

O argumento ‘Saber ou não Saber’ em *Teeteto* 187-200¹

Anderson de Paula Borges

ander.borg@gmail.com

Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, Brasil

resumo Há muita discussão sobre como interpretar o papel do argumento ‘Saber ou não Saber’ em *Teeteto* 188a-c. Alguns intérpretes supõem que esse papel é dialético e Platão não está comprometido com sua verdade. Outros pensam que o argumento revela a confusão de Platão sobre o tema da opinião falsa à época do *Teeteto*. Em minha análise, há uma terceira via que faz mais justiça ao que Platão está desenvolvendo em 188a-c. Penso que em 188a-c temos uma versão do princípio platônico da infalibilidade.

palavras-chave Platão; *Teeteto*; Conhecimento; Opinião; Infalibilidade; *Doxa*; *Epistêmê*

I

O contexto imediato da segunda parte do *Teeteto* investiga se o conceito de conhecimento (*epistêmê*)² pode ser definido como uma das espécies do gênero de pensamento que o diálogo nomeia ‘*doxazein*’ (opinar), a saber, a *alêthês doxa* (opinião verdadeira)³. No texto do *Teeteto* o contexto específico dessa proposta se desenvolve do seguinte modo. Em 187b3 Sócrates diz “fala, novamente, o que é o conhecimento.” [*lege authis ti pot’ estin epistêmê*]. Teeteto responde, antes de qualquer outra coisa, que *doxa* como gênero não pode ser identificada à *epistêmê* porque também há casos de opinião falsa. Ele propõe, em 187b6, a resposta ‘opinião verdadeira’ [*alêthês doxa*]. Na sequência Sócrates retoma a formulação de Teeteto e pergunta (187c5): “você define conhecimento como opinião verdadeira?” [*tên alêthê doxan epistêmên horizê(i);*]. Este trecho deixa claro que o autor

Recebido em 26 de maio de 2013. Aceito em 20 de setembro de 2013.

dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 10, n. 2, p.75-107, outubro, 2013

do *Teeteto* toma o conceito ‘opinião verdadeira’ como um exemplo típico de resposta definicional à questão ‘o que é x?’ (CRIVELLI, 2012, p. 22). Portanto, a hipótese principal de 187-200 é a tese de que *aléthês doxa* é o *definiens* de *epistêmê*⁴.

Para chegarmos a uma interpretação plausível do que está em jogo na segunda parte do *Teeteto*, penso ser crucial começarmos pela observação de que a definição ‘*epistêmê* é _(df.) *aléthês doxa*’ foi formulada na sequência do argumento de 184-6. Nesse argumento, Sócrates e Teeteto propuseram a tese de que a alma detém a habilidade de formar juízos sem a coparticipação da sensação. Essa habilidade de operar *per se* age tanto nos casos em que o foco do pensamento está em propriedades formais de dados sensíveis – por exemplo, quando o *Teeteto* expressa que itens como som e cor possuem ‘ser’, ‘diferença’, ‘identidade’, etc., conforme 185a-b –, quanto nas reflexões em que o juízo toma como tema os próprios gêneros – por exemplo, o ser [*einai, ousia*] está entre as coisas que a alma investiga por si mesma, conforme *Teeteto* 185e. Trata-se, assim, de defender que nesses dois modos distintos de raciocínio – um envolvendo itens sensíveis e o outro envolvendo ‘noções comuns’ [*koina*] – o processo de cognição que vai dar no juízo se desenvolve exclusivamente na alma⁵. A conclusão de *Teeteto* 184-6⁶ é a tese de que a *aisthêsis*, enquanto tal, é uma capacidade de perceber isto ou aquilo, mas ela não tem a habilidade de conhecer *que tal e tal é o caso* sobre isto ou aquilo.

Assim, a sugestão de que uma das espécies de *doxa* pode fornecer o *definiens* de *epistêmê* é uma consequência natural dessa distinção entre o pensamento proposicional, por meio do qual a alma investiga os seres *per se* (cf. 187a5-6: *hotan autê kath’ hautên pragmateuêtai peri ta onta*), e tudo o que pode ser considerado um caso de sensação pura⁷.

A propriedade de se tratar, em 187-200, de um desenvolvimento consequente de 184-6, não deve induzir o leitor a pensar que em 187-200 estamos ainda às voltas com desdobramentos de hipóteses protagoreanas e heracliteanas, cujas premissas, em 151-160, foram oferecidas como suporte à tese de que *epistêmê* é _(df.) *aisthêsis*. Em minha opinião, em 187-200 o autor do *Teeteto* constrói um material autônomo, sem qualquer relação de dependência com o foco daqueles argumentos.⁸ Uma consequência evidente desse modo de ler 187-200 é a necessidade de notarmos que a nova proposta de definição de *epistêmê* se ergue inteiramente nos limites

formais do *definiens aléthês doxa*⁹. Seguir os ‘limites formais do *definiens*’ é o modo como expresse a estratégia do autor do diálogo de manter-se fiel às consequências lógicas da tese central da segunda seção. Por outro lado, dada a definição sob a forma ‘*epistêmê* é _(df.) *aléthês doxa*’, é natural esperarmos que toda fórmula relevante¹⁰ discutida no texto esteja subordinada às consequências desse *definiens*¹¹, contudo, o leitor que aguarda um exame imediato do novo *definiens* depara-se com impressionantes treze páginas *stephanus* de discussão sobre a outra espécie de *doxa*, a *pseudês doxa* (opinião falsa). A conclusão desse exame é negativa: ‘*pseudês doxa*’ é um fenômeno impossível de ser explicado no âmbito do *definiens aléthês doxa*.

O fato de não haver na segunda seção do *Teteto* uma explicação positiva da opinião falsa se tornou o mais complexo e controverso problema de interpretação dessa seção. A princípio, ninguém está disposto a admitir que o autor do *Teteto* não sabe como explicar as opiniões falsas. Essa incapacidade seria até plausível se a descrição ‘o autor do *Teteto*’ não tivesse o mesmo referente que a descrição ‘o autor do *Sofista*’, mas é do mesmo autor que estamos falando. Assim, os leitores dessa parte do *Teteto* são instados a buscar uma forma coerente de explicar a razão da *aporia* da opinião falsa.

Duas alternativas, não exclusivas, dominam as hipóteses interpretativas desse problema. De um lado, se acomodam os que (i) entendem que é preciso ler 187–200 como uma *redução ao absurdo* de premissas adversárias, com as quais Platão não se compromete¹². Segundo essa leitura, Platão está argumentando que o *definiens* da segunda parte dissolve a distinção entre conhecimento e opinião verdadeira, e, *eo ipso*, acarreta a impossibilidade da explicação da opinião falsa. Platão estaria indicando que aos que defendem o *definiens* há duas – e somente duas – alternativas no conhecimento de *x*: ou se conhece *x* de modo saturado, completo, ou não se conhece *x*. Esse dilema, tomado como princípio de cognição, é responsável pela *aporia* da opinião falsa e é uma consequência do *definiens*. Foi Gail Fine (2003 [1979]) quem inaugurou essa interpretação, embora alguns aspectos propostos por ela já aparecessem em Cornford (2003 [1935]). Para Fine, o dilema expressa uma concepção forte de *epistêmê* segundo a qual conhecer é uma questão de *tudo ou nada*. Ela pensa que essa concepção é exaurida pelo texto de 188a–c. Nossa leitura conserva algumas características da interpretação de Fine, mas rejeitamos dois pontos: não

concordamos que a causa da *aporia* da opinião falsa seja o argumento de 188a-c e divergimos com o modo como ela lê 188a-c¹³.

A alternativa (ii) defende que Platão está expondo *sua aporia* diante do tema, numa época em que a solução do *Sofista*, proposta no texto de *Sofista* 259d-264b¹⁴, provavelmente ainda não estava à sua disposição¹⁵. Alguns dos que leem o texto de Platão dessa perspectiva concordam que a causa apontada por Fine para explicar a *aporia* da opinião falsa – o dilema em 188a-c – é adequada, mas acrescentam uma qualificação: trata-se de um estado de perplexidade experimentado por Platão, não por seus adversários¹⁶. Além disso, esses intérpretes identificam uma ambiguidade no uso platônico dos verbos de conhecimento que dominam o texto da segunda parte, sobretudo *oída* e *eidenai*. Platão não parece se decidir entre dois caminhos para definir o que tais verbos significam. Por um lado, ele quer seguir as intuições de *Teeteto* 184-6, quando defendeu que a *aisthêsis* não pode ser *epistêmê* porque ela não guarda em si a capacidade de articular informações num regime proposicional. De outro lado, ele também parece defender o princípio de 188a-c, cuja tese, naquela perspectiva interpretativa, não retém a lição proposicional de 184-6. Assim, ‘o Platão de 188a-c’ acalenta uma concepção de saber sob a forma de uma relação direta entre a mente e os objetos cognoscíveis, sem a intermediação informativa de proposições acerca desses objetos. Portanto, nessa leitura, Platão trabalha com um conceito equívoco de saber¹⁷.

Na leitura que vou propor essas duas perspectivas se mesclam uma à outra. Assim, não preciso forçar uma escolha entre (i) e (ii) para interpretar 188a-c. A opção por uma dessas leituras tem poucas chances de não parecer artificial, pois nenhum dos lados acomoda sozinho as teses que rondam 187-200¹⁸. Vou assumir, no entanto, algumas das afirmações que foram feitas nas duas linhas, como ficará evidente no material que segue.

Defenderei que o argumento de 188a-c, e as fórmulas que o seguem, têm a função de antecipar a conclusão do curto exame de 201a-c. Em 187-200 há uma investigação que exhibe, em detalhes, as dificuldades que o *definiens* ‘opinião verdadeira’ enfrenta quando precisa acomodar problemas epistêmicos como o da opinião falsa. Em 187-200 encontramos a demonstração de que esse *definiens* não é suficiente para permitir a explicação do conceito ‘*pseudês doxa*’. Há muitas coisas a serem ditas sobre as razões dessa insuficiência, e, adiante, pretendo expor algumas delas. No

momento, basta indicar que minha leitura enfatiza três propriedades de 188a-c: (i) esse argumento é independente do *definiens*; (ii) é usado de modo ubíquo em 187-200; (iii) expressa uma versão de um princípio epistemológico genuinamente platônico: a infalibilidade da *epistêmê*. Essas três propriedades são salientes em 187-200 e não são refutadas.

Perceber a posição central de 188a-c em toda a seção 187-200 permite observar que a estratégia no exame da opinião falsa consiste em não dissociar esse exame dos limites formais do *definiens*. Assim, 188a-c oferece uma condição que o *definiens aléthês doxa* não pode violar ao explicar a opinião falsa, a saber, ‘ou *a* conhece *x* ou *a* não conhece *x*’. Fine e outros acham que essa condição é uma consequência do *definiens*, mas isso não pode ser correto. Não há evidências no texto que indiquem se tratar de uma condição derivada da definição. O ônus, nesse caso, deve cair sobre aqueles que querem provar isso. Por outro lado, se o princípio expresso por essa condição pode ser associado ao platonismo sem que tal conexão imponha a Platão uma tese inconsistente, essa opção deve ser explorada. Desse modo, opto por ler 188a-c de modo transparente, sem supor que Platão está mantendo distância de seu conteúdo, e o tomo como a tese de que o conceito de *epistêmê*, *per se*, é o conceito de certo tipo de estado mental, por meio do qual, quem o detém, está impedido da possibilidade de conhecer e não conhecer um item *x* sob o mesmo regime de acesso cognitivo (vou retomar esse ponto na seção III)¹⁹.

