



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

**GUSTAVO RAFAEL BIANCHI AZEVEDO FERREIRA**

**CONHECIMENTO COMO JUÍZO VERDADEIRO COM *LOGOS* NO  
*TEETETO* DE PLATÃO**

**CAMPINAS**

**2016**

GUSTAVO RAFAEL BIANCHI AZEVEDO FERREIRA

**CONHECIMENTO COMO JUÍZO VERDADEIRO COM LOGOS NO  
TEETETO DE PLATÃO**

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

*Supervisor/Orientador:* Prof. Dr. Lucas Angioni

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELO ALUNO GUSTAVO RAFAEL BIANCHI AZEVEDO FERREIRA, E ORIENTADO PELO PROF. DR. LUCAS ANGIONI.



---

CAMPINAS

2016

**Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s):** FAPESP, 2014/00057-5

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

F413c Ferreira, Gustavo Rafael Bianchi Azevedo, 1991-  
Conhecimento como juízo verdadeiro com *logos* no *Teeteto* de Platão /  
Gustavo Rafael Bianchi Azevedo Ferreira. – Campinas, SP : [s.n.], 2016.

Orientador: Lucas Angioni.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Platão - Teeteto. 2. Teoria do conhecimento. 3. Logos (Filosofia). 4. Juízo  
(Lógica). 5. Filosofia antiga. I. Angioni, Lucas, 1973-. II. Universidade Estadual  
de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** Knowledge as true judgment with *logos* in Plato's *Theaetetus*

**Palavras-chave em inglês:**

Plato - Theaetetus  
Knowledge, Theory of  
Logos (Philosophy)  
Judgment (Logic)  
Ancient philosophy

**Área de concentração:** Filosofia

**Titulação:** Mestre em Filosofia

**Banca examinadora:**

Lucas Angioni [Orientador]  
Anderson de Paula Borges  
Evan Robert Keeling

**Data de defesa:** 26-09-2016

**Programa de Pós-Graduação:** Filosofia



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

A Comissão Julgadora do trabalho de Defesa de Dissertação de Mestrado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 26 de setembro de 2016, considerou o candidato Gustavo Rafael Bianchi Azevedo Ferreira aprovado.

Prof. Dr. Lucas Angioni

Prof. Dr. Anderson de Paula Borges

Prof. Dr. Evan Robert Keeling

*A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica do aluno.*

## AGRADECIMENTOS

Concluí esta pesquisa graças à colaboração de várias pessoas. Sem elas, meu trabalho teria sido impossível. Com elas, meu caminho pôde ser agradável.

Agradeço muito a meus pais, Néia e Maurício, pelo apoio constante e fundamental, e aos meus irmãos, Gabriel e Guilherme, pela amizade inestimável.

Agradeço a Lucas Angioni pela atenta orientação ao meu trabalho e pela oportunidade de integrar o seu estimulante grupo de pesquisa. Os profícuos debates realizados no grupo foram essenciais para a minha formação.

Sou grato a Felipe Weinman e Breno Zuppolini pelas nossas discussões sobre o *Teeteto*: elas foram bastante valiosas para mim.

Agradeço a Anderson Borges, Evan Keeling e Marco Ruffino pelas sugestões e críticas muitíssimo úteis que me ofereceram, seja na Banca de Defesa (Anderson e Evan), seja na Banca de Qualificação (Anderson e Marco).

Agradeço a Fernando Mendonça por me enviar as suas notas sobre esta dissertação: elas me ajudaram a aperfeiçoá-la na reta final.

Sou grato ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e ao Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência da Universidade Estadual de Campinas pelo suporte institucional.

E agradeço o apoio financeiro indispensável que recebi da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) por meio do processo nº 2014/00057-5.

## RESUMO

Objetivamos compreender a discussão sobre a definição de conhecimento como juízo verdadeiro acompanhado de *logos* em Teeteto 201c-210d, a fim de verificar qual das alternativas de interpretação recentes é mais compatível com o texto. Para isso, pretendemos analisar esse texto e explorar em detalhe a literatura secundária a respeito dele.

**Palavras chave:** Platão; Conhecimento; Logos; Juízo; Crença.

## **ABSTRACT**

We intend to understand the discussion about the definition of knowledge as true judgment accompanied by *logos* in Theaetetus 201c-210d, in order to ascertain which of the recent alternative interpretations is more consistent with the text. To accomplish this, we intend to analyze the text and explore in detail the secondary literature about it.

**Keywords:** Plato; Knowledge; Logos; Judgement; Belief.

## SUMÁRIO

Introdução.....	9
Capítulo 1 – Lendo o <i>Teeteto</i> de Platão.....	12
Capítulo 2 – A Teoria do Sonho.....	21
Seção 2.1 – A metáfora do “sonho”, a origem da teoria e seu papel.....	22
Seção 2.2 – O significado de “ <i>logos</i> ” na teoria do sonho.....	27
Seção 2.3 – A ontologia da teoria do sonho .....	32
Sub-seção 2.3 (A) – A cláusula “ <i>oikeîon lógon</i> ” .....	32
Sub-seção 2.3 (B) – A perceptibilidade dos elementos .....	36
Sub-seção 2.3 (C) – A restrição na ontologia do teórico do sonho e sua consequência.....	37
Capítulo 3 – O dilema contra a assimetria cognitiva.....	40
Seção 3.1 – As letras e as sílabas como modelos para a teoria do sonho.....	41
Seção 3.2 – O dilema: uma sílaba é todas as suas letras ou uma forma singular? .....	44
Capítulo 4 – O argumento empírico contra a tese da assimetria cognitiva .....	50
Capítulo 5 – O argumento contra entender “ <i>logos</i> ” como “lista de elementos” .....	55
Capítulo 6 – O argumento contra entender “ <i>logos</i> ” como “especificação do sinal distintivo” .....	70
Conclusões.....	78
Referência Bibliográficas .....	80

## Introdução

O objeto deste trabalho é o papel do *logos* na distinção entre conhecimento (*epistēmē*) e juízo (*dóxa*)<sup>1</sup> verdadeiro na filosofia de Platão. Em diversos lugares, Platão distingue o conhecimento do juízo verdadeiro e associa a capacidade de dar um *logos* ao primeiro<sup>2</sup>. Por isso, é importante esclarecer o significado da associação entre conhecimento e *logos* na teoria platônica do conhecimento e é isso que tento fazer aqui.

O plano é examinar *Teeteto* 201-210, que é o único texto em que Platão discute o juízo verdadeiro com *logos* como uma definição de conhecimento. Este texto é parcialmente responsável por Platão ser considerado o precursor da análise contemporânea do conhecimento em crença verdadeira justificada<sup>3</sup>. Algumas outras passagens são úteis para a discussão<sup>4</sup>, mas me limitei predominantemente a *Teeteto* 201-210 para que a investigação possuísse uma direção específica e não adquirisse um escopo demasiadamente amplo. Isso não significa que ignorei todas as outras passagens relevantes do *Teeteto* ou de outros diálogos, mas que elas receberam atenção apenas na medida em que colaboravam diretamente para a interpretação de *Teeteto* 201-210.

Os intérpretes dividem o *Teeteto* em três partes. A parte I vai até a conclusão da refutação da definição de conhecimento como percepção, em 186e. A parte II abrange a discussão da possibilidade de juízos falsos e a refutação da equação entre conhecimento e juízo verdadeiro (187a-201c). A parte III examina e rejeita a definição de conhecimento como juízo verdadeiro acompanhado de *logos* e termina de modo inconclusivo (201c-210d). Este estudo se debruça sobre a parte III.

Mas há uma grande dificuldade nesse estudo. Já que Platão escreveu diálogos, é difícil identificar em sua obra as teses e teorias que ele sustenta. Com a sua “teoria” do conhecimento não é diferente. E o *Teeteto* apresenta uma característica que acentua essa dificuldade, porque ele é um diálogo que termina em aporia, sem explicitar uma conclusão positiva. A dificuldade talvez fosse atenuada pela comparação com outros diálogos em que

<sup>1</sup> A tradução de “*doxa*” por “juízo” (em vez de “opinião” ou “crença”) segue Levett (in Burnyeat, 1990) e McDowell (1974). A razão para essa tradução é que crença e opinião são *estados* do sujeito em relação a uma proposição, enquanto “*doxa*”, no *Teeteto*, denota mais frequentemente o *ato* e a *capacidade* do sujeito de pensar que uma proposição é verdadeira, coisas capturadas no português pelo termo “juízo” (no inglês: “judgement”). Cf. McDowell, 1974, p. 193, 205; Burnyeat, 1990, p. 179, n. 62.

<sup>2</sup> Cf. *Fédon* 76b5-7; *Banquete* 202a5-7.

<sup>3</sup> Como nota Gettier (1963), que também cita *Mênon* 98. Entretanto, na realidade *Teeteto* 201-210 não aborda explicitamente a noção de justificação que se tornou central na epistemologia contemporânea, nem a noção de explicação que se tornou central na ciência moderna, e sim a noção de definição (ou a de declaração, dependendo da interpretação assumida).

<sup>4</sup> Como *Mênon* 98, e as passagens mencionadas em n. 2 acima.

Platão é mais propositivo. Contudo, a posição do *Teeteto* na cronologia da obra de Platão é disputável, portanto não é fácil determinar quais diálogos lhe são adjacentes e por isso colaborariam para a sua interpretação. Além disso, o escopo restrito deste trabalho não permite um exame minucioso de outras obras do *corpus* platônico. Não obstante, há que se contornar essa dificuldade, pois ela suscita questões interpretativas bastante amplas e básicas que é preciso responder antes de iniciar a análise de *Teeteto* 201-210. Sem respondê-las, mesmo que provisoriamente, é impossível interpretar com profundidade a passagem propriamente dita, já que são necessárias algumas admissões metodológicas básicas que norteiem a identificação do pensamento de Platão em seus escritos.

Por isso, no Capítulo 1, comparo duas respostas disponíveis na literatura e argumento em favor da que me parece mais adequada. As decisões tomadas nesse capítulo delimitam a estratégia interpretativa geral que empregarei e portanto são decisivas para a sequência do trabalho. Os capítulos seguintes seguem o encadeamento da parte III do *Teeteto*. No Capítulo 2, examino a chamada teoria do “sonho de Sócrates” (201d8-202c6). Trata-se de um dos textos que recebeu maior atenção de todo o *corpus*<sup>5</sup> e as interpretações já elaboradas a respeito dele são bastante diversas. Comparo duas e argumento em favor daquela que me parece mais compatível com o texto. O Capítulo 3 analisa brevemente o primeiro argumento de Sócrates contra a tese da assimetria cognitiva entre elementos e compostos proposta pela teoria do “sonho” (202d8-205e8). No Capítulo 4, examino o segundo e último argumento contra essa tese (206a1-c6), o qual sugere algumas conclusões a respeito do conhecimento, de modo que nele encontramos pela primeira vez na Parte III alguma tese positiva de Platão. Os dois últimos capítulos tratam, respectivamente, dos dois sentidos de *logos* discutidos entre 206e4-210b3. (Antes desses, o sentido trivial de *logos* como discurso que expressa o pensamento é descartado como irrelevante). Assim, o Capítulo 5 examina a discussão do conceito de *logos* enquanto definição por enumeração de elementos (206e4-208b12). É deste trecho, lido em conjunto com 206a1-c6 (abordado no cap. 4), mais do que de qualquer outro em *Teeteto* 201-210, que acredito ser possível extrair as teses de Platão a respeito do conhecimento. E no capítulo 6 apresento a discussão do conceito de *logos* enquanto definição que enuncia o sinal distintivo (208c1-210b3). Por fim, escrevo uma Conclusão sintetizando as conclusões apresentadas ao longo do texto. Com tais conclusões, não pretendo estabelecer a interpretação da parte III do *Teeteto*, mas apenas contribuir modestamente com a sua discussão.

---

<sup>5</sup> Kahn, 2014, p. 78: “the Dream theory has received more attention from philosophers than perhaps any other text in the Platonic corpus”.



## Capítulo 1 – Lendo o *Teeteto* de Platão

Ao contrário de filósofos posteriores, Platão não escreveu tratados, mas diálogos. Em um tratado, o autor inclui expressões como “penso que”, as quais sinalizam inequivocamente que o que está escrito a seguir é sustentado por ele. Mesmo quando essas expressões estão ausentes, o leitor pressupõe, com razão, que as afirmações de um tratado são teses defendidas por seu autor, salvo quando há indicação do contrário. Mas o leitor não pode pressupor o mesmo ao ler Platão. Em seus escritos, Platão representa personagens discutindo entre si e não há sinais claros de que ele sustente as afirmações que eles fazem. Então como podemos descobrir as teses de Platão?

A resposta tradicional tem sido identificar as visões de Platão com aquelas expostas pelo personagem Sócrates, que conduz a maioria das discussões. De maneira geral, essa resposta é adequada, mas ela encontra dificuldades que geram uma nova questão interpretativa altamente relevante para uma interpretação do *Teeteto* e de todos os outros diálogos aporéticos como ele. Ora, a solução tradicional é apropriada aos diálogos em que o personagem Sócrates assume uma posição *propositiva*. Esse é o caso dos chamados “diálogos intermediários”, como o *Banquete*, o *Fédon* e, principalmente, a *República*, muitas vezes tomada como a obra em que Platão exhibe seu pensamento de modo mais acabado<sup>6</sup>. Nesses diálogos, a estratégia tradicional de interpretação realmente é bem sucedida. Em outros diálogos, contudo, Sócrates é bem menos propositivo, assumindo um papel muito mais *inquisitivo*. É o caso da maioria dos chamados “primeiros diálogos”, como o *Laches*, o *Cármides* e o *Eutífron*, em que o personagem se limita a interrogar e refutar seus interlocutores mostrando que as afirmações deles são inconsistentes entre si e que por isso algumas delas são falsas. Nesses diálogos, em sua maioria aporéticos (i.e. que terminam em aporia), o método ortodoxo de leitura não obtém senão uma interpretação limitada do texto, segundo a qual a sua mensagem inteira é negativa. Isso nos leva a uma nova questão interpretativa geral: Platão estava tão perplexo quanto seus personagens a respeito do assunto por eles discutido nos diálogos aporéticos do início da sua carreira? Ou ele vislumbrava uma solução para aquelas aporias? Embora o *Teeteto* não seja um dos primeiros diálogos, ele também termina em aporia, de modo que compreender o propósito dos primeiros diálogos aporéticos pode lançar luz sobre o objetivo do *Teeteto*. Apresento duas respostas disponíveis na literatura para a questão.

---

<sup>6</sup> O personagem Sócrates também assume um papel propositivo no *Timeu*. Tradicionalmente esse diálogo é posicionado entre os últimos diálogos, mas essa tese é disputada (cf. n. 9 abaixo).

A primeira alternativa é assumir, como faz Vlastos (1991, cap. 2), que os primeiros diálogos de Platão foram escritos para registrar a (suposta) prática dialógica e filosófica do Sócrates histórico, sem avançar teses elaboradas pelo seu autor. Essa assunção permite evitar uma tomada enfática de posição quanto à nossa questão, porque, se a finalidade desses diálogos é apenas registrar o tipo de coisa que Sócrates fazia, então não há necessidade de se asserir que eles manifestam a perplexidade do próprio Platão nem que eles são parte de algum plano ulterior. Mas esta resposta é disputável. Como aqueles que a adotam não estão dispostos a negar que, nos diálogos intermediários, o personagem Sócrates expõe o pensamento do seu autor, esses intérpretes se comprometem com a visão de que, em alguns diálogos, o personagem Sócrates fala pelo Sócrates histórico e, em outros, fala por Platão. Evidentemente, seria mais interessante, se possível, ver todos os diálogos como designados para comunicar em alguma medida o pensamento platônico (sem supor com isso que tal pensamento precisa conservar uma unidade perfeita). Por essas e outras razões, o pressuposto de que nos primeiros diálogos Platão estava somente registrando o modo peculiar pelo qual o Sócrates histórico debatia questões filosóficas é alvo de muitas críticas.

Uma segunda alternativa é sustentada por Charles Kahn (1998). Ele defende que, quando escreveu os seus primeiros diálogos, Platão já tinha alguma ideia do que escreveria na *República* e em outros diálogos intermediários, de modo que os diálogos menores anteriores eram como que preparações para o que viria, portanto parte do mesmo projeto filosófico. O intérprete chega a falar em “composição proléptica” dos primeiros diálogos. Mais tarde, Kahn (2014) suavizou essa tese, para não dar a entender que Platão já sabia aonde chegaria desde o começo e nunca mudou de opinião. Mesmo assim, ele continua acreditando que os primeiros diálogos não representam um “período socrático” em que Platão estaria só registrando o método e o conteúdo das discussões filosóficas conduzidas pelo Sócrates histórico. Tratar-se-ia, em vez disso, de um período em que Platão introduz progressivamente os pontos centrais que comporão a sua Teoria das Formas. Para Kahn, a insistência na prioridade da definição e a maneira gradativa como o termo *eidos* adquire um sentido técnico são indicativos disso. Evidentemente, não é preciso supor que Platão já havia elaborado a Teoria das Formas desde o primeiro diálogo que escreveu. É preciso supor apenas que ele tinha já uma noção de como começar a resolver os problemas apresentados nos primeiros diálogos – ou seja, ele não estava tão perplexo quanto seus personagens. Não obstante, ele escolheu representar seus personagens perplexos em face de certos problemas, provavelmente porque acreditava que essa seria a melhor maneira de introduzir seus leitores à investigação filosófica e prepará-los

para a teoria robusta que ele estava desenvolvendo para servir de resposta àqueles problemas. Nesse sentido, Platão estaria levando a sério a suposição (frequentemente mencionada pelo Sócrates dos diálogos) de que a perplexidade produzida pela dialética socrática é um estado propício à busca e à recepção de novas e verdadeiras ideias.

Assim, temos duas propostas distintas para a interpretação do fato de os primeiros diálogos apresentarem geralmente uma moral negativa e por vezes aporética. Entretanto, o *Teeteto* não é um dos primeiros diálogos; em vez disso, ele é normalmente posicionado entre os chamados “últimos diálogos”, junto com o *Sofista* e o *Político*. Desse modo, embora ele seja predominantemente negativo e termine em aporia como os primeiros diálogos, é muito difícil vê-lo como uma representação da atividade dialógica socrática ou como um preparativo para as teses dos diálogos intermediários. Portanto, é preciso traçar outra estratégia de leitura para o *Teeteto*, uma que seja compatível tanto com o fato de ele ser um diálogo aporético quanto com o fato de ter sido escrito após a apresentação da teoria platônica dos diálogos intermediários.

Na realidade, não há consenso sobre o lugar do *Teeteto* na ordem cronológica dos diálogos. Os estudos estilométricos no começo do século passado colocaram o *Teeteto* entre os diálogos intermediários. Esse resultado estabeleceu conclusivamente que o *Teeteto* não foi um dos primeiros diálogos escritos por Platão. Contudo, muitos estudiosos questionam o posicionamento do *Teeteto* ao lado da *República* e do *Fédon*, porque o seu conteúdo filosófico e o método como ele o discute diferem bastante desses diálogos. A principal diferença em conteúdo filosófico é a desapareção da Teoria das Formas apresentada nos diálogos intermediários e a aparição de certo interesse pela percepção, o qual está praticamente ausente nos diálogos primeiros e intermediários<sup>7</sup>. A diferença no método de discussão consiste no emprego de uma versão modificada da dialética socrática – o *elenchos* – que norteou os primeiros diálogos, mas foi dispensada nos intermediários<sup>8</sup>. Por essas razões, o *Teeteto* é colocado hoje por muitos acadêmicos entre os últimos diálogos. De fato, conjectura-se que ele foi composto logo antes do *Sofista* (ou no mínimo designado como um prólogo a ele). A razão é que o *Teeteto* termina com os personagens firmando o acordo de se encontrarem no dia

---

<sup>7</sup> *Teeteto* 172b-177c apresenta uma linguagem muito semelhante à empregada por Sócrates ao falar da Teoria das Formas em outros lugares. Contudo, o trecho trata da diferença entre os filósofos e os frequentadores dos tribunais, *não* do conhecimento – tanto que os intérpretes o batizaram de “digressão”. Com efeito, o *Teeteto* nunca emprega a Teoria das Formas na argumentação sobre o seu tema principal: a teoria não figura nem como premissa nem como conclusão dos argumentos que Sócrates elabora sobre o conhecimento.

<sup>8</sup> Como veremos adiante (p. 18-9), o personagem Sócrates emprega no *Teeteto* um método de discussão que conserva a forma básica do *elenchos* dos primeiros diálogos, mas é mais rico do que ele.

seguinte, enquanto o *Sofista* começa com os mesmos personagens mencionando o acordo feito no dia anterior. De qualquer modo, para os propósitos desse estudo, a posição cronológica do *Teeteto* no *corpus* não é decisiva, uma vez que não pretendo me basear essencialmente na consideração de outros diálogos, mas na do próprio *Teeteto* individualmente. Não obstante, vou me deter neste capítulo sobre a relação do *Teeteto* com a teoria das Formas dos diálogos intermediários, pois há uma rivalidade entre duas interpretações a respeito dessa relação, e a decisão por uma interpretação ou outra é decisiva para o restante do trabalho.

Mesmo lido de maneira isolada, o *Teeteto* é enigmático porque consiste em uma série de tentativas fracassadas de definir o conhecimento. De fato, o *Teeteto* apresenta Sócrates e Teeteto perseguindo a questão “o que é conhecimento?”. Teeteto faz quatro tentativas de responder a questão, e toda vez Sócrates mostra que ele está errado. Essa dificuldade se torna urgente quando comparamos o *Teeteto* com os diálogos intermediários, uma vez que nestes encontramos teses platônicas positivas sobre o conhecimento. Pois é surpreendente que, ao desenvolver e refutar as respostas de Teeteto, Sócrates nunca faça uso dos recursos que ele exhibe na *República* e no *Fédon*. O leitor sente que a teoria das Formas, esboçada e defendida pelo mesmo personagem nestes diálogos, ajudaria a definir o conhecimento, porque essa teoria metafísica possui uma contraparte epistemológica. No entanto, Sócrates não recorre a nenhuma das teses epistemológicas e metafísicas que defende nos diálogos intermediários. Em vez disso, o *Teeteto* termina sem uma solução para a questão que investiga. Como vimos, os diálogos aporéticos como este suscitam a questão de saber se Platão estava realmente tão perplexo quanto seus personagens, ou se vislumbrava uma saída para a aporia em que ele os coloca. Ora, como o *Teeteto* foi escrito após (ou ao menos na mesma época em que) a *República* e o *Fédon*, Platão já tinha a sua teoria das Formas, que inclui a tese de que os objetos primários do conhecimento são as Formas. Então por que ele não mostra Sócrates encontrando uma saída para a aporia do *Teeteto* por meio dessa teoria? Por que, em vez disso, as Formas são ignoradas na busca pela definição de conhecimento? Há duas respostas principais para essa questão geral de interpretação do *Teeteto*.

A resposta ortodoxa é que Platão escreveu o *Teeteto* para refutar a tese, oposta à sua própria, de que o conhecimento não requer Formas. Assim, Platão ainda acreditava nas Formas, mas não as mencionou no *Teeteto* porque nesse diálogo ele estava extraindo as consequências que se seguiriam para a epistemologia se não houvessem Formas, preocupado em mostrar que tais consequências são inaceitáveis. O primeiro a elaborar uma interpretação

completa do diálogo nessas linhas foi Francis Cornford (1935). Mas ele é duramente criticado – e com toda a razão – por asserir que a *moral implícita* do diálogo é a *necessidade da existência das Formas*. Por outro lado, versões mais atenuadas e por isso mais aceitáveis dessa interpretação foram propostas mais tarde por Kenneth Sayre (1969), David Sedley (2004) e Charles Kahn (2014). (Adiante darei atenção especial à versão deste último).

A resposta heterodoxa é que, ao escrever o *Teeteto*, Platão já tinha rejeitado a Teoria das Formas devido às sérias objeções que apresentou contra ela no *Parmênides*. Isso explicaria a ausência da teoria nos diálogos que (supostamente) se seguem ao *Parmênides*<sup>9</sup>, como o *Teeteto*. Assim, enquanto escrevia o *Teeteto*, Platão estava tentando definir conhecimento desde o princípio, sem as Formas, porque não acreditava mais nelas. A primeira versão dessa linha de interpretação foi proposta por Gilbert Ryle (1939) e seus traços gerais são seguidos por McDowell (1974) em seu célebre comentário ao *Teeteto*. Com efeito, a proposta de Ryle é bastante influente, mas está longe de ser um consenso.

