todas as coisas" é conferido um sentido sensista (trata-se de "coisas sentidas"), quando é notório o interesse da interpretação do "homem" como género e de "todas as coisas" num amplo sentido onto-epistemológico.

[74] "...cada coisa é para mim do modo que a mim me parece; ... é para ti do modo que a ti te parece". Consideramos a tese relativista pelo facto de *atribuir a cada indivíduo a capacidade de caracterizar "as coisas", relativamente a si próprio.*

G. Fine "Conflicting Appearances: *Theaetetus* 153d-154b" in *Form and Argument in Late Plato* Oxford 1996, 105-134, critica M. Burnyeat "Conflicting Appearances" *Proceedings of the British Academy* 65 (1979) 69-111, por atribuir à tese um valor relativista, quando o relativismo "não é bem defendido, nem implica o fluxismo", atribuindo-lhe uma concepção que designa de "infalibilismo" (105-106).

Concordamos com o argumento, mas não vemos necessidade de rejeitar o relativismo, pois: 1. (mesmo que o relativismo não seja a doutrina criticada) a posição atribuída a Protágoras é relativista, pela razão acima apontada; 2. a descontinuidade entre o relativismo e a

vento, frio ou quente, é perfeitamente esclarecedor e permite a extrapolação do psicológico para o ético, político, etc., mas parte de um pressuposto inevitavelmente sensista, como a associação da "aparência"[75] à sensação explicita.

1.1.1 Relativismo e infalibilidade

Mas é na sua segunda intervenção de 152c que Sócrates interrompe a sua explicação da tese de Protágoras para suscitar uma dificuldade, que Teeteto passivamente se limita a reconhecer:

> "A sensação é sempre do que é e infalível, sendo saber".

Das diversas perspectivas das quais a observação pode ser interpretada, a que nos parece mais plausível é a de uma primeira avaliação do relativismo a partir da identificação da sensação com o saber, expressa pela resposta de Teeteto[76]. Como é que a sensação pode ser para cada um tal como lhe aparece e simultaneamente infalível? Quer isto dizer que cada "aparente"[77] pode

---

epistemologia resultante do fluxismo (que referimos pelo termo "sensismo" e Fine por "Narrow Protagoreanism": 107 sqq) constitui a primeira de uma série de reformulações da doutrina inicial, articuladas por Platão na sua refutação de "Protágoras".

[75] Justificamos esta tradução de *phantasia*, assimilando-a ao sentido que o termo revela no *Sofista* 264a: ou seja, o estado configurado pela mente *(psychê, dianoia)* quando associa a opinião à sensação.

[76] Até este ponto, nada na tese de Protágoras faz pensar na infalibilidade, característica inquestionável do saber. O modo casual como esta característica é introduzida nos diálogos, particularmente no *Górgias* 454d, sugere tratar-se de uma posição consensual.

[77] *Phantasma;* o termo não ocorre no *Teeteto*, mas o sentido que exibe no citado passo do *Sofista* 264d, exemplifica-o perfeitamente. A frase levanta menos problemas na formulação "... cada sensível pode aparecer diferente...", que lhe é equivalente.

O subtil matiz, que distingue "parecer" de "aparecer", contrasta o relativismo "doxástico" (*eoiken:* 152b, c), associável à tese de Protágo-

ser sentido de modo diferente por diferentes sentintes, achando-se todos eles correctos na sua sensação?

1.2 O fluxismo de Heraclito

É para ultrapassar o aparente paradoxo que Sócrates introduz o fluxismo (152d sqq), atribuído a uma legião de pensadores, dominados por Heraclito: na realidade, uma esmagadora maioria, pois Parménides e os Eleatas é que serão excepção. Esta concepção, porém, já não exibe contornos decididamente epistemológicos. Contém uma epistemologia, sim, mas esta só pode ser entendida a partir de uma ontologia: uma teoria descritiva da realidade e não apenas explicativa do modo como ela será captada.

E é pela consideração da ontologia que começaremos. Trata-se de uma concepção minimalista, que reduz a existência apenas à "deslocação, movimento e mistura" *(phora, kinêsis kai krasis).* Liminarmente excluído acha-se tudo "o que é um, em si e por si", esclarecendo a continuação do texto tratar-se daquilo que comummente designamos de "objectos"[78] e "propriedades"[79]. Consequentemente:

1. "nada é";
2. "é um";

---

ras, com o sensismo fluxista (*phainetai:* 152c). As coisas "aparecem", recebendo-as passivamente quem as sente. Pelo contrário, "parecem" a quem activamente as elabora.

[78] Mas não os Gregos. É essa razão que nos leva a falar de "aparentes", "sensíveis", designando algo pelo modo como é percebido, mais do que como aquilo que é. A onto-epistemologia do *Fédon* 72 sqq serve-se do primeiro modo para caracterizar o segundo; na realidade para explicar a variação na sua captação.

[79] O texto é claro: "nenhum ente é um, nem algo, nem de algum modo", ou seja, numérica e qualitativamente um. Consequentemente, não poderá ser sujeito, objecto, ou exibir qualquer predicado.

3. "é qualquer coisa";
4. "de qualquer modo".

Logo, uma vez que há apenas movimento, tudo "se transforma" *(gignetai).*

1.3 A onto-epistemologia sensista

As explicações seguidamente adiantadas (152e-153d) misturam o senso comum e a tradição para tornar a concepção menos chocante, mas a continuação (153d-154a) começa a expor uma onto-epistemologia da percepção.

O exemplo da cor, que não está nos olhos, nem nas coisas, gerando-se *entre* ambos, concretiza a teoria de diversas perspectivas. Em primeiro lugar, a cor não *é* em si[80], no sentido em que não é algo definido, que se acha em qualquer lugar concreto, pois resulta do impacto de um certo movimento no olho (153e-154a). Em segundo lugar, não é "uma coisa" (153e; "algo" ou "de certo modo" – *vide* 152d). Portanto, não poderá "aparecer a mesma" a diversos sentintes ou até ao mesmo sentinte, pelo facto de resultar do concurso de distintos percipiente e percebido, já que nem aquele será do mesmo modo, de si para si (154a).

Vemos assim que a ontologia *fluxista* – tudo é movimento – não só constitui uma boa explicação da epistemologia *relativista* – as coisas são para cada um como lhe parecem –, como a ultrapassa, a ponto de a reconfigurar por completo. Inicialmente, a dificuldade era a de compatibilizar as diferenças na percepção *(aisthêsis)* de um mesmo percepcionado *(aisthêton)*

---

[80] Ou não existe por si. As duas leituras de *einai* servem neste contexto.

por diversos sentintes *(aisthanomenoi)* com a infalibilidade, requerida pela equação da percepção com o saber.

Agora, a situação mudou, pois, ao tornar-se catastrófico, o fluxo dissolveu não só "a coisa percebida" no percepcionado, como este numa série de fluxos não localizáveis, propriamente inexistentes, porque destituídos de um mínimo de estabilidade[81], como por fim o próprio sentinte num mero agregado de fluxos convergentes.

Logo, aqui, percebemos a distância a que nos achamos da epistemologia moderna. Em lado algum encontramos a inevitável distinção entre sujeito e objecto, *mediada pela noção de dado sensível.* O primeiro a desaparecer é o objecto, arrastando consigo o feixe de propriedades que o caracterizam. Por fim, o sujeito é reduzido a um mero contentor de percepções desconexas. No processo, a noção de "dado sensível" nunca chega a emergir, pois nem "nada", "de algum modo" consegue ser percebido, nem é suposta a existência separada do objecto percebido.

Este quadro já nada tem a ver com o da relatividade da aparência. A própria percepção tornou-se numa referência meramente conveniente, num cosmos dominado pelo fluxo, cuja captação envolve uma nova epistemologia, que podemos designar como *sensista.*

1.3.1 A mudança relacional

Embora a dificuldade posta pela necessidade de compatibilizar relativismo e infalibilismo tenha sido

---

[81] Insusceptíveis de "parecer" seja o que for a quem quer que seja, limitando-se a "aparecer". O desenvolvimento da teoria elucidará as circunstâncias nas quais o processo poderá ocorrer.

ultrapassada, novos problemas surgem com o sensismo, pois a impossibilidade de atribuir propriedades dá origem ao absurdo de "uma coisa" mudar permanecendo igual (154a-b).

1.3.1.1 O exemplo dos dados

Se o "seis" é metade do "doze" e supera o "quatro" em metade, não é claro que, quando comparado ora com um, ora com outro, muda, embora permaneça o mesmo (154c)? Não adianta pensar que:

1. "nada se torna maior sem ter aumentado" (154c);
2. "nada se torna maior ou menor, enquanto permanecer igual a si próprio" (155a);
3. "aquilo a que nada é acrescentado ou subtraído não aumenta nem diminui, mas é sempre igual" (155a);
4. "aquilo que não era antes não pode ser depois, sem se gerar ou ter gerado[82]" (155b).

A aceitação destas e de muitas outras proposições gera conflitos (155b), que só a paciência e o auto-exame das aparências "em nós" – em contraste com a prática sofística (154d-e) – podem superar (155a), constituindo o espanto como o motor da filosofia (155d).

Este, para nós estranho, quadro fenoménico[83] resulta da desaparição de padrões objectivos. O argu-

---

[82] Na passagem da "sena comparada com a quadra", para a "sena comparada com a dúzia", por exemplo, há uma "metade", que se gera. Mas, como, se aceitarmos as proposições 1, 2, 3, acima?

[83] Referido pela designação de "mudança de Cambridge" (vide J. McDowell *Op. cit.* 136-137; em 133-136, o passo é objecto de interpretações divergentes da nossa), é apresentado no *Fédon* (96c) como dificuldade que, em contraste com o naturalismo, a teoria das Formas poderá superar (100a-101c).

mento de Sócrates é o de que, se nada é "isto ou aquilo", aquilo que cada coisa parece vai depender daquilo com que é comparada (seja uma metade ou "maior em metade", como no caso dos dados). O argumento é obviamente falacioso, confundindo duas espécies de mudança totalmente distintas: a mudança real, gerada pelo fluxo, e outra aparente, gerada pela perspectiva de quem avalia e compara.

Mas pode-se argumentar que Sócrates apenas pretende dissolver a mudança ontológica na epistemológica, expandindo o fluxismo às dimensões do sensismo e reduzindo ao absurdo a própria ideia de no fluxo haver qualidades físicas.

1.4 Retorno à teoria sensista da percepção

O contraste deliberado entre as atitudes do sofista e do filósofo, expresso nos pontuais comentários dramáticos ao argumento, favorece o tom irónico com que é introduzido o próximo desenvolvimento da teoria da percepção, apresentado como "as doutrinas secretas dos mais refinados" partidários de Protágoras, supomos (155d-156a). Mas a atitude acha-se de acordo com o propósito inicial de testar e educar Teeteto.

Como antes (152d), tudo é movimento (156a), mas agora distinguem-se diversas espécies de movimento. Genericamente, são referidos dois pares: um agente e um paciente, da interacção e fricção dos quais provém um par de outros, gerado por eles. Estes não são imediatamente identificados, mas a progénie da sua interacção é infinita, ocorrendo sempre aos pares. É descrita (156a-c) como o sentido e sensação (*aisthêsis:* vista, ouvido, etc.) e o correspondente *(homogonon)* percebido (*aisthêton:* cores, sons, etc.).

Segue-se (156c) a distinção, agora de dois tipos de movimentos: os lentos e os rápidos. A localização dos movimentos lentos sugere a sua identificação com os anteriores agente e paciente[84], adiante referidos como "o olho" (156d) e "um pau ou uma pedra" (156e). Mas é à caracterização do processo do qual resultam "as coisa geradas" (*genômena:* 156d), cujo movimento[85] é rápido, que é conferida maior atenção. Da aproximação do olho e da coisa nasce a brancura, pela interacção da visão do olho com a cor da coisa vista: o olho torna-se um olho que vê e a coisa uma coisa branca (156d-e).

O processo, análogo em qualquer outro sentido, resulta da estrita reciprocidade da relação entre o órgão sensorial e a coisa percebida, confirmando o princípio de que nada é em si, mas tudo nasce da interacção dos movimentos, daqui resultando que tudo se transforma, nada sendo, pois não há um agente sem o correspondente paciente e vice-versa (156e--157a).

A consequente erradicação do ser reflecte-se na de todos os termos que impliquem um mínimo de estabilidade, que constitua obstáculo ao movimento. É, assim, corrigida a imprecisão com que acima se designam "coisas"[86] definidas ("homem", "pedra"),

---

[84] É notável a inversão das funções de agente e paciente, de 153--154 a 156-157, reflectida em 159c-d. Cremos que não implicará qualquer inconsistência, caracterizando a reciprocidade do processo perceptivo: nas suas diferentes fases, tanto o olho como o visto se comportam como agente e paciente.

[85] O passo associa três termos: o movimento *(kinêsis)*, que caracteriza o processo, a deslocação *(en phorai)*, na qual ele consiste, e a forma verbal ("desloca-se": *pheretai*) que o refere.

[86] Jane M. Day ("The Theory of Perception in Plato's *Theaetetus* 152-183" *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XV (1997)

ou indefinidas ("qualquer coisa", "meu", "isto", etc.: 157b-c).

Toda esta descrição exemplifica o desenvolvimento da ontologia fluxista na resultante epistemologia sensista, com relevantes consequências na filosofia da linguagem. É aqui aplicado o conjunto de princípios atrás referido, adiante de novo enumerados e devidamente caracterizados (159e-160c).

Mas a exposição da teoria dos "mais refinados" é interrompida pelos comentários de Sócrates, que passa imediatamente à sua crítica (157c-d), através da apresentação de contra-exemplos, antecipando e preparando a esperada refutação.

1.5 Primeira vaga de objecções a Protágoras

Inesperadamente, a crítica começa por ser apontada ao relativismo inicial (157d; *vide* 152a-c), agregando nada menos que "o bom e o belo" ao conjunto de predicados, negados pela rejeição de "algo ser" (157d). E mais, assume como tópico fulcral da tese a verdade das percepções, refutada pela experiência dos sonhos e doenças, nas quais "nada do que aparece é" (157e-158a).

Remata, associando a tese de Protágoras à resposta de Teeteto, reiterando a pergunta retórica (*vide* 152c), de como pode haver saber, se "as coisas que aparecem são para aquele a quem aparecem" (158a). Pergunta para a qual o fluxismo e o sensismo constituíram adequada resposta.

60-61) interpreta os "indivíduos" e "agregados", referidos no texto, como "as percepções e as qualidades percebidas" e os "objecto comuns", respectivamente (contrariando a interpretação corrente, que os toma como cada homem, pedra, etc., contrapostos ao Homem, a Pedra, etc.).

A nova questão prefigura o idealismo moderno, exprimindo a dificuldade de apresentar prova (158b-c) de o estado de vigília se distinguir do de sonho, ou a sanidade da loucura, em termos da verdade das opiniões produzidas (158c-e).

1.5.1 Resposta às objecções

E é o próprio Sócrates que se encarrega de ultrapassar as dificuldades por ele mesmo levantadas, assumindo a necessidade de rejeitar em bloco o princípio da contradição, segundo o qual:

> "...uma coisa que seja totalmente diferente de outra poderá ter alguma qualidade semelhante a ela? E não vamos supor que isto que questionamos seja semelhante por uma razão e diferente por outra, mas completamente diferente."

Com o objectivo de mostrar como algo pode ser dissemelhante e semelhante a outro (159a), são retomados os princípios da epistemologia sensista: os infinitos agentes e pacientes, da conjunção dos quais, [agentes] diferentes gerarão [pacientes, ou seja, percipientes] diferentes (159a).

Um adequado exemplo da aplicação deste princípio é obtido a partir da comparação de "Sócrates com saúde" com "Sócrates doente" (ou acordado e a dormir, etc.), tomado no seu todo, em qualquer dos casos (159b-c). Se o agente (o vinho) se encontra com um paciente (Sócrates) diferente, gerará algo também diferente, parecendo o vinho doce ou amargo, pois a percepção, que vem do paciente, torna a língua perceptiva *(aisthanomenên)*, enquanto a doçura, que vem do vinho, faz que este seja e apareça doce à língua saudável (159c-d) e amargo à língua do Sócrates doente (159d-e).

1.5.1.1 Princípios reguladores da percepção

Este quadro pode ser sintetizado nos cinco princípios, explicativos da percepção, atrás apresentados:

(PU) Cada percepção é única e irrepetível, alterando, pontual mas definitivamente, cada percipiente, na sua relação com o percebido (159e-160a);

(PI) Não há percipiente sem percebido e vice-versa (160a-b);

(PR) O percipiente é ou devém para o percebido e este para ele; cada um deles acha-se "amarrado" ao outro, nada sendo "em si" (160b-c);

(PP) A percepção é privada (160c);

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

Cada um destes princípios[87] e todos em conjunto definem as regras de funcionamento do mundo fluxista. É da sua introdução que decorre a epistemologia sensista, a qual reformula inteiramente o relativismo inicial de Protágoras. PU institui e descreve a relação percipiente/percebido, caracterizando-a como "percepção". PI define a sensação como facto atómico, resultante da interacção de cada percipiente e percebido. PR estabelece a reciprocidade da acção e paixão que ligam percebido e percipiente. PP resulta das duas anteriores, constituindo o núcleo da argumentação sensista, sendo PV oferecida como conclusão do bloco.

---

[87] Recordamos: "princípio da unicidade" (PU); "princípio da interdependência" (PI); "princípio da reciprocidade" (PR); "princípio da privacidade" (PP); "princípio da verdade" (PV).

É nele que se acha substanciada a tese da verdade como correspondência da percepção à relação, única e privada, do percipiente com o percebido. É, portanto, sobre ela que incidirá o argumento, sendo claro que só a partir deste momento a questão da verdade se relaciona directamente com a tese de Protágoras e o argumento de Sócrates[88].

Um último ponto. Da interacção de todos estes resulta *implicitamente* o princípio forte que caracteriza a epistemologia sensista e a distingue de todas as outras. É o "princípio sensista" (PS), de acordo com o qual nada há além da percepção, constituindo "percipiente", "percebido" e "percepção" meras referências[89] (154a-b, 156e-157c; *vide* 182b).

A fundamentá-lo encontramos apenas, no plano ontológico, o "princípio fluxista" (PF), segundo o qual a realidade se reduz ao movimento, sem que seja possível dizer "o que" se move, pois careceria de identidade (152d), restando apenas referi-lo na forma transiente com que pontualmente se oferece

---

[88] Mas não é certo que Protágoras pudesse, ou não, aceitar a explicitação da sua tese pelo fluxismo de Heraclito, logo, a epistemologia sensista, dela resultante. Nesse sentido, a interpretação que aqui propomos abandona quaisquer pretensões de fidelidade à realidade histórica de Protágoras, para se concentrar no exame da tese apresentada por Platão, no *Teeteto*.

[89] Do nosso ponto de vista, a teoria apresentada não pretende explicar a sensação, apontando as suas causas (como no *Timeu* 45b-d), mas reduzir o real ao jogo de fenómenos, condensados na percepção. Ou seja, a teoria é avançada para salvar os fenómenos da percepção, atendendo e ultrapassando a exigência epistémica forte, apresentada por Sócrates em 152c.

A fidelidade a este programa não impede que pontualmente (p. ex. 156) sejam avançadas propostas explicativas, visando exemplificar como a percepção funciona, de uma perspectiva causalista.

aos não menos transientes sentintes[90] (152d-e, 157a-b, 182d-183b; *vide* 202a, 205c; *vide Ti.* 48e segs.).

A teoria implica uma relevante mudança de perspectiva na epistemologia da percepção. Esta deixa de ser "explicada" pela relação entre um sentinte e algo sentido, inevitavelmente "reais", passando a relação que os une a constituir a única e autêntica realidade.

Percipiente e percebido não constituirão mais que meras referências passageiras, destituídas de identidade e de sentido. Mas é evidente que, neste ponto do diálogo, Teeteto não se acha em condições de abarcar as consequências das suas admissões. Seja como for, Sócrates conseguiu fazer valer o ponto de vista expresso no início da refutação, de acordo com o qual há uma ligação profunda entre a resposta de Teeteto, o relativismo de Protágoras e o fluxismo de Heraclito, condensados na resultante onto-epistemologia sensista (160d-e).

2. Início da crítica global ao relativismo e sensismo

Depois de selar o termo da fase construtiva da refutação com uma breve troca de comentários dirigidos a Teeteto e Teodoro, nos quais reafirma a perspectiva maiêutica em que assenta a sua interlocução (159e-160b), Sócrates avança para uma primeira crítica da teoria exposta (161c-162a), com objecções, cuja substância requer delicada consideração.

---

[90] É claro que o produto da associação do fluxismo ao sensismo não pode ser historicamente atribuído quer a Heraclito, quer a Protágoras, restando apenas, como hipótese académica, a da possibilidade da sua aceitação pela parte do sofista, num confronto dialéctico. Ou seja, a responsabilidade por esta construção cabe a Platão. Daqui não poderemos, porém, concluir que ele a aceite, ou a proponha como sua, mas, como sustentaremos adiante, *que se limita a não a refutar.*

Por um lado, toda a sua exploração do relativismo de Protágoras apresenta contornos declaradamente erísticos. Pois, a circunstância de PV converter qualquer sentinte *humano* na medida de todas as coisas (excluindo, portanto, não apenas "babuínos" e "girinos", mas também deuses) não implica por si só a auto-suficiência epistémica, em absoluto. Como a continuação do debate mostrará, a associação de PP a PV não só não torna irrelevante qualquer "aparência" alheia, como não exclui a possibilidade da correcção da experiência.

Por outro lado, do facto de arruinar a prática da maiêutica e da dialéctica, como Sócrates e outros a praticam – por considerarem a opinião como um produto epistémico susceptível de verdade e falsidade –, não resulta que torne desnecessária a profissão de Protágoras, como mestre. E, isto, pela simples razão de a estratégia pedagógica do sofista não admitir tal distinção, nem necessitar dela.

Talvez esta subtileza baste para justificar a perplexidade de Teodoro, o qual, aproveitando para se retirar, deixa Teeteto na posição de respondente. Mas não será do seu concurso que dependerá o avanço da investigação, pois é Sócrates quem assume o encargo de defender o sofista, reclamando contra o aproveitamento erístico que ele próprio fez da tese do outro (162d-e), antes de voltar ao exame da resposta de Teeteto (162b-c).

Mas há outro aspecto a ter em conta. Até este ponto, as objecções apresentadas por Sócrates serviram apenas a finalidade de concorrer para o desenvolvimento das doutrinas, atribuídas aos defensores desse desenvolvimento do relativismo, que é o sensismo. A partir do momento em que fica estabelecida a associação das três teses (160d-e), a crítica de Sócrates

começa gradualmente a incorporar objecções às quais "Protágoras" só poderá responder alterando a tese inicialmente apresentada[91].

É isso que se passa com as duas objecções erísticas[92] (163a-164d). As dificuldades postas pela distinção tanto entre a percepção de uma mensagem escrita e a compreensão do seu sentido, como entre a memória de uma percepção e o correspondente saber, serão objecto de resposta cabal. Todavia, apontam já para uma complexificação do processo cognitivo, liminarmente ignorada pelas concepções de Protágoras, como veremos.

2.1 Resposta de "Protágoras"

Da súmula da sua brilhante intervenção retiramos os pontos capitais. O início desempenha uma função meramente exortativa, exemplificadora e introdutória (165c-e). No corpo da resposta (166a-168c), porém, o sofista adopta uma atitude construtiva. O começo reú-

---

[91] Mas é indiscutível que o sensismo representa já uma profunda transformação do relativismo. A diferença que nos separa de G. Fine "Conflicting..." reside no facto de a nossa interpretação se desinteressar de todo da realidade de "Protágoras", que, para nós, menos ainda que personagem, se limita a constituir uma referência doutrinal conveniente.

Não há que tentar encontrar coerência na posição do sofista. Haverá que distinguir o núcleo da sua posição, expressa, quanto a nós, apenas pelo princípio relativista (152a). Tudo o que se lhe segue será elaboração, pela qual só Platão pode ser responsável. Mas, mesmo aqui, há que matizar a argumento, distinguindo a tese e as suas consequências das propostas que avança para escapar à crítica de que é objecto.

[92] Como tal, reconhecidas por Sócrates, no seu nome próprio, antes de dar a palavra a "Protágoras" (164d). Esta constante oscilação do filósofo entre a sua personalidade e a dos seus heterónimos, defendendo e atacando as teses por ele próprio convocadas, supre a incapacidade de Teeteto para assumir uma posição genuína no curso da refutação.

ne quatro dos princípios que consubstanciam o sensismo (166c: PU, PI, PR, PP), sustentando ser a percepção individual e privada, para cada um. Mas, no núcleo da resposta, avança, em relação ao anteriormente exposto, embora comece por reiterar a versão relativista da tese:

> "cada um é a medida das coisas que são e não são": 166d.

A figura do sábio, caracterizado como aquele que é capaz de causar a mudança das coisas que "são e parecem más a cada um" em coisas boas (166d) responde à acusação de o relativismo converter cada um num paradigma inquestionável (PV). E a resposta é elaborada através da caracterização do que são "bem" e "mal", "melhor" e "pior", através das diferenças na percepção, provocadas pela doença e estados alterados (*vide* 157e-158e).

A resposta é coroada pela correcção, que explica – sem ninguém ter de ser mais sábio ou mais ignorante que qualquer outro – como será possível a cada um melhorar a condição em que se acha. A melhoria pode ocorrer através da educação, com palavras, ou do tratamento médico, com drogas (167a, 167b-c), de modo totalmente independente da verdade, pelo facto incontornável de ser impossível alguém opinar o que não é, ou coisas diferentes daquelas que experimenta (167a).

E a resposta remata com a extrapolação, do âmbito individual da opinião para o da natureza (homens e plantas), e daí para a realidade política, pois também o que à cidade aparece justo e belo assim é para ela, enquanto assim achar (167b-c).

No todo, a resposta justifica o pagamento aos sofistas, identificados com a figura do sábio, apontan-

do a via pela qual a refutação deverá ser desenvolvida, revertendo as recomendações finais ao tom hortativo com o qual a defesa tinha começado (167d-168c).

*

Nesta defesa, "Protágoras" contra-ataca em três frentes. Na primeira, desqualifica as tentativas de refutação da sua tese pelas consequências dela decorrentes, exigindo uma discussão sobre os princípios em que se baseia. São estes que, na segunda, passa a resumir. Na terceira, responde à objecção de Sócrates, que alega a impossibilidade do ensino num mundo em que cada um é medida (implicando a inutilidade do sofista).

É indiscutível que, ao apelar para PU, PI, PR e PP, o debate fica orientado para a versão sensista da tese. Todavia, inicialmente Protágoras abstém-se de invocar PV. O que, de resto, não será necessário, pois os outros quatro princípios referidos, conjuntamente com o princípio implícito PS, bastam para o colocar no centro da discussão.

Mas o melhor está para vir e acha-se condensado nas novidades. O sofista, o médico e o agricultor podem mudar "as coisas que são e parecem más" aos homens, em boas. Mas, como podem fazê-lo senão através da persuasão[93], levando-os a experimentar novos estados e a compreender que são melhores[94] que os anteriores?

---

[93] O termo, que na linguagem platónica condensa a transmissão de opiniões (*Timeu* 51e), bem como a essência do ensino sofístico, não aparece citado neste contexto, mas surge um pouco mais adiante, na fórmula "se te deixares persuadir por mim" (168b, d, 179a). Para significar o processo que provoca a mudança de estado, o sofista recorre a "educação" (*paideia:* 167a, c).

[94] Numa perspectiva sensista, todos os valores devem poder reduzir-se à sensação, logo ao prazer e à dor, ou a variações destes esta-

Estas alegações superam as críticas de Sócrates, por um lado, por evidenciarem que a tese sensista permanece intocada, por outro, por terem conseguido mostrar como ela é compatível com o ensino do sofista. O momento alto da defesa acha-se na denúncia do erro cometido por Sócrates, ao pretender contaminar a noção de verdade do sofista com a concepção corrente, que o próprio filósofo sustenta[95].

A solução encontrada consiste em introduzir uma concepção pragmatista, em que a verdade é identificada com o melhor, implicitamente deslocando a questão da verdade para a do critério, como se fossem independentes uma da outra.

Mas o argumento levanta três ordens de problemas. Os primeiros e mais graves são os que violam a integridade da epistemologia sensista. Embora comece por se referir a sensações e daí passe a "estados da alma" (!), o sofista acaba por conferir às opiniões a

---

dos (note-se a paridade do bem e do mal com o quente e o frio, em 157d).

A questão seria simples se algum destes fosse estável. Todavia, uma vez que nem um, nem outro, permanecem indefinidamente, nem cobrem a totalidade da experiência, torna-se necessário um cálculo que maximize a persistência do agradável. Mas é claro que este só pode explicar-se em termos epistémicos e não de sensação (*vide Prot.* 351b sqq). O problema, note-se, não é sequer aflorado no *Teeteto.*

[95] Ou seja, a de que a verdade estabelece a correspondência das coisas ditas aos factos ("Verdade é dizer as coisas como são"... "falsidade é dizer [as coisas] diferentes do que são": Platão *Crátilo* 385b; *Sofista* 263b; vide Aristóteles *Metafísica* IV7, 1011b26-28 *passim*), contra a do sofista, que defende a verdade necessária das sensações (e dos estados a estas associados), para quem as sente.

O "próprio sofista" adverte Sócrates desse erro, ao notar que "alguns por inexperiência chamam verdadeiras às aparências" *(phantasmata)*, enquanto ele chama a umas melhores que outras, mas não mais verdadeiras (167b).

verdade que o sensismo estabelecera apenas para as sensações (167a-b). A dificuldade é mascarada pela segunda ordem de problemas.

Estes são devidos à inexplicada origem desse "melhor" que norteia a acção do sofista e protagonizará o final da refutação. Mas há uma dificuldade adicional, que ameaça a coerência de PV, pois é claro que, ao intervir como terapeuta, o sofista se constitui como responsável pelo critério de eleição do melhor[96].

3. Nova vaga de críticas: a auto-refutação de Protágoras

Após outro breve comentário, misto de interlúdio e transição, como antes associável ao espírito da prática da maiêutica (168d-169d), Sócrates avança a nova vaga de críticas. Mas esta distingue-se completamente das anteriores não só por não suscitar qualquer reacção da parte de "Protágoras", mas ainda por abordar a tese relativista de uma perspectiva inteiramente nova.

3.1 Transição dramática

Como dissemos, terminado o discurso, uma breve troca de impressões prepara o regresso ao debate. Expressas uma vez mais as já habituais autocríticas ao

---

[96] A dificuldade é superável se pensarmos que é aos homens, objecto do seu ensino, que caberá avaliar o valor do melhor, no quadro definido pelos princípios sensistas. O facto de as percepções de cada um serem sempre verdadeiras, para ele, não o impede de as refinar e adequar à realidade, submetendo a persuasão de que é objecto, pela parte do sofista ou do médico, ao exercício da sua autocrítica. Se assim proceder, ao longo do processo, apenas ele continuará a ser o único juiz daquilo que sente.

tom assumido pela refutação, explorando o ambiente "escolar" em que o debate tem decorrido[97], a tese relativista volta ao primeiro plano (168c-e).

Sócrates começa por aproveitar a presença tutelar do professor de geometria, para perguntar se afinal ele se considera "medida", no que respeita a diagramas, ou se todos os homens serão tão "bastantes" *(hikanoi)* quanto ele, em astronomia e outras [ciências], nas quais ele é reconhecidamente superior (169a). Perante a polida anuência de Teodoro, Sócrates regressa à tese sensista sobre a verdade da sensação, para quem a sente (PV), extrapolada para a opinião individual e daí para as cidades, em questões éticas e políticas (167a-c).

O trânsito do relativismo para o sensismo é feito tão discretamente quanto possível, focando a circunstância de a tese tornar "cada um auto-suficiente *(autarkê)* em saber" (169d). Ora, se assim for, como se explica que o sábio se distinga dos outros em relação ao "melhor e ao pior" (169d)?

3.2 Auto-refutação: primeira fase

A questão parece tão delicada que Sócrates não se concede o direito de voltar ajudar o sofista (169e). Por isso decide voltar à tese relativista, segundo a qual "as coisas são como parecem àquele a quem parecem" (170a; *vide* 152a). Ora, não implica a tese que pensam com correcção aqueles que reconhecem haver na humanidade homens, que se crêem mais sábios que outros e outros mais que eles, pelo menos em certos assuntos?

---

[97] Não só Teeteto é aluno de Teodoro, como a discussão é conduzida perante uma assistência maioritariamente constituída por rapazes (168d).

O subtil argumento é desvelado com grande cuidado. Primeiro, essa generalizada crença dos homens é declarada (170a-b). Depois, é apontada a circunstância de implicar a identificação da sabedoria *(sophia)* com a opinião verdadeira e da ignorância com a falsa (170b). Finalmente, emerge a conclusão, de acordo com a qual as opiniões devem ser consideradas verdadeiras ou falsas, mesmo por aqueles que as acham sempre verdadeiras (dado serem obrigados a aceitar, como necessariamente verdadeiras, as opiniões de quantos defendem haver opiniões falsas[98]). Ou será que os seguidores de Protágoras negam "que ninguém crê que outro seja ignorante e tenha opiniões falsas" (170c)?

3.3 Auto-refutação: segunda fase

Para Sócrates o argumento terminou aqui, sendo o que se segue oferecido apenas para esclarecimento de Teodoro (170d). Primeiro, são admitidos os factos tanto de cada um julgar *(krinein, krisis)* verdadeira a sua própria opinião, quanto o de haver quem *possa não achar* essa opinião verdadeira (170d). Depois, a constatação é proposta ao próprio Protágoras.

Se ele próprio, como a maioria, não acreditasse *(ôieto)* ser o homem medida, não resultaria daí ser [verdade] para ninguém "a verdade que ele escreveu"? Mas, se, por outro lado, ele acreditasse que era, e a maioria não concordasse, como é o caso (170e--171a), não concederia verdade à opinião daqueles

---

[98] O argumento é apenas apontado, pois a premissa entre parênteses acha-se implícita na afirmação de que "de ambas [as teses] resulta não serem as opiniões sempre verdadeiras, mas verdadeiras e falsas" (170c).

que discordam dele (171a)? Daí resultaria considerar falsa a sua opinião, por conceder a verdade àqueles que pensam que ele erra, enquanto os outros não concedem que erram (171b).

Portanto, todos e o próprio Protágoras disputarão [a verdade da sua opinião], ou este concordará – se alguma vez concede verdade à opinião daquele que diz o contrário [dele] – que ninguém será a medida daquilo que não compreendeu (ou aprendeu: *mathêi*). Donde resulta não ser "a verdade" de Protágoras verdade para ninguém (171b-c).

3.4 Comentário ao argumento

Esta é a famosa crítica que acusa Protágoras de se auto-refutar, ao considerar verdadeiras todas as opiniões, mesmo as que julgam falsa a dele. Será a crítica justa? Para responder à pergunta teremos de distinguir diversos aspectos da questão, que, à primeira vista, não parece difícil. A alegação segundo a qual Protágoras se auto-refuta, ao considerar verdadeiras as opiniões dos que acham falsa a dele, não será correcta, porquanto aquelas opiniões são verdadeiras apenas para aqueles que as emitem, tal como para ele será verdadeira a sua própria opinião.

3.4.1 As verdades de Protágoras, dos outros homens e de Sócrates

Mas há outros aspectos a considerar, já que a opinião do sofista se distingue das dos outros homens pelo facto de se pronunciar não sobre o conteúdo, mas sobre *a forma* da opinião. Ou seja, enquanto a verdade *material* das opiniões de cada homem começa e acaba nele próprio, a verdade da opinião de Protágoras estende-se a todos os homens, por decorrer *formalmente* dos princípios da epistemologia sensista.

Aparentemente, esta distinção reforça ainda a improcedência da alegação de auto-refutação. No entanto, não será necessariamente assim e por dois motivos. O primeiro tem a ver com a aplicação destes princípios à opinião. Na sua simplicidade, a versão sensista do *homo mensura* avança uma tese que Sócrates não consegue atacar: a de que a percepção institui a correspondência única, primária e privada entre percipiente e percebido.

A solidez desta posição é bem clara em 159e--160c *(vide supra)*, passo em que PP decorre da unicidade da sensação e da interdependência e reciprocidade entre percipiente e percebido (PU, PI, PR), servindo de base à tese propriamente dita (PV). Finalmente, o todo é condensado no princípio sensista (PS).

Esta situação devia alterar-se, porém, quando a tese extrapola da sensação para a opinião, pois aí nenhum dos princípios que consubstanciam o sensismo se aplica, havendo, portanto, dúvidas sobre a legitimidade da alegação da verdade da opinião para quem a sustenta, já que nada de próprio e autêntico a une ao opinante[99]. Estranhamente – ou talvez não, como veremos –, o texto platónico não presta qualquer atenção a este aspecto da questão.

Mas há um segundo aspecto a explorar. Ao privilegiar a natureza formal da opinião, Protágoras torna irrelevante o conteúdo material daquela[100]. Como ve-

---

[99] Não só as opiniões são partilháveis e mutáveis, como não se acha suficientemente analisado o processo da sua formulação, de forma a poder-se alegar correspondência estrita entre pensado e dito. Finalmente, emerge nestes dois planos uma possibilidade de erro, nitidamente ausente no caso da sensação, resultante do carácter reflectido e processual da opinião.

[100] Não interessa aquilo que se diz com a opinião. A tese de Protágoras limita-se a afirmar a necessária concordância de quem opina

remos, esta posição tem relevantes consequências políticas, em detrimento das epistemológicas. A linguagem deixa de poder ser utilizada como instrumento de exploração do saber, dos homens e do mundo, para se concentrar no esboço e definição de acordos estratégicos, mais ou menos estáveis, entre os vários opinantes [101].

Esta orientação da questão, como também veremos, tem, porém, consequências sobre o valor epistemológico da tese de Protágoras, pois o que confere sentido a uma opinião – o que faz dela uma opinião – é o seu conteúdo, aquilo que ela sustenta, não a irrelevante circunstância de inevitavelmente exprimir aquilo que sente ou pensa quem a emite.

3.4.2 O nexo entre relativismo e sensismo

Portanto, ao intérprete são deixadas duas alternativas: aceitar ou rejeitar a extrapolação do sensismo para o relativismo (ou do domínio da sensação para o da opinião). Mas o texto repetidas vezes opera a transição de uma a outra, propondo-nos que aceitemos

---

com o que quer que afirme ou negue. Sócrates nada tem a objectar a este truísmo, apenas pretende chamar a atenção para o facto de haver muito mais na opinião, enquanto processo cognitivo, do que a mera circunstância de representar quem a emite.

[101] Reside neste ponto o coração da estratégia de Protágoras. Aquilo que os homens dizem deixa de ter qualquer importância para se tornar um facto político. Importa apenas o estabelecimento dos consensos entre opinantes – dos quais depende a cidade – e, regulando-os, a persuasão, considerada a única forma relevante de promoção do progresso político.

Esta concepção poderá, do ponto de vista filosófico, parecer chocante, no entanto, caracteriza com maior eficácia, ainda hoje, tanto o debate político, quanto o forense, nos quais a noção de 'verdade' desempenha uma função meramente subsidiária (como é claro já desde Górgias: Platão *Fedro* 267a-b).

que, do mundo privado das sensações pessoais, configurado em universos "aparentemente"[102] coerentes, *para cada percipiente,* resulta, pela convivência da multiplicidade das experiências individuais, a realidade de uma construção colectiva, que dispensa qualificadores.

A denúncia da total arbitrariedade dessa construção pública[103] nunca é explicitamente feita no *Teeteto*[104], a não ser indirectamente e de uma perspectiva ético-política, na subsequente digressão (172-177). Bem ao contrário, o argumento que alega que Protágoras se auto-refuta, ao defender a verdade de todas as opiniões, quando a maioria delas nega a tese dele, confunde os quesitos, pelo facto de aceitar tacitamente a legitimidade da extrapolação do sensismo para o relativismo, incluindo a tese na classe das opiniões comuns, quando a sua natureza a distingue delas.

Essa diferença acha-se bem patente no facto de a verdade da tese reflectir a verdade de cada opinião individual, enquanto, de acordo com a tese, as opiniões comuns retiram a sua verdade da relação privi-

---

[102] Legitimando o sentido relativista com que a tese começa por se manifestar, de modo ainda independente da construção da onto-epistemologia fluxista.

[103] Levada a cabo nos diálogos socráticos e perfeitamente descrita nos Livros centrais da *República,* em particular na Alegoria da Caverna. Uma caverna habitada por escravos acorrentados, forçados a contemplar na parede, que têm diante de si, os reflexos nela projectados por uma fogueira, que ilumina cenas evanescentes, descreve perfeitamente o mundo sensista, consubstanciado na onto-epistemologia proposta por "Protágoras". A perícia com que os olhos, forçados à escuridão, distinguem nos contrastes das sombras pequenas minudências e conversam sobre elas, caracteriza com agudeza e rigor a construção do mundo público da aparência.

[104] Especialmente no momento em mais se esperaria que fosse feita: logo a seguir à "defesa de Protágoras".

legiada do opinante com a sua própria opinião, *mas apenas para ele*. Nesta perspectiva, teríamos, portanto, de considerar improcedente a alegação de a tese de Protágoras se auto-refutar.

Mas Sócrates não parece prestar qualquer atenção a esta diferença, legitimando a reinterpretação do sensismo em termos de relativismo[105], ao aceitar o modo como Protágoras o recuperara na sua defesa (167b-c). É isso que a síntese de 171d-172b mostra, em proposições que se equilibram:

1. O quente, o frio, etc., são para cada um como lhe *parecem (hêi dokei);*
2. apesar de, p. ex., em questões de saúde, haver quem saiba o que é bom;
3. em questões políticas, o belo, o justo, etc., são para cada cidade tal como ela pensa que são e estabelece na lei;
4. apesar de, "no que é vantajoso para a cidade", haver conselheiros melhores e piores, e cidades "mais conformes à verdade";
5. embora nem sempre o vantajoso se venha a revelar vantajoso, o justo e o injusto, etc., não têm natureza própria[106], pois o que parece verdade à opinião colectiva é verdade enquanto assim parecer.

---

[105] Cancelando o movimento operado no sentido inverso pela argumentação, ao introduzir a associação do sensismo ao fluxismo (152d segs.), na fase do argumento em que era necessário superar a incompatibilidade do relativismo com as exigências de realidade e infalibilidade do saber (152c; vide 158a).

[106] Ao contrário dos factos físicos (os contrários, a força, a inteligência, etc.), os valores éticos não são "por natureza", mas "por convenção" (vide a crítica platónica, nas *Leis* X 888d-890a).

Como a ordenação das cláusulas mostra, Sócrates teve o cuidado de contrapor à defesa que o sofista faz do relativismo a consciência dos seus limites, ditada pela necessidade de responder às objecções antes apresentadas pelo filósofo. Todavia, da ontologia fluxista, bem como da epistemologia sensista, nem traço.

No entanto, talvez o argumento se insira numa subtil estratégia argumentativa. Tendo em conta as diferenças que separam as duas concepções de verdade, é por ora indiferente aceitar ou não a extrapolação do critério sensista, da sensação para a opinião, identificando relativismo a sensismo.

Quer a extrapolação seja ou não aceite, o argumento da auto-refutação resulta sempre, pois não interessa que *todas as opiniões* sejam legitimadas pelas sensações, mas que todas ganham o mesmo valor, *enquanto opiniões,* independentemente do seu conteúdo material. Deflagra, então, um duplo paradoxo. Materialmente, enquanto para o próprio Protágoras a tese é verdadeira, pelas suas sensações, também é falsa, pela experiência da recepção das opiniões daqueles que acham que ela é falsa.

Pelo contrário, formalmente, é verdadeira enquanto opinião, mas falsa, por isso mesmo, por ultrapassar os limites da opinião de um homem, para se constituir como uma tese sobre as opiniões *de todos os homens*[107]. Portanto, é reduzida à inconsistência, tanto pelo facto de assentar em sensações contraditó-

---

[107] A questão é admiravelmente sintetizada por A.-M. Ioppolo, em *Platone Teeteto* Bari 1999 XXXIV-XXXVII.

rias[108], como pelo de equivocar sobre dois sentidos de 'opinião' [109].

É que, se a tese de Protágoras tem algum valor, ele decorre do seu conteúdo material, *daquilo que afirma*. Ora, esse facto coloca-a num plano distinto do das opiniões dos outros homens, retirando-lhe a sua verdade puramente formal e forçando-nos a considerar o seu valor material, enquanto opinião, *em contraste com o daqueles que maioritariamente a rejeitam*.

O paradoxo acarreta consequentemente a auto-refutação de Protágoras, a qual complementa, no plano da opinião individual, a posterior redução *ad insignificatiam*[110] da opinião política. Redução, de resto, tão necessária quão impossível, antes da defesa de Protágoras[111].

---

[108] E não adianta protestar que é outro Protágoras que ouve as opiniões alheias (ou seja, reverter ao sensismo), pois isso acarretaria a dissolução do mundo das opiniões, implicando, como consequência, a ineficácia da persuasão.

O que parece estar aqui em causa é a aceitação do princípio da não contradição (PNC). A alegação de Aristóteles, na *Met.* IV5, 1009a5 sqq – sem dúvida inspirada no *Teeteto* –, segundo a qual o sofista rejeitaria o princípio da não contradição, torna irrelevante a refutação de que é objecto. A nosso ver, que o "Protágoras" do *Teeteto* aceita o PNC é mostrado pela sua própria refutação (bem como pelo *Protágoras;* se não, nada o distinguiria dos sofistas que, no *Eutidemo,* patenteiam a sua indiferença perante o princípio).

[109] O sentido sensista e o do próprio "Protágoras", para quem a *sua* opinião constitui uma tese sobre a opinião de todos os homens.

[110] Devo a Nelson Gomes ter-me chamado a atenção para este aspecto da redução do argumento contra o vantajoso, cunhando a expressão que estabelece a exclusividade da relevância futura do critério do sábio.

[111] Em "Plato´s Refutation of Protagoras in the *Theaetetus*" (*Apeiron* 32 (1998) 201-234), G. Fine sustenta que a refutação só é eficaz, se for dirigida contra o "infalibilismo" do sofista (e não contra o relativismo). Como mostrámos atrás, a nossa interpretação difere desta, pelo facto de não assumir a unidade das doutrinas atribuídas ao sofista, encarando o sensismo como uma reformulação do relativismo inicial.

E pela simples razão de Sócrates não conseguir refutar o sensismo[112].

3.5 Consequências da auto-refutação

Não é muito claro o efeito que o argumento da auto-refutação tem sobre a exposição da doutrina de Protágoras. Mas já anteriormente as objecções de Sócrates ao PV tinham provocado uma alteração da versão inicial da doutrina, exposta entre 152a e 160e.

Em 166d-167d, o sofista tinha concedido a existência de homens sabedores, capazes de curarem e educarem homens, plantas e cidades, levando-os, de estados, considerados "piores", a outros "melhores". Agora também a auto-refutação provocará uma nova extensão do PV. É admitida a possibilidade de, em termos do que é vantajoso à cidade, "alguns conselheiros" serem melhores que outros, embora o Piedoso e o Justo não tenham uma natureza própria, tornando-se a opinião comum verdadeira, quando e enquanto for defendida (172b).

Mas esta reformulação tinha sido preludiada por uma peça notavelmente irónica: a da emersão da

---

Todavia, concordamos com Fine no seu juízo, de que a avaliação da validade da refutação depende dos qualificadores ("para mim", etc.), que Sócrates suprime no argumento (o infalibilismo é o relativismo sem qualificadores). O nosso argumento acima mostra que Sócrates tem boas razões para suprimir os qualificadores, argumentando *indiferentemente* contra relativismo e sensismo. Mas a questão só ficará esclarecida com a refutação de Teeteto (184b-187a).

[112] Facto que plenamente justificaria as reservas a seguir expressas por Sócrates (179c), nas quais o filósofo articula a opinião com "a experiência presente", a partir da qual se formam as sensações, talvez verdadeiras e inatacáveis, logo, com um inegável contorno epistémico.

Note-se, ainda, como estas formulações "analisam" a aparência, que, em 152c, logo antes da introdução do fluxismo, consubstancia o relativismo.

cabeça de Protágoras (171c-d). A imagem é de um cómico irresistível. Mas, que sugere? Notemos que Protágoras só poderá reduzir ao ridículo o argumento de Sócrates, se provar que ele está errado. Mas isso implica que Sócrates tenha emitido aquilo mesmo que o sofista nega: uma opinião falsa. Portanto, a ironia só reforça o efeito do argumento: Protágoras acha-se efectivamente refutado – por si próprio e pelos que o contradizem!