Na seção II comento uma propriedade específica da epistemologia da *República*, no quadro do contraste *doxa-epistêmê*, e a comparo a *Teeteto* 188a-c. A seção III é dedicada à descrição das premissas de 188a-c e à análise de algumas propostas interpretativas encontradas na literatura secundária. Na seção IV comento – sem pretensão de suficiência – o ‘bloco de cera’ e o ‘aviário’, e na última seção apresento, brevemente, os traços platônicos que 188a-c exhibe quando é retirado do contexto limítrofe da segunda definição.

II

De acordo com a interpretação clássica da distinção entre *doxa* e *epistêmê*, proposta na doutrina dos livros centrais da *República*, os objetos que a alma

apreende por meio da *doxa* pertencem a um grupo distinto do que agrega os objetos que a alma apreende por meio da *epistêmê*. Essa tese provocou muita controvérsia, pois ela propõe que os objetos da opinião e os objetos do conhecimento são disjuntos. Não faltam argumentos a quem quer defender que é razoável admitirmos *doxa* e *epistêmê* dos mesmos itens, sob a cláusula de o serem em momentos distintos na apreensão cognitiva feita por um sujeito *S* ou, ainda, se for uma cognição por sujeitos distintos aos quais ocorre se envolverem com o conhecimento do mesmo objeto *x*.

Felizmente, não precisamos nos comprometer com uma interpretação do sentido preciso dessa disjunção entre os objetos da *doxa* e objetos da *epistêmê*²⁰. Nos limites do que vamos destacar na relação entre *Teeteto* e *República*, será suficiente chamar a atenção para o contraste mais geral entre os dois gêneros. Assim, no contexto de *República* V o termo '*doxa*' está associado a um estado mental com características que contrastam com o estado mental expresso por termos como '*gnôsis*' e '*epistêmê*'²¹. No argumento de *República* 475d-478e, por exemplo, há uma insistência na diferença cognitiva entre quem opina (*doxazei*) e quem conhece (*gignôskei*) *to kalon* (o belo). Essa diferença tem o amparo da tese de que quem opina sobre *to kalon* não está na posição de quem compreende filosoficamente a distinção entre a '*F_{dade}*' *to kalon* e o uso predicativo do termo '*kalon*' em casos específicos, uso esse que Platão chama de '*participação*'²². Por outro lado, segundo o argumento, quem conhece *to kalon* de fato domina a distinção entre a apreensão introspectiva²³ da Forma '*kalon*' e seu uso – consciente ou inconsciente – em predicacões no contexto ordinário da percepção.

O que temos aí é a proposta de que, em oposição à *doxa*, há um nível de conhecimento que defende a força da tese condicional '*se a sabe que p*, então *p* é o caso'. Uma consequência disso é que se '*não-p*' é o caso, então é falso que '*a sabe que p*'²⁴. Trata-se de uma concepção de *epistêmê* em que o que um sujeito *a* conhece acerca de um item *x* é um conteúdo infalível (cf. 477e7, *anhamartêton*). Duas dificuldades imediatas desse argumento são as de (i) precisar o que significa '*infalível*' e detalhar (ii) que condições devem ser obedecidas para que um conhecimento cumpra esse critério. Platão não detalha tais questões aqui, mas ele o faz *passim*²⁵. Como a presente análise trata do *Teeteto* e apenas em passant se envolve com a *República*, vou me ater a uma explicitação provisória do sentido do

termo ‘infalibilidade’²⁶. Vou seguir a interpretação de Gail Fine para um passo bem específico do argumento. Segundo ela (2010, p. 325), Platão está propondo que “*necessarily, if one knows that p, then p, whereas it is not the case that necessarily, if one believes that p, then p*”. Para Fine, é importante notar que não se trata de inferir a necessidade do consequente (*then p*) da necessidade do antecedente (*if one knows that p*)²⁷. Ela entende que Platão enfatiza a distinção entre os conceitos ‘opinião’ e ‘conhecimento’ por meio do contraste que a verdade ‘que p’ causa quando é comparada à mera possibilidade ‘que p’. Trata-se, então, de admitir que a necessidade do que vai na mente do sujeito que tem conhecimento é uma propriedade derivada da verdade de *p*, mas o conteúdo da opinião não pode ser tomado como necessário *nesse sentido*²⁸.

O contraste abstrato entre *doxa* e *epistêmê*, que permitiu enfatizar a propriedade ‘infalibilidade’, não está em conflito com a forma como o trecho final da segunda parte do *Teeteto* distingue *doxa* de *epistêmê*, em 201a-c. Nesse texto, o autor do *Teeteto* exprime uma distinção entre *aléthês doxa* e *epistêmê* que descarta, de modo econômico, a hipótese de que a primeira é o *definiens* da segunda. Sócrates e Teeteto admitem, em 201a-c, que quem tem *epistêmê* de *x* não está na mesma condição cognitiva de quem formula uma opinião verdadeira sobre *x* com fundamento em evidência indireta (*ex achoês*, 201c1), sem conhecimento de *x* (*aneu epistêmês*, 201c1)²⁹. Essa distinção é usada para colocar, de um lado, o conhecimento que os juízes obtêm quando são persuadidos por advogados num julgamento e, do outro, o conhecimento que as testemunhas do fato possuem³⁰.

Admitindo-se, então, que *Teeteto* 201a-c pode ser associado ao contraste ‘*doxa-epistêmê*’ da *República*, imaginamos uma perspectiva epistemológica unitária entre os dois diálogos. Contudo, falta mostrar que no seio de 187-200 há um argumento platônico, pois não faz muito sentido admitir que a conclusão de 187-201 usa um argumento platônico já consagrado se a seção que prepara essa conclusão – tal como a entendemos – for divergente de 201a-c. Antes de qualquer coisa, é preciso identificar em 187-200 o princípio platônico que manteria com *República* a mesma convergência que encontramos na explicação anterior. A partir daqui, permitam-me defender uma leitura positiva de 188a-c, ao mesmo tempo em que examino algumas interpretações oferecidas pela literatura secundária para tentar esclarecer o que está acontecendo em *Teeteto* 187-200.

III

Segundo a descrição feita por Benson (1992, p. 176-177), o conjunto de teses defendidas em 188a-c pode ser esquematizado do seguinte modo:

(1) “Acerca de tudo e de cada item particular, trata-se de saber ou não saber?” [(...) *peri panta kai kath' hekaston, êtoi eidenai ê mê eidenai*;] (188a1-2).

Em notação formal: $(x)(a)(aCx \vee \sim aCx)$ – ou *a* conhece *x* ou *a* não conhece *x*³¹. Parece que temos em 188a1-2 um uso epistemológico do princípio do terceiro excluído: ou ocorre ‘conhecemos’ ou ocorre ‘não conhecemos’, e a terceira opção está descartada³². Vou assumir, sem argumentar³³, que esse princípio pode ser aplicado ao conhecimento de objetos, como no exemplo ‘Teeteto é Sócrates’ (cf. 188b8-10); e pode também ser aplicado ao conhecimento de propriedades de fatos e objetos, como nos exemplos (i) ‘há um crime cujos eventos o processo legal buscará conhecer’ (cf. 201a-c) e (ii) ‘som e cor são diferentes’ (cf. 185e).

Seguem-se as seguintes consequências do princípio de 188a1-2, conforme a argumentação em 188a-c.

(2) Se *a* tem uma opinião sobre *x*, é necessário que opine, ou sobre itens que conhece, ou sobre itens que não conhece (cf. 188a7-8);

(3) Não é possível conhecer e não conhecer o mesmo item (PNC, cf. 188a10-b1);

(4) Se *a* toma dois objetos distintos (*x* e *y*) como idênticos, então nenhum dos casos *a* seguir é possível:

(a) *a* conhece *x* e *y*;

(b) *a* conhece *x* e não conhece *y*;

(c) *a* conhece *y* e não conhece *x*;

(d) *a* não conhece nem *x* nem *y*;

(5) Se *a* conhece *x* e *y*, não é possível opinar falsamente que *x* é *y* (188b3-6);

(6) Se *a* não conhece *x* e *y*, então não pode opinar falsamente que *x* é *y* (188b7-c1, ex. Teeteto e Sócrates);

(7) Se *a* conhece *x*, mas não conhece *y*, *a* não pode opinar falsamente que *x* é *y* (188c2-3);

(8) Se *a* não conhece *x* e conhece *y*, então *a* não pode opinar falsamente que *x* é *y* (188c2-3);

(9) Portanto, se *a* opina que *x* é *y*, *x* é *y* (188c5).

A tese (1) formula a propriedade central de 188a-c. O conhecimento aí é uma relação entre a mente de um sujeito ‘a’ e o item cognoscível ‘x’. Essa relação se dá sob o regime de um dilema cognitivo, uma espécie de versão epistemológica do princípio de não-contradição (cf. 3) e do princípio do terceiro excluído (cf. 1). O dilema propõe que um sujeito deve possuir ou não possuir o conhecimento daquilo que figura como objeto de um juízo de conhecimento. É isso que a conclusão em (9) expressa. Observemos que (9) exprime ‘opinião’ como intercambiável com ‘conhecimento’. Isso se justifica no fato de que se trata de uma consequência da proposta ‘*epistêmê* é ^(df.) *opinião verdadeira*’. A conjunção entre esse *definiens* e (1) dissolve a distinção entre opinião verdadeira e opinião falsa. Aqui se vê que não é (1), em si, que gera a impossibilidade da opinião falsa, mas a conjunção do *definiens* com (1) (BENSON, 1992, p. 198). Em outros termos, essa conjunção força uma interpretação de ‘opinião verdadeira’ de tal forma que o dilema expulsa do gênero ‘opinião’ a espécie ‘falsa’. Resta ‘opinião’ como o *definiens* sob a forma do dilema: ou há apreensão cognitiva absoluta ou não há apreensão cognitiva alguma.

Não vou examinar todas as consequências (2-9) em detalhes. Uma análise aprofundada será encontrada em Benson (1992). Meu foco é (1). Estou interessado em dois aspectos desse princípio: a forma como ele foi interpretado na literatura e o fato de se tratar de um argumento crucial para o empreendimento feito em 187-200.