A vantagem da resposta heterodoxa é que ela liberta o intérprete da concepção equivocada de que Platão nunca mudou de ideia e de que, portanto, “ao oferecer seus últimos escritos filosóficos, ele não tinha nada de importante a fazer salvo repetir a sua mensagem habitual”<sup>10</sup>. Essa concepção proíbe de encarar Platão como capaz de repensar questões filosóficas, de aprender com outros filósofos ou consigo mesmo, de corrigir seus próprios erros ou esclarecer confusões, e mesmo de explorar novas questões filosóficas. Considero importante e correto derrubar essa proibição. Entretanto, há uma desvantagem muito significativa em assumir inteiramente a interpretação de Ryle para o *Teeteto*. A desvantagem é que, segundo essa interpretação, Platão está realmente perplexo acerca do conhecimento e não tem nenhuma proposta positiva para ajudar a defini-lo. Desse modo, o fato de o *Teeteto* não solucionar os enigmas que apresenta é justamente uma manifestação da perplexidade do seu autor. Mas isso torna o texto menos interessante, de modo que, se houver uma alternativa, ela será preferível.

Nesse sentido, a principal vantagem da resposta ortodoxa é que ela atribui a inabilidade de resolver os enigmas presentes no *Teeteto* aos oponentes de Platão e não a ele próprio. É porque o personagem Sócrates está ignorando os pressupostos do autor e admitindo

---

<sup>9</sup> É claro que, nessa interpretação, o grupo de diálogos que se segue ao *Parmênides* não pode incluir o *Timeu*, em que é difícil não encontrar Formas (ao menos em uma versão modificada). Em coerência com isso, Ryle disputa a visão comum de que o *Timeu* é um dos últimos diálogos, defendendo que ele na verdade pertence aos diálogos intermediários.

<sup>10</sup> Ryle, 1966, p. 9 (tradução minha).

os dos seus oponentes que ele não consegue resolver os enigmas que ele próprio apresenta. Essa interpretação torna o texto mais interessante e coerente. Ela explica, por exemplo, porque a primeira parte do *Teeteto* é dedicada ao exame e à refutação das epistemologias de Protágoras e Heráclito, das quais Platão discorda.

Entretanto, é preciso enfatizar que disso não se segue que a moral do *Teeteto* é que há Formas, como quer Cornford. Por mais que as teorias consideradas no *Teeteto* aparentemente excluam a possibilidade de haver Formas, a sua refutação jamais seria uma prova de que há Formas<sup>11</sup>. Conseqüentemente, se as Formas não aparecem no *Teeteto*, isso não sinaliza (contra Ryle) que o autor as tinha abandonado e não tinha um substituto, mas também não sinaliza (contra Cornford) que ele as estava recomendando implicitamente.

Em face disso, seria interessante adotar uma interpretação que não se comprometa com nenhuma dessas duas soluções opostas, mas se posicione em algum lugar entre os dois extremos. Kahn (2014) propôs recentemente uma interpretação que vai nesse sentido, embora ele ainda esteja mais próximo de Cornford do que de Ryle. A posição que adotarei aqui será uma atenuação da posição de Kahn.

Basicamente, Kahn (2014) asseve que os últimos diálogos de Platão são parte de um único projeto, que é dar conta de explicar o mundo sensível da natureza através da sua teoria das Formas. Desse modo, Kahn afirma que Platão nunca abandonou ou revisou substancialmente a sua teoria das Formas, mas simplesmente a aperfeiçoou para dar conta de explicar de algum modo a natureza. É com esse aperfeiçoamento que Platão se ocupou do *Parmênides* ao *Timeu*, passando por *Teeteto*, *Sofista*, *Político* e *Filebo*. Ele começa submetendo as Formas a objeções duras no *Parmênides*. Depois ele temporariamente ignora as Formas no *Teeteto* e lida criticamente com elas no *Sofista*. (Para Kahn, a linguagem de *Teeteto* 172b-177c<sup>12</sup> indica que as Formas não foram abandonadas, apenas postas em segundo plano). Segundo o intérprete, mais tarde, no *Timeu*<sup>13</sup>, as Formas reaparecem em uma versão modificada e são empregadas em uma descrição do mundo da natureza. Para nossos propósitos, o importante nessa história é ter em mente que o *Teeteto* é governado pela crítica que a doutrina das Formas recebe no *Parmênides*, sem que isso signifique que o autor

---

<sup>11</sup> A doutrina metafísica das Formas e sua contraparte epistemológica poderiam ser introduzidas depois como solução às dificuldades que as teorias consideradas no *Teeteto* não conseguem resolver. Se fosse possível fazê-lo, isso seria uma ótima maneira de defender a doutrina. Contudo, Platão não faz isso no *Teeteto* nem é claro se ele o faz em algum dos diálogos que o seguem.

<sup>12</sup> Cf. n. 7 acima.

<sup>13</sup> Kahn (2014) acredita que o *Timeu* foi um dos últimos diálogos escritos por Platão. Mas compare n. 7 acima.

abandonou a doutrina, mas apenas que ele a deixou de lado temporariamente. Kahn expressa do seguinte modo a chave interpretativa que ele oferece para o *Teeteto*:

“I take my clue here from a passage in the *Parmenides*, which insists that *the method of dialectic requires us to consider not only the consequence of our own thesis but also what follows from its denial* (136a). This principle of method can, I suggest, account for the doctrinal peculiarity of the *Theaetetus*. The Platonic thesis in question is the claim that knowledge and understanding (*nous*) require an object that is stable and unchanging.” (KAHN, 2014, p. 50, grifo meu).

Essa visão se distancia mais da posição de Ryle do que da de Cornford. Mas Kahn critica Cornford por ter exagerado a interpretação positiva do *Teeteto* assumindo que ele defende a clássica teoria das formas. Em vez disso, Kahn assume que o diálogo pretende apenas refutar a tese de que o conhecimento pode ser explicado sem postular seres estáveis e imutáveis que pudessem servir de objeto ao conhecimento. A interpretação de Kahn, portanto, é que o *Teeteto* conclui que o conhecimento requer seres estáveis para lhe servirem de objeto. Mas mesmo essa interpretação é uma com a qual não quero me comprometer aqui, pois me parece possível adotar uma perspectiva ainda mais neutra. Assim, a parte da interpretação de Kahn que admito para os propósitos desse trabalho é a ideia mais básica segundo a qual o *Teeteto* consiste em uma aplicação do princípio de que o filósofo deve examinar as consequências da negação de sua própria tese. Dessa perspectiva, o *Teeteto* é visto como um exercício dialético designado para escrutinar e refutar teses que vão contra o que Platão pensa.

Ora, é notável que, no *Teeteto*, o método de discussão que o personagem Sócrates emprega é mais rico do que o *elenchos* dos primeiros diálogos<sup>14</sup>. Naqueles diálogos, a refutação socrática dirigia-se exclusivamente ao que (e era levada a cabo apenas a partir do que) diziam os interlocutores de Sócrates. No *Teeteto*, há uma novidade: Sócrates *desenvolve* cada proposta de Teeteto com a ajuda de teses filosóficas que não são introduzidas por Teeteto e sim pelo próprio Sócrates (que as empresta de terceiros ou as elabora ele mesmo). Ao final desse procedimento, o alvo da refutação não mais provém exclusivamente do interlocutor, mas também de Sócrates. Por exemplo, na Parte I, Sócrates usa teses de Protágoras e Heráclito para desenvolver a proposta de Teeteto de que o conhecimento é percepção. O desenvolvimento da proposta inicial resulta em uma teoria complexa sobre a percepção e as coisas perceptíveis, a qual Teeteto jamais teria concebido sozinho – mas é

---

<sup>14</sup> Cf. Vlastos, 1991, p. 85-6, 266 para uma defesa da tese de que o método de discussão no *Teeteto* difere do *elenchos* dos primeiros diálogos. Sigo Vlastos neste parágrafo, exceto que afirmo que o método de discussão no *Teeteto* é uma versão enriquecida do *elenchos*, enquanto ele diz que se trata de um método distinto. Na minha opinião, o método exibido no *Teeteto* conserva a forma básica do *elenchos* em que a proposta inicial do interlocutor é refutada a partir das afirmações que ele concede em seguida.

precisamente a ela que Sócrates primeiro lança a sua refutação. Se o método de discussão fosse o *elenchos* puro e simples dos primeiros diálogos, Sócrates se limitaria a atacar logo a proposta do interlocutor, sem se preocupar antes em desenvolvê-la. Como o método de discussão no *Teeteto* consiste em uma versão enriquecida do *elenchos*, Sócrates gasta uma grande porção da Parte I construindo uma teoria por cima da proposta inicial. Para os meus propósitos, o importante aqui é enfatizar que o próprio Platão claramente não subscreve a essa teoria, tampouco aprova a teoria do bloco de cera ou a do aviário apresentadas na Parte II. Todas essas teorias são introduzidas no *Teeteto* para serem consideradas e depois rejeitadas, não para serem tomadas como teses platônicas. Ao menos essa é a perspectiva que estou adotando. Adotá-la não equivale a aceitar a interpretação de Ryle, porque essa perspectiva não se compromete com a afirmação desnecessária de que Platão abandonou as Formas e ficou perplexo quanto à natureza do conhecimento. Segundo a perspectiva que estou adotando, ele não avançou nenhuma doutrina própria porque seu objetivo no diálogo não era esse. O objetivo de Platão com o *Teeteto* era atacar doutrinas ou teorias cuja inadequação ele queria estabelecer (e ele as ataca com base em condições para o conhecimento nas quais ele acreditava). Desse modo, como afirma Kahn, “o diálogo inteiro foi projetado para ser um *empreendimento dialético*”<sup>15</sup>.

A consequência metodológica específica que me parece se seguir da adoção dessa perspectiva é que as teses que podemos – a não ser que haja sinal do contrário – atribuir a Platão são aquelas empregadas como premissas nas *refutações* das teorias aduzidas por Sócrates, e não as teses que compõem as próprias teorias. É óbvio que Platão aceita essas premissas, pois, do contrário, ele jamais poderia considerar as refutações bem sucedidas e, se esse fosse o caso, o diálogo não passaria de uma brincadeira descomprometida, o que é absurdo. A única exceção será observada no cap. 3, em que identifico sinais de que uma das premissas do argumento lá examinado não é aceita por Platão, mas apenas por seu adversário, de modo que o objetivo daquele argumento é simplesmente mostrar que a teoria do adversário é inconsistente. Salvo esta exceção, é seguro asserir que Platão aceita as premissas das refutações que Sócrates empreende no *Teeteto*, conseqüentemente tomo isso como princípio metodológico e o emprego na leitura do diálogo. Por isso minha leitura da parte III reivindica encontrar teses de Platão menos na teoria do “sonho” propriamente dita do que nos argumentos que Sócrates formula *contra* ela. As premissas desses argumentos revelam (ainda que às vezes só implicitamente) condições que, na visão de Platão, uma definição do

---

<sup>15</sup> Kahn, 2014, p. 52: “the whole dialogue is intended as a *dialectical enterprise*”. Tradução e grifo meus.

conhecimento deveria satisfazer para ser adequada. Há que se observar que, no *elenchos* socrático, não se pode empregar premissas que o adversário não aceita. Portanto, entre as premissas das refutações que vemos no *Teeteto*, não devemos encontrar teses disputáveis que são exclusivas de Platão, mas afirmações que ele aceita e supõe que seus adversários também aceitam (bem como seus leitores). Então não podemos esperar encontrar novidades filosóficas entre aquelas premissas. No entanto, a partir delas podemos conjecturar com alguma segurança no que Platão estava pensando, pois, se Platão aceita aquelas premissas, então evidentemente a sua própria teoria do conhecimento (qualquer que ela seja) precisa ser compatível com elas, isto é, precisa satisfazer as condições para o conhecimento que elas revelam. Desse modo, uma boa estratégia é conjecturar qual seria a resposta mínima de Platão às dificuldades que ele mostra que as teorias adversárias não conseguem resolver por não satisfazerem aquelas condições. É isso que tento fazer nos capítulos 3 a 6. A estratégia revela-se especialmente profícua na leitura da última parte da refutação da tese da assimetria cognitiva entre elementos e compostos (202d8-205e8 , cap. 4), e na leitura da refutação da tese de que uma definição por enumeração de elementos produz conhecimento (206e4-208b12, cap. 5).

## Capítulo 2 – A Teoria do Sonho

Neste capítulo, examino a teoria do “sonho” que Teeteto menciona e Sócrates expõe no intuito de conferir plausibilidade à sugestão de que conhecimento é juízo verdadeiro com *logos* (*metá lógou alēthē dóxan*). Esse texto foi largamente comentado nos últimos cinquenta ou sessenta anos. As principais questões interpretativas com relação à teoria do sonho são o significado de “*logos*” e a ontologia da teoria. É importante identificar o significado de “*logos*” na teoria para entender a definição de conhecimento que ela sustenta. E é importante identificar a ontologia da teoria para discutir a interpretação comum de que a teoria do sonho admite como existentes apenas itens particulares físicos. Cornford chegou a afirmar que é devido a tal caráter da teoria que Platão estava insatisfeito com ela. Argumentarei contra aquela visão da ontologia da teoria quanto contra essa explicação da insatisfação de Platão com ela. Desse modo, divido o capítulo em três partes. Na primeira (seção 2.1), discuto brevemente o significado da metáfora do “sonho”, a origem da teoria e seu papel. Na segunda (2.2), discuto o significado de *logos* no interior da teoria e a restrição que ela faz ao sustentar que algumas coisas não têm *logos*, mas exclusivamente nomes. Na terceira (2.3), discuto a ontologia da teoria do sonho. Para isso, primeiro examino a cláusula *oikeîon lógon*, segundo a qual um *logos* deve ser peculiar àquilo de que é *logos*, depois a afirmação de que os elementos dos quais tudo o mais é composto são perceptíveis. Esta discussão é designada para mostrar que a teoria do sonho não precisa estar comprometida com uma ontologia tão restrita que só admita itens físicos particulares. Em seguida, tento determinar qual é exatamente a restrição que a ontologia do sonho efetivamente apresenta. Por fim, acrescento que, de qualquer modo, a insatisfação de Platão com a teoria não se deve à sua ontologia, qualquer que seja ela. A sua insatisfação é com a assimetria cognitiva e o modelo de *logos* propostos pela teoria.

## Seção 2.1 – A metáfora do “sonho”, a origem da teoria e seu papel

A parte II do *Teeteto* termina com Sócrates concluindo que conhecimento não é juízo verdadeiro. A parte III começa com Teeteto anunciando, de repente, que acaba de se lembrar de ter ouvido algo relevante para a discussão:

**T1:** *Teeteto* 201c7-d3:

ΘΕΑΙ. ὁ γε ἐγώ, ὦ Σώκρατες, εἰπόντος του ἀκούσας ἐπελελήσμην, νῦν δ' ἐννοῶ: ἔφη δὲ τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι, τὴν δὲ ἄλογον ἐκτὸς ἐπιστήμης: καὶ ὧν μὲν μὴ ἐστὶ λόγος, οὐκ ἐπιστητὰ εἶναι, οὕτως καὶ ὀνομάζων, ἃ δ' ἔχει, ἐπιστητά.

TEE. Aquilo que eu ouvi uma pessoa dizendo, Sócrates, e tinha esquecido, mas de que agora me lembro: ela dizia que conhecimento é juízo verdadeiro acompanhado de *logos*, que um juízo desprovido de *logos* está à margem do conhecimento, e que as coisas das quais não há *logos* são não conhecíveis (como ele as chamava), enquanto as que têm *logos* são conhecíveis. [Tradução minha].

Em T1, Teeteto apresenta a definição de conhecimento como juízo verdadeiro com *logos* como se a tivesse ouvido de outro homem, o qual conjuga a ela a tese de que as coisas que têm *logos* são conhecíveis, enquanto as que não têm *logos* não são conhecíveis. Essa é a tese da *assimetria cognitiva* (AC) entre complexos e elementos. Discute-se muito se a sugestão de Teeteto e a teoria que Sócrates expõe em seguida foram elaboradas por Platão ou realmente propostas por outro filósofo. No entanto, não há evidência independente conhecida para responder a essa questão, de modo que tudo o que se pode fazer é conjecturar. Em vez de fazer isso, contudo, procurarei determinar o papel da teoria no contexto da parte III, o que (segundo a perspectiva que adotei no capítulo anterior) dependerá de estabelecer quais partes da teoria Platão tem intenção de atacar. Desse modo, chamarei o autor da teoria pela descomprometida designação “teórico do sonho”.

Sócrates aprova a sugestão da definição de conhecimento e pede que Teeteto explique como o teórico anônimo distinguiu as coisas conhecíveis das não conhecíveis, a fim de verificar se ele escutou a mesma teoria que Teeteto (202d4-5). Mas Teeteto confessa-se incapaz de explicar o que Sócrates pediu e então o próprio Sócrates se encarregará de fazê-lo. Mais uma vez no diálogo, Sócrates se empenhará em aduzir uma teoria para suportar e desenvolver uma proposta de Teeteto. Isso acontece na parte I, em que Sócrates aduz as doutrinas de Protágoras e de Heráclito para desenvolver a proposta de que o conhecimento equivale à percepção. Também ocorre na parte II, em que Sócrates aduz os modelos do bloco de cera e do aviário para suportar a afirmação de que há juízos falsos, feita por Teeteto em conexão com a sua proposta de que o juízo verdadeiro equivale ao conhecimento. Dessa vez,

a proposta a ser suportada é a tese da assimetria cognitiva entre complexos e elementos conjugada à definição de conhecimento como juízo verdadeiro com *logos*. A teoria que Sócrates aduzirá em favor dessa conjunção, embora curta, é complexa, contendo aspectos epistemológicos, metafísicos e linguísticos. O texto é o seguinte:

**T2:** *Teeteto* 201d8-202c5:

“ἄκουε δὴ ὄναρ ἀντὶ ὄνειρατος. ἐγὼ γὰρ αὖ ἐδόκουν ἀκούειν τινῶν ὅτι τὰ μὲν πρῶτα οἰονπερεὶ στοιχεῖα, ἐξ ὧν ἡμεῖς τε συγκείμεθα καὶ τᾶλλα, λόγον οὐκ ἔχει. αὐτὸ γὰρ καθ’ αὐτὸ ἕκαστον ὀνομάσαι μόνον εἶη, προσειπεῖν δὲ οὐδὲν ἄλλο δυνατόν, οὔθ’ ὡς ἔστιν, οὔθ’ ὡς οὐκ ἔστιν: ἤδη γὰρ ἂν οὐσίαν ἢ μὴ οὐσίαν αὐτῷ προστίθεσθαι, δεῖν δὲ οὐδὲν προσφέρειν, εἴπερ αὐτὸ ἐκεῖνο μόνον τις ἔρει. ἐπεὶ οὐδὲ τὸ ‘αὐτὸ’ οὐδὲ τὸ ‘ἐκεῖνο’ οὐδὲ τὸ ‘ἕκαστον’ οὐδὲ τὸ ‘μόνον’ οὐδὲ ‘τοῦτο’ προσοιστέον οὐδ’ ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα: ταῦτα μὲν γὰρ περιτρέχοντα πᾶσι προσφέρεσθαι, ἕτερα ὄντα ἐκείνων οἷς προστίθεται, δεῖν δέ, εἴπερ ἦν δυνατόν αὐτὸ λέγεσθαι καὶ εἶχεν οἰκεῖον αὐτοῦ λόγον, ἄνευ τῶν ἄλλων ἀπάντων λέγεσθαι. νῦν δὲ ἀδύνατον εἶναι ὅτιοῦν τῶν πρώτων ῥηθῆναι λόγῳ: οὐ γὰρ εἶναι αὐτῷ ἄλλ’ ἢ ὀνομάζεσθαι μόνον – ὄνομα γὰρ μόνον ἔχειν – τὰ δὲ ἐκ τούτων ἤδη συγκείμενα, ὥσπερ αὐτὰ πέπλεκται, οὕτω καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν συμπλεκέντα λόγον γεγονένα: ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν. οὕτω δὴ τὰ μὲν στοιχεῖα ἄλογα καὶ ἄγνωστα εἶναι, αἰσθητὰ δέ: τὰς δὲ συλλαβὰς γνωστάς τε καὶ ῥητάς καὶ ἀληθεῖ δόξῃ δοξαστάς. ὅταν μὲν οὖν ἄνευ λόγου τὴν ἀληθεῖ δόξαν τινός τις λάβῃ, ἀληθεύειν μὲν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν περὶ αὐτό, γινώσκειν δ’ οὐ: τὸν γὰρ μὴ δυνάμενον δοῦναι τε καὶ δεῖξασθαι λόγον ἀνεπιστήμονα εἶναι περὶ τούτου: προσλαβόντα δὲ λόγον δυνατόν τε ταῦτα πάντα γεγονένα καὶ τελείως πρὸς ἐπιστήμην ἔχειν. οὕτως σὺ τὸ ἐνύπνιον ἢ ἄλλως ἀκήκοας;”.

“Escuta, então, um sonho em troca de um sonho. Eu também pensava ouvir de algumas pessoas que os elementos primários, como se diz, dos quais nós e tudo o mais somos compostos, não admitem *logos*. Pois cada um, em si mesmo, somente pode ser nomeado, e não é possível acrescentar nada mais, nem ele que é, nem ele que não é, porque fazê-lo já seria anexar-lhe ser ou não-ser, mas nada deve ser adicionado caso se vá falar daquilo mesmo sozinho. Não se deve dizer nem ‘mesmo’, nem ‘aquilo’, nem ‘cada’, nem ‘sozinho’, nem ‘isso’ nem as várias outras palavras desse tipo, pois elas correm em volta e se adicionam a tudo, sendo diferentes das coisas às quais se anexam. E se fosse possível dar um *logos* do elemento mesmo, isto é, se ele tivesse um *logos* peculiar a ele mesmo, seria preciso dar um *logos* dele sem mais nada. Mas, na realidade, é impossível que algum dos <elementos> primários seja expresso por meio de um *logos*, pois não é possível senão nomeá-lo, uma vez que tem apenas nome. Por outro lado, assim como as coisas compostas deles são complexas, assim também os seus nomes, sendo combinados, tornam-se um *logos*. Pois a essência de um *logos* é a combinação de nomes. Assim, de fato, os elementos são desprovidos de *logos* e não conhecíveis, mas perceptíveis, enquanto os complexos são conhecíveis, bem como expressáveis e julgáveis através de um juízo verdadeiro. Então, quando alguém apreende, sem *logos*, o juízo verdadeiro de algo, sua alma chega à verdade acerca disso, mas não o conhece; pois quem não é capaz de fornecer e receber o *logos* não possui conhecimento sobre algo. Porém, uma vez que ele apreende também o *logos*, passa a ser capaz de tudo isso e torna-se perfeito quanto ao conhecimento. [Tradução minha].

Sócrates inaugura a exposição advertindo que está prestes a narrar “um sonho em troca de um sonho”. Essa advertência é responsável pelo nome pelo qual a curta teoria ficou conhecida: “teoria do sonho”. Mas o sentido dela é evidentemente metafórico: não devemos supor que Platão quer que imaginemos que os personagens ouviram a teoria em seus sonhos. Sedley (2004, p. 154) afirma que a expressão alude à troca de sonhos entre pessoas que acabaram de acordar. Ele acha que o objetivo de representar a teoria como ouvida em sonho é comunicar que, para Sócrates e Teeteto, a teoria é muito difícil de ser lembrada com clareza e desvanece rapidamente, assim como um sonho. Sedley acrescenta não ser improvável que, “para Platão, ‘sonho’, aqui, como às vezes em outros lugares, implica adicionalmente ‘hipótese’”<sup>16</sup>. Concordo com ambas as observações de Sedley, mas a primeira pode ser desenvolvida, pois parece ser possível responder *por que* Platão queria representar a teoria como muito difícil de ser lembrada com clareza. De fato, a razão pela qual é difícil contarmos nossos sonhos com precisão não é só que nos esquecemos rapidamente deles, mas também que *eles próprios* são imprecisos. É também por isso que nossa descrição de um sonho não consegue ser mais do que uma narrativa sintética e ambígua. Desse modo, suponho que Platão representou a teoria como ouvida em sonhos porque o grau de precisão *dela própria* é baixo.

