



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTE  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Marcílio Diniz da Silva

**Sobre a independência das três primeiras teses (151e-186e) no *Teeteto* de Platão.**

João Pessoa  
2012

**Marcílio Diniz da Silva.**

SOBRE A INDEPENDÊNCIA DAS TRÊS PRIMEIRAS TESES (151e-186e) NO *TEETETO*  
DE PLATÃO

Dissertação com fim a obtenção do grau de Mestre em Filosofia; sob a orientação do Professor Doutor José Gabriel Trindade dos Santos; para ser avaliado de acordo com o programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba.

João Pessoa  
2012

MARCÍLIO DINIZ DA SILVA

**Sobre a independência das três primeiras teses (151e-186e) no *Teeteto* de Platão.**

Dissertação com fim a obtenção do grau de Mestre em Filosofia; sob a orientação do Professor Doutor José Gabriel Trindade dos Santos; para ser avaliado de acordo com o programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba.

Aprovada em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/2012

**Banca examinadora**

---

Professor Dr. José Gabriel Trindade dos Santos  
Orientador (UFPB)

---

Professor Dr. Anderson D'Arc Ferreira  
Examinador (UFPB)

---

Professor Dr. Richard Romeiro de Oliveira  
Examinador (UFPE)

Dedico ao meu filho Viriato, minha filha Anna,  
minha esposa Suênia e ao Prof. Dr. José Gabriel Trindade dos Santos

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço em especial aos deuses imortais, aos meus pais, aos meus filhos e esposa por todo o suporte nestes longos dias de campo de batalha, ao Prof. José Gabriel Trindade dos Santos por tudo (em especial pela paciência, sabedoria e gentileza) e pelo simples fato de que sem o qual este trabalho jamais seria feito, ao Prof. Anderson D'Arc Ferreira, Prof. Giovanni da Silva de Queiroz por todo o auxílio sem tamanho. Agradeço também ao sr. Francisco (Chico), Fátima e aos demais do departamento de Pós-Graduação em Filosofia da UFPB por todo o suporte e amizade, assim como ao Prof. André Joffily Abath, Prof<sup>a</sup>. Solange Norjosa Gonzaga e ao mestre Prof. Henrique Graciano Murachco, aos amigos Dídimo Matos, Keite Souza, Diego Uchôa, Gorette Lucena, Ângela Farias, Luiz Lira, Rodrigo Leão e tantos outros, antigos ou recentes que contribuíram e motivaram de alguma forma, sabendo ou não, o presente trabalho.

## RESUMO

A dissertação trata basicamente do problema da conexão entre as três primeiras teses apresentadas na primeira parte do diálogo platônico *Teeteto*, a saber 1) a tese de que *epistēmē* é *aisthēsis*, 2) a tese do *homo mensura* de Protágoras e 3) a tese do Fluxismo. Iniciamos expondo o problema de tal conexão entre as teses, considerada por alguns intérpretes como logicamente necessária e por outros como o contrário. Depois, passamos a expor a conexão platônica das três teses, partindo de várias considerações prévias e da introdução da problemática do diálogo; em seguida, analisamos a primeira refutação, a Defesa de Protágoras (DP) e por fim, a segunda refutação (ou seja, de 160e-186e), visando melhor compreender a relação entre as três teses apresentadas; e por último, encerramos nossas considerações e comentários, elaborando uma resposta em favor da defensabilidade da independência (considerando que as teses não são logicamente necessárias umas às outras) entre as três teses.

**Palavras-chave:** *Teeteto*, *Epistēmē*, *Aisthēsis*, Tese de Protágoras, Fluxismo, Defesa de Protágoras, Três teses.

## ABSTRACT

The dissertation concerns the problem of connection among the first three thesis in the platonic dialogue *Theaetetus*, that are 1) the thesis that says the *epistēmē* is *aisthēsis* (Theaetetus first answer to 'what is knowledge' question), 2) the Protagoras' thesis of the *homo mensura* and 3) the Fluxism thesis. We start exposing the connection problem among this thesis, defended by some authors as logically necessary (*i.e.* that the three thesis are really interconnected) and by others as not. Hereafter we examine the connection on the platonic text itself until the Protagoras' Defense (*apologia Prtagorou*) and its refutation (in 160e-186e), towards a best understanding of the three thesis connection. At last, we finish our considerations and comments, arguing an answer on defensibility of the independence (considering that the thesis are not logically required one to another) of the three thesis.

**Keywords:** Theaetetus, *Epistēmē*, *Aisthēsis*, Protagoras' Thesis, Fluxism, Defense of Protagoras, Three thesis.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>1</b>
<b>1. AS TRÊS TESES.....</b>	<b>9</b>
<b>1.1. Contextualizações gerais e o problema do conhecimento.....</b>	<b>9</b>
<b>1.2. A Tese de Teeteto e a Tese de Protágoras: Relativismo e Infalibilismo.</b>	<b>17</b>
<b>1.3. Fluxismo e a Doutrina Secreta.....</b>	<b>26</b>
<b>2. REFUTAÇÕES.....</b>	<b>34</b>
<b>2.1. A primeira refutação.....</b>	<b>34</b>
<b>2.2. A Defesa de Protágoras.....</b>	<b>40</b>
<b>2.3. A segunda refutação.....</b>	<b>53</b>
<b>3. REVISANDO AS TESES.....</b>	<b>62</b>
<b>3.1. Considerações sobre a segunda tese.....</b>	<b>62</b>
3.1.1. O Argumento do Sábio 2.....	62
3.1.2. O argumento da Autorrefutação.....	65
3.1.3. O argumento da Predição do Futuro.....	80
<b>3.2. Considerações sobre a terceira e primeira tese.....</b>	<b>85</b>
3.2.1. O argumento da Impossibilidade Fluxista.....	85
3.2.2. O argumento da Alma.....	91
<b>3.3. A conexão entre as três teses.....</b>	<b>97</b>
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>101</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>102</b>



## INTRODUÇÃO.

A questão sobre o que vem a ser o conhecimento pode ser tida como o marco claro da maturidade da inquirição epistemológica, e neste sentido, o diálogo *Teeteto* de Platão figura como uma das obras fundamentais do pensamento filosófico ocidental (SANTOS, 2008a, p. 11-12). Nela a figura do sofista Protágoras se sai de longe destacada como uma referência associada à tese epistemológica do Relativismo (KERFERD, 1981, p. 83; GUTHRIE, 2007, p. 156; ZILIOLI, 2007, p. 1; LEE, 2008, p. 10). Por Relativismo, entendemos seguindo R. Bett (apud LEE, 2008, p. 9) como “a tese de que asserções em um certo domínio podem ser tomadas como corretas ou incorretas somente em relação a certo *framework*”<sup>1</sup>. A formulação protagórica de tal tese, assim como supostamente os argumentos utilizados para sustentá-la, se encontraria no livro<sup>2</sup> perdido do sofista de Abdera, o *Alētheia*.

A associação entre o sofista Protágoras e o Relativismo garantiu a permanência da sombra deste pensador ao longo da tradição, que em parte fora diminuída pela imagem negativa que filósofos posteriores projetaram em relação aos sofistas em geral. Tal visão, ou mais especificamente seu contrário, a de atribuição geral de importância a certos sofistas, elevando-os ao status de “Filósofo”, tem claras raízes ainda na Antiguidade; filósofos, principalmente ligados as correntes Céticas e Cínicas, distinguiram entre os sofistas, aqueles que consideram como havendo contribuído decisivamente para certas áreas da Filosofia e do conhecimento humano como um todo, entre eles, Protágoras, pondo-os no mesmo nível de filósofos renomados. Compreender a real importância deste pensador é algo problemático:

---

1

As citações no corpo do texto feitas a partir de fonte estrangeira apareceram em tradução livre minha, seguidos do trecho original em nota de rodapé [... the thesis that statements in a certain domain can be deemed correct or incorrect only relative to some framework].

<sup>2</sup> Perdido desde muito tempo. Schiller defende ser razoável que o livro era bem raro em Atenas já na época da maturidade de Platão (1908, p. 13) em vista da eficiência da perseguição sofrida por Protágoras e seus escritos (Penso que diz isso amparado principalmente em DIOGENIS LAERTII, 1833. p. 156; IX, 8, 52: *διὰ ταύτην δὲ τὴν ἀρχὴν τοῦ συγγράμματος ἐξεβλήθη πρὸς Ἀθηναίων· καὶ τὰ βιβλία αὐτοῦ κατέκαυσαν ἔν τῃ ἀγορᾷ, ὑπὸ κήρυκα ἀναλεζόμενοι παρ' ἑκάστου τῶν κεκτημένων*. Ou seja “por causa dele, do princípio do ensaio, foi banido diante dos Atenienses; e seus livros queimados na ágora, sob proclamação oficial, recontados da casa de cada um dos que possuíam”). Ele acredita haver evidências no *Teeteto* de que Platão não estava com o *Alētheia* ao escrever o referido diálogo, que tentaremos expor mais a frente, e isto seria algo em favor de uma interpretação histórica. Por outro lado, J. Burnet (1964. p. 91) não acredita nesta hipótese “If we reject the story that Protagoras was accused of impiety, we must also, of course, reject that of the destruction of all copies of his work by public authority. In any case, it is absurd. The book is represented as widely read long after Protagoras died”. Trarei mais acuradamente desta questão no capítulo III. Sobre o título do referido livro de Protágoras e suas variantes, acredito que os argumentos e suspeitas levadas por Mi-Kyoung Lee (2008, p. 24-25) que segue Burnet apesar de não o citar (BURNET, 1964. p. 91) são bastante relevantes, ligando o *Ἀλήθεια*, *Καταβάλλοντες λόγοι* e mesmo o *Ἀντιλογιών α' β'*; como Burnet, ele acredita ou parece não suspeitar do texto não estar à mão de Platão. Particularmente, creio que haja poucas evidências para tomar uma posição realmente defensável, seja a favor ou contra; de modo que me soa mais prudente evitar maiores complicações.

nenhum de seus (supostos) livros chegou até nós e não se tem citações consideráveis de seus escritos que permitam muito. Por causa de tantas dificuldades, estudiosos e historiadores da filosofia têm assumido posições (em relação ao legado deste) que, para meros fins didáticos deste trabalho, agruparei em dois conjuntos, i) o dos que não atribuem relevância filosófica significativa ao sofista, por falta de *data* ou por doutrinação platônica-aristotélica, digamos; e ii) os que atribuem significativa relevância filosófica ao pensador, atribuindo-lhe status de filósofo (HEGEL, 1995, p. 357), epistemólogo, além de “arqui-inimigo de Platão” (CORNFORDE, 1935, p. 83; ZILIOLI, 2007, p. 1).

Este segundo grupo interpretativo é o que me interessa, *a priori*, como mostrarei mais a frente. Basicamente, o que estão nele reconhecem ou assumem claramente que os argumentos, ou partes essenciais deles, atribuídos por Platão ao seu personagem 'Protágoras' nos diálogos são coerentes historicamente ou podem ser tomados como (muito provavelmente) históricos; ou seja, como atribuídos ao Protágoras histórico. Chamo esta posição de 'leitura ou visão histórica'. Por isto, compreendo toda e qualquer leitura que atribuí valor histórico às teses discutidas, seja pelo pressuposto que os personagens históricos tenham realmente defendido estas teses, ou tenham defendido algo muito semelhante à elas, de modo que o reporte seja considerado como uma ‘versão’.

Modernamente, um filósofo alemão bastante influente pode ser tido como responsável por tal visão; me refiro mais precisamente a Hegel (1995), cuja influência na retomada dos estudos sobre os filósofos originários e os sofistas é incontestável (MCCARNEY, 2002, p. 4; SINGER, 2003, p. 7). No geral, Hegel vislumbrou boa parte da editoração alemã dos textos e fragmentos gregos, que consolidara uma forte tradição filológica e hermenêutica na Alemanha da época, com expoentes como August Immanuel Bekker e Friedrich Daneil Ernst Schleiermacher que culminaria num dos expoentes últimos desta tradição: Hermann Alexander Diels, conhecido pelo estabelecimento de uma edição “*standard*” dos fragmentos dos filósofos originários e sofistas, referência incontestável e obrigatória até hoje.

Sobre a influência hegeliana na interpretação dos fragmentos e no posterior estudo filosófico destes, me parece suficiente prova que num dos mais “tradicionais” texto sobre História da Filosofia Grega do final do século XIX, o *Philosophie der Griechen* de Eduard Zeller (também professor na Universidade de Berlim, educado em Tübingen sob influência de Hegel em pessoa), cuja primeira edição data de 1873, dedica cerca de mais da metade da 'Introdução' (ZELLER, 1881, p. 10-25) ao exame e crítica da visão de Hegel. Ora, e onde localizaria o influente Hegel e responsável pela História da Filosofia moderna, a maior contribuição do sofista Protágoras para a tradição filosófica? Em epistemologia.

Vejamos nas *Lições sobre a história da Filosofia*, texto em que melhor trata do assunto: “Grécia tem de agradecer aos Sofistas por sua cultura, pois eles disseram aos homens para exercitarem o pensamento assim como para o que este teria autoridade para eles, de modo que sua cultura fora em filosofia tanto quanto em eloquência”<sup>3</sup>; Hegel, não hesita em dizer “os Sofistas foram também filósofos especulativos”<sup>4</sup>. São os grandes responsáveis por darem “a consciência disto, da qual o [homem] está envolto no mundo moral o qual o satisfaz”<sup>5</sup>. Também por mostrarem as forças empíricas e controláveis do mundo humano, em especial na política (idem.). Neste sentido que a Retórica desempenha um papel importante: “[...] a Retórica, portanto, ensina como as circunstâncias podem ser submetidas a tais forças”<sup>6</sup>.

Neste ponto do texto, Hegel finaliza suas considerações gerais sobre os Sofistas com sentenças interessantes do tipo “No tocante a sua cultura formal, os Sofistas têm um lugar na Filosofia [...]”<sup>7</sup>. Ora, para se entender a importância que Hegel atribui à isto, basta recorrer a quem ele considera como expondo a mesma noção: Kant<sup>8</sup>. Kant, apenas nomeia o que é para a consciência e se conhece como “*phaenomena i.e.* Que o nos parece ser realidade objetiva, é apenas para ser considerada em sua relação a consciência, e não existe sem esta relação”<sup>9</sup>. E mais<sup>10</sup> “Protágoras ele próprio mostra-nos muito mais do que está implícito em sua teoria, pois diz que 'verdade é uma manifestação para a consciência. Nada é em e para si, mas tudo tem uma verdade relativa”. Tal comparação com Kant é mostra clara da importância concebida por Hegel a Protágoras. Hegel concebe que a diferença entre os dois, neste quesito em especial, consiste na não atribuição do fluxo da matéria, que Hegel entende como a herança heraclítica de Protágoras<sup>11</sup>. Este é o último trecho maior, realmente significativo do comentário hegeliano sobre Protágoras. Ele termina dizendo que Protágoras<sup>12</sup> “possui grandes

<sup>3</sup> HEGEL, 1995, p. 357 [... Greece has to thank to Sophists for this culture, because they taught men to exercise thought as to what should have authority for them, and thus their culture was culture in philosophy as much as in eloquence]

<sup>4</sup> Id, [... the Sophists were also speculative philosophers]

<sup>5</sup> Id, [... a consciousness of that which is involved in the moral world and which satisfies man]

<sup>6</sup> Ibid, p. 358 [... Rhetoric, however, teaches how circumstances may be made subject to such forces]

<sup>7</sup> Id, [... On account of their formal culture, the Sophists have a place in Philosophy ...]

<sup>8</sup> Id, 1995, p. 358. Um comentário sobre a discussão da Tese de Protágoras no *Teeteto* e sua influência nas visões de Kant e Descartes, se encontra também em J. Santos (2008, p. 114-117), que toma rumo diferente das de Hegel, obviamente.

<sup>9</sup> HEGEL, 1995, p. 358. [... phenomena i.e. that what seems to us to be objective reality, is only to be considered in its relation to consciousness, and does not exist without this relation]

<sup>10</sup> Ibid, p. 375. [... Protagoras himself shows us much more of what is implied in his theory, for he says 'truth is a manifestation for consciousness. Nothing is in and for itself one, but everything has a relative truth only']

<sup>11</sup> Isto demonstra também que Hegel parece acreditar, implicitamente, na implicação da Tese de Protágoras (TP) no Fluxismo heraclítico tal qual expresso no *Teeteto*, como veremos a frente. Isto também apontaria para uma visão hegeliana um tanto quanto, alguém poderia arguir, “ingênua” na leitura do tal diálogo platônico. Mas esta é outra questão.

<sup>12</sup> Ibid, p. 377 [... possess great powers of reflective thought, and indeed reflection on consciousness came to consciousness with Protagoras. But this is the form of manifestation which was again taken by the later sceptics]

poderes de pensamento reflexivo, e ao invés, [a] reflexão sobre a consciência veio à consciência com Protágoras. Mas esta é a forma de manifestação que fora novamente tomada depois pelos cétricos”; traçando mais algumas considerações que preparam o terreno para suas considerações sobre Górgias que seguem o pensador de Abdera em ordem no texto hegeliano.

Não cabe aqui revisarmos a posição e leitura de Hegel, mas apenas sinalizar que isto é uma amostra relevante da consideração de Protágoras como havendo contribuído para uma dada área da filosofia, como um filósofo. Tal testemunha a favor de considerar Hegel como um dos que possuem uma leitura histórica do discurso do *Teeteto*.

Sendo, a princípio, a área de influência hegeliana, a de língua germânica, sua visão teve uma influência tímida nos comentadores que mais refletiram e discutiram sobre o *Teeteto* a partir do começo do século XX, nos anglófonos. Em língua inglesa, justamente no começo do século XX, surge um texto que não só atribui alta estima a Protágoras, como defende que boa parte do discurso protagórico no *Teeteto* tem fundo histórico e que não fora refutado por Platão. É o texto de Schiller '*Plato or Protagoras? Being a critical examination of the Protagoras speech in the Theaetetus with some remarks upon error*', de 1908.

Schiller acusa Platão (SCHILLER, 1908, p. 10), entre outras coisas, de não refutar os argumentos apresentados pelo próprio Platão na construção literária da Defesa de Protágoras (DP) que, para que isto ocorra mais razoavelmente, segundo Schiller, é provável que parte dos argumentos tenham se baseado numa fonte externa, que pode ser razoavelmente concebida, segundo ele, como o próprio texto de Protágoras<sup>13</sup>. O argumento schilleriano, poderia ser formulado do seguinte modo:

- (A) Platão não refutara o Protagorismo se e somente se não o compreendeu.
- (B) Se não o compreendeu, o fez por que não teve o texto protagórico à mãos.
- (C) Platão não compreendeu o Protagorismo se e somente se temos evidências do Protagorismo.
- (D) Temos evidências do Protagorismo.
- (E) Platão não o refutara.
- (F) Logo, Platão não teve o texto protagórico à mãos.