Cornford (2003 [1935], p. 11) diz que “*the whole discussion (...), as we shall see, is limited by certain fundamental premisses, which are not Plato’s own*”³⁴. Para Cornford, uma análise platônica do conhecimento necessita das *Formas*. Como elas não são citadas no texto do *Téeteto*, Cornford entende que isso indica que as premissas descritas anteriormente não são platônicas. Seriam premissas adversárias, postas ali para demonstrarem que num mundo sem *Formas* não há definição plausível de conhecimento, apenas paradoxos e sofismas. Concordo com a tese de que o conceito de conhecimento em Platão *necessariamente* envolve as *Formas*, mas não me parece acertado inferir que o *Téeteto* as tenha tomado como objeto de proposição indireta. Quanto à hipótese de que as premissas não são platônicas, adiante vou desenvolver uma alternativa que me permitirá recusar a suposição de que as premissas de 187-200 não se coadunam com o platonismo.

Para David Bostock (1988, p. 197), o que Platão produz em 187-200 mostra que seus instintos “*are, as it were, in the right place, but they are still unarticulated instincts and not yet a clear understanding*”. Bostock crê que o autor do *Teeteto* não percebeu com clareza as implicações do argumento de 188a-c³⁵. A mesma posição foi adotada antes por McDowell (1973, p. 194-198; 213). Segundo esse comentador, o texto de 188b7-c1³⁶ propõe que “*if one is to have something in one’s judgement, then one must know that thing*”, uma tese que, na leitura de McDowell, assemelha-se ao princípio de cognição que Russell nomeou ‘*acquaintance*’. McDowell observa que está disponível uma leitura alternativa para a tese de 188b7-c1, a saber, “se alguém faz um juízo deve conhecer o que é o item que figura no juízo” (“*if one is to make a judgement about something, then one must know what it is that one’s judgement is about*”). Segundo McDowell, essa versão, em contraste com a primeira, não pode ser interpretada estritamente por meio da noção de ‘*acquaintance*’, porque essa versão implica conhecimento proposicional. Respostas à pergunta ‘o que é x?’ formulam proposições informativas sobre x. McDowell enfatiza, ainda, que essa segunda leitura não elimina a possibilidade de conhecermos x sob um aspecto e não o conhecermos sob outro. Para conservar a impossibilidade da opinião falsa temos, portanto, que adotar a primeira versão. Interpretada como ‘*acquaintance*’, a tese de 188a-c sustenta que o conhecimento “*either holds or fails to hold*” (MCDOWELL, 1973, p. 197)³⁷.

A interpretação de McDowell foi retomada por Gail Fine, mas ela inferiu uma conclusão oposta à de McDowell. Para Fine Platão rejeita o ‘*acquaintance model*’. Na linha de Cornford, ela defende que a seção 187-200 lida com premissas adversárias, coordenando-as sob a forma de uma *redução ao absurdo* dessas premissas. Em sintonia com McDowell, ela também vê um princípio de *acquaintance* na seção. Mas para Fine o argumento de 187-200 é um argumento indireto contra a tese de que o conhecimento (que ela nomeia ‘K’) deve ser concebido segundo o que reza o *acquaintance model*. Nessa leitura, Platão está se servindo do princípio russelliano para dar apoio à hipótese da segunda definição, porém, ao rejeitar o *definiens*, Platão também está, segundo Fine, descartando o *acquaintance model* (FINE, 2003, p. 213).

Antes de nos posicionarmos sobre essa disputa, é importante perguntarmos: qual a pertinência dessa conexão entre Russell e *Teeteto* 188a-c? A

conexão é evidente. Russell defendeu que todo conhecimento de verdades pressupõe *acquaintance* com os constituintes da proposição compreendida³⁸. Sem *acquaintance* não é possível apreender o sentido do que está na proposição (BURNYEAT, 1990, p. 75-6). Em 188a-c, como vimos anteriormente, não é possível construções da forma ' $x=y$ ' ou da forma ' y inere em x ' sem que tenhamos conhecimento prévio de x e y ³⁹. No entanto, ao afirmar que o conhecimento por *acquaintance* possui a propriedade 'onisciência', parece que Fine dá um passo que alguns pensam não ter sido dado por Russell⁴⁰. Como argumentou David Barton (1999, p. 170-173), Russell não teria defendido que *acquaintance* é conhecimento total.

A questão depende do esclarecimento do tipo de conhecimento que se supõe operativo em 188a-c e se esse sentido coincide com o conceito de *acquaintance* de Russell. O significado a ser dado a *eidēnai* em 188a1-2 precisa respeitar as seguintes condições: (i) deve ser um conceito que não viola as teses (1) e (3); (ii) deve ser um conceito compatível com as consequências (2) e (4). Se supusermos que o sentido de conhecimento em 188a-c é conceito de *acquaintance*, interpretado como onisciência, a classe dos objetos passíveis de conhecimento será uma classe com pouquíssimos membros, embora o conceito cumpra aquelas condições. Uma questão importante é saber se é possível conhecer *todas* as propriedades de um objeto. Admitamos que, para não confundir *Teeteto* com *Sócrates*, não é suficiente saber um determinado número de informações sobre *Teeteto* ou *Sócrates*. É necessário saber *precisamente* aquelas propriedades que distinguem os dois (cf. *Teeteto* 209c). Raphael Woolf (2004, p. 597) defende que tais propriedades devem ser características intrínsecas, pois saber, por exemplo, que *Teeteto* está sentado ao lado de *Sócrates* é uma propriedade relacional e não contribui para distinguir *Teeteto* de *Sócrates*. O conceito de onisciência, de outro lado, vai muito além dessa exigência, pois supõe que é necessário saber todas as propriedades de um item para garantir seu conhecimento infalível. Penso que não há evidências em 188a-c de que essa concepção seja requerida pelo argumento.

Por outro lado, o sentido de *eidēnai* em 188a1-2 não pode ser um conceito de saber trivial, como, por exemplo, a capacidade de ligar o nome ' x ' a seu referente⁴¹. Por conseguinte, 188a-c precisa ser lido sob a ótica de um conceito de conhecimento nem tão forte, a ponto de ser impossível, como o é a onisciência, e nem tão fraco, pois, então, poderia

acomodar facilmente a possibilidade de uma consciência administrar duas informações contraditórias sobre x , como ‘saber que x é g ’ e ‘não saber que x é g ’⁴².

Um conceito de saber que torne 188a-c aceitável precisa ser uma noção de *epistêmê* infalível, como em *República* 477e. Na seção V vou enfatizar dois critérios platônicos de conhecimento que podem ser associados a 188a-c, sem que tenhamos que cair naqueles dois extremos. Antes disso, na próxima seção, quero examinar a forma como o ‘bloco de cera’ e o ‘aviário’ defendem a tese de que não posso conhecer e não conhecer x ‘sob o mesmo modo de acesso cognitivo’.

IV

Em determinado momento da discussão, no contexto que se segue da proposta chamada ‘*alldoxia*’ (189b-190e), o exame da opinião falsa percorre uma linha diferente. Tem início uma descrição da opinião falsa por meio de uma analogia com um *bloco de cera* (190e-196c). O papel desse recurso explicativo é possibilitar a investigação do erro nos contextos de percepção sensível. Nesses contextos parece surgir uma evidência de compatibilidade entre erro e conhecimento que, se demonstrada verdadeira, pode refutar a tese de 188a-c. Sócrates diz a Teeteto “Digo-te que não chegamos a um acordo correto quando concordamos que é impossível estar em falsidade, ao opinar que o que alguém sabe são as coisas que não sabe. Pelo contrário, é de algum modo possível” (191a8-b1)⁴³. Aqui Sócrates introduz um modelo de explicação do erro no qual é possível conhecer um objeto e errar sua identificação no momento da sensação. A alma é comparada a uma ‘massa’ (*ekmageion*) de cera no seguinte trecho: “Pois bem, supõe, tendo em vista o argumento, que nas nossas almas há uma espécie de bloco de cera que recebe as impressões...” (191c8-9)⁴⁴. Segundo Crivelli, o autor do *Teeteto* concebe que a memória de x reproduz aspectos de x porque é uma memória ‘impressa’ que ‘se encaixa’⁴⁵ com o original. A memória de x reproduz traços do original que lhe pertencem de forma exclusiva. Crivelli cita 209c5-10, uma passagem que reproduzo mais adiante, e explica o ponto da seguinte maneira:

*Here the main use of memory imprints is within (successful or unsuccessful) identifications (see 193c4-5), as when Socrates (unsuccessfully) identifies Theaetetus by matching his memory imprint of Theodorus with his vision of Theaetetus. In such identifications one uses the perception of the object which one is trying to identify in order to discover whether the object has certain characteristics which are recorded in one's memory. Since the natural way of expressing such an identification is to utter a sentence like "This is Theaetetus", there seems to be some reason to conclude that the name "Theaetetus" refers to the man Theaetetus in so far as the characteristics recorded by the memory imprint belong exclusively to him.*⁴⁶

A análise de Crivelli salienta que Platão concebe o argumento do bloco de cera sob a forma de um encaixe de imagens que representam concepções com imagens atuais da percepção. Da perspectiva do bloco de cera, o conhecimento é um depósito mnemônico frequentemente comparado às sensações atuais. Por isso Crivelli destaca que no bloco de cera o conceito operativo é o de *comparação* entre o item na alma e o item com o qual a alma teve uma experiência sensível.

Por que o bloco de cera é visto como um recuo em relação às teses de 188a-c?⁴⁷ Segundo McDowell, o bloco de cera rompe com a tese "*if one is to have something in one's judgement, then one must know that thing*" (MCDOWELL, 1973, p. 196). Seu ponto consiste em destacar que a extensa lista de casos que comparam os itens impressos na alma com os itens da percepção, delineada em 191e9-192d⁴⁸, apresenta situações em que a sensação de algo, sem o conhecimento correspondente, é suficiente para que o objeto esteja sob consideração na alma, descartando, assim, a necessidade do conhecimento – aqui interpretado como *acquaintance* – do item. Para McDowell, estamos agora diante de um cenário no qual existem duas formas distintas de contato com um item: a *sensação* e o *conhecimento*. Chamemos tais formas de 'modos de acesso cognitivo'. Considerando esses dois modos de acesso, o bloco de cera estaria mostrando, contrário a 188a-c, que há compatibilidade entre conhecer *x* e errar acerca de *x* em diferentes modos de acesso a *x*.

Todavia, é possível ler o resultado do confronto entre 188a-c e o bloco de cera de outro modo. Minha hipótese é que 188a-c propõe a impossibilidade de se conhecer e não conhecer o mesmo item *sob o aspecto de*

sua impressão na alma. Sob esse ponto de vista, importa enfatizar que, na medida em que o bloco de cera se oferece como contraexemplo à tese de 188a-c, deve-se esperar que a analogia mostre que é possível apreender incorretamente um item sob o mesmo modo de acesso cognitivo⁴⁹. Assim, penso que, para que haja refutação do argumento de 188a-c, como quer McDowell, o bloco de cera deve mostrar em que condições é possível tomar o ‘conhecimento de *x*’ como ‘conhecimento de *y*’ do ponto de vista de três possibilidades: (i) ‘conhecimento de *x*’; (ii) ‘conhecimento de *y*’ ou (iii) ‘conhecimento de ambos’ (cf. 188a-c). Da perspectiva das teses do bloco de cera, isso significa buscar a origem do erro no conhecimento que se tornou impressão na alma. Todavia, como acertadamente notou Ackrill (1997, p. 62), o núcleo do *bloco de cera* é a conexão entre a *percepção* e o *pensamento* como fator explicativo do erro. Essa conexão não parece romper com nenhuma dessas possibilidades⁵⁰.