Ora, todos os comentadores que se debruçaram sobre a teoria sonhada admitem que a sua interpretação é difícil. Parece-me que a razão disso é que a teoria sonhada é curta demais para a grandiosidade do assunto, pois ela avança teses sobre o conhecimento, a linguagem e a estrutura da realidade, mas a sua exposição ocupa apenas 27 linhas (201d8-202c6). Com tamanha brevidade, não surpreende que Burnyeat tenha considerado a teoria completamente indeterminada<sup>17</sup>. Com efeito, aquelas 27 linhas oferecem só os traços gerais de uma teoria, sem precisar os pormenores sobre os quais os intérpretes disputam. Portanto, quando Sócrates diz que vai contar um sonho em troca de outro, ele está avisando que tudo o que vai falar não passa de um *esboço de teoria*. Além disso, como todo sonho, esse esboço pode se revelar enganoso, e é trabalho do filósofo examinar se ele delineia uma teoria verdadeira. Por isso, considero adequada a observação de Sedley de que “sonho” pode significar “hipótese”, ao menos no sentido de uma tese que, embora sirva de base para um raciocínio, notoriamente ainda precisa ser verificada e testada, pois a sua verdade não está estabelecida. De fato, a teoria do sonho só pode ser verdadeira se for *mais que um sonho*: se for verificado que ela não

---

<sup>16</sup> Sedley, 2004, p. 154.

<sup>17</sup> Burnyeat, 1990, p. 128: “The more you think about the theory, the more questions you discover that it leaves unanswered, the more explanations you feel the want of. *It is a thoroughly indeterminate theory (...)*” (grifo meu).

passa de um sonho, ela deve ser descartada como falsa. Compare 208b11-12, em que Sócrates conclui que Teeteto e ele não tinham sido mais do que “ricos em sonhos” quando julgaram ter encontrado a verdadeira teoria do conhecimento.

Encerro essa seção fazendo uma observação sobre a origem e o papel da teoria. Na literatura, muitas origens foram especuladas para a teoria sonhada na suposição de que Platão não é o autor dela<sup>18</sup>. No entanto, é impossível estabelecer a sua proveniência: mesmo a suposição de que Platão não a inventou é disputável. A questão só pode ser respondida por especulações. Apesar disso, o papel da teoria no interior do diálogo é claro: representar ideias das quais Platão discorda. Nenhuma das doutrinas que aparecem no *Teeteto* é asserida por Platão: da máxima protagórica ao modelo do aviário, todas as teorias até agora foram introduzidas para serem examinadas e refutadas – por que com esta seria diferente? Como observei no cap. 1, é muito difícil afirmar que Platão assera, no *Teeteto*, alguma proposição além das empregadas na refutação de cada teoria. Não é por acaso que a seção da Parte I em que se encontra a afirmação mais evidentemente aceita por Platão seja 185-7<sup>19</sup>, em que Sócrates está *refutando* a equação entre conhecimento e percepção. Também na parte II, é precisamente na *refutação* da definição de conhecimento como juízo verdadeiro que encontramos um dos materiais mais familiares aos leitores dos diálogos<sup>20</sup>. Do mesmo modo, na parte III, podemos esperar encontrar a visão de Platão antes na refutação da teoria do sonho do que nela própria. Isso não quer dizer que Platão discorda de tudo o que a teoria diz, mas que ele *concorda* com a aquilo que Sócrates diz *contra* a teoria<sup>21</sup>. Portanto, o mais decisivo não é a *origem* da teoria sonhada. Ainda que a descobríssemos, isso não necessariamente facilitaria a compreensão do que pensa o autor do *Teeteto*, porque o que ele pensa está menos na teoria do que no ataque que a ela ele faz. E como veremos, Platão mira dois pontos da teoria: a tese da assimetria cognitiva e a tese de que o tipo de *logos* que produz conhecimento é uma combinação de nomes de elementos. Desse modo, Platão sustenta a *negação* de cada uma dessas teses, bem como as *premissas* das quais ele deduz a negação delas<sup>22</sup>. Portanto, para compreender precisamente o intuito dele ao introduzir a teoria do sonho é preciso

<sup>18</sup> Taylor (1926) sugeriu (aparentemente seguindo Burnet) que o autor da teoria era “Echphantus of Syracuse”. Burnyeat (1990) não descarta a possibilidade de ser Antístenes. Sedley (2004, p. 161) sugeriu Arquelau, discípulo de Anaxágoras.

<sup>19</sup> Trata-se da afirmação de que é preciso apreender as coisas comuns (*ta koina*).

<sup>20</sup> Trata-se da familiar afirmação de que a retórica instila juízos ou crenças verdadeiras, não conhecimentos.

<sup>21</sup> Essa tese interpretativa precisa ser ligeiramente qualificada para gerar uma compreensão interessante do argumento de 203c-205e8 contra a teoria do sonho (cf. cap. 3). Salvo esta exceção, porém, é seguro se pautar nessa tese.

<sup>22</sup> Essas deduções são analisadas respectivamente nos caps. 4 e 5, nos quais também tento mostrar como Platão poderia desenvolver uma concepção do conhecimento que não esteja sujeita às mesmas dificuldades que tais premissas representam para a teoria do sonho.

interpretar essas duas teses. Como a primeira depende da segunda, começo discutindo o significado de “*logos*” na teoria do sonho.

## Seção 2.2 – O significado de “*logos*” na teoria do sonho

Como a definição de conhecimento discutida menciona um *logos*, a tese mais decisiva da teoria para a discussão da definição é aquela segundo a qual um *logos* é uma combinação ou entrelaçamento de nomes de elementos (202b5-6 em T2). Mas o que essa combinação de nomes deveria expressar, qual o seu papel? As duas principais respostas dadas pelos intérpretes são as seguintes. De um lado, há os que afirmam que “*logos*” denota a combinação dos nomes dos elementos constituintes de um objeto (geralmente físico)<sup>23</sup>. Nesse sentido, o papel de um *logos* é *definir* ou analisar um objeto listando seus componentes elementares, portanto “*logos*” significaria “definição”. De outro lado, há os que afirmam que “*logos*” denota a combinação dos nomes dos elementos que constituem uma proposição ou fato<sup>24</sup>. Nesse sentido, o papel de um *logos* é *declarar* ou dizer uma proposição listando seus componentes, portanto “*logos*” significaria “declaração”<sup>25</sup>.

O segundo grupo de intérpretes argumenta que o sentido mais comum de “*legein*”, verbo cognato de “*logos*”, é “dizer”<sup>26</sup>, e que a capacidade de contar ou informar algo é comum a todas as sugestões para o sentido de “*logos*” feitas em *Teeteto* 206-210<sup>27</sup>. Esses intérpretes foram levados a crer que este é o sentido de “*logos*” também porque a teoria contrasta *onoma* (nomes) e *logoi*, bem como *onomazein* (nomear) e *legein*. Ora, o mesmo contraste é traçado em *Sofista* 262d, onde é claro que “*legein*” significa “dizer” e que “*logos*” significa “declaração”. Portanto, raciocinam eles, é muito provável que Platão também tivesse “declaração” em mente no *Teeteto*. Além do mais, se isto estiver correto, a teoria do sonho tem um paralelo surpreendente com o Atomismo Lógico de Wittgenstein e Russell<sup>28</sup>. Afinal, segundo essa doutrina, qualquer proposição que sabemos ou na qual cremos possui uma complexidade interna. Por isso, expressamos proposições através de declarações, construções linguísticas que são complexas, compostas de mais de uma parte. Não obstante, cada um dos componentes de uma proposição é simples, semanticamente incomposto. Desse modo, não podemos expressá-los por construções compostas como declarações, mas somente por expressões simples como nomes. De fato, é notável o paralelo dessa doutrina contemporânea

<sup>23</sup> Esses intérpretes incluem Cornford (1935), Sayre (1966), White (1976), Sedley (2004), Kahn (2014).

<sup>24</sup> Esses incluem Ryle (1939, 1990), McDowell (1974) e, de certo modo, Chappell (2004).

<sup>25</sup> Uso “declaração” para retratar a interpretação que Ryle e McDowell fazem de “*logos*”. Ryle (1939, 1990) interpreta “*logos*” como “statement” ou “sentence”. McDowell (1973) também interpreta “*logos*” como “statement” (cf. p. 231), mas, em sua tradução, emprega o termo neutro “account” (cf. p. 94) e, em seu comentário, prefere a complicada expressão “form of words which one utters when one says something” ou alguma variante (cf. p. 231, 232, 235 etc.), mas a ideia é a mesma.

<sup>26</sup> Cf. McDowell, 1973, p. 230.

<sup>27</sup> Cf. Ryle, 1990, p. 29.

<sup>28</sup> Esse paralelo foi exposto de maneira célebre por Ryle (1990).

com a teoria do sonho se nesta “*logos*” significa “declaração”, mas isso não pode ser decisivo para a interpretação do texto antigo. Como há evidências contra essa interpretação de “*logos*”, será preciso reconhecer que o teórico do sonho não foi um precursor do Atomismo Lógico.

Se “*logos*” significa o mesmo que “declaração” o ponto de Platão ao refutar a teoria é a sua insatisfação com um modelo de declaração que admite apenas nomes e com a imprecisão na ideia de *combinação*. Uma combinação pode ser uma aglomeração desordenada ou um encadeamento estruturado, e somente o segundo sentido representa com precisão a complexidade interna de uma declaração. Mas o teórico do sonho não determinou se uma declaração é uma concatenação ou uma aglomeração de nomes (e, de fato, o texto dá a impressão de que o sentido pretendido é o primeiro). O próprio Platão só publicou uma concepção mais precisa sobre o assunto em *Sofista* (261d-263d), em que escreveu que uma mera lista de nomes não realiza a função de declarar uma verdade ou falsidade, mas é preciso haver um encadeamento de palavras de diferentes categorias. Como vimos, o paralelo com essa passagem do *Sofista* é uma das razões para interpretar a teoria do sonho assim. Mas isso nada prova, como observa Fine<sup>29</sup>.

De fato, a interpretação de que “*logos*” significa o mesmo que “declaração” é bastante criticada. Bostock (1988, p. 206-7) apresenta três objeções principais. A primeira objeção é que os exemplos dados do que são compostos – pessoas (201e2) e, adiante, sílabas (202e3-6) – não são exemplos de fatos ou proposições, portanto não são exemplos de itens que podem ser declarados. Essa objeção poderia ser respondida dizendo que sílabas são introduzidas não para servirem de *exemplos*, mas simplesmente para constituírem uma *analogia* com os compostos. Ora, talvez uma sílaba possa ser considerada análoga a um fato na medida em que ambos têm em comum a característica de serem compostos. Entretanto, 202e3-6 afirma que sílabas são modelos (*paradeigmata*) e é muito difícil não tomar isto como querendo dizer que sílabas são exemplos. E também, além de pessoas serem ilustrações claramente ruins para fatos, em 202e2 não há dúvidas de que pessoas são tratadas precisamente como instâncias de complexos. McDowell (1974) admite essa objeção, mas não a julga fatal para a sua interpretação de que é o conhecimento de proposições que está em questão. A mim, no entanto, a objeção parece realmente fatal para visão que McDowell tem sobre este ponto.

A segunda objeção é que, quando discute a tese de que o *logos* é a lista dos elementos constituintes de um objeto, Sócrates afirma que essa tese já havia sido expressada anteriormente (207b6), e com isto ele só pode estar se referindo à teoria sonhada. Esta é a

---

<sup>29</sup> Fine, 1979, p. 373: “verbal similarities with the *Sophist* prove nothing”.

evidência propriamente *textual* contra a interpretação de “*logos*” como “declaração”. Acrescento que, ao final da refutação daquela tese (208b11-12, que já citei), Sócrates conclui que Teeteto e ele não tinham sido mais do que “ricos em sonhos” ao acreditarem na veracidade da tese. É difícil evitar ler essa afirmação como uma referência à teoria do sonho. E se é uma referência à teoria do sonho, então no interior dessa teoria o *logos* é a lista dos elementos constituintes de um objeto.

A terceira e última objeção que Bostock oferece é a que ele considera mais importante e uma que também Fine (1979) apontou. A objeção é que a teoria sonhada foi introduzida para sustentar a tese de que conhecimento é juízo verdadeiro acompanhado de *logos*, portanto um *logos* precisa ser um tipo de discurso que produza conhecimento. Mas uma declaração apenas expressa um juízo que, mesmo que verdadeiro, não é um conhecimento. O conhecimento requer mais do que a capacidade de declarar um juízo verdadeiro. Portanto, se “*logos*” significa o mesmo que “declaração”, a teoria do sonho é altamente insatisfatória enquanto teoria do conhecimento. Consequentemente, Fine e Bostock concluem que “*logos*” precisa significar definição.

Além disso, acrescento que há uma indicação clara de que o papel de uma combinação de nomes (i.e. um *logos*) é definir. A evidência está na passagem em que Sócrates examina a teoria do sonho a partir do modelo das letras e das sílabas. Pois ele pergunta a Teeteto “o que é ‘SO’?” e ambos admitem que a resposta a esta pergunta equivale ao *logos* de “SO”. Desse modo, o *logos* de *x* está explicitamente sendo tomado como uma resposta à questão “o que é *x*?”. Portanto, o sentido mais adequado de “*logos*” no contexto é “definição”, pois é assim que hoje chamamos uma resposta adequada à questão “o que é?”. Além do mais, a resposta de Teeteto é “‘S’ e ‘O’”. Isso indica que o *logos* de *x* está sendo tomado como um enunciado que lista ou enumera os elementos constituintes de *x*, em que *x* é um item composto, complexo. Consequentemente, o sentido específico de “definição” no contexto é “definição por listagem de elementos”. Pode-se concluir que a tese principal da teoria do sonho é: (LE) uma *lista de elementos* de um objeto complexo produz conhecimento acerca dele. Como veremos, dessa tese depende parcialmente a outra tese importante da teoria: (AC) há *assimetria cognitiva* entre complexos e elementos (os complexos são conhecíveis e os elementos não).

Assim, concluo que a interpretação mais adequada de “*logos*” é “definição” e não “declaração”. Entretanto, esta última revela um ponto interessante que precisa ser notado. Como sabemos, definições constituem um subconjunto das declarações. Porém, não é claro se o teórico aceita ou não a existência de um sentido mais amplo de “*logos*”, que abrangesse tanto

declarações quanto definições. Na realidade, é muito provável que o teórico do sonho não distinga entre uma definição e uma declaração, mas ache que elas são a mesma coisa<sup>30</sup>, a saber, uma lista de elementos constituintes. Se isso estiver correto, será a verdadeira razão pela qual a teoria restringe a expressão verbal de um elemento a seu nome: o teórico deve pensar que, como não se pode definir um elemento, nada há que se possa *declarar* dele, portanto ele só pode ser nomeado. Desse modo, parte da insatisfação de Platão com a teoria sonhada muito provavelmente se deve à concepção simplista de *logos* dela, uma concepção que não contempla outras formas de discurso além da definição e, pior, encara uma definição como nada mais que uma lista de elementos constituintes. Apenas o segundo ponto é criticado no *Teeteto*, mas a crítica se aplica também à concepção errônea de declarações como listas, pois uma declaração precisa ser mais que uma lista para comunicar algo, assim como uma definição precisa ser mais que uma lista para produzir conhecimento sobre o *definiendum*. Em ambos os casos se aplica a ideia que Platão apresentará de maneira negativa adiante, segundo a qual é preciso atentar para o encadeamento interno tanto do *logos* quanto daquilo que ele expressa. Pois adiante Platão rejeitará o modelo de *logos* como lista de elementos, visto que a apreensão de uma mera lista dos elementos de *x* não evita que o sujeito erre a respeito de *x*, portanto não faz o sujeito conhecer *x*. Como veremos, ao estabelecer esse ponto negativo, Platão provavelmente quer dizer que o sujeito também precisa apreender como os elementos de *x* se encadeiam a fim de conhecer *x* (ver cap. 5).

Uma vez estabelecido que “*logos*” significa o mesmo que “definição por listagem de elementos”, é simples compreender a tese (AC) da assimetria cognitiva entre complexos e elementos. Essa tese diz que os complexos são conhecíveis, mas os elementos não. Ora, o conhecimento está sendo definido pelo teórico do sonho como juízo verdadeiro acompanhado de definição por listagem de elementos. Mas um elemento não possui outros elementos que pudessem ser listados, então um elemento é desprovido de definição – ele é *alogon* (sem *logos*). Portanto, pela definição de conhecimento, se segue que um elemento não pode ser conhecido. Assim, os objetos do conhecimento são itens compostos como pessoas ou sílabas, já que esse tipo de coisa pode ser ter seus elementos constituintes listados. Na fala, pode-se usar um nome para mencionar um elemento ou um composto, e pode-se usar uma lista de nomes para definir um composto, mas *não* para definir um elemento. O resultado é a assimetria cognitiva entre compostos e elementos (AC).

---

<sup>30</sup> Conrford, 1935, p 145: “The effect is that the distinction between the definition and other statements about the thing is not drawn; and this appears to be the case in our passage”.

Esse resultado Platão julga implausível e por isso ele representa Sócrates refutando a assimetria cognitiva. Para Platão, é inaceitável que os itens mencionados em um enunciado que deveria produzir conhecimento sejam eles próprios desconhecidos. Para evitar esse resultado é preciso ou descartar a definição de conhecimento proposta ou a concepção de *logos* (definição que deve produzir conhecimento) como lista de elementos (LE). Como veremos, Platão lançará seu ataque sobre esta concepção, porque ele não admite que um discurso produza conhecimento ao meramente enumerar elementos sem observar a estrutura conforme a qual eles se encadeiam.

### Seção 2.3 – A ontologia da teoria do sonho

A maioria dos que interpretam “*logos*” como “definição” supõe que a teoria do sonho está falando de definir um objeto *físico particular* em vez de um objeto *abstrato universal*<sup>31</sup>. Como já mencionei, a teoria diz explicitamente que os complexos ou compostos definíveis e conhecíveis são pessoas e tudo o mais. Esses intérpretes tomam isso como querendo dizer que o que é possível definir são pessoas particulares (Teeteto, por exemplo) e não o ser-humano em geral, e que uma definição mencionará os constituintes físicos particulares de uma pessoa. Cornford (1935) julga essencial entender que a teoria reconhece como existentes apenas seres concretos particulares e que por isso o teórico adota uma ontologia materialista. Mas, se isso estiver correto, então o teórico está comprometido também com o *nominalismo*, doutrina mais radical segundo a qual não existem quaisquer objetos abstratos como universais, espécies e *types*, mas existem apenas particulares, indivíduos e *tokens*. Que eu saiba, nenhum dos intérpretes nota que a visão de Cornford tem essa consequência, mas ela claramente se segue da afirmação de que, para o teórico, há somente objetos físicos particulares. Pretendo desafiar essa afirmação porque não me parece necessário encarar a teoria do sonho assim e, além do mais, parece-me que assim lida ela se torna impressionantemente paradoxal. A principal evidência textual putativa para assim lê-la é a sua afirmação de que os elementos são perceptíveis (202b7), que esses intérpretes tomam como querendo dizer que elementos não passam de objetos físicos particulares. Outra suposta evidência é a afirmação de que um *logos* precisa ser peculiar, expressa na cláusula *oikeîon lógon* (202a6-7). No que se segue, disputarei o uso dessas passagens como evidências para essa leitura. Ao final, oferecerei um argumento independente contra encontrar um nominalismo na teoria do sonho, mostrando que o teórico precisava ser mais moderado e reconhecer a existência de alguns objetos abstratos universais para que seu projeto fizesse sentido.

#### Sub-seção 2.3 (A) – A cláusula “*oikeîon lógon*”

Em 202a6, o teórico do sonho implica que uma definição (*logos*) precisa ser peculiar (*oikeîos*) àquilo que ela define. Fine (1979), Bostock (1988) e outros tomam isso como querendo dizer que cada elemento mencionado em uma definição precisa ser peculiar ao objeto da definição, no sentido de que nenhum outro objeto pode ser composto dos mesmos elementos. De início percebe-se que essa interpretação tem a consequência paradoxal de que duas definições não podem mencionar o mesmo elemento e portanto não podem compartilhar

---

<sup>31</sup> Por exemplo, Cornford (1935), Gulley (1962) Bostock (1988), Sedley (2004) e Kahn (2014).

nenhum termo. Mas esses intérpretes julgam que o teórico achava a consequência razoável, porque julgam que ele achava que somente objetos físicos particulares podem ser conhecidos (e claramente os constituintes particulares de um particular são peculiares a ele). Nas palavras de Bostock:

“The exposition apparently assumes that it is *particular physical things* that we are trying to define or analyze, by enumerating their simple parts, and that is why it is reasonable to say both that the parts in question will be *perceptible* and that they will be *peculiar to the things analyzed*. (BOSTOCK, 1988, p. 209, grifos meus).

Para Bostock, que segue Fine (1979), o teórico do sonho prescreve que *cada um dos itens mencionados* em uma definição precisa ser peculiar ao *definiendum*. Então ele contrapõe essa prescrição aos exemplos que Sócrates dá a seguir, como o exemplo das letras e das sílabas. Bostock afirma corretamente que neste exemplo estão em questão letras e sílabas enquanto *types* e não enquanto *tokens* ou ocorrências. Então ele argumenta que este exemplo contraria a prescrição de que nenhum dos itens mencionados na definição pode ser comum a outras coisas além do *definiendum* em questão, pois, segundo o exemplo, as letras mencionadas na definição de uma sílaba-tipo (e.g. “SO”) serão letras-tipo (e.g. “S” e “O”) e, portanto, comuns a outras sílabas além da sílaba em questão. Em face dessa incongruência, Bostock sugere que não devemos levar a sério a prescrição da teoria, mas descartá-la como não essencial<sup>32</sup>. De fato, há uma incongruência, mas a sugestão de Bostock não precisa ser aceita se pudermos construir a prescrição de modo que ela não determine que *cada termo* da definição deva ser peculiar ao *definiendum*. Com efeito, penso que podemos construir a cláusula *oikeïon lógon* como avançando a familiar prescrição de que é a definição *como um todo* que deve ser peculiar ao *definiendum*. Observemos novamente a tradução da porção relevante de T2 (cf. texto grego em T2 acima):

**T3** (excerto de T2): *Teeteto* 201e3-202a7:

“Pois cada um, em si mesmo, somente pode ser nomeado, e não é possível dizer nada mais, nem ele que é, nem ele que não é (...). Não se deve adicionar nem ‘mesmo’, nem ‘aquilo’, nem ‘cada um’, nem ‘sozinho’, nem ‘isso’ nem as várias outras palavras desse tipo, **(i)** pois elas correm em volta e se adicionam a tudo, **(ii)** sendo diferentes das coisas às quais se anexam. E se fosse possível dar um *logos* do elemento mesmo, isto é, **(iii)** se ele tivesse um *logos* peculiar a ele mesmo, seria preciso dar um *logos* dele sem mais nada.”

<sup>32</sup> Bostock, 1988, p. 210: “Presumably, then, this aspect of the theory of the dream is not something that we are intended to take very seriously: when it is a universal that is being defined – as it is, in Socrates’ illustrations – the ‘elementary parts’ that are mentioned in its definition will again be universals, and will not be peculiar to the thing being defined. (...). (...) he was assuming that it was individual, particular, perceptible things that one could be said to know. But clearly these features are inessential (...).”

Antes de tudo, observe-se que, no fragmento crucial (iii) em T3, o adjetivo *oikeios* está evidentemente qualificando *logos*, implicando é a definição que precisa ser peculiar e não cada um dos os seus termos. Essa é a interpretação mais natural da cláusula *oikeion lógon*. Ao proporem uma interpretação diferente desta, Fine e Bostock não estão lendo (iii) isoladamente; ao contrário, a sua interpretação depende também das afirmações (i) e (ii) em T3, as quais explicam porque as palavras “é”, “isso” etc. não podem compor uma definição. Não obstante, (i) e (ii) não nos obrigam a interpretar a cláusula de uma maneira distinta da mais natural, como veremos.