4. A digressão

Não prestaremos atenção à secção 172c-177c pelo facto de em nada contribuir para a compreensão do argumento do diálogo. Esta opção não implica a desqualificação dessa secção da obra, mas apenas, do nosso ponto de vista, a sua nula contribuição para a elucidação das questões debatidas. De resto, não há dúvida de que a sua inserção, bem delimitada, exactamente no centro do diálogo, caracteriza a filosofia e a figura do filósofo[113], apresentando o *Teeteto* como modelo da investigação filosófica.

5. Regresso ao argumento (177c-179c): recapitulação

Terminado o interlúdio, Sócrates deixou preparado o terreno para avançar para a conclusão da refuta-

---

[113] Esta intenção reforça o sentido das interrupções da argumentação, constantes, depois do interlúdio da parteira (148e-151d). De resto, o Teeteto é tão rico no plano dramático que a avaliação em profundidade dessa sua dimensão desvela um outro diálogo. Vide a notável análise da caracterização da personagem "Sócrates", na obra platónica e no *Teeteto*, por Ruby Blondel *The Play of Character in Plato's Dialogues* Cambridge 2002, 251-313.

ção. Mas terá ainda de introduzir a mais séria reserva que opõe aos argumentos de Protágoras, nas sucessivas versões com que até agora nos foram sendo apresentados.

Comecemos por lembrar os primeiros passos da tese. Depois dos contornos subjectivistas do relativismo inicial, o princípio fluxista, constantemente reafirmado em todas as formulações, emerge com clareza, logo na primeira exposição da doutrina (152d):

"nada é um em si mesmo".

Essa estipulação visa superar o paradoxo criado pelo exemplo do vento, por um lado, simultaneamente quente e frio, para diversos percipientes, por outro, sempre "objecto" de percepções infalíveis (152c). Mas não mais será abandonada.

Presente na teoria sensista da percepção, subjaz à síntese que entrelaça a resposta de Teeteto com o relativismo e o fluxismo (153a-160d). Segue-se-lhe a primeira e segunda vagas de críticas (161b-162a, 163a--165c), conducente à defesa de Protágoras.

Esta "salva as aparências" do cosmos fluxista, mostrando como é possível regulá-lo na prática, através de padrões, estabelecidos e arbitrados por consensos (166b-167d). É uma primeira cedência, que, porém, não atinge o princípio fluxista.

A segunda (171d-172b) resulta, como mostrámos, do argumento da auto-refutação, reconhecendo limitações práticas à eficácia do PV (172a-b), sem, contudo, atingir o princípio fluxista, oportunamente preservado (172b). Portanto, até agora, Sócrates nunca questionou essa veemente denegação de qualquer forma de identidade.

Todavia, a solução pragmatista que o seu opositor apontou, condensada em transitórios consensos, *cuja*

eficácia se mantém intacta através da mudança, tem de sofrer limitação, sob pena de o diálogo entre os dois disputantes se mostrar tão impossível, quanto inútil.

5.1 O bem e o vantajoso

Essa surge na forma do princípio que Sócrates opõe ao fluxismo, estabelecendo a impossibilidade de confusão do bem com o vantajoso, por mais que este possa persistir, ao longo das oscilações políticas (177d). Após a referência ao princípio fluxista, o princípio oposto começa por surgir como uma estipulação imposta por razões morais:

> "ninguém tem coragem de reduzir o bem ao vantajoso[114].

O princípio é apoiado por um argumento que começa por conceder serem os Estados movidos pelo desejo da vantagem, na produção de legislação[115] (177e). Mas de pronto introduz a reserva de o vantajoso visar uma incidência temporal específica, no tempo futuro.

A objecção não contradiz o imediatismo sensista, admitindo até a coincidência das experiências com as opiniões individuais, de acordo com o PV (178b). Mas vai mais fundo, questionando a possibilidade de qualquer homem possuir o critério da opinião sobre as

---

[114] "A menos que se refira à palavra". A reserva parece visar Protágoras, para quem a verdade de uma opinião é independente do seu conteúdo. Mas Sócrates exclui liminarmente a possibilidade de dissociar o nome, da coisa *(pragma)* por ele denotada.

[115] Ecoando a primeira tese sobre a justiça, apresentada por Trasímaco, na *República* I 338c (vide Mario Vegetti "Trasimaco" *La Repubblica* I, Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti, Napoli 1998, 233-256, esp. 240-247).

coisas futuras. Pois, não é ao médico que cabe opinar sobre uma febre (178b-c), ao camponês, ao músico, ao ginasta, ao cozinheiro, ao próprio Protágoras[116], nos respectivos domínios (178c-e)? Fica então provado que o vantajoso terá de ser julgado a partir do seu efeito futuro, reforçando a supremacia do critério do competente sobre o de qualquer homem (179a-b).

5.2 Encadeamento dos argumentos na refutação

O segredo deste surpreendente argumento reside no modo como se opõe à epistemologia sensista e aos seus corolários políticos. Apesar de nenhum dos princípios em que se acha consubstanciado o sensismo ser directamente contradito por ele, *indirectamente* todos acabam por ser postos em causa.

O argumento apoia-se em duas concessões conseguidos pela crítica de Sócrates, explorando, por um lado, as sucessivas reformulações *práticas,* propostas pelo próprio sofista; por outro, a demonstração da inconsistência do PV, realizada pelo argumento da auto-refutação.

Foi o próprio Protágoras quem abriu as portas à rejeição da sua tese, primeiro, concedendo a superioridade dos sábios e técnicos sobre os homens comuns (166d-167b), depois, chegando a admitir a diferença de qualidade entre os conselheiros (172a).

Mas a eficácia do argumento apoia-se ainda na redução do PV à trivialidade. A "verdade de Protágoras" pode muito bem ser verdade, para ele e para cada um que tenha as suas próprias opiniões por correctas. Mas basta que um único homem a questione para que o seu valor se torne insignificante.

---

[116] Assim se justificando o prestígio de que goza, bem como o dinheiro que os seus discípulos lhe pagam (178e-179a).

É claro que, com este argumento, a tese de Protágoras perde todo o alcance. A estratégia do sofista assentava na oposição de uma concepção pragmática da verdade à concepção corrente, da correspondência (167b), por um lado, impondo as consequências epistemológicas da ontologia fluxista, por outro, avaliando a opinião como uma extensão das percepções individuais infalíveis (*vide* 178b).

Sócrates explora essa concessão, atacando a tese no domínio pragmático: as opiniões de cada um podem muito bem ser verdadeiras para ele, mas essa verdade *para nada serve*, se não se apoiar na competência técnica, ou não exprimir um saber efectivo (179a-b), com repercussões futuras. E esta exigência pragmática basta para desarticular o pragmatismo do sofista.

Rematando o argumento, Sócrates deixa ainda no ar algumas reservas – geralmente tomadas por irónicas – sobre a validade da refutação do sensismo. Deixemo-las em suspenso, enquanto esboçamos uma recapitulação do raciocínio de Sócrates.

5.2.1 Recapitulação

O ponto de partida da argumentação atribuída ao sofista é o conjunto de princípios que condensa a epistemologia sensista, do qual decorre a verdade da sensação, para quem a sente. Em resposta, o filósofo argumenta que a necessária verdade do critério (PV) torna impossível o ensino (e irrelevante Protágoras). O sofista contra-ataca, mostrando que do PV resulta não haver sensações e opiniões falsas, mas melhores e piores. Caberá, então, à diversidade de figuras públicas que encarnam o sábio a orientação dos homens e das cidades do pior para o melhor.

Aceitando a extrapolação do sensismo para o relativismo, resta a Sócrates examinar a natureza desse melhor em que Protágoras funda a sua prática. Para tal começa por estabelecer um princípio: o de o vantajoso não se poder confundir com o bem[117], devendo, portanto, ser validado por um critério exterior a ele próprio.

E esse será a capacidade de acertar – critério que o sofista aceitaria sem dificuldade[118] –, porém, acrescenta o filósofo, no futuro[119]. A prova final da verdade desta alegação é fornecida pelo exemplo do próprio sofista, certamente capaz de, melhor que qualquer outro, prever o efeito de um discurso persuasivo no tribunal.

Uma, não abordada, consequência desta demonstração reside ainda no modo como atinge o coração sensista da tese de Protágoras, pois a inexistência de sensações futuras prova a insuficiência do critério sensista, por mais que a relação privilegiada do sentinte com a sua opinião lhe confira verdade. Daqui

---

[117] Se o vantajoso constituísse um critério autónomo, toda a política se resumiria ao jogo de interesses dos poderosos, resultando a mudança política da mera mudança dos responsáveis pelo poder.

[118] A oportunidade do argumento de Sócrates reside em aproveitar a base pragmática em que Protágoras situa a sua concepção de verdade, para introduzir o contexto epistemológico em que o sofista situa a sua própria concepção.

[119] O que distingue a previsão de qualquer outra opinião é que só será verdadeira se os factos a vierem a confirmar, de modo de todo independente da circunstância de ser verdade para quem a faz. Esta sua natureza é bastante para justificar a introdução da verdade e da falsidade, segundo a correspondência, ou não, das opiniões aos factos.

É da possibilidade de haver proposições falsas que simplesmente resulta a imaterialidade do princípio em que se apoia o relativismo. Dela decorre ainda que o sábio se distingue dos outros homens por conhecer a verdade e ser capaz de a exprimir.

resulta imediatamente que a sensação não pode ser saber. Mas essa conclusão não é por ora esboçada.

5.3 Epílogo (179d)

Voltando ao texto, observamos ser possível interpretar as reservas de Sócrates à justeza da sua refutação da tese sensista de muitas maneiras: desde como a admissão da validade do sensismo para a compreensão do mundo da aparência[120], a considerá-las irónicas[121], passando por ignorar a questão.

A posição que nos parece mais interessante é a primeira das três apontadas. Felizmente, o texto não deixa quaisquer dúvidas sobre o seu sentido. Sócrates compara duas concepções de verdade distintas. A primeira avalia qualquer opinião pelo valor da proposição que a exprime: verdadeira ou falsa[122]. A segunda nada tem a ver com a anterior, podendo caracterizar-se como a conformidade das percepções com as opiniões que as exprimem[123]. É aparentemente esta última que parece a Sócrates mais difícil de refutar[124].

---

[120] M.G.J. Beets *Towards the Horizon of Knowledge* Amsterdam 1998, 113.

[121] Augusto Guzzo, in Platone *Teeteto* a cura di Augusto Guzzo, Milano 1985, 179, n. 40. *Contra* Jane M. Day "Perception..." 74-77, que refere alguns dos comentadores, que diversamente tentam superar as consequências das reservas platónicas.

[122] É a concepção que Platão apresenta de passagem no *Crátilo* 385b e com clareza no *Sofista* 263b, segundo a qual verdade e falsidade são propriedades das proposições, dizendo "as coisas como são", ou "diferentes do que são" (vide José Trindade Santos "Do *Crátilo* ao *Sofista:* a descoberta da linguagem" *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche* CIX 1998, Napoli 55-67).

[123] Condensada nos cinco princípios atrás enunciados, *vide* 159a-160c.

[124] Vendo bem, nenhum dos argumentos apresentados e desenvolvidos por Sócrates a atinge, dado que todos eles se dirigem ao apro-

Mas desta reserva resulta um outro problema: o de, a partir da conformidade apontada, conferir às percepções o estatuto de saber. E aqui Sócrates revela um perfeito domínio do fio da argumentação, pois, sendo claro que o coração da concepção é constituído pela ontologia fluxista, imediatamente a elege como o próximo tópico a examinar.

5.3.1 A complementaridade entre o fluxismo e o sensismo

Mas, antes de avançarmos no comentário, é oportuno apreciarmos o sentido da reserva expressa por Sócrates. Ora, é neste ponto que o *Timeu* nos traz informação relevante[125]. A descrição do mundo sensível, antes de a causa errante ser submetida ao domínio da razão (49b-50b), é inteiramente conforme à ontologia fluxista, tanto a atrás esboçada, como a que será descrita a seguir, no *Teeteto*.

Daqui a pergunta. Então, se a ontologia fluxista não é refutada, servindo como modelo do sensível e justificação para a necessidade de a controlar pelo inteligível, não será igualmente aceitável a atribuição de uma função paralela à epistemologia sensista?

Não vemos qualquer razão para responder negativamente. O único problema – e aí o paralelo perde a eficácia – reside na circunstância de o desenvolvi-

---

veitamento que Protágoras, bem como os que "não sustentam inteiramente a opinião dele" (172b; vide 164e-165a), fazem da síntese epistemológica que caracterizámos como "sensista".

[125] Aliás, em termos paralelos aos utilizados no *Teeteto*. Tal conformidade é aparentemente confirmada por Aristóteles, na *Metafísica* I6, e referida como a alegada influência de Heraclito em Platão, que justifica o recurso às Formas inteligíveis para introduzir estabilidade e ordem no fluxo sensível (987a32-b10).

mento e aplicação da tese de Protágoras no PV colidir com as propostas da epistemologia platónica. Essa será a razão pela qual Protágoras será afastado, mais que refutado, enquanto o fluxismo pode persistir como descrição de um mundo inacessível ao entendimento[126]. Mas essa é a próxima questão a ser abordada.

6. É impossível uma epistemologia fluxista (179e-183c)

A nova versão do cosmos fluxista, combinando os dois tipos de movimento – a mudança e a deslocação – retira obviamente ao real um mínimo de estabilidade que lhe permita ser captado por qualquer sujeito, de resto, ele também, destituído de identidade, dado que todos os fluxos se alteram enquanto se movem. A consequência imediata é a da necessidade de afastar o fluxismo, para salvar qualquer possibilidade de captação da realidade: da sensação ao saber, passando pela linguagem.

6.1 Sentido da crítica do fluxismo

Como interpretar esta conclusão? Como dissemos acima, a questão é delicada, pois uma vez mais a posição de Sócrates, agora perante o fluxismo, é ambivalente, como de resto se pode perceber pela própria refutação.

---

[126] Ao contrário de Protágoras, Heraclito não compete com Platão. O único fluxista criticado nos diálogos é Crátilo. E não é a sua aceitação da influência de Heraclito que interessa Platão, mas a doutrina que dele extrai, segundo a qual todos os nomes são, "por natureza" correctos (*Crá.* 383b, 429b-e).

A oscilação entre aquilo que Sócrates designa como "sensação e não sensação", ou mais nitidamente a percepção de uma qualidade e do seu contrário (152d, 154a-b, 157d, *passim*), nada prova, além da insanidade do sensível e da instabilidade da opinião: tese repetidamente sustentada noutros diálogos (*Féd.* 78d-79a; *R.* V 477 sqq, *passim*).

A potenciação do fluxo pela combinação da deslocação com a mudança, alegadamente inviabilizadora de qualquer discurso com sentido (182d-183b), pouco acrescenta à fundamentação do sensismo pelo fluxismo[127] (152d). Quanto à impossibilidade de uma correcta descrição do sensível através da linguagem, também ela é bem conhecida. Além dos já citados passos do *Teeteto* em que a encontramos alegada, muitos outros há, embora nenhum seja tão definitivo como o da *Carta* VII 342a sqq. Nem, de resto, será de crer que todas estas críticas aflijam minimamente qualquer fluxista convicto[128].

Mas o passo que poderá constituir a chave da ambivalência da posição de Sócrates sobre a relação entre a sensação e o saber é 152c. A alegação de que a sensação é infalível, *enquanto saber*, é "salva" pela

---

[127] Não nos parece que a introdução do fluxo infrene cave mais fundo o abismo que separa a linguagem do real. De resto, quer o relativismo, quer o sensismo, são completamente alheios à ideia de "real", se o único critério de verdade é o da relação, privada para o sensismo, construída para o relativismo, entre aquele que fala e aquilo que diz.

[128] Como a hilariante descrição dos Efésios acentua (179e-180b). São também conhecidas as sarcásticas observações de Aristóteles sobre Crátilo, na *Met.* IV5, 1010a7-15, e na *Ret.* III16, 1417b1-3. Este ponto é notado por D. Sedley *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus* Oxford (no prelo); *vide* também B. Cassin "O dedo de Crátilo" *Análise* 7 (1987) 3-14.

extrapolação dos princípios da epistemologia sensista, mas nunca é avançada pela teoria. Quanto à exigência de a associar "sempre ao que é", é simplesmente ambígua, dependendo o seu sentido do referente da expressão.

Se for a imutabilidade do ser, o fluxismo acha-se evidentemente excluído; mas se, pelo contrário, se pensar que é o fluxo que "sempre é" (no sentido de: "é o caso", como a sequência do argumento alega), então ocorre o inverso. Ou seja, se o referente for o inteligível, o fluxismo é impossível; mas se for o sensível (hipótese bem mais de acordo com o contexto da frase), então é a imutabilidade que se acha radicalmente erradicada, porém, *do sensível.*

Pondo a questão de outro modo. Se, neste passo, se identificar o saber com o inteligível, naturalmente o fluxismo acha-se afastado. Todavia, se acharmos que o argumento quer mostrar que a variação das aparências só pode ser salva pela associação da epistemologia sensista à ontologia fluxista, então o fluxo descreve adequadamente o real e toda a linguagem constituirá uma forma incorrecta de o referir[129] (157b-c).

Portanto, em rigor, a crítica é certeira, se atendermos à identificação da sensação com o saber, de acordo com a definição de Teeteto. Mas não o será, fora deste contexto, como será o caso dos próprios fluxistas, ou da generalidade dos diálogos que expõem a teoria das Formas[130], que, pelo contrário, sustentam a

---

[129] Constituindo a pedagogia sofística o "melhor" modo de adequar a experiência política e individual a uma realidade inacessível.

[130] Porém, com dois sentidos distintos. No famoso passo do *Banquete* (211a-e), dedicado à caracterização das Formas, a linguagem é dada como impotente para descrever o Ser; nos passos citados do *Teeteto*, ou do *Timeu*, é simplesmente incompatível com o fluxo.

tese da fragilidade e insuficiência da própria linguagem.

A conclusão que nos parece mais interessante é a de que Sócrates pretende colocar o fluxismo perante um dilema. Se o real é racional (em virtude de uma exigência epistemológica), então o sensismo é arbitrário, tornando-se necessário recorrer ao inteligível para o poder interpretar. Se, pelo contrário, o real é irracional, caótico e dominado pelo fluxo (leitura ontológica), há de novo que recorrer à racionalidade, mas agora para o estruturar.

De qualquer forma, a sensação constitui uma forma limitada de acesso ao real, podendo a linguagem ser usada quer para descrever imperfeitamente o sensível, quer como instrumento de acesso ao inteligível, através da dialéctica (*Féd.* 99e-100a; *R.* VII 532a segs.).

Portanto, concluindo, a onto-epistemologia sensista (que reformula o relativismo de Protágoras em termos do fluxismo de Heraclito) não é criticada por Sócrates e é por isso que nunca é refutada. Pelo contrário, o *relativismo* sofre nada menos de *três* refutações: a que resulta da auto-refutação de Protágoras, aquela que critica o pragmatismo pela prática e a que decorre da sua reinterpretação pelo fluxismo[131].

Consequência desta última será a correcção da "aparentemente precipitada" eliminação de Protágoras (183b). É precisamente porque o fluxismo (tal como o

---

A lição a extrair desta dupla insuficiência da linguagem, expressa no *Crátilo* é a de que constitui um instrumento precário para exploração de dois mundos, de outro modo incomunicantes.

[131] É evidente que a estabilidade requerida por qualquer opinião é impossibilitada pelo fluxo.

sensismo) retiram sentido a qualquer discurso que o relativismo de Protágoras é refutado[132].

Portanto, o fluxismo de Heraclito é tolerado como a ontologia de um sensível totalmente rebelde à racionalidade. Mas a conclusão do argumento tem como consequência que, para que o saber seja possível, se torna necessário salvar aquele por algo que se possa entender como uma onto-epistemologia do inteligível: por exemplo, a teoria das Formas.

Mas não só esta conclusão nunca é explicitamente tirada, podendo, embora só *indirectamente,* resultar da refutação de Teeteto, que concluirá toda esta secção do diálogo, como o argumento contempla uma alternativa até aqui não considerada.

7. Refutação da definição de Teeteto (184b--186e)

Não é difícil darmo-nos conta de como este breve argumento afecta a compreensão de todo o precedente debate, acerca das epistemologias relativista e sensista e da ontologia fluxista, pois o saldo desta revolucionária análise da percepção é nítido.

Aprofundando investigações realizadas noutros diálogos[133], o argumento distingue e separa pela primeira vez o sensível do inteligível, *de uma perspectiva funcional,* caracterizando duas naturezas distintas – o

---

[132] As coisas não poderão ser "para cada um como lhe parecem" (152a, passim): porque nunca "são", nem alguma vez sequer podem parecer. Nem, de resto, haverá "alguém" a quem pareçam.

[133] Nomeadamente o argumento da anamnese, no *Fédon* 72e sqq e a contraposição das três "competências" – *epistêmê, doxa* e ignorância –, na *R.* V 477c segs, desenvolvida nas analogias do Sol e da Linha e na Alegoria da Caverna, *R.* VI 505-VII 535a.

corpo e a alma –, através de dois modos complementares de contacto com o mundo[134].

É claro que aos sentidos corpóreos cabe o trabalho de recepção *passiva* do fluxo procedente do exterior[135], enquanto à alma[136] corresponde a tarefa, indubitavelmente *activa,* de processamento desse material. Esta distinção repousa sobre um único ponto: o da oposição da *especificidade* das funções corpóreas ao carácter *sintético e englobante* das funções mentais.

Tal distinção é bastante para assegurar dois resultados profundamente inovadores na filosofia dos diálogos:

1) o saber não pode ser limitado à sensação;
2) o saber não exclui a sensação[137].

---

[134] A análise tem ainda outro valor: o de abandonar a perspectiva apologética da concepção platónica de saber, típica da obra sobre a teoria das Formas, para se constituir como uma descrição crítica, autónoma e válida, sobre o funcionamento do sensório e da mente.

[135] Enquanto não houver indicação em contrário, nada nos impede de considerar a onto-epistemologia fluxista e sensista, como caracterização válida da percepção.

[136] Um aspecto capital da inovação platónica reside na concentração da análise da cognição nessa, até aí polimórfica e multifuncional entidade, designada por Platão com o termo tradicional, *psychê.* A ela veremos ser atribuído um conjunto de funções afins, que as epistemologias modernas aceitarão atribuir ao espírito ou à mente.

[137] A novidade não será absoluta. Mas o contraste com diversos argumentos do *Fédon* (aquele que opõe a alma ao corpo – 64d-69e –, o da anamnese – 72e-76a –, bem como o que o prolonga – 76b-84b) é sobremaneira evidente. Só esta conclusão pode salvar da incomunicabilidade as duas regiões onto-epistemológicas, que a versão canónica da teoria das Formas não poderia exprimir numa actividade unificada, com terríveis consequências para a filosofia (*vide Parménides* 133b-135e, esp. 135b-c).

7.1 Alcance da proposta de Platão:

As consequências futuras desta conclusão constituem o primeiro triunfo da estratégia seguida por Platão no *Teeteto*. Mas antes de as referirmos, há que avaliar o efeito que produzem nas concepções criticadas.

7.1.1 Sobre a ontologia fluxista e as epistemologias relativista e sensista

O seu impacto sobre o debate acerca do relativismo, do sensismo e do fluxismo não é o mesmo. Para compreender porquê, revisitemos algumas noções capitais para a compreensão das teses de Protágoras e de Heraclito.

O efeito que produz sobre a epistemologia sensista e a sua associação à ontologia fluxista é nulo, pelo facto de estas encerrarem a sensação no cosmo monádico do sentinte. A natureza caótica de um real abandonado ao fluxo infrene poderá desafiar toda a compreensão, mas, enquanto a sua representação se limitar à experiência privada do sentinte, nada haverá a contrapor-lhe.

A situação altera-se, contudo, com a avaliação do relativismo. Se devemos entender a opinião como mera extensão da sensação, teremos de perguntar que sentido será responsável por ela. E não acharemos nenhum à altura da realização de tal tarefa. A dureza do tacto, o timbre do som, o brilho da cor, como podem ser percebidos por algum destes sentidos, ou por qualquer outro? Por exemplo, vejo um sino, percuto-o e ouço o som produzido. Mas as propriedades que descrevem os fenómenos percebidos, comuns a-este-corpo-aqui-agora e a uma infinidade de ou-

tros[138], como podem ser sentidas? E pior, linguisticamente expressas e captadas? Que sentido permite relacionar sensações? E memórias? Finalmente, as apreciações, os juízos de valor[139], que sensório os pode validar?

Da perspectiva aberta pela distinção entre sentidos e mente, os exemplos "erísticos", cuja impotência Protágoras soberanamente denunciara[140], para descartar com a infinita decomposição da experiência, protegida pela integridade dos princípios sensistas, retornam agora com renovada acutilância.

E, para culminar, a própria "verdade" de Protágoras: que sentido lha pode proporcionar? Como poderá ser entendida? É fácil concordar que possa caracterizar a relação do sentinte com a *sua* sensação, pontual e irrepetível. Mas, que sentido poderá sequer explicar a produção da noção? O que *é* a verdade[141]?

---

[138] Estas serão as muitas unidades, substantivas e qualitativas, cuja realidade o princípio fluxista aparentemente negara (152c), mas que agora percebemos ter apenas colocado fora do alcance da percepção. Ultrapassando as consequências da postulação do fluxo, a refutação de Teeteto abre a possibilidade de convivência do fluxismo sensista com a análise da cognição aqui desenvolvida.

[139] Note-se, por exemplo, a casual referência de 186c à "utilidade". Parece evidentemente destinada a pôr em causa o critério do "vantajoso", apresentado em 172a para explicar o entendimento dos homens e das cidades acerca das questões ético-políticas.

[140] A visão, mas não compreensão do texto escrito, de 163b; as memórias "sabidas e não sabidas", de 163c sqq; o vinho, doce e amargo, para "distintos" Sócrates; os sonhos e a loucura – que sentidos os albergam, produzem e explicam?

[141] O que a análise da sensação *prova* é que a verdade da opinião não pode ser captada por analogia com a "verdade" da sensação. Não será preciso negar os princípios sensistas para constatar a inconsistência e insuficiência do relativismo. A verdade, que se diz da opinião, não é extensível à sensação e vice-versa.

Só o *Sofista* 263b tornará esta conclusão evidente, ao caracterizar 'verdade' e 'falsidade' como qualidades das proposições.

Em suma, é esta a tremenda limitação do relativismo: a de aspirar a reduzir toda a actividade psíquica à sensação, ou à continuidade e conformidade com ela[142]. Ora, não tem qualquer legitimidade para o fazer, aceitando a insuficiência analítica dos sentidos, em virtude da qual a opinião não poderá ser entendida como extensão da sensação.

Pelo contrário, o sensismo não exibe quaisquer pretensões a "explicar" a natureza humana. Limita-se a descrever um modo de configurar a experiência sensível, num mundo fisicamente possível, sem esboçar pretensões cognitivas.

Por estas razões, só podemos confirmar o juízo adoptado nas críticas do relativismo e do fluxismo: enquanto o primeiro é fortemente castigado, o segundo permanece intocado pelas críticas apresentadas. O argumento de Sócrates deixa persistir a indistinção entre o relativismo doxástico e o sensismo, através das sucessivas reformulações a que é submetido "Protágoras". Mas supera essa inconsistência provando a descontinuidade entre a percepção e a opinião, com a refutação de Teeteto.

7.1.1.1 Platão e o sensismo fluxista

Significa isto que deveremos encarar o sensismo fluxista como a teoria proposta por Platão para explicar o funcionamento do sensível? Não vemos razões para negar esta possibilidade.

7.1.1.1.1 Movimento no *Fédon* e na *República*

A diferença que separa a versão canónica da teoria das Formas da análise da cognição proposta no

---

[142] À qual é obrigada pela finalidade de com ela legitimar toda a expressão e comunicação humanas, como pretende "Protágoras".

Teeteto reside, além dos aspectos que acabámos de focar, na posição tomada sobre o problema do movimento.

No argumento da anamnese, no *Fédon*, o movimento é exclusivamente encarado sob a forma da mudança (74a–80b). É quase sempre referido metaforicamente como característica de uma "aparência", dotada de um estatuto ontológico "inferior", "mais grosseira": que "aspira" ao ser e "carece" dele, mas sempre lhe "fica aquém" (74b-75d).

Na *República* V-VII, a mudança permanece como a evanescente característica da aparência e da opinião, que as leva a oscilarem entre o ser e o não ser "absolutos" (V 479c-e). Análogas são as perspectivas trazidas pelas pontuais referências ao sensível, concentradas no *Banquete* 211 e espalhadas pela descrição da vida na região supraceleste, no *Fedro*.

É a impotência epistémica desta nota de inferioridade e negatividade que o *Parménides* denuncia e o *Teeteto* e o *Timeu* corrigem, pois, não só é impossível conceber um mundo inteiramente imóvel, como é inaceitável a desistência da possibilidade de pensar o movimento, apesar das aporias que gera.

7.1.1.1.2 O problema do movimento no *Timeu*

O *Timeu* resolve simplesmente o problema, caracterizando os sensíveis como cópias visíveis e corpóreas das Formas (50c). Mas, para tal, tem de proceder a um conjunto de reformulações revolucionárias.

A mais importante é aquela que começa por distinguir o movimento teleológico da alma – segundo os círculos do Mesmo e do Outro – do movimento mecânico, rectilíneo, em seis direcções a partir do

centro (36c-40d). Da conjunção de ambos resulta a "persuasão da causa errante", pela qual a causalidade mecânica é dominada pela teleológica (48a sqq).

É da composição destes movimentos que resulta o devir, antes de tudo expresso pela construção dos quatro elementos "segundo Formas e números" (53b), a qual irá condicionar a acção dos sólidos uns sobre os outros, nos planos macro e microcósmico.

Associado a esta concepção, o *Sofista* apresenta já o Movimento como um dos cinco sumos géneros, confirmando a entronização do movimento no inteligível. Mas esta conclusão parece só poder ser entendida como corolário do tratamento que o *Teeteto* dedica à resolução do problema[143], ao longo de toda a sua primeira parte.

7.1.1.1.3 Movimento no *Teeteto*

Depois de introduzido pelo princípio fluxista, em 152c, o movimento nunca mais abandona a investigação, reaparecendo na teoria da percepção. A distinção entre movimentos rápidos e lentos, apresentada em 157c-d e repetida em 182a-b, serve de base à reformulação de 182c. Agora, o fluxo *(rheos)* comanda o movimento *(kinêsis)*, que, nas suas duas espécies – deslocação *(phora)* e mudança *(alloiôsis)* –, distorcem qualquer possibilidade de interpretar o sensível, a partir de uma teoria coerente da percepção.

Neste contexto, a análise do fluxo não parece servir qualquer propósito construtivo, limitando-se a mostrar que um mundo dominado pela fenomenolo-

---

[143] Talvez por esse motivo, Movimento e Repouso se acham conspicuamente ausentes da referência aos sumos géneros, para os quais aponta 185c.

gia fluxista não alberga um mínimo de estabilidade, que lhe permita ser acessível à percepção, logo, à linguagem e ao saber.

A conclusão serve para confirmar a ideia da possibilidade de compreender um mundo dominado pelo fluxo infrene. Dela não deverá, porém, decorrer a total erradicação do movimento. Pois não será possível imaginar um cosmos estático. Torna-se, portanto, necessário encontrar um meio capaz de o conter. Todavia, dado que o princípio fluxista permanece irrefutado, a solução deverá ser alheia à ontologia.

7.1.1.1.4 A alma e a sensibilidade

O interlúdio de 183e-184a, com a sua referência a Parménides, confirma esta conclusão, vagamente sugerindo a oportunidade de recomeçar a investigação sobre o saber a partir da concepção do todo como uno imóvel. É então retomada a análise da percepção, tendo sido atingidos os resultados já focados.

Repetida a pergunta sobre o funcionamento dos órgãos sensíveis (184b), a resposta obtida indica a necessidade de o complementar com o poder *(dynamis)* sintetizador da alma. No entanto, não há um único instante em que a procissão de entidades inteligíveis que o argumento vai sucessivamente convocando *entre em contradição com a epistemologia sensista e a ontologia fluxista, que a suporta.*

Desde a emergência das propriedades sensíveis até ao ser e à verdade, o percurso é feito sempre pela mente e no inteligível. De forma que, quando é atingida a conclusão de que o saber reside na *reflexão* sobre as percepções (186d), a ontologia fluxista permanece de todo alheia ao novo curso impresso à investigação.

7.1.1.1.5 Separação da ontologia e epistemologia

As consequências desta orientação determinam o futuro da História da Filosofia: a epistemologia torna-se independente da ontologia, convertendo-se uma e outra em disciplinas filosóficas autónomas.

As análises do conhecimento e do ser, na obra em que é exposta a versão canónica da teoria das Formas, são caracteristicamente sincréticas: o saber é do ser e o ser é o que é para saber[144] (*Féd.* 65a-66a; *R.* V 477a sqq; *vide* Parménides Frag. 3).

No final da *República* VI, aquilo que metaforicamente se notara na Analogia do Sol é manifesto em cada segmento da Linha, neles convergindo os entes representados, a par das "afecções da alma" (511d) que os captam.

É a esta convergência da ontologia e da epistemologia – que designámos de "onto-epistemologia" – que o argumento do *Teeteto* põe fim. Aparentemente, a reflexão sobre as sensações não vai mais longe que o argumento da anamnese, no *Fédon*. No entanto, faz toda a diferença dela, mostrando que a especialização da mente para a reflexão, nos deixa perante uma única realidade e já não duas realidades distintas, com estatutos diferentes, afectas a duas entidades opostas.

Ao reflectir sobre as percepções, pelo simples facto de as reconhecer como tal, comparando-as com experiências passadas, a mente imobiliza o fluxo sensível, fixando-o em noções inteligíveis, às quais os

---

[144] Tal correspondência é igualmente notável na outra competência da alma: a opinião está dirigida para a aparência, na *República* V, enquanto, no *Fédon*, à alma, ao ser e à Razão, se opõem o corpo, o visível e os sentidos. Correspondente dualismo é notável no *Banquete* e no *Fedro*.

sentidos não têm acesso. Por esta síntese, "sensível" e "inteligível" deixam de ser encarados como domínios onto-epistemológicos opostos (alma/inteligível *vs.* corpo/sensível) para se converterem em produtos de operações distintas: umas cabendo à sensibilidade, outras à mente. Como dissemos, todas as operações realizadas são compreensíveis de uma perspectiva exclusivamente epistemológica, exibindo os seus produtos o mesmo estatuto ontológico.

Superada a epistemologia sensista, a mente configura os produtos da ontologia fluxista num mundo dotado de propriedades estáveis, impondo um travão epistemológico ao fluxo ontológico. O processo é iniciado pela atribuição à percepção de propriedades definidas, iniciando a sucessão de operações mentais que o exame da segunda resposta de Teeteto irá convocar: pensamento, memória, reflexão, todos convergindo na produção da opinião. O exame do saber poderá então deixar a intimidade da mente, abrindo-se, da dimensão "subjectiva" da opinião para a intersubjectividade da avaliação da opinião e daí para o domínio do saber.

7.1.2 Sobre a tradição epistemológica grega

Pode, portanto, dizer-se que a epistemologia, como domínio autónomo de investigação[145], nasce precisamente com a crítica levada a cabo por Platão, no *Teeteto*.

Em pensadores que o precedem, nada mais conhecemos que reflexões pontuais e desarticuladas, por mais penetrantes que sejam. Mesmo noutros diálogos

---

[145] A par da ontologia, dela radicalmente distinta, como veremos.

platónicos, o domínio da epistemologia nunca chega a autonomizar-se seja da moldura mítico-religiosa, como no *Fedro,* seja do contexto dramático e do suporte ontológico, como no *Fédon,* seja da proposta política, como nos Livros centrais da *República.*

No *Teeteto,* pelo contrário, ao longo de todo o diálogo, a investigação concentra-se nos tópicos que constituem a epistemologia como domínio autónomo e *continuarão a construir no futuro.* Como vimos, o debate critica explicitamente certas concepções, atribuídas por Platão a Protágoras e Heraclito. Mas implicitamente concentra-se no pensamento de outra figura ilustre da tradição, pontualmente referida no texto: Parménides e a sua escola[146].

Mas não é nessas referências que se expressa o núcleo da crítica platónica às concepções do Eleata. Podemos vê-lo emergir logo, como consequência da enorme inovação introduzida pela refutação de Teeteto. Pois a tese segundo a qual o saber se acha não nas afecções originárias da sensibilidade, mas na consideração raciocinada sobre elas (186d), castiga a cisão entre sentidos e Razão, expressa no Poema (fragms. 6, 7.2-5).

Mostrando como é possível ancorar a unificação da actividade cognitiva, apontada pelo argumento da anamnese, no *Fédon,* e a análise das competências cognitivas, realizada nos Livros centrais da *República,* na actividade da "mente" *(psychê, dianoia),* o *Teeteto*

---

[146] A referência de 183e-184a (*vide* 152e) é já suficientemente indicativa da posição que Parménides ocupa no diálogo. Toda a refutação a confirma, mas o protagonismo de Parménides só será evidente no exame da segunda resposta de Teeteto.

liberta o saber da sua exclusiva dependência do inteligível, abrindo-o ao sensível.

Esta profunda recomposição da cisão eleática entre realidade e aparência, pensamento e opinião, é suficientemente importante para renovar o sentido da noção que Platão refere pelo termo *epistêmê*. Todavia, agora que o saber abrange e integra numa unidade funcional sensível e inteligível, será possível conferir ao termo grego um sentido até aí negado pela sua vocação exclusiva para a transcendência, talvez até traduzindo-o pelo vocábulo em torno do qual se ordena toda a epistemologia moderna: o de "conhecimento"[147].

Será impossível exagerar a importância deste aspecto construtivo da refutação de Teeteto. Mas é graças a ele que se aclara a inserção do diálogo no corpo da obra platónica, nomeadamente na *vexata quaestio* da presença das Formas transcendentes no diálogo[148].

7.2 Sentido da epistemologia apontada pela refutação de Teeteto

Daqui a pergunta: terá a epistemologia entrevista na crítica platónica alguma relação com a teoria das

---

[147] Vide José Trindade Santos "Conoscenza e sapere in Platone" *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche* Napoli 2002, 24-38. Renunciámos a essa tradução, pensando que a confusão, resultante da dissociação de dois sentidos no mesmo termo grego, seria lesiva da compreensão do diálogo.

[148] Se um dos objectivos de Platão no *Teeteto* for permitir o acesso ao saber, a partir do sensível, a ausência das Formas inteligíveis do argumento é perfeitamente compreensível. No entanto, a definição do domínio que excede o exercício da sensibilidade – que vemos emergir a partir do meio da refutação – poderá inclui-las, sem com isso tornar incoerente o argumento.

Formas? Adoptamos, aqui, esse ponto de vista. Mas muitos outros o negaram[149].

A pergunta será a seguinte: o ser e o não ser, a semelhança e a dissemelhança, a identidade e a diferença, além das outras – unidade e pluralidade, par e ímpar, o belo e o bem, o feio e o mau, que deveremos encarar apenas como exemplos, serão Formas platónicas, ou meras entidades psíquicas, conjuradas para provar a insuficiência do relativismo?

Do nosso ponto de vista, pelos termos e expressões usados por Platão, pela função explicativa do sensível e articuladora da experiência, com que se manifestam, paralela à que encontramos noutros diálogos (particularmente no *Fédon*), só podem ser Formas. De resto, porque haviam de o não ser? Com que traço distinto, ou em que incompatível contexto emergem, que não consinta a relação com as obras em que

---

[149] Podemos condensá-los no clássico de J. M. Cooper "Plato on Sense-Perception and Knowledge" *Phronesis* 15 (1970) 123-146. O autor começa por se equivocar na interpretação de Platão, que atribui a Cornford, ao apresentar um único "knowledge" (que só poderemos traduzir por "conhecimento"), ao qual o uso dos sentidos "does not amount to" (124-125).

Todavia, no *Fédon*, a expressão da *epistêmê* pelo contacto da alma com as Formas inteligíveis (equivalente ao "knowledge" de Cooper) não só antecede (antes da encarnação da alma), como depois resulta do exercício da sensibilidade. É por essa razão que a percepção é condicionada e posteriormente corrigível pelo inteligível.

No *Fédon*, esta conclusão é atingida pela prova de nenhuma noção inteligível poder ter origem no sensível (74c-76a). O *Teeteto* complementa esta tese, mostrando que o acesso aos *koina* evidencia uma *actividade* da alma, quando a sensação se reduz à mera passividade. A novidade do *Teeteto* reside não na tese de que o "judgement" "does not amount to knowledge", mas na demonstração de que nenhum saber se pode permitir excluir a sensibilidade!

se acha expressa a versão canónica da teoria das Formas?

Os abundantes paralelos textuais mostram que o ónus da prova cabe a quem acha que não são Formas. Uma exigência, porém, nos parece legítimo fazer: a de que a sua natureza não constitua suporte da interpretação apresentada, que não se manifeste como condição *sine qua* a leitura proposta não possa ser feita[150].

Para a interpretação da refutação da primeira resposta, que acabamos de esboçar, que sejam Formas ou meras noções psíquicas, relações, ou conceptualizações (passe o aristotelismo) de propriedades e natu-

---

[150] Como vimos, é esse o sentido da interpretação de F.M. Cornford *Plato's Theory of Knowledge* London 1935, 1-13, 105-106. *Vide* ainda G. Casertano "Le definizioni socratiche di *episteme*", G. Casertano (a cura di) *Il* Teeteto *di Platone: struttura e problematiche* Napoli 2002, 102-27.

[151] Desta indiferença decorre a nossa neutralidade perante a interpretação do passo por Y. Kanayama "Perceiving, Considering and Attaining Being (*Theaetetus* 184-186)" *Oxford Studies...* V (1987) 29--82. O nosso único contencioso com este estudo acha-se condensado na sua definição de *aisthanesthai* (29): "The awareness of something as *F*, where '*F*' stands for a sensible quality". Cremos não se tratar de "uma qualidade sensível", mas "desta sensação aqui e agora", referida pelo mesmo termo usado para designar a qualidade sensível, e subsequentemente elaborada *pela mente*, como "uma qualidade sensível" (comum a outras sensações).

Neste ponto, capital para a posição aqui desenvolvida, seguimos a análise da função da "alma" na percepção, desenvolvida por M. Dixsaut "Natura e ruolo dell'anima nella sensazione (*Teeteto* 184b--186e)" in *Il Teeteto di Platone; struttura e problematiche* (a cura di G. Casertano) Napoli 39-62, *vide* 50-52. Se os sentidos pudessem chegar às "qualidades", a descrição do real pelo fluxismo sensista teria sido contrariada. A coerência da epistemologia sensista é, porém, preservada pela distinção platónica entre a percepção, como é descrita em 159e--160d, e a sua subsequente elaboração pela mente.

rezas físicas, é indiferente[151]. Defendemos que sejam encaradas como Formas por não haver razão para que não sejam, não porque disso careça a interpretação apresentada.

Por outro lado, é claro que desta conclusão não se segue que a epistemologia dualista, do *Fédon* e da *República* V-VII, se mantenha inalterável no *Teeteto,* pois a inserção da percepção no processo cognitivo é incompatível com ela.

7.3 Avaliação e carreira futura das consequências da refutação global

Não pode haver dúvidas acerca da genialidade desta refutação. Na sucessão de avanços e recuos que a constitui se realiza o adestramento do jovem Teeteto na prática da defesa e ataque das concepções, das quais depende o acesso ao saber.

Mas é o conteúdo do argumento que faz dele o modelo de uma estratégia reflexiva, diversas vezes seguida na tradição filosófica: a da desconstrução do mundo da aparência[152]. A descrição do cosmos fluxista e a defesa da epistemologia sensista só poderão ser arguidas no plano microcósmico. Mas a fortuna do argumento platónico reflectiu-se na influência que exerceu na filosofia ocidental, nas duas obras capitais que são as *Meditações metafísicas,* de Descartes, e a *Crítica da Razão Pura,* de Kant.

---

[152] Note-se que o argumento de Platão ecoa, por sua vez, o argumento da deusa no Poema de Parménides. Aqui, a impensabilidade da negação (Frag. 2) conduz, por um lado, à plena afirmação do ser (Frags. 3, 6.1-2, 7.5, 8), por outro, à redução da aparência à confusão entre ser e não ser (Frag. 6.3-8), justificada pelo seu enraizamento no costume humano de confiar na sensibilidade (Frag. 7.1-4).

Na primeira, a dúvida hiperbólica produz a dissolução do cosmos sensista pela suspensão de todas as noções susceptíveis de a receberem. No termo da viagem, a descontrução só é parada pela certeza do *cogito,* resultante do encerramento da investigação num sujeito. Mas esta é – em comparação com Platão – a maior limitação de Descartes: a de reduzir a diversidade do real à evidência do sujeito pensante.

Pelo contrário, Kant, na construção do sujeito transcendental, parte da redução da exterioridade a um resíduo não analisável e indescritível, em nada distinto do universo fluxista. Mas corrige-a imediatamente, primeiro, pela organização da sensibilidade pelas formas, *a priori,* do espaço e do tempo, depois, pela construção da unidade aperceptiva do sujeito transcendental e pela dedução das categorias do entendimento.

Se compararmos as estratégias seguidas pelos três pensadores, notaremos uma vez mais a ascendência que Platão sobre eles manifesta. Para Descartes, a redução da realidade à experiência íntima do sujeito só é possível pela identificação desta com o pensamento[153]. O mesmo se dirá de Kant, para quem a construção do mundo pelo sujeito transcendental só é possível mediante a exploração das condições de possibilidade do conhecimento *a priori:* primeiro, pela organização *a priori* da sensibilidade, depois, pela análise *a priori* da pensabilidade do real, interior e exterior.

---

[153] Uma vez mais não poderemos esquecer Parménides, que pela primeira vez constituiu o pensamento como núcleo do saber e definiu o lugar por ele ocupado na construção do mundo.

Uma vez mais, o ponto de partida destas análises é o *Teeteto*, mas agora na secção em que é refutada a resposta de Teeteto (184b-186e). O que Platão aí demonstra é a irredutibilidade da função unificadora e sintetizadora da experiência à sensação, uma vez que os sentidos são canais incomunicantes, por si, incapazes de construírem a unidade do objecto da experiência, ao qual chegam parcial e atomicamente, de perspectivas complementares.

A função unificadora do pensamento é consubstanciada na alma, que no *Teeteto* perde o carácter polimórfico com que se manifesta noutros diálogos, para ganhar a individualidade funcional que permitirá a sua identificação com aquilo a que a partir da modernidade se chamará "a mente"[154].

E poderemos encarar esta autêntica invenção do pensamento[155] como a definitiva resposta a Protágoras, cuja tese assenta, como vimos, na fusão – na realidade, confusão, demonstra Platão – entre a sensação, atómica, imediata e privada, e a opinião, a um tempo, perceptual e judicativa (*vide* 179c).

Significa esta nossa conclusão a definitiva erradicação do Protágoras histórico e a eliminação da sofís-

---

[154] A primeira, para alguns, única alternativa apontada ao argumento de Platão, é a de Aristóteles, que inicia a sua estruturação do conhecimento na sensação, elaborando-a construtivamente pela abstracção da experiência (*Metafísica* I1; *Segundos analíticos* II19), complementando-a depois pela demonstração do paralelismo do ser e do discurso, nas *Categorias* 1-5.

[155] Cuja função unificadora da experiência é definida no passo referido, para mais adiante manifestar a sua contribuição para a constituição do saber (189e-190a). É nítida a ligação deste passo com o do *Sofista* (263e-264c), que sintetiza a estruturação das Formas reguladoras da dialéctica platónica.

tica da história do pensamento[156]? Não nos parece, pois, se, como dissemos, a proposta platónica, bem como a sua herança filosófica, se estabelecem a partir do microcosmos onto-epistemológico, a pregnância da visão do sofista permanece intocada no macrocosmos político.

Quer isto dizer que a demonstração da arbitrariedade do mundo da experiência sensível – toda a denúncia levada a cabo pela Caverna platónica – não conduz à sua desconstrução pública nem para a Humanidade, nem sequer para a aristocracia filosófica. Pois, nos dias de hoje, esta continua a viver no mundo dos mortais, esperando pacientemente, da parte dessa mesma Humanidade, as provas de respeito que outrora lhe terá dispensado e hoje reserva exclusivamente aos sofistas[157].