Para mostrar isso, vou me deter na parte do texto propriamente explicativa do erro, isto é, na seção que se segue ao inventário de todos os casos em que a opinião falsa é ou não possível⁵¹. Quando essa lista já estava completa, a partir de 192e temos a seguinte tese sendo discutida: (1) é possível perceber e não perceber um item conhecido (192e). Exemplo (1a): Sócrates *conhece* Teeteto e Teodoro. Em alguns casos Sócrates os vê, em outros não possui sensação de ambos. No entanto, o conhecimento acerca dos dois permanece na alma (cf. 192d).

Em 192e Sócrates e Teeteto trabalham com a hipótese de que a sensação pode ou não estar envolvida na apreensão mental dos itens sobre os quais há conhecimento. Essa possibilidade é relevante, pois ela revela que se trata agora de mostrar que há duas possibilidades para um item conhecido: *ser percebido* ou *não ser percebido*. Quando a sensação não está envolvida, trata-se de um modo de conhecimento identificado a pensamentos (*dianoiai*, 195d1, d2). É o ato de fazer referência a um objeto apenas pela memória impressa, sem a percepção (CRIVELLI, 2003, p. 187). Platão usa a expressão ‘possuir no pensamento’ (*en tê(i) dianoia(i) echein*, 195e6-7) para descrever esse modo de acesso mental a um item. Algumas vezes o termo ‘*gnôsis*’ é usado para se referir às memórias impressas (193d7; e1, e3).

Sócrates propõe a seguinte análise do exemplo em (1a). Se Sócrates conhece Teeteto e não conhece Teodoro, não tendo dos dois nenhuma sensação atual, não pode *pensar* que o que conhece é o que não conhece

(cf. 193a). Essa afirmação é uma defesa explícita do princípio de 188a-c. Em seguida Sócrates argumenta que sem conhecer e sem perceber Teeteto e Teodoro, não se pode crer que o que não se conhece é algum outro item que também não se conhece. Aqui se observa que percepção e conhecimento são dois modos distintos⁵² de acesso a um item. Crivelli nota que há um claro contraste entre sensação e conhecimento no bloco de cera. Ele conclui que “*this contrast presupposes that perception of an object is not knowledge of it.*” (CRIVELLI, 2003, p.180).

Em nossa avaliação, o que mostrarmos anteriormente é suficiente para notarmos que o bloco de cera não rompe com 188a-c. Embora o argumento esteja comparando as possibilidades de cruzamento entre os dois níveis, nota-se que a comparação é feita sob uma qualificação bem específica: um item conhecido mentalmente – por exemplo, a impressão, na alma, do objeto Teeteto – é relacionado ao contato direto com a percepção do item (Teeteto). Esse exemplo é típico no texto: 192a1-4, c9-d1, d3-5, 192e8-193a11, 193b10. Em todas essas passagens o que se tem é uma comparação entre um item conhecido pela alma e um item percebido, sobretudo na passagem 192d3-5, na qual Sócrates compara o conhecimento de Teodoro e Teeteto na alma com a percepção de ambos.

O erro ocorre no seguinte caso. Sócrates *conhece* Teeteto e Teodoro e tem no bloco de cera os sinais dos dois, mas não os vê de forma adequada. A sugestão aqui é a tese de que a percepção não retrata adequadamente os itens conhecidos:

No domínio daquilo mesmo que não apenas conhecemos, mas que também apercebemos, por sua vez, é aí que a opinião, que se torna falsa e verdadeira, dá voltas e vacila; tornando-se verdadeira quando coloca juntas, de um modo directo e em linha recta, as impressões e as marcas. Pelo contrário, torna-se falsa quando o faz de modo oblíquo e torcido. (194b2-6)⁵³

Na passagem seguinte, Sócrates imagina um questionador que perturbará sua aparente satisfação com a solução proposta. Essa solução é a tese de que o erro é um desajuste entre a sensação atual e a memória do item na alma. O questionador imaginário faz a seguinte observação: “Sócrates, não descobriste que a opinião falsa não se dá no domínio das percepções, umas com as outras, nem no do pensamento, mas no da relação da

percepção com o pensamento...?” (195c7–d2)⁵⁴. Essa passagem indica que o erro é explicado como um problema da sensação, não do conhecimento em si. Como nota Burnyeat, o bloco de cera:

*(...) does not suggest that a correct understanding of what is involved in thinking of X will show it to be compatible with misidentifying X, but rather that thinking of X (as X) is compatible with misidentifying X in circumstances such that the thought of X (as X) plays no part in bringing X before the mind to be mistaken for Y.*⁵⁵

A análise de Burnyeat toca no ponto-chave: o pensamento-memória de x (enquanto x) não tem parte no ato mental que gera o equívoco entre x e y . Infere-se, a partir desta análise, que o erro não é compatível com o conhecimento.

Uma vez definido o papel do bloco de cera na discussão, Sócrates e Teeteto o abandonam para explorar outra analogia: o chamado ‘aviário’ (196c–200d). Nesse momento do texto temos dois pontos a serem enfatizados: (i) o autor do *Teeteto* considera que o bloco de cera tem uma aplicação limitada. Essa fórmula só é eficiente para explicar uma classe específica de erros, a saber, os casos que se desenvolvem na *percepção*; (ii) como o bloco de cera sugere que um item conhecido (impressão) não exerce papel na sensação que comete um erro sobre o mesmo item, temos então uma situação cognitiva em que o sujeito tem conhecimento em sua alma, mas este permanece inerte.

O aviário é uma analogia criada para tentar explicar como é possível a inércia do item conhecido. Sócrates argumenta que o modelo de cera não é adequado para explicar o erro de quem soma $5 + 7$ e chega ao resultado ‘11’, quando devia ter chegado a ‘12’. Segundo Sócrates, o sujeito que comete esse erro faz uma identificação entre dois itens distintos nos limites do pensamento. Há dois momentos nesse processo. Primeiro, adquire o conhecimento do 11 e do 12 e os coloco em minha ‘alma-gaiola’. Depois, uma necessidade de fazer um cálculo (uso) me faz ativar equivocadamente o conhecimento do 11. Na busca pelo ‘12’ tomo o ‘11’ como resultado da soma.

Já se observou que o que Platão ‘menciona’⁵⁶ aqui é a distinção entre ‘potencialidade’ e ‘atualidade’, mais tarde desenvolvida por Aristóteles (SEDLEY, 2004, p. 140). Entretanto, a questão crucial é: ‘por que o erro

não é explicado por meio dessa distinção?'. Quero responder essa pergunta com a seguinte passagem:

Em primeiro lugar, refiro-me à dificuldade de aquele que tem o saber ignorar aquilo que sabe, não devido à sua ignorância, mas ao seu próprio saber. Em segundo lugar, opinar que o que sabe é outra coisa [*heteron*], sendo outra a coisa que sabe. (199d1-3)⁵⁷.

A passagem chama a atenção para dois problemas notados na hipótese do aviário: (i) no aviário o erro é causado por um conhecimento; (ii) o sujeito *opina* algo na condição de *heteron*. O primeiro aspecto é a razão pela qual o aviário é também recusado como explicação da opinião falsa. Se um conhecimento traz em si a causa do erro, temos uma violação de 188a-c, mas isso poderia ter sido evitado por meio da distinção entre *conhecimento potencial* e *conhecimento ativo*. Sócrates poderia afirmar que o erro ocorreu porque o conhecimento potencial do número 12, isto é, o saber que trata do que significa o número 12, não foi ativado. O texto não nos dá detalhes de como esse saber poderia ser manipulado na alma e gerar o erro. Imaginemos que uma proposição que deveria estar entre as proposições que formam o conhecimento do 12, a saber, a proposição '7+5=12', não foi chamada à memória. No lugar dela, uma proposição falsa tomou a cena: '7 + 5=11'. Mas Sócrates não se interessa por essa explicação, provavelmente porque ele não considerou explanatória a distinção entre conhecimento potencial e conhecimento ativo⁵⁸. A distinção entre conhecimento potencial e conhecimento ativo, aparentemente, não é suficiente para introduzir o conceito de erro em 188a-c. Assim, se o conhecimento ativo não se vale de um estado cognitivo que lhe dá eficiência, continua o problema de um saber que não tem *efetividade*, que não garante a apreensão correta e irrepreensível de x⁵⁹. Penso que o autor do *Téeteto* está consciente disso, e, aparentemente, deseja que essa consequência seja explícita no aviário.

V

G. E. L. Owen propõe uma leitura forte para 188a-c:

[Plato] (...) seems to have supposed that if I can say what justice is, for example, then I can know everything else about it; for he held, correspondingly, that if I

*am insecure or mistaken or open to counter-argument or counter-evidence on these other questions I do not know what justice is. Transfer this conviction to the Theaetetus, and there is a ready explanation for the assumption that if I know something, in the sense of being able to think or speak of it and so have it firmly before my mind, I cannot be mistaken about it and in particular cannot confuse it with anything else.*⁶⁰

As propriedades da concepção platônica de conhecimento, descritas por Owen, parecem corretas. Desse modo, Owen mostra que havia disponibilidade para os leitores de Platão lerem 188a–c sob a perspectiva das teses duras do platonismo. No entanto, há uma alternativa para o conseqüente dessa frase: “*If I can say what justice is (...) then I can know everything else about it*”. Owen adota ‘onisciência’ no conseqüente. Já argumentei que essa noção é implausível.

A alternativa é tomar o conceito de conhecimento buscado pela investigação do *Teeteto* na linha da incompatibilidade entre conhecer e não conhecer, como o próprio Owen sugere. Trata-se do conceito de um tipo especial de saber: o que apreende os aspectos definicionais ou essenciais de *x*. Assim, Platão pode propor que conhecer um item sob o regime do conhecimento essencial e não conhecer o mesmo item sob o regime do conhecimento essencial não são possibilidades compatíveis em proposições cujo conteúdo trata da essência de um item. Note-se que outras opções também estão disponíveis. O princípio está aberto a diferentes interpretações do verbo ‘*eidenai*’, desde que seja mantida a condição da infalibilidade. Assim, por exemplo, se sei que o atributo ‘plausível’ é verdadeiro quando aplicado à interpretação que o autor *x* dá ao texto *y*, então tenho acesso cognitivo a evidências que me permitem defender a proposição ‘sei que a leitura de *y* feita por *x* é plausível’. Contudo, deve-se observar que a condição para dar ao termo ‘sei’ a força de uma *epistêmê* não pode ser satisfeita por um estado mental análogo à introspecção cartesiana. Para Platão, as propriedades que tornam o conhecimento verdadeiro precisam ser objetivas e baseadas em conhecimentos prévios⁶¹.