A teoria do sonho contrasta um nome e uma definição dizendo que a segunda tem mais de um nome. Nesse sentido, a diferença básica entre um nome e uma definição é numérica: temos, de um lado, *um* nome e, de outro, *vários* nomes, de modo que uma definição é formada ao se *acrescentar* (*proseipeîn, prostîthetai, prosférein*) nomes uns aos outros. Em T3, o teórico primeiro assere que um elemento tem apenas um nome e que não se deve acrescentar nada mais, isto é, nenhum outro nome. Em seguida ele apresenta uma lista de palavras que não se deve acrescentar. A pertinência dessa lista certamente se deve a essas palavras darem a impressão de serem boas candidatas a serem acrescentadas ao nome de um elemento na tentativa de formar uma definição. Contudo, a impressão é ilusória, pois há um problema com essas palavras, o qual as desqualifica como possíveis acréscimos ao nome de um *elemento* – e também (o texto implica) como possíveis termos da definição de um *composto*. O problema, segundo a teoria, é que (i) elas correm em volta e se acrescentam a tudo (202a4-5) e (ii) elas são diferentes das palavras a que elas se acrescentam (202a5). A implicação é que um *logos* não pode conter palavras que se enquadrem nos casos (i) e/ou (ii). Segundo a leitura de Fine e Bostock, uma palavra não satisfaz (i) nem (ii) somente se ela não puder figurar em mais de um *logos*, ou seja, se ela se referir a um objeto que não compõe mais do que um complexo. É por isso que eles pensam que a requisição de que as palavras de um *logos* não satisfaçam nem (i) nem (ii) corrobora a tese de que a cláusula *oikeion lógon* requer que cada uma das palavras de determinado *logos* pertença exclusivamente a ele. Mas vou argumentar que uma palavra pode não satisfazer nem (i) nem (ii) e, ao mesmo tempo, figurar em mais de um *logos* por se referir a um objeto que compõe mais de um complexo. Nesse sentido, a requisição de que as palavras de um *logos* não satisfaçam nem (i) nem (ii) não corroboraria a leitura que Fine e Bostock fazem da cláusula *oikeion lógon*.

Em primeiro lugar, para entender (i), basta notar que a lista de palavras proibidas contém quatro *pronomes* (“isso”, “mesmo”, “aquilo” e “cada”), um *adjetivo* (“sozinho”) e um

*verbo* (“é”). Pronomes, adjetivos e verbos *não* são nomes, porque nomes designam a mesma coisa em qualquer contexto, enquanto pronomes designam coisas diferentes em contextos diferentes, e adjetivos e verbos simplesmente nada *designam*: adjetivos atribuem qualidades e verbos predicam ações ou estados. Assim, Sócrates pode querer dizer com (i) que as palavras mencionadas “correm em volta” *de tudo* porque nenhuma delas designa *um elemento específico* em qualquer contexto. A mesma mensagem poderia ter sido comunicada simplesmente observando que nenhuma daquelas palavras é um nome, desde que um nome é justamente o tipo de palavra que designa exclusivamente o seu *nominatum* e nada mais. Portanto, de nada adianta acrescentar pronomes, adjetivos ou verbos, seja ao nome de um elemento, seja ao nome de um complexo, pois em nenhum dos dois casos esse tipo de palavra ajuda a compor uma definição, já que uma definição é, para o teórico do sonho, composta de *nomes*.

Em segundo lugar, para entender (ii), observemos que, quando Sócrates recapitula exatamente o mesmo ponto em 205a4-10, ele afirma também que as palavras listadas são, além de diferentes (*hétera*, 205a8), *estranhas* (*allótria*, 205a9) às coisas a que se acrescentam. Parece que Sócrates usa “*hétera*” e “*allótria*” em 205a para expressar uma mesma noção, e que ele acrescenta “*allótria*” justamente para tornar mais claro o que ele quis dizer em 202a quando usou só “*hétera*”. Assim, com (ii) Sócrates pode querer dizer que as palavras acrescentadas ao nome de um elemento (ou complexo) não podem ser *estranhas* ao elemento (ou complexo) a que elas se acrescentam, no sentido de que elas não podem se referir a coisas que não fazem parte da composição do elemento (ou complexo). Mas, como um elemento é incomposto, qualquer palavra além do seu nome será estranha a ele nesse sentido. Qualquer palavra além do seu nome se referirá a algo que não lhe é interno, mas estranho, além de diferente. (Se a palavra se referisse a algo que *não* é diferente do próprio elemento, mas a ele mesmo, ela talvez não fosse proibida, mas também não contribuiria para formar um *logos*, visto que as palavras do *logos* de *x* precisam se referir não a *x*, mas aos itens que compõem *x*). Quando compostos estão em questão, é necessário que as palavras da sua definição se refiram a coisas diferentes deles próprios, mas elas não podem se referir a coisas que não fazem parte da sua composição. Dito de outro modo, cada palavra que compõe um *definiens* de um complexo precisa ser um nome de um elemento que realmente compõe o *definiendum*.

Consequentemente, a prescrição que o teórico do sonho está propondo é a seguinte: nenhuma palavra de um *definiens* pode (i) designar mais de um elemento (ou fracassar em ser designativa), nem (ii) designar um elemento que não seja interno ao *definiendum*. Não é

necessário ler o texto como sugerindo que cada palavra de um *definiens* deve designar um elemento que compõe *exclusivamente* o complexo sendo definido. Na realidade, é muitíssimo mais provável que o teórico do sonho pensasse que cada elemento podia compor *mais de um* complexo. Assim, as afirmações (i) e (ii) em T3 não corroboram a leitura que Fine e Bostock querem fazer da cláusula *oikeîon lógon* (iii). Desse modo, o mais adequado é entender a cláusula da maneira como é mais natural, e é óbvio qual seja ela: como o adjetivo *oikeion* qualifica o substantivo *logon*, é mais natural entender que a definição (*logos*) deve ser peculiar (*oikeios*) ao *definiendum* do que supor que é *cada termo* da definição que deve ser peculiar ao *definiendum*.

Vimos que a cláusula *oikeîon lógon* (iii) naturalmente significa que o que precisa ser peculiar ou exclusivo ao complexo é a definição como um todo, e que (i) e (ii) podem significar que cada termo da lista de elementos de um composto precisa (i) designar propriamente um único elemento e (ii) um que seja interno ao composto. Portanto, não há a menor necessidade de interpretar o texto como querendo dizer que o *logos* de um complexo não pode mencionar elementos que fazem parte da composição de outro complexo. Consequentemente, não precisamos aceitar a conclusão de Bostock de que não devemos levar a sério a cláusula *oikeîon lógon* por ela conflitar com o exemplo das letras e das sílabas. Em vez disso, sugiro que rejeitemos a interpretação segundo a qual essa cláusula produz o conflito, e adotemos no lugar dela a outra interpretação disponível, segundo a qual a cláusula diz apenas que o *logos* como um todo – e não cada uma de suas partes – precisa ser peculiar àquilo de que é *logos*<sup>33</sup>.

### **Sub-seção 2.3 (B) – A perceptibilidade dos elementos**

A afirmação de que os elementos são perceptíveis (202b7 em T3) também aparenta estar em conflito com o trecho em que letras são apresentadas como exemplos ilustrativos de elementos. O conflito é suscitado porque letras são tipos universais abstratos enquanto elementos perceptíveis supostamente precisam ser particulares concretos<sup>34</sup>. Isso levou

---

<sup>33</sup> É claro que resta o seguinte problema: a noção de definição (*logos*) proposta pela teoria do sonho parece não possuir ordenação interna. Desse modo, usando sílabas como exemplos, a definição de “MAN” não será diferente da de “NAM”, pois ambas poderão ser definidas pela lista “A, M, N”. Não obstante, a solução desse problema não é aceitar a conclusão de Bostock de que a cláusula *oikeion logon* não merece consideração séria. A solução pode ser admitir que o teórico do sonho deveria ter proposto uma noção de definição que acomode a ordenação. De fato, adiante argumentarei (cap. 5) que a ausência de ordenação e concatenação entre os elementos é fatal para o teórico do sonho.

<sup>34</sup> Chappell (2004, p. 219), argumentando contra Cornford (1935), defende que o teórico do sonho não estabelece que os elementos precisam ser particulares concretos. Borges (2010, p. 32-3) concorda com tal leitura.

Bostock (1988) a sugerir que a tese da perceptibilidade dos elementos não foi incluída para ser levada a sério e poderia ser descartada como não essencial, assim como ele faz com a cláusula “*oikeîon lógon*”. Fine (1979, p. 379) também desqualificou a perceptibilidade dos elementos como uma concessão “ingênua” (“*lame*”). Entretanto, a concessão é explícita no texto e uma interpretação que precise desconsiderá-la será menos adequada do que uma que não precise.

Com efeito, parece haver uma maneira muito simples de ler a afirmação de que elementos são perceptíveis sem que ela implique que elementos não passem de objetos particulares. A maneira de fazer isso é simplesmente interpretar “elementos são perceptíveis” de modo análogo a como interpretamos a oração verdadeira “letras são perceptíveis”. A não ser que sejamos nominalistas, é trivial que interpretemos “letras são perceptíveis” como uma afirmação que se aplica a letras enquanto *tokens*, sem nenhuma implicação de que elas não possam também ser consideradas como *types*. Se o nominalista quer negar a existência de tipos de letras, ele precisa fazer mais do que dizer que letras são perceptíveis, pois do contrário não compreenderemos o seu intuito e pensaremos que ele está simplesmente se referindo a *tokens* ou a ocorrências de letras. Do mesmo modo, é perfeitamente possível que a afirmação da teoria do sonho de que elementos são perceptíveis tenha sido feita para se aplicar a elementos *enquanto tokens*, sem nenhuma implicação de que eles não possam também ser considerados como *types* e, portanto, como objetos universais abstratos repetíveis. Assim, essa afirmação pode ser lida como querendo dizer que, embora elementos sejam tipos ou espécies universais – e, enquanto tais, imperceptíveis – todos os espécimes ou instâncias deles são particulares perceptíveis.

Consequentemente, não precisamos desconsiderar a afirmação da perceptibilidade dos elementos como incompatível com o exemplo das letras e das sílabas. Em vez disso, sugiro que rejeitemos a interpretação segundo a qual essa afirmação produz o conflito e admitamos que a afirmação quer dizer apenas que todas as *instâncias* de elementos são perceptíveis.

### **Sub-seção 2.3 (C) – A restrição na ontologia do teórico do sonho e sua consequência**

Há duas razões que me parecem decisivas para admitir que o teórico do sonho reconhece a existência de objetos abstratos não particulares, ao contrário do que propõe Cornford. Em primeiro lugar, se o teórico do sonho está comprometido com a particularidade

---

Também concordo e argumentarei aqui que essa leitura é a melhor maneira possível de resolver o conflito citado.

dos elementos, ele está comprometido também com uma série de teses esquisitas, a saber: que dois complexos jamais compartilham um mesmo elemento; que há no mínimo duas vezes mais elementos do que complexos; que a quantidade de elementos que há é inumerável; etc. Essas teses tem uma consequência profundamente paradoxal para o projeto da teoria sonhada enquanto teoria do conhecimento. A consequência é que nada é comum a nada, o que impossibilita que o conhecimento alcance um grau mínimo de generalidade sem o qual ele deixa de ser digno do nome.

Em segundo lugar, Sócrates afirma que o teórico elegeu as letras e as sílabas como modelos para elaborar a sua teoria sobre o conhecimento de elementos e complexos. Portanto é implausível que o teórico não tenha introduzido em sua teoria as características mais fundamentais das letras e das sílabas. É fundamental que duas sílabas possam compartilhar a mesma letra, que haja muito menos letras do que sílabas e que a quantidade de letras que há seja numerada. Do contrário, a leitura seria impossível. Ninguém consegue ler antes de perceber que há certo número fixo de letras que se repetem. Mas aquilo que se repete é um universal e não um particular, portanto letras são universais. Ora, se o teórico do sonho usou as letras como modelos para os seus elementos<sup>35</sup>, ele certamente supunha que os elementos precisam ser universais cujas instâncias (são perceptíveis e) compõem os complexos particulares que há. Ao mesmo tempo, ele devia supor que os complexos, assim como as sílabas, também são repetíveis e portanto precisam ser universais (cujas instâncias são compostas de instâncias de elementos).

Nesse sentido, o modelo de definição que o teórico está propondo é um em que se define uma espécie de complexo *x* mencionando todas as espécies de elementos *y* e *z* etc. tais que todas as instâncias de *x* são compostas por instâncias de *y*, instâncias de *z* etc. Por exemplo, tenta-se definir a espécie *carro* mencionando as espécies *roda*, *chassi* etc., já que todas as instâncias de *carro* são compostas por instâncias de *roda*, *chassi* etc.

Portanto, a ontologia da teoria do sonho inclui objetos abstratos universais, o que significa que o teórico não é um nominalista. Mas, sem dúvida, com a afirmação de que elementos são perceptíveis enquanto *tokens*, a teoria sonhada está excluindo *algo* da sua ontologia. Afinal, qual é a restrição na ontologia do teórico do sonho? Ora, a teoria sonhada desconsidera a existência *tokens* ou instâncias e espécimes imperceptíveis. Isso quer dizer que

---

<sup>35</sup> Mesmo quem pensa que as letras e as sílabas fornecem apenas uma *analogia* com (e não um modelo para) elementos e sílabas deve reconhecer que é demasiado implausível que as características mais fundamentais das letras e sílabas não sejam objeto da analogia.

ela exclui de sua ontologia todos os universais cujas instâncias não sejam perceptíveis, por exemplo, todas as propriedades matemáticas (como a propriedade de ser um número primo), as propriedades morais (como a de ser virtuoso). Essa posição é ontologicamente menos restrita do que a visão nominalista de que nenhuma propriedade é real. Como vimos, nada do que o teórico do sonho diz o compromete com o nominalismo; ao contrário, ele devia aceitar a existência de itens abstratos como *types* ou propriedades e espécies. Embora tais itens sejam imperceptíveis, a teoria não precisa rejeitá-los porque ela se compromete apenas com a rejeição de *tokens* imperceptíveis. Mesmo assim, a posição representa uma restrição na ontologia, e essa restrição em particular tem sim uma *consequência paradoxal* para a teoria do sonho. Como se trata de uma teoria sobre o conhecimento, que é um item mental e por isso imperceptível, segue-se que a teoria não compreende o próprio assunto que ela se propõe a definir. A não ser que o teórico do sonho propusesse uma explanação de como o conhecimento e seus elementos são perceptíveis, o conhecimento nunca poderia ser conhecido, segundo a sua própria teoria<sup>36</sup>.

De qualquer modo, mesmo que a ontologia restrita do teórico do sonho o deixe em apuros, não a sua ontologia que Platão critica. É importantíssimo enfatizar isto. Além da tese da assimetria cognitiva (AC), o real alvo do ataque de Platão é a concepção de definição como lista de elementos (LE). O problema dessa concepção, como veremos, é que ela desconsidera o *encadeamento* dos elementos bem como a *unidade* produzida por ele, ignorando a ordem dos elementos e a função de cada um no todo.

É interessante notar que esse problema prejudica o próprio *definiens* “juízo verdadeiro *com logos*”. A preposição “com” (*meta*) não determina relação alguma entre os dois componentes do mencionados na fórmula. Ora, ela nos recorda *Mênon* 98, em que Sócrates afirma que crenças verdadeiras se tornam conhecimento quando fixadas por um “cálculo de causa” (*aitias logismos*). Aquela formulação determina que a função do *aitias logismos* é *fixar* a crença verdadeira. Mas, na formulação do *Teeteto*, o papel do *logos* não é explicitado. O teórico do sonho ignora que os componentes da sua própria definição de conhecimento carecem de encadeamento e função própria e que a relação entre eles ainda precisa ser determinada<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Cf. Burnyeat, 1990, p. 185-7.

<sup>37</sup> Cf. Burnyeat, 1990, p. 175-6.

### Capítulo 3 – O dilema contra a assimetria cognitiva

Neste capítulo, examino o primeiro argumento contra a tese da assimetria cognitiva (AC) entre complexos e elementos avançada na teoria do sonho, argumento que aparece em 202d8-205e8. Sócrates começa afirmando que as letras e as sílabas serviram de modelos para a elaboração da teoria. Portanto, a fim de verificar se AC é plausível, Teeteto e ele devem se perguntar se a assimetria cognitiva também se dá entre letras e sílabas. Em seguida, através de um dilema, Sócrates persuade Teeteto de que a resposta é negativa. Mas veremos que o argumento de Sócrates é claramente insatisfatório e Platão provavelmente sabia disso. Então temos aqui uma exceção ao pressuposto interpretativo de que Platão asseire as premissas dos argumentos que Sócrates oferece contra a teoria do sonho. Mesmo assim, como veremos, há uma maneira de entender o segundo movimento do dilema, segundo a qual Platão está argumentando contra o teórico do sonho a partir dos pressupostos *do próprio teórico*. O intuito de Platão com isso seria mostrar que tais pressupostos são incompatíveis com AC e que então a teoria é inconsistente. Assim, neste capítulo, primeiro (seção 3.1) discuto as letras e as sílabas enquanto modelos para a teoria sonhada e, depois (3.2), examino o dilema.

### Seção 3.1 – As letras e as sílabas como modelos para a teoria do sonho

Após Sócrates contar a teoria com a qual sonhou em T3, Teeteto confirma ter sido realmente essa teoria que ele escutou, e concorda em estabelecer, nos termos dela, que conhecimento é juízo verdadeiro acompanhado de *logos* (definição por listagem de elementos constituintes). A princípio, Sócrates parece entusiasmado com essa definição de conhecimento. “É provável que isso seja assim mesmo, pois que conhecimento ainda poderia haver à parte do *logos* e do juízo correto?” (202d6-7, tradução minha), diz ele. Contudo, Sócrates mostra-se insatisfeito com a tese da assimetria quanto ao conhecimento de elementos e compostos, segundo a qual os elementos não são conhecíveis, mas os complexos sim. Sócrates vê a tese como “aquilo que teoria afirma do modo mais sutil” (ὁ ... λέγεσθαι κομψότατα, 202d10). Aqui, como é frequente em Platão, “sutil” carrega ironia, o que quer dizer que a Sócrates a tese não parece refinada, mas astuciosa. Com efeito, ela será refutada adiante por dois argumentos, após os quais ela será considerada não mais que uma *brincadeira* “voluntária ou involuntária” (206b9-10). Ambos os argumentos partem da suposição de que o teórico do sonho elaborou sua teoria usando as letras e as sílabas como modelos para elementos e complexos, respectivamente. A suposição é introduzida assim:

**T4:** *Teeteto* 202e3-203a2:

ΣΩ. ἰστέον δὴ: ὥσπερ γὰρ ὀμήρουσ ἔχομεν τοῦ λόγου τὰ παραδείγματα οἷσ χρώμενοσ εἶπε πάντα ταῦτα.

ΘΕΑΙ. ποῖα δὴ;

ΣΩ. τὰ τῶν γραμμάτων στοιχεῖά τε καὶ συλλαβάσ. ἢ οἶε ἄλλοσέ ποι βλέποντα ταῦτα εἶπεῖν τὸν εἰπόντα ἃ λέγομεν;

ΘΕΑΙ. οὐκ, ἀλλ' εἰσ ταῦτα.

ΣΩ. βασανίζωμεν δὴ αὐτὰ ἀναλαμβάνοντεσ, μᾶλλον δὲ ἡμᾶσ αὐτούσ, οὕτωσ ἢ οὐχ οὕτωσ γράμματα ἐμάθομεν.

SO. Devemos sem dúvida investigar isso, pois temos como reféns da teoria os modelos usados por aquele que disse tudo isto.

TEE. Quais?

SO. Os elementos das letras e as sílabas. Ou crês que aquele que disse o que estamos a discutir, o disse visando outra coisa?

TEE. Não, essa.

SO. 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. (Tradução de Nogueira e Boeri, 2005, modificada).

Sócrates propõe que Teeteto e ele verifiquem se a “afirmação sutilíssima” da teoria está correta, usando para isso os mesmos modelos que, segundo ele, a própria teoria utiliza. Tais modelos, diz Sócrates, são os elementos e os complexos do alfabeto: as letras e as sílabas. Tomando-as como exemplos paradigmáticos é que o teórico do sonho elaborou a sua teoria,

por isso elas são como garantias ou “reféns” (ὀμήρου, 202e3 em T4) que a certificam. Ainda em T4, Sócrates conclama Teeteto a investigar com ele de que modo eles próprios foram alfabetizados, a fim de avaliar se o teórico afirma, sobre elementos e complexos, coisas compatíveis com o que os dois aprenderam sobre as letras e as sílabas de sua língua. A afirmação a ser verificada é a de que há assimetria quanto ao conhecimento de elementos e complexos. Assim, o primeiro passo da investigação é verificar se realmente há *logoi* das sílabas e não das letras.

Nesse sentido, Sócrates pergunta a Teeteto se as sílabas têm *logos* enquanto as letras não, e Teeteto diz ser provável que seja assim. Em seguida, Sócrates pergunta: “se alguém te interrogasse assim sobre a primeira sílaba de ‘Sócrates’: ‘Teeteto, diga o que é SO’, o que responderias?” (203a6-8). Teeteto afirma que responderia que “SO” é “S” e “O” (203a9). Então Sócrates pergunta se esse é o *logos* da sílaba e Teeteto assente (203a10-11). Já mencionei que desta conversa deduz-se que fornecer o *logos* de *x* é responder a questão “o que é *x*?” dizendo os nomes de todos os elementos que compõem *x*. (Ao menos é exatamente assim que Sócrates e Teeteto estão interpretando o sonho). Então o *logos* de *x* é a definição de *x* pela listagem de todos os seus elementos. Desse modo, a definição de uma sílaba é a lista de suas letras. No entanto, o mesmo tipo de definição não se aplica a letras; ao contrário, vejamos como Teeteto responde ao pedido Sócrates pela definição da letra “S”:

**T5:** *Teeteto* 203b1-10:

ΣΩ. ἴθι δὴ, οὕτως εἶπε καὶ τὸν τοῦ σῖγμα λόγον.

ΘΕΑΙ. καὶ πῶς τοῦ στοιχείου τις ἐρεῖ στοιχεῖα; καὶ γὰρ δὴ, ὃ Σώκρατες, τὸ τε σῖγμα τῶν ἀφώνων ἐστί, ψόφος τις μόνον, οἷον συριτιούσης τῆς γλώττης: τοῦ δ' αὖ βῆτα οὔτε φωνὴ οὔτε ψόφος, οὐδὲ τῶν πλείστων στοιχείων. ὥστε πάνυ εὖ ἔχει τὸ λέγεσθαι αὐτὰ ἄλογα, ὧν γε τὰ ἐναργέστατα αὐτὰ τὰ ἐπὶ φωνῆν μόνον ἔχει, λόγον δὲ οὐδ' ὄντινοῦν.

ΣΩ. τοῦτ' ἐμὲν ἄρα, ὃ ἐταῖρε, κατωρθώκαμεν περὶ ἐπιστήμης.

SO. Vamos, então; diz-me desse mesmo modo o *logos* do “S”.

TEE. 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 *logos*, entre as que são mais claras, as sete vogais, pois só têm voz, mas nenhuma espécie de *logos*.

S. — Portanto, companheiro, com este pormenor tivemos êxito no que diz respeito ao saber. [Tradução de Nogueira e Boeri, modificada].

Como se vê, Teeteto não dá uma definição de “S”, se entendermos *logos* como enumeração ou lista de elementos. É impossível, de fato, dizer as letras de uma letra, uma vez que ela não é composta, seja de letras, seja de quaisquer outros elementos. Contudo, Teeteto efetivamente

diz *o que é* “S”: ele define “S” de certo modo, a saber, classificando a letra segundo critérios fonéticos. Como nota Chappell (2004), Teeteto usa três critérios classificatórios em T5: ele contrasta “S”, que enquanto consoante não tem voz, com as vogais, que têm voz; depois ele diz qual tipo de som “S” tem; e por fim ele contrasta “S” com as consoantes que não tem som, como “B”.

A fala de Teeteto em T5 não é uma definição de “S” no sentido proposto pela teoria do sonho, mas essa fala identifica essa letra univocamente. Se o que Sócrates pede é um *logos* de “S” que seja relevante para o conhecimento de “S”, então a fala de Teeteto com certeza atende o pedido. O fato de a fala de Teeteto não ser uma definição relevante para o conhecimento no sentido proposto pela teoria do sonho serve de objeção à teoria do sonho. A objeção implícita é que, na verdade, as letras não são indefiníveis, i.e. não são *aloga*. Assim, concordo com a observação de Fine (1979) de que Platão acreditava haver um tipo de definição conforme o qual itens compostos como letras podem ser definidos, e de que este tipo de definição – qualquer que ele seja – é mais importante para Platão do que aquele avançado pela teoria do sonho.