Isto é o que caracteriza, de acordo com o que apresentei acima, uma visão histórica dos argumentos protagóricos no *Teeteto*. Schiller traça uma série de críticas e hipóteses para interpretação do texto platônico que o levam a cinco conclusões principais:

- (i) A DP apresenta grande parte da argumentação autêntica de Protágoras e defende

---

<sup>13</sup> SCHILLER, 1908, p. 14-15.

grande parte da “descoberta”<sup>14</sup> da relatividade do objeto de conhecimento para o sujeito que conhece.

(ii) Não há sentido que Platão tenha omitido argumentos autênticos na DP

(iii) Há evidências internas que sugerem que Platão nunca entendeu algumas implicações lógicas.

(iv) Há evidências confiáveis para reconstruir a doutrina do Protágoras histórico.

(v) Que é confirmado, segundo Schiller, pelo fato desta mesma doutrina reconstruída apresentar a solução ao problema que Platão se atém em vão no mesmo diálogo: o da origem do erro.

Em todo caso, até onde conseguimos investigar, esta é a primeira defesa clara, numa época já de comentadores importantes para os estudos atuais, em língua inglesa, de uma leitura que atribui historicidade aos argumentos e defende Protágoras como um grande pensador e epistemólogo. No entanto, o texto de Schiller fora praticamente ignorado. Uma visão de raízes semelhantes, de Protágoras como epistemólogo sério, ou pelo menos como alguém que propôs uma tese epistemológica séria, apenas surgirá cerca de um século depois do texto de Schiller, com Mi-Young Lee (2008, p. 12-25).

E por que o texto de Schiller foi ignorado? Para responder esta pergunta com maior afinco, seria necessário uma pesquisa que no momento não cabe. No geral, a partir do clássico de Cornford '*Plato's Theory of Knowledge*' (publicado em 1935, cujo o texto de Schiller não aparece na bibliografia consultada pelo autor, apesar de haver sido citado timidamente), cada vez mais se viu um afastamento por parte dos intérpretes do *Teeteto* da vinculação de qualquer grau de historicidade aos argumentos protagóricos, de modo a que progressivamente a questão simplesmente perdesse o sentido, sendo relegada, quando muito a detalhe hermenêutico<sup>15</sup>. Seria como se houvesse se tornado *communis opinio* a leitura não histórica ou mesmo fosse descabido *a priori* pensar em sua validade. Um dos motivos, segundo acredito, para que o texto de Schiller não fosse levado a sério, talvez tenha sido o de apresentar visões bem heterodoxas, e que aparentam pouca defensibilidade, sobre temas comumente bem aceitos como o da defesa de que Platão não teria o livro de Protágoras à mão durante a escrita do *Teeteto*. Tal hipótese fora aludida, como me referi na nota de rodapé 2, apesar de não citar Schiller, por Burnet que a considera pouco provável – uma vez que considera pouco provável a história da perseguição e queima pública dos textos protagóricos. Por hora, cabe registrar que possivelmente posições como essas tenham contribuído para lançar um nuvem de descrédito geral sobre o texto de Schiller, o que explicaria razoavelmente, penso, a ignorância

<sup>14</sup> Isto é Schiller quem nos diz ser.

<sup>15</sup> Burnyeat nos diz (1990, p. 23) de que visão de Schiller – no que diz respeito a interpretação pragmatista da resignificação do 'sábio', como apresentada na DP – é uma opinião amplamente compartilhada. Não conseguimos encontrar, até o momento, tantas fontes que sugerissem e mesmo apontassem para tal, de modo a validar o “amplamente compartilhada”.

posterior do texto.

Independente de qual seja o motivo predominante, fato é que o texto fora ignorado. Isto por si só não constitui, necessariamente, um motivo para o ignorarmos também. E é aqui que o texto dele entra neste trabalho. Qual seria a importância do texto de Schiller então? Para nosso texto, sua importância consiste em ter sido o autor que chamou minha atenção, com sua defesa da irrefutabilidade da Tese de Protágoras no *Teeteto*, para a possibilidade de tal tese ser independente das demais teses que são relacionadas a esta na obra, ou seja a primeira tese (a primeira resposta de *Teeteto*) e a terceira (o Fluxismo).

Daí que ao citá-lo não subscrevo automaticamente suas teses, mas apenas aponto para fazer entender a origem deste texto. A partir de Schiller que nasce nossa problemática, e ganha corpo, principalmente com o trabalho de intérpretes historicistas mais recentes, nomeadamente com Lee (2008) e Zilioli (2007). A primeira autora, Lee (2008), publicou seu texto em 2005 defendendo o que até então, pelo que conheço, não vira antes: que Protágoras causara certo movimento que mudou a epistemologia (ou a fez surgir de fato, enquanto área distinta). O ponto básico do texto da autora, é a tentativa de reconstrução do Protagorianismo no seu aspecto epistemológico, em especial do aspecto geral do que continha o livro perdido *Alētheia*. Este trabalho é levado em conta na tentativa de encontrar as raízes claras do Ceticismo filosófico na época clássica (Ibid, p. 1). A autora advoga que com uma metodologia adequada, se pode chegar a uma reconstrução satisfatória<sup>16</sup>. Esta tarefa é alicerçada numa análise cuidadosa dos textos e um trabalho de confronto e diálogo das fontes mais próximas (o que além de Platão e Aristóteles, neste caso, inovou com a consideração de Demócrito<sup>17</sup> – o mais próximo – referindo-se ao problema levantado pelo Protagorianismo).

O segundo autor, Zilioli (2007) também recorre a um projeto de reconstrução (inclusive, mais explícito e abrangente) do Protagorianismo, tomando o trabalho de Lee como base. Zilioli (2007) pretende reconstruir no aspecto mais amplo possível, tomando algo da metodologia de Lee e introduzindo levemente um debate com as concepções filosóficas contemporâneas de Objetivismo e Relativismo<sup>18</sup>. Zilioli entende como Cornford (1973), que o Protagorianismo seja a concepção vista como mais antagônica (pelo próprio Platão,

<sup>16</sup> LEE, 2008, p. 4-5.

<sup>17</sup> Ibid, p. 7, lê-se: “[...] by including Democritus in our study, we can recapture some of the rich dialectical context of competing views which existed during Plato's and Aristotle's time. We can also restore Democritus to his rightful place in the history of Greek epistemology. His theories have been neglected, in part because of the traditional placement of Democritus as the last of the 'Presocratics', and in part because of the difficult and fragmentary state of the evidence for his work. Yet he was the major contemporary rival to Plato and Aristotle, and is of particular interest because of the importance he placed on experience, and on explaining why things appear to us as they do. Our study of Democritus will therefore help to round out our understanding of the development of some central ideas in Greek epistemology during the classical period”.

<sup>18</sup> ZILIOLI, 2007, p. 1-2.

provavelmente) ao Platonismo, pelas suas concepções epistemológicas e éticas, principalmente. Daí toda a recorrência vasta às obras mais próximas (incluindo uma defesa de Platão como fonte fidedigna, desde que haja certa cautela<sup>19</sup>), a construção do diálogo entre elas<sup>20</sup>, para se traçar um quadro geral historicamente plausível. Zilioli (2007) considera que tal quadro geral aponta para um Protagorismo como uma concepção relativista robusta que engloba em si aspectos epistemológicos (que engendram no Infalibilismo também), ontológicos e relativos a uma teoria da verdade ('aléticos'), que podem ser tomados como uma visão filosófica sustentável, e desafiadora às concepções objetivistas da época. Tal reconstrução aponta também para sutilezas que podem ser tomadas como indicativos para a interpretação que atribui independência às três teses discutidas, ao mesmo tempo oferecendo explicações plausíveis para eventuais ligações<sup>21</sup>.

Aqui é onde se forma nossa problemática. Afinal, independente de pressupormos ou não uma leitura histórica, seriam as três teses independentes<sup>22</sup> entre si? A dúvida é posta uma vez considerada leituras renomadas do *Teeteto* como a de Burnyeat (1990) e Sedley (2002), já que sob a perspectiva de Burnyeat (1990), por exemplo, as três teses não são independentes entre si. Daí que a simples constatação de que não há um equívoco sobre a resposta desta pergunta levou-nos a considerá-la seriamente. E é importante considerá-la à sério, por três motivos básicos. Primeiro, por ser um ponto-chave em toda interpretação da primeira parte do diálogo (BURNYEAT, 1999, p. 8-10; CHAPPELL, 2004, p. 58-59; TSCHEMPLIK, 2008, p. 67). Segundo, por ser um ponto gerador de discordâncias de interpretação na literatura especializada (TSCHEMPLIK, 2008, p. 67). E terceiro, por ser um ponto fundamental para a compreensão do diálogo.

A estes três motivos, podem ser acrescentados os seguintes sobre a relevância geral de tal problema: a) é uma contribuição pontual para a questão filosófica mais ampla das dimensões do Relativismo, b) é um problema relevante para a História da Filosofia em um momento onde as leituras de cunho histórico ressurgem ou se advoga historicamente pelo Protagorismo; c) não há – pelo menos até onde saiba – nenhuma literatura lusófona focada

<sup>19</sup> ZILIOLI, 2007, p. 42-44. Esta passagem é realmente interessante, principalmente para um defensor da impossibilidade da leitura histórica.

<sup>20</sup> O trabalho de delimitação clara dos fragmentos e da exegese dos mesmos é algo complicado, pareceu-me interessante como exemplo, o fragmento cuja atribuição à Protágoras ainda é duvidosa (atestado por Dídimos, o cego, em seu *Comentário sobre os Salmos*, 3. apud ZILIOLI, 2007, p. 6-7) e que supostamente daria base para algumas das considerações aristotélicas cf. LEE, 2008, p. 177-180. Tal fragmento, parece-me, é crucial para a defesa de Zilioli que a TP defesa ser vista como apontando para um relativismo ontológico (2007, p. 31-38).

<sup>21</sup> Que como feito por Lee, tornaria inteligível as ligações platônicas ao mesmo tempo em que as caracterizaria como tais, ou seja como ligações meramente platônicas, feitas para o contexto e interesse do autor no diálogo.

<sup>22</sup> Independentemente logicamente, pois.

apenas neste problema e d) uma resposta a tal problema é filosoficamente importante uma vez que pode auxiliar a leitura do diálogo ou apoiar problematizações das teses deste. Se estes motivos são acertados, então temos um problema filosoficamente relevante a ser considerado na interpretação do *Teeteto* de Platão, desde que considerado o aspecto mais amplo da História da Filosofia, e as eventuais limitações bibliográficas e metodológicas de nosso texto.

Uma vez delimitado nosso problema e considerado a relevância do mesmo, cabe agora expor os objetivos gerais do trabalho, que são basicamente três. I) compreender melhor a relação entre as três teses através da análise do texto; II) reunir elementos suficientes para formular uma resposta defensável ao problema e III) oferecer um texto minimamente útil à interpretação lusófona do *Teeteto*.

Para alcançar tais objetivos, recorreremos metodologicamente a uma pesquisa bibliográfica e a análise textual, dispostas sobre três capítulos de modo a fundamentar uma conclusão. Nosso trabalho será dividido em três capítulos. No primeiro, trataremos, basicamente, de expor a conexão platônica das três teses, partindo de várias considerações prévias e da introdução da problemática do diálogo; com a finalidade de iniciar a análise do texto e a conexão entre as três teses. No segundo capítulo, trataremos, grosso modo, de analisar a primeira refutação, a Defesa de Protágoras (DP) e por fim, a segunda refutação (ou seja, de 160e-186e), com o propósito de melhor compreender a relação entre as três teses apresentadas no capítulo anterior e também considerar as posições de parte da literatura de comentadores acessíveis. Já no terceiro capítulo realizaremos o fechamento das considerações e formularemos uma resposta para nosso problema de acordo com o considerado até agora, basicamente, confrontando nossa análise dos argumentos (especialmente os da segunda refutação) com a literatura de comentadores acessíveis, e formulando a partir destas análises nossa resposta ao problema interconexão das três teses. Depois, apresentaremos uma breve conclusão.

Todo o trabalho, cabe ressaltar, está enraizado numa pesquisa bibliográfica nas fontes que me estiveram acessíveis até certo momento. Utilizarei como edição padrão do *Teeteto* o texto traduzido para a língua portuguesa por Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri, da Fundação Calouste Gulbenkian e o texto grego editado por John Burnet no *Platonis Opera* de 1905 (vd. Bibliografia). Consideraremos que a dita tradução portuguesa é adequada para os propósitos do nosso texto. Qualquer variação de tradução, mudança ou comentário que eu considere relevante, será devidamente sinalizada no texto.

Sem mais delongas, iniciemos o primeiro capítulo.



## 1. AS TRÊS TESES.

Iniciaremos este capítulo expondo brevemente algumas considerações gerais introdutórias que teremos como necessárias. Basicamente, são alguns dados sobre o sofista Protágoras (o histórico), passando depois a considerar o personagem do diálogo platônico em si; assim como, brevemente, na compreensão dos diálogos em si, em suas especificidades enquanto opção filosófica da escrita platônica, para só então adentrar o texto, propriamente, do *Teeteto*. Tal introdução visa apenas localizar os elementos e elucidar os pressupostos assumidos.

Como exposto na introdução, o foco de trabalho será a conexão entre as três teses e o modo como estas são refutadas, o que nos levará a ter como pontos-chave no texto a interconexão entre as três teses (151e-160a), a Defesa de Protágoras (165e-168d, doravante ‘DP’) e suas refutações (1ª em 160c-165c; 2ª em 170a-186e). Neste primeiro capítulo, trataremos basicamente de expor a interconexão das três teses, partindo de várias considerações prévias e da introdução da problemática do diálogo, que reunirei em 1.1; partindo para a exposição da primeira resposta de Teeteto, ou seja, a tese de que “conhecimento é sensação”, que chamarei ao longo deste texto de D<sup>1</sup>; a exposição da Tese de Protágoras, que chamaremos de TP e por fim, da tese do Fluxismo, consistindo, basicamente, em uma teoria de explicação das sensações compatível com as duas teses anteriormente apresentadas por Platão. A exposição da primeira e segunda tese estará em 1.2, e a exposição da terceira em 1.3, juntamente com um comentário geral. Iniciemos, pois.

### 1.1. Contextualizações gerais e o problema do conhecimento.

É aceite comumente que Protágoras tenha sido o primeiro sofista histórico (BURNET, 1964, p. 89; KERFERD, 1981, p. 25; BROADIE, 2006, p. 79; GUTHRIE, 2007, p. 10) apesar da data de seu nascimento ser controversa. Grosso modo, podemos localizar seu nascimento na cidade de Abdera (moderna Ávdira, na prefeitura de Xanthi, Grécia) entre 500 e 490<sup>23</sup>, de modo a termos um panorama geral do período de atividade do mesmo, a partir de aproximadamente 475 a 421 a.e.c. (‘antes da era cristã’; doravante assim abreviado). Pelos relatos que temos, no geral, o Protágoras histórico partiu ainda jovem numa vida de andanças

---

23

Burnet (1964, p. 90) nos diz “not later than 500 B. C.”; Kerferd (1981, p. 42) se limita a postular “not later than 490 B. C.”; Lee (2008, p. 10) que nasceu “at the latest in 490 BC”; Zilioli (2007, p. 19) nos diz que nasceu entre 490 e 484.

comum aos homens de “letras” do seu tempo, tendo finalmente convergido para Atenas, crescente centro de poder na Hélada. Em Atenas ficou famoso pelas suas lições e por tratar de diversas áreas de interesse intelectual na época. Também responsável pela redação das leis da colônia dos *Thurioi*, sendo grande amigo de Péricles (LEE, 2008, p. 10), o que não o impediu de ser acusado de impiedade, tendo exemplares de livros seus queimados em praça pública. Grosso modo, mesmo no período Helenístico, apesar da campanha difamatória em torno dos sofistas em geral, foi considerado um homem importante e de grandes contribuições para o conhecimento grego em diversas áreas<sup>24</sup>. A área que nos interessa diretamente, é a contribuição deste sofista em Epistemologia<sup>25</sup>. Para os que advogam uma leitura histórica, o *Teeteto* é o diálogo platônico no qual está registrado uma parcela vital de tal contribuição do sofista histórico. No entanto, para não estamos falando do sofista histórico Protágoras, mas meramente do personagem platônico que outro personagem (Sócrates) interpretará em dada ocasião. Como já falamos antes, entrar na discussão da historicidade não nos cabe aqui. Falei algo do sofista histórico com o intuito de apresentar um contexto histórico mínimo que favoreça a compreensão do modo de fala dos personagens no diálogo, mas antes, cabem umas considerações sobre os diálogos em si.

Parece-me que antes de tratarmos dos personagens dos diálogos, devemos tratar antes de entender o que caracteriza os próprios diálogos platônicos. Os diálogos “[...] constituem um conjunto de peças autônomas, nas quais, inseridos em narrativas dramáticas, encontramos teses, argumentos, debates, reflexões pessoais, unificados por investigações sobre questões bem definidas.” (SANTOS, 2008b, p. 20)<sup>26</sup>. Considerando, pois, o modo de composição dialógica como uma opção filosófica e também artifício literário<sup>27</sup>, surgem apontamentos diversas para como devemos encarar as teses e os personagens retratados nos diálogos<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Como nos relata Kerferd (1981, p. 44), 1950 foram encontrados estátuas de filósofos e poetas no Egito (no *Serapeum* em Mênfis), entre elas a de Protágoras, Platão, Heráclito e Thales; o que “is remarkable is that Protagoras should be included in a series of philosophers facing a set of poets on the opposite side, a clear testimony, it would seem, to the importance with which he was invested in the Hellenistic period”

<sup>25</sup> Para Santos (2008a, p. 109) a Epistemologia enquanto disciplina autônoma surge com Platão no *Teeteto*. Há quem discorde cf. LEE, 2008, p. 183; ZILIOLI, 2007, p. 4; BARNES, 2003, p. 110-111; OLIVA; GUERREIRO, 2000, p. 90-93. Mesmo se considerarmos estas discordâncias, o próprio Santos nos oferece uma saída (2008, p. 12-13), pois podemos admitir que haviam “questões epistemológicas” mas não havia “a epistemologia (...) como disciplina”.

<sup>26</sup> Para Chappell (2004, p. 12), um diálogo platônico é “a reported conversation about philosophy, usually with speakers, two of whom do most of the talking, and one of whom is usually Socrates (...) characters in the dialogue are vividly and often comic contrasted, so that dialogue is almost a drama”.

<sup>27</sup> SANTOS, 2008b, p.20.