Esse conceito forte de saber pode ser formulado por meio da conjunção de duas exigências epistêmicas sugeridas por Platão. A primeira fórmula o que segue: se tenho *epistêmê* de *x*, devo ser capaz de distinguir *x* de *y*. Esse critério resulta da conversibilidade entre ‘conhecer *x*’ e ‘conhecer

o que é x ?'. A outra exigência é o requisito de apreensão de propriedades exclusivas dos itens acerca dos quais há conhecimento, uma condição proposta na terceira parte do diálogo (209c5-10)⁶². Examinemos a primeira condição. Em 147b2-6 Sócrates pergunta:

(...) ou pensas que alguém tem algum entendimento do nome de qualquer coisa, quando não sabe o que é? – De nenhum modo. – Assim, não compreende o conhecimento dos sapatos quem não sabe o que é conhecimento.⁶³

Nessa passagem, Sócrates defende a tese de que o não entendimento do sentido do termo 'conhecimento' (*epistêmê*) impede que alguém compreenda a construção 'conhecimento dos sapatos' (cf. 147b5-6). É uma tese sobre a prioridade de um conhecimento do sentido real do referente de um termo, em contraste com conhecimentos triviais de exemplos ou tipos de conhecimento. No contexto da passagem, Sócrates defende essa prioridade como alternativa à proposta de Teeteto, que ofereceu uma lista de tipos de *technai* (146c-d) para definir *epistêmê*. Sócrates não diz que essa lista não é informativa de coisas conhecidas⁶⁴. Sua crítica foca, exclusivamente, a propriedade de não haver uma potência explanatória na lista. A lista enumera tipos de saber, mas não explica a característica unitária do saber⁶⁵. Em Platão, esse tipo de questão costuma exigir uma resposta fundada numa *Forma* ou *natureza real* de um termo⁶⁶. Desse modo, a passagem estaria propondo que o entendimento da definição do termo '*epistêmê*' é condição necessária para que se possa compreender o sentido de 'conhecimento dos sapatos'⁶⁷. Entretanto, a tese pode ser interpretada num sentido ordinário. Se não sei o que significa ordinariamente⁶⁸ 'conhecimento', não entendo o que alguém quer dizer quando exprime a construção 'conhecimento dos sapatos', da mesma forma que, se não sei o sentido do termo 'engenharia', não entendo 'engenharia de alimentos'⁶⁹. Penso que o autor do *Teeteto* não ignora que sua tese pode ser lida assim, mas, no contexto da abertura do diálogo, há uma ênfase numa compreensão filosófica sobre o significado real do termo '*epistêmê*'. Dessa perspectiva, quem desconhece a propriedade (ou propriedades) que definem genericamente o termo '*epistêmê*', não está em condições de 'entender adequadamente' suas manifestações específicas, isto é, não tem condições de precisar que tipo de conhecimento possui o 'sapateiro' (cf. 146d-e) em confronto com

esse sentido geral. Assim, justifica-se a prioridade do conhecimento do gênero para que se possa compreender o lugar que um uso do termo sob uma condição específica ocupa. Por conseguinte, o *definiens* do termo ‘*epistêmê*’ não pode ser fornecido pela propriedade de saber isto ou aquilo, nos moldes de uma técnica, mas pela explicação da noção intensiva real do termo *epistêmê*⁷⁰.

A prioridade da definição revela o vínculo entre ‘conhecer *x*’ e ‘conhecer o que é *x*?’⁷¹. Se admitirmos a convergência entre o conhecimento não proposicional (conhecer *x* por *acquaintance*) e o saber proposicional (o que é *x*?), e relacionarmos essa convergência à passagem de 188a-c, teremos um critério para a identificação ou não identificação de *x* com *y*, conforme o seguinte princípio: ‘se conheço *x*, devo ser capaz de definir *x* de forma a não confundir *x* e *y*’. À luz de 147b2-6, esse sentido de conhecimento pode ser interpretado como a tese de que ter trato mental com um conjunto de aspectos *definicionais* de *x* é condição suficiente para distinguir ‘*x*’ de ‘*y*’, se for o caso, ou identificar ‘*x*’ a ‘*y*’, se for o caso. Esse saber é também suficiente para uma interpretação da infalibilidade. Ter conhecimento infalível é a possibilidade de apreender um objeto ou tema sob a forma de sua definição verdadeira.

Em 188a-c Sócrates diz que se não conheço nem Sócrates e nem Teeteto, é impossível afirmar a identidade de ambos. Pelo critério de conversibilidade, se conheço Teeteto (*acquaintance*) e se tenho conhecimento proposicional de certos traços *definicionais* de *Teeteto* (conhecimento de verdades sobre *Teeteto*), então tenho condições suficientes para não confundi-lo com Sócrates ou com qualquer indivíduo que possua traços semelhantes.

O segundo critério está na passagem de 209c5-10:

Creio, contudo, que em mim não se formará uma opinião de *Teeteto*, antes que este achatamento, como uma certa recordação que se diferencia de outro que vi, assente e fique estampado em mim (...) e este achatamento, se amanhã me encontrar contigo, há de fazer-me recordar e opinar coisas correctas sobre ti. (209c5-10)⁷²

No contexto da terceira definição, essa passagem questiona a tese de que o acréscimo de um *logos* da ‘diferença’ (*diaphora*) à opinião verdadeira a tornaria conhecimento. Sócrates argumenta que a opinião verdadeira já

deve conter uma apreensão dos aspectos característicos de cada objeto. A percepção de Teeteto é, novamente, um exemplo paradigmático: para que se possa opinar corretamente que o indivíduo que minha percepção capta à distância é Teeteto, e não é Teodoro, devo reconhecer os traços que pertencem exclusivamente a Teeteto⁷³.

Esses dois critérios nos levam ao núcleo da tese de 188a-c: não é possível conhecer e não conhecer um item. A opinião falsa deve residir, portanto, numa situação cognitiva diferente daquela permitida pelo *definiens alêthês doxa*.

Concluo com algumas afirmações gerais que visam sintetizar o percurso que fizemos. Primeiro, o fato de não termos – na segunda parte do *Teeteto* – uma explicação da gênese do erro epistemológico é causado pela obediência estrita que o desenvolvimento do texto faz à associação entre 188a-c e o *definiens alêthês doxa*. Assim, em sintonia com Fine e Benson, vejo que o modelo a ser rejeitado é o *definiens*. Mas, divergindo do que Fine propõe, não penso que 188a-c, interpretado exclusivamente sob a forma do *acquaintance model*, é a causa da *aporia* sobre a explicação da opinião falsa. O que gera a *aporia* é a proposta de exaurir o significado de 188a-c no conteúdo do *definiens*. Uma consequência imediata disso é o fato de que o *definiens* não permite introduzir uma noção platônica de *epistêmê* em 188a-c. O *definiens* só permite a noção de ‘*acquaintance*’, que passa, então, a ser uma relação direta entre a mente e o item conhecido, nos moldes de uma percepção do item.

O segundo aspecto a ser enfatizado é o fato de que a seção final da primeira parte do diálogo e 187-200 apresentam duas características positivas do conceito platônico de saber. Primeiro, em 184-6 temos a tese de que *epistêmê* é uma qualidade do estado mental de quem *sabe que p* por meio de noções comuns (*koína*). Em 188a-c temos um argumento distinto, mas complementar. Platão propõe que ‘saber *que p*’ implica ‘ter *acquaintance* com *p*’. A conjunção desses dois aspectos nos permite perceber que se trata de uma noção de saber que conserva, de um lado, a lição de 184-6, e, de outro, a tese de que ‘conhecimento pressupõe conhecimento’⁷⁴. Dessa perspectiva, 187-200 enfatiza que o conhecimento é incompatível com o erro, embora o texto não estipule um *definiens* à prova de refutação que permita defender ‘explicitamente’ essa proposta. Entretanto, se nossa leitura estiver correta, essas duas propriedades podem ser mantidas numa

eventual definição *platônica* de *epistêmê*. Penso que tal definição deve articular as ideias dos três diálogos genuinamente epistemológicos de Platão: *Mênon*, *República* e *Têeteto*.

¹ Este artigo foi desenvolvido com base em algumas ideias da segunda parte da minha tese de doutorado (2009). Agradeço à FAPESP-SP pela bolsa que permitiu concluir a pesquisa, a Marco Zingano pelo apoio, e a João Vergílio por orientar meu trabalho desde o mestrado. Sou grato também a Raphael Zillig, pela oportunidade de apresentar uma versão desse texto em julho de 2013 na UFRGS, e a Inara Zanuzzi, Simon Noriega-Olmos e Zillig, pelas questões. Por fim, tenho débitos com os revisores da *Dois Pontos* porque me salvaram de várias inconsistências e omissões encontradas na primeira versão do texto. Os problemas que ainda permanecem são falhas exclusivamente minhas.

² No corpo do texto e nas notas optei pela transliteração de todos os termos e passagens em grego, em parte para facilitar a leitura de quem não conhece o idioma, mas também para facilitar a edição. Não mantive os acentos do grego na versão transliterada. Além disso, para evitar aqueles problemas com o sinal diacrítico *mácron* em edições online (esse sinal é recomendado para marcar as vogais longas na transliteração), resolvi substituí-lo pelo sinal ‘^’.

³ Sobre o verbo grego *doxazein*, importa destacar dois pontos. Primeiro, em grego esse verbo permite formar uma construção direta no acusativo. Assim, pode-se afirmar que alguém ‘opina *x*’ ou ‘crê *x*’. Em português essas formas não existem. A tradução deve colocar construções como ‘opina que’ ou ‘opina sobre’. O segundo ponto é a razão pela qual adoto o termo ‘opinião’ para traduzir o conceito de *doxa* em *Têeteto* 187–200. Em diferentes línguas o conceito ‘opinião’ está disponível como tradução natural de *doxa*. Além de ‘opinião’ em português, temos *opinion* e *belief* em inglês, *Meinung* em alemão, *opinion* em francês, *opinione* no italiano, entre outras. A alternativa é compreender *doxa* como ‘juízo’, opção que tende a destacar o estado mental de quem julga algo *neste momento aqui*. Embora essa alternativa seja adequada em vários lugares de 187–200, penso que ela não retrata a disposicionalidade da *doxa* – captada por ‘opinião’ – que Platão tem por foco no *definiens*.

⁴ Para todo esse parágrafo ver *Têeteto* 187b2–6/187c3–5.

⁵ Mas daí não se segue que a percepção não tenha papel na reflexão. Segundo *República* 523–5, a *aisthêsis* algumas vezes estimula o pensamento a se voltar para as Formas. Isso é diferente, contudo, da admissão da participação da *aisthêsis* no processo *per se* de cognição das Formas. Há muita matéria para discussão nesse problema. Um bom ponto de partida está em Lorenz (2006).

⁶ Ver 186d2–e10.