### Seção 3.2 – O dilema: uma sílaba é todas as suas letras ou uma forma singular?

Um dilema é um argumento em que a mesma conclusão (geralmente insatisfatória) se segue de alternativas mutuamente excludentes. Aqui, a conclusão é a negação da tese da assimetria cognitiva, a primeira premissa alternativa é que uma sílaba seja todas as suas letras e a segunda é que uma sílaba seja uma forma singular surgida da união de suas letras. Sócrates formula do seguinte modo as duas alternativas que se revelarão dilemáticas:

**T6:** *Teeteto* 203c4-6:

ΣΩ. φέρε δὴ, τὴν συλλαβὴν πότερον λέγομεν τὰ ἀμφοτέρα στοιχεῖα, καὶ ἐὰν πλείω ἢ ἢ δύο, τὰ πάντα, ἢ μίαν τινὰ ἰδέαν γεγонуῖαν συντεθέντων αὐτῶν; ΘΕΑΙ. τὰ ἅπαντα ἔμοιγε δοκοῦμεν

SO. Diga me: uma sílaba é ambas as letras e, se ela tiver mais do que duas, todas, ou é uma forma singular surgida da justaposição das letras?  
TEE. Parece-me que é todas as letras. [Tradução minha].

Sócrates quer saber se

(i) uma sílaba é todas as suas letras

ou se

(ii) uma sílaba é uma forma singular que surge da justaposição de suas letras.

As alternativas (i) e (ii) são mutuamente excludentes porque, segundo (i), a sílaba é a mera reunião ou agregado de suas letras e, segundo (ii), ela é algo mais, que surge a partir da reunião de suas letras. Teeteto opta pela alternativa (i) em T6 e, baseado nesta opção, Sócrates profere o seguinte argumento, cuja conclusão é a negação da assimetria cognitiva (AC):

**T7:** *Teeteto* 203c8-e1:

ΣΩ. ὄρα δὴ ἐπὶ δυοῖν, σῖγμα καὶ ὦ. ἀμφοτέρᾳ ἐστὶν ἡ πρώτη συλλαβὴ τοῦ ἔμοῦ ὀνόματος, ἄλλο τι ὁ γινώσκων αὐτὴν τὰ ἀμφοτέρα γινώσκει; Θεαί. τί μήν;

ΣΩ. τὸ σῖγμα καὶ τὸ ὦ ἄρα γινώσκει.

ΘΕΑΙ. ναί.

ΣΩ. τί δ'; ἐκάτερον ἄρ' ἀγνοεῖ καὶ οὐδέτερον εἰδὼς ἀμφοτέρα γινώσκει;

ΘΕΑΙ. ἀλλὰ δεινὸν καὶ ἄλογον, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. ἀλλὰ μέντοι εἴ γε ἀνάγκη ἐκάτερον γινώσκειν, εἴπερ ἀμφοτέρᾳ τις γινώσεται, προγινώσκειν τὰ στοιχεῖα ἅπαντα ἀνάγκη τῷ μέλλοντί ποτε γινώσεσθαι συλλαβὴν, καὶ οὕτως ἡμῖν ὁ καλὸς λόγος ἀποδεδρακῶς οἰχίσεται

SO. 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?

TEE. Parece-me que o que estamos a dizer é que a sílaba é todas as letras.

SO. 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?

TEE. Sim, conhece-as.

SO. Conhece o “S” e o “O”.

TEE. Sim.

SO. Pois bem, ignora então cada uma delas e, ao não saber nenhuma, conhece ambas?

TEE. Sócrates, isso seria terrível e inexplicável!

SO. Contudo, se ao menos há que conhecer cada uma delas, uma vez que se vai conhecer ambas, é de todo necessário que aquele que nalgum momento vai conhecer a sílaba conheça previamente as letras. E assim a nossa bela teoria zarpa e nos escapa. [Tradução de Nogueira e Boeri, modificada].

O argumento de Sócrates é o seguinte. Se uma sílaba é todas as suas letras, então quem conhece uma sílaba conhece todas as suas letras. Mas Teeteto concede que isto significa que quem conhece “SO” conhece “S” e conhece “O”. Portanto, conclui Sócrates, é preciso conhecer cada letra para conhecer a sílaba. Consequentemente, as letras são conhecíveis e a assimetria cognitiva proposta no sonho é falsa. Esse argumento pode ser resumido assim:

Se (i) uma sílaba é idêntica a todas as suas letras, então, como a sílaba é conhecível, (C) todas as suas letras são conhecíveis.

Muitos já afirmaram que esse argumento é falacioso<sup>38</sup>. A seguir, examinarei rapidamente duas reconstituições do argumento que apontam que ele é inválido, a de Bostock e a de Fine.

Bostock (1988, p. 212) afirma que o argumento é uma falácia de divisão. Uma maneira de exhibir essa suposta falácia é a seguinte. Note-se que a expressão “todas as” na premissa (i) *não pode* ser interpretada como equivalente a “cada uma das”, pois, se for interpretada assim, (i) significará que uma sílaba é idêntica a cada uma das suas letras, o que é absurdo. No entanto, a expressão “todas as” na conclusão (C) *precisa* ser interpretada como equivalente a “cada uma das”, pois, se não for interpretada assim, (C) *não* significará que cada uma das letras é conhecível – mas esta é precisamente a conclusão explícita de Sócrates em T7. Portanto, o argumento transfere para cada uma das letras um predicado que se aplica a todas as letras em conjunto, transferência esta que é inválida em muitos casos, como no caso do predicado “ser divisível em duas letras”. Da afirmação verdadeira de que todas as letras de “SO”, tomadas em conjunto, são divisíveis em duas letras, não posso concluir que cada uma das letras de “SO” é divisível em duas letras. Entretanto, será que a transferência também é inválida no caso do predicado “ser conhecível”? Burnyeat (1990, p. 196) afirma que não.

<sup>38</sup> McDowell (1974), Fine (1979), Bostock (1988) e outros.

Ilustro o ponto dele pelo seguinte exemplo. Suponha que os Beatles não são nada além da pluralidade de homens formada por John, Paul, George e Ringo: nesse caso, se eu tivesse conhecido os Beatles, eu teria conhecido cada um de seus membros. Quando estamos falando de pluralidades ou aglomerados, ocorre que conhecer todos os membros em conjunto equivale a conhecer cada um deles. Desse modo, não há falácia de divisão no argumento acima. Isso não quer dizer que o argumento é correto. Embora ele seja válido, a premissa (i) é claramente falsa, pois, se uma sílaba realmente fosse o mero agregado de suas letras, não haveria diferença entre a sílaba “MAN” e a sílaba “NAM”.

Fine (1979, 381) diz que o argumento pode parecer inválido por envolver a substituição de termos co-referenciais em um contexto intensional. Isso pode ser observado mais claramente na seguinte formulação do argumento (mais longa e mais fiel à letra de T7):

Se (i) uma sílaba é idêntica a todas as suas letras, então, se um sujeito conhece a sílaba, pode-se concluir que (C') o sujeito conhece todas as suas letras.

A suposta falácia consiste em substituir “sílabas” por “todas as suas letras” em um contexto intensional. Isso é uma falácia porque substituir termos em um contexto intensional não preserva a verdade, ainda que sejam termos coreferenciais. Por exemplo, tome a seguinte sentença: “Lois Lane sabe que trabalha com Clark Kent”. Embora “Clark Kent” e “Super-Homem” se refiram ao mesmo extraterrestre, substituir “Clark Kent” por “Super-Homem” nessa sentença não preserva a sua verdade; ao contrário, a sentença pode se tornar falsa. Os filósofos explicam esse fenômeno afirmando que verbos como “saber (que)”, “acreditar (que)” etc. introduzem um contexto intensional, isto é, um contexto em que o significado dos termos é mais importante do que a sua referência. Agora considere a sentença “um sujeito conhece ‘SO’”. Do mesmo modo, embora “SO” e “todas as letras de SO” sejam termos coreferenciais devido a (i), não podemos substituir um pelo outro *salva veritate* nessa sentença. Portanto, o argumento seria falacioso. Contudo, Fine afirma que o argumento pode se resgatado se ele pressupõe que todo conhecimento se baseia em conhecimento.

Uma maneira mais interessante de resgatar o argumento é proposta por Chappell (2004), que questiona a própria ocorrência da falácia. Ele aponta que nesse trecho está sendo discutido o conhecimento de objetos e não o conhecimento de proposições. De fato, Sócrates fala explicitamente em *conhecer* “SO” e não em *saber que* “SO” *é isto ou aquilo*. Mas, quando o contexto trata do conhecimento de objetos (introduzido pelo o verbo “conhecer”

com complemento direto), o contexto não é intensional e, portanto, a substituição de termos correferenciais não é proibida.

Conseqüentemente, o argumento de Sócrates baseado na primeira alternativa do dilema é válido, embora incorreto devido à falsidade da premissa (i).

O próximo argumento é de interpretação bastante difícil. Como ele também é muito longo, não o analisarei em detalhes, apenas procurarei identificar qual o objetivo de Platão com ele.

O longo argumento de 203e1-205e8 é resumidamente o seguinte. Se (ii) a sílaba é uma forma singular surgida da justaposição de suas letras, então ela não tem partes (204a1-5), porque (TP:) tudo o que tem partes é idêntico a todas as suas partes (204a7-8). Ora, devido a TP, se a sílaba não é idêntica a todas as suas partes, *ela não tem partes*, mas é simples e, portanto, assim como a letra, não é conhecível segundo a teoria do sonho. Como a sílaba, na realidade, tem suas letras como suas partes, o princípio TP nos obriga a dizer que a sílaba é idêntica a todas as suas letras, o que significa retornar à alternativa (i) do dilema. É bastante estranho que Sócrates introduza esse princípio justo quando pretendia considerar a alternativa (ii) de que a sílaba seja diferente do agregado das suas letras. O resultado da introdução desse princípio é que a mera possibilidade dessa alternativa é negada imediatamente, pois, de acordo com TP, a sílaba precisa ser todas as suas letras – ou então suas letras não serão suas partes, o que é absurdo. A estranheza do argumento de Sócrates se acentua em seguida quando ele tenta compelir Teeteto a aceitar TP mostrando que “o todo” (*tò hólon*), “a soma” (*tò pân*) e “todas <as partes>” (*tà pánta*) significam o mesmo (204a11-205a7). Teeteto acaba concedendo TP (205a8-10), autorizando Sócrates a concluir que, pela alternativa (ii) do dilema, a sílaba não terá partes (205c1-3) e por isso conhecê-la será tão impossível quanto conhecer uma letra (205e2-4). Como se vê, o argumento sob a alternativa (ii) tem problemas e é claro que o principal e mais sério deles é a introdução do princípio de que tudo o que tem partes é idêntico à soma de suas partes (TP).

O interessante é que provavelmente Platão *sabia* que TP é um princípio defeituoso que prejudica o argumento como um todo. Há no mínimo dois sinais disso. Em primeiro lugar, Teeteto nega TP a princípio (204a-10), de modo que Sócrates precisa esforçar-se para convencê-lo do princípio. Embora acabe mudando de ideia, ele ainda resiste à argumentação de Sócrates em 204d13. Em segundo lugar, TP carrega uma concepção insatisfatória da relação entre o todo e as suas partes. McDowell (1974) nota que, em *Parmênides* 157c4-e2,

Platão avança um argumento que mostra que TP é falso. O problema agora é que, se o próprio Platão duvida de TP, é injusto que ele utilize esse princípio na refutação da teoria do sonho. Em face deste problema, McDowell sugere que o próprio teórico do sonho está comprometido com TP:

It seems reasonable to say that the dream theory, like the argument against it, envisages no possibility other than, on the one hand, being simple, and hence having no parts, and on the other hand, being identical with a number of parts. *In that case any discontent with (1) [TP] (...) is a discontent with the dream theory itself; and there is no unfairness in using, against the dream theory, its own defective conception of the complexity involved in being a whole.* (MCDOWELL, 1974, p. 244, grifo meu).

Acredito que essa sugestão de McDowell fornece a melhor leitura possível do texto. Fine concorda (1979, p. 382-3). Resumidamente, o argumento dela é que se o teórico rejeitasse que uma coisa que tem partes é idêntica à mera totalidade de suas partes (TP), ele não poderia supor que a mera lista de todas as partes de uma coisa fosse suficiente para o seu conhecimento (LE). De fato, o teórico precisa de TP porque este princípio é a sua motivação para defender um modelo de definição em que definir é listar todos os elementos ou partes do *definiendum*. Portanto, é porque o próprio teórico do sonho está comprometido com o princípio TP que Platão o utiliza no argumento do dilema. O objetivo de Platão seria mostrar como um pressuposto do teórico (no caso, TP, do qual depende LE) é incompatível com uma das teses do próprio teórico (no caso, AC). De fato, como Fine aponta, é graças a esse princípio que as duas alternativas do dilema são exaustivas, quando na realidade há uma terceira alternativa. Como observa Sedley (2004, p. 166): “por que ele [Sócrates] não considerou a seguinte terceira alternativa? [3] Um complexo é a soma dos seus elementos *mais algum componente formal* – arranjo, estrutura, função ou algo do tipo” (grifo dele). Essa alternativa é ignorada devido à admissão de TP.

Minha estratégia interpretativa é procurar o pensamento de Platão nos argumentos de Sócrates contra a teoria sonhada. Nesse caso, contudo, não se pode dizer que Platão asseve o princípio TP (embora ele seja a premissa crucial do dilema contra a sonhada tese da assimetria cognitiva), sob pena de contrariar o que ele diz no *Parmênides* e lhe atribuir uma visão muito rudimentar da relação parte-todo. Adotando a sugestão de McDowell de que TP é um pressuposto do teórico do sonho, pode-se afirmar que o objetivo de Platão com essa argumentação é mostrar que a teoria do seu adversário é inconsistente, porque ela pressupõe algo (TP) que é incompatível com uma de suas próprias teses, viz. a tese da assimetria cognitiva (AC). Além disso, pode-se afirmar que teórico do sonho também é culpado de estar

comprometido com uma concepção errônea da relação parte-todo, segundo a qual um todo é simplesmente algo que tem partes e é idêntico à totalidade delas.

Embora tudo o que o argumento mostre seja a incompatibilidade entre o pressuposto TP e a tese AC, a solução não pode ser adotar AC e rejeitar TP, pois AC será atacada a seguir por um argumento correto, nem adotar TP e rejeitar AC, pois TP é simplesmente falso e Platão provavelmente sabia disso, já que escreveu algo mais sofisticado no *Parmênides*. Consequentemente, podemos ler o dilema como designado para indicar que o princípio que o governa (i.e. TP) é falso. Rejeitando (TP), abre-se espaço para considerar a estrutura, o encadeamento e a função dos elementos no todo, cuja importância Platão devia estar querendo enfatizar implicitamente.

Assim, o argumento realmente efetivo contra a tese da assimetria cognitiva entre elementos e complexos é o que vem a seguir, ao qual Platão claramente subscreve.

#### Capítulo 4 – O argumento empírico contra a tese da assimetria cognitiva

Este argumento é bastante breve, mas bem sucedido. E suas premissas e conclusão indicam de modo direto por que Platão estava insatisfeito com a assimetria cognitiva entre elementos e complexos (AC). Trata-se de um argumento empírico, baseado na experiência dos interlocutores com a língua e a música.

Voltando a se concentrar no aprendizado das letras e das sílabas, Sócrates diz o seguinte:

**T8:** *Teeteto* 206a1-b4:

ΣΩ. τί δ' αὖ; τοῦναντίον λέγοντος ἄρ' οὐ μᾶλλον ἂν ἀποδέξαιο ἐξ ὧν αὐτὸς σύνοισθα σαυτῷ ἐν τῇ τῶν γραμμάτων μαθήσει;

ΘΕΑΙ. τὸ ποῖον;

ΣΩ. ὡς οὐδὲν ἄλλο μανθάνων διετέλεσας ἢ τὰ στοιχεῖα ἐν τε τῇ ὄψει διαγιγνώσκειν πειρώμενος καὶ ἐν τῇ ἀκοῇ αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἕκαστον, ἵνα μὴ ἢ θέσις σε ταράττοι λεγομένων τε καὶ γραφομένων.

ΘΕΑΙ. ἀληθέστατα λέγεις.

ΣΩ. ἐν δὲ κιθαριστοῦ τελέως μεμαθηκέναι μὴ ἄλλο τι ἦν ἢ τὸ τῷ φθόγγῳ ἐκάστῳ δύνασθαι ἐπακολουθεῖν, ποίας χορδῆς εἶη: ἃ δὴ στοιχεῖα πᾶς ἂν ὁμολογήσειε μουσικῆς λέγεσθαι;

ΘΕΑΙ. οὐδὲν ἄλλο

SO. 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?

TEE. Qual?

SO. 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.

TEE. Completamente certo

SO. 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?

TEE. Sim. [Tradução de Nogueira e Boeri].

Sócrates quer dizer que ter aprendido as letras é ser capaz reconhecê-las nas diferentes combinações em que elas se encontram seja na escrita ou na fala. Ele também diz que ter aprendido música é ser capaz de acompanhar cada nota e dizer a que corda ela pertence. Essas observações sobre o aprendizado das letras e da música são feitas em favor de “alguém que disser o contrário” do que diz a tese AC. Sócrates traça a conclusão do argumento do seguinte modo:

**T9:** *Teeteto*: 206b5-12:

Σω. ὧν μὲν ἄρ' αὐτοὶ ἔμπειροὶ ἐσμεν στοιχείων καὶ συλλαβῶν, εἰ δεῖ ἀπὸ τούτων τεκμαίρεσθαι καὶ εἰς τὰ ἄλλα, πολὺ τὸ τῶν στοιχείων γένος ἐναργεστέραν τε τὴν γνῶσιν ἔχειν φήσομεν καὶ κυριωτέραν τῆς συλλαβῆς πρὸς τὸ λαβεῖν τελέως ἕκαστον μάθημα, καὶ ἐάν τις φῆ συλλαβὴν μὲν

γνωστόν, ἄγνωστον δὲ πεφυκέναι στοιχεῖον, ἔκοντα ἢ ἄκοντα παίζειν ἠγγησόμεθ' αὐτόν.  
Θεαί. κομιδῆ μὲν οὖν.

SO. 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 gênero 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.

TEE. Não há a menor dúvida. [Tradução de Nogueira e Boeri].

Sócrates generaliza a partir do aprendizado das letras e das sílabas e conclui que o conhecimento dos elementos não só é possível, como também é *mais decisivo para a compreensão perfeita de cada área de aprendizado*. Com isso, AC é rejeitada e se estabelece que tanto os elementos quanto os complexos são conhecíveis. Note-se, como afirma Burnyeat (1990, p. 210-211), que Sócrates está falando da importância do conhecimento dos elementos *em relação* ao domínio de uma matéria ou área de conhecimento. Isso significa que, para Platão, os objetos do conhecimento não incluem apenas complexos e elementos, mas também o que chamamos de “campos de conhecimento”, como ortografia e música, e também geometria, astronomia e aritmética (mencionadas em 145c-d). Note-se, ademais, que Sócrates especifica qual tipo de conhecimento possui das letras e das notas aquele que finalizou o aprendizado dessas coisas e se tornou, portanto, alfabetizado e musical. O alfabetizado é capaz de reconhecer e *distinguir (diagignoskein)* as letras nas coisas que vê e ouve. O musical é capaz de dizer qual corda da cítara produz cada nota, o que também pode ser entendido como uma forma de *distinguir* uma nota da outra por meio da correspondência entre nota e corda<sup>39</sup>. Isso quer dizer que, para Platão, conhecer um elemento é ser capaz de distingui-lo. Mas o que isso quer dizer?

Fine (1979) sugere que, para Platão, ser capaz de distinguir um elemento é conhecer *as relações* peculiares que ele mantém com outros elementos e complexos da mesma área do conhecimento. Ela também sugere que Platão julgava ser possível definir adequadamente um elemento através dessas relações. Para Fine (1974, p. 386), definir elementos “consiste em localizá-los dentro de uma estrutura sistemática, interconectando e inter-relacionando-os”. O texto de Platão não explicita isso: atribuí-lo ao texto exige um salto. No entanto, parece-me

<sup>39</sup> Em uma cítara, cada corda pode produzir somente a única nota que foi afinada para produzir. Portanto, há uma correspondência estrita entre nota e corda. (A correspondência inexistente em um violão, por exemplo, em que uma corda pode produzir diferentes notas a depender de contra qual traste o violonista a pressiona).

que a sugestão de Fine basicamente segue a direção correta e por isso tento rebater uma objeção suscitada mais tarde por Bostock (1988).

Bostock critica Fine dizendo que tudo o que T8 diz é que, para o domínio das letras ou da música, é preciso ser capaz de *reconhecer* as letras ou as notas. Isso quer dizer que conhecer um elemento é ser capaz de reconhecê-lo. A objeção de Bostock se aplica tanto ao texto quanto à interpretação de Fine. A objeção é que a habilidade de reconhecer uma coisa não depende da apreensão de nenhum tipo de definição dela, portanto posso reconhecer inclusive complexos *mesmo* sem conseguir listar seus elementos. Se Bostock estiver correto, T8 e T9 estão abandonando a ideia de que o conhecimento sempre requer um *logos*, portanto são incompatíveis com a sugestão de Fine de que o conhecimento requer uma definição que relacione os itens de um domínio. Entretanto, como o próprio Bostock observa, a discussão que começa logo após T9 é sobre a noção de *logos* e é com ela que o diálogo termina. O intérprete precisa contar uma longa história para compatibilizar esse fato com a sua interpretação de T8. Portanto, se houver uma interpretação segundo a qual T8 não esteja dispensando o requisito do *logos*, ela será preferível.

Chappell (2004, p. 222) argumenta contra Bostock nesse ponto dizendo que o reconhecimento em T8 não precisa ser lido como mais do que uma *condição necessária* para conhecimento. De fato, nada em T8 nos obriga a tomar o reconhecimento como suficiente para o conhecimento. Portanto, o ponto de Platão pode ser simplesmente que um sujeito não tem conhecimento de um assunto sem conseguir reconhecer e distinguir os seus elementos, o que não quer dizer que conseguir fazê-lo basta. Platão pode perfeitamente pensar que *algo mais* é necessário para que se tenha conhecimento. Assim, Fine pode estar certa. Ela estará certa se esse “algo mais” forem as relações do elemento com outros itens da mesma área de conhecimento – mas T8 pode ser lido assim?

Consigo pensar na seguinte razão para ler T8 assim, embora ela não me pareça perfeitamente satisfatória. O texto diz que o alfabetizado é capaz de reconhecer ou distinguir as letras nas coisas que vê e ouve. O que se vê são letras escritas, cujo reconhecimento não depende de grandes recursos cognitivos além da percepção e da memória. Porém, aquilo que se ouve são os sons de *palavras* e de *sílabas* pronunciadas – e não de *letras*. Ora, reconhecer as letras em uma sílaba pronunciada é reconhecer quais letras *precisam se combinar para produzir o som pronunciado*. Assim, dito de outro modo, o que distingue uma letra da outra é a sua capacidade peculiar de produzir determinado fonema em combinação com outras letras. Isso é claro porque, como Teeteto afirma em T5, há letras que não tem som, como “β” (beta).

Se uma letra não tem som, não é por meio dele que eu a distingo. De fato, a letra “β” só é pronunciável em combinação com algumas outras letras, quando ela passa a ser um fonema e faz uma contribuição ao som das *sílabas* que forma. Portanto, a habilidade de distinguir uma letra em uma sílaba pronunciada depende da capacidade de decompor o som da sílaba em seus fonemas e saber a qual letra corresponde cada fonema<sup>40</sup>. Mas a decomposição do som em fonemas depende da apreensão de como os fonemas se combinam para formar os sons das sílabas. Consequentemente, a capacidade de distinguir as letras requer que se saiba *como elas se relacionam*, pois é preciso saber como elas se comportam quando encadeadas umas com as outras e qual a função de cada uma delas no todo. Além disso, o texto sugere que uma capacidade apurada de distinção está em jogo, uma obtida apenas por quem finalizou o aprendizado de um corpo de conhecimento. Sócrates diz que o incapaz de acompanhar as notas não aprendeu *perfeitamente* a música, e que os elementos são mais decisivos para se dominar *perfeitamente* qualquer ramo de aprendizado. De fato, ninguém tem conhecimento perfeito de um domínio do conhecimento antes de compreender como seus elementos se relacionam, como eles se encadeiam. E assim chegamos muito perto da interpretação de Fine.