<sup>28</sup> Outra questão imersa nesta é a de como deve ser encarada a totalidade do *corpus* de textos platônicos; afinal, dependendo de como se enxergue a totalidade deste, determinar-se-á como enxergar as suas partes, i.e. os diálogos separadamente. Limitamo-nos a citar duas referências recentes que expõem as correntes interpretativas da tradição dos últimos séculos. Utilizar-nos-emos das interpretações identificadas como três, nos termos de Santos (2008b, p. 36), i) a unitarista “que encara o platonismo como uma unidade ideológica, dispersa por uma diversidade de diálogos por razões expositivas;” ii) a evolucionista “que busca na

Seguindo ainda as indicações de Santos (2008, p. 5), a ordem para compreensão de um diálogo platônico, tem por duas partes; a primeira que “consiste na elucidação do seu conteúdo e estrutura, analisando o argumento e inserindo-o na unidade do texto, constituída pelos elementos dramáticos e metodológicos (...) que definem o contexto dialético do diálogo” e a segunda que consiste na exploração temática intertextual<sup>29</sup>. Neste sentido, me dedicarei, pelos meus objetivos e escopo de investigação, mais a primeira parte e encararei o diálogo considerando o apontamento também proposto por Santos (2008b, p. 38) sob a noção de 'contexto dialético'; tal noção é definida como:

(...) relação única e irrepitível entre personagens que colaboram na investigação de um tópico, perante uma audiência ao mesmo tempo real e ideal, exprimindo e debatendo opiniões suas, com pressupostos próprios e comuns a todos, exercitando-se pela argumentação com vista à sua educação e à de outros. A noção permite-nos encarar o diálogo filosófico como um instrumento de ensino e de investigação mais do que como suporte de doutrinas dogmaticamente impostas, embora estas não deixem de se achar presentes nele, como objeto de reflexão crítica.

Considerando isto<sup>30</sup>, trataremos o diálogo mais como um instrumento de investigação

---

cronologia dos diálogos o princípio interpretativo que suporta a alegada evolução do pensamento platônico;” e iii) a analítica “que prefere concentrar-se em cada diálogo individual e comprometer-se com o estabelecimento de relações, *sempre arbitrárias*, entre textos distintos”. Outra visão importante e paradigmática sobre as correntes interpretativas do *corpus* platônico está em Burnyeat (1999, p. 38-48) e vale ser conferida. Por sua vez, Michelini (2003, p. 4), distingue duas grandes correntes interpretativas (apresentadas em graus e níveis de fusão uma com a outra) mais recentes que se desenvolveram à medida que a diretriz interpretativa cronológica (chamada por J. Santos de “evolucionista”) caíra em desuso: a tendência de encarar os diálogos como peças estéticas, assentadas em solo literário, fechadas e independentes, e por outro lado a tendência de encará-los como pessoas literárias isoladas, mas cujo significado filosófico é descoberto na leitura intertextual dos diálogos (ibid. p. 12). Em todo caso, considera (ibid. p. 3) que ambas concordam na recorrência ao contexto cultural, e em alguns casos, no diálogo – até então negligenciado (ibid. p. 6) na tradição interpretativa anglófona – com autores contemporâneos e rivais de Platão, promovendo um distanciamento “between the argument-based or analytic paradigm of philosophical writing referred to above and a more literary and historical approach to the dialogues” (ibid. p. 7) e contribuindo para uma melhor visualização e estudo da obra platônica. Interessante notar que a proposta de Santos (2008b, p. 38) de 'contexto dialético' concorda na recorrência a um 'contexto' (de cunho mais especulativo-educativo, para Santos; de cunho mais literário-histórico para Michelini) e ecoa Kahn (2003, p. 300): “the philosophical content of a Platonic work is often tailored to the dramatic occasion or to the character and level of understanding of the interlocutors. Hence a difference between the doctrinal content of two dialogues may often be accounted for by a difference between the occasion and the cast of participants” se o entendi bem, podemos chamar de “contexto” ao que Kahn chama “occasion and the cast of participants”. Neste sentido, a diferença de exposição das correntes interpretativas expostas por Michelini podem ser perfeitamente inseridas dentro do modelo de Santos, desde que realizada certa “tradução”.

<sup>29</sup> SANTOS, 2008. p. 6. cf. Kahn (2003, p. 299-301) que, sugerindo uma nomenclatura interessante, aponta para conclusões parecidas, me refiro ao que ele chama de 'formal autonomy' dos diálogos, encarados como peças literárias-estéticas completas em si mesmas; no entanto, afirma que tal 'formal autonomy' não deve conduzir para a independência filosófica dos diálogos, sugerindo que um entendimento mais profundo de cada um em particular se dá pelo assentimento de uma consistência filosófica entre os diálogos; que na prática, resulta na exploração intertextual (creio que o termo mais correto seria “inter-dialógica”, que conduziria a uma visão ‘unitarista’ ou ‘evolucionista’ da obra platônica) como referida acima, sendo a 'formal autonomy' uma ferramenta hermenêutica, útil desde que inserida no princípio de consistência filosófica entre os diálogos (ibid. p. 301).

<sup>30</sup> Interessante a visão que Tschemplik (2008, p. 53) oferece, ao tratar da maiêutica socrática, no que diz

e reflexão das teses ali debatidas – que podem ser teses de referência histórica, mas, enquanto peças literárias, limitadoras de qualquer impulso historicista. Deste limite de cunho histórico, que consiste na extrapolação da dimensão literária do diálogo para a dimensão da evidência histórica, não deriva nenhum limite filosófico na intertextualidade dos diálogos platônicos.

Voltando ao personagem ‘Protágoras’, enquanto figura literária platônica, este é retratado principalmente no diálogo homônimo, do qual não tratarei. No entanto, outra aparição deste personagem de modo interessante se dá justamente no *Teeteto*; o mais interessante desta aparição é justamente ser resultado da interpretação por outro personagem, Sócrates, durante a DP. Muito se tem considerado sobre o grau de fidelidade histórica da apresentação do personagem Protágoras e principalmente, do uso das teses atribuídas nos diálogos platônicos ao Protágoras histórico, conforme me referi na Introdução. Como já apresentei, há quem defenda que apesar de toda ficção literária há algo de histórico ali que não deve ser desprezado (vd. LEE, 2008, p. 11; ZILIOLI, 2007, p. 6-8). Se considerarmos como Sedley (2002, p. 6-8) o faz em relação ao personagem Sócrates no *Teeteto*, podemos pensar também que as teses e o personagem Protágoras são reavivamentos plausíveis historicamente, obviamente funcionais aos propósitos do diálogo. O ponto é que, mesmo que se considere uma leitura histórica ou se adote uma postura de generosidade em relação a ela, como já apontamos, teremos sempre o problema de que estamos refêns do trabalho platônico. Daí que nos resta suspender a possível relevância que uma leitura histórica teria para nosso trabalho. Cabe-nos apenas insistir na literalidade das personagens e na independência filosóficas das teses ali apresentadas. Por isto, é irrelevante para os objetivos gerais deste trabalho a veracidade das leituras históricas do *Teeteto*. No entanto, é importante apresentar tal ponto (novamente) para evitar possíveis má interpretações.

Tendo já um panorama geral do sofista Protágoras, enquanto personagem platônico e enquanto sofista histórico, e tendo já em mente como devemos encarar o diálogo platônico em sua especificidade literária e filosófica, podemos adentrar o diálogo propriamente dito e apresentarmos a problemática que o norteia.

Por sua vez, o *Teeteto* é um diálogo único (SANTOS, 2008, p. 11-12); como bem o diz Burnyeat (1999, p. 2) “nenhum outro diálogo de Platão fala tão diretamente as preocupações

---

respeito a justificação do que Santos de chama de 'contexto dialógico' que vimos acima, acredito que relevante e consonante: “at 151c [do *Teeteto*] Socrates indicates that we are often attached to our opinions in the way many parents are attached to their children, who leave no room for critical evaluation and only permit praise for their own. Insofar as Socrates never treats an idea or opinion as a possession, he is free to dispose of those notions that prove to be false or inconsistent, instead to defend the indefensible. An emptiness that grants liberty surely is not a worthless nothing, but it is fruitful in its own peculiar way. It is Socrates' explication of midwifery that explain why philosophy is dialectical and must be in the form of dialogue”.

dos filósofos operantes nos tempos modernos”<sup>31</sup>. Um diálogo referencial para toda a tradição filosófica moderna e contemporânea<sup>32</sup> e fonte de muitos estudos, principalmente no século passado. Há linhas de interpretações gerais do diálogo que são seguidas pelos comentadores, que podem ser agrupadas em blocos diferentes entre si; como por exemplo, os destacados por Sedley (2002, p. 4-5). Tomaremos estes como referência.

Basicamente, podemos distinguir 4 linhas principais de interpretação do *Teeteto*; a primeira, que chama de 'leitura A', faz recuar a Cornford que lê o *Teeteto*, em última análise, como uma peça inteligível somente em relação ao *Sofista* e ao *Político*; ou seja, para esta primeira linha de interpretação, o *Teeteto* é um diálogo que tem sua real inteligibilidade dependente da interconexão com dois outros diálogos (ou se pensarmos nas tetralogias organizadas pelo alexandrino Tarsilo de Mendes, inteligível somente em relação a tetralogia – que além do *Teeteto*, *Sofista* e *Político*, é também composta pelo *Crátilo*). A segunda linha de interpretação, chamada de 'leitura B', que atribui a Burnyeat, nos diz que a leitura do *Teeteto* deve ser feita “no espírito de uma inquirição de livre, sem nenhum ponto característico pressuposto das doutrinas do período médio de Platão”<sup>33</sup>; ou seja defendendo uma leitura independentista do diálogo, que pressupõe que a compreensão deste não está condicionada a outros diálogos particulares, ortodoxamente nomeados do período médio. A terceira linha de interpretação, é a que atribui a Long, que não nomeia explicitamente (seria de esperar uma “leitura C”), mas que poderíamos chamar de 'leitura socrática', por entender o *Teeteto* como uma reavaliação de Sócrates<sup>34</sup>; para esta leitura, o diálogo é uma peça inteligível em relação ao período socrático (caracterizado pelos também chamados de diálogos elênticos) dos textos platônicos, sendo uma espécie de encerramento estilístico ou revisão metodológica. A quarta linha de interpretação, a do próprio Sedley, chamada de 'leitura Maiêutica', nos diz que o diálogo é compreensível por si mesmo (nisto concordando com a ‘leitura B’), pois seu propósito seria reportar ao leitor o papel de “dar à luz”, sendo o próprio diálogo a parteira<sup>35</sup>;

<sup>31</sup> BURNYEAT, 1990, p. 2 [... no other dialogue of Plato's speaks so directly to the concerns of working philosopher in modern times]

<sup>32</sup> Ibid, 1990, p. 1.

<sup>33</sup> Ibid, p. 5. [... in a spirit of open-minded inquiry, without at any point presupposing Plato's characteristic middle-periods doctrines]. Interessante que tal é a visão expressa também por Chappell (2004, p. 13).

<sup>34</sup> SEDLEY, 2002, p. 6.

<sup>35</sup> Ibid, p. 5. Uma visão alternativa de leituras é proposta por Chappell (2004, p. 22-24) que aponta três interpretações principais para como o *Teeteto* deve ser visto: 1) a cética (na qual enquadra Sedley – mas parece desconhecer o texto de 2002 que citamos como referência, vd. CHAPPELL, 2004, p. 245-246) – sendo por isto um diálogo que visa engendrar posições céticas, 2) a como um trabalho genuinamente aporético, expressando reais dificuldades que Platão não conseguira vencer ao longo de sua escrita (e reescrita) do diálogo; e 3) a como um trabalho “deslocado” em relação ao restante da obra platônica – independente, e quase que “inclassificável”, nos moldes do que Sedley chama de ‘leitura B’ de Burnyeat e do que Santos (2008b, p. 33) coloca no terceiro grupo, formado por diálogos com certa unidade programática, mas independentes entre si.

neste caso, o diálogo assume uma função “didática”.

Considerando tais leituras, acrescentando o entendimento do caráter geral dos diálogos por J. Santos, conforme apresentados acima, que como Sedley<sup>36</sup>, considera que as leituras tradicionais estão corretas cada uma à seu modo<sup>37</sup>, apenas afirmo que para meus propósitos, o que Sedley chama de 'leitura B' é suficientemente adequada e a tomarei como tal. O faço, pelos seguintes motivos: 1) a própria leitura de Sedley é, em última instância, uma leitura destas (rotuladas por ele como ‘leitura B’), pois assume que a inteligibilidade do *Teeteto* não é condicionada, pelo menos a priori, a contextos extras ou diálogos x. Sendo tal leitura incondicionada a diálogos externos, podemos dizê-la uma leitura independentista (no sentido de não ser dependente de diálogos outros). A defesa do sentido maiêutico-didático do diálogo, quando justamente se é o diálogo que apresenta formalmente certa teorização sobre a maiêutica, faz com que a ferramenta-chave para compreender o texto, esteja no próprio texto. O “espírito de uma inquirição livre” é exemplarmente demonstrado com a maiêutica. 2) Em contraposição a 1), talvez se argumente que Burnyeat advogaria que o diálogo não deva ser visto com um propósito (o que Sedley propõe), pelo menos não um ao modo de Sedley ou de Cornford (de justificar a necessidade da TF, em última instância), mas de que o propósito consista muito mais em fazer entender as reais dificuldades, teses e aporias, mais do que como a maiêutica funciona “na prática”; ou seja, o diálogo deve ser visto como uma construto propositalmente elaborado para ser “aberto”. Este tipo de oposição, no meu ver, não anula a proposta de Sedley por completo se concordarmos que há algo deste “espírito de uma inquirição livre” intrinsecamente posto na maiêutica, não anula outras direções, uma vez que consiste apenas numa ênfase do processo, ao invés de um simples enfoque nos seus fins.

O diálogo é tradicionalmente dividido em três partes (SEDLEY, 2002, p. 3; CHAPPELL, 2004, p. 15; SANTOS, 2008, p. 7), tendo cada parte uma das respostas de Teeteto à questão inicial como pano de fundo. Focar-me-ei exclusivamente na primeira, por conter a apresentação da problemática, o fornecimento da primeira resposta (a primeira tese), a interconexão com as outras duas teses, e sua refutação – o que me interessa. Passemos, pois o diálogo propriamente dito, mas considerando o seguinte: referir-me-ei as passagens da editoração do texto grego de Stephanus<sup>38</sup> conforme apresentado por Burnet. Isto se deve por

<sup>36</sup> SEDLEY, 2002, p. 4-6.

<sup>37</sup> Sedley: “they [the readings A and B] are each, in their own way, correct” (2002, p. 5); Santos: “em todas estas [interpretações dos diálogos] há uma filosofia platônica. Mas não é, nem será nunca, uma e a mesma, nem foi como tal encarada por aqueles que há 25 séculos persistem em ler Platão. Neste sentido, interpretar Platão é uma tarefa infindável e sempre renovada, por cada estudioso e cada cultura, porque os diálogos são o lugar de debate de concepções que sempre se relacionam diferentemente com as preocupações dos que os (ou “de quantos os”...) lêem.” (2008b, p. 39).

<sup>38</sup> vd. CHAPPELL, 2004, p. 13.

economia: vou me servir do texto platônico em língua portuguesa (PLATÃO, 2008), de duas versões inglesas comentadas juntamente com a apresentação do texto (CORNFORD, 1973, p. 15-163; CHAPPELL, 2004), além de eventuais consultas ao já apresentado texto grego de Burnet (PLATO, 1905), de modo que seja mais prático. Sobre o texto grego e a tradução, ressalto o que já dissera na Introdução, utilizar-me-ei da versão de A. A. Nogueira e M. Boeri que é adequada, no entanto não deixarei de citar as passagens originais gregas para eventuais fins elucidativos. Adentremos o texto, pois.

O diálogo se inicia com o encontro de Euclides com Térpsion, que referindo-se à um encontro com Teeteto, são levados a recordarem o encontro deste último com Sócrates conforme anotado por Euclides (142a-143c)<sup>39</sup>. Segundo as notas de Euclides – que faz com que dramaticamente o diálogo seja uma transcrição de outro diálogo fictício, a conversa inicial é entre Teodoro e Sócrates sobre os jovens mais promissores que frequentam a companhia do primeiro (Teodoro, renomado professor de matemática de então). Entre estes, destacou-se, segundo Teodoro, Teeteto; descrito como parecido com Sócrates fisicamente (144a-c). Neste ínterim, o próprio Teeteto aparece na companhia de outros rapazes e é chamado por Teodoro para vir conversar com Sócrates (144d-e).

O Primeiro ponto conversado por Sócrates com Teeteto é um questionamento acerca da autoridade de Teodoro para proferir juízos acerca da semelhança física entre Teeteto e Sócrates<sup>40</sup>. Grosso modo, concordam que somente alguém de habilidade comprovada na determinada área pode emitir juízos com autoridade, de modo a serem confiáveis; um tanto que jocosamente questionam a autoridade de Teodoro na comparação fisiológica (já que este não mostra habilidade nem conhecimento em nenhuma das artes relacionadas com a identificação de perfis e reprodução de fisionomias, como a pintura, por exemplo), Sócrates conduzindo a argumentação para referir-se à *ψυχή* (145b de que a similitude entre ele e Teeteto dever-se-ia, pois, referir<sup>41</sup>), relatando o elogio de Teodoro, diz que é chegada a hora de

<sup>39</sup> Obviamente, segundo F. Cornford (1973, p. 15), o tomar de notas de Euclides seria fictício e com meros fins de registro afetivo por parte de Platão para com os citados. Por sua vez A. Tschemplik acredita (2008, p. 17) que “Plato apparently thought it important that the reader know that he is not the “author” of this dialogue on knowledge; and the same time provides a dramatic occasion for the “coincidence” that the dialogue is read aloud by a “slave” (143c)”. No geral, toda a exposição da autora a respeito do *framework* da parte inicial do diálogo merece ser levada em consideração (ibid. p. 16-27) assim como a de T. Chappell (2004, p. 29-32), tratar disto nos alongaria demasiadamente e nos afastaria dos propósitos deste texto, por serem nuances mais aproveitáveis ao tratarmos no propósito geral do diálogo, e não apenas da interconexão entre as três teses na primeira parte (meu foco aqui).

<sup>40</sup> Segundo Tschemplik (2008, p. 3), já aqui temos algo importante para se notar “the limits of knowledge are thematized after the frame and the very beginning of the actual dialogue; and the limitations in transmitting knowledge are problematized by a frame conversation between Terpsion and Euclides, the self-confessed “author” of the dialogue proper.”

<sup>41</sup> E neste caso, entende-se (TSCHEMPLIK, 2008, p. 26) que Teodoro se mostra mais competente nos juízos acerca das semelhanças psíquicas.

examinar Teeteto, de modo a averiguar o juízo (elogio) que Teodoro (145c) fez, e também a semelhança psíquica entre o rapaz e Sócrates. Só através do exame, da inquirição de Teeteto, como se Teodoro estivesse em julgamento, Sócrates considera que se pode verificar a acurácia do juízo de Teodoro (TSCHEMPLIK, 2008, p. 27).