⁷ Estou apresentando de forma muito esquemática minha análise de 184–6, pois esse texto não é meu objeto imediato. Para meu propósito, importa vermos que o que se tem em 184–6 é uma defesa explícita de uma distinção metodológica entre sentir e conhecer, tese cujo núcleo, de resto, já é bem conhecido dos leitores de textos como *Fêdon* (64c–66e; 74a–c) e *República* (523–5). Há, entretanto, uma peculiaridade no *Têeteto*. Enquanto em *Fêdon* e *República* o limite

cognitivo da *aisthêsis* é deflacionado para afirmar a potência explanatória das Formas, em *Teeteto* 184-6 Platão revisita a tese e lhe dá um argumento independente das noções ‘Forma’ ou ‘Ideia’. Ele examina a *aisthêsis* como faculdade de perceber e defende que, assim compreendida, ela não porta condições de ser *per se* cognitiva. Essa passagem recebeu nos últimos sessenta anos bastante atenção dos comentadores, tanto no cenário anglo-saxão, como entre os *scholars* do continente europeu (ver CASERTANO, 2002, p. 39-62; 156-174). Comentando 184-6, Lorenz (2006, p. 76) disse que “*much of its interpretation remains controversial*”.

⁸ Parte desses argumentos, dispostos na seção 151-160, foi examinada por mim em Borges (2012). Tomo *Teeteto* 187-200 como independente de 151-183 em pelo menos um detalhe. Se descontarmos 184-6, o restante da primeira parte pode ser tomado como um exame dialético. Platão se ocupa da exposição das consequências de teses adotadas *ad hoc* por uma hipótese de identidade entre *aisthêsis* e *epistêmê*. Mas a seção 187-200 não parece ser dialética no mesmo sentido em que 151-183 o é. Burnyeat (1990, p. 65-127) parece concordar. Contra: Fine (2003, p. 213-224).

⁹ Cf. 187a3-4: “(...) *mê zetein autên en aisthêsei to parapan*”. Essa sentença anuncia o compromisso de deixar para trás a preocupação com Protágoras e sua hipótese de que o ‘*homo-mensura*’ é critério de *epistêmê* (cf. *Teeteto* 151-183). Há, porém, um aspecto dessa primeira seção que parece ainda rondar a segunda parte: em 167a, Protágoras nega que seja possível exprimir opiniões falsas *se* sua tese for adotada. A segunda parte do *Teeteto* retoma a possibilidade dos juízos falsos e conclui que eles são impossíveis de serem explicados sem a adoção de uma definição de *epistêmê* (cf. 200d). É tentador pensar que o autor do *Teeteto* está argumentando contra Protágoras novamente. Não é improvável que esteja, mas é preciso cautela. Platão retém a hipótese da impossibilidade da opinião falsa no *definiens* ‘*alêthês doxa*’ e isso não parece ter uma relação óbvia com o exame da hipótese de Protágoras, feito na seção anterior.

¹⁰ Refiro-me, especificamente, às três fórmulas oferecidas para explicar a opinião falsa: (1) *allogoxia* (189b-190e); (2) bloco de cera (190e-196c); e (3) aviário (196c-200d). Distingo essas fórmulas do *definiens*, da tese de 188a-c e da disjunção ‘ser ou não-ser’ (188c-189b). Esta foi sugerida antes da *allogoxia*, mas rapidamente abandonada.

¹¹ Fundamentalmente, do ponto de vista do método, o trabalho de análise empreendido por Platão na segunda seção do *Teeteto* é similar ao que foi feito no exame da primeira hipótese de conhecimento, em 151-186. Trata-se de verificar se o *definiens* agrega um grupo de condições suficientes para esclarecer seu *definiendum*, a noção de ‘*epistêmê*’, conforme Sayre (1969, p. 102). O estudo de Sayre apresenta um tratamento sugestivo sobre a forma como Platão examina as hipóteses do *Teeteto*.

¹² Cf. Fine (2003 [1979], p. 213-224); Cornford (2003 [1935], p. 109-140).

¹³ Voltaremos a esse ponto adiante.

¹⁴ Para uma análise da possibilidade dos enunciados falsos nessa seção do *Sofista*, ver Crivelli (2012, p. 221-274).

¹⁵ É um exercício especulativo imaginar como é possível que um projeto unitário, como é a dupla de textos ‘*Teeteto-Sofista*’, possa apresentar soluções divergentes para a possibilidade dos enunciados falsos. Eis uma alternativa para tratar desse tema. A diferença entre *Teeteto* e *Sofista*, na questão da possibilidade da *pseudês doxa*, talvez não deva ser descrita nos termos de

um progresso temporal do *Téeteto* à solução adotada em *Sofista* 259-264. É possível ver uma diferença no escopo dos problemas discutidos pelos dois textos que torna dispensável a tese do progresso. O *Téeteto*, no contexto imediato da segunda definição, quer explorar o que significa explicar a opinião falsa no âmbito de uma definição de *epistêmê* que dissolve a distinção (*Mênon* 98a, *Téeteto* 201a-c) entre opinar *x* com *alêthês doxa* e ter *epistêmê* de *x*. No *Sofista*, de seu lado, há todo um *approach* ontológico preliminar. O ‘não-ser’ é retirado da posição eleata, que o concebe como contrário do ‘ser’, e colocado na condição de ‘outro’ em relação a qualquer gênero posto. Trata-se de uma estratégia de abordagem que o *Téeteto*, simplesmente, ignora. No *Téeteto* a *pseudês doxa* parece permanecer até o fim da discussão na condição de um estado mental contrário ao estado mental chamado ‘*alêthês doxa*’. O que falta para que uma explicação seja dada é um conceito positivo de *epistêmê* que tenha sucesso onde a segunda definição falhou: mostrar a distinção entre a relação direta da mente com um item (*acquaintance*) e a apreensão de verdades acerca do item.

¹⁶ O texto de *Téeteto* 187d1, no qual a opinião falsa é explicitamente tomada como objeto de *aporia*, parece apoiar a hipótese de que é um problema para Platão, não para seus adversários.

¹⁷ Essa é, em essência, a proposta de Bostock (1988, p. 156-201). A observação de que em 184-6 Platão distingue *epistêmê* de *aisthêsis* com base na tese de que a primeira é proposicional e a segunda não o é, foi feita por McDowell (1973, p. 192-193). Bostock concorda com isso e argumenta que a segunda parte do *Téeteto* é difícil de ser compreendida porque Platão parece indeciso entre (i) adotar a tese de 184-6 – e a propriedade ‘proposicional’ do conhecimento – ou (ii) a tese de 188a-c que, segundo Bostock, define conhecimento como apreensão direta das propriedades dos objetos. Não concordo com a interpretação de Bostock para 188a-c. Assim, não vejo equivocidade no sentido do conceito de saber discutido nas duas partes do diálogo.

¹⁸ Foi o que observou Waterfield (1987, p. 212-15).

¹⁹ Aqui tenho um apoio em Crivelli (2003, p. 191), com uma ressalva. Em sua análise do bloco de cera, no momento que a tese de 188a-c é novamente assumida no contexto da crítica àquele modelo (cf. 195b-196d), Crivelli parece entender que Platão está argumentando que ter *epistêmê* de *x* é também ter sucesso na aplicação do conhecimento em qualquer circunstância, mas isso não é claro. O argumento de 188a-c defende a tese de que quem conhece está numa posição de certeza e evidência acerca do que vai em sua mente sobre *x*, mas não é claro se esse conhecimento garante sucesso em quaisquer aplicações do conhecimento de *x*, sobretudo se as condições de aplicação estão sujeitas a adversidades. Não é claro se a propriedade da *infalibilidade* é transferível às circunstâncias externas. Talvez ela guarde sua condição de certeza somente no plano interno da consciência cognitiva. Para uma proposta sobre como Platão entende a infalibilidade sob a perspectiva do conhecimento de informações, ver Butler (2007).

²⁰ Por não serem relevantes para meu argumento, vou ignorar dois tópicos desse texto: (i) o problema dos sentidos de ‘*esti*’ e (ii) o referente de ‘*agnôsia*’ (ignorância). Um dos problemas dessa passagem da *República* é a ambiguidade da preposição *epi* (477a9, b7). Segundo a leitura tradicional, encontrada, por exemplo, em Hintikka (1973), os objetos que *caem sob o foco* (*epi*) da *doxa* e os objetos que *caem sob o foco* (*epi*) da *epistêmê* estão em grupos disjuntos. Fine chama essa leitura de ‘Dois Mundos’ (DM). Ela argumenta (Cf. FINE, 2003, p. 66-116; e 2010, p. 323-325), em oposição à leitura tradicional, que ‘DM’ não está sendo proposto na *República*. Sua interpretação, referente aos dois trabalhos agrupados em Fine (2003), é criticada por Gonzales (1996).

²¹ Em *República* 511b *epistêmê* e *doxa* são tratados como ‘estados mentais’ (*pathêmata en tê(i) psychê(i)*) Ver a respeito Cross & Woosley (1964, p. 168). Essa concepção continua sendo adotada no *Teeteto*.

²² Acerca da ‘participação’ o trecho relevante, no contexto que citei, está em 476c6-d2: [*ho tanantia toutôn hêgoumenos te ti auto kalon kai dynamenos kathoran kai auto kai ta ekeinou metechonta, kai oute ta metechonta auto oute auto ta metechonta hêgoumenos, hypar ê onar au kai houtos dokei soi zên;*]. “Quem, ao contrário, julga que o próprio belo existe e é capaz de contemplar não só a ele, mas também às coisas que dele participam e não toma como o próprio belo as coisas que dele participam, nem as coisas que dele participam como o próprio belo, ele vive uma visão de sono ou de vigília?” (tradução de Ana L.A.A. Prado, 2006). Para uma interpretação do problema da participação – que tem uma literatura vastíssima quando vem associado ao problema da ‘autopredicação’ –, ver Allen (1970).

²³ Para uma análise deste modo de compreender as Formas, ver White (1992), especialmente seção VI.

²⁴ Podemos nomear esse conhecimento ‘factivo’ (*a* sabe que $p \rightarrow p$), *faute de miex*. Agradeço a sugestão de um avaliador anônimo da *Dois Pontos* que propôs esse termo no lugar de ‘eficiente’, minha sugestão original. Para a defesa contemporânea de um conceito de conhecimento ‘factivo’ e ‘absoluto’ (*factual and absolute knowledge*), que não admite degraus num sentido que não se opõe à tese de Platão, ainda que mantenha com ele importantes diferenças, ver Dretske (2000), cap. 3–4. Jaakko Hintikka (1973, p. 11) observou que o argumento da *República* defende que *epistêmê* tem o seguinte comportamento lógico: *a knows that $p \rightarrow p$* .

²⁵ Uma reconstrução das características específicas da infalibilidade em Platão está fora do escopo desse texto. Essa reconstrução deve tratar do papel do *logos* (cf. *Rep.* 534b), das definições e das *eidê* ou *ideai*. Deve tratar também da distinção entre conhecimento proposicional ‘sobre as Formas’ e conhecimento por *acquaintance* ‘com as Formas’. Para introdução a algumas propostas, ver White (1992) e Butler (2007).

²⁶ Para algumas ideias mais específicas sobre ‘infalibilidade’, remeto a Butler (2007).

²⁷ Fine (2010, p. 325) entende que o argumento se vale do conceito de verdade, mas não se trata da noção de verdade necessária.