A aceitabilidade do argumento acima depende do quanto se está disposto a associar à pequena observação em T8 de que o alfabetizado reconhece as letras *no que ouve*. Furneci-o mais no intuito de antecipar alguns temas que aparecerão com maior clareza na discussão seguinte (cf. cap. 5). Particularmente, evito asserir, com Fine, que Platão está recomendando implicitamente em T8 um modelo de definição em que definir *x* equivale a enunciar as relações de *x* com outros itens no mesmo domínio. Na discussão seguinte, veremos que Platão sem dúvida está interessado na apreensão que temos de campos ou áreas do conhecimento, mas ele nunca chega a propor no *Teeteto* um modelo de *logos*. Como vimos, o texto não nos obriga a dizer mais do que diz Chappell (2004), para quem T8 e T9 estão asserindo meramente que a capacidade de reconhecer é condição necessária para o conhecimento.

Mas é possível dizer mais sobre esses textos. AC foi refutada com base em um fato observável sobre a alfabetização e a musicalização. O fato é que as pessoas que passam por esses processos adquirem conhecimento de elementos. Mas a refutação também nos revelou duas coisas sobre o pensamento de Platão. Primeiro, Platão pensa que o conhecimento de elementos é mais decisivo que o de complexos *para a compreensão de uma matéria ou assunto*. E em segundo lugar, Platão pensa que a capacidade de reconhecer e distinguir é

---

<sup>40</sup> No grego clássico (ao menos segundo a pronúncia reconstituída), há uma correspondência quase completa entre letra e fonema, que não há no português e muito menos no inglês.

condição necessária para o conhecimento dos elementos, e essa capacidade talvez possa ser construída como incluindo uma apreensão de como os elementos se comportam quando em combinação.

Na discussão que se segue, em que é refutada a tese de que se obtém conhecimento com uma lista de elementos, encontraremos mais sinais do que Platão pensa sobre a compreensão de áreas do conhecimento e sobre conhecimento de elementos.

## Capítulo 5 – O argumento contra entender “*logos*” como “lista de elementos”

Em 206c7-8, Sócrates pergunta qual significado Teeteto e ele atribuirão a “*logos*”. Ele próprio responde pensar que só há três significados possíveis. Os três significados que serão examinados são (i) declaração, (ii) lista ou enumeração de elementos e (iii) enunciação do sinal distintivo. Contudo, é claro que o termo possui mais significados além destes, inclusive outros que seriam plausíveis no contexto de uma definição de conhecimento. Quase todos os comentadores observam que restringir o foco a esses três significados é uma das razões pelas quais o diálogo fracassa em descobrir a definição de conhecimento. Seguindo a chave de leitura de Kahn (2014), suponho que Platão omitiu deliberadamente o sentido que ele próprio daria a *logos* neste contexto, porque seu objetivo no *Teeteto* era simplesmente examinar algumas epistemologias adversárias, e para fazê-lo não era preciso detalhar a sua própria. Assim, ele considera e refuta três propostas de sentido para “*logos*”. É claro que, para refutar essas propostas, Platão precisa se basear em condições para o conhecimento que ele aceita, e essas condições fornecem indícios de como é a epistemologia do próprio Platão, já que ela evidentemente precisa ser imune às mesmas refutações e, portanto, satisfazer aquelas condições. A seguir, analisaremos essas refutações, no intuito de extrair as condições para o conhecimento sobre as quais Platão se baseia para rejeitar cada um dos sentidos de *logos* examinados.

O primeiro sentido de “*logos*” é “manifestação verbal do pensamento”, que é sinônimo de “declaração”. De fato, esse é o sentido mais comum de “*logos*”, segundo o qual fornecer um *logos* é simplesmente falar ou declarar. Contudo, como Sócrates observa, esse tipo de *logos* é muito fácil de ser fornecido, então ele não deve ser o tipo relevante para uma definição de conhecimento; do contrário, quem quer que tivesse um pensamento verdadeiro seria conhecedor, salvo se fosse incapaz de falar. Todos os intérpretes concordam que esse sentido é claramente insuficiente para a adequação da definição de conhecimento e que é correta a maneira rápida como Sócrates o dispensa. Chappell (2004, p. 223) comenta que “é necessária uma clarificação ulterior” do que é um *logos*, a qual seria obtida “explicando *de que* ele [o *logos*] é uma declaração” (grifo dele). Ora, Chappell está certo quando diz que “a segunda e a terceira tentativas de entender *logos* (...) podem ser vistas de maneira útil como tentando prover esta clarificação” (*idem*). Mas, por isso mesmo, parece-me ser possível fazer uma objeção às próximas tentativas de determinar o que é um *logos*. A objeção é que o mais decisivo para o conhecimento não é o conteúdo do discurso de um sujeito (i.e. aquilo *de que* o discurso é discurso), mas o valor ou *estatuto epistêmico* desse conteúdo para o sujeito. Não

obstante, Sócrates e Teeteto continuarão pressupondo que conhecer envolve ser capaz de entregar *algum tipo específico* de conteúdo discursivo, por isso seguirão tentando determinar *qual tipo* de conteúdo unicamente o conhecedor é capaz de expressar<sup>41</sup>.

Observo apenas que esse sentido de *logos* foca na performance do candidato a conhecedor, isto é, naquilo que o sujeito *dever ser capaz de fazer* para mostrar que conhece algo, em vez de tentar determinar o estado em que o sujeito se encontra em relação àquilo que ele conhece, ou de tentar determinar como o conhecimento é formado ou obtido. De fato, os dois sentidos seguintes de *logos* são introduzidos como capacidades. Um é “ser capaz de dar uma resposta em termos dos elementos” (δυνατὸν εἶναι τὴν ἀπόκρισιν διὰ τῶν στοιχείων ἀποδοῦναι, 206e7-207a1) e o outro é “poder mencionar algum sinal pelo qual o item em questão difere de todos os outros (τὸ ἔχειν τι σημεῖον εἰπεῖν ᾧ τῶν ἀπάντων διαφέρει τὸ ἐρωτηθέν, 208c7-8). O conhecimento está sendo encarado muito mais como uma capacidade do que como um estado cognitivo em relação a uma proposição.

A discussão do segundo sentido de “*logos*” (206e4-208b12) é o clímax da discussão da teoria do sonho, pois aqui Sócrates e Teeteto abordam diretamente o tipo de *logos* que, segundo a teoria, deve acompanhar o juízo verdadeiro para constituir conhecimento. Após a rejeição do primeiro tipo de *logos*, Sócrates volta a considerar um tipo de *logos* que sirva de resposta à pergunta “o que é *x*?”. Esta é a famosa “pergunta socrática” que Sócrates faz aos seus interlocutores na maioria dos primeiros diálogos, bem como no *Teeteto*, no qual o *x* da questão é o conhecimento. Como Robinson (1950, p. 16) corretamente nota, um dos dois principais aspectos da pergunta socrática é demandar a essência de *x*, e o tipo de *logos* a ser examinado aqui tenta atender essa demanda<sup>42</sup>. Embora Sócrates não possua um termo técnico para designar o tipo de enunciado que se propõe a responder à pergunta “o que é *x*?”, nós designamos esse tipo de fórmula discursiva de “definição”. Assim, o tipo de *logos* discutido aqui é uma definição. Ademais, ele é uma forma específica de definição: como diz Sócrates, ele é uma espécie de definição que se propõe a responder à pergunta “o que é *x*?” *listando todos os elementos primários que compõem x*. Esse é o sentido que o teórico do sonho

---

<sup>41</sup> Eles aparentemente ignoram a possibilidade de que talvez qualquer tipo de conteúdo possa ser declarado por quem quer que não seja mudo, de modo que o mais importante talvez não seja determinar o tipo de conteúdo que só o conhecedor pode expressar, mas descrever o tipo de apreensão que o conhecedor tem desse conteúdo.

<sup>42</sup> Robinson (1950, p. 16) asseve que o outro aspecto da pergunta “o que é *x*?” é uma demanda por aquilo que diferencia *x* de todo o resto, e afirma que o terceiro sentido de *logos* é designado para tentar satisfazer essa demanda. Assim, ele defende, acertadamente, que o segundo e o terceiro sentidos de *logos* tentam satisfazer as duas principais demandas da pergunta socrática.

atribuiu a *logos*<sup>43</sup>. A questão a ser examinada por Sócrates e Teeteto é se um sujeito capaz de definir  $x$  desse jeito mostra com isso que conhece  $x$ . Trata-se de verificar se é verdadeira a tese sonhada LE, segundo a qual uma lista de elementos constituintes produz conhecimento acerca do objeto composto por eles.

A primeira questão que o texto suscita é por que o sentido que o teórico do sonho atribuiu a *logos* ainda está sendo discutido uma vez que a sua teoria já foi refutada. A resposta é muito simples: nem todas as teses da teoria foram rejeitadas. Sócrates e Teeteto rejeitaram somente a assimetria cognitiva (AC) e, com ela, a impossibilidade de se conhecer os elementos. Eles não refutaram a tese LE de que a apreensão da lista dos elementos de um complexo produz conhecimento do complexo. A tese LE exclui, é claro, a possibilidade de que os elementos possuam o mesmo tipo de *logos* que os complexos, mas ela não impossibilita que se conheça os elementos e então não contradiz a rejeição desta impossibilidade. Portanto, LE permanece uma boa candidata ao papel de definição do conhecimento de complexos, embora não sirva para definir o conhecimento dos elementos.

A segunda questão que precisamos verificar é quais são os itens que podem ser conhecidos pela enumeração ou listagem dos seus elementos. É claro que eles precisam ser complexos e portanto os elementos estão de fora, mas falta ainda verificar sobre os complexos o mesmo que nos perguntamos sobre os elementos na seção 2.3: os objetos complexos do conhecimento são particulares concretos ou universais abstratos? Em 207a2-3, Sócrates dá um exemplo de aplicação do tipo de definição sob exame e a maioria dos intérpretes pensa que o exemplo lança luz sobre a questão, embora uns discordem dos outros quanto ao que o exemplo indica exatamente. Sócrates cita o trecho das *Obras e dos Dias* em que Hesíodo escreve que uma carroça tem cem peças de madeira. O filósofo quer dizer que definir uma carroça conforme o tipo de definição sob exame equivale a enumerar as suas cem peças, e que ser capaz de fazê-lo equivale a saber o que é uma carroça (se esse tipo de definição realmente produz conhecimento). Assim, o texto afirma que uma carroça pode ser conhecida pela enumeração dos seus elementos. Mas a interpretação desse exemplo é disputada, afinal, que tipo de item é uma carroça? Vários intérpretes tomam esse exemplo como sinal de que Platão está restringindo a sua discussão à particulares concretos. Muitas vezes foi dito, por exemplo, que, na parte III, Platão está a “restringir a sua discussão ao problema do conhecimento de

---

<sup>43</sup> Embora haja uma ligeira mudança na formulação, trata-se do mesmo tipo de *logos* proposto pelo teórico do sonho (como argumento abaixo e no cap. 2 acima).

objetos físicos particulares”<sup>44</sup>. Já argumentei que o teórico do sonho deveria pensar que há universais, porque, ao usar as letras e sílabas como modelos para sua teoria, ele se compromete com a ideia de que um mesmo elemento pode compor diferentes complexos simultaneamente, então ele provavelmente considera elementos como universais que podem ser instanciados – e pode-se dizer que ele pensava o mesmo acerca dos complexos definíveis e conhecíveis. Ora, já que a espécie de definição (*logos*) examinada aqui é a que foi proposta pelo teórico do sonho, o tipo de item que ela é designada para definir deve ser o mesmo tipo de item que a teoria sonhada diz ser definível e conhecível. Portanto, os itens que podem ser conhecidos pela enumeração dos seus elementos são os universais cujas instâncias são todas particulares, concretas, perceptíveis e compostas. Conseqüentemente, uma carroça é um item desse tipo. Contudo, é interessante que a interpretação do exemplo da carroça seja fixada independentemente da interpretação da teoria sonhada. Assim, aduzo mais duas considerações para sustentar essa conclusão, ambas baseadas em observações contextuais. Tais observações são necessárias porque “carroça” pode designar tanto o universal abstrato, i.e. a espécie *Carroça*, como um particular concreto, i.e. uma instância da espécie *Carroça*. Assim, a mera ocorrência do nome “carroça” não determina qual sentido está em jogo, de modo que precisamos observar o contexto para decidir a questão.

Em primeiro lugar, o contexto da passagem certamente indica que está em questão a propriedade de ser uma carroça, porque em 207c3 Sócrates fala que a apreensão do tipo de definição sob exame deve tornar o sujeito “conhecedor do *ser* da *carroça*” (ἐπιστήμονα περὶ ἁμᾶξης οὐσίας). Esta expressão indica estar em jogo o conhecimento do que é comum a todas as carroças em vez do conhecimento de uma carroça individual<sup>45</sup>. Portanto, a enumeração de elementos é designada para definir o que é, para qualquer coisa, ser uma carroça, e *não* para definir esta ou aquela carroça. Em segundo lugar, esta conclusão é sustentada também pelo que nos revela o contexto em que a carroça aparece em *As Obras e os Dias*. Como observa Sedley<sup>46</sup>, a carroça é mencionada em uma passagem em que Hesíodo dá conselhos sobre agricultura, sendo que um dos conselhos é que se tenha a própria carroça e os próprios bois para puxá-la<sup>47</sup>. É claro que Hesíodo não está falando da necessidade de determinada carroça

<sup>44</sup> GULLEY, 1962, p. 101, tradução minha.

<sup>45</sup> Cf. 186a, em que o ser (*ousia*) é explicitamente classificado como uma das coisas comuns (*tá koiná*).

<sup>46</sup> Sedley (2004) p. 169-170. Sedley foi o primeiro intérprete a analisar o texto de Hesíodo a fim de lançar luz sobre esta passagem do *Teeteto*. (Ele só não menciona que a carroça em questão no texto deve servir à aragem da terra e não ao transporte: cf. n. 47 abaixo).

<sup>47</sup> Uma leitura da passagem de *As Obras e os Dias* nos revela que o contexto mais amplo desse conselho é uma discussão sobre a aragem da terra para plantio, portanto a carroça (ἁμᾶξα) em questão não serve para transporte, mas para a aragem. Portanto, ela não inclui uma carroçaria e sim um *arado* (ἄροτρον) para riscar a terra.

particular, mas enfatizando a importância de carroças em geral. Consequentemente, os itens que podem ser conhecidos pela enumeração dos seus elementos são (como *Carroça*) universais ou espécies abstratas cujas instâncias são concretas, compostas e perceptíveis<sup>48</sup>. (O teórico não considera que há universais cujas instâncias não sejam concretas e perceptíveis, mas não é tão radical a ponto de se posicionar junto aos nominalistas, para os quais não há quaisquer objetos abstratos).

O argumento de Sócrates contra a definição de conhecimento assim interpretada apela, mais uma vez, para a experiência que Teeteto e ele próprio tiveram com a alfabetização. Sócrates quer mostrar que a definição é inadequada mesmo se tomada independentemente da tese da assimetria cognitiva que levou à ruína a teoria sonhada. Para mostrar isto, Sócrates precisa refutar a definição diretamente, o que ele fará apontando um contraexemplo extraído da sua experiência com a alfabetização. Basicamente, o argumento de Sócrates é o seguinte. Primeiro ele formula dois tipos de caso tais que, se um sujeito instancia um deles, então o sujeito não conhece  $x$ . Depois ele mostra, por meio de um exemplo, que um sujeito pode instanciar um desses casos ao mesmo tempo em que tem um juízo verdadeiro sobre a composição de  $x$  e consegue enumerar todos os elementos de  $x$ . Finalmente ele conclui que ter um juízo verdadeiro sobre  $x$  junto com a enumeração dos elementos de  $x$  não é suficiente para ter conhecimento de  $x$ , pois, se fosse, um sujeito que tem essas coisas jamais poderia instanciar um daqueles dois tipos de caso. Os dois tipos de caso são apresentados por Sócrates no texto abaixo:

**T10:** *Teeteto* 207d3-7:

ΣΩ. πότερον ἠγούμενος ἐπιστήμονα εἶναι ὄντιν οὖν ὅτου οὖν, ὅταν τὸ αὐτὸ τοτὲ μὲν τοῦ αὐτοῦ δοκῆ αὐτῷ εἶναι, τοτὲ δὲ ἑτέρου, ἢ καὶ ὅταν τοῦ αὐτοῦ τοτὲ μὲν ἕτερον, τοτὲ δὲ ἕτερον δοξάζῃ;  
ΘΕΑΙ. μὰ Δί' οὐκ ἔγωγε.

SO. Acaso achas que uma pessoa conhece o que quer que seja quando ora lhe parece que algo pertence a uma coisa, ora que ele pertence a outra, ou quando ora pensa que algo tem uma coisa, ora que ele tem outra coisa?

TEE. Eu não, por Zeus! [Tradução minha].

É útil formularmos a fala de Sócrates em T10 de modo ligeiramente mais formal. Assim, podemos ver que Sócrates está perguntando se um sujeito conhece algo se

---

Segundo a entrada sobre “ἄμαξα” no LSJ, em *As Obras e os Dias* 426 e 453, Hesíodo está falando da *carriage of a plough*, i.e. da carroça que puxa um arado. Um ἄροτρον, nesse sentido, é apenas o riscador, que precisa puxado por uma ἄμαξα para abrir a terra.

<sup>48</sup> Essa conclusão sobre o exemplo da carroça está em acordo com o que pensam McDowell (1974), Burnyeat (1990) e Chappell (2004) e contra o que pensam Cornford (1935), Sedley (2004) e Kahn (2014), para os quais é o conhecimento de uma carroça particular que está em jogo.

(1) o sujeito ora julga (δοκέω) que *x* pertence a *y* (sendo que *x* pertence a *y* realmente), ora julga que *x* pertence a *z* (sendo que *x* não pertence a *z* realmente),

ou se

(2) o sujeito ora julga (δοξάζω) que *x* contém *y* (sendo que *x* contém *y* realmente), ora julga que *x* contém *z* (sendo que *x* não contém *z* realmente).

Teeteto concorda em T10 que (1) e (2) são tipos de caso tais que, se um sujeito instancia um deles (ou ambos), o sujeito desconhece *x*. (Em outras palavras, (1) e (2) não podem ser instanciados por um sujeito que realmente conhece *x*). Logo em seguida (207d8-9), Sócrates diz que esses casos são instanciados por sujeitos no começo da alfabetização. Então Teeteto imediatamente reconhece que, de fato, as crianças em processo de alfabetização (1') ora pensam que uma letra pertence a uma sílaba a que ela realmente pertence, ora pensam que a mesma letra pertence a uma sílaba a que ela, na realidade, não pertence; e também que essas crianças (2') ora pensam que uma sílaba possui letras que realmente possui, ora que a mesma sílaba possui letras que, na realidade, não possui. Evidentemente, (1') e (2') são espécies de (1) e (2) acima, respectivamente.

Em seguida, Sócrates menciona, como contraexemplo da definição de conhecimento sob exame, uma criança que instancia (2'):

**T11:** *Teeteto* 207e3-208a5:

Σω. τί οὖν; ὅταν ἐν τῷ τοιούτῳ καιρῷ ‘Θεαίτητον’ γράφων τις θῆτα καὶ εἶ οἴηταί τε δεῖν γράφειν καὶ γράψῃ, καὶ αὖ ‘Θεόδωρον’ ἐπιχειρῶν γράφειν ταῦ καὶ εἶ οἴηταί τε δεῖν γράφειν καὶ γράψῃ, ἄρ’ ἐπίστασθαι φήσομεν αὐτὸν τὴν πρώτην τῶν ὑμετέρων ὀνομάτων συλλαβήν;  
Θεαί. ἀλλ’ ἄρτι ὁμολογήσαμεν τὸν οὕτως ἔχοντα μήπω εἰδέναι.

SO. E então? Quando uma pessoa nessa situação vai escrever “Teeteto” e pensa que deve escrever “T” e “E” e escreve e, depois, tentando escrever “Teodoro”, pensa que deve escrever “D”<sup>49</sup> e “E” e escreve, diremos que ela conhece a primeira sílaba dos vossos nomes?

TEE. Concordamos há pouco que quem se acha nesta condição não conhece.  
[Tradução minha].

O exemplo somente faz sentido se supormos que a pessoa está tentando escrever palavras a partir dos seus sons. Isso ocorre, por exemplo, quando a pessoa pensa no som da palavra e tenta soletrá-la. Ou então quando o professor dita uma palavra ou frase para que o aluno escreva. Para facilitar a compreensão, enriquecerei o exemplo de T11 como se se

<sup>49</sup> Para verter o exemplo de Sócrates para o português, optei por substituir as letras gregas do exemplo original por letras do alfabeto português.

tratasse de um ditado, pois assim podemos distinguir (como é preciso) entre o som de uma sílaba ou palavra, de um lado, e o sinal gráfico da mesma sílaba ou palavra, de outro: o que é ditado tem som, o que é escrito tem sinal gráfico. Desse modo, imaginemos a seguinte situação. O professor dita a palavra “Teeteto” e o aluno pensa que a primeira sílaba da palavra ditada se soletra “T” e “E”. Então o aluno escreve “TE” e acerta, pois a primeira sílaba da palavra ditada verdadeiramente se escreve com essas letras. Em seguida, o professor dita a palavra “Teodoro” e o aluno pensa que a primeira sílaba da palavra ditada se soletra “D” e “E”. Então o aluno escreve “DE” e erra, porque a primeira sílaba da palavra ditada, na verdade, não se escreve com essas letras. Mas a primeira sílaba de “Teeteto” e a primeira sílaba de “Teodoro” são *a mesma sílaba*: “TE”. Assim, o aluno, em uma ocasião, pensa que a sílaba ditada “TE” se escreve com “T” e, em outra ocasião, pensa que a mesma sílaba ditada se escreve com “D”. Consequentemente, temos um caso de (2')<sup>50</sup> e, por isso, podemos admitir, junto com Teeteto em T11, que este aluno *não* conhece a sílaba “TE”. Teeteto efetivamente aceita essa conclusão, em coerência com o que havia concordado em T10, como diz ele próprio, pois em T10 ele havia concordado que quem instanciasse um daqueles tipos de caso não seria conhecedor.

Entretanto, como Sócrates observa logo a seguir (208a9-11), o aluno satisfaz as condições para o conhecimento (propostas pela definição sob exame) da *palavra* “Teeteto”. De fato, o aluno estava de posse de um juízo verdadeiro e da enumeração dos elementos da palavra (já que escrever ou soletrar uma palavra ou sílaba equivale a enumerar todos os seus elementos). Pela definição de conhecimento sob exame, então, o aluno conhece a palavra “Teeteto”. Mas Sócrates diz que o aluno, na realidade, não conhece a palavra e, portanto, ele é um contraexemplo da definição (208b1-7). O veredito final é que a definição de conhecimento como juízo verdadeiro com enumeração de elementos é inadequada (208b8-10).

Chama a atenção do leitor que a afirmação de que o aluno desconhece a *palavra* “Teeteto” pareça estar em conflito com a conclusão extraída do exemplo em T11, segundo a qual o que o aluno desconhece é só a *primeira sílaba* de “Teeteto”. Devemos supor que quem desconhece a sílaba “TE” desconhece *todas* as palavras que a contêm, mesmo que seja capaz de soletrar corretamente algumas delas?<sup>51</sup> Ora, é precisamente isso que o texto implica que

<sup>50</sup> Lembremos que (2') é uma espécie de (2) acima.

<sup>51</sup> Bostock (1988, p 223) observou que, a princípio, esse problema poderia ser resolvido se supuséssemos que Sócrates e Teeteto aceitam que o conhecimento de uma palavra depende do conhecimento de suas sílabas. Mas Bostock não vê razão para supormos isso. Particularmente, encontro uma razão para isso no ponto central da

devemos supor. E ao procurarmos a razão disso, tocamos no ponto crucial da objeção de Sócrates à definição sob exame, que é a moral que Platão queria que extraíssemos. Como a maioria dos intérpretes nota – McDowell, Fine, Bostock, Burnyeat – Platão está pressupondo que *apenas uma pessoa plenamente alfabetizada conhece alguma palavra ou sílaba*. Esse é o ponto crucial do argumento<sup>52</sup>. Trata-se de um pressuposto, uma premissa implícita com a qual Platão concorda. Embora o pressuposto não apareça explícito no argumento de 207-8, acredito ser precisamente deste modo que ele é mais bem interpretado, e assim estou de acordo com os intérpretes mencionados, cujas visões exponho e comento brevemente a seguir. Refletindo sobre o pressuposto, podemos conjecturar como Platão resolveria a dificuldade que Sócrates está apontando, isto é, como ele elaboraria uma teoria do conhecimento conforme a qual o aluno de T11 não conhece “Teeteto”.