---

[156] Mas não podemos esquecer a notória aprovação do fluxismo pela parte de Berkeley, que o terá levado a sustentar que o *Teeteto* "antecipou e aprovou as teses principais da sua própria teoria do conhecimento" (M. Burnyeat *The* Theaetetus *of Plato* "Introduction", 1; citando Berkeley, *Siris, A Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries Concerning the Virtues of Tar-Water* (1744), esp. §§ 311, 347-349). Vide também D. Hume *A Treatise Concerning Human Nature* (1739), Livro I, Parte IV, Secção VI.

[157] Esta secção incorpora, com profundas modificações, José Trindade Santos "Filosofia e sofística, no *Teeteto,* de Platão", *Filosofia e conhecimento: das formas platónicas ao naturalismo,* Samuel Simon (org.), Brasília 2003, 47-76.

Segunda resposta (187a-201c): "O saber é opinião verdadeira"

1. Introdução: saldo da refutação de Protágoras e Teeteto

Terminada a refutação da primeira resposta, a segunda entronca imediatamente nela. Todavia, apesar da mudança de tópico e sobretudo de estilo na condução do diálogo, tudo o que foi dito atrás, mesmo depois de ter sido afastado, deve ser levado em conta[158]. Referimo-nos, em particular, às duas conclusões que condicionam a continuação da investigação, mesmo sem que o texto nada nos diga sobre isso:

1. A eliminação de Protágoras e do PV;
2. A produção do saber pela *actividade da alma,* aceitando a estreita ligação desta com as realidades[159] (187a).

Delas resultam as duas tarefas prioritárias com que a refutação se confronta, de esclarecimento de cada um dos termos da nova definição.

---

[158] Bem ao contrário do expresso na inexplicável exortação que Sócrates dirige Teeteto, em 186a-b.

[159] Embora a expressão *ta onta* não remeta explicitamente para as Formas inteligíveis *e para a teoria a elas associada,* no *Fédon, República, Fedro,* etc., não nos parece que devamos excluir essa possibilidade. Estas "realidades" serão todas aquelas Formas referidas nas duas páginas anteriores. Veja-se o óbvio paralelo com o *Féd.* 79c-d.

Mas não devemos esquecer que, de acordo com a posição atrás expressa, esta referência *não deve condicionar a interpretação do argumento* que se segue.

1.1 Opinião e saber

A eliminação do PV levanta dois problemas, decorrentes do facto de a opinião poder ser verdadeira ou falsa. O primeiro concentra-se sobre a natureza da opinião e o modo como é atingida. O segundo, suspendendo a questão da verdade, interroga-se sobre como será possível a produção de opiniões falsas.

Mas a recém-conquistada certeza da dualidade da opinião conduz ainda a um terceiro problema, resultante da sua associação ao segundo termo da definição: o saber. Como poderá a opinião verdadeira identificar-se com o saber, se este só pode ser infalível?

Este ponto é tão delicado, quão capital para a compreensão do que se segue. O problema – para nós essencial – da infalibilidade do saber, que para um Grego não é problema nenhum, mas facto aceite sem discussão[160] (*vide Górgias* 454d; *Teet.* 152c), fica totalmente subsumido no outro – para nós, trivial! –, da possibilidade da produção da opinião falsa. Esta é a

---

[160] A atribuição da infalibilidade ao saber deve ser entendida como o primeiro sinal, no *Teeteto,* daquilo que designaremos como "a concepção tradicional de saber, de raiz eleática". A ideia de que o saber só pode ser infalível assenta na noção da co-extensividade do "pensamento com o ser" (Parménides B3): *vide* Elly Pirocacos *False Belief and the* Meno *Paradox* Aldershot 1998, "The Parmenidean Challenge", 3-9. É a partir desta concepção que nascem os diversos problemas que, nesta segunda parte do *Teeteto,* sucessivamente nos irão sendo apresentados.

Orientando a questão para a nova perspectiva, introduzida pela emergência da alma (184d sqq), Sócrates define a nova abordagem da investigação sobre a natureza do saber. Ou antes, invertendo o ponto de vista, é levado a interrogar-se sobre a natureza desse estado/processo cognitivo, caracterizado pela infalibilidade.

questão da qual depende o programa a que obedece a refutação da segunda resposta.

A tarefa de Sócrates consistirá em, aceitando, sem a discutir, a concepção tradicional de um saber infalível, compreender como a opinião se pode articular com ela. A questão não é nova[161], mas é agora abordada da perspectiva inversa, complementar da do *Ménon*.

Se a opinião verdadeira constitui o único modo de aceder ao saber, com ele se identificando potencialmente, como se explicará – pior, como será possível – a produção da opinião falsa? É esta pergunta que explica que a investigação se desloque, do questionamento da natureza do saber para a interrogação sobre o processo de produção da opinião.

Sócrates obriga-se, então, a prosseguir o exame das relações entre o saber e a opinião, tentando mostrar:

1. o que se entende por "opinião";
2. como é produzida;
3. como pode conduzir ao saber.

---

[161] O objectivo do "diálogo com o escravo", no *Ménon* 82-86, é superar o paradoxo da impossibilidade da aprendizagem (80a), mostrando como, através da anamnese, é possível a produção de opiniões verdadeiras (subsequentemente transformáveis em saber: *M.* 85c). O problema, que começa por ser o de como é possível a opinião verdadeira, transforma-se no de como poderá ser adquirido o saber, aceitando que a alternativa entre saber e não saber nega a possibilidade de trânsito de um ao outro (*vide* E. Pirocacos *Op. Cit.* 20 sqq).

É esta alternativa, em que o saber infalível emerge da completa ignorância, que motiva o paradoxo apresentado por Ménon. É também em torno dele que giram os debates da segunda e terceira resposta de Teeteto.

A dificuldade da investigação reside, portanto, na circunstância de o saber se impor como inquestionada condição e alvo de um processo, cuja natureza se não acha perfeitamente compreendida, sobretudo se pensarmos no resultado que deverá atingir. O programa da investigação terá de:

1. mostrar como a concepção tradicional de saber condiciona toda a investigação;
2. seguir o desenvolvimento do estado/processo cognitivo, denominado "opinião";
3. explicar como pode proporcionar a via de acesso ao saber;
4. avaliar os resultados obtidos, tentando elucidar as causas da irredutibilidade do saber à opinião.

1.2 A tradução de *doxa e doxazô*

Também a tradução destes termos põe problemas ao tradutor e intérprete. À semelhança do procedimento que seguimos com *epistêmê,* também neste caso abordaremos a dificuldade nos planos lexical, filosófico e histórico-filosófico. Os candidatos são apenas dois: por um lado, "opinião", "opinar", por outro, "juízo", "julgar".

Do ponto de vista lexical, ambos os pares de termos são admissíveis, embora a ambiguidade do segundo nos pareça neste caso prejudicial[162]. No plano

---

[162] "Julgar" confunde acepções dos domínios lógico e psicológico: "achar", "crer", "acreditar" (por exemplo, "Julgo que sim ou que não"). "Juízo" ainda apresenta maiores inconvenientes, envolvendo um complexo psicológico amplo: o estado, a operação mental, a decorrência desta, além de outros sentidos, específicos.

Na realidade, esta opção impõe-se por influência anglo-saxónica: encontramo-la não só em Cornford *Op. cit.*, mas, além das traduções

filosófico, registamos as ainda maiores abrangência e ambiguidade dos termos gregos, que podem simultaneamente entender-se como um estado e um processo cognitivos. A opinião, verdadeira ou falsa, como processo, não só é o único meio que permite alcançar o saber, como o estado em que o investigador se encontra, enquanto o processo avança (*vide* 202b-c).

Assim sendo, duas consequências decorrem da opção por 'juízo' e 'julgar'. A primeira é a de que a continuidade entre o estado e o processo cognitivos, suportada pela ambiguidade do complexo da "opinião"[163], é desfeita. Daqui decorrerá um sério inconveniente, pois, embora a análise do *Teeteto* incida quase exclusivamente na dimensão processual, a *doxa,* como estado, acha-se presente ao longo de todo o argumento[164].

Esta conclusão é coerente com a avaliação da questão, no plano histórico-filosófico, onde é também ambígua a relação entre o tratamento que a noção recebe no *Teeteto* e o de que é objecto no *Fédon, Ménon* e *República.* Esta ambiguidade dificulta a

---

referidas na bibliografia, no estudo clássico de M. Burnyeat, que serve de introdução à tradução do diálogo, de M. J. Levett: *The* Theaetetus *of Plato* Indianapolis/Cambridge 1990, XI-XIV, 1-248 (*vide* ainda J. McDowell *Plato* Theaetetus, Oxford, 1973).

[163] A *doxa* é não só o estado em que o investigador se encontra ("crença"), o resultado atingido pela sua prática cognitiva ("opinião"), como o produto que o expressa ("uma opinião"). Por outro lado, como "aparência", é ainda o domínio sobre o qual a actividade se exerce (*R.* V 448c sqq). É claro que as traduções 'juízo', 'julgar' não podem suportar tamanha abrangência.

[164] O que torna delicada a questão da associação da epistemologia do *Teeteto* à do *Fédon* e da *República,* que pode ser vista como nitidamente dualista.

opção por "julgar", "juízo", reforçando a opção por "opinião" e "opinar"[165].

2. A opinião falsa e a concepção tradicional de saber

O que dissemos atrás, bem como os propósitos iniciais de Sócrates, deve ser tido em conta para captar o sentido da subsequente discussão. Sócrates nunca põe em causa a opinião falsa como um facto, nem poderia fazê-lo, depois do tempo gasto a afastar Protágoras. A sua dificuldade é:

> "explicar como esta experiência nasce em nós" (187d), já que acontece "por natureza" (187e).

A origem da dificuldade acha-se na impossibilidade de equacionar a opinião falsa com a concepção tradicional de saber, de raiz claramente eleática. Recorde-se o início do argumento da deusa, no Poema de Parménides (frg. 2), do qual resultam apenas duas alternativas: saber ou não saber[166]. Ora, é desta alternativa que nasce o problema, pois, se quem sabe nunca pode achar-se no erro, quem não sabe não poderá

---

[165] Sobre as duas possibilidades de tradução, M. Narcy "Doxazein": "opinare" o "giudicare", in G. Casertano *Il* Teeteto *di Platone* 7-23, que, sem tomar posição (embora, na sua tradução opte por "opinion"), inventaria algumas opções ilustres.

[166] Duas "vias para pensar" (2.2), mutuamente excludentes – "é" e "não é" –, anulando quer uma terceira possibilidade, quer o trânsito gradual de uma à outra. Esta estrutura, associada à diversidade das leituras de "é", acha-se na origem das dificuldades com que a presente secção do *Teeteto* se confronta.

sequer produzir uma opinião: falsa ou verdadeira, nem sequer virá ao caso[167].

2.1 As quatro possibilidades (188a-c)

A fim de tornar evidente a insuficiente compreensão da natureza da opinião, Sócrates começa por partir da identificação desta com o saber, considerando as duas únicas possibilidades que lhe são concedidas:

> "... aquele que sustenta uma opinião *(ton doxazonta)* opina *(doxazein)* sobre o que sabe ou o que não sabe[168]" (188a).

---

[167] Esta associação da concepção tradicional de saber a Parménides tem vindo a ser reconhecida, de modos distintos, por diversos autores (recentemente, de modo muito explícito, por E. Pirocacos *Op. cit.* 3-9, e repetidas vezes ao longo da obra).

O que distingue a interpretação, que aqui apresentamos, da generalidade das que apontam esta associação de Platão a Parménides, é sustentar que *a segunda e terceira partes do Teeteto podem ser lidas como uma exposição dos inúmeros absurdos decorrentes da aceitação da concepção tradicional de saber.*

É neste sentido que pensamos que o *Teeteto* deliberadamente abre o caminho à crítica do eleatismo, apresentada no *Sofista.*

[168] Como a generalidade dos intérpretes tem notado (*vide* J. McDowell *Plato* Theaetetus 194-197; "Identity Mistakes: Plato and the Logical Atomists" *Proceedings of the Aristotelian Society* N.S. 70, 1969-1970, 181-195), abordando a questão de diversas perspectivas, a pergunta sobre a natureza do saber só pode ser respondida através da identificação da entidade conhecida.

Há aqui dois problemas distintos. O primeiro resulta da identificação do saber infalível com a opinião, verdadeira ou falsa. O segundo, mais profundo, é o da natureza da "crença", ou da opinião, enquanto estado, que remete para a concepção eleática de saber.

Pois onde pode residir a verdade ou falsidade da opinião: nela própria, ou naquilo sobre "que é", interpondo entre o opinante e a opinião a entidade sobre a qual a opinião é emitida? Note-se a ambiguidade da formulação "que é", que acrescenta à diversidade das leituras de *estin* o facto de a opinião ser sobre algo.

Mas nenhuma delas conduz a resultados satisfatórios. Pois, mesmo sem se perceber como a opinião pode ser sobre o que se não sabe, será também impossível, se for sobre o que se sabe. Acrescendo a dupla impossibilidade de aquele que sabe *(eidota)* não saber *(mê eidenai)* e de aquele que não sabe saber (188a-b), a opinião falsa só poderá resultar da identificação de duas coisas, julgando *(oietai)* alguém que:

a) uma coisa que sabe é outra que sabe (188b);
b) uma coisa que não sabe é outra que não sabe (188b);
c) uma coisa que sabe é outra que não sabe (188c);
d) uma coisa que não sabe é outra que sabe (188c).

Mas todas e cada uma delas são de novo impossíveis, se:

1. saber e não saber são as únicas alternativas, irredutíveis uma à outra (188a-b);
2. aquilo que é sabido não pode ser aquilo que não é sabido e vice-versa (188b-c);
3. aquilo que é sabido ou não sabido não pode ser *outra coisa*, sabida ou não sabida[169].

2.1.1 A *crux* do argumento

Para um leitor actual, tanto o argumento, como a conclusão atingida são evidentemente inaceitáveis. A falha não se acha, contudo, num ou noutra, mas nas

[169] Esta complexa formulação pretende inviabilizar qualquer possibilidade de confusão seja de coisas sabidas com não sabidas, e vice-versa, seja de duas coisas, ambas sabidas ou não sabidas. Assinale-se que aponta para a reformulação da negação como alteridade (*Sof.* 257b).

premissas, que reflectem a concepção tradicional de saber[170]. As dificuldades são diversas e de diferentes naturezas.

A primeira reside na identificação dos dois processos/estados cognitivos através dos seus conteúdos, conduzindo à tentativa de subsunção da opinião no saber (188a). É dela que resultam as outras.

Pois esta subsunção terá todo o sentido para a versão canónica da teoria das Formas, mas não para um leitor actual do diálogo, que não concebe o saber como um estado, muito menos infalível, oposto, em bloco e sem possibilidade de transição gradual, à ignorância, ou "não saber". A sua incompreensão será ainda agravada pelo facto de não ser sensível à ambiguidade de *einai*.

É deste complexo de dificuldades que resulta a caracterização do não saber de quem opina falsamente através de quatro possibilidades de identificação: de algo sabido com algo não sabido, ou de uma coisa com *outra*, ambas sabidas ou não sabidas. Nela reside o aspecto surpreendente do raciocínio que percorre o argumento, culminando na apresentação da opinião falsa como uma opinião sobre algo "que não é" (em todos os sentidos do verbo), ou uma não opinião (189a).

---

[170] E também na epistemologia dualista, dos diálogos sobre teoria das Formas, nos quais saber e opinião são apresentados como estados. Do facto de o saber ser sobre algo, infere-se ser sobre "algo que é" (*República* V 476e-477a), alargando-se esta conclusão à opinião (477b).

Também a região "hiperurânea" é caracterizada como "o ser que realmente é": *Fedr.* 247c.

Nos exemplos citados, "é" recebe todas as leituras do verbo grego: predicativa, existencial, identitativa e veritativa. Esta "fusão" dos sentidos do verbo *einai* condiciona a compreensão do argumento.

Esta é mais outra consequência da aceitação da concepção tradicional de saber, implicando a subordinação da opinião à dupla identidade da opinião com o saber (188a): com "aquilo que é sabido" (188b; a seguir, com "aquilo que é": 188d-e), logo de uma coisa com outra (188b).

O raciocínio parece tortuoso, contudo, com este argumento, Sócrates denuncia a impossibilidade de aceitar simultaneamente o argumento da deusa, que identifica o ser com o saber (com a gravosa consequência da impossibilidade do trânsito entre saber e ignorância[171]), e a resposta que identifica o saber com a opinião.

Portanto, e de acordo com estas premissas, que, repetimos, são constitutivas do problema com que Platão se defronta, o argumento é válido e a conclusão, que atesta a impossibilidade da opinião falsa, a partir da identificação da opinião com o saber, é verdadeira[172].

---

[171] É por esta razão que Sócrates, mostrando bem ter consciência dessa dificuldade, suspende temporariamente a aprendizagem e o esquecimento, como "estados intermédios" (188a), já que a incomunicabilidade das alternativas implica a sua inviabilidade, de acordo com o paradoxo apresentado por Ménon (*M.* 80d).

No diálogo, este é superado pela proposta da teoria da anamnese (*M.* 80a-86c), mas, no *Teeteto,* nenhuma referência é feita à anamnese, sendo os "estados intermédios" recuperados nos símiles do bloco de cera e do aviário, nos quais a memória e o esquecimento prolongam a impossibilidade de contornar a alternativa entre saber e não saber.

[172] Como vimos, a solução para esta dificuldade só é esboçada no *Sofista,* com a reformulação da negação, da contrariedade para a alteridade (256b sqq), da qual decorrerá a resolução dos problemas da falsidade e da aparência. Até lá, portanto, no *Teeteto,* assistiremos apenas à sucessiva manifestação das múltiplas consequências absurdas da redução do saber ao modelo de inspiração eleática.

Se não tivermos esta perspectiva em conta, o *Teeteto* traduz-se num encadeado de debates tão frustrantes, quão enigmáticos, *por mais notável que seja a sua carreira na história da filosofia.*

para reforçar a via da alteridade, expressa pela possibilidade da "outra opinião" (*allodoxia:* 189b-d).

É imediatamente notável a mudança de perspectiva do argumento, pelo facto de a opinião falsa passar a ser encarada como um processo mental (189b-c), conduzindo à emergência do problema do erro. A nova via abre uma série de portas à investigação, a primeira e mais grandiosa das quais é posta pela necessidade de definição do pensamento[178] *(dianoia).*

Voltemos ao contexto da primeira resposta. Talvez a mais momentosa consequência do afastamento de Protágoras tenha sido a da necessidade de decompor a actividade cognitiva em operações, conjugadas, porém, distintas umas das outras[179]. A refutação da resposta de Teeteto evidenciou a necessidade de distinguir a opinião, como processo activo, realizado pela alma, da percepção, encarada como aceitação passiva dos fluxos sensíveis pelo "corpo" do percipiente. Nada, porém, é dito sobre o conjunto de operações psíquicas em que consiste essa actividade. A oportunidade surge agora, sendo o pensamento a primeira operação a manifestar-se.

---

[178] O substantivo *dianoia*, associado ao verbo *dianoeisthai*, designa quer o "órgão" no qual se localiza o pensamento, "a mente", quer a actividade "pensamento", "pensar", atribuída à alma.

[179] A partir do momento em que o exame do sensismo conduz à necessidade de distinguir a sensação da opinião, distinção expressa pela conclusão de que "o saber não está nas sensações, mas na reflexão sobre elas" (186d), a cognição começa a ser encarada como uma actividade da alma (para todos os efeitos, neste contexto, "alma" é igual a "mente", mas o termo *dianoia* vai ainda precisar este sentido). Torna-se então necessário nomear e caracterizar cada uma das operações que concorrem para a cognição, articulando umas com as outras.

A opinião falsa é caracterizada como a possibilidade de troca mental de uma entidade com outra, ou, numa formulação devedora da concepção tradicional de saber, do pensamento de duas coisas ao mesmo tempo, ou de uma a seguir à outra[180] (189d-e). Todavia, o exemplo do belo e do feio (189c) veio abrir uma possibilidade nova: a de explicar a opinião falsa como um engano na atribuição de um predicado[181].

2.1.2.2.1 Pensamento, opinião e discurso (189e-190a)

A análise desta possibilidade de manifestação da opinião falsa é interrompida para definir a recém introduzida noção de pensamento. A finalidade da definição apresentada (189e-190a) é múltipla. Surge como resposta ao anúncio, feito atrás (187a), da orientação da investigação sobre o saber para a actividade da alma.

Constitui, porém, no contexto da discussão da opinião falsa, uma inovação surpreendente, pelo facto de considerar o pensamento a sede da verdade e do

---

[180] A atribuição ao pensamento da possibilidade de errar constitui novidade e mais outra reformulação da concepção eleática de "pensar": *vide* os fragmentos 2, 3 e 14, de Parménides. Todavia, a redução do pensamento à identificação de entidades reintroduz a cadeia das impossibilidades atrás expostas.

[181] Por exemplo, "Teeteto és belo e não, como disse Teodoro, feio" (185e). Neste contexto, já não será a confusão do belo com o feio, em si, que está em causa, mas o engano na atribuição desses predicados a Teeteto (*vide* C.F.J. Williams "Referential Opacity and False Belief in the *Theaetetus*" *The Philosophical Quarterly* 22 (1979) 289-302).

Ao sustentar que Teeteto é belo, Sócrates contradiz Teodoro, daí resultando ser a opinião de um deles falsa. A falsidade não reside no engano, ou na confusão do belo com o feio, mas no facto, de um deles *pensar* que Teeteto é belo e o outro que é feio. No entanto, a continuação do argumento tornará a reduzir o engano na atribuição ao da identificação (*vide* 190b-e).

erro[182]. Mas, como se verá, a consideração daquilo que Platão entende por "pensar"[183] vai afectar toda a nossa compreensão do platonismo.

O pensamento é considerado um diálogo interior da alma consigo mesma, realizado pelo encadeamento de proposições, que perguntam e respondem, afirmando e negando, até atingir uma conclusão, expressa através de uma opinião, sempre na forma de proposições[184].

Estas proposições aproximam-se de "definições" (note-se a escolha do verbo *horizein* para representar o resultado do diálogo interior), quando constituem a conclusão obtida pelo encadeamento de perguntas e respostas, conseguido pela afirmação e negação. São simultaneamente "discurso", afirmação e a própria expressão da Razão, entendida como faculdade cognitiva.

---

[182] A circunstância de o debate sobre a opinião falsa não chegar a uma resposta concreta não permite pôr em dúvida esta conclusão. Agora é a coerência do *Teeteto* com epistemologia do *Fédon* e da *República* que é ameaçada, pois toda a segurança, expressa na ligação da alma às Formas inteligíveis, pelo argumento da anamnese, é destruída, se, em si e por si (*Féd.* 79c-d), ela se pode enganar.

[183] Uma análise da definição, abrindo primeiro para o exame da perspectiva que traz à investigação, depois para o contexto global do platonismo, acha-se em M. Dixsaut "Qu'appele-t-on penser selon Platon" *Platon et la question de la pensée, Études platoniciennes* I, Paris 2000, 45-70.

[184] Parece-nos indiscutível que uma concepção proposicional da actividade cognitiva, ou do processo de aquisição do saber, se acha subjacente à concepção de pensamento apresentada.

Neste sentido, poderíamos encarar o diálogo platónico como uma representação dramática do exercício do pensar, pois o método da pergunta e a resposta, pelo qual, afirmando e negando, as opiniões são encadeadas, com vista ao apuramento e verificação da sua verdade, corresponde à definição apresentada.

2.1.2.2.1.1 Excurso I: *Dianoia* na *República*

Como é sabido, *dianoia* é o termo escolhido por Platão para designar o domínio onto-epistemológico, representado pelo segmento inferior da secção superior da Linha, na *República* VI. Este é constituído pelas Formas inteligíveis, susceptíveis de serem representadas visualmente, através de esquemas, consistindo na "reflexão" *(dianoia),* pela qual a alma realiza o trânsito entre o sensível e o inteligível.

A mais notável consequência da definição de pensamento do *Teeteto* é a extensão deste processo a toda a actividade reflexiva, explorando o valor paradigmático da prática dos geómetras. Nesta perspectiva, a definição de pensamento sintetiza, numa perspectiva disciplinar, a epistemologia da *República,* tal como a noção de "raciocínio sobre as sensações" – 186d – tinha feito para a do *Fédon.*

2.1.2.2.1.2 Excurso II: *Dianoia* no *Sofista*

Este passo do *Teeteto* deve ainda ser associado ao do *Sofista* (263e-264b), em que pensamento, discurso, opinião e sensação se combinam para gerar verdade e falsidade. É nesta sintética conclusão que a questão da falsidade fica resolvida, combinando o aproveitamento da nova concepção da negação, como alteridade (e não contradição: 258e-259b), com a constituição da "aparência" *(phantasia).*

Esta passa a ser entendida como representação sensível da realidade, através da mistura da sensação com a opinião (264a-b; *vide Teet.* 152c). A continuidade desta concepção com a do *Teeteto* é evidente.

2.1.2.2.2 Regresso à "troca de opiniões"

A "troca de opiniões" consiste então na afirmação de que "uma coisa é outra" (190a). Mas esta con-

cepção não tarda a ser erradicada pela imposição da anterior constrição identitativa, que não tolera que quem conhece a realidade do belo e do feio, do par e do ímpar, de um boi e de um cavalo, possa alguma vez confundi-los, reinstaurando a cadeia de impossibilidades de 188a-c (190a-e).

A inevitável consequência desta conclusão é uma vez mais a erradicação da opinião falsa, mas agora "em nós", a despeito das consequências absurdas a que conduz. Todavia, talvez haja uma possibilidade de sustentar que não é impossível opinar que as coisas que alguém sabe são as que não sabe (191a-b).

2.1.2.2.2.1 Opinião falsa e percepção defeituosa

Reside ela na confusão de, por exemplo, a visão à distância de Sócrates com a de alguém que se não conhece[185] (191b). Mas a flagrante contradição atingida com o que atrás se disse sugere a oportunidade de uma nova perspectiva.

2.1.2.2.3 O "bloco de cera"

A função desempenhada pelo símile do bloco de cera no processo de explicação da opinião falsa é evidente. Visa estender o exercício do pensamento a uma operação cognitiva ainda não considerada: a memória.

---

[185] Alguns comentadores (E. Pirocacos *Op. cit.* 81, 100-102) notaram a natureza semântica desta confusão. Embora o nome 'Sócrates' tenha o mesmo significado, pode, *para alguém*, denotar pessoas diferentes. Ou seja, Sócrates é Sócrates, mas alguém poderá, devido à deficiência da sua percepção, pensar que ele é outra pessoa. O erro não resulta da confusão de "algo que se sabe" com "algo que se não sabe", mas na atribuição dessa confusão a alguém, criando *um contexto opaco*, no qual ela ocorre.

Até aqui, o diálogo interior da alma, que tivera de emergir para integrar a irrupção da percepção na actividade psíquica, não contemplava a persistência daquela na alma. Essa deficiência é agora superada pelo símile do bloco de cera, cuja primeira finalidade é representar a capacidade plástica da mente.

E o fim visado pela introdução da nova operação mental é atingido, superando as impossibilidades antes mencionadas (188a-c), pela combinação das coisas sabidas, memorizadas e percebidas (192a-c), da qual poderá agora resultar a opinião falsa (193c-194b).

Aproveitando a pista aberta pela percepção deficiente, a plasticidade da imagem é ainda explorada para contemplar a descrição de estados psico-fisiológicos diminuídos, como a velhice, além de outros, nos quais a manifestação do erro é frequente e bem conhecida (194c-195a).

Mas não tarda a ser claro que o sucesso conseguido pela introdução da nova operação mental tem limites. Estes residem na impossibilidade de explicar o erro, quando a percepção e a memória não intervêm. É, por exemplo, o caso da confusão do número "onze" com o "doze" (195c-e), conduzindo à interrogação sobre a possibilidade do engano na "soma de cinco mais sete"[186], que uma vez mais desemboca na pergunta acerca da natureza do saber (196a-197a).

---

[186] Mas a simplicidade deste engano é desfeita, se pensarmos na possibilidade da sua manifestação na adição de números muito maiores (196a-b). Num caso destes, há que notar a diferente natureza do erro cometido, que já não resulta da mera confusão de um número com outro, mas na *incompreensão* de que a operação e o seu resultado são o mesmo número (*vide infra* 204b-e).

2.1.2.2.4 O símile do aviário

Se encararmos a mente como uma espécie de aviário, onde as noções nela existentes esvoaçam de um lado para o outro, e a opinião como o processo de captação de uma dessas aves, o erro pode de novo manifestar-se, através do engano no processo de captura. Com este artifício, Sócrates não restringe o erro à *posse* de um conjunto de noções, mas à possibilidade de troca de uma noção com outra, na sua *captação,* preservando-se a possibilidade da opinião verdadeira, quando esse engano na captura não ocorre (199a-c).

Mas também este símile apresenta limitações. Não será excessivo recorrer a ele para explicar o engano de homens comuns, porém, conferir-lhe uma validade indiscriminada redundará em anular de todo a distinção entre saber e não saber (199d). A brilhante sugestão de Teeteto, segundo a qual a ignorância poderia coexistir na mente, a par do saber (199e), consegue ainda salvar as aparências. Mas Sócrates não tarda a desiludi-lo, mostrando que o homem sabedor, aquele que sabe distinguir o saber da ignorância[187], não pode enganar-se.

De novo as impossibilidades de 188a-c, presentes ao longo de toda a refutação, emergem, mostrando como o recurso ao aviário anuncia o infinito regresso. A explicação da confusão entre saber e ignorância por uma noção de "saber de saber e ignorância" (199b-c) remete sempre para um outro "saber de saber e de

---

[187] Esta reserva aponta implicitamente para o próprio Teeteto, o seu mestre Teodoro, bem como todos os praticantes de uma arte, como a geometria, remetendo para a figura do "homem de saber" *(epistêmon),* capital na identificação do saber com a sabedoria (145d-e), na qual se inscreve a primeira resposta de Teeteto.

ignorância", redundando no afastamento da proposta introduzida pelo aviário[188].

2.1.2.2.4.1 O aviário e a anamnese

É impossível ignorar a possibilidade de relacionar o símile do aviário com a teoria da anamnese[189]. Levantando esta questão, não pretendemos que Platão nos esteja a acenar com a anamnese, deixando supor que não haverá outro modo de interpretar o símile que não seja através da sua identificação com a teoria. Por ora, há que deixar distintas as duas concepções, sem forçar a sua relacionação.

O nosso objectivo é apenas mostrar que a teoria da anamnese – entendida como um modelo epistémico, proposto por Platão, no *Ménon, Fédon* e *Fedro* – pode enriquecer a nossa compreensão do aviário. Em

---

[188] Neste sentido, aceitamos a leitura do argumento de 188a-c, por Paolo Crivelli ("The Argument from Knowing and not Knowing in Plato's *Theaetetus* (187*E*5-188*C*8" *Proceedings of the Aristotelian Society* 96 (1997) 177-196). Notamos, porém, que, ao considerar que os "estados intermédios" são "contrários e não contraditórios", apelando para a reformulação da negação, no *Sofista*, o autor se esquece de que também os produtos da memória e da aprendizagem sucumbem perante a impossibilidade de encontrar outra possibilidade entre alternativas eleáticas.

A questão é perfeitamente entendida por S. Scolnicov ("A anamnese..." 180-184), para quem o que está em causa é um processo de dissociação "entre o sujeito e o seu objecto", infinitamente prolongável, porém, sempre submetido à lei imposta pela identidade.

[189] Se, como pretendemos, há continuidade entre a epistemologia do *Teeteto* e a onto-epistemologia do *Fédon* e dos Livros centrais da *República*, se, ainda, é inegável a função capital, desempenhada, no *Ménon* e no *Teeteto*, pelo paradoxo de Ménon (*vide* E. Pirocacos *Op. cit.*), a problemática da anamnese não pode ser estranha ao diálogo. Assim sendo, o símile do aviário constituirá o local mais adequado para a sua inserção no debate.

termos práticos, isto implica integrar a anamnese na concepção unificada da actividade cognitiva, desenvolvida no *Teeteto*.

Para compreender se é possível relacionar as duas concepções há que responder a três perguntas. A primeira é a de como entram as concepções na mente (alma).

De acordo com a concepção corrente da anamnese (*M.* 81a-d; *Féd.* 74b-75d; *Fedr.* 246d-249d; *Ti.* 37b-c), não há nada que a alma não tenha contemplado. Daí decorre que, antes de encarnar, tudo deve saber[190]. Todavia, com o nascimento, sobrevém o esquecimento (*Féd.* 75d-76a; *Ti.* 43c-d, 44a-b), em consequência do qual, a recuperação do saber só poderá ocorrer pela intervenção dos sentidos (*Féd.* 75a-76a; *Ti* 44b-c).

Embora este processo não seja referido no *Teeteto,* nada aí contradiz os contornos gerais da teoria. Bem, pelo contrário, a valorização da sensação e da reflexão sobre ela, a definição do pensamento como uma actividade psíquica, encaixam-se perfeitamente nas referências explícitas à anamnese, no *Fédon,* bem como nas implícitas, no *Timeu.*

O aviário poderia, então, suportar duas leituras. Na primeira, mais consentânea com o curso empirista pelo qual o argumento do diálogo conduz o leitor, as noções existentes no aviário, seriam aquelas que a mente colheu pela aprendizagem (197e).

Todavia, nada no texto impede que o estado vazio, em que a mente se acha à nascença, resulte do esquecimento a que a alma foi forçada, ao encarnar. E que a aprendizagem – conjugando o exercício da

---

[190] Exceptuar-se-ão as almas "doentes" (*Ti.* 44c), ou passando por um processo de purificação.

sensibilidade, da memória e do pensamento com a produção de opiniões (*Teet.* 186b-c) – se conforme à gradual integração e estruturação do sensível pelo inteligível, em que consiste a anamnese. Diversos factores apontam neste sentido.

Em primeiro lugar, a natureza do exemplo considerado: o dos números[191]. Em segundo, o diverso agrupamento das aves, implicando metaforicamente a estruturação das noções na mente (197d; *vide Sof.* 253b-e[192]). Por último, a objecção do regresso, perante a possibilidade do erro (200b-c). Pois só a referência às Formas pode tornar o regresso finito, expondo o ridículo da explicação do erro, conseguida pela diferença do saber em potência do em acto[193].

---

[191] Note-se a referência passageira à estrutura epistémica dos números (197d-198b). Os números são entidades inteligíveis, cuja natureza e estrutura *a priori* se não poderá explicar empiricamente. Se não considerarmos as tentativas dos pitagóricos, a possibilidade de construção dos números por abstracção a partir da experiência não poderá ser considerada antes de Aristóteles.

[192] Coincidente com a estruturação das Formas, pela participação e exclusão.

[193] Um quarto e decisivo argumento é referido por S. Scolnicov, "A anamnese..." *Op. cit.* 180. O erro é explicado pela gradual "dissociação do percipiente da sua percepção", não pela percepção, mas, primeiro, pela memória, depois pela opinião sobre a percepção, fazendo intervir a anamnese.

Reforçando ainda esta interpretação e *contra* as reservas expressas por Scolnicov, pensamos que o modelo da anamnese, no *Ménon*, consente a "evolução no conhecimento", das opiniões menos claras às mais claras. Dado o carácter hipotético e tentativo do processo epistémico, não só as opiniões verdadeiras que o escravo apreendeu ganham clareza com a sua integração na resposta correcta ao problema do quadrado, como o exercício da metodologia hipotética permite a verificação da hipótese, pela sua congruência com outras proposições, de acordo com o "raciocínio explicativo" (*vide* J. T. Santos "A anamnese..." *Op. cit.* 78-79, 84-89).

Deste modo é fácil perceber – segunda pergunta – como as concepções que se acham na mente, à partida, se relacionam com aquelas que lá vão entrar pela sensibilidade. É precisamente a estruturação imposta pela reminiscência das Formas, o acesso às relações eidéticas, que permite perceber "que todos sensíveis aspiram ao inteligível, dele sendo carentes" (*Féd.* 75a-b). Ou seja, percebendo *(aisthanometha)* esta ou aquela percepção *(aisthêta)* como "branco", "preto", "quente", "frio", etc., pela unidade da mente[194].

Finalmente, torna-se possível, por esta via – terceira pergunta –, mostrar como todas as concepções, as de origem inteligível estruturando as de origem sensível, se conjugam para proporcionar a opinião verdadeira e eventualmente o saber.

Haverá, pois, boas razões para considerar que o símile do aviário *pode* adaptar-se à concepção anamnésica da cognição, bem como que, no *Teeteto,* a anamnese não deve ser afastada do debate sobre a natureza do saber. Há, porém, inúmeros obstáculos – que aqui não poderão ser abordados – à defesa desta interpretação, condensados na necessidade de adequação da anamnese à concepção tradicional de saber, em relação com o paradoxo de Ménon.

---

[194] Uma vez que a atribuição aos órgãos dos sentidos da percepção de uma qualquer qualidade sensível *comum* (*koinon:* "o branco", "o quente", etc.) só pode ser entendida metaforicamente. Este ponto é admiravelmente sublinhado por M. Dixsaut "Natura e ruolo dell'anima nella sensazione (*Teeteto* 184b-186e) in G. Casertano *Il* Teeteto *di Platone*... 50-52. Este estudo corrige uma série de concepções erróneas, largamente difundidas, acerca da impossibilidade de ser a alma a "sentir".

2.2 Epílogo da refutação e conclusão

A consideração do caso dos oradores forenses, das testemunhas e dos juízes, para justificar a impossibilidade da redução do saber à opinião (201a-c), traz-nos dois indícios novos. Por um lado, aponta uma característica da concepção do saber tradicional, implicitamente presente ao longo de toda a argumentação[195];. por outro, constitui prova do sentido construtivo e programático da apresentação do problema da opinião falsa.

Não só é necessária para a execução do programa platónico de análise da actividade cognitiva num conjunto de operações distintas, nela integradas, como mostra que a questão em torno da qual gira a segunda parte do diálogo é a da concepção tradicional de saber.

Neste sentido, o saldo do exame desta segunda resposta de Teeteto poderá considerar-se ainda mais positivo que o da primeira. Em primeiro lugar, inúmeros absurdos, gerados pela aceitação da concepção tradicional de saber, foram sucessivamente postos à luz. Mas, depois, a actividade da mente acabou por se revelar – ao contrário do que a concepção de Protágoras tinha proposto –, não só extremamente complexa e diversificada, como inegavelmente caracterizada pela sua unidade funcional[196].

---

[195] A presencialidade era desde Homero (*Ilíada* II 484-487: as Musas, que, ao contrário dos homens, tudo sabem por estarem presentes) considerada característica distintiva do saber. Poderá ser desta característica presencial do saber (*vide M.* 97a-b: o "caminho para Larissa") que derivam a "constrição identitativa" – o saber é do que é – e a alternativa entre ser e não ser, saber e não saber.

[196] Estes dois aspectos são salientados pela análise do *Teeteto*, apresentada por K. Dorter, "The *Theaetetus*" *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues* Berkeley, Los Angeles, London 1994, 68-120.

Terceira resposta: "a opinião verdadeira com *logos* é saber" (201d).

3. O *logos* como expressão do pensamento

A apresentação desta terceira resposta leva por diante a tarefa de análise da cognição, deslocando-a agora, da mente, para o interior da própria natureza do processo. Tínhamos visto que a opinião se expressava através do discurso e que era no diálogo discursivo, pela pergunta e resposta, que consistia o pensamento (189e-190a).

Ora se, de acordo com a nova resposta de Teeteto, o discurso acrescenta algo à opinião verdadeira, por si, capaz de a transformar em saber, é legítimo que Sócrates se interrogue sobre a natureza daquilo mesmo que é acrescentado. E é aqui que a noção de discurso, como tradução de *logos,* necessita de ser refinada, se, como se verá, ele deve trazer algo mais à opinião do que a simples afirmação ou negação do que é dito.

3.1 O sonho: a teoria no contexto do diálogo

A questão subjaz implicitamente à teoria, habitualmente designada como "o sonho", que tem merecido dos intérpretes as mais complexas e profundas interpretações[197]. Sem tentar debatê-las, limitamo-nos a su-

---

[197] *Vide* M. Burnyeat *Op. cit.* 134-209, além da bibliografia relevante: 247-248. Para além do enriquecimento da interpretação do passo pela integração de concepções de Ryle, sobre Moore, Frege, Russell e Wittgenstein, o autor concede-lhe uma atenção que excede a função que desempenha no desenvolvimento da obra.

gerir que esta concepção – de modo inteiramente alheio à questão de a quem pode ser atribuída[198] – desempenha duas funções opostas, intimamente associadas na economia da obra: uma construtiva, outra destrutiva.

A primeira é a de constituir um fundamento para o saber, evitando o regresso introduzido pela definição[199]. A segunda reside na determinação de como pode o *logos* proporcionar a cognoscibilidade. Qualquer delas põe ao intérprete imensas dificuldades. Um problema adicional resultará, ainda, da necessidade de estabelecer relações deste final do *Teeteto* com o conjunto da obra platónica. Mas vejamos o sonho.

---

[198] Diversos motivos nos levam a desinteressarmo-nos da identificação do seu autor. Como de costume, Platão não refere qualquer nome, nem sequer nos deixando avaliar a medida em que ele próprio será responsável pela formulação com que a apresenta, como é nítido nas justificações que a rematam (202b-c), ausentes da subsequente refutação.

[199] Se o *logos* constitui o meio de acesso ao saber, como será ele possível, se não partir de um saber anterior (ao qual, por sua vez, só outro *logos* fornecerá acesso, e assim por diante)? O regresso só poderá ser travado se for possível postular incognoscíveis, dos quais não há *logos*.

Esta será a mais cabal justificação para o envolvimento da investigação com a teoria. Todavia, a refutação não deixará de focar outras dificuldades, dependentes da definição. Se o saber resulta da adição do discurso à opinião verdadeira: 1) de que modo pode ele contribuir para a verdade da opinião?; 2. especificamente, que característica do discurso justifica, ou é responsável pela aquisição do saber?

O primeiro problema é resolvido no *Sofista*, pela caracterização da "verdade" e "falsidade" como propriedades do discurso. O segundo não chega a ser resolvido, mas acha-se associado ao exame da natureza do *logos*. Atrás destes, acha-se, contudo, o problema da natureza da crença: o que será a opinião verdadeira *sem logos?* (*vide* adiante 202c).

3.1.1 Análise do "sonho": exposição (201d-206b)

A exposição pode dividir-se em duas partes, completadas por uma curta coda, na qual a teoria é sumariamente rejeitada. A primeira (201e-202c) é construtiva, desenvolvendo e justificando a hipótese inicial de que os elementos são insusceptíveis de discurso *(aloga)* e incognoscíveis *(agnôsta)*, sendo apenas nomeáveis[200] e perceptíveis[201], enquanto, pelo contrário, os compostos a que dão origem são expressáveis pelo discurso e captáveis pela opinião verdadeira, *portanto,* cognoscíveis.

É nesta inferência implícita que reside o problema subjacente à teoria, mas não expresso nela. Vemo-lo apontado em três justificações, inseridas na exposição da teoria, porém, sem relação com as teses que defende, que serão examinadas a seguir. Justificações que, pelo facto de se encontrarem nos diálogos, remetem para Platão e não para um outro autor da teoria.

A primeira é a de que "o entrelaçamento dos nomes é aquilo que a explicação é": (202b; "o entrelaçamento das formas": *Sof.* 259e). A segunda é a de que a mente de quem tem a opinião verdadeira sem discurso está na verdade, mas não sabe (202c). A terceira é que "quem não for capaz de prestar e aceitar explicação *(dounai te kai dexasthai logon)* sobre algo ignora-o": 202c; *vide Féd.* 78d; *R.* VII 531e[202]).

---

[200] Como os passos anterior e seguinte mostram, sendo nomeáveis, os elementos podem ser ditos, mas não através de proposições, ou termos que os relacionem com outras entidades (202a, b).

[201] A afirmação de os elementos serem "perceptíveis" faz-nos pensar na epistemologia sensista, que justifica, pela alegada infalibilidade da percepção, a pretensão à cognoscibilidade, *a partir de incognoscíveis.*

[202] Trazendo para o debate o sentido técnico das investigações socráticas (202c), como a generalidade dos intérpretes concede.

Estas justificações apontam para o facto de a natureza racional do *logos* ter ficado na mira da investigação[203]. Todavia, como a refutação da teoria se concentra na tese da cognoscibilidade, a questão não vem à tona.

3.1.2 "O sonho": crítica (202e-206b)

As dificuldades manifestam-se na segunda parte do exame da teoria. Sócrates começa por explorar a ambiguidade dos termos *stoicheia,* usado para significar "elementos" e "letras", e *syllabê,* que se pode traduzir por "composto" e "sílaba"[204]. Por esta razão, a comparação com as letras do alfabeto e as sílabas poderá servir como exemplificação da teoria (202e).

Mesmo admitindo que das letras não há discurso, ou explicação, enquanto das sílabas há, pelo facto de serem decomponíveis nas letras que as compõem, há motivo para questionar a natureza da cognoscibilidade da sílaba (203c). Será que sílaba se reduz às letras que a compõem, ou constituirá uma forma única, nascida da combinação daquelas (203e)?

A pergunta não é respondida, a não ser através do exame das consequências a que conduzem as duas das alternativas, cada uma das quais desemboca numa impossibilidade. Se a sílaba é diferente das letras, se-

---

[203] Em 203d, Teeteto considerará "irrazoável" *(alogon)* a possibilidade de ambas as letras de uma sílaba serem conhecidas, sendo cada uma delas desconhecida. Este comentário irónico confirma que não devemos excluir da crítica da teoria a dimensão racional do *logos,* possivelmente expressa pela sua capacidade de combinar noções na mente.

[204] Outro sentido ainda, em Música, significa a sucessão de duas notas, num intervalo de quarta perfeita (*vide* LSJ, art. *syllabê;* Solon Michaelides *The Music of Ancient Greece: An Encyclopaedia* London 1978, 307).

gundo a teoria, será cognoscível, enquanto estas serão incognoscíveis. Mas então constitui um "todo" *(holon)* sem partes. Se pelo contrário não for diferente, terá partes, sendo um "tudo" *(pan)*, igual à soma *(panta)* destas (203c-204a)[205].

O dilema é complicado pela impossibilidade da distinção de "todo" e "tudo": o primeiro é uma unidade sem partes, porque estrutural e intrinsecamente diferente delas (204b-d, e), enquanto o segundo será igual à mera soma delas[206] (204d-e). No entanto, confundem-se, pois tanto a um, como a outro, não podem "faltar partes" (204e-205b).

No primeiro caso, pergunta-se como poderá a sílaba ser conhecida, se for constituída por partes incognoscíveis[207] (203d). No segundo verifica-se que, se letras e sílabas não diferem do ponto de vista estrutural, resultando as segundas da adição das primeiras,

---

[205] A distinção entre "tudo" e "todo" é capital para a definição das relações entre elemento e composto. Se encararmos os elementos como partes de um conjunto, diremos que este é igual à soma das partes que o constituem, sendo designado como um "tudo".

Se, pelo contrário, o conjunto for uma entidade, dotada de uma forma própria, distinta dos elementos que o constituem, a unidade funcional assim definida será destituída de partes, pois a natureza do todo vai emergir apenas pela combinação da totalidade dos elementos.

[206] Esta circunstância vai emergir nos exemplos escolhidos a seguir (204b-e: o número, as medidas de distância e o exército).

[207] Neste ponto parece-nos residir a *crux* do argumento. É pela combinação dos elementos que a proposição se estrutura, não podendo ser constituída pela mera adição destes. Emerge aqui o sentido de *logos*, como "explicação", irredutível à mera discursividade, como se verá adiante.

A questão não é fácil, mas dá origem a outra mais difícil ainda. Então, como é que a alegada cognoscibilidade da proposição se articula com a incognoscibilidade dos seus elementos? É da impossibilidade de responder cabalmente a esta pergunta que resulta a rejeição da teoria.

ambas serão cognoscíveis (205a-b, d-e) e incognoscíveis (205b-d, e), e por razões opostas, conforme se avalie a relação entre elas da perspectiva de uma ou da de outra[208] (205d-e).

Segue-se a coda (206a-b), a qual mostra que, seja como for, a experiência da aprendizagem da leitura e da música, consensualmente, evidencia que as letras e os sons são mais cognoscíveis que as sílabas (206a-b), tal como os elementos o são, em relação aos compostos[209]. Assim se percebe que a teoria tem de estar errada (206b).