Inicialmente a questão posta por Sócrates é se “aprender [*τὸ μανθάνειν*] não é tornar-se [*γίγνεσθαι*] mais sábio [*σοφώτερον*] naquilo que se aprende [*περὶ ὃ μανθάνει τις*]?” (145d); recebendo o assentimento de Teeteto, que logo afirma a identidade entre saber<sup>42</sup> (*ἐπιστήμη*) e sabedoria (*σοφία*) (145e). Esta afirmação de identidade entre *ἐπιστήμη* e *σοφία* é importante, pois “sábio” (*σόφος*) será, doravante, um adjetivo (bastante utilizado após a apresentação da TP, como veremos) que pressupõe *ἐπιστήμη*. Sócrates, pois, apresenta a questão principal do diálogo (146a), “é aqui precisamente que caio em dificuldades [*ἀπορῶ*] e por mim não sou capaz de captar claramente [*καὶ οὐ δύναμαι λαβεῖν ἱκανῶς*] o que na verdade é o saber. Será que podemos defini-lo [*δὴ ἔχομεν λέγειν αὐτό*]?”. Teeteto, tendo recebido a incumbência de Teodoro de responder à Sócrates, por sua vez responde: “me parece [*δοκεῖ ... μοι*], portanto, ser qualquer dos conhecimentos que se aprende [*ἄν τις μάθοι ἐπιστῆμαι*] a partir de Teodoro, geometria assim como as quais tu enumerastes, e por outro lado, sapataria e as técnicas dos artífices, todas mostradas e variegadas coisas por oposição à uma simples [*πᾶσαι δίδως καὶ ποικίλα ἄντι ἀπλοῦ*]”. Ao responder deste modo, Teeteto acaba incorrendo no erro usual de oferecer exemplos, ao invés de uma definição<sup>43</sup>.

Sócrates o alerta sobre tal erro (146d-147c) – seguirei Chappell (2004, p. 33) na abreviação das definições, que esta primeira tentativa de Teeteto ele abrevia como D0, consideremos pois – e antes de seguirmos, registro a primeira tentativa de resposta de Teeteto.

*D0*: conhecimento (*ἐπιστήμη*) é o que se aprende, como geometria, sapataria ou as técnicas dos artífices.

Após compreender seu erro<sup>44</sup> (de oferecer exemplos, ao invés de uma definição) e

<sup>42</sup> Sobre o uso deste termo neste contexto vd. CHAPPELL, 2004, p. 31-32; para o português vd. SANTOS, 2008a, p. 55-57.

<sup>43</sup> Sobre as implicações filosóficas disto, vd. BURNYEAT, 1999, p. 4-6 ao referir-se a Moore; Chappell (2004, p. 35-36), por sua vez, indica a visão contraposta a necessidade intrínseca de uma definição contra os exemplos apresentada por Wittgenstein, que Chappell não acredita funcionar bem neste caso, ao contrário de Bostock (2005, p. 32-34) que por sua vez apresenta uma consideração relevante sobre o contexto geral da questão pelo 'saber': “what guarantee do we have that the concept of knowledge is not itself a simple and unanalysable concept? None that I know of. Yet ever since the Theaetetus philosophers have shared Plato's faith that *there is* an analysis to be found” (ibid. p. 37).

<sup>44</sup> Concorde como Chappell (2004, p. 38) de que nesta passagem Teeteto se refere antes à enumeração de *tipos* de saber, do que aos objetos do saber. A pergunta, nos termos de Cornford (1973, p. 17), se refere antes ao significado do termo 'saber' do que as instâncias onde o termo 'saber' ocorre; ou ainda como Bostock (2005, p. 32) “first he [Socrates] says that he was not asking for an enumeration either of the things that there is knowledge of or of the several different 'knowledges' (146e)”.



exemplificar o modo pelo qual chegou a definições em Matemática (147d-148b)<sup>45</sup>, Teeteto reluta em apresentar uma definição do que vem a ser conhecimento (148b-c), sendo instigado por Sócrates para tal. Sócrates, aproveita então, para iniciar uma exposição de sua Maiêutica (149a-151d), na qual não nos aprofundaremos<sup>46</sup>, apesar de ser uma das passagens mais conhecidas dos escritos de Platão (BURNYEAT, 1999, p. 6). Aprofundar-se na exposição socrática sobre a Maiêutica, a meu ver, seria mais interessante e proveitoso se estivéssemos focados nas questões relacionadas ao propósito geral do diálogo ou do todo de sua interpretação, o que não é o caso. Passemos, pois, para a definição apresentada por Teeteto, a primeira tese, e principalmente para as implicações que Platão deriva desta, emendando as outras duas teses nas quais nos focaremos.

## 1.2. A Tese de Teeteto e a Tese de Protágoras: Relativismo e Infalibilismo.

A partir daqui iniciamos as exposições cruciais, as das chamadas três teses (BURNYEAT, 1999, p. 7-10; SEDLEY, 2002, p. 48, FINE, 2004, p. 132): a primeira definição de conhecimento oferecida por Teeteto (a primeira tese), a tese protagórica do *homo mensura* (a segunda tese) e por fim o fluxismo heraclítico (a terceira tese). Após a exposição geral da maiêutica socrática e a retomada do incentivo a Teeteto, este oferece a primeira definição de conhecimento: “[...] de facto, parece-me [δοκεῖ οὖν μοι] que o que sabe algo apercebe aquilo que sabe [ὁ ἐπιστάμενός τι αἰσθάνεσθαι τοῦτο ὃ ἐπίσταται] e, tal como agora parece [φαίνεται], saber [ἐπιστήμη] não é outra coisa que não percepção [αἴσθησις].” (151e).

<sup>45</sup> Há quem considere que a apresentação de Teeteto de como chegou em definições em matemática não seja uma analogia adequada para a questão, e que Platão não teria feito bem em fazê-la, pelo fato de (a definição de Teeteto em matemática) consistir muito mais na introdução de um novo conceito – desenvolvido a partir de problemas até então insolúveis ou parcialmente solucionados (neste caso, por Teodoro cf. 147d) – do que na análise de um conceito já familiar (como o caso de 'saber') vd. BOSTOCK, 2005, p. 34-35 e o comentário disto em CHAPPELL, 2004, p. 40-41.

<sup>46</sup> Evitaremos tratar a maiêutica por economia. Há quem considere esta passagem e a compreensão do que é exposto nela como crucial para o entendimento de todo o diálogo e mesmos os diálogos anteriores (SEDLEY, 2002, p. 35-37) ou ainda apenas possui mais relevância para o entendimento da primeira parte (BURNYEAT, 1999, p. 7). Nesta passagem também, pela comparação com o diálogo *Menon*, se traça, como F. Cornford (2004, p. 27-29) uma ponte interpretativa crucial para o entendimento do diálogo: a de que, segundo ele, Platão supõe a teoria da Anamnese como pano de fundo – no entanto, as Formas não são citadas no *Teeteto* por ser um diálogo “concerned only with the lower kinds of cognition, our awareness of the sense-world and judgments involving the perception of sensible objects” (ibid. p. 28); daí que a Teoria das Formas também não apareça, pois “the Forms are excluded in order that we may see how we can get on without them; and the negative conclusion of the whole discussion means that, as Plato had taught ever since the discovery of the Forms, without them there is no knowledge at all” (idem). Para ver críticas gerais convincentes para esta visão de Cornford, especialmente, para a ligação com a Teoria das Formas – de nada tem de evidente, de fato – vd. CHAPPELL, 2004, p. 46-47. Por sua vez, A. Tschemplik relaciona tal passagem com o diálogo *Banquete* e o papel das crenças religiosas em torno de Eros, Ártemis e mesmo Apolo, além de apontar para direções interpretativas da importância crucial da maiêutica, consonante a Sedley (2004), como norteador no diálogo (2008, p. 50-55) e fator de inteligibilidade do mesmo.

Esta definição consiste na equalização entre *ἐπιστήμη* e *αἴσθησις*. O sentido geral dos termos não é obscuro<sup>47</sup>. Chamarei esta primeira definição de Teeteto, acompanhando Chappell (2004, p. 48), de *D'*. Ou seja, a primeira tese, abreviarei como *D'*.

*D'*: conhecimento [*ἐπιστήμη*] é percepção [*αἴσθησις*].

Sócrates, após elogiar um tanto retoricamente a definição, logo afirma a identidade entre *D'* e a Tese de Protágoras (152a), que abreviaremos doravante como TP<sup>48</sup>. Eis:

Contudo, arriskas-te a não teres emitido uma definição [*λόγον*] trivial sobre o saber, mas sim aquela que diz [*ἔλεγε*] também Protágoras. O modo é algo diferente, mas diz [*εἶρηκε*] a mesma coisa, pois afirma [*φησὶ*] que “a medida de todas as coisas” [*πάντων χρημάτων μέτρον*] é o homem, “das que são, enquanto são, das que não são, enquanto não são” [*ὧν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν*].

Daí extraímos a formulação canônica da TP, a segunda tese:

TP: o homem é a medida (*μέτρον*) de todas as coisas, das que são, enquanto são, [e] das que não são, enquanto não são.

TP, pois, é a tese ontoepistemológica, nos termos de J. Santos (2008b, p. 33), segundo a qual, o ser humano é a medida para as coisas que são enquanto são e para as que não são, enquanto não são; famosa tese do *homo mensura*. Segundo Sexto Empírico (1842, p. 202. *Adv. Math.* VII, 60) esta era a frase de abertura do livro *Katabállontes logoi* de Protágoras; mas possivelmente apenas repita o que Platão diz mas referindo-se ao livro *Alethēia* no *Teeteto* (161c)<sup>49</sup>. Como bem ressalta o próprio Sexto Empírico (1912, p. 55. *Hip. Pir.* 216-217) o termo *μέτρον* (“medida, metro”) deve ser entendido como *κριτήριον* (“meio para julgar, critério”), leitura considerada acertada por Guthrie (2007, p. 173) e da qual não vejo motivos para duvidar<sup>50</sup>. Platão oferece uma formulação parecida no *Crátilo* (385e) “[...] assim como

<sup>47</sup> Estes dois termos, ao considerarmos seus significados mais precisos e contextos de uso, Liddell & Scott nos fornecem, respectivamente (1996, p. 660 e 42), a) 1- habilidade com uma matéria, entendimento, perícia; 2- perícia profissional; II- conhecimento; saber científico, ciência (em oposição à *δόξα*), precisamente em Platão e no discurso filosófico posterior. E b) 1- percepção-sensível, sensação; 2- impressão dos sentidos; II- disposição de sentimento. Detalhes etimológicos para *ἐπιστήμη* vd. CHANTRAINE, 1968. p. 470-471; POKORNY, 2008. p. 2906. Para *αἴσθησις* CHANTRAINE, ibid. p. 42 e POKORNY, Ibid. p. 55. Ambas as palavras são compostas. Para uma discussão do uso (“técnico”) destes termos por Platão, em especial de *αἴσθησις*, vd. CHAPPELL, 2004, p. 53-55 e BOSTOCK, 2005, p. 41-42; ou ainda CORNFORD, 1973, p. 30.

<sup>48</sup> T. Chappell (2004, p. 56) a abrevia por Hm (“*homomensura doctrine*”), M. Wedin (2005, p. 171) por PT (“Protágoras' Thesis”).

<sup>49</sup> Sobre o suposto livro de Protágoras, já falamos na nota x na introdução.

<sup>50</sup> Se considerarmos que o problema epistemológico do critério tenha sido levantado por Xenófanes o colofônio, conforme o fragmento 34 deste, podemos pensar que a TP seja a primeira resposta para o problema registrada pela tradição. Por sua vez, Cornford sugere (1973, p. 35) que a TP fosse uma resposta a negação eleática das aparências.

disse [ἔλεγεν] Protágoras dizendo [λέγων] “medida de todas as coisas” ser o homem [“πάντων χρημάτων μέτρον” εἶναι ἄνθρωπον] – as coisas são enquanto me parece; como ti pareces, as são para ti [ὥς ἄρα οἷα μὲν ἂν ἐμοὶ· οἷα δ’ ἂν σοὶ, τοιαῦτα δὲ σοὶ]”. Segundo Lee (2008, p. 12-18), tais apresentações platônicas podem ser tomadas como citações diretas do texto protagórico. A quantidade de vezes e como foi citada cada versão da TP é um trabalho extenso e desnecessário uma vez que já realizado magnificamente por Diels (1922, p. 219) e por Mullach (1881, p. 130). No geral, basta assinalar que a maneira como a TP aparece no referido trecho do *Teeteto* nos é suficiente.

O primeiro ponto a considerar, e que é crucial, é a relação que existe entre D<sup>1</sup> e a TP, que é feita por Sócrates. Como bem exposto por Santos (2008, p. 59) “[...] a relação entre a resposta de Teeteto e a tese de Protágoras é tudo menos evidente”, daí que buscar a relação entre estas, além da maneira como entender o Fluxismo heraclítico nisto, e ainda os fins pelos quais Platão supostamente as uniu é um dos grandes pontos – o talvez o grande ponto (TSCHEMPLIK, 2008, p. 67) – que geram diferenças de interpretação (BURNYEAT, 1999, p. 8-10; CHAPPELL, 2004, p. 58-59)<sup>51</sup>, sendo justamente o foco de nosso trabalho aqui. Afinal como ligar a primeira e a segunda tese (D<sup>1</sup> e TP)? Tal ligação é puramente arbitrária ou é perfeitamente justificada, só tendo uma aparência ilusória de dissociação (como sugerido por Sócrates ao dizer que Protágoras diz o mesmo, mas de modo “algo diferente”)? Ou seria ainda, logicamente necessária? Eis o ponto-chave para nosso trabalho. A visão da consistência entre as três teses, e mesmo do alcance da refutação platônica destas, será crucial para a defesa da real eficácia dos contra-argumentos platônicos contra as três teses em conjunto, ou contra algumas, ou ainda de sua eficácia real contra umas e de uma eficácia reduzida contra outra. A literatura recente, ao voltar-se para a questão da real eficácia dos contra-argumentos platônicos contra as três teses (por exemplo, vd. COOPER, 1970; WATERLOW, 1977; MODRAK, 1981; FINE, 1998; WEDIN, 2005 ou ZILIOLI, 2007), demonstra claramente que não há um veredito final sobre tal assunto, como já apontamos na Introdução.

O grande ponto é que no texto, nesta altura precisa, Sócrates não nos fornece nenhuma evidência que respalde seu “o modo é algo diferente, mas diz a mesma coisa”. Como diz a mesma coisa? Afirmar tal equivalência é algo que soa, neste momento, arbitrário. Sócrates não afirma que a D<sup>1</sup> pressupõe a TP, ou que a requer como suporte, não; diz que ambas dizem “a mesma coisa”. Que confluem em seus significados. Bem, resta-nos aguardar por uma elucidação socrática de como a segunda tese é de algum modo equivalente à primeira. E para que isto ocorra, precisamos seguir o texto e procurar entender a TP e seus desdobramentos.

<sup>51</sup> Basicamente, ambos identificam duas interpretações principais, como veremos mais a frente.

Como G. Hegel bem notara (1995, p. 373-374), a TP é ambígua (cf. CORNFORD, 1973, p. 34-36; BURNYEAT, 1976, p. 172; SEDLEY, 2002, p. 49-50; CHAPPELL, 2004, p. 57-58; BOSTOCK, 2005, p. 42-43; STERN, 2008, p. 86). Primeiramente, temos de decidir em sentido lemos o termo 'homem', se (i) referindo-se ao ser humano em geral, ou melhor, a espécie – 'homem universal' ou (ii) se referindo-se a cada ser humano em particular (HEGEL, *loc. cit.*; CHAPPELL, 2004, p. 57). Isto determina substancialmente se adotamos a TP como uma tese “objetivista” (uma tese “absoluta”, que diga algo de objetivo para qualquer pessoa) ou “subjetivista” (uma tese que dependa sua objetividade do entendimento de cada um) o que decorre em escopos e status diferentes. Se tomada como uma tese objetivista, sua interpretação básica é de que o ser humano (a Humanidade, pois – ou se alguém quiser forçar a barra, pode ver aqui a noção kantiana de “Sujeito Transcendental”) é quem constrói o discurso/determina o que é e o que não é; ou ainda, em sentido gnômico (quase oracular) que cada ser humano, em particular, é a medida. Neste último caso, a formulação do tipo gnômica poria a TP em um nível linguístico acima, de modo que não seria abarcada sob seu próprio escopo (evitando assim a autorrefutação, como veremos noutro capítulo). Este tipo de diferença será evocada de outra forma, como por exemplo por Zilioli (2007, p. 116-118), pois o caráter “objetivista” da TP deve ser entendida à luz da definição wittgensteiniana entre “dizer” e “mostrar”<sup>52</sup>; tal diferença também evitará que a tese abarque ela própria, engendrando (ou facilitando) autorrefutação. Ou ainda, se entendermos a frase em um sentido subjetivista, a interpretação básica nos leva a uma forma de Relativismo mais comum, como veremos mais a frente.

Outro ponto como apresenta A. Tschemplik (2008, p. 71-73) é entender o 'de todas as coisas' (πάντων χρημάτων), uma vez que o uso da palavra 'coisa' (χρῆμα) tem uma associação forte com “coisa humana, artefato, objeto ou construto humano” (como “dinheiro” vd. MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 350) e menos com aspectos fenomenológicos independentes da humanidade<sup>53</sup>. Tal sutileza linguística me parece que não fora levada em

<sup>52</sup> ZILIOLI, 2007, p. 116-118, “[...] As stated earlier, Protagoras’ maxim does not explicitly state a theory of relativism; one may suggest that it shows (the meaning of) relativism; with its cryptic style, the maxim can be taken to allude to relativism. The maxim is a gnomic sentence in which Protagoras condensed the sense of his relativism without stating it explicitly. To express ideas in philosophy through the use of an obscure language that needed a further and experienced interpretation was typical of Presocratic philosophy, which inherited it from Greek religion and from the Delphic cult.<sup>12</sup> Protagoras could well be thought to make use of such a philosophical custom. In this respect, Feyerabend makes a similar point when he remarks: ‘[Protagoras’ maxim] can be interpreted in (at least) two ways: as a premise “entailing” well defined and unambiguous consequences; or as a rule of thumb adumbrating an outlook without giving a precise description of it. In the first case (which is the one favored by logicians) the meaning of the statement must be established *before* it is applied, or argued about; in the second case (which characterizes most fruitful discussions, in the sciences and elsewhere) interpreting the statement is *part of* applying it, or arguing about it.’”