McDowell observa que é disputável como o erro do aluno ao escrever a primeira sílaba de “Teodoro” mostra que ele desconhece a primeira sílaba de “Teeteto”. McDowell divisa duas possibilidades: o aluno soletrou corretamente “Teeteto” ou por mera sorte ou por ter decorado como fazê-lo. Em ambos os casos, não há garantia de que o aluno conseguirá soletrar corretamente qualquer das sílabas de “Teeteto” se lhe pedirem que escreva outras palavras que as contêm, como “Teodoro”, mas o aluno só pode ser considerado conhecedor se houver tal garantia. Uma garantia tal é proporcionada pela compreensão de como as letras se combinam para formar sílabas e palavras, isto é, pela compreensão da ortografia da língua, pois a ortografia contém os *princípios gerais* que explicam porque cada palavra ou sílaba se escreve assim ou assado e, portanto, coordenam a habilidade de soletrá-las corretamente<sup>53</sup>. Observo que o texto não menciona a necessidade de apreender princípios gerais. Mas é evidente que Platão está, no mínimo, sugerindo que o conhecimento é uma habilidade ou competência geral que coordena um conjunto de juízos e performances, e que a definição sob exame deve ser rejeitada por permitir que um juízo ou performance isolado seja conhecimento independentemente de ser coordenado por uma habilidade geral ou não.

---

objeção que Sócrates está fazendo, o qual é corretamente identificado inclusive pelo próprio Bostock. Como veremos, o ponto é que uma pessoa precisa ser alfabetizada para conhecer genuinamente uma palavra, sílaba ou letra específica. Consequentemente, o conhecimento de uma palavra realmente depende do conhecimento não só de todas as suas sílabas como também de todas as suas letras.

<sup>52</sup> Nem todos esses intérpretes atribuem a essa observação grande peso, mas, ao menos para Brmyat, esse é o ponto crucial, e eu concordo por razões além da citada, as quais aponto adiante.

<sup>53</sup> Para McDowell (1974, p. 254), é tentador afirmar que, para acomodar esta observação, a definição precisaria ser formulada assim: “conhecimento é juízo verdadeiro acompanhado da habilidade de enumerar os elementos com conhecimento de que e de porque essa é a enumeração correta”. Evidentemente, a definição é circular e McDowell acredita que esse problema é ao menos parcialmente responsável pelo final inconclusivo do diálogo, na medida em que Platão não conseguiu formular uma definição que relacionasse a apreensão de princípios ortográficos à habilidade de soletrar.

Bostock (1988) está de acordo que o ponto do contraexemplo é que o aluno desconhece os princípios dos quais se segue a soletração de cada palavra<sup>54</sup>. Conforme essa visão, a moral seria que “a habilidade de acertar nunca é uma garantia adequada de conhecimento, porque pode-se adquirir essa habilidade sem qualquer compreensão dos princípios envolvidos”<sup>55</sup>. Mas esta não é a conclusão final de Bostock. Ao contrário, o intérprete prossegue, especulando que Platão poderia ter em mente outra moral para o contraexemplo, uma que estaria diretamente ligada aos textos precedentes (T8 e T9). Como vimos, Bostock acredita naqueles textos Sócrates quer dizer que conhecer os elementos consiste em ser capaz de reconhecê-los e distingui-los. Em coerência com isso, Bostock especula que em T11 a pessoa escreve “DE” em vez de “TE” simplesmente por não reconhecer a letra “T” no início da palavra ditada “Teeteto”. A moral do contraexemplo seria, conforme essa outra visão, que soletrar uma palavra corretamente não demonstra conhecimento se o sujeito é incapaz de reconhecer e distinguir as letras da palavra nos diferentes contextos em que elas ocorrem. A diferença entre esta moral e a anterior é que, naquela, Platão sublinha a necessidade de o sujeito apreender os princípios que regem a combinação dos elementos, enquanto nesta Platão enfatiza a necessidade de o sujeito reconhecer e distinguir os elementos. Contra a interpretação de Bostock sobre T8 e T9, argumentei no cap. 4 que reconhecer as letras do grego clássico em uma sílaba pronunciada envolve decompor o som da sílaba em seus fonemas, o que depende da apreensão de como esses fonemas se combinam para formar o som da sílaba. Essa observação me serve aqui porque ela indica que, mesmo que seja a capacidade de reconhecer que falte ao aluno de T11, o que está em jogo é, no fundo, a apreensão de como as letras se combinam para formar sílabas. Agora, se a maneira como as letras se combinam depende de princípios gerais ou simplesmente das propriedades fonéticas distintivas de cada uma delas, é outra questão<sup>56</sup>. O ponto é que, em última instância, aquilo de que o aluno carece é a apreensão daquilo que rege ou coordena a combinação das letras em sílabas e palavras pronunciadas. Tal apreensão garantiria que o aluno escrevesse corretamente qualquer palavra que quisesse, e que ele reconhecesse corretamente todas as letras de qualquer palavra que escutasse. Portanto, ainda que seja a capacidade de reconhecer

<sup>54</sup> Bostock, 1988, p. 223. Como ele observa, o contraexemplo envolve a pressuposição de que a soletração de uma palavra se segue da sua pronúncia. Essa pressuposição é aproximadamente satisfeita pelo grego clássico, mas evidentemente não pelo português – e muito menos pelo inglês, como Bostock não deixa de lembrar. Cf. n. 40 acima.

<sup>55</sup> Ibid., p. 224: “... the ability to get things right is never an adequate guarantee of knowledge, because one can acquire that ability without any understanding of the principles involved”.

<sup>56</sup> Não é irrelevante perguntar, sobre qualquer disciplina, se os princípios que regem a combinação dos seus elementos são derivados das características intrínsecas deles próprios ou não. Mas essa questão não afeta o meu ponto neste parágrafo.

que esteja em jogo (e não a apreensão de princípios ortográficos), a mensagem do argumento continua a mesma. Independentemente de qual das duas morais citadas por Bostock adotamos, o contraexemplo está no mínimo enfatizando que a plena alfabetização requer a posse de uma habilidade ou competência que garanta que o sujeito escreva corretamente qualquer sílaba ou palavra. Assim, Platão está reivindicando que o conhecimento envolve uma habilidade ou competência geral que coordena um conjunto de juízos e performances específicas, garantindo que o sujeito não se equivoque ao tentar realizá-las. Kahn sintetiza esse ponto com precisão ao escrever: “o conhecimento implica *generalidade*, a capacidade de *identificar a igualdade e a diferença* para elementos constituintes *em diferentes combinações*” (2014, p. 85, grifos meus).

Fine (1979) vai na mesma direção que McDowell, com a diferença que ela faz desse tema o ponto crucial da sua interpretação da parte III. Ela observa que conhecer uma sílaba depende de compreender os “poderes combinatórios” (a expressão é dela<sup>57</sup>) das letras, os quais habilitam um sujeito a lidar corretamente com as letras nos diferentes contextos em que elas ocorrem. Fine acrescenta que esse ponto é afirmado explicitamente em *Filebo* (18c), em que Sócrates diz que não se conhece uma letra até que se conheça todas. Ela comenta que “o conhecimento não consiste em atos de reconhecimento isolados, mas na habilidade de inter-relacionar os elementos de uma disciplina sistematicamente” (p. 388). Observo, contudo, que não é claro que Platão está defendendo um modelo inter-relacional de conhecimento nesta parte do *Teeteto*, pois não é claro que tal modelo seja a única maneira de responder à objeção feita por Sócrates em T10 e T11. Reconheço, entretanto, e quero enfatizar que, de fato, essa objeção só pode ser superada por uma teoria que afirme que o conhecimento é necessariamente sistemático, a ponto de juízos ou atos isolados jamais poderem ser encarados como evidências da posse de conhecimento. Nesse sentido, alguns objetos do conhecimento precisam ser sistemas de proposições sobre conjuntos de coisas, além de meramente proposições ou coisas isoladas. Por isso, concordo com a posição mais básica de Fine segundo a qual, para Platão, uma pessoa não tem conhecimento de  $x$  até que domine o assunto ou matéria a que  $x$  pertence. Se a teoria platônica do conhecimento deve estar isenta das objeções socráticas à teoria do sonho (como suponho), então ela precisa admitir isto – qualquer que ela seja mais especificamente.

Burnyeat (1990) também vai na mesma direção geral. Ele conecta o argumento que

---

<sup>57</sup> Fine, 1974, p. 388.

estamos examinando com 206a1-c6 (cf. cap. 4) <sup>58</sup>, em que o conhecimento dos elementos de uma área de estudo é o mais decisivo para o domínio dela. Para Burnyeat, aquela passagem dirige nosso foco para o conhecimento da pessoa que tem *domínio* ou *mestria em uma matéria* (“*mastery of the subject*”) <sup>59</sup> ou, equivalentemente, da pessoa que tem *perícia* (“*expertise*”) <sup>60</sup> em determinada área de estudo ou assunto. E também em T10 e T11 Burnyeat pensa que o domínio de um assunto ou área de estudo está em jogo. Da maneira como ele lê T11, Sócrates está asserindo que (1) se uma pessoa soletra “Teeteto” corretamente, mas soletra “Teodoro” incorretamente, então a pessoa não conhece a soletração de “Teeteto”. E segundo ele, o pressuposto que o autor do diálogo tinha em mente ao admitir (1) é o seguinte: (2) apenas uma pessoa *plenamente alfabetizada* conhece uma palavra (seja “Teeteto” ou outra qualquer). Ora, alfabetizado é quem tem domínio da língua escrita. Burnyeat observa o quanto a asserção (1) e o seu pressuposto (2) são contraintuitivas para nós hoje, pois elas estabelecem condições exigentes demais para o conhecimento, a ponto de só o perito, aquele que domina a matéria, poder ser considerado conhecedor. Um filósofo contemporâneo resistiria enfatizando que o conhecimento é claramente um estado comum: todas as pessoas têm algum conhecimento e não somente os peritos em algum assunto. O problema é acentuado quando Burnyeat (1990, p. 215) mostra a conexão de (1) e (2) com a ideia de que o conhecimento deve ser *inequívoco* (*apseudes*) – como diz Sócrates em 152c. Segundo essa ideia, o conhecimento é incompatível com erros. O intérprete está certo em traçar essa conexão porque o conhecimento de que carece o aluno do contraexemplo só pode ser um que *garanta* que ele soletra *corretamente em qualquer contexto*. Dito de maneira geral, o conhecimento precisa ser condição suficiente para o conhecedor acertar consistentemente. Isso provoca estranheza no filósofo contemporâneo, para o qual o conhecimento é naturalmente compatível com erros. Para amenizar a estranheza, Burnyeat propõe que encaremos Platão como preocupado menos com o conceito de conhecimento do que com o conceito de compreensão (*understanding*):

---

<sup>58</sup> Deixei para apresentar aqui (em vez de no cap. 4) a visão de Burnyeat sobre 206a1-c6 porque ele próprio toma aquela passagem em conjunto com a passagem em discussão aqui.

<sup>59</sup> Burnyeat (1990, p. 210) interpreta a conclusão de 206a1-c6 assim: “knowledge of elements is (i) clearer than knowledge of complexes, (ii) more decisive for *mastery of the subject*” (grifo meu). E algumas linhas abaixo ele diz: “(...) knowing the elements *is the basis for* knowing the complexes they compose. This is the upshot of (ii). Literacy is a complex *skill*, with a *structure* of its own.” (grifos meus).

<sup>60</sup> Burnyeat (1990, p. 211): “Literacy, moreover, is serving here as a model for grown up cases of *expertise*. When Socrates extrapolates from the schoolboy experience to (i) and (ii) [cf. n. 59 acima], he is claiming that you have not mastered any branch of study until you know the elements of the domain and are able on the basis of this knowledge to spell out the complexes they compose.” (grifo meu).

A concept I have found helpful in this regard is the concept of understanding. Platonic claims about knowledge often become more palatable when they are reexpressed as claims about understanding. Try these:

(1) Someone who spells 'Theaetetus' right but gets 'Theodorus' wrong does not understand the spelling of 'Theaetetus'. (...). (BURNYEAT, 1990, p. 216).

Note que, nesta citação, (1) é uma reformulação da asserção que o intérprete lê em T11 e diz parecer-nos contraintuitiva. A única mudança é que a palavra “conhecimento” foi substituída por “compreensão”. Para Burnyeat, a substituição faz com que a asserção, antes falsa, torne-se verdadeira<sup>61</sup>.

O intérprete explana sua proposta sublinhando a semelhança entre as visões de Platão e Aristóteles sobre o conhecimento. Elas são semelhantes na medida em que ambos os filósofos estabeleciam condições que nos parecem exigentes demais para o conhecimento, mas apropriadas para a compreensão. Nos *Segundos Analíticos*, um sujeito conhece uma proposição se e somente se ele possui uma *explicação* adequada de porque a proposição é o caso. Mas os epistemólogos contemporâneos não costumam analisar o conceito de conhecimento em termos de explicação e sim em termos de justificação ou confiabilidade da informação. Por isso, Burnyeat considera útil tomar as afirmações de Aristóteles sobre o conhecimento como afirmações sobre a compreensão<sup>62</sup>. E o mesmo vale para Platão, já que este enfatiza a necessidade para o conhecimento de *definições*, que também não figuram nas análises contemporâneas do conhecimento, mas são facilmente acomodadas no conceito de compreensão. (BURNYEAT, 1990, p. 217).

O acordo desses intérpretes nesse ponto (ainda que cada um atribua uma importância diferente a ele) não pode ser ignorado. Concluo que temos indicações claras de que, na parte III do *Teeteto*, Platão está interessado no domínio ou compreensão de uma matéria ou assunto, em vez de no conhecimento de uma proposição ou objeto isolado (como na filosofia contemporânea), e que os elementos em questão são mais bem compreendidos como elementos constituintes de uma área do conhecimento do que como elementos constituintes de um objeto.

<sup>61</sup> Burnyeat, 1990, p. 217: “The simplest case is (1), which in my view changes from false to true when the substitution is made”.

<sup>62</sup> Embora os intérpretes contemporâneos basicamente aceitam a ideia de Burnyeat segundo a qual Aristóteles não estava preocupado com o que denominamos “conhecimento”, o termo “compreensão” não recebeu aceitação total. Muitos intérpretes preferem chamar de “conhecimento científico” aquilo com que o estagirita estava preocupado nos *Segundos Analíticos* (Cf. ANGIÓN, 2012).

Finalizo este capítulo especulando quais teses acerca do conhecimento Platão deveria sustentar para que sua própria doutrina fosse compatível com o argumento que examinamos aqui e não estivesse sujeita às mesmas críticas.

Esta discussão entre Sócrates e Teeteto acrescenta vários pontos à discussão do primeiro sentido proposto para “*logos*”, que era “declaração”. Como vimos, um dos problemas daquela primeira proposta era ser indiferente quanto ao estatuto epistêmico do conteúdo expresso na declaração: bastava que o conteúdo fosse expresso para ele ser considerado um *logos*, independentemente se o conteúdo é conhecido ou apenas julgado. Mas a capacidade de expressar verbalmente um conteúdo – de dar um “*logos*” naquele sentido – não é suficiente para o conhecimento. O conteúdo expresso no *logos* precisa ser ele mesmo conhecido. Portanto, a utilidade do conceito de *logos* na investigação da definição de conhecimento é transformar a procura das condições do conhecimento na busca das condições sob as quais o conteúdo de um *logos* é conhecido. A discussão do segundo sentido proposto para “*logos*” satisfaz parcialmente esta nova busca reformulada. É claro que, em si mesmo, o segundo sentido proposto não contribui para esta busca, porém a objeção feita a ele aponta, ainda que implícita e vagamente, uma condição necessária e suficiente para que o conteúdo de um juízo seja conhecido. A *Condição para o Conhecimento* (CC) é a seguinte: um sujeito conhece uma proposição (i.e. o conteúdo de um *logos*) se e somente se o sujeito acredita nela porque conhece o assunto ao qual ela pertence. Esta candidata a definição de conhecimento satisfaz apenas parcialmente a nossa busca por ser *incompleta*, já que se aplica apenas à ocorrência de “conhece” no *definiendum*: no *definiens*, “conhece” evidentemente muda de sentido. Se não mudasse, (CC) seria *circular*, pois se aplicaria ambas as ocorrências de “conhece”<sup>63</sup>. Mas o termo realmente muda de sentido, tanto que as condições do conhecimento de uma proposição não são idênticas às condições do conhecimento de um assunto, que é um sistema de proposições. De fato, o texto examinado aqui aponta, ainda que implícita e vagamente, uma consequência que segue quando se conhece um assunto (ou, equivalentemente, uma condição necessária para que um assunto ou matéria seja conhecida). A consequência é a seguinte: se um sujeito conhece um assunto, o sujeito não se equivoca a respeito do assunto. Em outras palavras, o conhecimento de um assunto é condição suficiente para que o sujeito não se equivoque ao lidar com os elementos (e complexos) do assunto. Como isso não é verdadeiro do conhecimento de um conteúdo específico (que não arregimenta um conjunto de juízos e performances), (CC) é incompleta e não circular, e

---

<sup>63</sup> Cf. McDowell, 1974, p. 254, que comento em n. 53 acima.

devemos esclarecer isto substituindo por outro termo a ocorrência de “conhece” no *definiens*. Proponho substituir por “tem domínio de” pois esta locução capta apropriadamente o estatuto epistêmico de alguém que não se equivoca a respeito de um assunto. (Adicionalmente, (CC) ficaria mais palatável se a ocorrência de “conhece” no *definiendum* fosse substituída por “compreende”, seguindo Burnyeat; contudo, “compreende” também é um bom substituto para a ocorrência de “conhece” no *definiens*, então é melhor não utilizar o termo para não provocar suspeita de circularidade). De qualquer modo, é importante enfatizar que, embora a caracterização do domínio de um assunto ou matéria como aquilo que é suficiente para não se equivocar seja vaga, ela não é a única caracterização que o texto oferece. Como vimos, o texto também aponta implicitamente uma *Condição para o Domínio* (CD) de uma matéria: não se domina um assunto sem apreender algo que coordene ou regente o encadeamento dos elementos do assunto. Essa candidata a definição de domínio de uma matéria ainda é vaga e, portanto, e não se qualifica como uma definição em sentido estrito. Sua vagueza decorre do fato de que não é claro se o que deve assumir o papel coordenativo são princípios que regem a combinação dos elementos ou os poderes combinatórios dos próprios elementos, ou se essas duas coisas são equivalentes. De qualquer modo, o mais importante é que, independentemente da resposta a essa questão, o domínio de uma matéria acarreta uma habilidade geral que coordena uma gama de juízos e performances realizáveis em diferentes contextos. Conseqüentemente, quando Platão sublinha que o conhecimento envolve o domínio de uma matéria, ele está asserindo que o conhecimento envolve habilidades gerais e, portanto, performances muito específicas ou restritas (como soletrar corretamente “Teeteto”) não demonstram a posse de conhecimento, mesmo que sejam realizadas corretamente. Apenas uma série de performances consistentemente corretas pode ser uma evidência da posse de conhecimento.

Por fim, como vimos, a interpretação de *logos* discutida nesta porção do texto é herdada da teoria sonhada, para a qual um *logos* também era uma enumeração de elementos. Já identificamos que esse tipo de *logos* se baseia no princípio TP de que tudo que tem partes é idêntico a todas as suas partes. É que, segundo esse princípio, um complexo não é nada senão a mera totalidade ou agregado de elementos. Portanto, mostrar que esse tipo de *logos* não produz conhecimento significa mostrar que essa concepção é falsa, porque, se fosse verdadeira, a enumeração dos elementos de um complexo necessariamente produziria conhecimento desse complexo, já que não haveria nada mais para ser dito sobre a natureza de um complexo. Esse é um resultado importante, mas negativo. Mas a maneira como Sócrates

mostra a inadequação daquele tipo de *logos* também acarreta um resultado positivo, pois com ela aprendemos que o conhecimento envolve necessariamente uma competência que chamei de “domínio de um assunto” e caracterizei de dois modos: (i) o domínio de um assunto depende da apreensão de algo que coordene ou regimente o encadeamento dos elementos do assunto; e (ii) o domínio de um assunto é condição suficiente para que o seu possuidor não se equivoque ao lidar com os elementos (e complexos) do assunto. Minha observação final se baseia em (i). Ora, a teoria sonhada não reconhecia princípios de combinação e seus elementos não possuíam quaisquer poderes combinatórios. Da maneira como a teoria sonhada encarava a realidade, os complexos eram agregados sem qualquer estrutura, compostos de elementos sem qualquer função. Mas a questão importante é como os elementos formam o complexo e não simplesmente quais elementos ele contém. Um complexo não é meramente um agregado de elementos, mas uma estrutura que emerge do encadeamento apropriado deles, em virtude de eles possuírem poderes combinatórios ou de haverem princípios de combinação. A teoria sonhada ignora o conceito de estrutura bem como o conceito de encadeamento, enquanto, na realidade, apreender como os elementos de um assunto se encadeiam é condição necessária para dominar o assunto. Ao menos é isso que está implícito na objeção de Sócrates que discutimos aqui. A objeção implica que, no interior de uma matéria (como a escrita de uma língua), os complexos (como as sílabas) têm estrutura, sendo formados pelo encadeamento de elementos funcionais (como as letras).

## Capítulo 6 – O argumento contra entender “logos” como “especificação do sinal distintivo”

A terceira e última sugestão para a interpretação de “logos” é que se ele significa uma descrição que distinga o item em questão dos demais. Bem como o segundo tipo de *logos*, o terceiro também serve de resposta à pergunta socrática “o que é *x*?”, bastante investigada nos primeiros diálogos. Como Robinson corretamente nota, um dos principais aspectos da pergunta socrática é demandar aquilo que diferencia *x* de todo o resto, e o tipo de *logos* a ser examinado aqui tenta atender essa demanda<sup>64</sup>. Permanecerei chamando de “definição” o tipo de fórmula que se propõe a responder à pergunta socrática. Assim, um *logos* nesse terceiro sentido é uma definição, mais especificamente uma que enuncie aquilo que diferencia o *definiendum* de todo o resto, o seu *sinal distintivo*. A questão a ser examinada por Sócrates e Teeteto é se um sujeito que define *x* pelo seu sinal distintivo (não por sorte nem por ter decorado) mostra com isso que conhece *x*. Eles tratam essa questão como se fosse equivalente à questão de saber se um sujeito que apreende o sentido de uma definição desse tipo realmente adquire conhecimento do *definiendum* com isso.

Sócrates introduz a definição pelo sinal distintivo como o significado que *a maioria das pessoas (oi polloi) daria* a “logos” na definição de conhecimento como juízo verdadeiro com *logos*. Devemos levar a sério que essa é uma consideração da massa. Como tal, é certo que Sócrates só a admitirá após um exame cuidadoso, e não terá escrúpulos (como teria se a consideração fosse de um filósofo) em rejeitá-la ao menor sinal de que seja falsa.

Nesse caso (ao contrário dos outros na parte III), não há dúvidas de que os únicos objetos de definição e conhecimento considerados são itens particulares, concretos e perceptíveis, pois os dois exemplos que Sócrates dá são o sol e o próprio Teeteto. Além disso, o sinal distintivo é tratado como um sinal perceptível: e.g. o brilho do sol, a aduncidade do nariz de Teeteto. Eis como Sócrates apresenta a sugestão a ser examinada:

**T12:** *Teeteto* 208c7-d4:

ΣΩ. ὅπερ ἂν οἱ πολλοὶ εἴποιεν, τὸ ἔχειν τι σημεῖον εἰπεῖν ᾧ τῶν ἀπάντων διαφέρει τὸ ἐρωτηθέν.

ΘΕΑΙ. κοῖον τίνα τίνος ἔχεις μοι λόγον εἰπεῖν;

<sup>64</sup> Robinson (1950, p. 16) e White (1976, p. 180) observam corretamente que, desde os primeiros diálogos, buscar uma definição envolvia esforçar-se para dizer em que o *definiendum* difere do resto. A diferença é que White afirma que isso é *tudo* o que Platão pensava estar envolvido na busca de uma definição, enquanto Robinson afirma que também está envolvida a preocupação com a essência do *definiendum*. Cf. n 40. (Parece-me que, a esse respeito, Robinson está com a razão, porque em *Eutífron* 10a, após Eutífron definir a piedade dizendo que os deuses amam o que é pio, Sócrates requer que ele especifique *porque* o que é pio é pio. Essa insistência no caráter explanatório da definição indica que ela deve enunciar a essência do *definiendum*).