3.2 O que é o *logos?* (206c-210a)

Tendo a teoria deixado sem resposta a pergunta acerca da relação do poder combinatório do *logos* com a cognoscibilidade, dele supostamente derivada, o exame daquilo que torna as coisas cognoscíveis terá de prosseguir, mas agora com a apresentação de três definições de *logos*.

3.2.1 *Logos* como discurso

A primeira é imediatamente descartada, pelo facto de exibir apenas a característica mais evidente do *logos:* a discursividade. Se este pudesse reduzir-se a

---

[208] Pela do elemento, serão incognoscíveis; pela do composto, serão, pelo contrário, cognoscíveis. Mas a situação inverte-se se a sílaba se converter num novo "elemento", uma vez que este nunca pode ser cognoscível, por não poder ser analisado.

[209] Mas "mais cognoscíveis", em que sentido de saber (acessibilidade, infalibilidade ou ambas)? Parece haver aqui outra remissão para a epistemologia sensista. Os elementos seriam "mais cognoscíveis" porque percepcionáveis por contacto directo, logo infalíveis (*vide* os juízes e as testemunhas: 201b-c; o "caminho para Larissa" *M.* 97a).

ela, então bastaria alguém exprimir uma opinião para mostrar saber[210] (206d-e).

3.2.2 *Logos* como enumeração dos elementos

A segunda levanta problemas bem mais complexos, em particular pelo facto de remeter para a teoria expressa no sonho. Se a definição consistir na mera enumeração dos elementos constitutivos de um todo[211], de onde retirará a cognoscibilidade (uma vez que a teoria do sonho foi afastada)?

Os exemplos do carro e do nome levantam distintos problemas. São, porém, convergentes na rejeição da definição. O primeiro cai perante dois argumentos insuperáveis. Aceitar a definição implica aceitar igualmente a teoria do sonho, identificando a cognoscibilidade com a descrição analítica.

Mas a identificação é impossível, pois nesses termos o saber proporcionado pela explicação de um nome, em termos das letras que o compõem, ou de um carro, expresso pela enumeração das suas partes, sugeriria que este podia ser constituído pelo eixo de um, as rodas de outro, o corpo de um terceiro, e assim sucessivamente[212] (207d).

---

[210] Mas a decisão não poderá ser tomada com tanta facilidade, pois, qualquer definição é racional, pelo facto de constituir o resultado de um diálogo íntimo, da mente consigo própria. O problema desta primeira definição de *logos* reside em alienar qualquer compromisso com a realidade definida.

[211] Constitutivos de *que* todo: da coisa descrita, da própria definição, ou de ambos? Mais outro aspecto da ambiguidade do *logos* se manifesta com esta pergunta.

[212] Esta possibilidade explora a distinção aludida na nota anterior. Embora a *descrição* de um todo seja indiferente à possibilidade da participação das suas partes em distintos e idênticos todos, a sua *constituição* unitária não é, e é esta que faz com que seja "um carro". Ou seja, a unidade não é nenhuma das propriedades de um todo.

Manifestamente, esta dificuldade não surge no exemplo do nome, pois as mesmas letras que constituem uma sílaba podem constituir qualquer outra. Mas desse facto resulta outra dificuldade. Admitindo-se a possibilidade de um engano na escrita de nomes cuja primeira sílaba tenha as mesmas letras – por exemplo, "*Te*eteto" e "*Te*odoro[213]" –, ter o saber da sílaba, num caso, erradica a possibilidade de engano em qualquer outro, análogo?

Não podendo ser assim, a solução para o problema reside em atribuir a opinião verdadeira, *mas não o saber,* a quem for capaz de escrever bem *um* nome, pois o facto não implica que necessariamente acerte em qualquer outro em que essa sílaba participe. Logo, se aceitarmos esta definição de 'explicação' inviabilizamos a identificação do saber com a opinião verdadeira, mais a explicação (207e-208c). A conclusão mostra que o segredo da cognoscibilidade não poderá residir nesta acepção de explicação.

3.2.3 *Logos* como indicação do signo distintivo, da diferença.

A terceira resposta avança um passo em relação às anteriores, fazendo a cognoscibilidade depender da menção, na definição, do signo que devidamente identifica a entidade (208c). Mas aqui a dificuldade gerada manifesta-se na forma de um regresso no infi-

---

A distinção entre a definição e a própria coisa é suportável pela definição proposta. Mas note-se que a dificuldade se não manifesta no subsequente exemplo do nome, como Sócrates antecipa (207d-e).

[213] Em Grego, *Theaitetos, Theodoros.* A sílaba em questão é "*The*". O erro resultaria de escrever *Theodoros* com um "te".

nito, na de uma insuficiência, ou ainda na de um círculo vicioso.

Por um lado, se só a inclusão do signo distintivo proporciona o saber, então qual poderá ser o conteúdo da opinião (209b-c)? Se o côncavo do nariz de Teeteto for entendido como o sinal que o distingue, é insuficiente para granjear o conhecimento de Teeteto, em comparação com os rostos, de nariz igualmente côncavo, de outros indivíduos (209c)?

Por outro, como poderia o signo distintivo, a diferença que distingue cada entidade de todas as outras, ser apresentada como condição da cognoscibilidade que só a explicação supostamente proporciona, quando, sem ela, nem a opinião verdadeira será possível? Ou não haverá na opinião verdadeira *já* a manifestação da diferença (209d-e)?

Mas então, se também a opinião verdadeira tem a ver com a diferença, o que é que a explicação acrescenta (209d)? Ou visa a aquisição de algo que já se possui, ou o saber será a opinião verdadeira *mais o saber* da diferença, sendo evidente que o saber não pode consistir na adição do saber à opinião (210a). Em qualquer dos casos, a explicação não poderá proporcionar o saber[214] (210a-c).

3.3 Da discursividade à cognoscibilidade

Como defendemos atrás, o problema posto por esta definição é o da determinação daquilo que o dis-

---

[214] Por detrás das duas últimas críticas acha-se a denúncia da natureza paradoxal de uma opinião independente do *logos* que a exprime, ou seja, da crença, ou "opinião/estado". A oposição da crença ao saber tem sentido na epistemologia dualista do *Fédon* e da *República* V. Mas não se acomoda à concepção unitária da actividade cognitiva, apresentada no *Teeteto*.

curso acrescenta à opinião verdadeira, que lhe permite transformar-se em saber. Torna-se então necessário examinar a noção de *logos*, avaliando todas as características que apresenta, susceptíveis de produzirem a cognoscibilidade.

A discursividade não parece pôr qualquer obstáculo, consistindo na capacidade de verbalização do resultado do pensamento, na forma de uma proposição. É ela que o constitui como opinião[215] (*vide* 189e--190a). Mas é evidente que não é bastante para permitir o acesso ao saber.

Quanto à cognoscibilidade, expressa a pretensão da opinião verdadeira a constituir-se como saber. Como vimos, a questão é apresentada em dois registos autónomos: o da teoria e o das justificações[216],

---

[215] Mas este sentido de *logos* não parecerá tão primário, se notarmos que implicitamente lhe atribui a função declarativa, pela qual algo é afirmado ou negado, como já a definição de "pensamento" inequivocamente estabelecera (189e-190a), distinguindo o discurso do mero nome.

Note-se, contudo, a justificação de 202b-c. A possibilidade de a mente *estar* (ter) na verdade, sem o expressar numa proposição, remete para a concepção da opinião, como estado. Não é examinada no *Teeteto*, mas é erradicada, no *Sofista*, pela definição de verdade e falsidade como propriedades do *logos* (263b).

[216] *Vide R.* V 533c, passo em que Sócrates aponta a definição como o único meio de conversão do não saber em saber. Não parecerá excessivo condensar este poder da definição na busca da consistência das opiniões do respondente, característica da metodologia socrática.

A questão é, na perspectiva dos diálogos sobre a teoria das Formas, abordada por G. R. Morrow "Plato and the Mathematicians: an Interpretation of Socrates' Dream in the *Theaeatetus* (201*e*-206*c*)" *Philosophical Review* 79 (1970), 309-333, especialmente 324-333. O autor aponta a demonstração geométrica como modelo em que se deve apoiar a racionalidade da definição. Ou seja, do nosso ponto de vista, apontando o poder da reflexão para se elevar do sensível ao inteligível. É isso que Sócrates faz com o escravo.

associadas à exposição, mas ausentes no exame da teoria. Comecemos por este último.

3.3.1 Explicabilidade e cognoscibilidade no sonho.

O problema da explicabilidade é expresso nas justificações, mas emerge na teoria, a partir da possibilidade, conferida aos compostos, de relacionarem os elementos constitutivos e se relacionarem com outros (201e-202a). Se aquilo que apenas pode ser nomeado não é susceptível de explicação, então este *logos* expressa a capacidade de dizer a coisa através da "combinação dos nomes" (202b; *vide Sof.* 259e), implicitamente dos elementos que a compõem. É ela que "dá razão" *(logon didonai)* da coisa, permitindo que a verdade acerca dela, a que a mente *(psychê)* chegou, na forma de crença, se venha a constituir como saber (202b-c).

A explicabilidade será então a capacidade, condensada na definição, de, através da combinação de nomes, revelar a constituição da realidade, expressa pelo saber[217]. É dela, ainda, que resulta a cognoscibilidade, consistindo esta na conjugação da possibilidade de dizer a entidade com a efectiva descrição da sua natureza, sempre por meio da explicação.

3.3.2 Explicabilidade e cognoscibilidade nos diálogos platónicos

Comprimida numa única frase, é esta a tese implícita na negação da possibilidade de dizer o que quer que seja sobre algo, enquanto não se disser "o"

---

[217] Só da realidade há saber. A identificação de um com o outro constitui uma das marcas da concepção de saber de inspiração eleática, bem expressa na *República* V, de 476e ao final.

que é, por meio de uma definição, ou explicação (*M.* 71a; *vide* o "raciocínio explicativo": 98a). Pois, não há outro modo de dizer e saber "o que é"[218].

De resto, não será excessivo encarar esta exigência como a síntese da estratégia dialéctica seguida nos diálogos elêncticos, nos quais Sócrates pede aos interlocutores que respondam à pergunta "O que é?" com uma definição, de cuja avaliação resultará a possibilidade de lhes conferir o saber acerca da entidade ("coisa": *ti*[219]).

3.3.3 A avaliação da teoria do sonho

Perguntemos então: poderá esta tese ser afastada pela rejeição da teoria do sonho? Não cremos, pois, como vimos, o exame da teoria não se debruça sobre as justificações que aduz.

Se atentarmos na exposição e crítica da teoria, verificamos que assenta em duas premissas. Uma é a de que os compostos são cognoscíveis por serem susceptíveis de descrição por meio de um *logos* que rela-

---

[218] Como se depreende da continuação do debate com Ménon acerca de virtude, no qual Sócrates lhe pede que diga "o que a virtude é" (71d).

Como dissemos atrás, esta exigência levanta o problema de determinar como é possível fornecer uma definição que diga o que é aquilo que ainda se não sabe "o que é". Esta dificuldade, abordada pelos comentadores de uma pluralidade de perspectivas, vai comandar a evolução do argumento desta última parte do diálogo. É ela que dá origem ao, atrás referido, "paradoxo de Ménon" (80d-e), que contesta a possibilidade de *através da definição,* atingir o saber.

[219] Em todos estes casos, note-se, avulta a característica, típica da concepção de saber de inspiração eleática, segundo a qual o saber acerca de uma coisa é atingido por uma fórmula que diga "o que (ela) é", claramente impondo a ideia – capital no *Teeteto,* a partir da segunda definição – da identidade entre a coisa, a sua noção mental, expressa na crença, e a sua descrição por meio de um *logos.*

cione os elementos do composto uns com os outros. A outra é a de que os elementos não são cognoscíveis, por não serem relacionáveis, sendo apenas nomeáveis, o que equivale a afirmar a sua inexplicabilidade.

Ora há aqui uma série de problemas distintos, emaranhados uns nos outros. O primeiro, vimo-lo, é da explicabilidade do *logos:* o de como ele consegue *dizer o que o definido é,* identificando-o através da síntese dos elementos que o compõem. O segundo, também o vimos, é o da associação da explicabilidade à cognoscibilidade (E→C), ao qual a teoria acena, mas que nunca debate.

O terceiro, totalmente distinto dos anteriores, é o da natureza dos elementos constitutivos da explicação: terão de ser incognoscíveis e apenas nomeáveis, por serem, eles próprios, inexplicáveis. Mas o quarto é o único explicitamente focado pela crítica da teoria, decorrendo do envolvimentos dos anteriores: como explicar a cognoscibilidade do discurso/explicação a partir da incognoscibilidade dos elementos que o constituem? Destes todos, resulta por fim o problema global posto pela crítica da teoria: o das consequências a que conduz a sua refutação. Já vistos os dois primeiros, abordemos os restantes, um por um.

Já conhecemos a razão da afirmação da inexplicabilidade e consequente incognoscibilidade dos elementos: fornecer um ponto de partida ao saber, detendo o regresso introduzido pela exigência da prioridade da explicação.

Sendo os elementos inexplicáveis, são átomos, *não relacionáveis seja com o que for.* Como então poderão ser relacionados uns com os outros pela explicação? Esta pergunta condensa numa única frase os

argumentos conducentes à rejeição da teoria, mostrando decorrer da própria natureza dos elementos, *qua* elementos, a impossibilidade da sua participação no *logos*. Como ultrapassar a dificuldade?

3.3.3.1 Ryle e os elementos

Em 1952, G. Ryle leu um texto, do qual resultou a total reavaliação da interpretação do *Teeteto*[220].

Nele encontramos uma interpretação da teoria do sonho, em que esta é considerada "um sonho pré-cognitivo de primeira água" (46). Através do cotejo do *Teeteto* com ideias de Meinong e textos de G. Moore, B. Russell e L. Wittgenstein, Ryle mostra a comunhão da perspectiva de Sócrates com a crítica que o filósofo austríaco dirige às teses do atomismo lógico, expressas nos trechos citados dos outros pensadores.

A sua ideia capital é a de que as proposições são estruturas lógicas de natureza totalmente distinta dos nomes que as compõem, pela circunstância de "afirmarem [ou negarem] a existência" de "factos atómicos", sendo estes constituídos pela combinação de "objectos (entidades, coisas)" (40-42). Como se vê, toda a leitura gira em torno da irredutibilidade da explicação à combinação dos nomes que a compõem[221].

---

[220] "Logical Atomism in Plato's *Theaetetus*". O texto chegou-nos através das notas de Winifried Hicken, tendo sido publicado em 1990 na *Phronesis* (vol. 35, 21-46). Associado a outros textos já referidos, este artigo contribuiu de forma decisiva para a rejeição da interpretação do diálogo, proposta por F. M. Cornford, apesar de o seu interesse filosófico só por um equívoco se relacionar com a leitura que Cornford faz do diálogo.

[221] Ou, inversamente, da impossibilidade de afirmar a existência de factos pela combinação dos objectos.

3.3.3.1.1 Sócrates e Wittgenstein

É evidente a semelhança desta tese com aquela que Sócrates defende, ao sustentar a irredutibilidade da sílaba às letras que a compõem (204a, 205a-b). É dela que resultará a incognoscibilidade da sílaba, por se ter transformado em elemento, tornando-se simultaneamente "o mesmo" (205d) e "outro" (204a) que as letras, com as consequências absurdas daí decorrentes.

A conclusão é a de que não pode haver passagem dos elementos à explicação, não sendo por ela explicável o poder pelo qual a verdade, logo o saber, são atingidos. Poder que, para Wittgenstein claramente reside no sentido *(Sinn, sense)*, mas, para Sócrates, de modo não muito claro, no mistério da explicabilidade do *logos*[222].

Todavia, cremos ser esta diferença de perspectiva bastante para distinguir as duas concepções que Ryle associou, explorando uma coincidência superficial, se levamos em conta a profundidade e abrangência da teoria. Pois, ao contrário de Platão, Wittgenstein move-se em terrenos puramente lógicos e epistemológicos. Toda a sua investigação se dirige à definição do modo como a linguagem descreve o mundo. Quer

---

[222] De onde deriva a capacidade do *logos* de poder afirmar ou negar, da qual resultará a sua qualidade de verdadeiro ou falso? Não pode ser da mera enumeração dos elementos, mas da sua combinação, da síntese resultante. Este é o problema da explicabilidade do *logos*. Outro, distinto deste, será perguntar se não é claro que a síntese produz algo de diferente, irredutível aos elementos?

Sem dúvida que sim. Aí, porém, surge um novo problema, que reside em saber se essa diferença justifica encarar a explicação como um elemento, com as absurdas consequências daí resultantes.

dizer: a solução que encontra para o problema comum é semântica.

Platão, ao invés, está a falar de tudo ao mesmo tempo: letras e sílabas, notas e intervalos musicais (ou carros e nomes), que não são mais do que exemplos a que recorre e usa com maior ou menor felicidade, primeiro, considerando "elemento" todo o indecomponível participante na constituição de algo, depois, perguntando se esse algo será um novo elemento.

Por essa razão, não devemos atribuir igual eficácia às duas teorias. Não só pelo carácter vago e complexo da noção de explicabilidade, como pelas fragilidades detectadas na analogia da relação sílaba/letras com a explicação/nome.

É por isso que, dos quatro problemas acima enunciados, apenas são abordadas no texto as consequências da necessária inexplicabilidade e incognoscibilidade dos elementos. É a transição do nome para a explicação, na passagem do elemento para o composto, que conduz à insuperável dificuldade da obtenção da cognoscibilidade pela explicação, *a partir da incognoscibilidade,* quando a experiência da aprendizagem aponta o contrário, como o breve comentário final à teoria mostra (206a-b). Perguntemos então se não haverá forma de a ladear.

Das várias possibilidades, uma é defender que os elementos poderão ser, de alguma maneira, cognoscíveis, não refutando a teoria[223]. Mas sê-lo-ão?

---

[223] Mas essa opção conduz à aporia, pois a alegação de os elementos serem mais cognoscíveis que os compostos é apresentada por Sócrates como refutação da teoria (206b). Todavia, se aceitarmos a cognoscibilidade dos elementos, cairemos de novo no regresso, pelo qual a necessidade de justificar o saber obriga à explicação, justificando ela um novo saber que a torna possível.

3.3.3.2 Perceptibilidade dos elementos

A teoria sustenta ainda que, contrastando com a sua incognoscibilidade e inexplicabilidade, os elementos são perceptíveis (*aisthêta:* 202b). Mas, de que elementos se está a falar? As letras do alfabeto e as notas musicais constituem apenas exemplos explicativos[224]. Mas poderá a teoria deixar de se referir aos constituintes de todas as coisas, nomeadamente aos quatro elementos constitutivos do cosmos[225]? Sustenta-se também, neste caso, a imputação da incognoscibilidade?

A análise do *Timeu* 48b-51c é bem clara a este respeito. Os elementos serão incognoscíveis (e também insusceptíveis de proporcionarem uma opinião verdadeira) pelo facto de não serem "realidades em si", mas apenas "perceptíveis pelo corpo" (51b-c), por serem destituídos de identidade, como a incessante transformação de uns nos outros atesta[226] (49b-e).

---

[224] De resto, obviamente parciais, pois, a afirmação – "o 's' é um som sibilante pronunciado pela língua" (203b) – constitui para nós uma explicação adequada. Então por que o não será, para Teeteto e Sócrates? Talvez porque a mera referência à percepção – em virtude da refutação da primeira resposta de Teeteto – não possa contar como explicação.

[225] Este ponto condensa a nossa discordância com a leitura de Ryle. Para ele, a teoria tem um alcance puramente lógico, logo, nenhuma expressão física poderá ter (30). Mas não nos parece ser isso que está em causa, além de o texto, por duas vezes, o negar (201e, 205c), como de resto os exemplos escolhidos confirmam.

Do nosso ponto de vista, Platão navega no sincretismo, recorrendo a metáforas, analogias e exemplos, quando lhe falta teoria para lidar com os problemas com que se confronta. Parece-nos impensável que tenha usado o termo 'elementos', *excluindo* a acepção cosmológica do termo. O facto não implica, contudo, uma leitura exclusivamente cosmológica da teoria.

[226] Note-se, em particular, a imagem do modelador (50a-c), a par da manifestação das reservas sobre a possibilidade de lhes ser feita referência através da linguagem, em tudo paralela à do *Teeteto* (49d-e; vide *Teet.* 152d-e, 157a-b, 183a-b, 202a, 205c).

Todavia, Platão mostra como esta forma de incognoscibilidade é superável. A ordenação dos vestígios elementais "através das Formas e números" (53a-b), de modo a constituírem imagens do Fogo, Ar, Água e Terra, em si (51b-e) não conduz ao saber, mas resolve-se pela integração no "mito plausível" da criação do cosmos.

Na área da Filosofia da Natureza, o que interessa a Platão é fornecer uma ideia de como este mundo foi criado e assumiu os contornos que tem hoje. Para isso, é essencial compreender a natureza das forças em presença no cosmos, em particular, como funciona a *persuasão,* pela qual a teleologia submete a causa errante. A ideia capital é a de que a inteligência cria o *kosmos* – um mundo ordenado e vivo –, mostrando-se capaz de explicar o seu funcionamento no tempo.

3.3.3.3 Que prova a refutação da teoria do sonho?

No entanto, não é esta a situação no *Teeteto.* Esquematizado[227], o argumento que refuta a teoria está apontado à tese que deriva a cognoscibilidade da explicabilidade (E→C), questionada logo no início da refutação (203c). Eis uma tentativa de formalização:

1. Se os elementos (nomes, letras) são incognoscíveis, por não terem partes (201e-202b, 202d, 203b, c, 205c)
2. e os compostos (explicação, sílabas) cognoscíveis, por terem (202b, d-e, 203c);
3. ou a sílaba é o mesmo que as letras (203c);

[227] Excluindo da formalização a distinção entre "tudo" e "todo", para a abordar no final. Note-se, porém, que ela só ganhará todo o seu sentido aquando do exame da explicação como enumeração dos elementos que a constituem, como veremos adiante.

4. ou difere delas, constituindo uma forma única (203c, 203e-204a).
5. Se difere, constitui um todo sem partes (204e, 205c);
   5.1 Se não tem partes, é como a letra (um elemento: 205d-e);
   5.2 Mas então, é incognoscível.
6. Se não difere, é um tudo, constituído por partes (204e).
   6.1 Mas, sendo estas incognoscíveis (202d, 203d, 205c),
   6.2 Será, como elas, incognoscível (203d, 205d).
7. Em alternativa, a sílaba será cognoscível, se as letras o forem também (205a-b).

Em qualquer dos casos, a teoria parece ser insustentável, dado não se entender como a explicação proporciona a cognoscibilidade quer os elementos sejam incognoscíveis (1-6), quer sejam cognoscíveis (7).

É claro que o argumento contém um equívoco e uma falácia. O equívoco reside na identificação do elemento com o composto, encarando a explicação como um nome[228]. Acha-se apoiado na falácia que rejeita que o elemento do "todo" possa ser encarado como "parte", como acontece com o do "tudo"[229].

---

[228] Se assim fosse, a alegação seria absurda, pois a sílaba passaria a ser entendida como uma letra, pelo facto de ser diferente dela (por constituir uma forma única e indivisível: 205d; *vide* 204a)!

[229] Esta mesma observação é feita por G. Fine ""Knowledge and *logos*..." 382, que, por sua vez, remete para um texto lido por M. Burnyeat, retomado em "The Material and Sources of Plato's Dream" *Phronesis* 15 (1970) 101-122, ocasionalmente emergente na análise do passo, no seu comentário ao *Teeteto,* 191-209. O erro simplesmente residirá, em 205d-e, no equívoco entre o "é" da identidade e o da composição.

Esse erro retira a validade ao argumento. Mas não obscurece o facto de Platão recorrer a ele para rejeitar a teoria, reforçando a rejeição na coda, com o apelo à experiência.

3.3.3.3.1 O dilema da teoria

Ficamos, portanto, com duas dificuldades aparentemente insuperáveis. A primeira reside no dilema resultante da natureza dos elementos: se incognoscíveis, nenhuma explicação poderá, a partir deles, proporcionar o saber; se, pelo contrário, os considerarmos cognoscíveis (logo, explicáveis), a teoria perde o sentido, pois não só a exigência de haver explicação para se chegar ao saber (E→C) não é satisfeita, como retorna o regresso da remissão do saber para a explicação. Perante a aporia múltipla, somos conduzidos à segunda dificuldade, de como pode a explicabilidade gerar a cognoscibilidade.

É aqui que a relação com o *Timeu* pode apontar a solução. Os elementos serão simultaneamente incognoscíveis, enquanto apenas perceptíveis, e cognoscíveis, enquanto imagens das Formas inteligíveis. O processo da remissão do sensível para o inteligível completa-se, ao ser retomado no nível superior, do nome da entidade definida. Aqui, o conhecimento da entidade será garantido pela convergência da imitação do inteligível (*Féd.* 102a-b; *Parm.* 130e) com a explicação, gerada pela combinação dos elementos.

Um bom exemplo deste procedimento é dado pelo diálogo com o escravo, no *Ménon*, pois o quadrado desenhado é simultaneamente perceptível e imagem da Forma. A solução poderia consistir, aceitando a estipulação do *Ménon* 98a, na constituição do

saber a partir do encadeamento da opinião verdadeira *noutras*, por meio de um "raciocínio explicativo". Este atinge o seu objectivo quando o encadeamento das opiniões proporciona o acesso à Forma inteligível[230].

O saber é encarado como uma tarefa construtiva, finalidade última do encadeamento das explicações, com vista à produção de um conhecimento novo. Neste sentido, a teoria é sustentável[231]. Resta saber que concepção de *logos* a pode servir.

3.3.4 Os três sentidos de *logos*

A imediata rejeição da definição de *logos* como discurso mostra bem que o problema continua a ser E→C, até pelo facto de nada na discursividade orientar o *logos* para a identificação do que uma coisa é. A opinião é já discurso. Quando falsa, nada diz sobre o que é. Quando verdadeira, nada o *logos* pode acrescentar-lhe, a não ser a *possibilidade* de se tornar em saber, aí residindo a *cognoscibilidade*.

---

[230] Conseguido quando o escravo *compreende* que a solução do problema da construção do quadrado de área dupla é válida para qualquer quadrado.

[231] A solução que, aqui, propomos é a da conjugação da dimensão explicativa do *logos* com a referência dos nomes dos elementos às Formas epónimas. Embora sem referir a relação com a teoria das Formas, já G. Fine "Knowledge and *logos*..." 378-397, tinha apontado esta via, com a sua defesa do "interrelation model of knowledge". Mas o nosso desacordo com a autora surgirá do facto de ignorar as Formas e atribuir *logos* aos elementos (378 sqq).

Outra forma de superar a incognoscibilidade, que nos parece mais interessante, é proposta por S. Scolnicov, que, à maneira de Anaxágoras, torna os elementos infinitamente divisíveis, enquadrando-os na trama da anamnese ("A anamnese..." 184-191).

Pelo contrário, o exame da definição do *logos*, como enumeração dos elementos constitutivos não só activa a tradução "explicação", como levanta o novo problema de contemplar a possibilidade de descrever *algo que é* ou *aquilo que algo é* com uma explicação, tornando-se capital tanto para a avaliação da teoria do sonho, como para a compreensão de E→C.

Os dois argumentos que atrás nos tinham parecido insuperáveis deverão ser vistos a outra luz, sempre com a teoria no horizonte da investigação. Suponhamos então não haver razão para negar E→C (descrevendo algo por uma opinião verdadeira que enumere os elementos: 207b-c). Mas a comparação dos exemplos do carro e do nome põe novas dificuldades.

E→C está uma vez mais em causa, agora perante duas possibilidades de caracterizar a relação entre elemento e composto. No caso do carro, cada um dos elementos pertence ao definido, sendo irrepetível: qualquer elemento de *um* carro não é de *outro* (daí a objecção de 207d-e), embora a cada um deles caiba uma designação própria: eixo, corpo, rodas, etc.

Pelo contrário, a sílaba é constituída pelas *mesmas* letras que figuram noutras sílabas, pois sempre o mesmo conjunto limitado – o alfabeto – é usado numa infinidade de combinações possíveis. Esta possibilidade levanta outro novo problema à definição proposta.

Se alguém escrever correctamente uma dada sílaba, comum a vários nomes, o facto não o impede de errar noutro nome em que essa sílaba figure. É por essa razão que a explicação de um nome, pela enumeração das sílabas, não constitui saber: 207c, 207e-208b). Portanto, a definição não pode ser aceite, porque a explicação não pode reduzir-se a uma mera enumeração dos elementos.

Finalmente, o *logos* pode ainda ser examinado pela perspectiva, não de uma entidade específica, genericamente definida, "um carro", mas de uma outra, única, à qual caiba apenas a definição que a distingue de todas as outras: é o caso do Sol, de Teeteto, bem como de qualquer indivíduo.

As três objecções apresentadas – o regresso, a insuficiência, o círculo vicioso – têm de ser examinadas separadamente. Aquela que envolve o regresso não atinge E→C, pois é susceptível de se esbater no processo de apuramento da verdade da opinião, a qual, como vimos, não pode ser alheia à emergência da explicação. Neste sentido, como mostrámos atrás (3.3.2.1), o saber achar-se-ia potencialmente contido, melhor, visado na explicação, entendida como processo, instrumento para a aquisição do saber, mais do que como garante da sua obtenção[232]

A objecção que aponta a insuficiência da identificação do signo para o conhecimento da entidade, particularmente relevante no caso de indivíduos, pode, por um lado, visar a denúncia da concepção eleática de saber, por outro, revelar uma dificuldade genuinamente filosófica, superada muito mais tarde na tradição, pela distinção entre referência e significação[233]. Teeteto poderá não ser globalmente descrito através do signo que a ele alude, distinguindo-o dos

---

[232] Note-se como a distinção entre saber potencial e efectivo, à qual alude o símile do aviário, se pode achar envolvida nesta objecção.

[233] *Vide* George Rudebusch "Plato on Sense and Reference" *Mind* 94 (1985), 526-537. Embora o texto se refira às dificuldades emergentes num passo anterior do diálogo (188a-c), dado o facto de as dificuldades expostas aqui serem ainda as da redução do saber à identificação daquilo que uma coisa é, podem perfeitamente aplicar-se a este passo.

outros indivíduos, mas isso não impede a explicação de o distinguir efectivamente, mesmo sem chegar a proporcionar o conhecimento, global e definitivo – o buscado saber –, sobre ele.

Por fim, a última objecção a esta definição de *logos* – a do círculo vicioso – pode ser superada, preservando E→C, através da noção de saber potencial, para a qual a explicação concorre como o único instrumento adequado.

3.3.4.1 Saber como processo e como estado

Como já dissemos, o que está em causa com a defesa de E→C não será a possibilidade de a explicação proporcionar imediatamente o saber de algo, mas a de, através dela, se poder chegar ao saber. Acha-se aqui visado mais um aspecto da concepção tradicional de saber: o de que constitui um *estado,* distinto e oposto à ignorância.

A proposta platónica, que começa a ser apresentada nos diálogos em que a anamnese e a teoria das Formas ocupam posição fulcral, supera a alternativa eleática pela associação da opinião à metodologia hipotética. Mas a verdade daquela só poderá ser apurada através do encadeamento das explicações, num processo construtivo e aproximativo[234].

Esta proposta apoia-se no princípio de a explicação constituir uma *exigência* para a aquisição do saber, mostrando ser apenas através dela[235] que, *como alvo,* o saber definitivo é visado e talvez também ex-

---

[234] De todo não contemplado pela dualidade eleática, que não admite uma terceira possibilidade e exclui o trânsito do não saber ao saber.

[235] Se continuarmos a aceitar a relevância do paradigma dianoético da geometria (*R.* VI 510b-511e) para a definição do saber.

presso. A força desta exigência racionalista e dialéctica parece-nos caracterizar globalmente toda a concepção platónica de saber. Não nos parece que faça qualquer sentido exclui-la do *Teeteto*.

3.3.5 Contribuição da teoria do sonho e do *logos* para a definição de saber

De acordo com a interpretação que acabamos de apresentar – cuja finalidade era evidenciar a unidade do argumento que percorre todo o diálogo –, parece-nos que a aporia que o encerra reflecte a insatisfação de Platão com a concepção de saber, que cruza a generalidade da sua obra.

Isto, apesar de, na segunda e terceira parte do diálogo, a partir de 188a-c, começarem a emergir características da concepção tradicional de saber, que Platão não pode deixar de aceitar, se quiser ser coerente com a posição expressa na obra sobre a teoria das Formas. A análise da teoria do sonho deixou-o perante um dilema: renunciar à cognoscibilidade, ou seja, à noção de infalibilidade, ou ao ideal de um saber unificador e articulador da actividade cognitiva.

A referência dos elementos e compostos às Formas poderá proporcionar o acesso à solução. Mas a exigência de infalibilidade não será *ipso facto* satisfeita. A introdução do sensível no processo da cognição acarreta como preço a transformação da infalibilidade num ideal regulador, impossível de atingir. Consequentemente, o saber não mais poderá ser encarado como um estado, o mesmo acontecendo com a opinião, que só poderá expressar a verdade através do discurso (202d).

Só deste modo poderão ser superadas as objecções à terceira definição de *logos*, pois, se a verdade

se limitar a uma propriedade do discurso (*Sof.* 263b), deixa de ser condição da opinião, desarticulando as objecções da circularidade e do círculo vicioso.

No entanto, a imensa fortuna e actualidade do *Teeteto*[236], condensada na circunstância de não se ter ainda hoje atingido o acordo acerca da sua interpretação global, parece-nos constituir prova:

1. da fecundidade da teoria em que se apoia;
2. da pregnância das críticas que lhe são dirigidas.

Por isso mesmo, não cremos, muito pelo contrário, que deva fornecer indícios da rejeição da teoria das Formas, pela parte de Platão, inscrevendo o *Teeteto,* a par do *Parménides,* num projecto revisionista, de contornos e consequências dificilmente compreensíveis[237].

4. Recapitulação e conclusão

Levando em conta a interpretação atrás desenvolvida, será inquestionável que o saldo do *Teeteto* se pode considerar imensamente positivo. Recapitulemos cada uma das partes do diálogo, definidas pelas três

---

[236] Patente, acima de todos os outros intérpretes, no atrás citado comentário que Myles Burnyeat apresentou do diálogo.

[237] Poderá ter sido esta circunstância que mais poderosamente militou contra a aceitação da leitura de Cornford, segundo a qual as dificuldades apresentadas no diálogo se podiam entender como a redução ao absurdo de qualquer concepção de saber que não refira as Formas. E pela única e simples razão de que a generalidade das dificuldades expostas sobrevive à aceitação da teoria!

Significa, isso, que são dificuldades *decorrentes* da aceitação da teoria (este facto, terá sido perfeitamente entendido por Ryle e pelos seus muitos continuadores), mas não resolvidas por ela.

respostas, metodologicamente correctas, dadas por Teeteto à pergunta de Sócrates sobre natureza do saber.

4.1 A primeira resposta

Não considerando a dupla introdução dramática, bem como as observações metodológicas de Sócrates, instruindo o jovem acerca das exigências a que a resposta deve atender, a primeira parte situa-se entre 152a e 187a. Na sua refutação, Sócrates associa à resposta de Teeteto duas concepções, que atribui a Protágoras e Heraclito, sendo cada uma objecto de exame particular. A crítica da resposta de Teeteto é a mais breve dos três, situando-se entre 184b e 187a. Das outras duas, a da concepção de Heraclito, que designámos pelo termo 'fluxismo', é comparativamente muito mais simples que a dedicada a Protágoras.

Segundo Sócrates, o Efésio teria sido o autor, ou inspirador, de uma doutrina ontológica, desenvolvida a partir da tese, que designámos pela expressão "princípio fluxista" (PF), segundo o qual "nada é um", tudo se reduzindo a "deslocação, movimento e mistura" (152d). Desta doutrina derivam relevantes consequências epistemológicas, vagamente associadas a Protágoras, à refutação das quais é dedicada a maior parte desta secção da obra.

A doutrina atribuída ao sofista acha-se expressa na tese que inicia a refutação, referida pelos comentadores como o fragmento 1 da sua obra (DK86B1), que designámos pela expressão "tese relativista", ou pelo termo 'relativismo':

"O homem é a medida de todas as coisas, das que são, enquanto são, das que não são, enquanto não são" (152a).

A partir da associação do relativismo ao fluxismo, é apresentada uma doutrina epistemológica, que referimos pelo termo 'sensismo', e é vagamente atribuída a Protágoras, vindo a ser sujeita a sucessivas reformulações, por vezes devidas a Sócrates (165e--168c), por vezes atribuídas a simpatizantes anónimos do sofista (155d-156a, 172b).

Parece inegável que tantas e tão significativas reformulações não serão consentâneas com uma doutrina consistente, pelo que, no *Teeteto,* encaramos "Protágoras", mais do que como uma *dramatis persona,* escolhida por Platão, por razões insondáveis, talvez por conveniência da refutação. Portanto, dada a circunstância de a longa argumentação desenvolvida por Sócrates encadear diversas doutrinas, torna-se necessário distingui-las, atendendo à ordem seguida no diálogo.

4.1.1 Relativismo

Consideramos relativista a tese do *homo mensura,* bem como o desenvolvimento que na sua apresentação entronca, até à primeira entrada em cena do fluxismo (152d). Depois da introdução do fluxismo, o relativismo recorre ocasionalmente no argumento, de forma sempre problemática.

Platão interpreta o sofista a partir da tese segundo a qual cada coisa é para cada um, como lhe parece (152a-c). Achamos esta concepção "relativista" pelo facto de fazer depender a atribuição de qualidades, até aqui apenas físicas, daquilo que parece, ou "aparece", a cada um.

Não a encaramos como um "subjectivismo", porque nunca, ao longo da refutação, parece haver qual-

quer intenção de encerrar as percepções no mundo fechado de um sujeito incomunicante, que se percebe a si próprio como a fonte única de todas as percepções. Mas o aspecto mais significativo desta perspectiva só se manifestará mais adiante, no diálogo.

Consiste ele tanto na defesa da continuidade entre o processo perceptivo e opinativo, pela extrapolação do físico para o psicológico, e daí para o ético e o político, quanto na gradual passagem do individual para o comunitário, no espaço da cidade. O que começa por ser uma disputa sobre a percepção da qualidade do vento, acaba como o critério regulador dos consensos em que assenta a legislação da cidade ("o vantajoso") e o princípio que regula a sua imposição (a persuasão).

Por outro lado, a refutação final de Protágoras, ou o seu afastamento, é claramente o do relativismo (179b, 183b-c), como mostrará a reserva apontada, no que toca à possibilidade de aceitar a continuidade do processo que associa a opinião à percepção (179c). Note-se, porém, que a rejeição de PV não é atingida por esta reserva.

Podemos, portanto, notar quatro fases na exposição e refutação do relativismo. Na primeira (152a-c), a tese é apenas exposta. Na segunda (152d-160e), é reforçada pelo fluxismo e associada ao sensismo. Na terceira (166d-168d, 171e-172b), começa a ser associada ao pragmatismo, acabando por ser, na quarta e última (177d-179b), rejeitada pela auto-refutação do pragmatismo, no confronto com o critério da previsão.

4.1.1.1 O princípio da verdade (PV)

A par destas, sem propriamente se incluir na evolução do argumento, acha-se a segunda refutação de

que o sofista é objecto. Esta constitui um corolário da tese relativista, então já reforçada pela associação ao fluxismo, segundo o qual todas as opiniões são verdade para aquele que as emite[238] (170c).

A refutação é magistral, incidindo na diferença que separa as opiniões de cada homem – verdadeiras *para ele,* em função dos princípios sensistas – da opinião de Protágoras, cuja verdade reflecte a sua própria opinião sobre as opiniões dos homens. Sendo irrelevante que a tese seja verdadeira *pelo facto de ser verdade para ele próprio,* é claro que Platão tem toda a razão para, no seu argumento, cancelar a cláusula privativista ("para si"), que limita a atribuição da verdade da proposição àquele que a emite.

4.1.2 Sensismo

Quanto ao sensismo, a questão é mais complexa. A exposição da epistemologia sensista começa com as "doutrinas secretas", reveladas em 156a-157c. Os princípios da epistemologia sensista já aí comparecem todos implícitos, aguardando apenas os avanços e recuos da crítica para serem enunciados (159e-160c).

Mas não há continuidade entre as duas doutrinas, pois a coerência e consistência do sensismo nada devem ao relativismo. "As coisas *não* podem ser para cada um como lhe parecem", porque não há "coisas", não há "cada um", nem nada que se assemelhe a "parecer". O sensismo constitui a epistemologia possível num real submetido a um fluxo infrene, totalmente alheio a uma operação cognitiva com as características da opinião.

---

[238] A formulação precisa da tese dilui-se no texto, patenteando sinais de ter sido forjada por Platão para ser debatida.

Portanto, há duas possibilidades distintas. Ou Platão espera que encaremos o sensismo como uma primeira reformulação da tese relativista, ou – hipótese que nos parece mais provável (após as ironias obscuras de 155d-156a) – uma nova doutrina, aparentada com Protágoras, ou susceptível de ser invocada em defesa da sua tese. Seja como for, Protágoras, Heraclito e Teeteto acabam por constituir o bloco doutrinal (160d-e) que Sócrates criticará.

Após as críticas de Sócrates, "Protágoras" defende-se (165c-168c), explorando as aporias geradas pela epistemologia sensista (166b-d), passando de seguida à re-exposição do relativismo (166d). Mas as surpresas vêm depois.

4.1.2.1 Sensismo, relativismo e pragmatismo

A circunstância de cada um ser critério não impede a existência de sábios e de padrões objectivos ("melhor", "pior"), psico-fisiologicamente fundados ("agradável", desagradável": a doença é identificada com o "pior"), em tudo estranhos ao PV (166d-167b).

A continuidade do psico-fisiológico com o opinativo, a par da já referida extrapolação do físico para o ético e o político, propõe sensismo e relativismo como duas faces da mesma moeda (167b-d). Mas o aprofundamento operou já uma profunda reformulação quer do relativismo inicial, quer da sua elaboração sensista. Pois a referência a padrões pragmáticos, mesmo instáveis, reintroduz as qualidades, negadas pelo PF. No fundo, é irrelevante o modo como o vento é sentido, se os consensos da maioria transitoriamente lhe conferem uma qualquer qualidade definida.

Passada a auto-refutação, alheia ao curso da argumentação de Sócrates, chega-se a uma nova re-

formulação do relativismo (171e-172b), que aprofunda a separação pragmática dos planos psico-fisiológico (a saúde) e físico ("quente", "frio", etc.). Nela entronca a progressiva libertação do plano ético-político das consequências epistemológicas do PF. Este movimento estratégico confirma o cancelamento da tese que nega a existência de qualidades. O relativismo acaba por desembocar no pragmatismo político.

4.1.3 Auto-refutação do pragmatismo

Mas também o pragmatismo se auto-refuta, no confronto com a exigência de correcção das previsões. A necessidade de acertar no futuro – que distingue o sábio do homem comum – reintroduz a verdade, provocando a derrocada da associação do relativismo ao pragmatismo. Uma vez mais se mostra indiferente que a inexistência de qualidades físicas conceda a cada um o critério definitivo sobre a sua intimidade, se os padrões qualitativos acabam por ser reinstaurados, primeiro, pelos consensos políticos, depois pelo critério do homem sabedor (178b-179b).

Essa segunda auto-refutação acha-se expressa na circunstância de, aceite a subordinação de critérios naturalistas ("o que uma coisa é") ao pragmatismo do "vantajoso aqui e agora", ser esse mesmo vantajoso a impor o domínio do critério do sábio sobre o de cada um. Pois, mesmo que ele não seja verdadeiro "por natureza", em virtude do seu saber, verifica-se ser sempre vantajoso para a sociedade confiar na certeza que o guia.

4.1.4 Confrontação e superação do fluxismo

Afastado Protágoras, a refutação move-se então para o fluxismo, assumido independentemente da sua

associação ao relativismo. Encarando a possibilidade de fundar na ontologia fluxista qualquer concepção epistemológica, Sócrates – ignorando tudo o que atrás se disse – evidencia o facto de a doutrina ser incompatível com qualquer proposta cognitiva: desde a mais elementar percepção até ao saber, passando pela possibilidade de significação e referência linguística. Portanto, limita-se a afastá-la liminarmente, em nome das exigências de um saber, que o fluxismo obviamente contestará (veja-se o exemplo de Crátilo).

4.1.5 A resposta de Teeteto

Resta examinar a identificação da percepção com o saber. A análise do processo sensorial proposta por Sócrates chega para refutar Teeteto, desembocando – como consequência do afastamento de Protágoras – numa análise operacional da cognição. A resposta de Teeteto tinha imposto a continuidade da percepção com o saber, permitindo a entrada a Protágoras. A refutação do sofista abre um imenso espaço entre a percepção e a opinião, culminando a longa crítica a que são submetidas as doutrinas que lhe são atribuídas. É por ele que a investigação vai prosseguir.

Será na abertura desse espaço que se vai inserir a mais importante contribuição do *Teeteto* para a história da filosofia: aquela que constitui a epistemologia como uma disciplina autónoma, liberta da contaminação ontológica em que até aí se apoiara. Afastado o fluxismo de Heraclito e suspensa a teoria das Formas, a reflexão epistemológica debate a possibilidade de atingir o saber exclusivamente através da análise das operações cognitivas que a ele conduzem.

4.2 Saber e opinião

A nova resposta impõe, por sua vez, a continuidade da opinião com o saber. Sócrates vai submetê-la à exploração das consequências da refutação anterior. A análise do processo opinativo introduz sucessivamente a necessidade de, a partir da percepção, contemplar uma série de operações mentais até aí não referidas, que concorrem para a autonomização da opinião: pensamento (afirmação e negação), percepção, memória e compreensão.

Mas cedo se percebe serem insuficientes para sustentar a identificação daquela com o saber. A definição tem uma vez mais de ser afastada. Mas o seu saldo mais notável acha-se na emergência da mente, entendida como suporte da cognição.

A opinião ganhou com esta análise uma espessura até aí insuspeita. O que quer que alguém diga não mais poderá ser reduzida às dimensões de uma mera tese, da expressão de uma intimidade, perdida no confronto com outras. Ficou claro que a sua emissão resulta de um complexo processo interior, para mais complementado no subsequente processo da sua avaliação, decorrente da introdução de critérios necessariamente externos ao emissor, porém, não menos susceptíveis de interiorização.

Deste modo, verdade e falsidade exprimem a necessidade de articular a mente individual com as outras, na realidade em que se acham inseridos como operadores. Mas não tarda a perceber-se que a objectividade, exigida pelo saber, tem de exceder tanto uma como a sua relação com as outras.

O saber corresponde à exigência de um critério colectivo, insusceptível de ser satisfeito por qualquer arranjo parcial. Critério que nem pela sua dificuldade

de definição, pode deixar de constituir a condição de toda a investigação, além de continuar a ser o alvo por ela visado.

4.3 Intervenção do *logos*

A nova refutação teve o mesmo efeito da anterior: abrir o espaço que medeia entre os termos identificados pela definição. Mas agora, entre opinião e saber, acha-se o *logos*, identificado como o elemento produtor do saber. A investigação ganhou uma nova dimensão, resultante da exigência de uma objectividade, também ela até aí insuspeita.

A refutação tenta criticar o princípio que propõe a explicabilidade como condição suficiente para a cognoscibilidade (E→C), mas o que está em causa é a necessidade de caracterizar a explicação como afirmação e negação de algo, que diga o que é a entidade nomeada.

A primeira parte – a teoria do sonho – expõe E→C à crítica de Sócrates. A segunda parte – as três definições de *logos* – questiona-se sobre como poderá a explicação produzir a cognoscibilidade, mas já não "o saber", como estado. Visada é agora a exigência de se chegar a um efectivo conhecimento do real: um *saber* de algo, que seja *aquilo* sobre que a explicação *é*.

O diálogo termina sem ter atingido uma resposta satisfatória, já que nenhuma das três propostas avançadas se mostra *suficiente* para explicar a cognoscibilidade. Mas isso não pode implicar que nada tenhamos aprendido com ele, bem pelo contrário, pois todas elas exprimem condições que a explicação terá *necessariamente* de satisfazer.