<sup>53</sup> Sexto Empírico (1912, p. 55. *Hip. Pir.* 216-217) nos diz que devemos entender *χρημάτων* como *πραγμάτων*, o que não esclarece muito pelo amplo campo semântico do termo – ao menos que leíamos como A. Tschemplik

consideração até então por nenhum outro comentador, a ponto de sugerir algo mais decisivo para a interpretação da TP. Fazer isto aqui é por demais arriscado, de modo que é mais prudente atermo-nos a interpretação mais convencional do termo  $\chi\rho\eta\mu\alpha$ .

O outro ponto importante é o do caráter geral da TP em sua relação com o particípio do verbo ser. Há os que veem a TP como uma tese epistemológica (por exemplo: LEE, 2008, p. 35), como uma tese eminentemente “alética”, *i.e.* sobre a verdade – uma teoria da verdade<sup>54</sup>, etc. No entanto, considerarei, como Zilioli (2007, p. 10-11) a TP como uma tese 'relativista robusta' no sentido de Margolis (apud ZILIOLI, *ibid.* p. 10)<sup>55</sup>, que como tal possui um triplo aspecto: deve ser encarada como uma tese sobre a verdade, uma tese epistemológica e ontológica. Tal concepção no geral se aproxima da leitura 'objetivista' da TP. Antes de adentrarmos nas considerações sobre o relativismo propriamente dito, voltemos ao texto platônico.

Sócrates desde já oferece uma diretriz interpretativa para a TP, a mesma apresentada no trecho do *Crátilo* que citei acima, que apresenta o enfoque Platônico. Nos diz (152a6) “de certa maneira, o que diz [ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$ ] é isto: que cada coisa é para mim do modo que a mim me parece [ $\acute{\epsilon}\mu\omicron\iota\ \phi\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota\ \tau\omicron\iota\alpha\tilde{\upsilon}\tau\alpha\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\epsilon}\mu\omicron\iota$ ]; por outro lado, é pra ti do modo que a ti te parece”. Tal é geralmente (LEE, 2008, p. 35) formulado nos moldes de 'se algum  $x$  parece  $F$  para  $a$ , então  $x$  é  $F$  para  $a$ ' (cf. BURNYEAT, 1999, p. 11), ou mais economicamente como o faz M. Burnyeat (1976, p. 178) 'se parece a  $x$  que  $p$ , então é verdade para  $x$  que  $p$ ', que segundo Wedin (2005, p. 171) pode ser inicialmente considerada, de uma forma canônica, como:

$$(x)(p)(x \text{ bel } p \rightarrow p) \text{ ou } (x)(p)(x \text{ bel } p \rightarrow p \text{ é verdade})^{56}$$

---

(2008, p. 73) “objetos”. Grosso modo, o termo engloba coisas concretas e práticas (que nos leva a pensar, igualmente em saberes práticos). Considerando as possibilidades de tradução, a autora nos diz “thus if Protagoras said that humans are the measure of money, we would expect no exclamations of surprise or protests of objection. The surprise and difficulty arises in the second half of his assertion where he replaces *chrēmata* with *onta*” (*ibid.* p. 72). vd. Também SANTOS, 2008, p. 59 em especial a nota 73.

<sup>54</sup> LEE, 2008, p. 30

<sup>55</sup> Margolis equaliza o Relativismo Filosófico com o Relativismo Cognitivo, segundo a exposição de Zilioli (2007, p. 10) – de modo que não seja “only a doctrine about the (the conditions) of truth, that is, an epistemological doctrine, but is more complex philosophical thesis, more exactly a threefold one. Philosophical relativism is an *alethic* thesis (that is, a thesis that says something about the *nature* of truth), an *epistemological* thesis (which says something about the *conditions* of truth and knowledge) and a *ontological* thesis (which, by relating truth, knowledge and reality, says something about the *structure* of the world). Para uma discussão da TP e verdade relativa vd. LEE, 2008, p. 41-45.

<sup>56</sup> Wedin dedica seu texto as análises de Burnyeat, cujos resultados utilizarei mais a frente. Grosso modo, a formulação da TP utilizada por ele de grande utilidade é numerada como 13\* (WEDIN, 2005, p. 189) onde se lê  $(\exists x)(x \text{ bel } (\exists p)(x \text{ bel } p \wedge \neg(\text{no mundo de } x \text{ é verdade que } p)))$ . O **bel** é para o inglês *believes*, ou seja “acredita”. Por sua vez, Fine (2004, p. 134) defende que seja formulada com uma bicondicional, do tipo ' $p$  é verdade para  $a$  se e somente se  $a$  acredita que  $p$ ' ( $p$  é verdade para  $a$ )  $\leftrightarrow$  ( $a \text{ bel } p$ ).

Assim considerada, nos cabe agora averiguar o relativismo da TP. Por 'relativismo', no âmbito filosófico, considerarei a tese que “[...] a verdade de proposições filosóficas é relativa de algum modo a perspectivas doxásticas”<sup>57</sup>. Tal definição é consonante com a definição de Bett, comumente adotada (ZILIOLI, 2007, p. 9; LEE, 2008, p. 9) já aludida na Introdução. Que a TP seja considerada relativista não é novidade alguma, no entanto aproveitarei a diferenciação de Fine (2004a, p. 134) entre as modalidades de relativismo protagórico, o 'Protagorismo Estreito' [*Narrow Protagoreanism*] e 'Protagorismo Largo' [*Broad Protagoreanism*] (vd. SEDLEY, 2002, p. 49-53)<sup>58</sup>. Tal diferença baseia-se em duas compreensões para o verbo 'parecer' – o primeiro uso, diz respeito a expressão da crença baseada exclusivamente na percepção sensorial direta (do tipo “isto *me parece* vermelho”), enquanto o segundo uso, a expressão da crença do que se acreditar ser o caso (como na sentença “o argumento *me parece* correto”). Esta diferença se baseia no que é tomado como sendo o objeto da crença. No primeiro caso, chamarei de 'crenças de primeira ordem', ou seja, as crenças advindas diretamente das sensopercepções (neste caso temos o 'Protagorismo Estreito'). Já no segundo caso, chamarei de 'crenças de segunda ordem' que são as crenças relativas às crenças de primeira ordem (aqui temos o 'Protagorismo Largo'). Tal diferenciação é útil ser apresentada, pois, como veremos, Platão se utilizará propositalmente de ambas (do 'Estreito' ao longo da apresentação da TP e do 'Largo' no argumento da Autorrefutação, por exemplo) aproveitando-se da ambiguidade a seu favor.

O 'Protagorismo Estreito' é logo apresentado no argumento das 'aparências conflitantes', de acordo com a denominação de Lee (2008, p. 14)<sup>59</sup>, pois 'um determinado evento *x* parece *y* para *a* e  $\neg y$  para *b*' (sendo *x* um evento ou fenômeno qualquer que impressiona os sentidos e a estrutura perceptual, *y* uma percepção sensorial direta, geralmente expressa por um predicado e *a* e *b* os sujeitos percipientes). Portanto, o grande ponto é que sempre se requer um “qualificador” (BURNYEAT, 1976, p. 175), eu chamarei também de 'delimitador', na aplicação de qualquer predicado perceptual; do tipo 'a água está fria *para mim*' (o '*para...*' é o que chamarei de 'delimitador', sendo justamente o que estabelece o valor

<sup>57</sup> HALES, 2006, p. 5 [... the truth of philosophical propositions is relative in some way to doxastic perspectives]

<sup>58</sup> FINE, 2004, p. 134. “According to Narrow Protagoreanism, each thing is, for any person, the way he perceives it as being. According to Broad Protagoreanism, each thing is, for any person, the way he believes it is. The distinction between Narrow and Broad protagoreanism is that between two different substituends for 'each thing'. According to Narrow Protagoreanism, only perceptual predicates are appropriate substituends; according to Broad Protagoreanism, any term whatever is an appropriate substituend. The Theaetetus considers both Narrow and Broad Protagoreanism” *cf.* BURNYEAT, 1999, p. 11-12 ou BOSTOCK, 2005, p. 43; ou ainda LEE, 2008, p. 15.

<sup>59</sup> Há quem defenda que tal argumento, ou uma forma dele, pode ser traçado como remontando ao próprio livro do Protágoras histórico. Burnyeat nos diz que este é um dos padrões de argumento mais influentes de toda a epistemologia (1990, p. 14).

da relação e o alcance epistêmico do predicado, neste caso, para minha pessoa – expresso pelo ‘...mim’). Neste caso, um predicado como ‘frio’, pode ser postulado adequadamente para ‘vento’, se e somente se apresentarmos o ‘delimitador’, o alcance, como um contexto específico ou para quem ele se refere. E isto se enquadra perfeitamente na definição tomada como *standard* de Relativismo filosófico. Este é o chamado ‘argumento do vento frio’ ou das ‘aparências conflitantes’ (PLATÃO, 2008, p. 205; 152b), que se acredita dar suporte ao relativismo da TP. Voltemos ao texto, pois.

Apresentando a TP na leitura ‘Estreita’ para o argumento do vento frio (152b), Sócrates postula a identidade entre aparecer (*φαίνεται*) e ser percebido (*αἰσθάνεσθαι*). Apesar de não me parece difícil conceber coisas que podem aparecer, mas não serem percebidas (não só em ilusões de ótica, mas mesmo em casos de daltonismo onde determinada frequência do espectro de cores está presente mas não é percebida pelo ‘senciente’, ou casos em que a percepção por não ser adestrada não identifica coisas no que aparece, como rastros de coelho na mata não percebidos por um não caçador, etc. cf. BOSTOCK, 2005, p. 42), esta identidade é fundamental para o estabelecimento de que necessariamente se sente o que existe, sendo o que existe sempre o que é o caso; este passo será fundamental para o desenvolvimento do Infalibilismo como postura implícita – o segundo conceito que tradicionalmente se relaciona a TP.

Eis o que nos diz Sócrates: “então a percepção [*αἴσθησις*] é sempre daquilo que é [*τοῦ ὄντος ἅε*] e não pode ser falsa, sendo saber [*ἐπιστήμη οὐσα*]” (152c). A introdução do “não pode ser falsa” aqui, sugere justamente o caráter alético da interpretação da TP que possibilitará o Infalibilismo, propriamente dito. Cabe ressaltar que a afirmação de que sensação é saber, não é da TP em nada, antes da *D'* de Teeteto, e como vimos ainda não está claro se a união das duas teses é adequada. Em todo caso, nesta passagem está uma versão elementar da tese do Infalibilismo que é atrelada à TP por meio da *D'* neste momento<sup>60</sup>. Antes de prosseguirmos, é útil considerarmos tal Infalibilismo.

Tal tese postula que não é possível ao indivíduo postular juízos falhos, incorretos (FINE, 1998, p. 203; LEE, 2008, p. 30-31), baseados em sua estrutura perceptual em vista desta ser o parâmetro guia para tal e fonte dos materiais pelos quais os juízos são formados; daí que não têm como por em dúvida toda a estrutura perceptual, sem que se necessite dela ou

<sup>60</sup> Interessante notar que poderia-se advogar que tal passagem é a que une o Infalibilismo a TP, e só a une em relação ao saber que é infalível. Seria interessante explorar as consequências de uma TP sem recorrer ao Infalibilismo – advogando que as teses são logicamente independentes. No entanto, como veremos mais a frente, é bem provável que o Infalibilismo (pelo menos, na modalidade do Protagorismo Estreito – que chamaríamos de ‘Infalibilismo Estreito’) seja atrelado a TP historicamente, pelo próprio Protágoras (o que não a tornaria logicamente dependente, mas legitimaria a prática platônica nesta passagem).

a pressuponha, para o fazê-lo. Se toda e qualquer dúvida é fruto de algum tipo de percepção (que engendre crenças de primeira ou de segunda ordens), não se pode por a completude da percepção em dúvida, sem pressupor alguma percepção que leve a isto.

O ponto é que para Fine (1998, p. 204) a TP deve ser encarada mais devidamente como uma tese infalibilista do que relativista<sup>61</sup>. Isto merece atenção, pois Fine (1998) construirá toda sua defesa de Protágoras sobre ele, e o que nos interessa, da relação entre a primeira e a segunda tese. Por que a TP deve ser vista como única e exclusivamente uma tese infalibilista? O principal argumento de Fine<sup>62</sup> para isto é reportar que o próprio Platão assim entendera. E ele infere isto a partir da análise do uso de alguns dativos e suas possíveis relações com os qualificadores (supostamente) relativistas no texto<sup>63</sup>. Ou seja, nos diz que há evidências (o uso e contextos destes dativos) no texto que nos indicam para o fato de Platão haver entendido a TP como uma tese infalibilista, e que supor que Platão a entendera como relativista é inadequado. Bem, tomar estes dativos como uma evidência de que a TP fora compreendida por Platão como uma tese exclusivista infalibilista não é tão simples assim. Os mesmos dativos, e de modo análogo, foram utilizados antes por Waterlow (1977), para defenderem algo totalmente diverso: justamente para advogar que tais dativos apontam para um tipo de Relativismo e não para um Infalibilismo. O simples fato destes dativos gerarem uma interpretação antagônica (como em Waterlow) à de Fine (2008), me parece já ser uma evidência clara de que advogar uma exclusividade interpretativa baseada neles não é consistente. Não se poderia deduzir a necessidade de tal interpretação, antes se poderia deduzir a *possibilidade* de tal interpretação.

O segundo ponto que me parece relevante contra Fine, é que pela própria ordem do texto, primeiro é apresentado o argumento das aparências conflitantes que é um argumento relativista. Insistir que este argumento seja *exclusivamente* infalibilista é simplesmente implausível. Primeiro, ele já estivera presente antes de Protágoras e fora provavelmente

---

<sup>61</sup> O principal ponto de apoio para G. Fine (1998, p. 203) são os testemunhos de Aristóteles e Sexto Empírico vd. Nota 6 e cf. LEE, 2008, p. 31, além de defender que seja mais vantajoso sustentar a TP como Infalibilista (FINE, 1998, p. 206), por preservar uma maior coerência argumentativa – o que tornaria “vantajoso” para a refutação feita por Platão, pois, como o próprio G. Fine reconhece (ibid. p. 213-214) uma leitura Relativista pode salvar Protágoras. No entanto, o próprio Fine (2003a) reconhece que há algo de Relativismo, e que o real ponto de não entendê-lo como um relativista reside muito mais no fato de Platão não ter dado conta de tais posições do quem na implausibilidade de tal leitura. Isto, obviamente que caracteriza um pró-platonismo um tanto quanto arbitrário. Outra maneira de defender que a leitura Infalibilista seja preferível, é por esta estar consoante com a Doutrina Secreta e o Fluxismo traçados por Platão (2003b, p. 160-182) – pois evitaria a quebra da lei de não contradição (pelo menos num mundo tal como o postulado pelo heraclitismo expresso na Doutrina Secreta), ou seja, outro argumento um tanto quanto disposto apenas a salvar as aparências, numa espécie de construção *ad hoc*. Ponto interessante é que Sexto Empírico também deixa claro que Protágoras era um relativista (ZILIOLI, 2007, p. 49).

<sup>62</sup> Ibid, p. 204-206.

<sup>63</sup> FINE, 1998. Há diversas passagens, referir-me-ei ao texto como um todo.



corrente à época<sup>64</sup>. Segundo, não há nada, absolutamente, nada no texto platônico que aponte claramente para que a TP seja entendida como apenas, única e exclusivamente, como uma tese infalibilista.

Terceiro, isto parece tão evidente para muitos comentadores, não só antes, mas principalmente após o texto de Fine, que ninguém (entre todos os comentadores que me estiveram acessíveis) passou a defender a exclusividade da leitura infalibilista (diria, 'infalibilista radical') advogada por Fine. Um quarto ponto poderia ser levantado expondo os motivos alegados por Zilioli (2007, p.31-38) para defender a leitura relativista que me são convincentes o suficiente para acreditar que uma leitura exclusivamente infalibilista é um entrave. Daí que não vejo motivos convincentes para descartar o relativismo, pura e completamente, da TP. Em meu ver é até desnecessário entrar numa análise minuciosamente rebuscada, já que pela própria ordem do texto, a TP é primeiramente vista como um relativismo baseado nas crenças de primeira ordem (152a-b), e se daí se deriva uma posição infalibilista, esta é uma consequência e não a causa; depois como Infalibilismo (152c) propriamente dito. Neste caso, considerarei a argumentação platônica no seguinte:

- $\alpha$ .  $D^1 \leftrightarrow TP$
- $\alpha^*$ .  $TP \rightarrow (\text{Relativismo} \cdot \text{Protagorismo Estreito})$
- $\alpha^{**}$ .  $(\text{Relativismo} \cdot \text{Protagorismo Estreito}) \leftrightarrow \text{Infalibilismo}$

Para  $\alpha$  traçamos uma implicação bicondicional baseados na leitura de “o modo [de  $D^1$ ] é algo diferente, mas diz a mesma coisa [que a TP] [...]” (152a1: “*τρόπον δὲ τινα ἄλλον εἴρηκε τὰ αὐτὰ ταῦτα* [...]”), ou seja, uma identificação biunívoca, uma expressão de equivalência. Isto me parece importante ressaltar, pois se considerarmos a exposição da estratégia geral de união das três teses por Burnyeat (1999, p. 10) pensamos de imediato em um conjunto de implicações simples<sup>65</sup>. Por sua vez, em  $\alpha^*$  a TP não implica biunivocamente o 'Protagorismo Estreito' – expresso canonicamente no argumento das 'aparências conflitantes'/'vento frio', se o faz, me parece que faz com o sentido amplo do Relativismo

<sup>64</sup> O exemplo mais absurdamente evidente que pode ser facilmente apontado é do fragmento 61DK de Heráclito, além dos fragmentos 59, 60, etc. E ao contrário do que pensa Fine (1998, 208), parece-me que a presença do Heraclitismo seja muito mais um apontamento para a leitura relativista do que para a infalibilista. O argumento de Fine (idem) é que o Fluxismo é trazido à baila para suportar, apenas e exclusivamente, o Infalibilismo – pois, o Relativismo não necessitaria de nenhuma forma de Heraclitismo para fundamentar-se. Isto não me está de modo algum claro. Primeiro, tal argumento presume uma bicondicionalidade vaga: por que este seria o **único** motivo pelo qual Platão poderia ligar a TP ao Fluxismo? Simplesmente, parece um *non sequitur*.