²⁸ Esse argumento não se envolve com os detalhes dos contextos epistêmicos que podem justificar o conhecimento de que *p* é o caso, e, tampouco, trata das espécies de opinião (verdadeira e falsa). Como notou Terry Penner (1987, p. 110), o foco específico desse argumento é a ênfase no que distingue as características da cognição que o filósofo possui acerca de conceitos como ‘*to kalon*’ e o tipo de concepção que possui o não-filósofo, chamado ‘amante de espetáculos’ (*philotheamôn*, 475d2). Se Penner está certo, compreende-se, então, por que a distinção entre ‘opinião verdadeira’ e ‘opinião falsa’ é ignorada nesse argumento da *República*, quando essa distinção já tinha sido abordada num diálogo anterior à *República*, no *Mênon*, além de ter sido também retomada em *Teeteto* 201a–c. Embora eu nutra simpatia por essa explicação de Penner, minha leitura da segunda parte do *Teeteto* não depende de uma análise apurada do problema das espécies de opinião na *República*. De fato, por um lado, o tema das espécies de opinião e a disjunção ‘objetos da opinião-objetos do conhecimento’ são tópicos genuínos a serem enfrentados por uma interpretação de *República* V que pretenda avançar o debate. Mas,

de outro, quando postos no horizonte da minha leitura, tais tópicos se tornam laterais, pois o que me interessa é a propriedade ‘infalível’ atribuída à ‘*epistêmê*’ em *República* 477e7. Penso que mesmo que adotemos uma leitura do argumento que livre Platão da tese da disjunção dos objetos da opinião – o que me parece difícil, apesar dos esforços de Fine para tornar essa disjunção palatável segundo uma interpretação proposicional do conhecimento (cf. FINE 2003, p. 66–116; e 2010, p. 323–325) –, as consequências de tal leitura não devem afetar a propriedade da infalibilidade.

²⁹ Para uma análise desse texto, ver Lewis (1981).

³⁰ Há, porém, um aspecto divergente nos dois textos. *Teeteto* 201a–c reserva um papel cognitivo para a opinião verdadeira. Esta permanece assentada na alma do juiz quando o conteúdo da persuasão e os fatos coincidem. O argumento de *República* V faz silêncio sobre isso. Em minha análise, essa diferença não falseia a percepção de que os dois textos possuem convergência quando o foco é o contraste abstrato entre o conceito de *doxa*, tomado como estado intermediário, não passível de *epistêmê* absoluta, e o conceito de *epistêmê*.

³¹ Minha descrição do argumento segue de perto Benson (1992, p. 176–177).

³² Isso é visto por Fine (2003 [1979], p. 215). Ela não explora o ponto porque não acredita que 188a–c possa ser lido de modo válido.

³³ Esse é um aspecto muito discutido na literatura. O problema se volta para a questão de saber se o conceito ‘erro’ se restringe aos chamados ‘erros de identidade’ ($a=b$) ou envolve também ‘erros predicativos’ (*a é g*, sendo ‘a’ um objeto ou tema e ‘b’ um atributo de ‘a’)? A referência paradigmática a um único exemplo em 188a–c (o erro de identidade entre Teeteto e Sócrates) faz Cornford (2003 [1935], p. 113) pensar que a tese está restrita ao primeiro caso. A primeira parte da sentença em 188a1–2, entretanto, parece indicar um alcance maior. Contra Cornford, Williams (1972, p. 298) argumenta que o modelo da *allodoxia* indica que o exame platônico não se restringe a afirmações de identidade, pois introduz um princípio geral capaz de comportar construções mais complexas: “(...) *we may well regard Plato’s interest in the judgment that Socrates is Theaetetus as due to its exemplifying the more general formula ‘x believes that something which is not A is A’, rather than the more specific ‘x believes that A is the same as B’*”. Na mesma linha, Ackrill (1997, p. 64) reconhece que o bloco de cera trata o erro como “falsa conexão entre dois itens distintos”, o que permitiria – ele não assume essa interpretação – estendê-lo tanto a enunciados que afirmam uma *identidade* falsa entre ‘a’ e ‘b’, quanto a enunciados que exprimem erros sob a forma em que ‘b’ inere em ‘a’. Sedley (2004, p. 121–125) também lê desse modo. Talvez Platão tenha em mente uma concepção segundo a qual ‘erros de predicação’ são uma subclasse de ‘erros de identificação’, não uma categoria oposta. Para essa opção, ver Cline (2007, p. 49–53); (alguns erros na digitação das palavras gregas poderiam ter sido corrigidos em Cline (2007), mas isso não afeta o mérito desse trabalho).

³⁴ Para uma crítica à leitura de Cornford, ver Robinson (1950).

³⁵ Segundo Bostock (1988, p. 176s), Platão apresenta uma solução bastante promissora ao problema do falso no bloco de cera. Para Bostock, o bloco de cera atrai o instinto platônico porque ele já contém os elementos da solução do erro: um item pode ser conhecido sob um aspecto (memória), e não sob outro (sensação), e pode ‘figurar no pensamento’ (sensação atual) sob uma perspectiva, e não sob outra (impressão). Minha interpretação do bloco de

cera, na seção IV desse artigo, indica que Platão não está interessado nessa solução enfatizada por Bostock.

³⁶ Ver (6).

³⁷ Adiante vou retomar a interpretação de McDowell.

³⁸ Aqui sou grato aos esclarecimentos dados por um revisor anônimo da *Dois Pontos*.

³⁹ Considero que a exigência de *acquaintance* com os constituintes da proposição é análoga à exigência de conhecer previamente ‘x’ e ‘y’, e isso é suficiente para conservar o paralelo com 188a-c, mas a distinção entre ‘*acquaintance*’ (contato) e ‘*description*’ (conhecimento de verdades) em Russell (1998, p. 25-38) é mais complexa. Essa distinção coordena, de um lado, a análise de itens acerca dos quais nunca teremos experiência direta (por exemplo, ‘Platão’), mas cujo conhecimento nos é dado por meio de verdades apreendidas por ‘descrição’, e, de outro, itens acerca dos quais o saber só pode se dar por *acquaintance*, como certos fatos privados de nossa experiência. Tenho a impressão de que Russell não formula a tese de que *acquaintance* é uma alternativa para o conhecimento proposicional, mas a defesa do ponto não pode ser feita aqui.

⁴⁰ “*Acquaintance, in this sense, confers total knowledge*” (FINE, 2003, p. 216).

⁴¹ Cf. Crombie (1963, p. 121).

⁴² Se submetermos a informação ‘x é g’ às condições (1) e (3), descritas anteriormente, resulta que não posso ‘saber que x é g’ (p.e., ‘Teeteto é matemático’) e ‘não saber que x é g’. Assim, 188a-c pode ser lido sob a forma da tese de que não posso conhecer e não conhecer uma proposição sobre x. Como fica claro no *Tēteteto*, Platão tem uma tendência a discutir ‘conhecimento de objetos’ e isso não é incompatível com ‘conhecer proposições acerca de objetos’ (cf. FINE, 2013, p. 225-6). Desse modo, se lermos 188a-c sob a forma de conhecimento proposicional de objetos, temos a tese de que não posso conhecer e não conhecer o mesmo conteúdo proposicional sobre x.

⁴³ [Ou *phêso hēmas orthōs homologēsai, hēnika hōmologēsamen ha tis oiden, adynaton doxasai ha mē oiden einai auta kai pseusthēnai alla pē(i) dynaton*]. Quando eu não indicar que se trata de tradução minha, as passagens citadas, como essa, são da tradução portuguesa de Nogueira & Boeri (2005).

⁴⁴ [Thes dê moi logou heneka en tais psychais hēmōn enon kêrīnon ekmageion].

⁴⁵ Essa é também a forma com Burnyeat (1990, p. 91-105) lê o bloco de cera.

⁴⁶ Crivelli (2003, p. 188).

⁴⁷ Cf. 191a8-b1.

⁴⁸ McDowell (1973, pp. 210-211) classifica os casos em que a opinião falsa é impossível (cf. 191e9-192d2). Essa lista não é exaustiva e há inconsistências (ver CRIVELLI, 2003). Todos os casos se enquadram no esquema ‘a’ é ‘b’:

(1) Casos nos quais a opinião falsa é impossível (192a1-c5):

1.1 casos nos quais somente o conhecimento está envolvido (192a1-7):

(i) a conhecido, b conhecido;

(ii) a conhecido, b não-conhecido;

(iii) *a* não-conhecido, *b* não-conhecido;

(iv) *a* não-conhecido, *b* conhecido;

1.2 casos que envolvem somente percepção (192a7-b2):

(i) *a* percebido, *b* percebido;

(ii) *a* percebido, *b* não-percebido;

(iii) *a* não-percebido, *b* não-percebido;

(iv) *a* não-percebido, *b* percebido;

1.3 casos em que percepção e conhecimento estão envolvidos (192b2-c5):

(i) *a* conhecido e percebido (percepção combinada com impressão), *b* do mesmo modo;

(ii) *a* conhecido e percebido (percepção combinada com impressão), *b* não-conhecido;

(iii) *a* conhecido e percebido (percepção combinada com impressão), *b* percebido;

(iv) *a* não-conhecido e não-percebido, *b* do mesmo modo;

(v) *a* não-conhecido e não-percebido, *b* não-conhecido;

(vi) *a* conhecido e não-percebido, *b* não-percebido;

(2) casos nos quais a opinião falsa é possível (192c9-d1):

(i) *a* conhecido, *b* conhecido e percebido;

(ii) *a* conhecido, *b* não-conhecido, mas percebido;

(iii) *a* conhecido e percebido, *b* do mesmo modo.

⁴⁹ Ao me exprimir em termos de ‘modo de acesso cognitivo’ estou me servindo de uma sugestão de Burnyeat (1990, p. 93): “*Plato speaks of perceiving X and Knowing Y, distinguishing two epistemic routes from mind to thing*”.

⁵⁰ Cf. 195d1: “*en tê(i) synapsei aisthêseôs pros dianoian*”.

⁵¹ São os casos listados em 191e9-192d2, reproduzidos na nota 48.

⁵² Cf. Burnyeat (1990, p. 92) e Bostock (1988, p. 177).

⁵³ [*Peri de hôn ismen te kai aisthanometha, en autois toutois strephetai kai helittetai hê doxa pseudês kai alêthês gignomenê, katantikry men kai kata to euthy ta oikeia synagousa apotypômata kai typous alêthês, eis plagia de kai skolia pseudês*].

⁵⁴ [*Ó Sókrates, hêurékas dê pseudê doxan, hoti oute en tais aisthêsesin esti pros allêlas out’ en tais dianoiais all’ en tê(i) synapsei aisthêseôs pros dianoian;*]

⁵⁵ Burnyeat (1990, p. 99).

⁵⁶ Prefiro ‘menciona’ no lugar de ‘expõe’, pois Sócrates não desenvolve essa distinção.

⁵⁷ [*Prôton men to tinos echonta epistêmên touto auto agnoein, me agnômosynê(i), alla tê(i) heautou epistêmê(i)· epeita heteron au touto doxazein, to d’ heteron touto...*].