5. Conclusão: que saber busca o *Teeteto?*

Deixámos atrás suficientes indícios de que, na nossa perspectiva, a segunda e terceira partes do *Teeteto* devem ser lidas como uma avaliação crítica da concepção tradicional de saber, de raiz eleática, sobretudo, dos seus limites, condensados nos entraves que põe ao conhecimento do sensível. Nesse sentido, o diálogo é, na sua quase totalidade, percorrido por uma crítica feroz da tradição.

A primeira parte refuta Protágoras pela perspectiva de Parménides. A segunda parte empreende uma profunda exploração das consequências da concepção de saber de inspiração eleática. Na terceira parte, o visado poderá ser o próprio Platão.

Como pode a explicação dizer o múltiplo do uno, sem reduzir o todo às partes? Ou será que o todo não tem partes? São as partes partes do todo, ou de um tudo? Que distingue a "combinação" da "soma"?

Quanto às três definições propostas, representam condições que a explicação tem necessariamente de satisfazer para poder proporcionar o saber. Mas nenhuma delas, nem todas se podem encarar como condições suficientes da cognoscibilidade (nesse sentido não estarão erradas: serão apenas insuficientes).

Neste ponto – e só neste – o *Teeteto* termina sem ter conseguido encontrar resposta aceitável para as muitas perguntas que põe. Como é sabido, muitas são dadas no *Sofista*. Para a questão da infalibilidade, contudo, nenhuma nova pista será aberta nos diálogos.

JOSÉ TRINDADE SANTOS

BIBLIOGRAFIA

a) traduções e comentários recentes

F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, London 1935[1].

John McDowell, *Plato, Theaetetus*, Oxford 1973.

Platone, Teeteto, a cura di Augusto Guzzo (traduzione di Cornelia Guzzo), Milano 1985.

David Bostock, Plato's *Theaetetus*, Oxford 1988.

M. F. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato* (translation by M. J. Levett), Indianapolis/Cambridge 1990.

Platon, Teeteto, edición, traducción y prólogo de Manuel Balasch, Madrid, 1990.

Platon, Théétète, introduction, traduction et notes par Michel Narcy, Paris, 1992.

M. G. J. Beets, *Towards the Horizon of Knowledge, A Companion to Plato's Theaetetus*, Amsterdam 1998.

Platone, Teeteto, introduzione e commento a cura di Anna Maria Ioppolo (traduzione di Manara Valgimigli), Roma-Bari 1999.

b) estudos "clássicos":

1. Com referência ao *Teeteto:*

Owen, G. E. L., "The place of the *Timaeus* in Plato's dialogues", rep. In R. E. Allen's, *Studies in Plato's Metaphysics*, London, 1965, 313-338.

Cherniss, H., "The place of the *Timaeus* in Plato's dialogues", rep. In id, 339-378.

Burnyeat, M. F., "Examples in Epistemology: Socrates, Theaetetus and G. E. Moore", *Philosophy* 52, 1977, 381-396.

2. Sobre o *Teeteto:*

I parte do diálogo

Kerferd, G. B., "Plato's account of the Relativism of Protagoras", *Durham Un. J.* 42, 1949, 20-26.

Lee, E. N., "Hoist with his own petard" (*Tht.* 161-171)", in *Exegesis and Argument* (Lee, Rorty and Mourelatos, eds.), Assen, 1963, 225-261.

Marc-Wogau, Konrad, "On Protagoras' *homo-mensura*-thesis in Plato's *Theaetetus*, in, id., *Philosophical Essays,* Copenhagen, 1967, 3-20.

Cooper, J. M., "Plato on Sense Perception and Knowledge: *Theaetetus* 184 to 186", *Phronesis* 15, 1970, 123-146.

O'Toole, "Forms and Knowledge in the *Theaetetus*", *Philosophical Studies* 19, 1970, 102-118.

Holland, A. J., "An argument in Plato's *Theaetetus*: 184-186", *Philosophical Quarterly,* 23, 1973, 110-116.

Bolton, Robert, "Plato's distinction between Being and Becoming, *Review of Metaphysics* 29, 1975/6, 66-95.

Burnyeat, M. F., "Plato on the grammar of perceiving", *Classical Quarterly* N.S. 26, 1976, 29-51.

Burnyeat, M. F., "Protagoras and Self-refutation in Plato's *Theaetetus*", *Philosophcal Review* 85, 1976, 172-195.

Waterlow, Sarah, "Protagoras and inconsistency", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59, 1977, 19-36.

Burnyeat, M. F., "Conflicting Appearances", *Proceedings of the British Academy* 65, 1979, 69-111.

Modrak, "Perception and Judgement in the *Theaetetus*", *Phronesis,* 26, 1981, 35-54.

Burnyeat, M. F., "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed, *Philosophical Review* 90, 1982, 3-40.

Matthen, Mohan, "Perception, Relativism, and Truth: Reflections on Plato's *Theaetetus* 152-160, *Dialogue* 24, 1985, 33-58.

Kanayama, Y., "Perceiving, considering, and attaining Being (*Theaetetus* 184-186), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 5, 1987, 29-82.

II parte

Robinson, R., "Forms and error in Plato's *Theaetetus*", *Philosophical Review* 59, 1950, 3-30.

Lewis, F. A., "Foul play in Plato's aviary: *Theaetetus* 195b ff.", in *Exegesis...*, 262-284.

Ackrill, J., "Platon on false belief: *Theaetetus* 187-200" *Monist* 50, 1966, 383-402.

McDowell, J. H., "Identity mistakes: Plato and Logical Atomists", *Proceedings of the Aristotelean Society* N. S. 70, 1969/70, 181-195.

Williams, C. F. J., "Referencial opacity and false belief in the *Theaetetus*", *Philosophical Quarterly* 22, 1972, 289-302.

Lewis, F. A., "Two paradoxes in the *Theaetetus*", in *Patterns in Greek Thought,* J. M.. Moravcsik (ed.), Dordrecht, 1973, 123--149.

Fine, Gail, "False belief in the *Theaetetus*", *Phronesis* 24, 1979, 70--80.

Rudebusch, G., "Plato on sense and reference", *Mind* 104, 1985, 526-537.

Matthews, G., "A puzzle in Plato: *Theaetetus* 189b-190e", in *Philosophical Analysis: a defense by example,* David F. Austin (ed.), Dordrecht, 1988, 3-15.

III parte

Ryle, G., "Plato's *Parmenides*", rep. In Allen's *Studies...*, 97-147.

Ryle, G., "Letters and Syllables in Plato", *Philosophical Review* 69, 1960, 431-451.

Gallop, D., "Plato and the alphabet", *Philosophical Review* 72, 1963, 364-376.

Morrow, G. R., "Plato and the Mathematicians. An interpretation of Socrates' dream in the *Theaetetus*", *Philosophical Review* 79, 1970, 309-33.

Fine, G., "Knowledge and *Logos* in the *Theaetetus*", *Philosophical Review* 1979, 166-397.

Annas, J., "Knowledge and Language: the *Theaetetus* and the *Cratylus*", in *Language and Logos,* Cambridge, 1982, 95-114.

Ryle, G., "Logical Atomism in Plato's *Theaetetus*", *Phronesis* 35, 1990, 21-46.

Conclusão do diálogo

Hicken, W., "Knowledge and Forms in Plato's *Theaetetus*", rep. In Allen's *Studies...*, 185-198.

Nehamas, A., "*Episteme* and *Logos* in Plato's later thought", rep. in id., *Virtues of Authenticity* 1999, 224-250.

c) estudos recentes

Brown, Lesley, "Plato *Theaetetus* 145-147. II: *Theaetetus*, Knowledge and definition, parts, elements and priority", *Proceedings of the Aristotelian Society* 94, 1994, 229-242.

Dorter, Kenneth, "The *Theaetetus*", *Form and Good in Plato's Eleactic Dialogues*, Berkeley, Los Angeles, London 1994, 68--120.

McCabe, M. M., "Bundles and Lumps", *Plato's Individuals*, Princeton 1994, 133-161.

Cooper, N., "Plato's last theory of knowledge", *Apeiron* 28, 1995, 75-89.

Dybikowski James C., "Critical notice of Myles Burnyeat, *The Theaetetus of Plato, Canadian Journal of Philosophy* 25, 1995, 119-134.

Fine, Gail, "Conflicting appearances: *Theaetetus* 153d-154b", *Form and Argument in Late Plato* 1996, 105-133.

Sedley, David, "Three Platonist interpretations of the *Theaetetus*", *Form and Argument in Late Plato*, 1996, 79-103.

Crivelli, Paolo, "The argument from knowing and not knowing in Plato's *Theaetetus* (187e5-188c8)", *Proceedings of the Aristotelian Society* 96, 1997, 177-196.

Fine, Gail, "Plato's Refutation of Protagoras in the *Theaetetus* 153d--154b", *Apeiron* 32, 1998, 201-234.

Pirocacos, Elly, *False Belief and the Meno Paradox*, Aldershot, Brookfield, Singapore, Sydney 1998.

Fine, Gail, "Relativism and Self-Refutation", in *Method in Ancient Philosophy*, Jyl Gentzler (ed.), Oxford 1998, 137-164.

Dixsaut, Monique, "Qu'appele-t-on penser selon Platon?", *Kairos kai Logos*, 1996 (reimpr. *Platon et la question de la pensée: Études Platoniciennes* I, Paris 2000, 45-70.

Dixsaut, Monique, "Natura e ruolo dell'anima nella sensazione (*Teet.* 184b-186e)", in *Il Teeteto di Platone: Struttura e problematiche*, Casertano, G. (a cura di), Napoli 2002.

Sedley, David, *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford 2003.

TEETETO

EUCLIDES E TÉRPSION

[142a] EUCLIDES – Chegaste do campo agora mesmo ou já há muito, Térpsion?

TÉRPSION – Há bastante tempo. Já andava à tua procura pela praça e estava admirado por não ser capaz de te encontrar.

E. – Porque eu não estava na cidade.

TER. – Onde estavas, então?

E. – Ia para baixo, para o porto, quando encontrei Teeteto a ser transportado até Atenas, vindo do acampamento militar de Corinto.

TER. – Vivo ou morto?

E. – Mais morto que vivo! Estava muito mal de algumas feridas, mas **[b]** principalmente por causa da doença que surgiu no exército.

TER. – Referes-te à disenteria?

E. – Sim.

TER. – Que homem esse, que dizes estar em perigo!

E. – Nobre e valoroso, Térpsion. E deixa-me dizer que ainda agora estava a ouvir alguns fazerem-lhe elogios por causa da batalha.

[c] TER. – Também não é nada de extraordinário! Mais seria de admirar se assim não fosse. Mas, então, como é que não o alojaram em Mégara?

E.- Estava cheio de pressa em ir para casa. Eu próprio o retive e aconselhei, mas não quis. E, enquanto o acompanhava no regresso, fui-me lembrando de Sócrates e surpreendi-me com o modo profético com que falou acerca dele e de outras coisas. Parece-me que o encontrou pouco antes da sua morte, quando Teeteto era ainda um jovem; e, depois de estarem juntos e terem conversado, espantou-se bastante com a natureza dele. Quando voltei para Atenas, **[d]** contou-me as conversas que teve e que bem merecem ser ouvidas; disse que, de certeza absoluta, ele viria a ser notável, se chegasse à idade madura.

TER. – E disse a verdade, pelo que parece. Mas que conversas eram essas? Será que as podes contar?

E.- Não, por Zeus, pelo menos assim de cor. Mas, quando cheguei a casa, fui **[143a]** logo registar alguns apontamentos, que posteriormente, segundo a minha disponibilidade, escrevi, enquanto me ia recordando; e, sempre que ia a Atenas, perguntava a Sócrates aquilo de que não me lembrava. Depois, quando voltava a casa, corrigia. Assim, passei à escrita praticamente toda a conversa.

TER. – Também já te ouvi isso antes e, no entanto, até agora hesitei e estive este tempo sempre com a intenção de te pedir que a mostrasses. Mas há alguma coisa que te impeça agora de o fazer? Por mim, preciso absolutamente de descansar, pois acabei de chegar do campo.

[b] E.- Mas eu também, dado que eu próprio acompanhei Teeteto até Erino; de modo que não me seria desagradável descansar. Vamos então, e enquanto descansamos, o moço lerá para nós.

TER. – Concordo.

E. – Este aqui é o texto, Térpsion; e foi assim que escrevi a conversa. Sócrates não conta a história como ma contou a mim, mas está a conversar com quem dizia que tinha conversado. E nomeou o geómetra Teodoro e Teeteto. E, para que **[c]** na escrita as narrativas não tivessem as partes que indicam os intervalos das conversas, sempre que Sócrates devia falar, em frases tais como "e eu disse", ou "e eu afirmei", ou ainda, no que respeita ao que lhe responde – "concordou" ou "não concordou" –, por isso, escrevi como se o próprio estivesse a conversar com eles, excluindo estas expressões.

TER. – Parece-me apropriado, Euclides.

E. - Vá, rapaz, toma o texto e lê.

SÓCRATES, TEODORO E TEETETO

[d] SÓCRATES – Se me preocupasse mais com as coisas de Cirene perguntava-te, Teodoro, por esse lugar e por aquelas pessoas, se aí algum dos jovens presta atenção à geometria ou a outra forma de filosofia; mas acontece que gosto menos desses que dos nossos e aprecio mais ver alguns daqueles jovens, de quem se espera que se tornem famosos. Isto é o que eu próprio procuro tanto quanto sou capaz, e também interrogo aqueles com quem vejo que os jovens gostam de conviver. E tu não tens poucos **[e]** junto de ti, e com razão, pois merece-lo, por causa da geometria e do mais. Se encontraste alguém de valor, teria muito prazer em saber quem é.

TEODORO – É assim mesmo, Sócrates, e de certeza que te valerá muito a pena ouvir, e a mim contar-te sobre o tal jovem, vosso concidadão, que encontrei. Se fosse bonito, teria bastante receio em afirmá-lo, para que não parecesse que estava apaixonado por ele. Agora, na realidade – e não te aborreças comigo –, não é bonito, pois é parecido contigo pela forma achatada do nariz e pelos olhos salientes; só que tem estes traços mais suaves que tu. Estou a falar à vontade. **[144a]** E fica sabendo que, de entre

os que até agora encontrei – e foram mesmo muitos os que tive perto de mim –, nunca me dei conta de ninguém com uma boa natureza tão espantosa. De facto, difícil é encontrar um outro que seja rápido a aprender, gentil, e ao mesmo tempo ultrapasse em excelência, além de ser mais corajoso do que qualquer outro. Pensava eu que não existia ninguém assim, nem vejo aparecer outro que tal. Mas os que como ele também são espertos, sagazes e têm boa memória, muitas vezes irritam-se de repente e rapidamente, deixando-se levar por ímpetos, como navios sem lastro, sendo, por isso, mais enfrenesiados que corajosos; **[b]** pelo contrário, os mais sossegados, de certa maneira, são mais indolentes, quando são levados a aprender e esquecem-se com facilidade. Ele, no entanto, avança suavemente para a aprendizagem e investigação, sem vacilar, com eficácia e a maior gentileza, como um fio de azeite que corre sem ruído; sendo de admirar como, com esta idade, alguém age desta maneira.

S. – Que boas notícias! E é filho de que cidadão?

TEO. – Ouvi o nome, mas não me lembro. Mas **[c]** ele vem no meio dos que estão a avançar na nossa direcção, pois está mesmo a sair do ginásio onde estava a untar-se com os amigos; parece-me que terminaram agora de se besuntar e vêm para cá. Vê lá se o conheces.

S. – Conheço. É o filho de Eufrónio de Súnio. É um homem exactamente do género que descreveste, meu amigo, e com boa reputação noutras coisas; e, de facto, também deixou muitos bens. O nome do rapaz é que não sei.

[d] TEO. – Chama-se Teeteto, Sócrates. Quanto aos bens, parece-me que uns administradores deram cabo deles. Apesar disso, é de uma liberalidade espantosa com o dinheiro, Sócrates.

S. – Falas de um homem nobre. Chama-o, então, para se sentar aqui ao pé de mim.

TEO. – Vou fazê-lo. Teeteto, vem aqui para o pé de Sócrates!

S. – Isso mesmo, Teeteto, para que eu possa observar-me a mim mesmo e ver de que tipo é o meu rosto; **[e]** é que Teodoro diz que se parece com o teu. No entanto, se cada um de nós tiver uma lira e ele disser que estão afinadas uma com a outra, acreditamos logo, ou procuramos saber se ele é músico, como afirma?

TEET. – Procuramos saber.

S. – E, se descobríssemos que era o que dizia, confiaríamos nele, e, se não soubesse música, não teríamos confiança?

TEET. – Exacto.

S. – Então agora, penso, se nos preocupamos com a semelhança dos nossos rostos, **[145a]** devemos ter em consideração se ele sabe desenhar, como afirma, ou não.

TEET. – Também me parece.

S. – Será que Teodoro sabe pintar?

TEET. – Não, tanto quanto me é dado saber.

S.- Nem sabe geometria?

TEET. – Isso sim, Sócrates! Sem dúvida!

S. – E também astronomia, cálculo e música, de tal modo é educado?

TEET. – Parece-me que sim.

S. – Pois então, se disser que temos alguma semelhança física, seja como elogio ou censura, não lhe devemos prestar muita atenção.

TEET. – Pois não.

[b] S. – E, se elogiar a alma de um de nós, quanto à virtude e sabedoria? Não será que valerá a pena, àquele que o ouvir, dedicar-se a examinar bem o que está a ser elogiado, e este não deverá prontamente mostrar-se?

TEET. – Absolutamente, Sócrates.

S. – Então, meu caro Teeteto, agora é a altura ideal de fazeres uma demonstração, para eu a observar. Pois fica a saber que Teodoro já me louvou muitos forasteiros e cidadãos, mas nenhum como ainda agora te louvou a ti.

[c] TEET. – Parece-me bem, Sócrates, mas vê lá se ele não esteve a brincar contigo.

S. – Esse não é o modo de Teodoro. Mas não desistas do que acordámos, alegando que falou na brincadeira, para que ele também não tenha que testemunhar – de maneira a ninguém poder acusá-lo de perjúrio –, mas mantém-te fiel ao teu acordo, com coragem.

TEET. – É, pois, necessário fazê-lo, se te parecer bem.

S. – Diz-me então: suponho que aprendes alguma geometria com Teodoro, não é assim?

TEET. – Sim.

[d] S. – E também astronomia, harmonia e cálculo?

TEET. – Empenho-me dedicadamente.

S. – Também eu, meu filho, tanto com ele, como com outros que pense serem entendidos no assunto. Mas, apesar de eu dominar estes outros assuntos com algum à vontade, tenho, no entanto, uma pequena dificuldade, que deve ser investigada contigo e com estes. Diz-me, pois: aprender não é tornar-se mais sábio naquilo que se aprende?

TEET. – Poderia ser de outro modo?

S. – E penso que os sábios são sábios pela sabedoria.

TEET. – Sim.

[e] S. – No que não difere do saber, pois não?

TEET. – O quê?

S. – A sabedoria. Ou será que os que sabem estas coisas não são também sábios?

TEET. – Naturalmente.

S. – Então, saber é o mesmo que sabedoria?

TEET. – Sim.

S. – É aqui precisamente que caio em dificuldades e por mim não sou capaz de captar claramente o que na verdade é o saber. **[146a]** Será que podemos defini-lo? Que dizem? Qual de nós falará em primeiro lugar? O que erra e torna a errar é o burro

que se vai sentar, como dizem as crianças que jogam à bola; aquele que escapar sem nunca errar reinará sobre nós e mandará que respondamos ao que lhe apetecer. Por que estão calados? Será, Teodoro, que estou a ser de algum modo indelicado, devido ao gosto que tenho pelas discussões e à vontade que tenho de nos fazer conversar e de nos tornarmos amigos e afáveis uns com os outros?

[b] TEO. – Isso não seria de modo algum indelicado, Sócrates. Mas chama um dos rapazes para te responder. Não estou habituado a estes debates e já não tenho idade para me acostumar. Certamente que será mais adequado a eles e vai fazê-los avançar muito mais, pois, a quem a possui, a juventude permite um avanço em tudo. Então, tal como começaste, não deixes Teeteto escapar e faz-lhe perguntas.

S. - Ouves,Teeteto,o que diz Teodoro? **[c]** Parece-me que nem tu lhe queres desobedecer, nem é certo que alguém mais jovem desobedeça, nestas matérias, a um homem sábio que lhe dá uma ordem. Diz então, bem e com nobreza: o que te parece que seja o saber?

TEET. – É pois necessário fazê-lo, Sócrates, visto que me exortaram. De qualquer maneira, se eu errar, vocês corrigem-me.

S. – Naturalmente, se formos capazes.

TEET. – Pois então parece-me que os assuntos que se aprendem com Teodoro são saberes – geometria e as que tu ainda agora enunciaste –; **[d]** por outro lado, também as artes do sapateiro e dos outros

artesãos, todas e cada uma delas não são outra coisa, a não ser saber.

S. – É-te pedida apenas uma coisa, e tu, meu amigo, com nobreza e generosidade, dás muitas e variadas, em vez de uma simples.

TEET. – Que queres dizer com isso, Sócrates?

S. – Talvez nada. Mas vou dizer o que penso. Quando te referes à arte do sapateiro, estás a falar de outra coisa que não seja o saber do ofício de fazer sapatos?

TEET. – Não.

[e] S. – E, quando te referes à arte de carpintaria? Queres dizer outra coisa que não seja um saber do trabalho em objectos de madeira?

TEET. – Também não.

S. – Portanto, em ambas as situações, defines do que é cada saber.

TEET. – Sim.

S. – Mas o que tinha sido perguntado, Teeteto, não era isso, um saber «de quê», nem a sua quantidade; pois não queremos enumerá-los, já que estávamos a querer conhecer o que é o saber em si. Ou será que não estou a dizer nada?

TEET. – Estás a falar até muito correctamente.

[147a] S. – Repara, então. Se alguém nos interrogasse sobre coisas simples que estão à mão, tal como o que é o barro, e lhe respondêssemos – o barro dos oleiros, o barro dos ceramistas e o barro dos fabricantes de tijolos -, não estaríamos a ser ridículos?

TEET. – Talvez.

S. – Posto que, suponho, em primeiro lugar, se pensa que quem pergunta percebe a nossa resposta, quando falamos de barro, **[b]** quer acrescentemos «do modelista» ou de quaisquer outros artesãos. Ou pensas que alguém compreende o nome de uma coisa que não sabe o que é?

TEET. – De modo nenhum.

S. – Portanto, não compreende «o saber dos sapatos» quem não sabe o que seja «saber».

TEET. – Pois não.

S. – Então quem ignora o que é o saber não compreende o que é a arte do sapateiro ou qualquer outra arte.

TEET. – É isso mesmo.

S. – Então, a resposta à pergunta «o que é o saber?» é ridícula, quando se responde com o nome de uma arte, pois se está a responder **[c]** «o saber de alguma coisa», não sendo isso que se questiona.

TEET. – Assim parece.

S. – Além disso, poderíamos ter uma resposta simples e breve e andamos à volta de um caminho infinito. Tal como na pergunta sobre o barro podia pura e simplesmente dizer-se que o barro era terra misturada com líquido, omitindo «de quê».

TEET. – Agora assim parece fácil, Sócrates. No entanto, corres o risco de perguntar o que **[d]** mesmo agora nos veio à cabeça, a mim e a este teu homónimo Sócrates, enquanto conversávamos um com o outro.

S. – E o que foi, Teeteto?

TEET. – Aqui o Teodoro desenhou-nos algo acerca de potências, de três pés e de cinco pés quadrados, demonstrando que o comprimento não é comensurável com um pé, e assim continuou por cada uma delas, até à de dezassete pés. Seja como for, ficou por ali. Então passou-nos pela cabeça isto: visto que as potências parecem ser em quantidade infinita, tentar reuni-las sob um único nome **[e]** pelo qual todas pudessem ser chamadas.

S. – E encontraram-no?

TEET. – Penso que sim, mas considera também tu.

S. – Diz.

TEET. – Dividimos todos os números em duas partes. Qualquer um que tivesse o poder de se produzir pela multiplicação de iguais, comparámos com a forma de um quadrado e chamámos-lhe um número quadrado ou equilateral.

S. – Muito bem.

TEET. – Depois tomámos os números intermediários, entre os quais o três **[148a]** e o cinco e todo o número que não tem o poder de se produzir pela multiplicação de iguais, mas multiplicando um número menor por um maior ou um menor por um maior, pois este é sempre composto por um lado maior e menor. Por sua vez, a esse, comparámo-lo a uma figura oblonga e chamámos-lhe um número oblongo.

S. – Óptimo. E depois disso?

TEET. – Qualquer desenho que produza um quadrado formado por um número plano equilateral, definimos como «comprimento», enquanto que qualquer um que produza um número oblongo, **[b]** definimos como «potência», pois não são comensuráveis com o anterior, em comprimento, mas com as figuras planas de que são a potência. E sobre os sólidos também é assim.

S. - Vocês são os mais hábeis dos homens, meus rapazes. Por isso me parece que Teodoro não há-de ser acusado de falso testemunho.

TEET. – Mas há outra coisa, Sócrates, é que eu não seria capaz de responder à tua pergunta sobre o saber do mesmo modo que sobre comprimentos e potências, apesar de me parecer que estás à procura de algo do mesmo género. De modo que **[c]** Teodoro ainda continua a parecer um mentiroso.

S.- Como assim? Se ele louvasse a tua corrida e dissesse que entre os jovens nunca tinha encontrado ninguém que fosse um corredor como tu e depois viesses a ser vencido pelo campeão em pleno vigor físico e muito veloz, pensarias que aquele louvor era menos verdadeiro?

TEET. – Eu, não.

S.- – Mas pensas que investigar o que é o saber, como ainda agora estava a dizer, é uma coisa pequena e não uma preocupação dos que estão acima de todos?

TEET. – Penso que sim, por Zeus, mesmo dos que estão no mais alto de tudo.

S. Então, tem confiança em ti e acredita naquilo que Teodoro diz. **[d]** De entre os outros assuntos, empenha-te totalmente neste aqui; isto é, em obter uma definição do que o saber é realmente.

TEET. – Quanto ao empenho, ele vai mostrar-se, Sócrates.

S. - Vai então, pois indicaste muito bem o caminho agora mesmo, e tenta imitar a tua resposta sobre as potências; do mesmo modo que colocaste todas aquelas que havia numa única forma, procura nomear, assim, todos os saberes numa única definição.

[e] TEET. – Mas fica bem a saber, Sócrates, que tentei muitas vezes examinar a questão, quando ouvia fazer relatos das tuas perguntas. Mas, na verdade, não sou capaz de me convencer completamente de que digo alguma coisa, nem ouvi outro que falasse do modo que exiges e, contudo, não consigo deixar de me preocupar com isso.

S. – Estás com as dores do trabalho de parto, meu caro Teeteto, pois não estás vazio, mas prenhe.

TEET. – Não sei, Sócrates. No entanto, digo-te o que sofro.

[149a] S. – Então, engraçadinho, nunca ouviste que eu sou filho de Fenárete, a mais famosa e hábil parteira?

TEET. – Já ouvi isso, de facto.

S. – E não ouviste que eu próprio pratico essa arte?

TEET. – Nunca.

S. – Pois fica sabendo que sim. No entanto, não me denuncies aos outros, pois é segredo que possuo esta arte, meu caro. Não é isso que dizem de mim, pois não sabem, mas afirmam que sou muito esquisito e causo perplexidade aos homens. Também não ouviste isto?

[b] TEET. – Sim.

S. – E devo dizer-te a causa?

TEET. – Com certeza.

S. – Tem em mente tudo aquilo que é ser parteira e compreenderás facilmente o que quero. Suponho que sabes que nenhuma delas ajuda no parto, enquanto ela própria puder engravidar ou dar à luz, mas apenas o fazem as que já não podem ter filhos.

TEET. – Absolutamente.

S. – Dizem que a culpa é de Ártemis, que, não tendo tido filhos, lhe calhou em sorte ser a protectora dos nascimentos. E certamente que não deu o trabalho de parteira às que eram estéreis **[c]**, por a natureza humana ser mais fraca para adquirir uma arte na qual não tem experiência. E assim atribuiu àquelas que com a idade se tornaram incapazes de ter filhos, honrando a semelhança consigo.

TEET. – É provável.

S. – Portanto, não só é provável, como até necessário que sejam as parteiras e não outras a reconhecer mais facilmente as que estão grávidas?

TEET. – Sim.

S. – Também são as parteiras que dão medicamentos e podem usar encantamentos **[d]** para provocar as dores de parto e, se quiserem, podem fazê-las acalmar, levando a darem à luz as que estão com dores de parto e ainda, se lhes parece que se deve abortar um nascituro, provocam o aborto?

TEET. – Assim é.

S. – E será que te apercebeste de outra coisa sobre elas, isto é, que são as mais hábeis casamenteiras, visto serem as que sabem tudo sobre o tipo de mulher necessário para aquele tipo de homem, a fim de dar à luz as crianças mais excelentes?

TEET. – Não sei absolutamente nada disso.

S. – Mas fica a saber que têm mais orgulho nisso do que em cortar o cordão umbilical **[e]**. Reflecte, então. Pensas que a arte que cultiva e colhe os frutos da terra é a mesma que a que tem o conhecimento de qual é a terra boa para um determinado vegetal e qual a semente que se deve rejeitar, ou é outra arte?

TEET. – Não; penso que é a mesma.

S. – E, no caso das mulheres, meu caro, pensas ser esta arte diferente da da colheita?

TEET. – Não me parece que assim seja.

[150a] S. – Pois não. Mas, por causa de uma prática iníqua e rude de união entre homem e mulher – a que se chama proxenetismo -, as parteiras, por serem honestas, evitam ser casamenteiras, receando que, por causa de uma, sejam acusadas da outra. Pois,

efectivamente, é apenas às parteiras que é também adequado recomendar para o casamento, com correcção.

TEET. – Parece que sim.

S.- Portanto, por grande que seja a função das parteiras, é menor do que a minha. Pois não é atributo das mulheres dar à luz, umas vezes, fantasias **[b]**, outras, o que é real, não sendo isso fácil de diagnosticar. Pois, se fosse atributo das mulheres, não seria, para as parteiras, o maior e mais belo trabalho distinguir o real do irreal? Não pensas assim?

TEET. – Penso.

S. – Pois, nesta minha arte de dar à luz, coexistem as outras todas que há na outra arte, diferindo não só no facto de serem homens a dar à luz e não mulheres, mas também no de tomar conta das almas e não dos corpos dos que estão a parir. E o mais importante desta **[c]** nossa arte está em poder verificar completamente se o pensamento do jovem pariu uma fantasia ou mentira, ou se foi capaz de gerar também uma autêntica verdade. Pois isto é o que justamente a minha arte partilha com a das parteiras: sou incapaz de produzir saberes. Mas disso já muitos me criticaram, pois faço perguntas aos outros, enquanto eu próprio não presto declarações sobre nada, porque nada tenho de sábio; e o que criticam é verdade. A causa disso é a seguinte: o deus que me obriga a fazer nascer, impediu-me de produzir. **[d]** Não sou, portanto, absolutamente nada sábio, nem tenho nenhuma descoberta que venha de mim, nascida da minha alma; mas aqueles que convivem co-

migo, a princípio alguns parecem de todo incapazes de aprender, mas, com o avanço do convívio, todos aqueles a quem o deus permite, é espantoso o quanto produzem, como eles próprios e os outros acham; sendo claro que nunca aprenderam nada disto por mim, mas descobriram por si próprios e deram à luz muitas e belas coisas. No entanto, o deus e eu é que fomos a causa do parto. **[e]** E isto é evidente; já muitos que o ignoram e atribuem a causa a si próprios, me olharam com desprezo, e, quer por convicção própria, quer persuadidos por outros, afastaram-se mais cedo do que deviam. Depois de se afastarem, fizeram abortar as coisas que ainda restavam, por causa das más companhias e, alimentando-as mal, destruíram as que eu tinha feito nascer, preferindo a mentira e as fantasias à verdade, acabando por parecer ignorantes, tanto a si próprios, como aos outros. **[151a]** Um deles foi Aristides, filho de Lisímaco, e sem dúvida muitos outros. Estes, mal chegam, ligam-se ao meu convívio e fazem coisas espantosas; a alguns, o génio que me assiste impede-me de me juntar, a outros permite, e esses começam outra vez a melhorar. Os que se associam a mim sofrem algo idêntico às mulheres que estão a dar à luz: de facto, têm dores de parto e ficam cheios de dificuldades, durante noites e dias, e muito mais do que elas; mas a minha arte tem o poder de provocar esta dor de parto e de a fazer parar. **[b]** E com estes passa-se o mesmo. A uns, Teeteto, se me parecem não estar de todo prenhes, sabendo que não precisam de mim, faço de casamenteiro e com muito boa vontade e a ajuda do deus, adivinho bas-

tante bem de quem beneficiariam ser companheiros; ofereci muitos deles a Pródico e muitos a outros homens sábios e inspirados. Expliquei-te estas coisas, meu caro, por suspeitar, como também tu próprio pensas, que estás com dores de parto, prenhe de qualquer coisa dentro de ti. Entrega-te, então, a mim e àquilo que eu te perguntar, **[c]** como ao filho de uma parteira, também ele hábil na arte de fazer dar à luz, e empenha-te a responder como fores capaz. E, se nessa altura, examinando alguma das coisas que tiveres dito, vier a considerá-la uma fantasia e não a verdade, e em seguida a retirar e deitar fora, não te tornes selvagem, por causa das crianças, como as que têm o primeiro filho. De facto, muitos já estiveram dispostos assim, meu bom amigo, de maneira a realmente me morderem, depois de eu os livrar de algum lixo, por pensarem que não faço isto com boa intenção. Estão longe de saber que **[d]** nenhum deus quer mal aos homens e que não ajo assim por malevolência, mas por nenhuma lei me consentir a falsidade e de modo algum esconder a verdade. Então, comecemos de novo, desde o início, Teeteto. Tenta definir o que pode ser o saber: do que não fores capaz, não digas nada. Mas decerto serás, se o deus quiser e te fizer homem.

TEET. – Bem, Sócrates, exortado de tal maneira por ti, seria uma vergonha alguém não pôr todo o empenho neste assunto, para dizer o que tem dentro de si. **[e]** De facto, parece-me que o que sabe algo apercebe aquilo que sabe e, tal como agora parece, saber não é outra coisa que não percepção.

S. – Respondeste bem e com nobreza, meu jovem, pois é necessário que as opiniões sejam ditas assim claramente. Mas vamos analisar a resposta em conjunto, se é, na realidade, fecunda ou vazia. Percepção, dizes, é saber?

TEET. – Sim.

S. – Contudo, arriscas-te a não teres emitido uma definição trivial sobre o saber, mas sim aquela que diz também Protágoras. **[152a]** O modo é algo diferente, mas diz a mesma coisa, pois afirma que «a medida de todas as coisas» é o homem, «das que são, enquanto são, das que não são, enquanto não são». Leste isto em algum lado?

TEET. – Li, e muitas vezes.

S. – De certa maneira, o que diz é isto: que cada coisa é para mim do modo que a mim me parece; por outro lado, é para ti do modo que a ti te parece. E tu e eu somos homens, não é assim?

TEET. – É, de facto, assim que ele diz.

[b] S. – No entanto, é provável que um homem sábio não fale ao acaso: sigamo-lo, então. Não acontece, por vezes, um de nós sentir um mesmo sopro de vento frio e outro não? E um sentir pouco frio e outro muito?

TEET. – Muitas vezes.

S. – Então, como dizemos que é o sopro de vento, em si mesmo? Que é frio ou que não é frio? Ou, persuadidos por Protágoras, diremos que é frio, para quem sente frio, e não é frio, para quem não o sente frio?

TEET. – Assim parece.

S. – Então também aparece assim a cada um?

TEET. – Sim.

S. – E este "aparece" é aperceber-se?

TEET. – É, pois.

[c] S. – Então aparência e percepção são o mesmo, no que respeita ao calor e em todos os outros casos, pois tal como cada um se apercebe, assim também é provável que seja para cada um.

TEET. – Parece.

S. – Então a percepção é sempre daquilo que é e não pode ser falsa, sendo saber.

TEET. – Assim parece.

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

[d] TEET. – Que queres dizer com isso, Sócrates?

S. – É o que te vou dizer e não vai ser uma resposta simples: que nada é um, por si e em si, e não poderias nomear algo com correcção, nem indicar alguma qualidade; mas, se chamares a algo grande, também aparecerá pequeno, se chamares pesado, aparecerá também leve, e assim também todas as coisas, dado que nada é unidade, algo ou qualidade. Partindo da deslocação, do movimento e da mistura de umas com outras, todas as coisas se tornam naquelas que estávamos a dizer; não as chamando correctamente, **[e]** pois nada nunca é, mas vai-se tornando

sempre. E sobre isto todos os sábios, um atrás do outro, excepto Parménides, devem concordar: Protágoras, Heraclito, Empédocles e, de entre os poetas, os que estão no topo de cada uma das composições, Epicarmo, na comédia, e Homero, na tragédia, quando diz:

Oceano, origem dos deuses, e a mãe Tétis,

está a afirmar que todas as coisas nascem do fluxo e do movimento. Ou não parece ser isto que está a dizer?

TEET. – A mim, sim.

[153a] S. – Além disso, quem, sem se tornar ridículo, poderia discordar de tão grande exército, com Homero como comandante?

TEET. – Não seria fácil, Sócrates.

S. – Pois não, Teeteto. Visto que também há bastantes indícios, no que dizem, que o movimento transmite o que parece ser e o tornar-se, e o repouso o não ser e o destruir-se, pois o calor e o fogo, que também gera e governa, ele próprio é gerado a partir da mudança e da fricção: pois são ambas movimento. Ou será que não são estas a génese do fogo?

[b] TEET. – São elas, certamente.

S. – E também a raça dos seres vivos é gerada a partir destas mesmas coisas.

TEET. – Como não?

S. – O quê? Não se deteriora a condição dos corpos com o repouso e o descanso e, por seu turno, é em muito preservada pelos exercícios e pelo movimento?

TEET. – Sim.

S. – E a condição da alma não é pela aprendizagem e pela aplicação, que são movimentos, que adquire os conhecimentos, é preservada e se torna melhor, e que através do repouso, que é negligência e ignorância, **[c]** não aprende nada e esquece o que aprende?

TEET. – Também é assim.

S. – Portanto, de um lado, o bem, o movimento da alma e do corpo, do outro, o contrário?

TEET. – Assim parece.

S. – Então devo ainda falar-te do tempo calmo e do mar sereno e de tudo o mais que as coisas em repouso corrompem e destroem e as outras preservam? E, para terminar, comparo com a corrente de ouro, que Homero diz ser apenas o Sol **[d]** e mostra que, enquanto o céu girar, movendo-se com ele também o Sol, tudo existe e se preserva quer entre os deuses, quer entre os homens; e, se parasse, como se estivesse atado, tudo seria destruído e todas as coisas viriam a ficar de pernas para o ar, como se costuma dizer?

TEET. – Também me parece, Sócrates, que isto mostra o que dizes.

S. – Supõe, então, meu caro, o seguinte: primeiro, em relação à visão, que aquilo a que chamas cor branca não é ela própria algo diferente, fora dos teus olhos, nem dentro deles, nem a coloques em alguma região; **[e]** isso já seria, sem dúvida, colocá-la

numa posição de permanência, não se tornando, pela via da geração.

TEET. – Mas como?

S. – Sigamos o argumento de ainda agora e estabeleçamos que nada é unidade, por si e em si; assim, para nós, o preto, o branco e qualquer outra cor parecerão ser geradas a partir do encontro dos olhos com o movimento adequado. E então, **[154a]** cada coisa a que chamamos cor não é o que colide, nem o que sofre a colisão, mas algo gerado no meio, próprio a cada um. Ou será que queres sustentar que, tal como te aparece a ti cada cor, assim ela é também para um cão ou qualquer outro animal?

TEET. – Eu não, por Zeus!

S. – O quê? Será que o que parece a ti é o mesmo que aparece a um outro homem? Manténs isto a todo custo, ou preferes admitir que nem para ti próprio as coisas são as mesmas, porque nunca és igual a ti próprio?

TEET. – Parece-me melhor isto que aquilo.

[b] S. – Então, se nos compararmos com alguma coisa ou tocarmos numa coisa grande, branca ou quente, esta, ao encontrar-se com outra, nunca se tornará nessa, sem ela própria mudar; se, pelo contrário, o que se compara ou toca for grande, branco, ou quente, não é por estar próximo de outra coisa ou por ser afectado, que isso, não tendo sido afectado, se torna outra coisa. De modo que agora, amigo, nos vemos forçados a dizer coisas extraordinárias e ridículas, de uma maneira qualquer, como diria

Protágoras e todo o que tentar dizer o mesmo que ele.

TEET. – Como? E a que te referes?

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

TEET. – Eu não.

S. – Como assim? Se Protágoras ou algum outro te perguntasse: "Teeteto, há alguma maneira de uma coisa se tornar maior e mais numerosa, que não seja aumentando?", o que responderias?

TEET. – Se o fizesse segundo o que parece, de acordo com a pergunta, Sócrates, **[d]** responderia que não há; se o fizesse de acordo com a pergunta anterior, evitando contradizer-me, responderia que há.

S. – Por Hera! Muito bem, meu amigo! Divinalmente! No entanto, pelo que parece, se responderes que há, vai acontecer como com Eurípides, pois, não refutaremos a língua, mas a mente não passará sem refutação.

TEET. – É verdade.

S. – Então, se eu e tu fôssemos uns sábios espantosos e tivéssemos descoberto tudo sobre a mente, partindo da nossa riqueza, havíamos de nos pôr imediata-

mente à prova, um ao outro, lançando-nos os dois à luta, ao estilo dos sofistas, **[e]** atirando argumentos um ao outro. Como, porém, somos gente simples, vamos primeiro querer ver como são as coisas: se, naquilo que estamos a pensar, concordam uma com a outra, ou não, de nenhuma maneira.

TEET. – Quanto a mim, era isso mesmo o que eu queria.

S. – Também eu. E, sendo assim, dado que temos muito tempo livre, vamos analisar tudo de novo, **[155a]** sem sermos capciosos, mas submetendo-nos, na realidade, nós próprios a um exame, para considerarmos até que ponto estão em nós estas visões? Examinando a primeira delas, diremos, como penso, que nunca nada se torna maior ou mais pequeno nem em tamanho, nem em número, enquanto for igual a si mesmo. Não é assim?

TEET. – É.

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

TEET. – Exactamente.

[b] S. – Em terceiro, não acontece que aquilo que primeiro não era, mas depois é, não poderá ser sem ter sido e vindo a ser?

TEET. – Parece-me que sim.

S. – Penso que estes três pontos, sobre os quais concordámos, lutam entre si na nossa alma, quando falamos sobre os dados ou, quando afirmamos que eu

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

TEET. – Pelos deuses, Sócrates, como me espanto muitíssimo com o facto de ser assim e, por vezes, quando verdadeiramente olho para isso, fico tonto.

[d] S. – Efectivamente, meu amigo, Teodoro parece não ter adivinhado mal a tua natureza. Pois o que estás a passar, o maravilhares-te, é mais de um filósofo. De facto, não há outro princípio da filosofia que não este, e parece que aquele que disse que Íris é filha de Taumanto não fez mal a genealogia. Mas compreendes já que estas coisas são assim, de acordo com o que afirmamos que Protágoras dizia, ou não?

TEET. – Parece-me que não.

S. – Certamente que me agradecerás se te ajudar a encontrar a verdade secreta do **[e]** pensamento deste homem, ou melhor, destes homens de nomeada?

TEET. – Pois, como não ficarei agradecido, e muito?

S. – Então, observa atentamente, mas olha à volta, não te oiça algum dos não iniciados. Estes são os que acham que não existe outra coisa para além do que podem agarrar com ambas as mãos e não admitem que acções, gerações e todo o invisível participem da existência.

TEET. – Mas estes de quem falas, Sócrates, são homens teimosos e obstinados.

[156a] S. – Certamente que são, meu jovem, e bem incultos; mas há outros muito mais refinados; é das doutrinas secretas desses que te vou falar. O princípio ao qual todas as coisas de que ainda agora falávamos estão ligadas, que é o destes, era que tudo é movimento e para lá deste não há outro, havendo dois tipos de movimento, cada um deles infinito; um tem o poder de agir, o outro de padecer. A partir do encontro e da fricção destes, uns contra os outros, nascem descendentes **[b]** em número infinito, mas aos pares: o percebido e a percepção, que sempre coincide e nasce com o que é percebido. Ora, estas percepções têm entre nós nomes, como vista, audição, olfacto, sensação de frio, de calor, prazeres, dores, desejos, medos, e outras assim chamadas, sendo infinitas as sem nome e inúmeras as que o têm; por outro lado, o género perceptível tem **[c]** a mesma origem que cada uma destas: todas as espécies de cores são geradas afins a todas as espécies de visões e, do mesmo modo, sons às audições, e para as outras percepções outros percebidos. O que significa esta história para nós, Teeteto, em relação com a anterior? Então entendes?

TEET. – Não muito bem, Sócrates.

S. – Mas observa, talvez possamos terminar. Quer dizer que todas estas coisas, como dizemos, se movem com rapidez e lentidão no seu movimento. Ora enquanto são lentas, mantêm o movimento em si mesmas e em relação ao que está à **[d]** volta e assim engendram, e o engendrado < – – – – – – – – – – – – – – >[1] assim é mais rápido. Pois o movimento desloca-se e na deslocação engendra. Então, depois que o olho e qualquer outra coisa comensurável das que estão à volta produz a brancura e a percepção a ela correspondente – a qual não teria acontecido se cada um daqueles tivesse ido ter com um outro – então, no meio, de um lado, a vista desloca-se **[e]** dos olhos; do outro, a brancura, a partir do que se junta para produzir a cor; assim, por um lado, o olho fica cheio de visão e torna-se, não uma visão, mas um olho que vê; por outro lado, a cor que lhe corresponde enche-se de brancura e torna-se, não brancura, mas branco, quer seja madeira, quer pedra, quer qualquer objecto tingido desta cor. E é assim em relação a tudo o mais; a dureza, o calor e tudo o mais, devem ser encarados da mesma maneira, não havendo nada que exista em si, pois, **[157a]** como dizíamos antes, também é pelo encontro de umas com as outras que todas as coisas de todas as espécies se formam, a partir do movimento. Visto que um é o agente e outro o paciente, como

[1] Lacuna de duas linhas.

se diz, não é sem reservas que se pensa em relação a eles como se fossem um. De facto, nem nada é agente antes de se encontrar com o paciente, nem paciente antes de se encontrar com o agente; o que encontrar algo e for agente, pelo contrário, revela-se paciente, quando tropeça em outro. De modo que, de tudo isto que dizíamos desde o início, nada é unidade em si e por si, mas vem a ser sempre em relação a alguma coisa, **[b]** e devemos excluir o ser de todo o lado, nem sequer quando, muitas vezes e ainda agora, somos forçados pelo hábito e pela ignorância a recorrer a ele. Segundo o discurso destes sábios, não é necessário admitir "alguma coisa", nem "de alguma coisa", nem "de mim", nem "isto", nem "aquilo", nem nenhum outro nome que mantenha alguma coisa fixa; mas há que, segundo a natureza, falar das coisas como são feitas, destruídas e transformadas; de modo que, se alguém fixa algo através da palavra, quem faz isto é fácil de refutar. É necessário falar assim tanto de cada parte dividida, como das muitas coisas que estão agregadas, agregação essa a que chamamos "homem", "pedra" e cada animal e espécie. **[c]** Será que estas coisas te parecem agradáveis, Teeteto, e quando as provas, te satisfazem?

TEET. – Eu cá não sei, Sócrates, pois de ti não sou capaz de perceber se as dizes por achares que são assim, ou me estás a pôr à prova.

S. – Não te lembras, meu amigo, de que não sei, nem faço disto nada de meu. Sou estéril e pratico em ti a arte de dar à luz. Para isso, dedico-te encantamentos e **[d]** dou-te a provar cada uma das teses

dos sábios, até conseguir trazer a tua opinião para a luz. Quando a tiver tirado, vou examiná-la imediatamente, para ver se vai revelar-se estéril ou produtiva. Mas, ao que te perguntar responde o que te parece, com coragem, vigor e bem, como um homem.

TEET. – Pergunta, pois.

S. – Diz-me, então, outra vez, se te agrada que uma coisa não seja, mas esteja sempre a tornar-se, como o bom, o belo e tudo o que ainda agora passámos em revista.