<sup>65</sup> A cadeia implicativa (BURNYEAT, 1999, p. 10) consiste em Teeteto  $\rightarrow$  Protágoras  $\rightarrow$  Heráclito, ou como colocamos na nota 26  $D^1 \rightarrow (TP \rightarrow \text{fluxismo heraclítico})$ . Como deve estar evidente, se falseio o último elemento da cadeia (tendo  $D^1$  e TP como verdadeiros), falseio-a toda. O mesmo ocorre caso tenha bicondicionais:  $D^1 \leftrightarrow (TP \leftrightarrow \text{fluxismo heraclítico})$ , falseando 'fluxismo heraclítico' e considerando TP como verdadeira, tornamos a bicondicional entre parênteses falsa o que acarreta na falsidade da primeira bicondicional (se considerarmos  $D^1$  como verdadeiro) ou na verdade da falsidade dos dois elementos. Daí que M. Burnyeat (idem) considera que noutra direção temos Heráclito  $\rightarrow$  Protágoras  $\rightarrow$  Teeteto. Tais considerações sobre a formulação do raciocínio platônico nos serão úteis enquanto estivermos discutindo os contra argumentos do próprio Platão.

Filosófico (que por sua vez, engloba além de 'Protagorismo Estreito' e 'Largo', outras interpretações fora do *Teeteto*). No entanto, como ponho em  $\alpha^{**}$ , o 'Protagorismo Estreito' é implicado biunivocamente no Infalibilismo, ao que me parece.

Quando Sócrates nos diz que “a percepção é sempre daquilo que é e não pode ser falsa, sendo saber” (152c5-6: “*αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος αἰεί ἐστὶν καὶ ἀψευδὲς ὥς ἐπιστήμη οὕσα*”), 'percepção' aqui sendo entendido no sentido do Protagorismo Estreito, refere-se as sensopercepções, e as crenças diretas (ou seja, de primeira ordem) advindas destas, que são sempre do que “é” - aqui podemos interpretar, penso, i. “do que é o caso” (um sentido mais cognitivista, epistemológico), ii. “do que existe, é real” (um sentido ontológico forte) ou iii. “do que é verdadeiro” (em um sentido “alético”) - em qualquer dos casos pode-se implicar o Infalibilismo<sup>66</sup> de uma forma forte, que me parece biunívoca; pelo Infalibilismo requerer, digamos, como condição mínima para seu “funcionamento”, a alimentação de informações indubitavelmente confiáveis (neste caso, sensopercepções). Daí que não me parece estranho dizer que há Infalibilismo se e somente se há sensopercepções (no sentido de Protagorismo Estreito) relativas ao percipiente. De tudo isto, consideramos, pois, que a segunda tese possui suas derivações (Relativismo e Infalibilismo) logicamente alicerçadas. Considerando tal argumentação, nos resta passar a terceira tese.

### 1.3. Fluxismo e a Doutrina Secreta.

A apresentação da terceira tese se inicia, grosso modo, como a relação – novamente, nem sempre clara – que Sócrates faz da TP, com a tradição Pré-Socrática<sup>67</sup> (152d-e), fazendo uma recapitulação geral do aspecto relativista daquela (152a). O ponto importante, Platão logo nos apresenta “que nada é um, por si [*καθ' αὐτὸ*], e não poderias nomear algo com correcção [*ὀρθῶς*], nem indicar alguma qualidade [*οὐδ' ὅποιονοῦν τι*]”, ou seja, aqui estamos diante da apresentação platônica de uma consequência da TP: se esta é verdadeira, então o é a tese de que nada é em si – o que é outra maneira de dizer que as coisas são relativas e não há nada de absoluto. Não se pode chamar nomear nada em absoluto, indicar

<sup>66</sup> Penso que podemos aplicar o Infalibilismo para as três áreas: um infalibilismo epistêmico – que diz respeito a não ser possível se errar nas condições de verdade e do conhecimento; um infalibilismo ontológico – que não nos permite falha quanto a descrição da estrutura do que existe – e um infalibilismo alético – que não nos permite falhas quanto a descrever a natureza da verdade. Tal 'Infalibilismo Robusto', poderíamos chamá-lo, como tal, requer condições de validade – como mesmo o Infalibilismo atribuído a Protágoras, como veremos – e mesmo certa dimensão metalinguística que delimite seu escopo de ação. Do tipo: 'o 'infalibilismo robusto' é verdadeiro, se e somente se há condições normais de percepção e um contexto adequado de análise'. Alguém poderia dizer que não se trata propriamente de 'infalibilismo' pois postula condições de falha – eu diria que, antes, é uma restrição do escopo para um infalibilismo estreito, satisfeitas certas condições. Acredito que este tipo de consideração requer maiores aprofundamentos e pode ser alvo de um texto futuro.

<sup>67</sup> vd. CHAPPELL, 2004, p. 66.

nenhuma qualidade (152d) absoluta – esta são sempre relativas, admitem oposições conflitantes. O ‘pesado’ é também ‘leve’, o ‘grande’, também ‘pequeno’. Ou seja, é desta concepção relativista geral que é traçado a ponte aos antigos filósofos.

Platão liga tal concepção à tradição, fazendo recuar a Homero; passando por Epicarmo, e principalmente, sendo “encarnado” em Heráclito. Platão faz uma generalização (152e) que abarca todos os poetas e filósofos anteriores, excetuando Parmênides. Todos, afirmam, de um modo ou de outro, que tudo nasce “do fluxo e do movimento” [ῥοῆς τε καὶ κινήσεως]. É o fluxo [ῥοή], a constante movimentação, em seus diversos modos, (153a-c), seja dos seres, dos astros ou dos deuses, que preserva e constitui a ordem das coisas, do modo como foram razoavelmente concebidos pela tradição. Desta concepção geral é que Platão faz nascer a terceira tese, levada aos extremos a maneira heraclítica (ou mais precisamente do heraclitismo “radical” como também expresso no diálogo *Crátilo*). O movimento não é a causa apenas dos fenômenos naturais, é certa “condição na alma” [τῇ ψυχῇ ἔξις] que permite aplicação e aprendizagem, melhora; sendo o repouso de tal condição geradora de estagnação, ignorância e esquecimento (153b-c).

Partindo disto Sócrates se dedica a exposição da versão básica de uma teoria da percepção que permite explicar a constante mudança do que é, e o modo como percebemos. Primeiramente (153d-e) as propriedades não existem em lugar algum (o que pressuporia certa permanência), nem no objeto da percepção nem no órgão que percebe, mas tão somente vem a ser, são geradas, no movimento do percipiente com o objeto (154e-a). Tal concepção permite que as propriedades percebidas sejam únicas e privadas, de modo que possam parecer umas a um percipiente em particular, mas diferentes a outro percipiente, apesar de ambos perceberem o mesmo objeto – e o fazerem através do mesmo sentido (de cada um, claro). E não só isto permite que seja assim, como que inclusive ao mesmo percipiente, o mesmo objeto apresente propriedades diferentes, ou conflitantes entre si; pois, o próprio percipiente, estando também sujeito ao fluxo, mudará e não será sempre o mesmo (154a-b). Ou seja, destitui-se de estabilidade não só as propriedades das coisas (e as coisas), mas o próprio percipiente.

Tal teoria permite certa explicação da relatividade de predicados e propriedades das percepções dos objetos em geral, como Sócrates expõe no exemplo dos dados (154c-d). Aqui fica claro que a teoria proposta ultrapassa o desenvolvido, até então, na segunda tese (SANTOS, 2008a, p. 62). A correta aplicação de um predicado (que pressupõe um “movimento”) qualquer, será sempre dependente de uma comparação, esta sempre pressupondo certo tipo de movimento. Isto leva a uma confusão entre tipos de movimento distintos: o movimento “real”, gerado pelo fluxo do que é, e o movimento aparente, gerado

pela configuração da propriedade na percepção.

Tal construção platônica do Fluxismo<sup>68</sup> não é séria de um ponto de vista histórico, como tem sido admitido (por exemplo, vd. BURNYEAT, 1990, p. 12). Mesmo que haja quem defenda algo (advogando historicidade em alguns pontos) a ser aproveitado aí, para elucidar possíveis teorias epistemológicas pré-platônicas (vd. ZILIOLI, 2007, p. 44-53; LEE, 2008, p. 76-117), não há motivos para desdobramos e aprofundarmos isto aqui. Para nós, o que importa, nesta altura do texto, é que a união do Fluxismo com a TP ainda não está devidamente clara, como o próprio Teeteto admite (155d).

A maneira de ligar uma terceira a segunda tese de modo mais concreto, é através da chamada ‘Doutrina Secreta’, que nas palavras de Sedley (2002, p. 39), talvez seja o movimento mais surpreendente de todo o diálogo. Mas antes de examinarmos tal doutrina, consideremos o dito até então.

- Fluxismo: tese segundo a qual, o que existe está em constante movimento e fluxo.
- Versão básica da teoria fluxista da percepção: as propriedades dos objetos não existem neles próprios nem na mente do percipiente, antes são geradas pelos movimentos que compõem a própria percepção.
- Por causa do Fluxismo, não só devemos conceber que o objeto muda, e a percepção do objeto, mas também o percipiente.

A ‘Doutrina Secreta’ é apresentada por Sócrates, do seguinte modo: “certamente que me agradecerás se te ajudar a encontrar a verdade secreta [*ἀλήθεια ἀποκρυμμένη*] do pensamento deste homem [Protágoras], ou melhor, destes homens nomeados [os fluxistas]?”<sup>69</sup>, tendo a confirmação de Teeteto (que visa compreender melhor a relação entre as teses). Os fluxistas são os teimosos, que não admitem que nada que é invisível (imperceptível, talvez seja um termo mais adequada) participe da existência (155e). Esta consideração de Sócrates faz pensar que estes sejam vistos como, um tanto quanto grosseiramente, “materialistas”. Eis o segredo, os mistérios os *mysteria* (STERN, 2008, p. 106), as doutrinas secretas (*τά μυστήρια*), segundo as quais tudo está em uma espécie de movimento bidirecional que gera o que existe (156a-b).

Basicamente, Sócrates nos diz que há dois tipos de movimentos, um ativo e outro passivo, e que da combinação destes se geram outros movimentos (“em número infinito”). Sócrates chama este pano de fundo metafísico de mito [*μύθος*] (156c). Tais combinações são a fonte comum dos inúmeros tipos de percepção e do conteúdo de cada uma delas (Id.). Fora

<sup>68</sup> Para uma ótima formulação destas e suas possíveis relações com o *Timeu*, vd. CHAPPELL, 2004, p. 74-75.

<sup>69</sup> Para mais informações sobre estes “homens” cf. CORNFORD, 1973, p. 48-49; e sobre a ligação com a tradição religiosa/mítica grega vd. TSCHEMPLIK, 2008, p. 79.

tais tipos (‘ativos’ e ‘passivos’) os movimentos se dão em modo, uns lentos e outros rápidos, incluindo-se na combinação e “fricção” entre si para produzirem as propriedades percebidas e a própria percepção (156d-157a). Nisto ainda é preservada a concepção de que a percepção é um produto de tais movimentos, mas que mesmo estes movimentos são concebidos entre si por relação (não sendo em si). O que define “lento”, “rápido”, “passivo”, “ativo” é a relação imediata entre os movimentos, uma vez que tais oposições seriam apenas “aparentes” (157a-b):

Visto que um é o agente e outro o paciente, como se diz, não é sem reservas que se pensa em relação a eles como se fossem um. De facto, nem nada é agente antes de se encontrar com o paciente, nem paciente antes de se encontrar com um agente; o que encontrar algo e for agente, pelo contrário, revela-se paciente, quando tropeça em outro. De modo que, de tudo isto que dizíamos desde o início, nada é unidade em si e por si [*οὐδὲν εἶναι ἑν αὐτὸ καθ' αὐτό*], mas vem a ser sempre em relação a alguma coisa [*ἀλλὰ τινι ἄεὶ γίνεσθαι*], (...).

Sócrates acrescenta ainda que uma vez quas coisas são assim, o uso do verbo ser se torna problemático, e já não podemos dizer o que é ou não é (TSCHEMPLIK, 2008, p. 79). Este ponto é muito importante. Aqui fica evidenciado o quanto o Fluxismo se opõe a visão platônica da Teoria das Formas (TF), e obviamente não pode coexistir com o que Platão julga epistemologicamente aceitável<sup>70</sup>.

Voltando a questão de não haver nada em si, mas em tudo vir a ser em relação a algo, mesmo os nomes – que mantêm as coisas fixas – não devem ser empregados, sendo sempre inadequados – em especial, os que chamamos de Universais – por postularem uma unidade conceitual (idem) que não corresponderia com a realidade<sup>71</sup>. Sócrates, pois, parece forjar uma relação de implicação necessária entre tal teoria das sensações, que não postula a existência de Universais em si mesmos (o que seria incompatível para a TF) e mesmo torna sua concepção impossível, com o uso adequado da linguagem (BOSTOCK, 2005, p. 62-70). Alguém poderia dizer que um Nominalista simplesmente aceitaria os Universais na linguagem, como ficções necessárias ou naturais no idioma<sup>72</sup>, sem reconhecer a implicação desenvolvida por Platão, de modo que aceitaria parte do Fluxismo e defenderia que tal tese não anularia a possibilidade de

<sup>70</sup> Tschemplik (2008, p. 74) nos diz que “by making humans the measure, Protagoras negates any possibility of forms or gods, putting forward man as the standard and stabilizer.”. Cornford (1973, p. 41) notara que qualquer doutrina que postule um critério – como a TP – requererá, pois, que tal critério seja imóvel, constante e invariável, do contrário, torna-se inútil. Daí que um heraclitismo extremo seja indefensável em qualquer ponto.

<sup>71</sup> vd. BURNYEAT, 1990, p. 13; cf. SEDLEY, 2002, p. 44; STERN, 2008, p. 111.

<sup>72</sup> Chappell (2004, p. 77) tem uma visão diferente disto, para ele um heraclitiano responderia de um modo nominalista padrão, mas adicionaria um arroteio heraclítico, de que os universais são, mas são como aparecem para nós.

universais, antes anularia uma noção realista (de que há algo que existe em si mesmo – a forma, a quem os termos se referem) do tipo platônica. Mas este tipo de objeção é anacrônica e não cabe aqui.

A partir de 157d-e, Sócrates passa a examinar se Teeteto aceita o Fluxismo (um tanto que atomístico, digamos): “diz-me [λέγε], então, outra vez, se te agrada que uma coisa não seja [τὸ μὴ τι εἶναι], mas esteja sempre a tornar-se [ἀλλὰ γίνεσθαι ἄει], como o bom, o belo e tudo o que ainda agora passamos em revista” (157d). A pergunta é uma derivação lógica do posto acima. Interessante notar, que Teeteto não responde simplesmente sim ou não, mas apenas diz que “pois a mim, quando te oiço a discorrer, parece-me [φαίνεται] que o argumento [λόγον] se sustenta maravilhosamente e deve ser aceite [ὑποληπτέον] como o explicas [ἥπερ διελέλυθα]”. A resposta de Teeteto não demonstra comprometimento dele com a tese, apenas diz que se for tomado x, se deduz adequadamente y. De alguma forma, em nada clara, com isso, em meio a toda esta exposição, é traçado implicitamente uma implicação entre TP e o Fluxismo (BURNYEAT, 1990, p. 17 cf. CORNFORD, 1973, p. 51; CHAPPELL, 2004, p. 62; TSCHEMPLIK, 2008, p. 79). Temos, para formalizar a conexão entre as três teses, o seguinte:

$$\alpha^1. (D^1 \leftrightarrow TP) \rightarrow \text{Fluxismo}.$$

As relações entre  $\alpha^*$  e  $\alpha^{**}$  e o Fluxismo, são apresentadas<sup>73</sup> de modo que o Protagorianismo Estreito e o Infalibilismo sejam que “sustentados” pelo Fluxismo<sup>74</sup>. É justamente nisso que reside a “Doutrina Secreta”<sup>75</sup> (CORNFORD, 1973, p. 48; FINE, 2004, p. 173; BOSTOCK, 2005, p. 45; LEE, 2008, p. 86-93). No entanto, pode-se considerar que não há implicação entre a TP e o Fluxismo, mas que ambos estão biunivocamente implicados a  $D^1$ :

$$\beta. D^1 \leftrightarrow (TP \cdot \text{Fluxismo})$$

<sup>73</sup> São formados certos pontos firmes que unem e resumem as concepções derivadas da TP que podem ser utilizadas na formação da Doutrina Secreta, seja 5 (SANTOS, 2008a, p. 31); ou 4 (BOSTOCK, 2005, p. 76). No entanto, como Bostock põe (Id.), mesmo assim, não está de modo algum claro tal relação entre as duas teses.

<sup>74</sup> vd. SEDLEY, 2002, p. 40.

<sup>75</sup> Novamente, Lee (2008) realiza uma exposição sistemática da Doutrina Secreta separando-a em 4 estágios, contendo 5 ideias básicas dispostas em três conjuntos de teses. No geral, ela problematiza a eficácia da Doutrina Secreta e sua implicação lógica efetiva com a TP, também considera que “the Secret Doctrine is an experiment in thinking about relativism; it is not a conclusive proof with far-reaching implications for modern-day versions of Protagoras' claim. It is simply a line of argument which Plato thought was promising for a relativist to pursue. He presumably thought that the metaphysical principles which make up the Secret Doctrine were among a cluster of vague ideas in the air, which form part of the backdrop against which Protagoras' claim seems plausible.” E completa: “And indeed the most successful aspect of Plato's strategy is the fact that these metaphysical principles allow him to develop a theory of perception that explains why all perceptions are true, and why sensible qualities are relative to perceivers”. Creio que haja já suficiente material para desconfiar abertamente da relação entre o Fluxismo e a TP.

Ao que me parece, independente de como seja formalizado (se por  $\alpha^1$  ou  $\beta$ ), sendo o Fluximo inválido,  $D^1$  se torna inválida, como ficará claro nas refutações platônicas. O grande ponto ainda é o de como devemos compreender a ligação entre as três teses, pois disto resultará nossa análise da consistência, necessidade lógica ou o que quer que seja. Como devemos entender a terceira tese em especial, é algo importante. Sedley (p. 46-49) apresenta a visão de que o Fluxismo deve ser encarado como uma apresentação metafísica geral de como mundo deveria ser para a TP ser válida. Platão estaria formulando uma hipótese que fundamentaria a equivalência entre  $D^1$  e a TP. Neste sentido, é uma tese que pode ser encarada como um construto teórico independente (suportando a  $D^1$  e a TP, por contingência) ou como um dependente (pressupondo a  $D^1$  e a TP, e não podendo ser pensado sem estas duas).