ΣΩ. οἷον, εἰ βούλει, ἡλίου περί ικανὸν οἶμαι σοὶ εἶναι ἀποδέξασθαι, ὅτι τὸ λαμπρότατόν ἐστι τῶν κατὰ τὸν οὐρανὸν ἰόντων περι γῆν.  
ΘΕΑΙ. πάνυ μὲν οὖν

SO. Precisamente aquele que a maioria das pessoas diria: poder mencionar um sinal, pelo qual aquilo que se perguntou se diferencie de tudo.

TEE. Que *logos* podes dar-me e de quê?

SO. 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.

[Tradução de Nogueira e Boeri, modificada].

Segundo a definição por um sinal distintivo perceptível que Sócrates oferece do sol em T12, o sol é “o mais brilhante dos corpos celestes que se movem ao redor da terra”. Como nota Cornford, Aristóteles, no final de *Metafísica Z 15*, afirma que não é possível definir um particular perceptível como o sol. A razão é que a definição deve fazer parte do conhecimento científico (*episteme*) e não há conhecimento científico de dos itens que, como os particulares, podem ser diferentes do que são. Ora, os particulares podem ser de outro modo devido à corrupção. Por exemplo, é possível que o sol deixe de (parecer) se mover ao redor da terra, falseando a definição oferecida em T12. Para Aristóteles, essa possibilidade desqualifica aquela definição como científica. Mas note-se que isso é uma objeção contra a empresa de definir particulares e não contra o tipo de definição que estamos examinando. Aparentemente nada obriga a definição por um sinal distintivo a se aplicar apenas a particulares<sup>65</sup> (e se ela for aplicada a espécies pode produzir conhecimento). Como veremos, diferentemente do que Aristóteles diz em *Metafísica Z 15*, o que Platão escreve no *Teeteto* vai contra o tipo de definição que especifica um sinal distintivo e não contra a tentativa de definir particulares. Afinal, o que Sócrates está prestes a concluir é que esse tipo de definição não produziria conhecimento *de jeito nenhum*.

Sócrates explica do seguinte modo porque alguns dizem que uma definição desse tipo produz conhecimento:

**T13:** *Teeteto* 208d5-e2:

ΣΩ. λαβὲ δὴ οὗ χάριν εἴρηται. ἔστι δὲ ὅπερ ἄρτι ἐλέγομεν, ὡς ἄρα τὴν διαφορὰν ἐκάστου ἂν λαμβάνης ἢ τῶν ἄλλων διαφέρει, λόγον, ὡς φασὶ τινες, λήψη: ἕως δ' ἂν κοινοῦ τινος ἐφάπτη, ἐκείνων περί σοὶ ἔσται ὁ λόγος ὧν ἂν ἡ κοινότης ᾖ.

ΘΕΑΙ. μανθάνω: καί μοι δοκεῖ καλῶς ἔχειν λόγον τὸ τοιοῦτον καλεῖν

<sup>65</sup> Por outro lado, o uso de “sinal” (*semeion*) para designar a característica que distingue o *definiendum* do resto parece proibir que tal característica seja imperceptível, de modo que a restrição a particulares parece estar embutida na própria formulação desse tipo de definição. Mas infelizmente essa observação não é decisiva.

SO. Trata de entender por que se apresentou este exemplo. E aquilo que há momento estávamos a dizer, que, se apreendes a diferença pela qual a coisa se diferencia das demais, apreenderás, como dizem alguns, o seu *logos*. Mas, se entras capturas uma característica comum, o teu *logos* será daquelas coisas a que essa característica é comum.

TEE. Compreendo. E parece-me que é bom chamar de *logos* a algo desse tipo.

[Tradução de Nogueira e Boeri, modificada].

Uma definição que capta um sinal comum a mais de uma coisa se aplica a todas as coisas que compartilham esse sinal. Porém, uma definição deve se aplicar apenas ao seu único *definiendum*, portanto uma definição deve captar um sinal *distintivo* do *definiendum*, em vez de um sinal comum a outras coisas. Logo após T13, Sócrates afirma que o sujeito que apreende um juízo verdadeiro sobre uma coisa ainda não a conhece, mas, uma vez que ele apreende adicionalmente o sinal distintivo da coisa, ele passa a conhecê-la (208e3-5). Entretanto, Sócrates imediatamente observa que esse raciocínio, examinado de perto, revela-se ilusório. Pois o sujeito que não apreende o sinal distintivo de uma coisa não é capaz de formar sequer um juízo que se aplique à coisa. Sócrates está supondo que, para fazer um juízo sobre *x*, eu já preciso ter apreendido o sinal distintivo de *x*. Se eu possuir apenas um sinal que *x* compartilha com *y*, meu juízo fracassará em ser sobre *x* e será sobre *x* e *y*. Usando Teeteto como exemplo, Sócrates diz:

**T14: Teeteto: 209b2-9:**

ΣΩ. φέρε δὴ πρὸς Διός: πῶς ποτε ἐν τῷ τοιούτῳ σὲ μᾶλλον ἐδόξαζον ἢ ἄλλον ὄντιν οὖν; θεὸς γάρ με διανοοῦμενον ὡς ἔστιν οὗτος Θεαίτητος, ὃς ἂν ἦ τε ἄνθρωπος καὶ ἔχη ῥίνα καὶ ὀφθαλμοὺς καὶ στόμα καὶ οὕτω δὴ ἐν ἕκαστον τῶν μελῶν. αὕτη οὖν ἡ διάνοια ἔσθ' ὅτι μᾶλλον ποιήσει με Θεαίτητον ἢ Θεόδωρον διανοεῖσθαι, ἢ τῶν λεγομένων Μυσῶν τὸν ἔσχατον;

ΘΕΑΙ. τί γάρ;

SO. Vamos, por Zeus! Como é que em tal situação poderia julgar 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?

TEE. Como poderia?

[Tradução de Nogueira e Boeri, modificada].

Sócrates continua dizendo que ele não terá um juízo sobre Teeteto enquanto não captar precisamente o seu nariz adunco e outras características que o distingam de todas as outras pessoas. Sócrates conclui que, como o juízo já envolve o sinal distintivo, não faz sentido definir conhecimento como juízo verdadeiro acompanhado de uma especificação do sinal distintivo. Ele traça essa conclusão por meio do seguinte dilema. Se dissermos que o sinal

distintivo é objeto apenas de juízo, não teremos uma condição suficiente para o conhecimento. Mas se dissermos que o sinal distintivo precisa ser ele próprio conhecido, nossa definição se torna circular, pois passa a equivaler a “conhecimento é juízo verdadeiro com conhecimento do sinal distintivo”. Consequentemente, um conhecimento não equivale a um juízo verdadeiro acompanhado da definição pelo sinal distintivo. (Note-se que o argumento não depende de se tomar os objetos possíveis do conhecimento como particulares).

White (1976) interpreta que o efeito desse dilema é impossibilitar o uso genuíno dos nomes das coisas que se desconhece, além de impossibilitar a investigação ou busca do conhecimento delas. White, portanto, conecta essa passagem com a concepção de nomes exposta no final do *Crátilo* e com o paradoxo do *Mênon*. Em primeiro lugar, White encontra no *Crátilo* a concepção de nomes segundo a qual “o uso genuíno de um nome (...) requer a apreensão do seu *nominatum* de um modo que exclua qualquer confusão dele com outras coisas” (p. 182). Deixando de lado as dificuldades interpretativas do *Crátilo*<sup>66</sup>, a conexão entre ele e T14 se torna plausível quando admitimos, com White, que empregar um nome equivale a formar um juízo sobre o *nominatum*. (A admissão está certa porque, para Platão, um juízo é um discurso silencioso da alma consigo mesma<sup>67</sup>). Segundo White, o autor do *Teeteto* adota essa concepção de nomes, e por isso ele está realmente perplexo com a questão de saber qual progresso epistêmico pode ser feito por quem já domina o uso de um nome e forma juízos sobre o seu referente. Ora, um *logos* que distinga o *nominatum* de tudo o mais é supérfluo se a posse do nome já previne confusões a respeito do *nominatum*. Em segundo lugar, o paradoxo do *Mênon* sobre a investigação tem uma linha de raciocínio semelhante, de acordo com White. White (1974) formula o paradoxo mais ou menos assim: é inútil tentar procurar a especificação de *x*, pois, se ainda não a tenho, não sei qual *x* estou procurando nem o reconhecerei se o encontrar, e, se já a tenho, não preciso procurá-la para começo de conversa. E parece-me que o dilema no *Teeteto* pode ser formulado assim: é inútil tentar acrescentar ao meu juízo sobre *x* a especificação do sinal distintivo de *x*, pois, se eu ainda não a tivesse, não poderia ter formado um juízo exclusivamente sobre *x*, e, se já a tenho, não preciso procura-la para começo de conversa. O paralelo é notável, por isso é plausível que estejamos diante do mesmo problema filosófico. No *Mênon*, o problema foi resolvido pela teoria da rememoração. Mas White (1976) pensa que Platão percebeu que a rememoração na realidade não resolve o paradoxo. Segundo ele, portanto, o autor do *Teeteto* está de volta onde estava antes de formular aquela teoria e dessa vez não tem uma resposta para o paradoxo. A

<sup>66</sup> A interpretação de White sobre o *Crátilo* é disputável. Cf. Bostock, 1988, p.251.

<sup>67</sup> Cf. *Teeteto*, 190a.

mensagem final do *Teeteto*, diz White, é que “há uma ameaça grave à toda a ideia de que o conhecimento de uma coisa possa envolver a obtenção de uma definição dela” (p. 183). (Para White, não é que Platão não acha mais que um *logos* seja condição para o conhecimento, e sim que ele não vê como sustentar essa tese, por mais que ele deseje fazê-lo). No entanto, White está supondo erroneamente que distinguir o *definiendum* das outras coisas era a *única* coisa que Platão achava que uma definição precisava fazer<sup>68</sup>. É por isso que ele conclui que a mensagem do *Teeteto* é que *nenhuma* definição produz conhecimento. Porém, como observa Robinson, o fato é que Platão também defendia a importância de definições que revelam a essência do *definiendum*. Além disso, não há evidências de que Platão abandonou a solução que ele deu ao paradoxo da investigação no *Mênon*. Ao contrário, o final do *Teeteto*, ao remeter-nos àquele diálogo, pode estar indicando que Platão daria a *mesma* solução ao dilema do sinal distintivo. E a solução que Platão oferece no *Mênon* não se limita à teoria de que, após inúmeras reencarnações, já adquirimos todo o conhecimento possível, mas nos esquecemos dele, portanto investigar ou buscar conhecimento é tentar lembrar. O texto também diz que conhecimento é crença verdadeira fixada pelo cálculo da causa (*Mênon* 98). Isso sugere um sentido de *logos* que sirva de resposta à questão “por quê?”. Ademais, no *Fédon*, sugere-se que as Formas são causas com valor explanatório (100b-102d ). Lidos juntos, esses diálogos sugerem que o *logos* relevante ao conhecimento é um enunciado que mobiliza as Formas para realizar um papel explanatório. Será que Platão abandonou essa ideia?

Nesta altura eu gostaria de sublinhar a pertinência da sugestão de Sayre (1969) de que o *Teeteto* não refuta absolutamente a definição de conhecimento como juízo verdadeiro com *logos*. Ele escreve:

It is most significant that Plato does not provide a disproof of this final hypothesis by the end of the dialogue. Although Socrates does remark, for Theaetetus' benefit, that “neither perception, nor true belief, nor the addition of an ‘account’ to true belief can be knowledge” (210A-B), there is no counterexample or demonstration that the final hypothesis is false. There is no argument that true belief accompanied by an account is not sufficient for knowledge, and so no reason displayed why anyone should consider this hypothesis unworthy of belief if only an adequate sense of λόγος could be provided. (SAYRE, 1969, p. 121).

---

<sup>68</sup> White, 1976, p. 180: “Plato’s quest for definitions has from the beginning involved an effort to give some such description [that applies uniquely to that thing] and to be able to say wherein the object whose definition was sought differs from other objects”. Cf. n. 64 acima. Isso é tudo o que White diz e ele nunca menciona a necessidade de capturar a essência.

Outros intérpretes também supuseram que Platão concebia um quarto sentido de “*logos*” (além dos três discutidos no *Teeteto*) que tornaria adequada a definição de conhecimento como juízo verdadeiro com *logos*<sup>69</sup>. Acredito que a suposição está correta. Talvez um candidato ao papel de *logos* seja uma definição que não apenas declare o sinal distintivo de  $x$ , mas mobilize as Formas de modo a responder à questão “por que  $x$  é o que é?”. Desse modo, o paradoxo da investigação talvez pudesse ser resolvido dizendo que a investigação começa com uma especificação do sinal distintivo de  $x$  (que apenas fixa a referência de  $x$ ) e termina quando se encontra uma genuína definição que seja explanatória nos termos citados. Mas é difícil estabelecer tudo isso. De qualquer modo, é suficiente para os meus propósitos que se conceda que Platão não está, no final do *Teeteto*, realmente rejeitando a ideia de que algum tipo de *logos* (conjugado ao juízo verdadeiro) produz conhecimento.

A razão pela qual Platão não avança a sua própria visão no *Teeteto* pode ser, repito, que o seu intuito nesse diálogo era exclusivamente *refutar* visões alheias sobre o conhecimento. Para fazer isso, é claro, ele (quase sempre) emprega premissas com as quais ele próprio está de acordo. Assim, no final do diálogo Platão está se dirigindo contra a opinião da maioria de que a capacidade de especificar o sinal distintivo  $x$  é suficiente para o conhecimento. Uma das premissas do argumento dilemático é que essa capacidade é condição necessária para formar juízos sobre  $x$ . Essa premissa é fatal para a opinião da maioria, porque, como julgar é diferente de conhecer, o que é necessário ao juízo não pode ser suficiente para o conhecimento. Os intérpretes já falaram longamente sobre o quanto essa premissa é insatisfatória, mas ela é realmente asserida por Platão, do contrário ele não poderia considerar a sua argumentação bem sucedida<sup>70</sup>. White defendeu que o efeito disso é que Platão também está perplexo com o dilema, pois White acha que o próprio Platão pensa que a capacidade de especificar o sinal distintivo de  $x$  é suficiente para o conhecimento. De minha parte, acredito que Platão não pensava isso, portanto o dilema não o deixava perplexo. Platão designou esse argumento para refutar a “maioria”, não para manifestar a sua própria perplexidade. Assim, Platão provavelmente tinha uma teoria do conhecimento compatível com aquela premissa, de modo que ela é fatal para a opinião da maioria e não para a dele. No parágrafo acima, conjecturei que tipo de *logos* Platão poderia mobilizar para construir uma teoria que não estivesse sujeita a essa dificuldade.

Por fim, observo que o final do *Teeteto* também levanta um problema mais geral, a

<sup>69</sup> Esta linha interpretativa começou com Cornford (1935).

<sup>70</sup> Além disso, o paralelo com o *Crátilo* encontrado por White também sustenta a tese de que a premissa é realmente aceita por Platão.

saber, a circularidade da definição de conhecimento. Ao considerar se o sinal distintivo precisaria ser *conhecido* para ser um acréscimo útil ao juízo verdadeiro (i.e. a segunda alternativa do dilema acima), Platão parece estar assumindo que o conhecimento precisa se basear em conhecimento. Tal assunção gera um regresso que coloca em cheque a estrutura do conhecimento. Como Platão encara o regresso e lida com ele é objeto de disputas complexas entre os intérpretes, as quais envolvem necessariamente a consideração de outros diálogos além do *Teeteto*. A título de conclusão, apresento brevemente duas interpretações diferentes abaixo, de Gail Fine (1979) e Sedley (2004).

Fine pensa que Platão aceita que o regresso de definições é *finito*, mas *circular*. Ela parte do princípio de que Platão sustenta que todo conhecimento requer uma definição e que todo conhecimento se baseia em conhecimento. Para ela, uma definição deve relacionar o *definiendum* com outros objetos. Assim, se eu conheço *o* ao relacionar *o* com *m* e *n*, eu preciso conhecer *m* e *n*, mas, para conhecer *m* e *n*, eu preciso relacioná-los com outros objetos, e assim por diante, de modo que temos ou um regresso linear infinito ou um regresso circular. (Não podemos ter um regresso linear finito, porque, para Fine, Platão pensa que todo conhecimento se baseia em conhecimento). Para Platão, o regresso não é infinito, porque ele restringe a corrente de descrições a uma área ou disciplina como a música ou a ortografia do Grego Clássico. Portanto, para Platão, o regresso é finito, mas circular. Fine enfatiza que não vê a circularidade como um problema: ela pensa que Platão teria sido justamente o primeiro a defender a tese plausível de que a estrutura do conhecimento<sup>71</sup> é tal como proposto na contemporaneidade pelas teorias coerentistas da justificação epistêmica, assemelhando-se mais a uma rede do que a um edifício.

Por outro lado, Sedley pensa que Platão aceita que o regresso de descrições é *finito*, mas *linear*. Isso quer dizer que há itens básicos cujo conhecimento não é derivado de mais nada. Sedley acredita que a Forma do Bem em *República* VII é designada por Platão para exercer precisamente o papel de item básico cujo conhecimento não é derivativo. Sedley acrescenta que Forma do Bem é definível – mas não está claro como algo pode ser definível sem que seu conhecimento derive dos itens mencionados em sua definição. Portanto, para Sedley, Platão via a estrutura do conhecimento de maneira hierarquizada. Uma boa analogia para essa visão seria a de um edifício: assim como o alicerce sustenta o restante do edifício sem precisar ser sustentado por parte alguma do edifício, assim também dos itens básicos do

---

<sup>71</sup> Fine, 1979, p. 386: “Accounts proceed in a circular fashion, relating the elements covered by a discipline to one another in a systematic way. Plato thus abandons the dream’s conviction that accounts end somewhere; instead, they continue on circularly within a given field”.

conhecimento sustentam os restantes sem precisarem ser sustentados por nenhum outro conhecimento.

Não pretendo aqui tentar decidir qual das duas respostas Platão dava para a questão da estrutura do conhecimento levantada pela ameaça do regresso de definições. Qualquer tentativa de resposta precisaria mobilizar seriamente outros diálogos além do *Teeteto* e portanto se afastaria do escopo deste modesto trabalho. As conclusões que formulei ao longo do texto estão resumidas na próxima seção.

## Conclusões

Parti da ideia de que o *Teeteto* é uma empresa dialética designada para refutar visões sobre o conhecimento das quais o seu autor discorda, e que ele não necessariamente assemeia mais do que as premissas que emprega nessas refutações. Examinando a parte III do diálogo, encarei a teoria do sonho como uma com a qual Platão estava insatisfeito. Identifiquei que ele discordava especificamente da tese da assimetria cognitiva entre elementos e complexos (AC), e da tese de que a apreensão do *logos* que liste os elementos de um objeto é suficiente para o conhecimento dele (LE). Notei que a crítica de Platão não se dirige ao fato de o teórico do sonho adotar uma ontologia restrita e, com efeito, tentei mostrar que a restrição é menos radical do que às vezes se supõe, pois não acarreta o nominalismo que Cornford lhe atribui implicitamente ao asserir que ele só admite objetos particulares. Ao avaliar o primeiro argumento contra AC, disse que Platão devia estar insatisfeito com o princípio de que tudo que tem partes é idêntico à soma de todas as suas partes (TP), mesmo que Sócrates o empregue na refutação de AC. Esse foi o único momento em que precisei abrir uma exceção à minha estratégia interpretativa para ganhar uma compreensão coerente do texto. A solução foi dizer que TP é, na realidade, o pressuposto de que o teórico precisa para dar plausibilidade à sua tese de que conhecer um complexo equivale a ser capaz de enumerar todos os seus elementos. Portanto, o primeiro argumento contra AC é um em que Platão aplica um pressuposto da teoria do sonho contra ela mesma, no intuito de mostrar que ela é inconsistente. Em seguida, examinando o segundo argumento contra AC, observei que Platão estava preocupado, sobretudo, com o conhecimento de uma matéria ou área de estudo, pois Sócrates argumenta que o conhecimento dos elementos (além de possível) é decisivo *para* o domínio da matéria (e.g. música) da qual eles são elementos. Depois, do argumento contra LE extraí a seguinte moral, que julgo a mais interessante da parte III. Ninguém sabe realmente que um conteúdo específico é verdadeiro sem dominar o assunto ao qual ele se subsume (e.g. ninguém sabe realmente a soletração de “Teeteto” sem ser plenamente alfabetizado). A partir disso especulei que o que deve acompanhar um juízo verdadeiro é o domínio do assunto ou matéria e que ela depende da apreensão de como os elementos do assunto se encadeiam entre si devido ao poder ou função que se atribui cada um em virtude de seus próprios poderes combinatórios ou de princípios de combinação. Assim, é possível que Platão recomende um tipo de *logos* que defina os elementos através de suas inter-relações em um sistema (como pensa Fine, 1974), mas o fato é que o texto não explicita isso. Em seguida, examinei o argumento contra a “opinião da maioria” de que ser capaz de especificar um sinal distintivo é

suficiente para o conhecimento. Observei que o argumento consiste basicamente em uma reafirmação do paradoxo do *Mênon*, mas que esse paradoxo representa uma dificuldade para a opinião da maioria e não para Platão. Ele só será uma dificuldade para Platão se o filósofo não conceber outra condição para o conhecimento além da apreensão do *logos* que especifica um sinal distintivo, que é apenas condição necessária ao juízo e ao conhecimento. Mas notei que a definição de conhecimento como juízo verdadeiro com *logos* não foi completamente refutada e que Platão deveria estar consciente de um tipo ulterior de *logos* que, conjugado ao juízo verdadeiro, fosse condição suficiente para o conhecimento. Por fim, especulei rapidamente que talvez seja possível construir esse sentido ulterior a partir de observações feitas no *Mênon* e no *Fédon*.

## Referência Bibliográficas

### Obras de Platão:

DUKE, E. [et. al.]. (1995). *Platonis Opera*. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press.

NOGUEIRA, A; BOERI, M (tradução). SANTOS, J (prefácio). (2005) *Platão: Teeteto*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

### Literatura Secundária:

ANGIONI, L. (2012). Os seis requisitos das premissas da demonstração científica em Aristóteles. *Manuscrito*, v. 35, n.1, p. 7-60.

BORGES, A. (2010). Razão e Sensação em Teeteto 201d-202c. *Philosophos*, v. 15, n. 1, p. 13-47.

BOSTOCK, D. (1988). *Plato's Theaetetus*. Oxford: Oxford University Press.

BURNYEAT, M. (1990). *The Theaetetus of Plato with a translation of Plato's Theaetetus by M. J. Levett, revised by Myles Burnyeat*. Cambridge: Hackett Publishing Company.

CHAPPELL, T. (2004). *Reading Plato's Theaetetus*. Sankt Augustin: Academia Verlag.

CORNFORD, F. (1935). *Plato's Theory of Knowledge*. London: Kegan Paul.

FINE, G. (1979). Knowledge and Logos in Plato's Theaetetus. *The Philosophical Review*, v. 88, n. 3, p. 366-397.

GETTIER, E. (1963). Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, v. 23, n. 6, p. 121-123.

GULLEY, N. (1962). *Plato's Theory of Knowledge*. London: Methuen Co Ltd. Reprint, 1986.

KAHN, C. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. (2014). *Plato and the Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

MCDOWELL, J. (1973). *Plato: Theaetetus*. Oxford: Oxford University Press.

ROBINSON, R. (1950). Forms and Error in Plato's Theaetetus. *Philosophical Review*, v. 59, n. 1, p. 3-30.

RYLE, G. (1939). Plato's Parmenides (II). *Mind*, v. 48, n. 191, p. 302-325.

\_\_\_\_\_. (1966). *Plato's Progress*. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. (1990). Logical Atomism in Plato's Theaetetus. *Phronesis*, v. 35, n. 1, p. 21-46.

SAYRE, K. (1969). *Plato's Analytic Method*. Chicago: University of Chicago Press.

SEDLEY, D. (2004). *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus*. Oxford: Oxford University Press.

TAYLOR, A. (1926). *Plato: The man and his work*. Londres: Methuen & Co Ltd, 1960.

VLASTOS, G. (1991). *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. New York: Cornell University Press.

WHITE, N. (1974). Inquiry. *The Review of Metaphysics*, v. 28, n. 2, p. 289-310.

\_\_\_\_\_. (1976). *Plato on Knowledge and Reality*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.