TEET. – Pois a mim, quando te oiço a discorrer, parece-me que o argumento se sustenta maravilhosamente e deve ser aceite como o explicas.

[e] S. – Então não abandonemos o que ainda falta dele. E falta falar sobre os sonhos, as doenças e, entre outras, da loucura e de tudo quanto diz respeito a ouvir mal, a ver mal, ou a qualquer outra percepção ilusória. De facto, suponho que sabes que em todas estas situações parece ser consensual a refutação do que ainda agora passámos em revista, dado que, mais que **[158a]** tudo, são percepções falsas que nascem nelas, muito faltando para que o que aparece a cada um seja isso, pois é tudo ao contrário, nada sendo o que aparece.

TEET. – É completamente verdade o que dizes, Sócrates.

S. – Então, meu jovem, que discurso resta àquele que sustentou que a percepção era saber e que o que aparece a cada um é isso, para aquele a quem aparece?

TEET. – Por mim, Sócrates, hesito repetir que não tenho nada para dizer, porque ainda há pouco me censuraste por ter afirmado isso mesmo. De modo que, **[b]** na verdade, não seria capaz de discordar que os loucos ou os sonhadores não têm opiniões falsas, quando uns pensam que são deuses, outros que voam em sonhos e são como os pássaros.

S. – Será que não te apercebes de uma divergência à volta deste assunto, sobretudo sobre o sonho e a vigília?

TEET. – Qual?

S. – Aquilo que penso que frequentemente terás ouvido, quando se pergunta se seria possível dar uma prova a alguém que agora perguntasse como estamos no momento presente: se, a dormir, **[c]** sonhamos tudo o que pensamos, ou se estamos acordados e conversamos uns com os outros, no estado de vigília.

TEET. – Também, Sócrates, não é fácil saber que prova há que mostrar; de facto, todas as questões se sucedem umas às outras, como estrofe e antístrofe. Efectivamente, nada impede que o que agora dizemos também se pareça com o diálogo de uns com os outros durante o sono; e, quando, a sonhar, parece que contamos os sonhos, é estranha a semelhança do sonho à realidade.

S. – Vês, então, que não é difícil debater a questão, quando **[d]** até podemos discutir se estamos acordados ou a sonhar e se o tempo em que estamos a dormir é igual àquele em que estamos acordados, e

se em cada um destes a nossa alma sustenta sempre que as opiniões apresentadas são verdade acima de tudo; de modo que, metade do tempo, afirmamos que umas coisas são reais, na outra metade, que são as outras, mantendo ambas com a mesma firmeza.

TEET. – É exactamente assim.

S. – E então não dizemos o mesmo sobre a doença e a loucura, excepto que o tempo não é igual?

TEET. – Correcto.

S. – Como assim? A verdade será limitada pela duração ou brevidade do tempo?

[e] TEET. – Se assim fosse, seria ridículo, de muitas maneiras.

S. – Mas tens algo seguro para mostrar qual das opiniões é verdade?

TEET. – Penso que não.

S. – Então ouve-me o que diriam sobre estas coisas os que sempre declararam que o que parece é verdade àquele a quem parece. Penso que defendem isto, perguntando assim: "Teeteto, uma coisa que seja totalmente diferente de outra poderá ter alguma qualidade semelhante a ela? E não vamos supor que isto que questionamos seja semelhante por uma razão e diferente por outra, mas completamente diferente".

[159a] TEET. – Assim sendo, não é possível que tenha algo de semelhante quer em potência, quer seja no que for, quando são completamente diferentes.

S. – Então não é forçoso que concordemos que são também dissemelhantes?

TEET. – Penso que sim.

S. – E, se acontecer que esta coisa venha a ser semelhante ou dissemelhante quer a si própria, quer a outra, diremos que se tornou semelhante a si própria e dissemelhante da outra?

TEET. – Forçosamente.

S. – E não dizíamos atrás que são muitos e infinitos os agentes, o mesmo acontecendo com os pacientes?

TEET. – Sim.

S. – Também dizíamos que uma coisa, misturada ora com uma, ora com outra, dava origem não ao mesmo, mas a outro diferente?

[b] TEET. – Exactamente.

S. – Falemos então de mim, de ti e de outras coisas, seguindo agora o mesmo raciocínio: Sócrates com saúde e Sócrates outra vez doente; diremos que este é semelhante ou dissemelhante daquele?

TEET. – Será que falas de Sócrates doente e comparas este, na sua totalidade, com o outro, o Sócrates com saúde?

S. – Compreendeste muito bem: é isso mesmo que digo.

TEET. – Suponho ser dissemelhante.

S. – E o outro, então, também será assim, dissemelhante?

TEET. – Forçosamente.

[c] S. – E, do que está a dormir e de todos sobre os quais ainda agora discorremos, dirás o mesmo?

TEET. – Eu, sim.

S. – Cada uma das coisas que estão na natureza do agente, será que, quando encontrarem Sócrates com saúde, vão tratá-lo de uma maneira, e, quando estiver doente, de outra?

TEET. – Poderia não ser assim?

S. – E damos origem a coisas diferentes uma da outra, eu, o paciente, e aquele, o agente?

TEET. – Como não?

S. – Então, quando bebo vinho, estando de saúde, parece-me agradável e doce?

TEET. – Sim.

S. – Efectivamente, partindo do que acordámos, o **[d]** agente e o paciente deram origem à doçura e à percepção, ambas movimentadas ao mesmo tempo; de modo que, por um lado, a percepção, sendo originária do paciente, dá perceptividade à língua, por outro, a doçura, originária do vinho e movimentando-se à sua volta, fez o vinho ser e aparecer doce à língua saudável.

TEET. – Foi assim mesmo que acordámos no início.

S. – Quando encontra o Sócrates doente, será que o agente, na verdade, não encontra um outro? Pois é a um dissemelhante que chega.

TEET. – Sim.

[e] S. – Este Sócrates e o acto de beber o vinho geraram, por sua vez, coisas diferentes: em relação à língua, uma sensação de amargor, amargor que se gera e se desloca para o vinho, e este não será amargor, mas amargo, e eu não serei sensação, mas sentinte?

TEET. – Exactamente assim.

S. – De maneira que nunca virei a aperceber-me de outra coisa assim, pois a percepção de outro é outra, **[160a]** e faz com que aquele que se apercebe seja diferente, outro; nem o que age sobre mim, se se junta a outro, dará origem a algo semelhante a mim, pois do outro gera-se um diferente do outro.

TEET. – É isso.

S. – Nem eu me tornarei assim em relação a mim próprio, nem aquele em relação a si próprio.

TEET. – Pois não.

S. – É necessário que eu, quando me tornar sentinte, o seja de alguma coisa, pois é impossível que quem se apercebe **[b]** não se aperceba de nada. E o outro torna-se doce, amargo ou qualquer outra coisa, para alguém, pois é impossível ser doce, se não for doce para ninguém.

TEET. – É exactamente assim.

S. – Penso que, se somos, só nos resta ser um para o outro, se nos tornamos, tornarmo-nos, dado que a necessidade prende a nossa natureza, mas não nos prende a nenhuma das outras coisas, nem sequer a

nós mesmos. O que resta é estarmos presos um ao outro. De modo que, se alguém nomeia algo que é ou vem a ser, deve explicar-lhe que é «para alguém», ou «de alguém» ou «em relação a alguma coisa»; mas que isso é algo por si e em si, que é, ou venha a ser, **[c]** não deve dizer a ninguém, nem aceitar se ele o afirmar; eis o que mostra o argumento que temos vindo a desenvolver.

TEET. – Completamente, Sócrates.

S. – De maneira que, quando o que age sobre mim é para mim e não para outro, também eu o apercebo a ele e não a outro, não é?

TEET. – Pois, como não?

S. – A minha percepção é verdade para mim – pois é sempre parte da minha natureza – e eu sou juiz, segundo Protágoras, das coisas que são para mim, enquanto são, e das que não são, enquanto não são.

TEET. – Assim parece.

[d] S. – Como é que, não estando errado e não falhando no raciocínio sobre as coisas que são ou virão a ser, não seria sabedor daquelas de que tenho a percepção?

TEET. – Não podia ser de outro modo.

S. – É muito certo o que disseste, que o saber não é mais que percepção, e nele convergem tanto o que diz Homero, Heraclito e toda a sua espécie: que tudo se move como fluxos, e, como diz o sapientíssimo Protágoras, que o homem é a medida de todas as coisas, **[e]** e ainda, como assim afirma

Teeteto, que a percepção se torna saber. Pois não é, Teeteto? Diremos que isto é teu, como se fosse uma criança acabada de nascer, que eu ajudei a parir? Ou como é que dizes?

TEET. – É forçoso que seja assim, Sócrates.

S. – Este, ao que parece, finalmente gerámo-lo com dificuldade, dê no que der. Mas depois do parto devemos prosseguir com a festa dos recém-nascidos, de modo a verdadeiramente o envolvermos no argumento, examinando o que está para ser, para não nos passar desapercebido se vale a pena alimentá-lo, ou se é todo ele vento e falsidade. **[161a]** Ou pensas que é necessário alimentar a todo o custo o que é teu e não o expor? Aguentarás vê-lo refutado e não te irritarás com veemência, se alguém te tirar aquele que é o teu primeiro filho?

TEODORO – Teeteto há-de aguentar, Sócrates, pois não é uma pessoa difícil. Mas, pelos deuses, diz se nada disto é assim, mas ao contrário.

S. – Gostas de discursos simples, Teodoro, e és crédulo, se pensas que sou algum saco de argumentos, do qual facilmente extraio a afirmação de que **[b]** algo não é assim, mas ao contrário. Não compreendes o que acontece, que nenhum dos argumentos sai de mim, mas sempre do que dialoga comigo; eu nada sei, excepto este pouco que é tomar o raciocínio de um outro sábio e tratá-lo como é devido. É isso que agora procuro fazer com este e não ser eu a falar.

TEO. – Falas bem, Sócrates. Faz então assim.

S. – Sabes, Teodoro, o que me espanta no teu amigo Protágoras?

[c] TEO. – O que é?

S. – Por um lado, agrada-me o que disse, que aquilo que parece a cada um, também é; mas admirei-me com o princípio do argumento, pois não disse, no início de *A Verdade*, que "o porco é a medida de todas as coisas" ou "o babuíno" ou qualquer outro animal mais estranho, de entre os que têm percepção, para que começasse a falar-nos em grande estilo e com arrogância, demonstrando que o admirávamos como a um deus pela sua sabedoria, enquanto ele estava, quanto a inteligência, **[d]** não melhor que um girino, ou qualquer outro ser humano. Ou como devemos falar, Teodoro? Pois, se a verdade é para cada um o que opina através da percepção e ninguém pode julgar a experiência de outro melhor que ele, nem ninguém será melhor a examinar a opinião de um outro, se é correcta ou falsa. E, se o que muitos dizem é que cada um, sozinho, terá as suas próprias opiniões, todas correctas e verdadeiras, então, meu amigo, como é que Protágoras é sábio, a ponto de também **[e]** ser considerado mestre de outros, justamente, com um grande salário, enquanto nós somos muito ignorantes e devemos ser seus alunos, se cada um é a medida da sua própria sabedoria? Como não diremos que Protágoras procura o favor popular, ao dizer estas coisas? No que se refere a mim e à minha arte de ajudar aos partos, calo-me, na medida em que estamos condenados ao ridículo, tal como também, penso eu, toda a prática

dialéctica. Pois, examinar e tentar refutar as aparências e as opiniões uns dos outros, correctas porque pertença de cada um, **[162a]** não anda longe de uma imensa frivolidade, se *A Verdade* de Protágoras é verdadeira e não uma brincadeira fabricada a partir daquele livro, como que sagrado?

TEO. – O homem é meu amigo, como ainda agora disseste, Sócrates. E não poderia aceitar que, por causa da minha aquiescência, fosse refutado. Mas também não cedo a ti, contra a minha opinião. Recomeça com Teeteto, pois parece que até agora te prestou total atenção e ainda melhor vontade.

[b] S. – Se chegasses à Lacedemónia, Teodoro, e te dirigisses às palestras, acharias correcto veres os outros nus, alguns deles feios, sem tu próprio mostrares também a tua figura, desnudando-te ao lado deles?

TEO. – Mas, porque não achas que preferiria, se os convencesse a permitirem-mo? Tal como penso convencer-vos a deixarem-me ser espectador e a não me puxarem para o ginásio, agora que já estou empenado para lutar com quem é mais novo e flexível.

S. – Então, se te agradar, Teodoro, não me faz diferença, como se costuma dizer. **[c]** Temos, pois, de nos voltar outra vez para o sábio Teeteto. Diz-me, pois, Teeteto, em relação ao que sustentámos ainda agora, não te espantas também, se imprevistamente declarar não seres nada inferior, em sabedoria, a qualquer dos homens ou dos deuses? Ou achas que

a medida de Protágoras se aplica menos aos deuses que aos homens?

TEET. – Por Zeus! Eu não! E, quanto ao que me perguntas, espanto-me muito. Pois quando explicávamos de que modo o que parece **[d]** a cada um é como lhe parece a ele, a coisa pareceu-me muito bem explicada, mas agora rapidamente se tornou no oposto.

S. – É porque és jovem, meu querido rapaz. Por isso ouves e aceitas rapidamente a retórica para o povo. A isto responderia Protágoras, ou qualquer outro, em vez dele: "Ó nobres jovens e velhos, que estais aí sentados e fazeis discursos populares, levando para o **[e]** meio da conversa os deuses, sobre os quais eu me recuso a dizer ou escrever se existem ou não. E dizeis estas coisas que a multidão de ouvintes aceita: que seria terrível se, em sabedoria, cada um dos homens não diferisse de qualquer ruminante. Não apresentais qualquer prova, nem necessidade, mas fazeis uso do que parece; o qual, se Teodoro ou algum outro geómetra quisesse usar na geometria, não teria absolutamente nenhum valor. Portanto, investigai, tu e Teodoro, se admitis, sobre assuntos tão importantes, **[163a]** argumentos baseados em imagens e na plausibilidade".

TEET. – Mas nem tu, Sócrates, nem nós, diríamos que estava certo.

S. – Então, parece que a questão deve ser investigada por uma outra perspectiva, segundo o teu argumento e o de Teodoro.

TEET. – Por uma completamente diferente.

S. – Investiguemos, então, por esta via, se «saber» é o mesmo que «percepção», ou é diferente. Pois todo o nosso argumento tende para aqui e graças a ele temos levantado muitas questões extraordinárias. Não é assim?

TEET. – É exactamente assim.

[b] S. – Vamos, então, concordar que o que percebemos pela vista ou pelo ouvido, tudo isso é ao mesmo tempo saber? Por exemplo, antes de aprendermos a língua dos bárbaros, não diremos que ouvimos a voz, quando falam? Ou diremos que ouvimos e sabemos o que dizem? Ou então, em relação a letras que não conhecemos, olhando para elas, insistiremos em afirmar que não as vemos, ou que sabemos só de as vermos?

TEET. – Aquilo que vemos e ouvimos, Sócrates, isso mesmo diremos que sabemos: efectivamente, diremos que vemos e sabemos a forma e a cor das coisas **[c]** e que ouvimos e ao mesmo tempo conhecemos os sons agudos e graves; mas o que os mestres-escola e os intérpretes ensinam sobre isto não percebemos, nem sabemos, ao ver e ouvir.

S. – Excelente, Teeteto! E não vale a pena discutir contigo estes assuntos, para que também progridas. Vê antes esta outra questão que se aproxima e examina por onde a vamos expulsar.

TEET. – Qual questão?

[d] S. – Uma como esta: se te perguntarem: "Será possível alguém vir alguma vez a saber alguma coisa

e, ainda tendo memória dessa mesma coisa e retendo-a, enquanto a recorda, não saber aquilo mesmo que recorda?" Parece-me que me alarguei, mas queria perguntar se alguém que aprende, e recorda algo, o não sabe.

TEET. – E como, Sócrates? O que dizes seria incrível.

S. – Então estou a dizer asneiras? Repara. Será que não dizes que ver é aperceber-se e a visão é percepção?

TEET. – Digo.

[e] S. – Então, aquele que vê algo não se torna sabedor daquilo que vê, segundo o argumento de há pouco?

TEET. – Sim.

S. – O quê? Mas não há algo a que chamas memória?

TEET. – Sim.

S. – Memória de nada ou de alguma coisa?

TEET. – Claro que de alguma coisa.

S. – Por conseguinte, de coisas que aprendeu e de que se apercebeu, de coisas como estas?

TEET. – Como não?

S. – Então, o que alguém viu, recorda provavelmente algumas vezes?

TEET. – Recorda.

S. – Mesmo de olhos fechados? Ou, ao fechá-los, esquece-se?

TEET. – Seria terrível fazer tal afirmação, Sócrates.

[164a] S. – No entanto, é preciso, se vamos respeitar o argumento anterior; se não, acaba-se com ele.

TEET. – Também eu desconfio que sim, por Zeus, mas não compreendo muito bem. Diz-me como.

S. – Deste: por um lado, aquele que vê, dizemos, tornou-se sabedor precisamente daquilo que vê, pois concordou-se que visão, percepção e saber são o mesmo.

TEET. – Efectivamente.

S. – Por outro, aquele que vê e se tornou sabedor do que viu, se fecha os olhos, recorda, mas não vê. Não é assim?

TEET. – Sim.

[b] S. – Então o "não vê" é "não sabe", se o "vê" é "sabe".

TEET. – É verdade.

S. – Portanto, o que se passa é que alguém que se tornou sabedor de algo, embora o recorde, não sabe, dado que não vê. Facto que dissemos ser incrível, se acontecesse.

TEET. – Dizes bem a verdade.

S. – Parece que se passa então alguma dessas coisas impossíveis, se alguém disser que saber e percepção são o mesmo.

TEET. – Pois é.

S. – Portanto, tem de se dizer que são diferentes.

TEET. – É bem possível.

[c] S. – Então, o que seria mesmo o saber? Parece-me que temos de voltar ao princípio. Que vamos fazer daqui para a frente, Teeteto?

TEET. – Sobre o quê?

S. – Cá para mim, parecemos galos sem raça, a cantar antes da vitória, abandonando o argumento.

TEET. – Como assim?

S. – Parecemos concordar, como os argumentadores, sobre um acordo dos nomes, ultrapassando o argumento desta maneira. Ora, afirmando que não somos lutadores, **[d]** mas filósofos, ignoramos que estamos a fazer o mesmo que aqueles homens hábeis.

TEET. – Continuo a não compreender o que dizes.

S. – Então vou tentar mostrar o que penso sobre isto. Ora nós perguntámos se alguém que aprende e recorda, não sabe algo, e, tendo demonstrado que aquele que viu e fechou os olhos se recorda, não vendo, demonstrámos que não sabe e recorda ao mesmo tempo. Mas isto é impossível. E assim se destruiu a versão de Protágoras e a tua ao mesmo tempo, que do saber e da percepção diziam serem o mesmo.

[e] TEET. – Assim parece.

S. – Mas não teria sido assim, penso eu, meu amigo, se o pai daquela versão estivesse vivo, pois iria defendê-la bem. Estamos agora a ultrajar um órfão. Pois nem mesmo os tutores que Protágoras deixou

o querem socorrer, um dos quais é aqui o Teodoro. Provavelmente arriscamo-nos a sermos nós próprios a ajudá-lo, por uma questão de justiça.

TEO. – Certamente que não sou um dos seus tutores, Sócrates, mas sim Cálias, **[165a]** filho de Hipónico. Nós, de alguma maneira, mais rapidamente passamos das palavras simples à geometria. No entanto, ficar-te-emos agradecidos se o fores socorrer.

S. – Dizes bem, Teodoro. Vê, então, como o ajudo. Pois aceitaríamos coisas mais prodigiosas que as de há pouco, se não prestássemos atenção às palavras que continuamos a usar para afirmar e negar. Falo, dirigindo-me a ti ou a Teeteto?

[b] TEO. – A ambos, mas que responda o mais novo, pois, se errar, é menos vergonhoso.

S. – Faço, então, a pergunta mais terrível, que penso ser algo assim: "Será possível que aquele que sabe alguma coisa não saiba o que sabe?"

TEO. – O que vamos responder, Teeteto?

TEET. – Suponho que seja impossível, penso eu.

S. – Não, se determinares que ver é saber. Pois, que farás com essa embaraçosa pergunta [como se costuma dizer, estás metido num poço], quando um homem atrevido, tapando com uma mão **[c]** um dos teus olhos, te perguntar se vês o manto com o que está tapado?

TEET. – Penso que direi que não vejo com esse, mas que vejo com o outro.

S. – Então, ao mesmo tempo, vês e não vês a mesma coisa?

TEET. – De alguma maneira, sim.

S. – Não foi isso que te pedi, nem te perguntei como, dirá ele, mas, se o que sabes também o não sabes. Agora pareces ver o que não vês. Acontece que tinhas acabado de concordar que ver é saber e não ver é não saber. Portanto, a partir disto calcula o que te vai acontecer.

[d] TEET. – Calculo que seja o contrário do que tinha tomado como base.

S. – Talvez, meu espantoso rapaz, tivesses de aturar mais perguntas deste género, se alguém te perguntasse se há um saber penetrante ou mole, ou saber de perto, mas não de longe, saber intensamente e suavemente a mesma coisa, e milhares de outras, que, como numa emboscada, te perguntaria o homem que recebe pagamento pelos discursos, como um soldado de infantaria. Quando estabelecesses que saber e percepção eram o mesmo, lançar-se-ia sobre o ouvir e o cheirar e percepções como estas, e, quando te prendesse, **[e]** interrogava-te e não te largava antes de, fascinado com a sua múltipla sabedoria, te deixares ficar de pés atados por ele; e, quando já te tivesse manietado e atado, deixava-te ir, mediante uma quantia em dinheiro, que parecesse bem tanto a ele, como a ti. Então, talvez perguntes, que argumento apresentaria Protágoras para se defender deles? Vamos tentar dizer um outro?

TEET. – Absolutamente.

[166a] S. – Penso que, além de todas estas coisas como as que temos dito para o defender, também se dirigiria a nós, falando de alto e dizendo-nos: "Cá está o honorável Sócrates! Depois de ter interrogado um jovenzinho amedrontado sobre se era possível que alguém se recordasse de algo e ao mesmo tempo o não soubesse, a medo este respondeu que não, por não ser capaz de prever; nessa altura, com as suas palavras, demonstrou que eu era ridículo. No entanto, ó descuidadíssimo Sócrates, é assim: quando examinas com perguntas alguma teoria das minhas, se o que é interrogado responde como eu teria respondido e **[b]** se engana, sou eu quem é refutado, mas, se diz outra coisa, é ele, o interrogado, que é refutado. Pois agora pensas que alguém te vai conceder que a recordação presente nele, daquilo que o afectou, seja uma afecção semelhante à que o afectava, quando já não estava a ser afectado? Era preciso muito. Ou, pelo contrário, que recuará, por receio em concordar que é possível alguém saber e não saber a mesma coisa? Ou, se isto o atemorizar, concederá alguma vez que aquele que mudou é o mesmo que era antes de ter mudado? Ou melhor, que seja alguém, mas não eles, que acabam por ser infinitos, **[c]** se houver diferenciação, se, de facto, é necessário tomar as devidas precauções contra a caça das palavras entre uns e outros? "Mas, "Meu caro", dirá, "aborda com maior nobreza aquilo que digo. Se fores capaz, prova que nenhum de nós tem percepções individuais, ou se as há individuais, se não seria preferível que o que aparece não se tornasse, para cada um apenas, ou se há que usar a palavra «ser»,

seria para aquele a quem aparece. Efectivamente, falando de um porco ou de um babuíno, não apenas tu próprio falas como um porco, mas ainda convences os que te ouvem a agirem assim, contra os meus escritos, o que não está bem. **[d]** Pois afirmo que a verdade é como eu escrevi. Pois cada um de nós é a medida do que é e do que não é, e no entanto cada um difere infinitamente do outro: para um é uma coisa e assim aparece, a outro é e aparece outra coisa. E estou longe de negar que exista a sabedoria e o homem sábio. Mas este mesmo a quem chamo sábio é aquele de nós que, quando as coisas são e lhe aparecem más, as muda, de modo a aparecerem e serem boas. **[e]** Pelo contrário, não persigas este raciocínio pelas minhas palavras, mas tenta compreender mais claramente o que digo. Recorda-te, pois, do que foi dito atrás, que, para quem está doente, aquilo que come aparece e é amargo, mas para quem está saudável aparece e é o contrário. E não é preciso fazer mais sábio nenhum dos dois – pois não é possível –, **[167a]** nem se deve acusar o doente de ser ignorante por ter esta opinião, nem o saudável de sábio por ter outra; mas deve-se fazer uma mudança no doente, porque é melhor o estado do outro. Do mesmo modo, também na educação se deve fazer uma mudança de um estado para outro melhor; mas o médico faz a mudança com remédios e o sofista com discursos. Por conseguinte, não fez com que o que tem uma opinião falsa tivesse posteriormente uma opinião verdadeira; pois não é possível ter opinião sobre o que não é, nem ser afectado por outra coisa que não aquela que o afecta, que

será sempre verdade. **[b]** Mas penso que, a quem tem uma opinião afim ao defeituoso estado de alma em que se acha, um benéfico estado de alma fará ter outras opiniões como esta, imagens a que alguns, por ignorância, chamam verdadeiras; eu chamo a umas melhores que as outras, mas não mais verdadeiras. Também aos sábios, meu caro Sócrates, estou longe de lhes chamar rãs. Chamo-lhes médicos, quando tratam os corpos, e agricultores, quando tratam as plantas. **[c]** Efectivamente, afirmo que também estes causam às plantas, em vez de percepções defeituosas, quando alguma delas está fraca, percepções benéficas, saudáveis e verdadeiras. E afirmo que os oradores sábios e bons fazem com que as coisas benéficas pareçam ser justas às cidades, em vez de defeituosas. Pois aquilo que a cada cidade parece justo e belo é isso para ela, enquanto assim o determinar. Mas o sábio é aquele que faz serem e parecerem benéficas cada uma das coisas que para os outros são defeituosas. E, pela mesma ordem de ideias, também o sofista, assim, capaz de instruir **[d]** os que são ensinados por ele, é sábio e merece muito dinheiro da parte dos que educa. E deste modo, uns são mais sábios que outros e ninguém tem uma opinião falsa. E também tu quer queiras, quer não, tens de aceitar ser medida, pois este argumento foi salvo por estas razões. Se tens com que o contradizer desde o princípio, contradiz com um argumento, expondo as razões contrárias; se queres fazê-lo com perguntas, fã-lo com perguntas; pois não há que fugir disso, mas é o que deve ser feito, mais que tudo, por aquele que tem senso. **[e]** Faz, portanto, assim: não

cometas injustiças no teu questionamento, pois é mais que absurdo dizeres que te preocupas com a virtude e estares constantemente a cometer injustiças na argumentação. E cometer injustiça nisto é alguém tratar as conversas, sem distinguir quando está a lutar de quando está a dialogar. Num caso está a brincar e a pregar tantas rasteiras quanto pode, nò outro, empenhado em dialogar e corrigir aquele que lhe está a responder, apontando-lhe apenas os erros que o desencaminharam, **[168a]** tanto por sua própria culpa, como pela daqueles que antes frequentava. Se fizeres de facto assim, aqueles com quem conversas vão atribuir a si próprios as culpas da sua confusão e dificuldades, mas não a ti; por um lado, também se vão ligar e gostar de ti, por outro, vão odiar-se e fugir de si próprios, em direcção à filosofia, a fim de se tornarem diferentes e se afastarem daqueles que eram antes; se fizeres o contrário disto, como a maioria, também te vai acontecer o contrário, e os que estiverem contigo, em vez de serem filósofos, **[b]** detestarão isso que lhes estás a revelar, depois de se tornarem mais velhos. Então, se te deixares persuadir por mim, como já foi dito antes, e aceitares sem hostilidade, nem espírito de luta, de boa mente, examinarás em verdade o que quer que possamos dizer, quando declaramos que tudo se move e que o que parece a cada um assim é, tanto ao indivíduo como à cidade. E a partir daí examinarás se o saber e a percepção são o mesmo ou diferentes, mas não como fizeste ainda agora, partindo do uso corrente das palavras e **[c]** dos nomes, com que a maioria, forçando como calha, levanta toda a

espécie de dificuldades, atirando uns contra os outros." Foi a isto que cheguei, Teodoro, para ajudar o teu amigo, segundo as minhas possibilidades, limitadas como as de quem é limitado; mas se ele estivesse vivo, teria dado um auxílio magnífico aos seus.

TEO. – Estás a brincar, Sócrates. Ajudaste-o com a força da juventude.

S. – São boas palavras, meu amigo. Diz-me cá: prestaste atenção ao que Protágoras dizia ainda agora, censurando-nos por, **[d]** ao dirigirmos os discursos a um rapazinho, estarmos a lutar com o medo que ele tem de si próprio? E, ao chamar a isto um divertimento, será que não glorificou a medida de todas as coisas e nos exortou a encararmos com seriedade este seu argumento?

TEO. – Pois, como poderia não prestar atenção, Sócrates?

S. – E então? Encorajas-me a deixar-me persuadir por ele?

TEO. – E muito.

S. – Portanto, vês que todos aqui, excepto tu, são rapazinhos. Então, se nos deixarmos persuadir por este homem, é preciso que eu e tu, fazendo perguntas e **[e]** respondendo um ao outro, levemos a sério o argumento dele, para que não tenha a censurar-nos, por ser a brincar que examinamos o seu argumento, com os jovens.

TEO. – Porquê? Será que, na investigação, Teeteto não seguiria o argumento melhor que muitos, que têm grandes barbas?

S. – Mas não melhor que tu, Teodoro. E não penso dever socorrer, de todas as maneiras, o teu amigo que morreu, **[169a]** e tu, de nenhuma. Mas vai, meu caro, segue a discussão um pouco, até sabermos se és tu quem deve ser a medida, no que respeita às formas geométricas, ou se todos, como tu, se bastam a si próprios tanto na astronomia, como nas outras matérias, nas quais tens fama de te distinguires.

TEO. – Não é fácil, Sócrates, estar sentado ao pé de ti sem te dar respostas, mas ainda agora disparatei ao afirmar que permitias que não me despisse, nem me obrigavas como os Lacedemónios; pareces-me sair mais a Esquiro. **[b]** Pois os Lacedemónios obrigam as pessoas a ir-se embora ou a despirem-se, enquanto que tu, pelo modo como ages, pareces-me ser mais como Anteu: ao que se aproxima não deixas ir antes de o forçar a despir-se e a exercitar-se na argumentação.

S. – Descreveste muito bem a minha doença, Teodoro; no entanto, sou mais forte que eles. De facto, já milhares de Héracles e Teseus, firmes a discutir, deram completamente cabo de mim, mas eu não desisto. **[c]** A tal ponto entrou em mim um amor avassalador pelo exercício. Portanto, não te recuses a discutir, pois será, ao mesmo tempo, vantajoso para ti e para mim.

TEO. – Já não te contradigo, leva-me para onde quiseres. De toda a maneira, tenho de suportar o destino que teceres, sendo refutado. Contudo, não serei capaz de me expor mais do que me mostrei a ti.

S. – Mas basta até aí. E dá-me a maior atenção a isto, para, num momento qualquer, as palavras não nos fazerem cair nalguma infantilidade que nos escape **[d]** e alguém de novo nos censurar.

TEO. – Vou tentar o que for possível.

S. – Para começar, retomemos uma vez mais a questão anterior e vejamos se era com ou sem razão que nos irritávamos, ao criticar o argumento que fazia cada um de nós auto-suficiente, em relação à sabedoria. Ora Protágoras concedeu-nos que, sobre o melhor e o pior, alguns se distinguem, e esses é que são sábios. Não é assim?

TEO. – Sim.

S. – Então, se ele estivesse presente e concordasse, e não fôssemos **[e]** nós, ao ajudá-lo, a conceder por ele, não havia necessidade de recomeçar de novo para estarmos seguros; pois talvez alguém nos dissesse, agora, que não temos autoridade para concordar por ele. Por isso é melhor aclararmos bem a questão e de comum acordo, pois não é pequena a diferença, se for assim ou de outro modo.

TEO. – Dizes a verdade.

S. – Então, estabeleçamos o acordo da forma mais concisa, não através de outros, **[170a]** mas a partir do próprio argumento.

TEO. – Como?

S. – Assim: suponho que ele diz que o que parece a cada um é o que lhe parece?

TEO. – Diz isso, sim.

S. – Então, ó Protágoras, também nós expressamos a opinião de um homem, ou melhor, de todos os homens, e afirmamos que não há ninguém que não pense umas vezes ser mais sábio que os outros, outras, que são os outros mais sábios que ele. E, em situações de grande perigo, como em expedições militares, em caso de doença, ou no meio do mar agitado, em cada uma destas circunstâncias encaram os comandantes como deuses, **[b]** esperando serem salvos por eles, quando estes apenas diferem no saber. E possivelmente toda a humanidade está cheia daqueles que procuram mestres e comandantes para si próprios e para os outros animais, nas tarefas que desempenham. E também cheia do oposto, isto é, dos que pensam que têm capacidade para ensinar e para comandar. Em todos estes casos, que outra coisa diremos, a não ser que os próprios homens pensam que existem, em si mesmos, a sabedoria e a ignorância?

TEO. – Não diremos outra coisa.

S. – Então, acham que o saber é um pensamento verdadeiro e a ignorância uma opinião falsa?

[c] TEO. – Como não?

S. – Então, ó Protágoras, em que nos é útil o argumento? Será que vamos afirmar que os homens têm sempre uma opinião verdadeira, ou umas vezes verdadeira e outras falsa? Pois, a partir destas duas possibilidades, resulta que não têm sempre opiniões verdadeiras, mas de ambos os tipos. Observa, pois, Teodoro, se algum dos que seguem Protágoras, ou

tu mesmo, estariam dispostos a defender que ninguém considera que o outro seja ignorante e tenha opiniões falsas.

TEO. – Isso é inacreditável, Sócrates.

[d] S. – E, no entanto, é a isto que nos vem forçar o argumento que diz que o homem é a medida de todas as coisas.

TEO. – Como?

S. – Quando chegas a uma decisão e me manifestas a tua opinião acerca de algo, segundo a tese dele, o que dizes é verdadeiro para ti, enquanto nós, os outros, não podemos ser juizes da tua decisão? Ou julgamos que tens sempre uma opinião verdadeira? Ou será que a cada vez milhares, que têm uma opinião contrária, discutem contigo, acreditando que é falso o que julgas e pensas?

[e] TEO. – Sim, por Zeus, Sócrates, são mais que muitos, como diz Homero, os que entre os homens me dão aborrecimentos.

S. – Como? Queres então que digamos que tu tens opiniões verdadeiras para ti próprio e falsas para milhares de outros?

TEO. – Parece ser necessário, partindo desse argumento.

S. – Então e para o próprio Protágoras? Se nem ele próprio acreditava, nem a maioria, que de facto o não pensa, que o homem era a medida, será que não é necessário que esta verdade que **[171a]** ele escreveu o não seja para ninguém? Mas, se ele acreditava

e a maioria não concorda, fica sabendo, em primeiro lugar, que, quanto maior for o número daqueles que acham não ser esta verdade, tanto mais ela o não será.

TEO. – É necessário, se é de acordo com cada opinião que será ou não será.

S. – E depois vem o mais refinado de tudo: ao concordar que dizem a verdade todos quantos opinam coisas que são, ele concede ser verdade a opinião dos que têm a opinião contrária à dele, pela qual pensam que ele está errado.

TEO. – É isso mesmo.

[b] S. – Portanto, concederia que a sua opinião seria falsa, se concorda que é verdadeira a dos que pensam que ele está errado?

TEO. – Forçosamente.

S. – E os outros não concedem que eles próprios estão errados?

TEO. – Claro que não.

S. – E ele, por sua vez, concorda também que esta opinião é verdadeira, segundo as coisas que escreveu.

TEO. – Parece.

S. – Então, começando por Protágoras, todos contestarão, melhor, terão o acordo dele, quando concede que diz a verdade aquele que tem opinião contrária à dele; **[c]** nessa altura até o próprio Protágoras concederá que nem um cão, nem o primeiro ho-

mem que encontrar, será medida de uma coisa que não aprendeu. Não é assim?

TEO. – É.

S. – Então, dado que a contestação é de todos, "A Verdade" de Protágoras não será verdadeira para ninguém, nem para nenhum dos outros, nem para ele próprio.

TEO. – Estamos a atacar demasiado o meu camarada, Sócrates.

S. – Mas não é claro, meu amigo, que estejamos a atacá-lo para lá do correcto. Todavia, é provável que, sendo mais velho, seja mais sábio que nós; **[d]** e se, de repente, emergisse do chão até ao pescoço, muito me acusaria de dizer parvoíces, e é provável que também a ti, por concordares. Depois, mergulhando, ir-se-ia embora a correr. Mas penso que nós, sendo como somos, temos que nos sujeitar a dizer sempre o que nos parece. Afirmaremos, portanto,que todos concordarão haver quem seja mais sábio e quem seja mais ignorante que os outros?

TEO. – É mesmo o que me parece.

S. – E também diremos que o argumento se aguenta melhor na forma que subscrevemos quando ajudámos Protágoras; isto é, **[e]** que a maior parte das coisas, tal como parece a cada um, assim é para cada um, a saber, quentes, secas, doces e todas as outras deste tipo; mas se, de alguma maneira, numa situação qualquer, conceder que um se distingue do outro, no que respeita à saúde e à doença, quererá isto dizer que qualquer mulherzinha, criança, ou mesmo

fera, não será capaz de se curar por conhecer a doença, mas neste assunto cada um se distingue de cada qual, não é assim?

TEO. – Parece-me, mesmo, ser assim.

[172a] S. – Portanto, também no que respeita às coisas da cidade, belas e feias, justas e injustas, piedosas e ímpias, quantas forem as normas em que cada cidade acredite e estabeleça para si, também estas são, na verdade, para cada uma, e nelas ninguém é mais sábio, nem um indivíduo em relação a outro, nem uma cidade perante outra; por outro lado, no estabelecimento daquilo que convém ou não convém, de novo deveremos conceder, tanto aqui como em alguma outra parte, que um conselheiro difere de outro e que a opinião de uma cidade difere de outra, no que diz respeito à verdade. E Protágoras não **[b]** se atreveria a dizer que o que uma cidade estabelece, considerando que lhe é útil, também lhe aproveitará mais que tudo. Mas, quando me refiro aos casos de justiça e de injustiça, de piedade ou de impiedade, estão dispostos a manter firmemente que nenhuma destas coisas é por natureza possuidora de uma realidade própria, tornando-se então verdade o que parece à comunidade, sempre que lhe pareça e enquanto que lhe parecer. Quantos não subscrevem completamente o argumento de Protágoras, é mais ou menos assim que conduzem a questão da sabedoria. O nosso argumento, **[c]** Teodoro, sucede a um outro, e um argumento maior sucede a um mais pequeno.

TEO. – Mas certamente que temos tempo livre, não temos, Sócrates?

S. – Parece. Mas não só muitas vezes, noutras alturas, como agora, ó espírito divino, me dei conta de que provavelmente os que se dedicam muito tempo à filosofia parecem oradores ridículos, quando se apresentam nos tribunais.

TEO. – Por que dizes isso?

S. – Os que vagueiam pelos tribunais e por lugares assim, desde a juventude, arriscam-se, em comparação com os que foram educados na filosofia e **[d]** em estudos do género, a acabarem por ser educados como escravos, em comparação aos homens livres.

TEO. – E em quê?

S. – Nisto: nestes últimos, isso mesmo que referiste está sempre presente – o tempo livre – e, em paz, constroem os seus argumentos com vagar; e, como a nós agora, já pela terceira vez, um argumento vem atrás de outro, assim acontece com eles, se o que surge lhes agradar mais que o que está a ser apresentado. Falar durante muito ou pouco tempo não os preocupa, desde que cheguem à verdade. Os outros falam sempre com **[e]** falta de tempo – pois a água que corre na clepsidra pressiona-os –, não havendo a possibilidade de construírem argumentos sobre aquilo de que gostariam, pois o adversário impõe com firmeza a necessidade de se aterem à leitura de uma acusação escrita, não lhes permitindo ir além do que deve ser dito. Os argumentos são sempre sobre um companheiro de escravatura, perante um senhor que está sentado com a causa na mão. Os processos não mudam, sendo sempre sobre o

que lhes diz respeito, e frequentemente a luta é pela vida. **[173a]** É por isso que, por todas estas razões, se tornam agressivos e manhosos, sabedores de como lisonjear o seu senhor pela palavra, de modo a insinuarem-se nas suas boas graças, por actos, mas mesquinhos e corruptos, no que respeita à alma. Pois a escravidão privou-os de crescimento, verticalidade e liberdade, desde a juventude, obrigando-os a agir de modo torcido, atirando-os para grandes perigos e medos, quando as almas ainda são tenras. E como não conseguem suportá-los com aquilo que é justo e verdadeiro, virados imediatamente para a mentira e para as injúrias de uns contra os outros, ficam muito deformados e constrangidos. De modo que, não tendo nada de **[b]** saudável na mente, desde a adolescência, acabam, em adultos, por se tornarem hábeis e sábios, pensam. É assim que são, Teodoro. Queres, pois, passar em revista primeiro os que são do nosso coro, ou que deixe passar, virando-nos de novo para o argumento, de modo a, como ainda há pouco dizíamos, não abusarmos demasiado da liberdade e da variedade nos argumentos?

TEO. – De modo nenhum, Sócrates. Que se passe em revista! **[c]** Pois disseste muitíssimo bem, que nós, que fazemos parte do mesmo coro, não estamos ao serviço dos discursos, mas sim os discursos ao nosso, como servos, e cada um deles espera para ser acabado, quando nos apetecer; de facto, não há juiz, nem espectador, como acontece com os poetas, que presida entre nós, para nos censurar e governar.

S. – Falemos, então, sobre os corifeus, já que parece ser essa a tua opinião. Pois, por que se diria alguma coisa sobre os que se dedicam à filosofia com ligeireza? Em primeiro lugar, os outros, desde cedo, não sabem o caminho para **[d]** a praça pública, nem onde fica o tribunal ou o Senado, ou qualquer outro local de assembleia comum da cidade; não ouvem, nem vêem as leis e decretos, falados ou escritos, o empenho das uniões com fins partidários, as reuniões, jantares e festas com tocadoras de flauta, nem em sonhos lhes passa pela cabeça dedicarem-se a estas actividades. Quer alguém seja bem ou mal nascido na cidade, quer tenha algo de mal, que venha dos antepassados, da parte dos homens ou das mulheres, nada o filósofo sabe, sobre quanto medirá o mar, como diz o provérbio. E nem sequer **[e]** sabe que não sabe todas estas coisas; pois nem é para cair nas boas graças que se abstém, pois, na realidade, apenas o seu corpo está na cidade e aí reside; enquanto o seu pensamento, que considera tudo isto de pouca ou nenhuma importância, o desdenha de todas as maneiras. Viaja, como diz Píndaro, «nas profundezas da terra», medindo a terra e as sua extensões, e observa os astros, «...sob o céu», explorando, por todo o lado, **[174a]** toda a natureza, no todo de cada uma das coisas que são, nunca se rebaixando para aquilo que está perto.

TEO. – O que queres dizer com isso, Sócrates?

S. – Tal como, quando Tales observava os astros, Teodoro, e olhava para cima, caiu num poço. Conta-se que uma bela e graciosa serva trácia disse uma

piada a propósito, visto, na ânsia de conhecer as coisas do céu, deixar escapar o que tinha à frente, debaixo dos pés. Esta graça serve para **[b]** todos os que se dedicam à filosofia. Pois, a uma pessoa assim, o que lhe está próximo, o seu vizinho, é um desconhecido; não só o que faz, como se é mesmo um homem ou qualquer outra criatura. Mas o que é o homem e o que deve fazer ou sofrer uma natureza desse género, diferente das outras, é isso que investiga e se preocupa em explorar. Suponho que compreendes, Teodoro, não?

TEO. – Claro que sim! Dizes a verdade.

S. – E este é exactamente assim, meu amigo, quer associado a **[c]** qualquer um, em privado, ou em público, como eu dizia no princípio. Quando, num tribunal, ou noutro lugar qualquer, é forçado a discutir sobre o que está ao pé de si ou à frente dos olhos, provoca o riso, não só às raparigas trácias, mas ao resto da multidão, pois cada dificuldade é um poço onde cai, devido à inexperiência; e a sua falta de destreza é terrível e fá-lo parecer estúpido, porque, quando o insultam, nada tem a censurar a ninguém e nada sabe de mau sobre ninguém, visto nunca se ter preocupado com isso. **[d]** E assim, a atrapalhação fá-lo parecer ridículo. E o mesmo acontece a propósito dos louvores e pedantices dos outros: ri sem afectação e com sinceridade, parecendo tonto. Na verdade, quando um tirano ou um rei é elogiado, o filósofo pensa que está a ouvir o elogio a qualquer guardador de rebanhos, tal como um porqueiro, um pastor ou um boieiro, contente por

os animais estarem a dar muito leite; no entanto, pensa que o rei e o tirano pastam e mungem uma espécie de animal, muito mais difícil e manhoso do que estes, sendo forçoso que cresçam **[e]** não menos grosseiros e incivilizados que os guardadores de rebanhos que vivem nas montanhas, pois não têm tempo livre e vivem fechados nas suas muralhas. E quando ouve dizer que alguém possui 900 hectares de terra ou mais, uma quantidade "espantosa", pensa que ouve "pequena", pois está habituado a ver a terra inteira. E, quando se celebram as linhagens e alguém diz que tem sete antepassados ricos, ele acha que o louvor revela uma visão estúpida e limitada, de quem é incapaz, por falta de educação, de olhar a **[175a]** eternidade e calcular que cada um teve incontáveis milhares de avós e antepassados, entre os quais deve ter havido muitos milhares de ricos e pedintes, reis e escravos, bárbaros e Gregos. Mas quando alguém se orgulha de ter um catálogo de 25 antepassados e se diz descendente de Héracles, filho de Anfitrião, os seus cálculos parecem-lhe insignificantes, dado que o 25° a partir de Anfitrião **[b]** era aquele que o acaso tinha determinado, tal como o quinquagésimo a partir desse; e ri-se deles, porque não conseguem libertar as mentes da vaidade, para fazerem as contas. Em todas estas ocasiões, quem for assim é escarnecido pela multidão, pois, por um lado, parece ser arrogante e, por outro, ignorante das coisas que tem ao pé, atrapalhando-se nas situações concretas.

TEO. – Passa-se tudo como dizes, Sócrates.

S. – Mas quando, meu amigo, é ele que puxa alguém para cima e esse **[c]** concorda em sair de "O que te fiz eu de mal, ou tu a mim?", para examinar a própria justiça e a injustiça, no que cada uma delas difere de todo o resto e entre si, ou a sair de "se o rei é feliz" e "também o que possui muito ouro", para examinar a realeza e a felicidade e os sofrimentos humanos, em geral, o que é próprio dos dois e de que modo convém à natureza humana adquirir um e afastar-se do outro, sobre todos estes assuntos, quando quem presta **[d]** explicações é aquele de antes, mesquinho no que respeita à alma, agressivo e conhecedor das tácticas de tribunal, e é ele que deve, por sua vez, responder, elevado às alturas, sente vertigens, e, olhando de cima para baixo, como um meteoro, fica sem saber o que fazer e começa a titubear, provocando o riso, não nas raparigas trácias, nem em algum outro sem educação, pois não se apercebem, mas em todos aqueles que foram educados de modo contrário ao dos escravos. Este é o modo de ser de cada um deles, Teodoro; um, na realidade, cresceu em liberdade e **[e]** com tempo livre, a quem chamas filósofo, cuja ingenuidade parece ser isenta de culpa e nada valer, quando fica à mercê de escravos, tal como quando não sabe fazer uma cama, preparar ou adoçar uma refeição, nem fazer discursos lisonjeadores; o outro, pelo contrário, é capaz de fazer todas estas coisas e servir com elegância e rapidez, mas não sabe pôr o manto sobre a direita, como um homem livre, nem, pela harmonia das palavras, **[176a]** cantar correctamente a vida dos deuses e dos homens felizes.

TEO. – Se convencesses os demais com o que dizes, como a mim, Sócrates, haveria mais paz e menos males entre os homens.