É justamente sobre esta questão que nos voltamos<sup>76</sup>; por exemplo, Lee (2008, p. 90-91) defende que não devemos ver a terceira tese como estando logicamente conectada às outras duas, uma vez que não há indicações textualmente indubitáveis de implicação necessária entre a  $D^1$ , a TP e o Fluxismo; e por isto não devem ser tomadas como se uma, necessariamente, implicasse na outra<sup>77</sup>. Daí que, como ela nos aponta a ver a Doutrina Secreta como uma hipótese independente (ibid. p. 92), que é relacionada de um modo um tanto arbitrário<sup>78</sup>. Bem, outras interpretações sustentam pareceres diversos, Burnyeat (1999, p. 8-12) nos diz que a interpretação “tradicional” (a exposta principalmente, por Corford), que ele chama de ‘leitura A’, sustenta que sim alguma relação necessária entre as teses, mas que esta se dá em pontos isolados e que os contra-argumentos platônicos afetariam apenas a parcela à parte deste pontos. Neste caso, considerar-se-ia como verdadeiras a TP e o fluxismo heraclítico num campo estrito: no que diz respeito às coisas sensíveis, e que implica, no final, que não é possível tal conhecimento relativo à tais coisas (CORNFORD, 1973, p. 31).

Chappell (2004, p. 58-59) que chama tal leitura de ‘unitarista’, defende que não há conexões lógicas entre, pelo menos a  $D^1$  e o restante – pois, a  $D^1$  é apenas um pretexto

<sup>76</sup> Para ver uma discussão das leituras das duas correntes básicas de interpretação vd. CHAPPELL, 2004, p. 63-64

<sup>77</sup> “And therefore we should not assume mutual entailment as the default interpretation, on expect that all three theses will stand in the same relations to each other. As I see it, the main project of this part of *Theaetetus* is to show that the Secret Doctrine can explain how (P) [TP na nomenclatura que assumo] and (T) [ $D^1$ ] can be true, at least in the case of perception and perceptible properties”. Dizer que Platão não relaciona implicativamente, de um modo obscuro em tudo, a  $D^1$  com a TP me parece despropositado. Se a Doutrina Secreta não é implicada também diretamente, mas é apenas uma teoria geral invocada para dar suporte a TP e a  $D^1$ , então fica um pouco complicado a frase de Sócrates em 160d que “convergem” as teses tratadas até então (ao menos que converjam de acordo com os interesses platônicos tendo em vista a refutação).

<sup>78</sup> LEE, 2008, p. 92. Ou seja, na maneira como Platão monta suas implicações, o falseamento da terceira tese afetará as outras teses, não por reais pressupostas lógicas intrínsecos as teses, mas pela implicação feita, afinal “if Protagoras' thesis and the Secret Doctrine are true, then Theaetetus' definition comes out true as well”.

qualquer para a discussão que realmente importa: da segunda e da terceira tese<sup>79</sup>. A 'leitura B' de Burnyeat (1999, p. 9-10) sustenta que Platão não considera como verdadeiras, em campo algum, a TP nem o Fluxismo e que há uma implicação forte entre as três teses, do tipo  $D^1 \rightarrow (TP \rightarrow \text{Fluxismo})$  ou mesmo  $D^1 \leftrightarrow (TP \leftrightarrow \text{Fluxismo})$  (Ibid. p. 10). De modo que ou as três caem juntas, ou se mantêm juntas<sup>80</sup>.

É necessário, de acordo com o próprio andamento do texto, seguir a diante pelas refutações (e pela DP entre elas) para nos posicionarmos de maneira mais segura diante desta questão. Afinal, somente no texto que temos acesso ao modo como Platão retratou os argumentos (e com base nisto, supomos como ele os concebeu). Por hora, que fique claro, uma vez mais, que a interconexão entre as três teses é algo problemático.

Em todo caso, a partir de 157e, Sócrates inicia, não ainda em tom elêntico, a apresentação do primeiro contra-argumento contra, especialmente, o Infalibilismo. É o argumento do Sonho, como assim o chamaremos, que será apresentado no próximo capítulo. Basicamente, o argumento tenta mostrar que há sensações falsas – o que seria impossível, de acordo com Infalibilismo. Este contra-argumento, por ser apresentado antes do interlúdio entre Sócrates e Teodoro, nem sempre é computado como tal. Além de que, após apresenta-lo, logo volta a falar da Fluxismo e da Doutrina Secreta, a fim de encerrar tal exposição. Sigamolo, pois.

Grosso modo, Sócrates retoma (a partir de 159a, até 160e) o ponto do Fluxismo pondo-o em concordância com o Infalibilismo e o Relativismo previstos pela TP, e por conseguinte, pela  $D^1$ . Este acordo é o arremate geral necessário para unir as três teses (LEE, 2008, p. 109). Agora, a Doutrina Secreta expõe, ainda de modo mais sofisticado, que os diversos movimentos induzem estados psíquicos diferentes e que estes também afetam as propriedades engendradas na percepção, daí que estados diferentes (mesmo de saúde) implicam em produções sensoriais diferentes e explicáveis em relação às suas causas respectivas, contextos e sensações particulares (159a-160b). Ora, deste modo tanto os estados mentais do sonho quanto da vigília são “verdadeiros”, pois só podemos dizer que dizem respeito a mesma pessoa – de acordo com a Doutrina Secreta – se e somente se temos a

<sup>79</sup> CHAPPELL, 2004, p. 59 “(...) a loosely-fitting dramatic device, a cue, for what interests Plato most – the discussion of Protagoras' and Heracleitus' views”

<sup>80</sup> Esta é a leitura chamada de ‘revisionista’ por Chappell (2004, p. 59); que ainda nos diz comparando as duas visões (idem) e como veem “percepção”: “The Revisionist wants “perception” in  $D^1$  to imply the Heracleitean and Protagorean account of what perception is, because he wants 151-184 to reduce that account to absurdity without committing the fallacy of equivocation. And the Unitarian wants “perception” in  $D^1$  to imply the Heracleitean and Protagorean account of what perception is, because he wants 151-184 to provide a proof that Heracleitus and Protagoras are right about the nature of perception, but wrong about the nature of knowledge”.



mesma combinação de percipiente e sensações (CHAPPELL, 2004, p. 79).

Tal argumento sintetiza e ampara o Infalibilismo na TP<sup>81</sup>, de modo que oferece uma saída a primeira dificuldade – o argumento do Sonho. A saída, é justamente insistir que não há sensações falsas, uma vez que são sempre falsas *para x*, e no momento *t*. A exposição socrática termina com uma bela ilustração do Relativismo filosófico em geral: “de modo que se, se alguém nomeia [*ὀνομάζει*] algo que é ou vem a ser, deve explicar-lhe [*ῥητέον αὐτῷ*] que é 'para alguém' [*πινὶ*], ou 'de alguém' [*πινὸς*] ou 'em relação a alguma coisa' [*πρὸς τι*]”. Se um predicado qualquer é atribuído, mister é atribuir seu alcance, contexto ou delimitação. Sócrates conclui reforçando a TP e a *D'* como suportadas por este último estágio da Doutrina Secreta, i.e. da aplicação epistêmica do Fluxismo (160d-e)<sup>82</sup>.

Iniciamos este capítulo, com uma apresentação de considerações gerais sobre o contexto dos personagens (o sofista histórico Protágoras, e o personagem platônico Protágoras) e do diálogo em si, atendo-nos a exposição do texto e da problemática do diálogo. Depois, tivemos uma exposição comentada das três teses: de *D'* e da sua “equivalência” com a TP, do aspecto relativista e infalibilista desta, e por fim do Fluxismo em seus desdobramentos de teoria da percepção (na primeira formulação, e na formulação da Doutrina Secreta); e agora ao final do capítulo, chegamos ao ponto onde nossa problemática se encontra, a questão da consistência lógica das três teses. Para podermos chegar a uma resposta satisfatória, precisamos seguir para os desdobramentos presentes nas refutações e na DP. Passemos então para o próximo capítulo.

<sup>81</sup> vd. SANTOS, 2008, p. 30-31 e CORNFORD, 1973, p. 58-59.

<sup>82</sup> Neste ponto é estabelecida a associação das três teses (SANTOS, 2008, p. 72). Como nota Lee (2008, p. 115), há certa confusão, provavelmente proposital (cf. BOSTOCK, 2005, p. 83), entre graus do Fluxismo no argumento platônico: uma coisa é a concepção “moderada” (“Fluxismo Moderado”), amplamente aceita, de que as coisas estão em movimento, outra do que pode ser chamado de heraclitismo extremo (“Fluxismo Radical”) ou forte que culmina na dissolução da identidade de qualquer coisa (BURNYEAT, 1990, p. 17; BOSTOCK, 2005, p. 74-75). Vejamos o que nos diz Lee (idem): “why should Protagoras have to say that things are always changing in every respect – colors with regard to their color, perceiving with regard to their perceiving? Earlier, 'everything is changing' is used to generate and characterize the twins which come into being, perceiving and perceptual properties. The more extreme form of Heraclitean flux applies the principle 'everything is changing' to the twins themselves; they are made to undergo, in addition to local motion, qualitative alteration. If Protagoras' thesis were committed to the flux doctrine, it would be difficult to explain why Plato does not limit, on Protagoras' behalf, the application of Heraclitean flux to the former kind. Why not distinguish the moderate form of Heraclitean flux that is used early in the theory of perception from the more extreme form of Heraclitean flux which destroys it in the end, and limit the extent of flux to what is compatible with Protagoras' measure doctrine?”

## 2. REFUTAÇÕES.

Neste capítulo trataremos, basicamente, de analisar a primeira refutação, a Defesa de Protágoras (DP) e por fim a segunda refutação (ou seja, de 160e-186e), com o propósito de melhor compreender a relação entre as três teses apresentadas no capítulo anterior. Na primeira refutação será apresentada a primeira leva de contra-argumentos platônicos às três teses, em especial a D<sup>1</sup> e TP; na DP, o personagem Sócrates emula o sofista Protágoras defendendo-se ou refutando a primeira refutação; e por fim, na segunda refutação, Platão expõe seus argumentos contra a DP, e formula a leva definitiva de contra-argumentos para as três teses. A primeira refutação estará em 2.1.; a DP em 2.2 e a segunda refutação em 2.3.

Utilizar-me-ei de algo do ferramental lógico contemporâneo para meros fins elucidativos, assim como de observações de comentadores; continuarei ressaltando alguns termos gregos, também buscando elucidar e desfazer possíveis imprecisões ou ambiguidades originárias da tradução. Iniciemos, pois.

### 2.1. A primeira refutação.

Para compreensão dos contra-argumentos que serão apresentados é mister rememorar a infalibilidade do saber (CORNFORD, 1973, p. 54). E considerando a D<sup>1</sup>, que afirma a unidade entre saber e sensação, a infalibilidade da sensação. O primeiro contra-argumento que Sócrates apresenta me parece ser um dos mais poderosos neste primeiro momento: o da falibilidade dos sentidos (157e-158a). Tal argumento se resume, basicamente, a aceitação do fato de que nossas sensações e nossos estados mentais podem se mostrar enganosos. Ou seja, são falíveis. Ora, D<sup>1</sup> se mostra válida se não houver motivos para duvidar da confiabilidade de nossa estrutura perceptual, do modo como é relacionada com o Infalibilismo.

Este argumento, justamente põe em dúvida a confiabilidade de nossa estrutura perceptual, seja em leves alterações corriqueiras de vista ou audição, ou mesmo em estados alterados perenemente como as *μανίας*. Teeteto (158b) reconhece esta dificuldade, uma vez que reconhece que os *μαινόμενοι* e outros formam opiniões falsas<sup>83</sup> baseados em sua estrutura perceptual (o que seria impossível, de acordo com o Infalibilismo). Se suas sensações são falsas, não podem ser tomadas como saber.

---

83

Baseadas em sensações falsas? Há tal sorte de sensações? cf. CORNFORD, 1973, p. 53-54. Tal distinção (entre a crença e a sensação) não é levada a cabo ainda propositalmente como assegura novamente Cornford (ibid., p. 53).

A formulação básica deste argumento nutre-se da conhecida passagem do Sonho que ao leitor moderno traz óbvia alusão à Descartes (cf. BURNYEAT, 1990, p. 18). Eis o que ele nos diz (158b-c):

Aquilo que penso [*οἶμαι*] que frequentemente terás ouvido, quando se pergunta se seria possível dar uma prova a alguém que agora perguntasse como estamos no momento presente: se, a dormir, sonhando tudo o que pensamos [*διανοούμεθα*], ou se estamos acordados e conversamos uns com os outros, no estado de vigília?

Teeteto (158c), logo apresenta o ponto central do argumento: “de facto, todas as questões se sucedem umas às outras, como estrofe e antístrofe” no estado de sono, como na vigília. Este argumento problematiza a estrutura perceptual – e portanto, a “emissão”/geração de sensações – como critério utilizado para definir ambos os estados. Em ambos os casos, da vigília e do sonho, há sensações e estados mentais que se mostram similares (CHAPPELL, 2004, p. 79). Se a estrutura perceptual não é o critério para delimitar o que é vigília e o que é sono, então o que será? O tempo que passamos acordados (158d)? A suposição do tempo não é clara, já que se pomos em dúvida todas as percepções oriundas de nossa estrutura perceptual, pomos também nossa percepção do tempo, e por isso não podemos contar com ela para nos ajudar<sup>84</sup>. Em todo caso, Sócrates apenas se utiliza deste ponto como recurso enfático, para demonstrar a dificuldade destas inquirições e o triunfo da dúvida (158e cf. STERN, 2008, p. 115, que chama isto de “*absolute skepticism*”). Bem, se durante o estado de sonho temos sensações que não correspondem ao que é o caso na realidade (é “verdadeiro” num sentido alético ainda em 158e), tais sensações são falsas, e portanto não podem ser tomadas como saber. Podemos formular tal contra-argumento da seguinte forma:

- a1. D<sup>1</sup> se e somente se todas as sensações são verdadeiras
- a2. No sonho ou em estados alterados de consciência e percepção, não temos sensações verdadeiras
- a3. Portanto, não são todas as sensações verdadeiras
- a4. Logo, ¬D<sup>1</sup>.

Este argumento se volta diretamente ao Infalibilismo, pois as sensações só constituirão saber, se forem verdadeiras (e para o Infalibilismo, o são sempre), e o argumento mostra que

<sup>84</sup> Outro ponto interessante mostrado por Bostock (2005, p. 75) “A deeper consideration of dreams and hallucinations would surely have clarified the theory that Plato is trying to present in important ways, and would perhaps led him to see that it was a mistake on his part to retain the ideas of generation and of the travelling from what he took to be correct physical account of an ordinary perception. The correct account, from Protagoras' point of view, must surely be to take the perceptions themselves as basic, and to desist from all common-sense physics. For if it is going to be impossible to be mistaken in one's judgements of perception, the contents of such judgements cannot be allowed to go beyond what genuinely is open to perception.” cf. CORNFORD, 1973, p. 56.

há casos em que são falsas, e que, portanto, as sensações não podem constituir saber. Na sempre verdade das sensações é que reside a eficácia deste argumento.

Sócrates inicia então, a apresentação de uma nova digressão referente à Doutrina Secreta (158e5), da qual já falamos no capítulo anterior, que oferece uma possível saída para este argumento do Sonho, uma vez que reforça o Infalibilismo da percepção. Disto se concluiria, que a percepção do sonhador ou do acometido por uma doença, ou loucura, não é, necessariamente, falsa (em sentido absoluto). Antes, é verdadeira para ele enquanto durar seu estado psíquico. Depois de um reforço da *D'* de Teeteto pela apresentação final do fluxismo epistêmico, Sócrates passa a tratar com Teodoro, em suas espécies de floreios retóricos (geralmente mais adequadamente chamados de interlúdios vd. CORNFORD, 1973, p. 58) antes de introduzir um novo contra-argumento em 161c.

O próximo contra-argumento é o que chamarei de Argumento do Antropocentrismo, que é, em suma, uma *reductio ad absurdum* relacionada a outro contra-argumento apresentado em seguida. O Argumento do Antropocentrismo pode ser expresso da seguinte forma:

- b1.* Se *D'*, então tudo o que é percipiente é capaz de saber
- b2.* Ora, os animais são percipientes
- b3.* Logo, são capazes de saber

O que o Sócrates platônico faz é relacionar *b3* com a TP, de modo que se os animais são capazes de saber, por que não poderiam também ser o critério para o que é e para o que não é (BOSTOCK, 2005, p. 84)? No geral, no tocante às percepções em si, este argumento não funciona: no mundo grego antigo se sabia que certos animais possuíam sensações mais acuradas que as humanas; o que está em questão mais propriamente, se Platão reformulasse o argumento, não era a equalização da capacidade sensitiva, mas sim da de julgamento sobre as sensações (cf. CHAPPELL, 2004, p. 90). Neste caso, parece haver uma interpretação objetivista da TP, lendo “homem” como um universal. Este argumento, pois, ataca a TP utilizando-se de *D'*.

Seguindo ainda na mesma passagem, é apresentado outro contra-argumento, este bem mais robusto (CORNFORD, 1973, p. 62) e de suma importância para Platão (SEDLEY, 2002, p. 55), formulado como uma *reductio ad absurdum*<sup>85</sup> de amplo impacto (161d-e, 162a). O argumento explora a leitura infalibilista da TP colocando que se esta é verdadeira, então não há distinção entre sábios e menos sábios (assim como aptos), em qualquer assunto e condição. Incluindo entre deuses<sup>86</sup>, humanos e animais. Assim como mina, na prática, a possibilidade de

<sup>85</sup> Tschemplik (2008, p. 86) sugere que seja um *ad hominem*, Stern (2008, p. 118) também.

<sup>86</sup> Chappell (2004, p. 88; 91-92) separa claramente um terceiro argumento relativo aos deuses que não fiz por

qualquer investigação dialética, pois fecha os sujeitos em uma espécie de solipsismo epistêmico (SANTOS, 2008, p. 32) e elimina a diferença entre sábios e ignorantes. Nos diz Sócrates:

[...] Pois, se a verdade é para cada um o que opina através da percepção e ninguém pode julgar a experiência de outro melhor que ele, nem ninguém será melhor a examinar a opinião de um outro, se é correcta ou falsa. E, se o que muitos dizem é que cada um, sozinho, terá as suas próprias opiniões, todas correctas e verdadeiras, então, meu amigo, como é que Protágoras é sábio, a ponto de também ser considerado mestre de outros, justamente, com um grande salário, enquanto nós somos muito ignorantes e devemos ser seus alunos, se cada um é a medida da sua própria sabedoria?

O que este argumento faz é basicamente afirmar que se a TP é válida, entendida de um modo Infalibilista, não há critérios para distinguir os mais sábios ou qualificados. Chamarei este argumento de Argumento do Sábio. Poderíamos formulá-lo do seguinte modo:

- c1. Se a TP é válida, então as opiniões são infalíveis
- c2. Há sábios e professores, se e somente se houverem opiniões falíveis
- c3. A TP é válida
- c4. Logo, não há sábios nem professores.