⁵⁸ Ver a proposta de introdução da noção de ‘falta de conhecimento’ (*anepistêmosynê*) no aviário (199e), rapidamente descartada por violar 188a-c.

⁵⁹ Cf. Crombie (1963, p. 118-119), comentando o erro na soma 7+5: “My failure to notice that what I have captured is something else shows that I no longer know what I once knew, and that throws us back on to the other horn of the dilemma. Since the man who says that the sum of 7 and 5 is 11 evidently no longer knows either 11 or the sum of 7 and 5, how can anything that he says be intended to refer to either of these entities? For I cannot refer to that

of which I am ignorant.” Mais adiante Crombie (193, p. 120) parece perceber que o dilema epistemológico ‘*either I know x or I do not*’ reflete uma visão platônica sobre o conhecimento e a opinião verdadeira, enquanto estado intermediário, de fato não representa nenhum avanço na discussão, pois o dilema é exaustivo.

⁶⁰ Owen (1978-9, p. 8).

⁶¹ Para uma defesa da tese de que, em Platão, ‘conhecimento está baseado em conhecimento’, ver Fine (2003, p. 225-251).

⁶² Minha descrição dos dois critérios está baseada em Sedley, 2004, p. 120-125. Em conversa que tive com Sedley em 2013, pude perceber que ele não tem uma objeção à minha leitura. Entretanto, ele pareceu não reconhecer que nas páginas 124 e 125 de Sedley (2004) sugeri, explicitamente, que o conhecimento sob a forma das respostas dadas à pergunta ‘*ti esti*’ permite interpretar a tese de 188a-c de um modo que justifica o paradoxo (*puzzle*) da opinião falsa. Por outro lado, Sedley me disse que este texto não é um tratamento de fôlego do *Teeteto*, pois foi produzido para apoiar uma tese bem específica, a saber, o *Teeteto* é uma homenagem de Platão à epistemologia socrática. Enquanto tal, o texto exhibe todos os limites e virtudes dessa epistemologia.

⁶³ [(...) *é oiei tis ti syniêsîn tinos onoma, ho mê oiden ti estin; Oudamôs. Oud’ ara epistêmên hypodêmatôn syniêsîn ho epistêmên mê eidôs*]. Aqui a tradução é minha.

⁶⁴ Cf. Bostock (1988, p. 32). Para a análise do procedimento de Sócrates ao descartar a lista de Teeteto, ver Burnyeat (1977). Minha leitura do argumento está baseada nessa análise.

⁶⁵ O requisito de que o *definiens* precisa ser uma fórmula unitária, menos composta do que suas espécies, é o foco do argumento em *Teeteto* 145e-147c. Quando Teeteto sugere definir *epistêmê* por meio de espécies de saber (146c-d), Sócrates comenta: “tendo sido solicitado a dar uma resposta simples, você nos deu muitas e variadas coisas” [(...) *hen aitêtheis polla didôs kai poikila anti haplou*] (146d4-5). Pode-se capturar a diferença entre o que Sócrates quer e o que Teeteto responde por meio da distinção entre a questão formal ‘o que é *epistêmê*?’ e a questão material ‘sobre o que há *epistêmê*’. Sócrates pediu uma resposta à primeira e Teeteto, inadvertidamente, respondeu à segunda.

⁶⁶ Não tenho condições de desenvolver aqui uma argumentação sobre o que ‘Forma’ significa. Assumo que os objetos que caem sob a extensão do conceito ‘Forma’ são itens com existência real, em oposição a itens com existência nominal.

⁶⁷ Note-se que a tese se aplica a ‘conhecimento dos sapatos’, não à ‘sapataria’. Compreender filosoficamente o sentido genérico de *epistêmê* é requerido para entender a primeira construção, mas não o é para o termo ‘sapataria’, cujo entendimento pode se dar por diferentes vias (cf. 146d-e).

⁶⁸ Estou pensando em casos como este: um estrangeiro que sabe o que significa ‘knowledge’, mas ainda não sabe que o termo ‘conhecimento’, em português, também significa ‘knowledge’. Cf. Burnyeat (1990, p. 6, n. 11).

⁶⁹ Esta alternativa não apoia a tese que está sendo posta em 146e: a prioridade da definição sobre a enumeração de casos ou tipos.

⁷⁰ Que o argumento de 188a-c poderia ser interpretado no sentido de que o *entendimento* do significado de um termo impossibilita afirmações falsas sobre esse significado, foi notado por Ackrill (1997, p. 56). Operando com o exemplo ‘covardia é generosidade’, Ackrill conclui “*a person who does know the meaning of ‘cowardice’ and the meaning of ‘generosity’ cannot fail to know that they have different meanings, and that cowardice is not generosity*”. Ackrill é levado, entretanto, a adotar uma leitura de 188a-c restrita a afirmações de identidade entre objetos, o que não lhe permite explorar as implicações daquela sugestão para toda a seção 187-200. Quanto ao tema ‘prioridade da definição’, há uma literatura considerável. Para uma amostra ver Geach (1996 [1966]) e Burnyeat (1977).

⁷¹ A conversibilidade é notada também por McDowell (1973, pp. 115-16, 192-93, 195) e Fine (2003, p. 225).

⁷² [All’ ou proteron ge, oimai, Theaitētos en emoi doxasthēsetai, prin an hē simotēs hautē tōn allōn simotētōn hōn egō heōraka diaphoron ti mnēmeion par’ emoi ensēmēnamenē katathētai (...) hē me, kai ean aurion apantēsō, anamnēsei kai poiēsei ortha doxazein peri sou.]

⁷³ Para um desenvolvimento do que está sendo sugerido na ideia de ‘conhecimento dos aspectos exclusivos’, ver Woolf (2004, p. 579s).

⁷⁴ Para uma defesa da tese ‘conhecimento pressupõe conhecimento’, ver Fine (2003, p. 225).

Referências bibliográficas

Textos de Platão:

DUKE, E. A. et al (Ed.). 1995. *Platonis Opera*, v. 1. Oxford: Oxford Classical Text.

PLATÃO. 2005. *Teeteto*. Tradução de Adriana M. Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Calouste Gulbenkian.

PLATÃO. 2006. *A República*. Tradução de Ana L. A. A. Prado. São Paulo: Martins Fontes.

SLINGS, S. R. 2003. *Platonis Respublica*. Oxford: Oxford Classical Text.

Literatura secundária citada:

ACKRILL, J. L. 1997. Plato on False Belief: *Theaetetus* 187-200. In: ACKRILL, J. L. (Ed.) *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: OUP.

ALLEN, R. 1970. Participation and Predication in Plato’s Middle Dialogues. In: VLASTOS, G. (Ed.), *Plato I: Metaphysics and Epistemology*. New York: Anchor Books, p. 167-183.

- BARTON, D. 1999. The 'Theaetetus' on How We Think. *Phronesis*, v. XLIV 3, p. 163-180.
- BENSON, H. H. 1992. Why Is There a Discussion of False Belief in the 'Theaetetus?'. *Journal of the History of Philosophy*, v. XXX 2, p. 171-199.
- BORGES, A. P. 2012. Fluxo e Infalibilismo em *Teeteto* 151-160. *Journal of Ancient Philosophy*, v. VI 2, p. 1-30.
- BOSTOCK, D. 1988. *Plato: Theaetetus*. Oxford: OUP.
- BURNYEAT, M. 1990. *The Theaetetus of Plato*. Cambridge-Indianapolis: Hackett.
- _____. 1977. Examples in Epistemology: Socrates, Theaetetus and G. E. Moore. *Philosophy*, v. LII 202, p. 381-398.
- BUTLER, T. 2007. On Today's Two Worlds Interpretation: Knowledge and True Belief in Plato. *The Souther Journal of Philosophy*, v. XLV, p. 31-56.
- CASERTANO, G. (Ed.), 2002. *Il Teeteto di Platone: Struttura e Problematiche*. Napoli: Lofredo Editore.
- CLINE, J. 2007. *False Judgment in Plato's Theaetetus*. Electronic Theses, Treatises and Dissertations. Disponível em <http://diginole.lib.fsu.edu/>. Acesso em 31.07.2013.
- CORNFORD, F. M. 2003. *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and The Sophist*. Mineola-NY: Dover.
- CRIVELLI, P. 2003. Plato's Waxen Block. In: DETER, BECKER & SCHOLZ (Ed.). *Akten der 4. Tägung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung*, v. 1-3. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, p. 175-200.
- _____. 2012. *Plato's Account of Falsehood*. Cambridge: CUP.
- CROMBIE, I.M. 1963. *An Examination of Plato's Doctrines: II Plato on Knowledge and Reality*. NY-London: Routledge.
- CROSS & WOOZLEY. 1964. *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*. Nova York: St. Martin's Press.

- DRETSKE, F. 2000. *Perception, Knowledge and Belief: Selected Essays*. Cambridge: CUP.
- FINE, G. 2003. *Plato on Knowledge and Forms*, Oxford: OUP.
- _____. 2010. Aristotle's Two Worlds: Knowledge and Belief in Posterior Analytics 1.33. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. CX, p. 323-346.
- GEACH, P.T. 1996. Plato's Euthyphro: An Analysis and Commentary. In: PRIOR, W.J. (Ed.), *Socrates Critical Assessments*. London-New York: Routledge.
- GONZALES, F. 1996. Propositions or Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in *Republic V. Phronesis*, v. XLI 3, p. 345-75.
- HINTIKKA, J. 1973. Knowledge And Its Objects in Plato. In: MORAVCSIK, J. (Ed.), *Patterns In Plato's Thought*. Dordrecht-Boston: Reidel Publishing Company.
- LEWIS, F.A. 1981. Knowledge and The Eye-Witness: Plato 'Theaetetus' 201a-c. *Canadian Journal of Philosophy*, v. XI 2.
- LORENZ, H. 2006. *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. Oxford: OUP.
- MCDOWELL, J. 1973. *Plato: Theaetetus*. Oxford: OUP.
- _____. 1969-70. Identity Mistakes: Plato and the Logical Atomists. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. LXX, p. 181-95.
- OWEN, G. E. L. 1978-9. Particular and General. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. LXXIX, p. 1-21.
- PENNER, T. 1987. *The Ascent From Nominalism*. Dordrech: Reidel Publishing.
- ROBINSON, R. 1950. Forms and Error in Plato's 'Theaetetus'. In: *The Philosophical Review*, v. LIX 1, p. 3-30.
- RUSSELL, B. 1998. *The Problems of Philosophy*. Oxford: OUP.
- SAYRE, K. 1969. *Plato's Analytic Method*. Chicago-Londres: UCP.

- SEDLEY, D. 2004. *The Midwife of Platonism*, Oxford: OUP.
- WHITE, N. 1992. Plato's Metaphysical Epistemology. In: KRAUT, R. (Ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: CUP, p. 276-310.
- WILLIAMS, C. J. F. 1972. Referential Opacity and False Belief in the *Theaetetus*. *The Philosophical Quarterly*, v. XXII 89, p. 289-302.
- WOOLF, R. 2004. A shaggy Soul Story: How no to Read the Wax Tablet Model in *Plato's Theaetetus*. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. LXIX 3, p. 573-604.