S. – Mas não é possível destruir os males, Teodoro – pois é preciso que haja sempre algo oposto ao bem –, nem instalá-los entre os deuses, já que, por necessidade, pairam sobre a natureza humana e este lugar. Por isso é preciso tentar fugir de cá para lá, do modo mais rápido. E a fuga consiste em ser **[b]** o mais possível semelhante a um deus, e ser semelhante a um deus é tornar-se justo e piedoso com inteligência. Mas, na verdade, meu caro, não é muito fácil convencer a maioria de que a razão pela qual dizem que se deve fugir da maldade e perseguir a virtude – para não parecer ser mau e parecer ser bom – é de que se deve agir motivado pela virtude e contra a maldade e não pelo parecer: pois creio ser a isto que se chama tagarelice de velhas. A verdade, digamo-la do seguinte modo: um deus nunca e em lugar nenhum é injusto, mas é **[c]** justo quanto possível, e não há nada que se assemelhe a ele, naquele de nós que, por seu lado, se torne o mais justo. Nisto está o verdadeiro engenho do homem, tal como a sua nulidade e falta de hombridade. Pois, por um lado, o conhecimento disto é sabedoria e virtude verídica, por outro o desconhecimento é ignorância e um mal evidente; as outras aparentes habilidades e sabedorias são grosseiras na administração política, e de mau gosto, no que respeita às artes. Então, aos que disserem ou praticarem **[d]** coisas injustas e ímpias, é de longe melhor que nin-

guém lhes conceda que o são pela velhacaria, pois sentem-se honrados com esta censura, pensando estar a ouvir que não são tontos, uns fardos inúteis sobre a terra, mas sim homens tais, que deviam ser preservados na cidade. Portanto, a verdade tem de ser dita, que são mais os que não acreditam que são, precisamente porque não acreditam; com efeito, desconhecem o castigo por praticarem a injustiça, que é o que menos devia ser ignorado. Efectivamente, o castigo não é o que pensam – as pancadas e mortes que por vezes sofrem -, **[e]** sem nada terem feito de injusto, mas algo a que é impossível fugir.

TEO. – A que te referes?

S. – No ser, há dois paradigmas, meu amigo. Por um lado, o divino, sumamente abençoado, por outro, o não divino, miserável em extremo. Não vendo que é assim; e tanto por grande estupidez, como por **[177a]** extrema ignorância, escapa-lhes que, por causa das práticas injustas, se vão tornando mais semelhantes a um e dissemelhantes do outro. Evidentemente que pagam por isso, vivendo uma vida mais de acordo com o paradigma a que se tornaram semelhantes. Mas, se dissermos que, se não se deixarem de habilidades, mesmo depois de mortos, aquele lugar purificado dos males não os vai receber, mas vão ter sempre no além o género de vida que se assemelha a eles – os maus reunidos com os maus –, por se considerarem muito hábeis e preparados para tudo, vão ouvir o que dizemos, como vindo de uns ignorantes quaisquer.

TEO. – É mesmo assim, Sócrates.

[b] S. – Sei isso, amigo. No entanto, acontece-lhes uma coisa: quando, em privado, deviam fazer um discurso sobre o que censuram e ouvir outro, e querem com virilidade aguentar o confronto por muito tempo, sem fugir como cobardes, então, estranhamente, meu amigo, acabam por não se satisfazerem a si próprios com o que dizem, e aquela retórica como que desaparece, em nada diferindo de crianças. Portanto, paremos com estas considerações, que são secundárias; se não, **[c]** um número sempre maior fluirá e enterrará o nosso argumento inicial. Voltemos então ao anterior, se estás de acordo.

TEO. – A mim, Sócrates, não me desagrada ouvir estas coisas, pois, na minha idade, são mais fáceis de acompanhar. No entanto, se te parece, voltemos para trás.

S. – Creio então que estávamos aqui, no ponto do argumento em que dizíamos que os que afirmavam que o ser se move e que o que sempre parece a cada um também é aquilo que lhe parece, queriam sustentar essa tese noutras situações, principalmente no que respeita à justiça. De maneira a, acima de tudo **[d]**, o que uma cidade estabelecer como sua opinião ser justo para aquela que o estabeleceu, enquanto permanecer. Já no que diz respeito ao bem, ninguém tem coragem de se atrever a sustentar que uma cidade o institui por lhe ser útil e durante o tempo que for, a não ser que se fale apenas de um nome. Mas isso seria um gracejo em relação ao que estamos a dizer. Não é?

TEO. – Absolutamente.

[e] S. – Não se fale, pois, de nome, mas investigue-se a coisa nomeada.

TEO. – Muito bem.

S. – Mas suponho que aquilo que se nomeia é também o que se procura atingir: cada cidade com a sua legislação, enquanto pode e é capaz, institui todas as leis de modo a serem-lhe úteis. Ou procura outra coisa quando institui leis?

[178a] TEO. – De modo nenhum.

S. – E acontece que acerta sempre, ou engana-se muitas vezes?

TEO. – Penso que também se engana.

S. – Então, deste ponto de vista, haveria uma mais completa concordância se inquiríssemos sobre todo o género no qual há-de haver também utilidade; o que inclui o tempo futuro. De facto, sempre que instituímos leis, fazemo-lo porque virão a ser úteis no tempo que se segue, ao qual poderíamos chamar correctamente de "futuro".

[b] TEO. – Absolutamente.

S. – Vá, perguntemos então simplesmente a Protágoras, ou a algum outro daqueles que dizem o mesmo que ele. "O homem é a medida de todas as coisas", como afirmas, Protágoras, das brancas, das pesadas, das leves, sem excluir nenhuma destas. Pois tendo em si mesmo o critério das coisas, pensando que são tal como as experimenta, pensa que para si elas são a verdade e reais. Não é assim?

TEO. – É, sim.

S. – E também em relação às coisas futuras, **[c]** Protágoras, diremos que tem o critério em si, e tal como pensar que será, assim as coisas se vão tornar naquilo que pensa? Por exemplo, o calor: sempre que alguém, um leigo, julgar que a febre vai tomar conta dele e que vai ficar mais quente, e outro, um médico, achar o contrário, diremos que o futuro acontecerá segundo a opinião de um dos dois, ou de ambos, ou que o homem não terá febre nem calor para o médico, mas terá ambas para si?

TEO. – Isso seria ridículo.

S. – E, no que respeita à futura doçura ou acidez do vinho **[d]**, penso que será autoridade a opinião do agricultor e não a do citarista.

TEO. – Como poderia ser de outro modo?

S. – E, no que respeita a um som desarmonioso ou harmonioso, a opinião de um professor de ginástica não é melhor que a de um músico, ainda que a este professor de ginástica pareça ser um som harmonioso.

TEO. – Pois não.

S. – Portanto, também quando se prepara uma refeição, o julgamento de um convidado que não saiba sobre aquilo que lhe vai dar prazer cozinhar é inferior ao do cozinheiro. Pois não temos nada a opor ao argumento sobre o que **[e]** já é ou já foi prazer para cada um, mas sobre o que parecerá e será no futuro para cada um. Será ele o melhor juiz para si

mesmo, ou tu, Protágoras, terás a melhor opinião, melhor que a de um leigo qualquer, sobre qual o discurso mais persuasivo para cada um de nós apresentar em tribunal?

TEO. – Exactamente, Sócrates, era aí que ele garantia ser muito melhor que os outros.

S. – Sim, por Zeus, meu querido; ninguém lhe teria **[179a]** dado tanto dinheiro para discutir com ele, se não tivesse persuadido os que o frequentavam de que nem um vidente, nem nenhum outro, julgaria melhor que ele próprio o que parecia e seria no futuro.

TEO. – É bem verdade.

S. – Então as legislações e o que é útil não têm a ver com o futuro? E não deveríamos concordar todos ser inevitável que a cidade que institui leis frequentemente se engana no que é útil?

TEO. – Absolutamente.

S. – Podemos então dizer **[b]**, com moderação, ao teu mestre, que é forçoso que concorde que uma pessoa é mais sabedora que uma outra e que apenas o sábio é medida; mas eu, que sou um ignorante, não devo ser medida para ninguém, como ainda há pouco me forçou a ser aquele argumento quer quisesse, quer não.

TEO. – Parece-me, Sócrates, que esse argumento foi capturado e mantém-se preso no fazer soberanas as opiniões dos outros, por ser evidente que aquelas não consideravam verdadeiros os argumentos dele.

[c] S. – Há muitos outros modos, Teodoro, de esmagar este argumento, mostrando que nem todas as opiniões de todos são verdadeiras. Mas, no que respeita à experiência presente de cada um, pela qual as percepções e as opiniões se geram, é mais difícil demonstrar que as opiniões não são verdadeiras. Talvez eu não esteja a dizer nada: pois, se acontecer que sejam irrefutáveis, então os que afirmam que são evidentes e que são saberes provavelmente diriam as coisas como elas são, e também aqui o Teeteto não estaria longe do alvo, **[d]** quando afirmou que percepção e saber são o mesmo. Portanto, devemos aproximar-nos mais, como indicava o discurso a favor de Protágoras, e investigar esta entidade em movimento e dar-lhe umas pancadas, para ver se faz um som forte ou fraco. A disputa sobre isto não tem sido nem insignificante, nem entre poucos.

TEO. – Está longe de ser insignificante e na Jónia está mesmo a ficar enorme. Na verdade, os discípulos de Heraclito armam-se muito apaixonadamente em corifeus deste argumento.

[e] S. – Mais uma razão, meu amigo Teodoro, para investigar melhor a questão e desde o princípio, como eles próprios sugerem.

TEO. – É isso mesmo. E o que se passa com esses seguidores de Heraclito ou, como dizes, de Homero e ainda mais antigos, com esses de Éfeso, que se dizem os mais experimentados, não será mais possível dialogar com eles do que com as pessoas perseguidas por mosquitos. Pois, segundo os seus escritos,

estão simplesmente em mudança, e permanecerem num argumento ou numa questão, responder ou perguntar calmamente e à vez, para eles é **[180a]** tão impossível como o nada; melhor, «nada de nada» é demasiado em relação à pouca calma que existe nestes homens. Mas se lhes perguntares alguma coisa, atiram, como setas de uma aljava, um palavreado enigmático, incoerente; e, se procurares dar sentido àquilo que um te disse, serás atacado por outro com palavras de alcance diferente. Nunca chegarás a nenhuma conclusão com nenhum deles, pois eles próprios não se entendem entre si, mas procuram com todo o empenho não deixar que haja nada seguro, nem no discurso, **[b]** nem nas suas almas, convencidos, pelo que me parece, de que isso é estar parado. E lutam com toda a força contra isso, disparando para todo o lado quanto podem.

S. – Talvez, Teodoro, tenhas visto estes homens a lutar e não tenhas convivido com eles em paz, pois não são teus amigos. Mas penso que explicam estas coisas por prazer aos discípulos que querem tornar-se iguais a eles.

TEO. – Quais discípulos, meu caro? Entre eles, não há **[c]** nenhum que seja discípulo de outro. Nascem sozinhos, quando calha um deles entusiasmar-se, e cada um pensa que o outro não sabe nada. E deles, como estava eu a dizer, não obterias resposta, nem a bem, nem a mal. Devemos considerá-los como se analisássemos um problema.

S. – Falas com moderação. Será que não herdámos este problema dos antigos, **[d]** que esconderam da

maioria, através da poesia, que a origem de tudo, Oceano e Tétis, não são mais que fluxos e que nada existe de imutável? Ora os que se seguiram, pelo contrário, por serem mais sábios, revelavam isto abertamente, para que até os sapateiros aprendessem ouvindo a sua sabedoria e deixassem de acreditar estupidamente que enquanto umas coisas permanecem, outras se movem; de modo a, aprendendo que tudo se move, honrarem quem lho ensinou? Por pouco, esquecia-me, Teodoro, de que há outros que defendem o contrário destes:

[e] *Imóvel é o nome que se dá ao todo,*

e tudo quanto os Melissos e os Parménides sustentam com toda a força em oposição a todos eles: que tudo é uno e subsiste em si mesmo, não tendo região para onde se mover. Perante estes, que faremos, meu amigo? Pois, avançando devagar, caímos inadvertidamente no meio de ambos. **[181a]** E, se não nos defendermos de alguma maneira, fugindo, pagaremos a pena, como os que na palestra jogam à linha, quando se vêem puxados de um lado e de outro. Creio que, primeiro, devemos examinar aqueles contra quem iniciámos o debate, os que fluem, e se nos parecer que dizem algo de sensato, nós próprios os ajudaremos a puxar por nós, procurando fugir aos seus rivais; mas, se os que parecem sensatos forem defensores da imobilidade do todo, pelo contrário, correremos para **[b]** eles e fugiremos dos que movem o imóvel. Se se vir claramente que nem uns, nem outros, dizem nada de moderado, seria ridículo que fôssemos nós, pobres diabos, a dizer alguma coi-

sa, colocando-nos acima de homens tão velhos e tão sábios. Vê, então, Teodoro, se vale a pena corrermos tal perigo.

TEO. – Seria realmente inadmissível, Sócrates, não examinar a fundo o que cada um destes homens diz.

S. – Examinemos, já que tens tanto empenho. **[c]** Parece-me que o exame do movimento deve principiar, perguntando o que querem dizer quando afirmam que todas as coisas se movem. Quero dizer isto: será que afirmam que há uma forma de movimento, como a mim me parece, ou duas? Mas isto não me deve parecer só a mim. Colabora também tu, para suportarmos juntos o que tiver de acontecer. Diz-me: chamas «mover-se» a algo mudar de um lugar para outro ou também ao girar sobre si mesmo, sem mudar de lugar?

TEO. – Eu, sim.

S. – Esta é, pois, uma forma. Mas, quando algo permanece **[d]** no mesmo lugar e envelhece, ou se torna preto, se era branco, ou duro se mole, ou sofre alguma outra alteração, será que não merece que chamemos a isso uma outra forma de movimento?

TEO. – É mesmo necessário.

S. – Digo que há duas formas de movimento, a alteração e a deslocação.

TEO. – E dizes bem.

S. – Depois de fazer esta distinção, falemos já com os que afirmam que tudo se move e perguntemos-

-lhes: **[e]** Será que dizeis que tudo se move das duas maneiras, por deslocação e por alteração, ou que num dos casos é das duas maneiras e no outro só de uma?

TEO. – Por Zeus, eu cá não posso afirmá-lo! Mas penso que diriam que era das duas maneiras.

S. – Se não, amigo, as coisas em movimento parecer-lhes-ão imóveis. E não seria mais correcto afirmar que todas as coisas se movem do que estão imóveis.

TEO. – Dizes a verdade.

S. – Portanto, dado ser necessário que as coisas se movam **[182a]** e a nenhuma ser possível não se mover, tudo se move sempre com todo o movimento.

TEO. – Necessariamente.

S. – Observa, então, este ponto deles: sobre a génese do calor, da brancura ou de qualquer outra coisa, não afirmámos que sustentavam mais ou menos que cada uma delas, juntamente com a percepção, se deslocava entre o agente e o paciente, e que o paciente se tornava percipiente, mas não percepção, enquanto o agente se tornava de uma certa qualidade, mas não qualidade? Talvez qualidade te pareça uma palavra estranha e não a entendas na totalidade. **[b]** Ouve, então, por partes. De facto, o agente não se torna calor, nem brancura, mas algo quente e algo branco, e o mesmo ocorre com o resto; pois, deves lembrar-te que se dizia nos discursos anteriores que nada é, em si e por si, uma única e a mesma coisa, nem o agente, nem o paciente, mas o encontro de ambos originava a percepção e o perceptível, e al-

guns tornam-se de uma certa qualidade e outros percipientes.

TEO. – Lembro-me; como poderia não me lembrar?

[c] S. – Então, deixemos para trás as outras questões, se chamam a isto assim ou assado: fixemo-nos apenas no que diz respeito àquilo de que falávamos e perguntemos-lhes: tudo se move e flui como dizeis, ou não?

TEO. – Sim.

S. – Portanto, segundo ambos os movimentos referidos, a deslocação e a alteração?

TEO. – Como não, se o movimento for total?

S. – Se apenas houvesse deslocação, mas não alteração, poderíamos dizer como era o que se deslocava e fluía. Ou como dizemos?

TEO. – Assim.

[d] S. – Dado que nada disto permanece, o que flui branco flui, mas muda; de modo que também deste mesmo, do branco, há fluxo e mudança para outra cor, a fim de não ser apanhado por esta permanência. Será alguma vez possível nomear alguma cor, de modo a também a designar correctamente?

TEO. – E com que engenho, Sócrates? Nomear esta ou qualquer outra destas, se, sempre que se fala, a coisa se afasta, dado que flui?

S. – E que diremos sobre a percepção, qualquer que seja, de **[e]** ver ou de ouvir? Será que nela permanecem o ver e o ouvir?

TEO. – Não é possível, se tudo se move.

S. – Então, não é preciso chamarmos a algo «ver», mais do que «não ver», nem chamar-lhe uma outra percepção, mais do que não chamar, dado que tudo se move de todas as maneiras.

TEO. – Não, efectivamente.

S. – E percepção é saber, como afirmámos, eu e Teeteto.

TEO. – Assim foi.

S. – À pergunta sobre o que é o saber respondemos que nada mais é que não saber.

[183a] TEO. – Parece que sim.

S. – A que belo resultado chegaríamos para justificar a nossa resposta, quando quiséssemos provar que tudo se move, para que a resposta parecesse correcta. Agora, ao que parece, demonstrou-se que, se tudo se move, qualquer que seja a resposta, sobre qualquer assunto a que se responda, será igualmente correcto tanto dizer que as coisas estão assim, como que não estão assim, ou, se quiseres, que se tornam, para não sermos apanhados pelo argumento.

TEO. – Dizes bem.

S. – Excepto, Teodoro, pelo facto de eu ter dito "assim" e "não assim". Há que não dizer este "assim" – **[b]** pois o "assim" não estaria sujeito ao movimento –, nem ainda "não assim", pois não há movimento em "isto". Mas os que assim falam deveriam estabelecer um outro vocábulo, não tendo mais palavras para aguentar a sua hipótese, a menos

que este "não assim" seja o que mais lhes convém, dito de modo indefinido.

TEO. – Esta seria a linguagem mais adequada para eles.

S. – Portanto, Teodoro, desembaraçámo-nos do teu amigo! E não lhe concedamos que todo o homem seja a medida de todas as coisas, a não ser que seja algum sábio. **[c]** E não concordaremos que saber seja percepção, seguindo o princípio de que tudo se move, excepto se aqui o Teeteto disser de uma outra maneira.

TEO. – Muito bem dito, Sócrates. Pois, se este assunto acabou, também eu terminei, segundo o acordo de que a discussão do argumento de Protágoras deveria alcançar o seu termo.

TEET. – Mas não antes, Teodoro, que Sócrates e tu **[d]** tenham passado em revista aqueles que afirmam o contrário, que tudo permanece em repouso, como ainda há pouco propuseram.

TEO. – Tu, que és jovem, Teeteto, ensinas os mais velhos a cometerem injustiças, violando os acordos? Em vez disso, prepara-te para responderes a Sócrates no resto do argumento.

TEET. – Se ele quiser. No entanto, teria gostado muito de o ouvir sobre aqueles de quem estou a falar.

TEO. – Estás a convocar "cavaleiros para a planície", ao convidares Sócrates para debater estes assuntos: pergunta e ouvirás.

[e] S. – Mas parece-me, Teodoro, que Teeteto não me convence sobre esses a que me convida.

TEO. – Por que não te convence?

S. – Mesmo que me envergonhe de examinar sem finura Melisso e os outros que defendem que o todo é uno e imóvel, tenho ainda mais de examinar aquele ser único que é Parménides. Parménides parece-me ser, como diz Homero, "venerável para mim" e ao mesmo tempo "terrível". Na verdade, encontrei-me com o homem quando eu era muito novo e ele muito **[184a]** velho, e pareceu-me que tinha a profundidade de uma grande raça. Receio, pois, que não compreendamos as suas palavras e que em muito nos ultrapasse o que pensava, ao dizê-las. Mas maior é ainda o receio de aquilo que fez começar o nosso debate – a indagação do que é o saber –, ficar por examinar, devido aos outros argumentos que desordenadamente irrompem, se alguém lhes der atenção. Se o tratarmos de fugida, fa-lo-íamos sofrer sem merecer, se o tratarmos devidamente, crescerá até apagar a questão do saber. Não pode ser nem uma, nem outra, mas devemos tentar que Teeteto, **[b]** através da maiêutica, dê à luz o que tem dentro acerca do saber.

TEO. – Se te parece necessário, faça-se assim.

S. – Então agora, Teeteto, considera isto, acerca do que foi dito. Efectivamente, respondeste que percepção era saber, não foi?

TEET. – Sim.

S. – Então, se alguém te perguntar: "Com que vê o homem o branco e o preto e ouve o agudo e o grave?" –, dirias, segundo penso – "Com os olhos e com os ouvidos".

TEET. – Sim.

[c] S. – A facilidade no uso dos nomes e das palavras, sem os verificar com atenção, não é na maior parte das vezes falta de berço, mas o oposto é falta de liberdade; por isso também agora é necessário retomar o ponto no qual a resposta que deste não é correcta. Toma então atenção à resposta mais adequada: os olhos são aquilo com que vemos ou por meio de que vemos, e os ouvidos são aquilo com que ouvimos ou por meio de que ouvimos?

TEET. – Por meio de que nos apercebemos de cada coisa, mais do que com eles, é o que me parece, Sócrates.

[d] S. – Seria bem terrível, meu rapaz, se as diversas percepções estivessem instaladas em nós, como em cavalos de madeira, sem que tudo isso não, convergisse para uma forma única, quer se lhe chame alma, quer como haja de se chamar, pela qual, por meio dos sentidos, que são como instrumentos, experimentamos as percepções de tudo o que apercebemos.

TEET. – Mas eu penso que esta explicação é melhor que a outra.

S. – É por isso que te levo a fazer estas distinções, se é por algo que é o mesmo, que nos é próprio, que, através dos olhos, entramos em contacto com o **[e]**

branco e o preto, e, através de outros, com coisas diferentes? E, se te perguntassem, poderias atribuir tudo ao corpo? Talvez seja melhor que digas, enquanto respondente, a ser eu a fazer tudo por ti. Diz-me, então: aquilo através de que tens percepção de calor, de duro, de mole, de doce, será que não consideras partes do corpo? Ou são de outra coisa?

TEET. – Não são de outra coisa.

S. – Também estarás disposto a admitir que não é possível perceber através de uma potência, **[185a]** aquelas coisas que percebes através de outra? Por exemplo, que não é possível perceber o que percebes através do ouvido através da vista, ou o que percebes através da vista através do ouvido?

TEET. – Como poderia não querer?

S. – Então, se pensares algo em relação a ambas, não o poderás perceber em relação a ambas, nem através de um órgão, nem de outro.

TEET. – Pois não.

S. – Em primeiro lugar, em relação ao som e à cor, não pensas de ambas isto mesmo: que ambas são?

S. – Sim.

S. – Então, também não pensas que cada uma delas é diferente da outra, mas idêntica em relação a si própria?

[b] TEET. – Como não?

S. – E que ambas são duas e cada uma delas uma?

TEET. – Também isso.

S. – Portanto, também és capaz de examinar se são diferentes ou semelhantes entre si?

TEET. – Talvez.

S. – Então, através de que pensas tudo isto em relação a ambas? Pois não podes captar o que é comum a elas nem através do ouvido, nem da vista. E há ainda este indício do que dizemos: pois, se fosse possível examinar se ambas são ásperas ou não, sabes que poderás dizer **[c]** com que o examinas, e não parece que fosse a vista, nem o ouvido, mas outro.

TEET. – Como não haveria de saber, se não for pela potência da língua?

S. – Dizes bem. Mas através de quê, age aquela força que te revela o que é comum a todas estas e a estes, pelo qual define o que "é" e o que "não é", e com o qual dá uma resposta a todas as perguntas que colocávamos ainda agora? A todas estas, a que órgãos atribuis aquela parte de nós através da qual sentimos, que se apercebe de cada coisa?

TEET. – Estás a referir-te, à entidade e ao não ser, à semelhança e à diferença, ao mesmo e ao outro, e também à unidade **[d]** e aos outros números. É evidente que também perguntas pelo par e ímpar e tudo quanto se segue a esses, através de que partes do corpo percebemos com a alma.

S. – Segues-me muito bem, Teeteto, e é isso mesmo que te pergunto.

TEET. – Mas, por Zeus, Sócrates, eu cá não poderia dizer mais, excepto que me parece que o princípio é que não há nenhum órgão especial para isto ou

para aquilo, mas acho que é **[e]**, ela própria, através de si própria, que a alma investiga o que há de comum em tudo.

S. – Tu és belo, Teeteto, e não feio, como dizia Teodoro, pois aquele que fala bem é belo e bom. E além da beleza com que me falaste, fizeste-me o favor de me poupares uma longa discussão, se é isso que achas, que a alma investiga umas coisas através de si própria e as outras através das potências do corpo. Pois é assim que me parece e gostaria que fosse também a tua opinião.

[186a] TEET. – Mas é claro para mim.

S. – E em qual destes dois tipos colocas a entidade? Pois é esta o que mais aparece em tudo.

TEET. – Eu cá coloco-a naquele a que a alma chega por si própria.

S. – E também a semelhança e diferença, a identidade e a diversidade?

TEET. – Sim.

S. – E que mais? O belo e o feio, o bom e o mau?

TEET. – Também estas, parece-me que é sobretudo na relação de umas com as outras que a alma examina a entidade, calculando em si mesma **[b]** o passado e o presente, em comparação com o futuro.

S. – Espera aí: ela não aperceberá a dureza do que é duro através do tacto e, da mesma maneira, a moleza do que é mole?

TEET. – Sim.

S. – Então, a própria alma, recapitulando e comparando umas com as outras, tenta esclarecer-nos, acerca da entidade, que ambas são, que estão em oposição uma à outra, e ainda sobre a realidade da oposição.

TEET. – Certamente.

S. – Portanto, há coisas de que tanto homens, como animais, mal nascem, por natureza **[c]** se apercebem, como aquelas paixões do corpo que se dirigem à alma; mas os resultados dos cálculos, no que respeita à entidade e à utilidade, é dificilmente e com tempo que chegam àqueles a que chegam, através de muito trabalho e pela educação.

TEET. – É mesmo assim.

S. – É, pois, possível encontrar a verdade, se não se encontrou a entidade?

TEET. – É impossível.

S. – E aquele que não encontra a verdade, pode vir a ter saber dela?

[d] TEET. – Como assim, Sócrates?

S. – Então, o saber não está nas sensações, mas no raciocínio sobre elas; pois por aí, pelo que parece, é possível alcançar a entidade e a verdade, mas por ali é impossível.

TEET. – É evidente.

S. – Será que chamas o mesmo a uma e a outra, quando são tão diferentes?

TEET. – Certamente que não seria justo.

S. – Então, que nome dás àquilo: ao ver, ao ouvir, ao cheirar, a ter frio e a ter calor?

[e] TEET. – Chamo ter uma percepção. Que outra coisa poderia ser?

S. – Chamas ao conjunto percepção?

TEET. – Necessariamente.

S. – À qual, dissemos, não corresponde alcançar a verdade, nem a entidade.

TEET. – Pois não.

S. – Nem o saber.

TEET. – Também não.

S. – Portanto, Teeteto, percepção e saber não seriam o mesmo.

TEET. – Parece que não, Sócrates. Agora parece bastante evidente que saber é algo diferente de percepção.

[187a] S. – Todavia, não há dúvida de que não começámos a nossa conversa para descobrir o que não é o saber, mas para descobrir o que é. Mesmo assim, avançámos o bastante para não o buscar de modo algum na sensação, mas naquilo – chame-se-lhe como se quiser – em que a alma em si e por si se ocupa das coisas que são.

TEET. – Sócrates, por mim desde logo creio que a isso se chama opinar.

S. – Sim, querido amigo, sem dúvida tens razão. Apaga da tua memória tudo o que dissemos atrás e considera melhor a questão, de novo agora e **[b]**

desde o princípio, já que chegaste a este ponto. Torna a dizer-me o que é saber.

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

S. – Assim é que é falar, Teeteto, decididamente e não como ao princípio, hesitando nas respostas! Pois, se **[c]** procedermos assim, uma de duas: ou descobrimos aquilo para que nos encaminhamos, ou pelo menos não julgaremos saber o que ignoramos de todo. E não será desprezível este ganho. Então, que dizes agora? Se há dois tipos de opinião, uma verdadeira, outra falsa, defines o saber como opinião verdadeira?

TEET. – Sim, pois é assim que agora me parece.

S. – Pois bem, valeria a pena voltar ao que diz respeito à opinião?

TEET. – A que te referes?

S. – **[d]** De certo modo a questão inquieta-me agora e também me aconteceu isso noutras vezes, de modo que me encontro – e me tenho encontrado – numa situação de extrema perplexidade acerca de mim próprio e com outros, não podendo dizer em que consiste esse estado, em nós, e como ocorre.

TEET. – A qual te referes?

S. – Ao opinar algo falso. Estou a examinar o assunto e, apesar disso, tenho dúvida sobre se devemos deixá-lo de lado, ou investigá-lo de modo diferente do que fizemos há pouco.

TEET. – Sócrates, porque havíamos de o deixar de lado, se de alguma maneira, te parecer que há que tratá-lo? Ainda há um momento, tu e Teodoro falavam não mal sobre o ócio e diziam que neste tipo de assuntos não há pressas.

S. – **[e]** Tens razão em recordar-mo, pois talvez não seja este um mau momento para voltarmos sobre os nossos passos! Pois é efectivamente melhor terminar bem uma coisa insignificante que terminar mal uma importante.

TEET. – Sem dúvida.

S. – Bem, então, como faremos? Que é que de facto estamos a dizer? Estamos a afirmar que em cada ocasião há uma opinião falsa, que um de nós opina algo falso e o outro verdadeiro, e que isto acontece por natureza?

TEET. – Com efeito, é isso que estamos a afirmar.

S. – **[188a]** E não é certo que, em relação a todas e cada uma das coisas, nos é possível sabê-las ou não as saber? Desde logo, que por ora deixo de lado coisas como a aprendizagem e o esquecimento, que se acham entre estes, pois não são agora relevantes para o nosso argumento.

TEET. – Muito bem, Sócrates, acerca de cada coisa, nada há fora do saber ou não saber.

S. – E não é certo que aquele que sustenta uma opinião tenha de opinar sobre o que sabe ou sobre o que não sabe?

TEET. – Tem que ser.

S. – É desde logo impossível que quem sabe algo não o saiba, ou que quem não sabe o saiba. **[b]**

TEET. – Claro!

S. – Ora bem, o que opina coisas falsas crê que as coisas que sabe não são essas, mas outras coisas que sabe e que, embora saiba ambas, as ignora?

TEET. – É impossível, Sócrates!

S. – Mas então, considera que as mesmas coisas que não sabe são outras, diferentes das que não sabe? É assim, para quem não conhece nem Teeteto, nem Sócrates? É-lhe possível pensar que Sócrates é Teeteto, ou Teeteto, Sócrates?

TEET. – Como poderia? **[c]**

S. – Então, não será o caso de crer que o que sabe é o mesmo que não sabe, nem o que não sabe é o que sabe.

TEET. – Não! Seria monstruoso!

S. – De que modo seria então possível opinar coisas falsas? Pois, além destes casos é sem dúvida impossível opinar, já que, em todos eles ou sabemos, ou não sabemos; nestes, em contrapartida, não há modo de parecer que seja possível opinar.

TEET. – É certíssimo.

S. – Não será, então, que não temos de examinar deste modo o que estamos a investigar, avançando segundo o **[d]** saber ou não saber, mas segundo o ser ou não ser?

TEET. – Como dizes?

S. – Mas, simplesmente, aquele que opina o que não é, sobre seja o que for, não é possível que não opine coisas falsas, embora pense de outro modo em relação a qualquer outra coisa?

TEET. – É plausível.

S. – E como é isso? Que responderíamos, Teeteto, se alguém nos perguntasse "É possível que aconteça aquilo que está a dizer e que um homem opine o que não é, seja sobre alguma das coisas que são, seja em si e por si?" E nós, pelo que parece, responderemos sem dúvida o seguinte: "Quando **[e]**, ao crer algo, crê coisas não verdadeiras". Ou como haveremos de dizer?

TEET. – Assim.

S. – E acontece algo assim noutros casos?

TEET. – Quais?

S. – Se alguém vir algo, mas não vir nada.

TEET. – Como assim?

S. – Se vir uma certa coisa única, vê algo do que é. Ou crês que por vezes o uno reside nas coisas que não são?

TEET. – Não, não creio.

S. – **[189a]** Portanto, o que ouve uma certa coisa única também ouve algo que é?

TEET. – Sim.

S. – E o que toca em algo, toca algo único e que é, porque toca uma única coisa?

TEET. – Assim é.

S. – O que opina, não opina uma certa coisa única?

TEET. – Forçosamente.

S. – E o que opina, uma certa coisa única, não opina uma certa coisa que é?

TEET. – Estou de acordo.

S. – Por conseguinte, o que opina o que não é, não opina nada.

TEET. – Parece que não.

S. – Mas, por certo, aquele que não opina nada, não opina de todo?

TEET. – É óbvio, pelo que parece.

S. – **[b]** Não é possível, portanto, opinar o que não é nem sobre o que é, nem em si e por si.

TEET. – Parece que não.

S. – Consequentemente, opinar coisas falsas é diferente de opinar o que não é.

TEET. – Parece ser diferente.

S. – Nem desta maneira, portanto, nem como examinávamos antes, acontece a opinião falsa em nós.

TEET. – Decerto que não.

S. – Mas será que aquilo a que damos esse nome surgirá do seguinte modo?

TEET. – Como?

S. – Afirmamos que a opinião falsa é como uma espécie de "outra opinião", que se produz **[c]** sempre que alguém, ao mudar o pensamento, diz que uma das coisas que são, é outra coisa que é. Deste modo, com efeito, sempre opina o que é, mas opina uma coisa em vez da outra e, quando se equivoca no que está a examinar, poderia com justiça dizer-se que está a opinar coisas falsas.

TEET. – Parece-me que agora disseste as coisas mais correctas. De facto, sempre que alguém opina o feio em vez do belo, ou o belo em vez do feio, está verdadeiramente a opinar falsidades.

S. – É evidente, Teeteto, que não me tens em conta, nem me respeitas.

TEET. – Exactamente porquê?

S. – Parece-te, creio, que não vou fazer caso do teu "verdadeiramente falso", **[d]** e que te vou interrogar sobre se é possível que o rápido se dê com lentidão, ou o leve com peso, ou se é possível que algum outro contrário se não produza segundo a sua própria natureza, mas segundo a do seu contrário e contrariamente a si mesmo. Pois bem, deixo isto de lado, para que a tua confiança não tenha sido em vão. Satisfaz-te, pelo que dizes, que opinar falsidades seja sustentar outra opinião?

TEET. – Sim.

S. – Na tua opinião, por conseguinte, é possível pôr no pensamento uma coisa, como se fosse outra e não como é.

TEET. – Efectivamente.

S. – **[e]** Ora bem, cada vez que o pensamento de alguém faz isso, não tem que estar a pensar ambas as coisas, ou uma delas?

TEET. – Sim, tem; uma de cada vez, ou uma atrás da outra.

S. – Excelente! Acaso chamas pensar ao mesmo que eu?

TEET. – A que chamas pensar?

S. – A um discurso que a alma discorre consigo mesma acerca das coisas que examina. Digo-te isto como se não soubesse, pois esse é o modo como a alma se me apresenta quando pensa: **[190a]** não faz mais do que dialogar, perguntar e responder a si própria tanto ao afirmar, como ao negar. Mas, quando chega a algo definido, seja devagar, seja de repente, lança-se sobre isso e afirma-o sem vacilar. É a isso que chamamos a sua opinião. De modo que, sem dúvida, chamo opinar a fazer um discurso e à opinião um discurso dito e dirigido não a outra pessoa, em voz alta, mas em silêncio a nós mesmos. E tu?

TEET. – Sim, estou de acordo.

S. – Por conseguinte, quando alguém opina uma coisa por outra, também diz a si próprio que uma coisa é outra.

TEET. – **[b]** Efectivamente.

S. – Recorda-te, pois, se alguma vez disseste a ti mesmo que o que é nobre é vergonhoso, ou que o injusto é justo. Em suma, examina também se nalgum momento quiseste persuadir-te a ti próprio de que uma coisa é outra, ou se acontece todo o contrário e nem sequer em sonhos alguma vez te atreveste a dizer a ti próprio que o par é de toda a maneira ímpar, ou algo semelhante.

TEET. – Tens razão.

S – **[c]** Crês que outra pessoa, sã ou fora de si, seriamente e com convicção se atreveria a dizer a si mesma que um boi tem de ser um cavalo, ou o dois, um?

TEET. – Não, por Zeus!

S. – Pois bem, se dizer a si próprio é opinar, ninguém que diga e opine duas coisas poderá dizer e opinar que uma é a outra, quando as capta com a alma. Deves permitir-me esta sugestão, pois o que estou a dizer com ela é que ninguém **[d]** opina que o vergonhoso é nobre, ou algo do género.

TEET. – Sócrates, não só te permito, como até me parece ser como dizes.

S. – É impossível, portanto, que ao opinar ambas as coisas, alguém opine que uma é outra?

TEET. – Assim parece.

S. – Mas, por certo, quando alguém opina só uma coisa e de nenhum modo outra, jamais opinará que uma é outra.

TEET. – Tens razão, pois nesse caso ver-se-ia forçado a captar também o que não está a opinar.

S. – Por conseguinte, ao que não opina duas coisas, nem uma delas, não é possível ter uma **[e]** "outra opinião". De maneira que, se alguém determinar que a opinião falsa é "opinar outra coisa", não está a dizer nada, pois a opinião falsa não pode dar-se em nós nem assim, nem do modo que dissemos antes.

TEET. – Parece que não.

S. – Mas, Teeteto, se for evidente que não vai haver opinião falsa, ver-nos-emos forçados a reconhecer também muitas coisas absurdas.

TEET. – Quais?

S. – Não te vou dizê-las antes de ter tentado examiná-las por todos os modos possíveis. Pois, envergonhar-me-ia se, na perplexidade em que nos encontramos, **[191a]** nos víssemos forçados a reconhecer o que estou a dizer. Mas, se descobrirmos a solução e ficarmos livres, quando nos desfizermos do ridículo, ficaremos em condições de falar dos outros que passaram por isto. Em contrapartida, se a perplexidade em que nos encontramos for completa, creio que, ao sermos humilhados pelo argumento, permitiremos que, por termos ficado enjoados, faça de nós o que quiser. Presta atenção, portanto, para veres por onde descubro uma saída para o que estamos a investigar.

TEET. – É só falares.

S. – Digo-te que não chegámos a um acordo correcto quando concordámos que é impossível **[b]** es-

tar em falsidade, ao opinar que o que alguém sabe são as coisas que não sabe. Pelo contrário, é de algum modo possível.

TEET. – Será que estás a dizer aquilo de que suspeitei neste momento, quando afirmávamos que algo do género é o que acontece. Pois, num momento, conheço Sócrates, vejo de longe outro, que não conheço, e creio que é o Sócrates que conheço? Efectivamente é num caso deste tipo que sucede o que dizes.

S. – Mas não o recusámos, porque, a nós, que sabíamos algo, nos fazia ignorar o que sabíamos?

TEET. – Certamente.

S. – Então não ponhamos a coisa deste modo, mas deste: talvez nos seja fácil resolver o problema, talvez difícil. Mas **[c]** encontramo-nos em tal dificuldade, que devemos voltar ao argumento e submetê-lo outra vez à prova. Considera então se o que digo é importante. Acaso é possível que alguém que antes não sabia uma coisa a aprenda mais tarde?

TEET. – Sim, é.

S. – Uma coisa e depois outra?

TEET. – Por que não?

S. – Pois bem, supõe, tendo em vista o argumento, que nas nossas almas há uma espécie de bloco de cera que recebe as impressões; num, maior, noutro, mais pequeno; noutro, da cera mais pura, noutro, mais suja, nuns de cera mais dura, noutros, **[d]** mais líquida, nalguns, mais apropriada.

TEET. – Suponho.

S. – Digamos que é uma prenda da Memória, a mãe das Musas, e que, se quisermos recordar algo – entre o que vimos, ouvimos, ou pensamos nós próprios –, tomamos impressões nesse mesmo bloco de cera e colocamos a cera sob as sensações e os pensamentos, como se estivéssemos imprimindo um sinete. Aquilo cuja impressão é fixada, recordamo-lo e sabemos, enquanto a sua imagem permanecer; por sua vez, o que é apagado ou não pode ser impresso, **[e]** esquece-se e não se sabe.

TEET. – Suponhamos assim.

S. – Aquele que sabe essas coisas, mas está a examinar algo do que vê e ouve, considera se dessa maneira poderia estar a opinar falsidades.

TEET. – De que maneira?

S. – Quando crê que as coisas que sabe, por vezes, são as que sabe, por vezes, as que não sabe. Pois são esses os casos em que há pouco não concordámos bem, quando concordámos que eram impossíveis.

TEET. – Que queres dizer agora?

S. – **[192a]** Que o que há a dizer de princípio sobre tais coisas é o seguinte: devemos começar por distinguir que é impossível crer que o que alguém sabe, tendo tido disso uma recordação na alma, e não apercebe, é algo diferente do que sabe, embora tenha uma marca disso, mas não está a aperceber. Por sua vez, também é impossível crer que o que alguém sabe é algo mais que não sabe e de que não

tem impressão; e que o que alguém não sabe é algo que pelo contrário não sabe, e o que alguém não sabe é algo que sabe. Ou crer que algo que alguém apercebe é algo diferente do que está a aperceber, e que aquilo que alguém apercebe é algo que não apercebe, e que aquilo que **[b]** alguém não apercebe é algo que não apercebe, e que aquilo que não apercebe se encontra entre aquilo que apercebe. E é ainda mais impossível – se tal é possível – o que dissemos antes, a saber, também crer que o que alguém sabe e que apercebe e também tem um sinal de acordo com a percepção é algo diferente do que sabe e apercebe e tem sinal de acordo com a percepção. Também é impossível crer que o que alguém sabe e apercebe, tendo uma recordação correcta, é o que sabe; e que o que sabe e apercebe, que se encontra **[c]** na mesma situação, em relação com a recordação, é aquilo que apercebe; ou que o que alguém não sabe, nem apercebe, é o que não sabe; e que o que não sabe, nem apercebe, é aquilo que não apercebe. Todos estes são casos, nos quais é mais que impossível que a opinião falsa ocorra. Resta, pois, que ela se dê, se de facto se dá nalgum lado, nos casos seguintes.

TEET. – Quais? Talvez possa compreender um pouco mais a partir deles, pois, por ora não te sigo.

S. – Que as coisas que alguém sabe pode pensar que se trata de outras coisas que sabe e que apercebe, ou que se trata de coisas que não sabe, mas que apercebe, ou de coisas **[d]** que sabe e apercebe, ou que o que sabe e apercebe é algo mais que o que sabe e apercebe.

TEET. – Agora deixaste-me muito mais para trás que antes.

S. – Então, escuta de novo o seguinte: eu, que conheço Teodoro e que dentro de mim mesmo recordo como é – e o mesmo com Teeteto –, por vezes, vejo-os, por vezes, não, por vezes, ouço-os, por vezes não, por vezes toco-os, por vezes não; ouço-vos ou experimento outra sensação, mas às vezes não vos apercebo. E contudo, não menos vos recordo e eu mesmo vos conheço dentro de mim próprio, não?

TEET. – **[e]**Claro que sim.

S. – Pois bem, compreende que esta é a primeira coisa que te quero mostrar: que é possível aperceber e não aperceber o que alguém sabe.

TEET. – É certo.

S. – E não é certo que também, quanto ao que não se sabe, com frequência é possível não aperceber e com frequência apenas aperceber.

TEET. – Também isso é certo.

S. – Vê se me estás a entender um pouco melhor agora. Se Sócrates conhece **[193a]** Teodoro e Teeteto, mas não está a ver nenhum deles e não os apercebe, nunca poderia ter dentro de si mesmo a opinião de que Teeteto é Teodoro. Estou a dizer alguma coisa?

TEET. – Sim, é certo o que dizes.

S. – Pois bem, esse era o primeiro caso de que estava a falar.

TEET. – De facto, era.

S. – E o segundo é o seguinte: se eu conheço um de vocês e não conheço o outro e, se não estou a aperceber nenhum dos dois, nunca poderia crer que o que conheço é o que não conheço.

TEET. – Sim, é certo.

S. – **[b]** O terceiro caso é: se não conheço nenhum dos dois, nem vos estou a aperceber, não poderia crer que o que não conheço é algum outro que não conheço. Considera que ouviste de novo, consecutivamente todos os casos anteriores, nos quais eu nunca opinaria falsidades sobre ti e sobre Teodoro, nem conhecendo, nem desconhecendo um e o outro. Também se passa o mesmo com as percepções, se é que estás a seguir a explicação.

TEET. – Sigo, sim.

S. – Pois bem, só falta que opinar coisas falsas se dê no seguinte caso: quando eu te conheço a ti e a Teodoro e tenho naquele bloco **[c]** de cera os sinais de vocês dois (como se da impressão de anéis se tratasse) e não consigo ver nenhum dos dois suficientemente bem, esforço-me por conferir à visão apropriada o sinal correspondente a cada um de vocês, para, ao inseri-la, a poder fazer coincidir com a marca da própria visão, possibilitando o reconhecimento. Mas, quando não consigo dar com os vossos sinais (como acontece aos que calçam o sapato no pé equivocado, ou como também ocorre com as experiências visuais que se dão nos espelhos, naquelas em que direita muda para a esquerda e vice-versa), dirijo a visão de cada um de vocês para o sinal do outro. E é **[d]** ao experimentar o mesmo

que, no caso dos espelhos, quando me equivoco, e nesse momento, é claro, sobrevém a opinião diferente e o opinar falsidades.

TEET. – Sim, Sócrates, assim parece. O que se passa com a opinião é o que dizes.

S. – Mas ainda também acontece isso quando conheço os dois, mas estou a aperceber um – além de o conhecer – e não o outro, não tendo conhecimento dele na percepção; é assim, como te estava a dizer antes e tu não conseguiste compreender nesse momento.

TEET. – Não, efectivamente não o compreendi.

S. – Sem dúvida, o que estava a dizer é que se alguém conhece uma pessoa e está a **[e]** apercebê-la, tendo o conhecimento dela na percepção, nunca vai crer que a tal pessoa é outra pessoa, a qual não só conhece, como também a está a aperceber, tendo também conhecimento dela na percepção. Não era isso que estava a dizer?

TEET. – Sim.

S. – Ficava de certo modo o caso que agora estava a mencionar, no qual claramente afirmamos que a opinião falsa se produz quando alguém conhece e **[194a]** vê ambos, ou tem alguma outra percepção de ambos, mas não tem os sinais de cada um na sua própria percepção, e, como um mau arqueiro, se desvia do alvo e erra.

TEET. – Sim, é natural.

S. – Também acontece isto quando a percepção se faz presente num dos sinais, mas não no outro e quando o pensamento faz coincidir o sinal da percepção ausente com a presente; em todos estes casos, caímos na falsidade. Em resumo, se agora estivermos a falar com sensatez a respeito daquilo que uma pessoa não sabe, nem nunca apercebeu, **[b]** não é possível, ao que parece, cair na falsidade, nem que haja uma opinião falsa. No domínio daquilo mesmo que não apenas conhecemos, mas que também apercebemos, por sua vez, é aí que a opinião, que se torna falsa e verdadeira, dá voltas e vacila; tornando-se verdadeira quando coloca juntas, de um modo directo e em linha recta, as impressões e as marcas. Pelo contrário, torna-se falsa quando o faz de modo oblíquo e torcido.

TEET. – Não crês, Sócrates, ter falado de modo admirável?

S. – **[c]** Quando tiveres ouvido o resto, dirás que é ainda mais admirável, pois opinar a verdade é belo, mas cair na falsidade é vergonhoso.

TEET. – Como não haveria de o ser?

S. – Pois afirmam que isto se dá do seguinte modo. Quando a cera que está na alma de alguém é não apenas densa, mas abundante e lisa, com a consistência adequada, o que vem através das percepções grava-se neste "coração" da alma: como Homero lhe chama de modo enigmático, referindo-se à semelhança com a cera. Nesse momento, os sinais **[d]** tornam-se puros nestas pessoas e têm suficiente densidade para chegarem a ser duradouros. Quantos

são desse tipo têm, em primeiro lugar, facilidade para aprender, em segundo, boa memória, e, em terceiro, não desviam os sinais das suas percepções, mas têm opiniões verdadeiras. Com efeito, dado que os sinais são claros e bem espaçados, distribuem-nos rapidamente em cada uma das impressões, às quais sem dúvida se chama coisas que são. E estas pessoas são chamadas "sábias". Ou não te parece?

TEET. – Sem dúvida. A explicação é maravilhosamente convincente.

S. – **[e]** Ora bem, vejamos o que sucede quando o coração de uma pessoa é hirsuto – coisa que o poeta elogiou, na sua enorme sabedoria –, ou, quando a cera está suja e é impura, ou quando é extremamente líquida ou dura: aqueles cuja cera é líquida têm facilidade para aprender, mas tornam-se esquecidos, enquanto, com aqueles cuja cera é dura, ocorre o contrário. Os que têm a sua cera hirsuta e áspera, como se fosse de pedra, repleta de terra, ou de sujidade mesclada com ela, têm impressões sem clareza. Os que a têm dura também têm as impressões sem clareza, pois têm-nas sem densidade. E os que **[195a]** a têm líquida, por sua vez, também carecem de clareza, pois, por acção da fusão, rapidamente se tornam confusas. E se, além de tudo isto, as impressões caíram umas em cima das outras, devido à falta de espaço, e, se a alminha de uma pessoa é pequena, são ainda mais carentes de clareza que aquelas. Por conseguinte, todos estes são os que chegam a opinar falsidades, pois, quando vêem, ouvem ou pensam algo não são capazes de distribuir com rapidez a

impressão a cada coisa e são lentos. E, ao distribuírem o que corresponde a outra, não só vêem mal, como ainda por cima ouvem e pensam mal, na maior parte das vezes. Estes são os que não só se encontram na falsidade, a respeito da realidade, como são chamados "ignorantes".

TEET. – **[b]** É correcto ao extremo o que dizes destes homens, Sócrates.

S. – Portanto, temos que dizer que há opiniões falsas em nós?

TEET. – Claro que sim.

S. – E também verdadeiras?

TEET. – Também verdadeiras.

S. – Por conseguinte, cremos ter concordado em que existem sem de dúvida ambos os tipos de opinião.

TEET. – Claro que sim.

S. – Na verdade, Teeteto, o charlatão é terrível e desagradável.

TEET. – Mas, por que dizes isso?

S. – **[c]** É que estou irritado com a minha própria lentidão para entender e com certeza também com a minha charlatanice! Pois, que outro nome daremos a alguém que vira os argumentos de cabeça para baixo e, devido à sua lentidão, é incapaz de se convencer a ver-se livre de cada um deles.

TEET. – Mas, o que está a irritar-te?

S. – Não só estou irritado, mas temeroso do que vou responder, se alguém me perguntar: "Sócrates, não descobriste que a opinião falsa não se dá no domínio das percepções, umas com as outras, nem no **[d]** do pensamento, mas no da relação da percepção com o pensamento?" Creio que sem dúvida havia de me envaidecer, como se tivesse descoberto qualquer coisa admirável.

TEET. – Mas, Sócrates, a mim parece-me que o que agora nos mostraste não é vergonha nenhuma!

S. – "É que estás a dizer" – continuaria ele – "que, se unicamente pensarmos num homem, mas não o virmos, nunca poderemos crer que era um cavalo o que não vemos, nem tocamos. Quer dizer, daquilo de que não temos percepção alguma, mas em que apenas pensamos?" Responderei que é assim, creio.

TEET. – Sim e pelo menos fá-lo-ás correctamente.

S. – **[e]** "Mas, que sucederá, então?" – continuará – "não se segue deste argumento que ninguém poderá crer que onze coisas – nas quais não fazemos mais que pensar - são doze, nas quais também estamos a pensar?" Vamos, responde-me!

TEET. – Muito bem, o que respondo é que, se alguém as está a ver ou a tocar, poderia crer que as doze coisas são onze, ainda que nunca pudesse opinar sobre as coisas que tem no pensamento.

S. – Como? Crês que nalgum momento uma pessoa tem em si mesma um cinco e um sete? **[196a]** Não me refiro a propormo-nos a consideração de sete ou cinco homens, nem outra coisa do estilo,

mas a cinco ou sete, em si mesmos, que dizemos constituirem as recordações impressas no bloco de cera, casos nos quais não é possível opinar falsidades. Se alguma pessoa, nalgum momento, já considerou essas mesmas coisas, quando se diz e pergunta a si mesmo quanto são cinco mais sete, não acontece um dizer e crer que são onze e outro doze?

TEET. – **[b]** Não, por Zeus! Muitos, não duvides que dizem que são onze. E, se considerarmos um caso em que se dê uma quantidade maior em número, maior será o erro, pois creio que te referes ao número, no seu todo.

S. – Com efeito, é correcto o que julgas. Pensa com cuidado se o que sucede então é só que crê que o próprio doze, que está no bloco de cera, é um onze.

TEET. – É o que parece.

S. – Vamos então regressar de novo aos nossos argumentos anteriores? Pois a pessoa a quem isto acontece crê que o que sabe é diferente daquilo que sabe, caso que estávamos a dizer ser impossível. Foi por essa mesma razão que nos vimos forçados a admitir **[c]** que não havia opinião falsa, para que a mesma pessoa que sabe umas coisas não se visse forçada a não saber essas mesmas coisas, ao mesmo tempo.

TEET. – Totalmente certo.

S. – Então, devemos declarar que opinar falsidades é algo distinto do intercâmbio do pensamento com a percepção, pois, se fosse esse o caso, nunca poderíamos cair em falsidade, nos casos que se dão apenas

no próprio pensamento. Neste momento, põem-se-nos duas alternativas. Ou não há opinião falsa, ou podemos não saber o que sabemos. Qual das duas escolhes?

TEET. – Sócrates, a escolha que me propões não tem saída.

S. – **[d]** Contudo, parece que o nosso raciocínio não permitirá ambas as alternativas; não obstante, já que temos de nos atrever a tudo, que dirias, se tentássemos livrar-nos da vergonha?

TEET. – Como?

S. – Dispondo-nos a dizer o que é o saber.

TEET. – E que tem isso a ver com desfazermo-nos da vergonha?

S. – Pareces não entender que todo o nosso argumento foi para nós desde o princípio uma investigação do saber, porquanto não sabíamos em que consiste.

TEET. – Sim, agora entendo.

S. – Então, não te parece uma pouca vergonha declarar como é o saber, sem saber o que ele é? **[e]** Teeteto, não há dúvida de que desde há algum tempo estamos saturados por um diálogo inconveniente, pois milhares de vezes dissemos "conhecemos" e "não conhecemos", "sabemos" e "não sabemos", como se estivéssemos a entender-nos um ao outro naquilo que ainda ignoramos: o saber. Se queres uma prova, neste mesmo momento temos estado a fazer uso de palavras como "ignorar" e "entender", como

se nos fosse apropriado fazê-lo, estando privados do saber.

TEET. – Mas, Sócrates, de que maneira vais continuar a dialogar se prescindes dessas palavras?

S. – **[197a]** De nenhuma outra maneira, sendo quem sou, mas, não, se fosse um autêntico contraditor. Se um homem desses estivesse presente agora, teria não apenas dito que prescinde dessas palavras, mas estaria além disso a dirigir fortes objecções ao que estou a dizer. Pois bem, visto que somos ineptos, queres que me atreva a dizer o que é o saber? Parece-me que com certeza daí sairia qualquer coisa útil.

TEET. – Sim, por Zeus, atreve-te! Pois serás merecedor de muita compreensão, se não prescindires dessas palavras.

S. – Pois bem, ouviste o que na actualidade dizem ser o saber?

TEET. – Talvez, mas neste momento não recordo.

S. – **[b]** Afirmam por aí que é ter o saber.

TEET. – Certo.

S. – Ora bem, façamos uma pequena modificação e digamos que é a posse do saber.

TEET. – Então, em que dizes que uma difere da outra?

S. – Provavelmente em nada; mas, após teres ouvido o que me parece, examina-o comigo.

TEET. – Sim, se for capaz.

S. – Ora, não me parece que seja o mesmo "ter" e "possuir". Por exemplo, se alguém comprar um manto e o tiver em seu poder, mas não o vestir, decerto diríamos que o possui, mas não o tem.

TEET. – Sim, é correcto.

S. – **[c]** Vê então, se também é possível possuir assim o saber, sem o ter. É como se alguém tivesse caçado umas aves silvestres, pombas ou quaisquer outras, construísse em casa um pombal e tomasse conta delas; diríamos que de certo modo sempre as tem, porque sem dúvida as possui, não?

TEET. – Sim.

S. – E, contudo, noutro sentido, não tem nenhuma delas, mas tem poder sobre elas, pois guardou-as pelas suas mãos no seu pombal e cada vez que quiser agarrá-las e tê-las e de novo deixá-las ir, faz isso, **[d]** pois caça-as sempre que quiser. E é capaz de o fazer quantas vezes lhe parecer.

TEET. – É assim.

S. – Então, tal como antes equipámos as nossas almas com não sei que dispositivo de cera, ponhamos agora um pombal, com todo o tipo de aves em cada alma, umas em grupos numerosos, separadas das demais, outras em grupos pequenos e outras sós, voando ao acaso entre todas.

TEET. – Façamos assim. E daí?

S. – Há que dizer que, enquanto crianças, este receptáculo está vazio e em lugar de aves há saberes. Quando tomamos posse do saber, encerramo-lo nes-

se recinto e dizemos que aprendemos ou descobrimos a coisa de que tratava esse saber. E isso é saber.

TEET. – Seja.

S. – **[198a]** Examina então que palavras são requeridas para dar de novo caça ao saber que alguém quer e, ao tomá-lo, tê-lo novamente e deixá-lo ir, seja quando se tratar das mesmas palavras, quando no princípio alguém estava na posse do saber, seja quando se tratar de palavras diferentes. No que se segue, vais compreender claramente o que quero dizer. Decerto, dizes que a aritmética é uma arte?

TEET. – Sim.

S. – Supõe então que esta caça se refere a saberes sobre o par e o ímpar.

TEET. - Suponho.

S. – Creio, portanto, que com esta arte temos na mão os **[b]** saberes que se referem aos números e os transmitimos a outra pessoa.

TEET. – Sim.

S. – Também chamamos ensinar a transmitir esta arte e aprender a recebê-la e chamamos saber a tê-la, pelo facto de a possuir no tal pombal.

TEET. – Claro que sim.

S. – Presta atenção ao que agora segue: se alguém for um perito consumado em aritmética, sabe menos que todos os números? Pois na alma estão saberes de todos os números.

TEET. – Sim, decerto.

S. – **[c]** Ora bem, uma pessoa como esta vai nalgum momento pôr-se a contar algo, contando coisas de si para si, ou contando coisas numeráveis, que estão fora dele?

TEET. – Como não haveria de o fazer?

S. – Estabelecemos que contar não é mais do que examinar de que quantidade é um número?

TEET. – É assim.

S. – Torna-se, portanto, evidente que aquele que concordámos que sabe qualquer número está a examinar o que sabe, como se não soubesse. Estás, sem dúvida, a adivinhar as dificuldades?

TEET. – Sim.

S. – **[d]** Então, mediante a comparação da posse com a caça a pombas, diremos que a caça era de dois tipos: a primeira é a que se dá antes de ter possuído algo, com o objectivo de possuí-lo; a segunda, a daquele que, pelo contrário, já possui, agora com o objectivo de tomar e ter em mãos aquilo que já antes possuía. Assim também, das coisas de que há tempo tinha saber, para aquele que as aprendeu e as soube, é possível que aprenda de novo essas mesmas coisas, ao retomar e ter o saber de cada uma, cujo saber possuía antes, mas já não tinha à mão no pensamento?

TEET. – É certo.

S. – **[e]** Era precisamente isso o que há pouco te estava a perguntar. De que palavras devemos valer-

-nos para falar delas, quando nos referimos ao aritmético que está a pôr-se a contar, ou ao gramático, quando está a ler algo, como se um deles, apesar de saber, nessa situação se encaminhasse para aprender de si mesmo o que já sabe?

TEET. – Seria extravagante, Sócrates!

S. - Mas afirmaremos que um vai ler e outro **[199a]** contar o que não sabe, tendo-lhes concedido que um sabe todas as letras e outro todos os números?

TEET. – Seria também absurdo!

S. – Pois bem, queres que digamos que em nada nos preocupam as palavras – no sentido em que alguém se pode divertir a estender o significado de palavras como saber e aprender –, dado termos determinado que uma coisa é possuir o saber e outra tê-lo? Será que sustentamos ser impossível alguém não possuir o que já possui, de modo a nunca poder acontecer que não saiba o que sabe, mas ser **[b]** possível adquirir uma opinião falsa acerca disso? Pois é possível não ter saber do que sabe, tendo um saber em vez disso. Quando te lanças à caça de um saber daqueles que estão a voar de um lado para o outro e agarras um em vez do outro, cometes um erro. Esse é o caso em que alguém acreditou que onze era doze, ao agarrar o saber do onze que se encontrava em si próprio, no lugar do doze, como se tivesse capturado uma pomba silvestre em vez de uma doméstica.

TEET. – Isso é que tem sentido!

S. – Mas, quando alguém agarra o saber que se propunha agarrar, não incorre em falsidade e nesse momento opina coisas que são. Daí resulta que tanto há opinião verdadeira, quanto falsa, **[c]** não constituindo impedimento nada do que antes nos irritava. Vais concordar comigo, ou fazer o quê?

TEET. – Estou de acordo.

S. – Também nos desfizemos do "não saber o que se sabe", pois de modo algum poderá suceder que não possuamos o que possuímos, quer incorramos em falsidade, quer não. Parece-me, contudo, que repentinamente se nos apresenta outra situação mais terrível.

TEET. – Qual?

S. – A de a transposição de saberes nalgum momento poder converter-se em opinião falsa.

TEET. – Que queres dizer?

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

TEET. – **[e]** Sócrates, talvez não tenhamos colocado adequadamente as aves na nossa alma, ao pô-las apenas como saberes, e também tenhamos de as pôr como ignorâncias que andam revoluteando conjuntamente com as outras. Aquele que se puser a caçá-las numa ocasião agarraria o saber, noutra a ignorância; neste caso opinaria uma falsidade a respeito do que for, devido à sua ignorância, enquanto, no caso da falsidade, devido ao seu saber.

S. – Teeteto, não é fácil evitar elogiar-te. Mas imagina de novo o que acabas de dizer. Admitamos que é como dizes. O que agarrar a **[200a]** ignorância, agarrará falsidades, não?

TEET. – Sim.

S. – Sem dúvida, não considerará que está a opinar falsidades.

TEET. – Sim.

S. – Mas considerará que está a opinar verdades, como se soubesse aquilo em que incorre em falsidade.

TEET. – Desde logo.

S. – Portanto, há-de crer que, tendo dado caça ao saber e não à ignorância, o tem.

TEET. – Obviamente.

S. – E assim, depois de termos feito um largo rodeio, encontramo-nos de novo na perplexidade inicial. E aquele refutador do qual falávamos começará a rir-se e dir-nos-á: **[b]** "Excelentes amigos, uma pessoa que sabe ambos – tanto o saber, como a ig-

norância –, crê que uma das coisas que conhece é ela mesma outra que ele conhece? Ou será que não sabe nenhuma das duas e opina que a que não conhece é outra das que conhece? Ou conhece uma e não a outra e opina que a que conhece é a que não conhece? Ou considera que a que não conhece é a que conhece? Ou será que vão dizer-me de novo, dos saberes e das ignorâncias, que há saberes que aquele que os possui encerra nalguns outros **[c]** ridículos pombais, ou em blocos de cera, e sabe deles na medida em que os possui, embora os não tenha à mão na alma? E não é claro que deste modo não continuem a dar milhares de voltas em torno do mesmo, sem que haja algum avanço significativo?" Que lhe responderemos, Teeteto?

TEET. – Por Zeus, Sócrates, não saberia que dizer!

S. – Ora bem, meu rapaz, será que este nosso argumento faz bem em castigar-nos, mostrando-nos que estamos a investigar incorrectamente a opinião falsa antes **[d]** do saber, tendo-o deixado de lado? É impossível conhecê-la antes de termos aprendido adequadamente o que é o saber.

TEET. – Sócrates, neste momento há que pensar como dizes.

S. – Então, se retomarmos o assunto desde o começo, que haverá que dizer que é o saber? Pois não vamos render-nos agora, não?

TEET. – De modo nenhum, a menos que estejas a pensar em renunciar...

S. – Diz-me, então, que mais poderemos propor, para nos contradizermos o menos possível?

TEET. – **[e]** Precisamente aquilo que estávamos a tentar dizer na resposta anterior. Eu, pelo menos, não posso pensar mais nada.

S. – O quê?

TEET. – Que o saber é a opinião verdadeira; pelo menos, opinar a verdade não tem erro e tudo o que ocorre em consequência torna-se nobre e bom.

S. – Teeteto, aquele que ajudava a atravessar o curso do rio dizia: "ele mesmo há-de mostrá-lo". E, se avançarmos nesta direcção e seguirmos com a nossa indagação, provavelmente **[201a]** o próprio objecto da investigação se nos tornará claro debaixo dos pés, mas, se o não fizermos, nada se há-de aclarar.

TEET. – Tens razão. Sigamos adiante e examinemo-lo.

S. – Por certo que a questão requer um breve exame, pois há toda uma arte que te indica que o saber não é o que estás a dizer que é.

TEET. – Qual? Que arte é?

S. – A maior, no que concerne à sabedoria. E aos que a praticam chamam-lhes, não duvides, "oradores" e "litigantes". Pois estes, embora não ensinem, com a sua própria arte persuadem e levam a gente a opinar o que querem. Ou crês tu que há alguns mestres tão hábeis que, no breve tempo que lhes permite a clepsidra, são capazes de ensinar adequadamente a verdade do sucedido **[b]** a pessoas cujo

dinheiro foi roubado, ou que de alguma maneira foram violentadas, sem haver testemunhas?

TEET. – Não, creio que apenas persuadem.

S. – Estás então a dizer que persuadir é fazer com que alguém opine?

TEET. – Sem dúvida.

S. – Então, quando os juízes foram justamente persuadidos acerca de assuntos dos quais apenas pode saber aquele que viu e não outro, nesse momento, ao decidir sobre esses assuntos por ouvir dizer e ao adquirir uma opinião verdadeira, **[c]** ainda que tenham sido correctamente persuadidos, tomaram a sua decisão, sem saber se na realidade julgaram bem, não?

TEET. – Certamente.

S. – Amigo, se a opinião verdadeira e o saber fossem o mesmo, nem sequer o juiz mais competente poderia emitir uma opinião correcta sem saber. E, contudo, neste momento cada uma delas parece ser diferente.

TEET. – Sócrates, fiquei agora a pensar numa coisa que tinha esquecido e que ouvi alguém dizer: que o saber é **[d]** opinião verdadeira acompanhada de explicação e que a opinião carente de explicação se encontra à margem do saber. E aquilo de que não há explicação não é susceptível de se saber – é assim que se referia a isto –, sendo, pelo contrário, cognoscível aquilo de que há explicação.

S. – Sem dúvida, dizes bem. Mas diz-me como distinguia cognoscíveis de não cognoscíveis e se tu e eu ouvimos falar deles da mesma maneira?

TEET. – Não sei se poderei averiguá-lo, mas, se outra pessoa o dissesse, seria capaz de a seguir.

S. – Escuta então um sonho em troca de outro. Com efeito, **[e]** pareceu-me escutar de alguns que os elementos primeiros, por assim dizer, a partir dos quais somos compostos, nós e as demais coisas, não teriam explicação, pois cada um deles somente poderia ser nomeado, em si e por si, não sendo possível dizer nada mais deles, nem que são, nem que não são. Pois, haveria que agregar-lhes o ser e o não ser, **[202a]** mas não que acrescentar nada, se é que vamos dizer algo em si mesmo. Pois nem sequer há que acrescentar expressões como "o mesmo", "aquilo mesmo", "cada um", "só", "isto", nem muitas outras destas. Essas expressões correm por aí, juntando-se a tudo, embora sejam diferentes das coisas a que se acrescentam. Se fosse possível designar o elemento e este ter uma explicação própria em si mesmo, teria de ser nomeado independentemente de tudo o mais. **[b]** Mas, de facto, é impossível que qualquer deles seja dito com uma explicação, pois não há que dar-lhes mais que um nome apenas. Por sua vez, os compostos que deles derivam, tanto por se encontrarem entrelaçados, como por os seus nomes também se terem entrelaçado, deram lugar à explicação. Pois o entrelaçamento dos nomes é aquilo que a explicação é. É por isso que os elementos carecem de explicação e são incognoscíveis, embora sejam sensíveis. Por sua vez, as sílabas são cognoscíveis, podem nomear-se e são opináveis por opinião verdadeira. Ora bem, **[c]** quando alguém

chega à opinião verdadeira sobre alguma coisa, sem explicação, a sua alma encontra-se na verdade a respeito disso, mas não a conhece. Com efeito, aquele que não for capaz de dar e receber uma explicação sobre algo ignora-o. Por sua vez, se chegou a uma explicação, não só tudo isto lhe veio a ser possível, como além disso tem completamente o saber. Ouviste o sonho assim ou de outro modo?

TEET. – Assim mesmo, exactamente.

S. – **[d]** Teeteto, será que conseguimos neste momento e neste dia aquilo de que, há tempo, muitos sábios andavam à procura e envelheceram sem ter descoberto?

TEET. – Bem me parece, Sócrates, que o que agora dissemos está bem dito.

S - É provável que assim seja, pois, que saber poderia haver, independentemente de uma explicação e opinião correcta? Mas entre as coisas que dissemos há uma que não me agrada.

TEET. – Qual?

S. – Aquela que também me pareceu a mais subtil das que se disseram: que os **[e]** elementos são incognoscíveis, enquanto o género das sílabas é cognoscível.

TEET. – Não é correcto?

S. – Devemos sem dúvida investigar isso, pois temos como reféns do argumento os modelos usados por aquele que disse tudo isto.

TEET. – Quais?

S. – Os elementos das letras e as sílabas. Ou crês que aquele que disse o que estamos a discutir, o disse visando outra coisa?

TEET. – Não, essa.

S. – **[203a]** Então ponhamo-lo à prova e retomemos o que disse, ou melhor ponhamo-nos à prova nós próprios, de modo a ver se aprendemos as letras assim ou não. Vejamos, primeiro, se as sílabas têm explicação, mas as letras não.

TEET. – Não sei.

S. – Decerto que também a mim me parece que sim. Se alguém te perguntasse pela primeira sílaba de "Sócrates" do seguinte modo: "Diz-me, Teeteto, que é "SO"?" – que responderias?

TEET. – Que é um "S" e um "O".

S. – E não é certo que assim tens a explicação da sílaba?

TEET. – Sim.

S. – **[b]** Vamos, então; diz-me desse mesmo modo a explicação do "S".

TEET. – Como poderemos dizer quais são os elementos do elemento? O "S", Sócrates, encontra-se sem dúvida entre as consoantes, é apenas uma espécie de som, como quando a língua emite um sibilar. Do "B", por sua vez, não há voz, nem som, que é o que ocorre com a maior parte das letras. De modo que é totalmente adequado dizer que não têm ex-

plicação, entre as que são mais claras, as sete vogais, pois só têm voz, mas nenhuma espécie de explicação.

S. – Portanto, companheiro, com este pormenor tivemos êxito no que diz respeito ao saber.

TEET. – Assim parece.

S. – **[c]** Mas, acaso teremos mostrado correctamente que o elemento é incognoscível e a sílaba cognoscível?

TEET. – É provável.

S. – Vamos, pois. Será que estamos a dizer que a sílaba é ambas as letras, ou, se houver mais que duas, todas elas, ou é uma única forma que se produziu da sua composição?

TEET. – Parece-me que o que estamos a dizer é que a sílaba é todas as letras.

S. – Fixa-te então nestas duas: o "S" e o "O". Ambas constituem a primeira sílaba do meu nome? Aquele que conhece as letras conhece nalgum outro sentido ambas as letras?

TEET. – **[d]** Sim, conhece-as.

S. – Conhece o "S" e o "O".

TEET. – Sim.

S. – Pois bem, ignora então cada uma delas e, ao não saber nenhuma, conhece ambas?

TEET. – Sócrates, isso seria terrível e inexplicável!

S. – Contudo, se ao menos há que conhecer cada uma delas, se na realidade vamos conhecer ambas, é

de todo necessário que aquele que nalgum momento vai conhecer a sílaba conheça previamente os elementos. E assim o nosso atraente argumento se arruinará, escapando-nos.

TEET. – **[e]** Sim e muito depressa.

S. – Pois não cuidámos bem dele, já que provavelmente devíamos ter estabelecido que a sílaba não é os elementos, mas uma certa forma única que a partir deles se gerou e tem em si mesma uma única característica, por si própria diferente dos elementos.

TEET. – Com certeza que sim; talvez esta abordagem fosse mais apropriada que a outra.

S. – Temos que examinar a questão. Não devemos atraiçoar com tamanha cobardia uma tese tão significativa, quão venerável.

TEET. – Desde logo que não.

S. – **[204a]** Pois, seja como estamos a dizer: a sílaba dá-se como uma característica única que se gera a partir de uma combinação harmónica dos elementos. O mesmo acontece no caso das letras e em todos os mais.

TEET. – Sem dúvida.

S. – Então, não deve haver partes dela.

TEET. – Porquê?

S. – Porque daquilo de que há partes, o todo é forçosamente a totalidade das partes. Ou chamas "todo" a uma única forma que se gera das partes, mas difere da soma das suas partes?

TEET. – Sim, chamo.

S. – **[b]** E acaso estás a chamar "soma" e "todo" ao mesmo, ou a coisas diferentes?

TEET. – Não tenho qualquer luz sobre isso, mas, já que me estás a pedir que responda resolutamente, arrisco-me a dizer que são diferentes.

S. – A tua resolução é correcta, Teeteto, mas devemos examinar se também o é a resposta.

TEET. – É o que temos que fazer.

S. – Então, de acordo com o argumento actual, o todo diferirá da totalidade, não?

TEET. – Sim.

S. – Pois bem, é possível que "todas as coisas" difiram da totalidade? Por exemplo, quando dizemos – "um, dois, três, quatro, cinco, seis", **[c]** "duas vezes três", ou "três vezes dois", ou "quatro mais dois", ou "três mais dois mais um" –, estamos a dizer o mesmo, ou algo diferente, em todos estes casos?

TEET. – O mesmo.

S. – Trata-se de algo mais que seis?

TEET. – Não, de nada mais.

S. – Não dissemos "seis" com cada expressão, para nos referirmos a "todas as coisas"?

TEET. – Sim.

S. – **[d]** Por conseguinte, em todos os casos que têm a ver com um número é o mesmo aquilo que denominamos "soma" e "todas as coisas", não?

TEET. – Assim parece.

S. – Falemos então deles da seguinte maneira: é o mesmo o número de um pletro e um pletro, não?

TEET. – Sim.

S. – Também sucede o mesmo com o número de um estádio?

TEET. – Sim.

S. – Desde logo que também é o mesmo o número do exército e o exército, o mesmo acontecendo com tudo o que é desse género, não? Pois o número é todo o ser de cada uma dessas coisas.

TEET. – Sim.

S. – **[e]** Mas acaso o número de cada coisa é outra coisa diferente das suas partes?

TEET. – Não, nada.

S. – Portanto, tudo o que tem partes constitui-se a partir das suas partes, não?

TEET. – Assim parece.

S. – Mas, concordámos que todas as partes são a totalidade, se é que, na realidade, todo o número vai ser uma soma.

TEET. – Assim é.

S. – Portanto, o todo não se dá a partir das suas partes; se as tivesse, seria todas as partes, ou seja, a soma.

TEET. – Parece que o todo não se dá a partir das suas partes.

S. – Mas, poderá uma parte sê-lo mais que do todo?

TEET. – Da totalidade.

S. – **[205a]** Continuas a lutar com valentia, Teeteto. Mas não é a totalidade, aquilo a que nada falta?

TEET. – Forçosamente.

S. – E um todo inteiro não é isso mesmo, aquilo de que nada em absoluto se perdeu? E aquilo de que algo se perdeu não é um todo inteiro, nem uma totalidade, por ter chegado a ser, ao mesmo tempo, o mesmo a partir do mesmo?

TEET. – Está-me agora a parecer que a totalidade e o todo inteiro não diferem em nada...

S. – Não estávamos a dizer que aquilo de que há partes, tanto o todo, como a totalidade, será todas as partes?

TEET. – Sim, desde logo.

S. – Então, achamo-nos de novo no ponto que há pouco estávamos a investigar: se efectivamente **[b]** a sílaba não é os elementos, é forçoso que não tenha como partes os seus próprios elementos, ou, se é o mesmo que os elementos, tem que ser tão cognoscível quanto eles, não?

TEET. – Assim é.

S. – E não foi para que se dê este resultado, que estabelecemos que a sílaba era algo diferente dos elementos?

TEET. – Sim.

S. – Bem, se os elementos não são partes da sílaba, podes mencionar algo que seja parte da sílaba, mas que não seja um elemento seu?

TEET. – De modo nenhum, pois, se eu admitisse algumas partes dela, Sócrates, seria ridículo que, ao deixar de lado os elementos, alguém se encaminhasse para outras coisas.

S. – **[c]** Então, Teeteto, de acordo com o argumento actual, a sílaba seria uma forma única, absolutamente indivisível.

TEET. – Assim parece.

S. – Amigo, recordas que há pouco admitimos – e considerámos que estávamos a dizer bem – que não poderia haver explicação das coisas primeiras das quais as demais se compõem, porquanto cada uma, em e por si mesma, seria não composta, e que não seria correcto falar dela acrescentando palavras como "ser", ou "isto", como se expressassem coisas diferentes e alheias a ela, e que é esta mesma causa que a torna incognoscível e sem explicação?

TEET. – Recordo.

S. – **[d]** Por conseguinte, há alguma outra causa, ou é esta que a faz ser única na forma e indivisível? Pois não vejo outra causa.

TEET. – De facto, não parece haver outra.

S. – E a sílaba não caiu na mesma forma do elemento, se efectivamente não tem partes e é uma característica única?

TEET. – Sim, absolutamente.

S. – Portanto, se a sílaba é uma pluralidade de elementos e é certo que todo o inteiro e as suas partes são esses elementos, as sílabas e os elementos são igualmente cognoscíveis e expressáveis, já que todas as partes se mostraram o mesmo que o todo inteiro.

TEET. – **[e]** Sim, não há dúvida.

S. – Mas, se o composto é um e sem partes, como de modo semelhante é a sílaba, do mesmo modo o elemento não só carece de explicação, como é incognoscível, pois a causa de serem tal será a mesma.

TEET. – Não posso dizê-lo de outro modo.

S. – Então, não consentiremos que alguém diga que a sílaba é cognoscível e expressável e que pelo contrário a letra não é.

TEET. – Pois não, se confiarmos no argumento.

S. – **[206a]** Mas então, se alguém disser o contrário, não estarás mais disposto a aceitar o que diz, pelo facto de tu próprio teres um certo conhecimento na aprendizagem das letras?

TEET. – Qual?

S. – Quando estavas a aprendê-las, o de não fazeres mais do que tentar distinguir as letras pela vista e pelo ouvido, cada uma em si e por si, a fim de a sua posição não te confundir, ao pronunciares as palavras.

TEET. – Completamente certo.

S. – É o que acontece quando o citarista conseguiu uma aprendizagem perfeita, que não seria mais do que ser capaz de seguir cada som e dizer a qual **[b]** corda pertence. Toda a gente estará de acordo sobre o facto de serem estes os elementos da música, não?

TEET. – Sim.

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

TEET. – Não há a menor dúvida.

S. – **[c]** Parece-me que se poderia apresentar outras demonstrações além desta. Mas não nos esqueçamos de ver o assunto proposto nos seus próprios termos, pois é isso mesmo que se quer dizer com: "o mais perfeito saber é uma explicação acrescentada a uma opinião verdadeira".

TEET. – Sem dúvida, há que vê-lo.

S. – Mas então, que significado pretendemos dar à palavra "explicação"? Parece-me que significa uma destas três coisas.

TEET. – Quais?

S. – **[d]** A primeira seria fazer manifesto o pensamento de alguém por meio da voz, com verbos e nomes, ao formar uma imagem da sua própria opinião, como num espelho, ou na água, pelo fluxo que sai pela boca. Não te parece que "explicação" será algo parecido?

TEET. – Sim, pois afirmamos que quem o faz está a dar uma explicação.

S. – Não há dúvida de que quem quer que não seja cego ou surdo de nascença é capaz de fazer isto com maior rapidez ou lentidão: indicar o que parece, a respeito de cada coisa. E assim, como todos os que **[e]** opinam algo correcto o fazem com uma explicação, de nenhum modo se poderá produzir uma opinião correcta sem se ter saber.

TEET. – É certo.

S. – Pois bem, não acusemos tão facilmente de nada ter dito aquele que declarou que o saber é o que agora estamos a examinar. Pois é provável que quem o disse não estivesse a dizer isso, mas que aquele a quem se pergunta o que cada coisa é, tem de ser capaz de dar uma resposta **[207a]** ao que se lhe pergunta, através dos elementos que a compõem.

TEET. – Que queres, por exemplo, dizer?

S. – Por exemplo, também Hesíodo diz sobre o carro: "cem são as peças do carro". Eu não seria capaz de as enumerar e tu tão pouco, creio. Mas, se nos perguntassem o que é um carro, ficaríamos contentes se pudéssemos enumerar: rodas, eixo, corpo, aros, jugo.

TEET. – Sim, sem dúvida.

S. – Mas, talvez essa pessoa pudesse crer que somos ridículos: como se, ao perguntarem-nos pelo teu nome, respondêssemos sílaba a sílaba. **[b]**Só porque opinamos e dizemos correctamente o que estamos a dizer, julgamos ser gramáticos não só dando a explicação do nome "Teeteto", mas expressando-o gramaticalmente. Contudo, não é possível dizer nada baseado no saber antes de ter chegado ao fundo de cada coisa com uma opinião verdadeira e através dos seus elementos, que é precisamente o que se disse antes.

TEET. – Com efeito, é o que se diz.

S. – Ora bem, também em relação ao carro podemos ter uma opinião verdadeira, e quem for capaz de percorrer **[c]** o seu ser através daquela centena de partes, ao acrescentar isto, acrescentou à opinião verdadeira uma explicação. De modo que, em vez de ter o opinável, se tornou um técnico e sabedor acerca do ser do carro, por chegar a ele através dos seus elementos.

TEET. – Não te parece bem, Sócrates?

S. – Companheiro, se te parece assim e admites que a descrição de cada coisa através dos seus elementos é uma explicação, sim. Mas, se te parecer que aquela que se dá segundo as sílabas, ou de algo ainda maior, não tem a explicação, diz-mo, **[d]** para que continuemos a examiná-la.

TEET. – Claro que admito.

S. – Acaso, por considerares que qualquer pessoa sabe qualquer coisa, quando às vezes lhe parece que o mesmo corresponde ao mesmo, mas noutras a outra coisa, ou também, quando às vezes opina uma coisa do mesmo e outras vezes outra?

TEET. – Não, por Zeus!

S. – Então, esqueces-te de que, quando começavas a aprender as letras, tu próprio e os outros faziam o mesmo?

TEET. – Por acaso queres dizer que **[e]** estamos a considerar que à mesma sílaba por vezes corresponde uma letra, outras vezes outra e que estamos a pôr a mesma letra às vezes na sílaba a que corresponde, às vezes noutra, a que não corresponde?

S. – É isso que digo.

TEET. – Por Zeus, claro que não me esqueço disso! Nem considero que quem se ache nesta condição saiba, na realidade.

S. – Pois bem, quando numa situação semelhante uma pesoa que está a escrever "Theeteto" crê que tem de escrever e escreve "TH" e "E", e, **[208a]** por sua vez, outra, que quer escrever "Theodoro", crê que tem de escrever e escreve "T" e "E", diremos que sabe a primeira sílaba dos vossos nomes?

TEET. – Há momento, reconhecemos que aquele que se acha nesta condição não sabe.

S – Ora bem, há alguma coisa que o impeça de se encontrar nesta condição, em relação à segunda, terceira e quarta sílabas?

TEET. – Não, nada.

S. – Portanto, acaso é nesse momento que tem a descrição através dos seus elementos e escreve "Theeteto" com uma opinião correcta, quando escreve bem a palavra?

TEET. – É óbvio, sem dúvida.

S. – **[b]** Então, apesar de ainda se achar privada do saber, pode estar a opinar o correcto, como dissemos, não?

TEET. – É certo.

S. – Consequentemente, companheiro, há uma opinião correcta a que não devemos chamar "saber", estando acompanhada de uma explicação?

TEET. – Assim parece.

S. – Então, segundo parece, quando pensámos ter a explicação mais verdadeira do saber, não fomos mais que ricos em sonhos. Ou não faremos esta acusação? **[c]** É, com efeito, provável que não seja deste modo que devemos definir explicação, mas do tipo que nos resta dos três indicados, pelos quais estávamos a dizer que quem define o saber vai estabelecer que é uma opinião correcta acompanhada de explicação.

TEET. – É bom que mo tenhas recordado. De facto, ainda falta um, pois o primeiro era um pensamento que se dá na voz, como se fosse uma imagem, o segundo, que se mencionou há momento, o método de passar através do elemento, dirigindo-se para o todo. Qual é, pois, o terceiro a que te referes?

S. – Precisamente aquele que a maioria das pessoas diria: poder mencionar um sinal, pelo qual aquilo que se perguntou se diferencie de tudo.

TEET. – Que explicação podes dar-me e de quê?

S. – **[d]** Por exemplo a respeito do Sol, se queres e te parece ser adequado, creio que aceitarás que é a mais brilhante das coisas que no céu se desloca à volta da Terra.

TEET. – Com certeza que sim.

S. – Trata de entender por que se apresentou este exemplo. É aquilo que há momento estávamos a dizer, que, se apreendes a diferença pela qual a coisa se diferencia das demais, apreenderás, como dizem alguns, a sua explicação. Mas, se entras em contacto com uma característica comum, a tua explicação será daquelas coisas a que essa característica é comum.

TEET. – **[e]** Compreendo. E parece-me que é bom chamar explicação a algo desse tipo.

S. – Quem, em companhia de uma opinião correcta a respeito de qualquer coisa, agregue a diferença que a distingue das demais terá chegado a ser sabedor daquilo de que antes era um mero opinante.

TEET. – Sustentamos que é assim.

S. – Teeteto, não há dúvida de que agora, depois de me ter abeirado do que estamos a dizer, como quem olha uma pintura de sombras, não compreendo absolutamente nada, nem sequer um mínimo. Ao contrário, quando me encontrava afastado, parecia-me que estávamos a dizer algo significativo.

TEET. – Como? Que queres dizer com isso?

S. – **[209a]** Dir-te-ei, se for capaz de o fazer. Quando tenho uma opinião correcta sobre ti, se lhe agre-

gar uma explicação, não há duvida de que te conheço; enquanto não agregar estou apenas a opinar.

TEET. – Sim.

S. – Mas, explicação era a interpretação da tua diferença.

TEET. – Assim é.

S. – Portanto, quando apenas estava a opinar, não estava em contacto com nenhuma destas características, por meio do pensamento.

TEET. – Parece que não.

S. – Não estava, por conseguinte, a pensar em nenhuma das características comuns que tu tens, mais que qualquer outro.

TEET. – **[b]** É forçoso.

S. – Vamos, por Zeus! Como é que em tal situação poderia opinar acerca de ti, mais do que qualquer outro? Suponhamos então que estou a pensar que este é Teeteto, um homem que tem nariz, olhos e boca, bem como os outros membros. Será possível que este pensamento vá fazer que eu pense mais em Teeteto do que em Teodoro, ou no último dos Mísios?

TEET. – Como poderia?

S. – Todavia, se de facto **[c]** estou a pensar não apenas no que tem nariz e olhos, mas que tem também o nariz achatado e olhos esbugalhados, não estarei a opinar algo de ti, mais do que de mim mesmo, ou dos que são tais como nós?

TEET. – Não.

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

TEET. – Muito certo.

S. – **[d]** Então, em que consiste o facto de agregar uma explicação à opinião correcta? Pois, se o que quer dizer é que dá uma opinião adicional acerca da maneira em que uma coisa se diferencia das demais, o preceito torna-se completamente ridículo.

TEET. – Como?

S. – Das coisas das quais temos opinião correcta, quanto à maneira em que diferem das demais, o preceito ordena-nos que agreguemos uma opinião correcta acerca da maneira em que difere das outras. E assim, como se diz, **[e]** darmos a volta completa ao chicote, ou a qualquer outra coisa, não teria qualquer significado, em comparação com este preceito, pois, com maior justiça poderíamos chamar-lhe "conselho de cego". Com efeito, agregar aquilo que já temos, a fim de que aprendamos o que estamos a opinar, assemelha-se à situação em que se acha quem anda às escuras.

TEET. – Diz-me então, que estavas há pouco a averiguar, quando me interrogavas?

S. – Se o facto de agregar uma explicação ordena que se conheça a diferença e não apenas que se tenha uma opinião sobre ela, seria uma maravilha, pois teríamos a mais bela explicação do saber, se, de certo modo, conhecer é obter o saber, não?

TEET. – **[210a]** Sim.

S. – Então, segundo parece, se a alguém perguntarmos o que é o saber, responderá que é uma opinião verdadeira, acompanhada do saber da diferença, pois o agregado "explicação" seria isso, de acordo com ele?

TEET. – Assim parece.

S. – Por certo que, se estamos a investigar o saber, será uma completa parvoíce sustentar que é uma opinião correcta acompanhada de saber, seja do saber da diferença, seja do de qualquer outra coisa. Por conseguinte, Teeteto, o saber não será sensação, nem **[b]** opinião verdadeira, nem explicação acompanhada de opinião verdadeira.

TEET. – Parece que não.

S. – Portanto, caro amigo, achamo-nos de certo modo grávidos e em trabalho de parto a respeito do saber. Ou será que já acabámos de dar à luz tudo?

TEET. – Por Zeus que sim! Pelo menos eu, graças a ti, disse mais do que o que tinha dentro de mim.

S. – E a nossa arte de dar à luz está a dizer-nos que todo este esforço foi em vão e que não valeu a pena o cuidado que tivemos?

TEET. – Sim, sem dúvida.

S. – Pois bem, Teeteto, se depois disto **[c]** quiseres ficar grávido, se o conseguires, estarás cheio de coisas melhores, graças ao exame que levámos a cabo agora; se não ficares grávido, serás menos pesado para com quem tratar contigo e mais amável, já que com sensatez não julgarás saber o que não sabes. Algo de tal grandeza – e nada mais – é a única coisa que a minha arte pode fazer. Não sei nada do que os demais – quantos foram grandes homens e admiráveis – sabem. Mas esta arte de dar à luz, coube-nos em sorte, à minha mãe e a mim, da parte de um deus; ela pô-la em prática entre as mulheres, **[d]** eu, entre os jovens que revelam nobreza e beleza de ânimo.

Ora bem, agora tenho de comparecer diante do Pórtico do Rei para me confrontar com a acusação que Meleto apresentou contra mim. Mas amanhã de manhã cedo, Teodoro, regressaremos aqui de novo.

ÍNDICE

Esta 4.ª edição de TEETETO, de Platão,
foi impressa e encadernada para
a *Fundação Calouste Gulbenkian*,
na Gráfica ACD Print, S.A.
www.acdprint.pt

A tiragem é de 1000 exemplares

Abril de 2015

Depósito Legal n.º 389965/15

ISBN 978-972-31-1108-8

EDIÇÕES DA FUNDAÇÃO
CALOUSTE GULBENKIAN

Textos Clássicos

Próxima publicação:

Princípios de Política Económica
Walter Eucken

Cultura Portuguesa

Próxima publicação:

Obras Completas de Francisco Rebelo Gonçalves, Vol. IV

Manuais Universitários

Próxima publicação:

Teoria Geral do Estado, 4.ª Edição Atualizada
Reinhold Zippelius

Capa de Sebastião Rodrigues

EDIÇÕES
DA FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

TEXTOS CLÁSSICOS – As raízes da cultura estão naquelas obras chamadas clássicas, obras cuja mensagem se não esgotou e permanecem fontes vivas do progresso humano. Por isso a Fundação, ao esquematizar o seu Plano de Edições, julgou que seria indispensável colocar ao alcance do público lusófono livros que marcassem momentos decisivos na história dos vários sectores da civilização. Da ciência pura à tecnologia, da quantidade abstracta ao humanismo concreto, procurar-se-á que os depoimentos mais representativos figurem nesta nova série editorial. Para dificultar ao mínimo o acesso do leitor, todas as obras serão vertidas em português e apresentadas com a dignidade e a segurança que naturalmente lhes são devidas. Integrando na língua pátria estes grandes nomes estrangeiros, supomos contribuir para uma mais perfeita consciência da própria cultura nacional, cujos clássicos terão também o lugar que lhes compete no Plano de Edições da Fundação Calouste Gulbenkian.

■ PLATÃO (C. 429-347) Um dos dois pensadores mais importantes da Grécia clássica, contribuiu para a formação da filosofia como actividade reflexiva, ramo do saber e disciplina. É-lhe atribuída a composição de 26 diálogos e um discurso (*a Apologia de Sócrates*), nos quais argumenta sobre temas de todas as disciplinas filosóficas – Ética, Política, Estética, Epistemologia, Lógica, Ontologia, Cosmologia, Psicologia –, além de ter ainda tratado questões relevantes de Filosofia da Arte, Filosofia da Religião e Retórica. Ficou famosa a crítica que dirigiu aos mais importantes sofistas seus contemporâneos. Embora tenha dedicado toda a sua obra à investigação da natureza da sabedoria e das vias para a atingir, só no *Teeteto* se debruça exclusivamente sobre o tema. Depois de ter extraído do seu interlocutor três respostas à pergunta "O que é o saber?", entrega-se à sua refutação, terminando o diálogo numa aporia múltipla. Este resultado negativo continua a levantar à comunidade dos platonistas dúvidas sobre a interpretação da obra. Que sentido terá negar a capacidade de encontrar uma definição para a própria actividade a que o filósofo nunca deixou de se dedicar? Que relação terá a obra com aquelas em que avança propostas concretas sobre a natureza do saber e a metodologia adequada à sua investigação? ■ JOSÉ GABRIEL TRINDADE SANTOS. Doutor em Filosofia (1989), é professor catedrático aposentado da Universidade de Lisboa, leccionando actualmente Filosofia Antiga na Universidade Federal da Paraíba (BRASIL). Tem publicado, no país e no estrangeiro, numerosos trabalhos nessa área. ■ ADRIANA NOGUEIRA. Professora na Universidade do Algarve, doutorou-se em 2001, em Literatura e Cultura Clássicas, com a tese «Nomos e Physis e a Lei do Mais Forte em Tucídides». Foi Fulbright Scholar na Cornell University (EUA) e acompanhou seminários de investigação na American School of Athens (Grécia). Entre as suas publicações académicas, figura a tradução do grego, introdução e notas do diálogo *Eutidemo*, de Platão (INCM, Lisboa, 1999) e a coordenação do volume *Otium et Negotium – As Antíteses na Antiguidade* (Lisboa, 2007). No âmbito da divulgação da cultura clássica para um público infanto-juvenil, publicou dois livros de aventuras: *As «Verdadeiras» Aventuras de Hércules* e *As Novas Aventuras de Hércules* (Lisboa, 2004). É membro do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos e participa em diversos grupos de investigação. ■ MARCELO BOERI. Professor na Universidad Alberto Hurtado (Chile), doutorou-se em 1996, em Filosofia, na Universidad del Salvador (Buenos Aires, Argentina), com a tese «Libertad y determinismo en el estoicismo antiguo», e especializou-se em Filosofia Antiga (Platão, Aristóteles, estoicismo e Epicuro). Foi Junior Fellow no Center for Hellenic Studies (Trustees for Harvard University – Washington, D.C., EUA), Fellow na John Simon Guggenheim Memorial Foundation (EUA) e Visiting Scholar em diversas universidades americanas, nomeadamente no Department of Classics da Brown University. Dirige vários projectos de investigação financiados, é autor de diversos artigos em revistas da especialidade e de livros de filosofia antiga, destacando-se *Apariencia y realidad en el pensamiento griego. Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción de algunas teorías morales de la antigüedad* (Buenos Aires 2007). É membro do Comité Editorial da International Plato Series (da International Plato Society), desde 2007.

ISBN 978-972-31-1108-8