O que leva Sócrates a dizer (161e) “como não diremos [ $\mu\eta\ \phi\omega\mu\epsilon\nu$ ] que Protágoras procura o favor popular, ao dizer [ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ ] estas coisas?”. Favor popular (no sentido de “apelo ao senso comum”) reside também na concepção de que há, “inegavelmente” sábios. Tanto que Burnyeat (1990, p. 20) sugere que aqui Platão faz Sócrates utilizar um *ad populum*. Mas cabe ressaltar que “mais sábio” é entendido, muito provavelmente, num sentido alético por Platão. O contra-argumento formulado deste modo se mostra muito forte, o que faz com que Teodoro (162a-b) reconheça que Protágoras é refutado. Este argumento, pois, é o gérmen do argumento da autorrefutação que será apresentado na segunda refutação, e visa diretamente (e isoladamente) a TP.

Após este contra-argumento, e algumas considerações de Teodoro indicando Teeteto para a continuidade da conversa (162c), Sócrates apresenta uma indicação ainda mais impactante para um público crente nos deuses (e provavelmente nada simpático a suposta impiedade religiosa do Protágoras histórico) do que o próprio Protágoras diria (162d-163a), denunciando justamente o suposto impacto emotivo/psicológico da *reductio ad absurdum*, afirmando a nulidade da diferença entre deuses e homens em relação a sabedoria. Nisto,

---

considerar desnecessário, em vista de me parecer ser uma variação do argumento do Antropocentrismo. Em todo caso, segue a formulação dele: “Since Protagoras' thesis implies that all perceptions are true, it not only implies the absurdity that animals' perceptions are not inferior to humans'. It also implies the absurdity that humans' perceptions are not inferior to the gods'.”

encerra seus contra-argumentos focados na TP ou em desdobramentos dela.

Daí passa então a atacar a  $D^{187}$  (163a). O próximo contra-argumento apresentado por Sócrates é simples, residindo basicamente na distinção entre a sensação em si e a compreensão, ou enquadramento do sentido num esquema inteligível. Este argumento é apresentado, primeiramente, como uma *reductio ad absurdum* tratando-se das línguas bárbaras e demais fenômenos dos quais somos ‘percipientes’ mas dos quais, no entanto, não temos conhecimento (163b): ouvimos (ou seja, percebemos) uma língua bárbara desconhecida, mas não a compreendemos (não sabemos o que foi dito)<sup>88</sup>. Chamarei este contra-argumento de Argumento da Língua Bárbara e creio que podemos formulá-lo do seguinte modo:

- d1.  $D^1$  é válida se e somente se toda sensação é saber
- d2. As frases de uma língua desconhecida são sentidas, mas não conhecidas
- d3. Portanto, não é toda sensação que é saber
- d4. Logo,  $D^1$  não é válida.

O segundo contra-argumento desta série contra a  $D^1$ , também ecoa uma *reductio ad absurdum* interessante, a partir de 163d. Basicamente, Sócrates estabelece que pela  $D^1$  somente as sensações, que são presentes, são saber; de modo que se não há sensação presente, imediata, não há saber. Daí que não poderia haver saber da recordação, por exemplo, ou na suspensão posterior de uma sensação. Como seria absurdo afirmar que ao fechar os olhos (163e-164a), se esquece o que se viu, assim como que ao se recordar não se sabe do que se recorda, é forçoso que a  $D^1$  seja invalidada, pois estes são casos em que a “percepção” não é presente.

Este argumento é muito eficiente, apesar de problemático<sup>89</sup>, de modo que Teeteto nos

<sup>87</sup> Burnyeat (1990, p. 21-22): “It is a model demonstration of how *not* to go about criticizing the thesis that knowledge is perception, namely, by isolating the thesis from the epistemological and metaphysical concerns with which it has been connected hitherto and pointing to various sentential contexts in which ‘knows’ and ‘perceives’ are not interchangeable without loss of sense or truth” cf. TSCHEMPLIK, 2008, p. 87.

<sup>88</sup> Este argumento não é tão claro quanto parece, como Bostock (2005, p. 85) sugere. De fato, A objeção de Teeteto no final de 163b e começo de 163c, é que somos capazes de perceber as sensações sonoras de uma língua desconhecida, mas seu significado precisa também ser “sentido” para ser conhecido, ou seja, o significado precisa ser exposto – ou seja, posto em relação com a estrutura perceptual de alguém – para que só então haja conhecimento, e isto não invalida  $D^1$  da mesma forma; se estaria negando d2 acima formulada, apontando que está mal formulada. Tanto que Sócrates muda de assunto (163c) “[...] E não vale a pena discutir contigo estes assuntos, para que também progridas. Vê antes esta outra questão...”. E como nota novamente Bostock (idem) tal linha de objeção não mais é reaberta. Cornford acredita, que Sócrates assim procede pelo fato de não interessar a Platão que poderia retrucar que “‘to know’ a language does not mean hearing unintelligible sounds or seeing black marks paper, but to know the meaning”. Esta suposta objeção que Platão poderia fazer não tem eficácia, no meu ver, que Cornford acredita que teria, pelo mesmo motivo que conhecer e os caracteres implica nestes virem, em algum momento a estrutura perceptual, ser “sentido”. cf. SEDLEY, 2002, p. 54. e CHAPPELL, 2004, p. 95-96.

<sup>89</sup> Tanto que pode ser refutado, simplesmente, como é feito pelo Protágoras socrático na DP (166b) arguindo que a memória pode ser tida como um tipo de sensação semelhante as demais. Bostock (2005, p. 86) aponta a

diz (163e última linha) acerca da afirmação de seu contrário “seria terrível [δεινόν] fazer tal afirmação [τοὔτο γε φάναι], Sócrates” (a de que ao fechar os olhos esquece-se o percebido), ou seja, que conceber que quando se para de obter informações por meio da estrutura perceptual, cessa o conhecimento de imediato. Sócrates se utiliza deste recurso *ad exhaustionem* pelas passagens 164a até 165d. Chamarei tal contra-argumento de Argumento da Memória e o formularei do seguinte modo:

- e1. *D'* é válida se e somente todo saber é sensação (que é momentânea, atual)
- e2. A memória não é sensação (que é momentânea, atual) e é saber
- e3. Portanto, não é todo saber que é sensação (que é momentânea, atual)
- e4. Logo, *D'* não é válida.

Cabe ressaltar uma fala socrática preciosa destas passagens, (164d8) “e assim se destruiu [ἀπώλετο] a versão [μῦθος] de Protágoras e a tua ao mesmo tempo, que do saber e da percepção diziam serem o mesmo [τῆς ἐπιστήμης καὶ αἰσθήσεως ὅτι ταῦτόν ἐστιν]”. Nesta passagem podemos entender ou que Platão considera que a *D'* é uma definição partilhada por Protágoras também (que confirma que a o tipo de relação existente entre *D'* e TP é de equivalência), além de ser a de Teeteto, ou que ele se refere à refutação da TP e agora a da *D*.

No geral, já em 164e se inicia a articulação para a Defesa de Protágoras (166a) a qual me deterei adiante. Antes expondo mais duas objeções a *D'* de mesma natureza que as duas últimas apresentadas acima e que não me parece ser necessário ressaltá-las<sup>90</sup>. Estas últimas objeções visam a *D'* e somente ela, por tentarem mostrar que há casos de sensação sem haver saber, e/ou de saber sem haver sensação. Concluamos esta primeira parte, lembrando os contra-argumentos vistos, construídos para a primeira e segunda tese:

- Argumento do Sonho (157e-158e)
- Argumento do Antropocentrismo (161c-e)
- Argumento do Sábio (162a-163a)
- Argumento da Língua Bárbara (163b-163c)
- Argumento da Memória (163d-164b)

---

mesma coisa, dizendo que tal ponto é insustentável: “It is true this is not quite what Socrates did say, for what Socrates said was that when a person is remembering he is no longer seeing. But that is not an objection to Protagoras unless we strengthen it to: when a person is remembering he is no longer perceiving. Protagoras replies that when a person is remembering he certainly is experiencing, and we are surely to understand that he is counting all experiencing as perceiving. Given the way in which perception has been understood throughout our discussion so far -e.g. dreaming is counted as perceiving at 157e-158e - this reply seems quite sufficiently plausible. Anyway, Socrates makes no further attempt to press his point about memory.” O uso largo de “sensação” nesta passagem indicada por Bostock, para incluir “awareness of inner sensations and feelings and of dream-images” já fora indicado por Cornford (1973, p. 51), e só reforça o dito. Sedley (2002, p. 54) aponta a mesma saída. Por sua vez Chappell apresenta além da mesma saída (2004, p. 98), que tal argumento é um *non sequitur*.

<sup>90</sup> vd. CHAPPELL, 2004, p. 98-101.

Passemos para a Defesa de Protágoras.

## 2.2. A Defesa de Protágoras.

A DP é importante, por uma série de motivos. Primeiro, é um construto literário e filosófico único, pela vivacidade dramática e pela coesão “contrarrefutativa” das teses ali condensadas, demonstrando uma vez mais a genialidade de Platão. Segundo, é o espaço de apresentação de elucidações/emendas nos argumentos (especialmente, na TP). E terceiro, por causa disto mesmo, oferece-nos uma oportunidade a mais de reflexão e problematização do texto. Destarte, a análise desta passagem merece mais afínco e minúcia, e buscando isto, procederemos do seguinte modo: 1) apresentarei o texto integral da DP (166a-168c) dispondo os termos gregos por trás da tradução para evitar qualquer possível confusão/dúvida causada pela escolha dos tradutores; 2) seguiremos em uma análise dos pontos importantes, e por fim 3) contrabalançaremos a análise feita com a visão de alguns comentadores.

Inicialmente, Sócrates (165d) expõe considerações que buscam acentuar o caráter *ad absurdum* da D<sup>1</sup>, até que pondera o teor de suas palavras e coloca (165e) “Então, talvez, perguntes, que argumento apresentaria Protágoras para se defender deles?” e a partir daqui, (início de 166a) tem início a DP. Marcarei, no texto da DP reproduzido abaixo, os inícios dos contra-argumentos (e por decorrência, eles próprios) com a letra 'c' seguida de um numeral romano. Começo, pois:

[166a] S. - Penso que, além de todas estas coisas como as que temos dito para o defender, também se dirigiria a nós, falando de alto e dizendo-nos: “Cá está o honorável Sócrates! Depois de ter interrogado um jovenzinho amedrontado sobre se era possível que alguém se recordasse de algo e ao mesmo tempo o não soubesse, a medo este respondeu que não, por não ser capaz de prever; nesta altura, com as suas palavras, demonstrou que eu era ridículo. No entanto, ó descuidadíssimo Sócrates, é assim: (c-i) quando examinas com perguntas alguma teoria das minhas, se o que é interrogado responde como eu teria respondido e [b] se engana, sou eu quem é refutado, mas, se diz outra coisa, é ele, o interrogado, que é refutado. Pois (c-ii) agora pensas que alguém te vai conceder que a recordação presente nele, daquilo que o afectou [ἔπαθε], seja uma afecção [πάθος] semelhante à que o afectava [ἔπασχε], quando já não estava a ser afectado [πάσχοντι]? Era preciso muito. Ou, pelo contrário, que recuará, por receio em concordar que é possível alguém saber e não saber a mesma coisa? Ou, se isto o atemorizar, concederá alguma vez que aquele que mudou é o mesmo que era antes de ter mudado? Ou melhor, que seja alguém, mas não eles, que acabam por ser infinitos, [c] se houver diferenciação, se de fato, é necessário tomar as devidas precauções contra a caça de palavras entre uns e outros? “Mas, “Meu caro”, dirá, (c-iii) “aborda com maior nobreza aquilo que digo. Se fores capaz, prova que nenhum de nós tem percepções individuais [ἴδιαι αἰσθήσεις], ou se as há



individuais, se não seria preferível que o que aparece [τὸ φαινόμενον] não se tornasse, para cada um apenas, ou se há que usar a palavra «ser», seria para aquele a quem aparece [φαίνεται]. Efectivamente, falando (c-ii) de um porco ou de um babuíno, não apenas tu próprio falas como um porco, mas ainda convences os que te ouvem a girem assim, contra os meus escritos [εἰς τὰ συγγράμματα], o que não está bem. [d] Pois afirmo [φημι] que a verdade é como eu escrevi [τὴν ἀλήθειαν ἔχειν ὡς γέγραφα]. Pois cada um de nós é a medida [μέτρον] do que é e do que não é [τῶν τε ὄντων καὶ μὴ], e no entanto cada um difere infinitamente do outro: para um é [ἔστι] uma coisa e assim parece [φαίνεται] a outro é e aparece outra coisa. E (c-v) estou longe de negar que exista [εἶναι] a sabedoria e o homem sábio. Mas este mesmo a quem chamo sábio é aquele de nós que, quando as coisas são [ἔστι] e lhe aparecem [φαίνεται] más, as muda [μεταβάλλων ποιήσῃ], de modo a aparecerem e serem boas. [e] Pelo contrário, não persigas este raciocínio [τὸν δὲ λόγον] pelas minhas palavras [τῷ ῥήματι μου], mas tenta compreender [μάθε] mais claramente o que digo [λέγω]. Recorda-te, pois, do que foi dito [ἐλέγετο] atrás, que, para quem está doente, aquele que come aparece [φαίνεται] e é [ἔστι] amargo, mas para quem está saudável aparece [φαίνεται] e é [ἔστι] o contrário. E não é preciso fazer [ποιῆσαι] mais sábio nenhum dos dois – pois não é possível -, [167a] nem se deve acusar o doente de ser ignorante [ἄμαθής] por ter esta opinião [ὅτι τοιαῦτα δοξάζει], nem o saudável de sábio por ter outra; mas deve-se fazer uma mudança no doente, porque é melhor [ἀμείνων] o estado [ἥξις] do outro. Do mesmo modo, também na educação se deve fazer uma mudança de um estado para outro melhor [ἐπὶ τὴν ἀμείνων]; mas o médico faz a mudança com remédios e o sofista com discursos [λόγοις]. Por conseguinte, (c-vi) não fez com que o que tem uma opinião falsa [ψευδῆ δοξάζοντά] tivesse posteriormente uma opinião verdadeira [ἀληθῆ]; pois não é possível ter opinião sobre o que não é [τὰ μὴ ὄντα], nem ser afectado [πάσχη] por outra coisa que não aquela que o afecta, que será sempre verdade [ἀεὶ ἀληθῆ]. [b] Mas penso que, a quem tem uma opinião afim ao defeituoso estado de alma em que se acha, um benéfico estado de alma fará ter outras opiniões como esta, imagens [φαντάσματα] a que alguns, por ignorância [ἀπειρίας], chamam [καλοῦσιν] verdadeiras; eu chamo a umas melhores [βελτίων] que as outras, mas não mais verdadeiras [ἀληθέστερα δὲ οὐδεν]. Também aos sábios, meu caro Sócrates, estou longe de lhes chamar [λέγειν] rãs. Chamo-lhes médicos, quando tratam os corpos, e agricultores, quando tratam as plantas. [c] Efectivamente, afirmo [φημι] que também causam às plantas, em vez de percepções defeituosas [πονηρῶν αἰσθήσεων], quando alguma delas está fraca, percepções benéficas [ὑγιεινᾶς αἰσθήσεις], saudáveis e verdadeiras. E afirmo que os oradores sábios e bons fazem com que as coisas benéficas pareçam ser [δοκεῖν εἶναι ποιεῖν] justas às cidades, em vez de defeituosas. Pois aquilo que a cada cidade parece [δοκῇ] justo e belo é isso para ela, enquanto assim o determinar [νομίζῃ]. Mas o sábio é aquele que faz serem e parecem [ἐποίησεν εἶναι καὶ δοκεῖν] benéficas cada uma das coisas que para os outros são defeituosas. E, pela mesma ordem de ideias [κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν λόγον], (c-vii) também o sofista, assim, capaz de instruir [d] os que são ensinados por ele, é sábio e merece muito dinheiro [πολλῶν χρημάτων] da parte dos que educa. E deste modo, uns são mais que outros e ninguém tem uma opinião falsa [οὐδεὶς ψευδῆ δοξάζει]. E também tu quer queiras, quer não, tens de aceitar ser medida [μέτρῳ], pois este argumento [λόγος] foi salvo por estas razões. Se (c-viii) tens com que o contradizer desde o princípio [ἐξ ἀρχῆς ἀμφισβητεῖν], contradiz [ἀμφισβητεῖ] com um argumento [λόγῳ], expondo as razões contrárias; se queres fazê-lo com perguntas, fá-lo com perguntas; pois não há que fugir disso, mas é o que

deve ser feito, mais que tudo, por aquele que tem senso [τῷ νοῦν ἔχοντι]. [e] Faz, portanto, assim: (c-ix) não cometes injustiças no teu questionamento, pois é mais que absurdo [ἄλογία] dizeres [φάσκοντα] que te preocupas com a virtude e estares constantemente a cometer injustiças na argumentação [ἀδικοῦντα ἐν λόγοις διατελεῖν]. E cometer injustiça nisto é alguém tratar as conversas, sem distinguir quando está a lutar [χωρὶς] de quando está a dialogar [διαλεγόμενος]. Num caso está a brincar e a pregar tantas rasteiras quanto pode, no outro, empenhado em dialogar e corrigir aquele que lhe está a responder [ἐπανορθοῖ τὸν προσδιαλεγόμενον], apontando-lhe apenas os erros que o desencaminharam, [168a] tanto por sua própria culpa, como pela daqueles que antes frequentava. Se fizeres de facto assim, (c-x) aqueles com quem conversas vão atribuir a si próprios as culpas da sua confusão [ταραχῆς] e dificuldades [ἀπορίας] mas não a ti; por um lado, também se vão ligar e gostar de ti, por outro, vão odiar-se e fugir de si próprios, em direção à filosofia, a fim de se tornarem diferentes e se afastarem daqueles que eram antes; se fizerem o contrário disto, como a maioria, também te vai acontecer o contrário, e os que estiverem contigo, em vez de serem filósofos, [b] detestarão isso que lhes estás a revelar, depois de se tornarem mais velhos. Então, (conclusão) se te deixares persuadir por mim [ἐμοὶ πείθῃ], como já foi dito antes [ὁ καὶ πρότερον ἐρρήθη], e aceites sem hostilidade, nem espírito de luta, de boa mente, examinarás em verdade [ὥς ἀληθῶς σκέψῃ] o que quer que possamos dizer [λέγομεν], quando declaramos [ἀποφαινόμενοι] que tudo se move<sup>91</sup> [κινεῖσθαι] e que o que parece [δοκοῦν] a cada um assim é [εἶναι], tanto ao indivíduo como à cidade. E a partir daí (do exame da TP) examinarás [ἐπισκέψῃ] se o saber e a percepção são o mesmo<sup>92</sup> ou diferentes, mas não como fizeste ainda agora, partindo do uso corrente das palavras [ῥημάτων] e [c] dos nomes [ὀνομάτων], como que maioria, forçando como calha, levanta toda a espécie de dificuldades, atirando uns contra os outros.” Foi a isto cheguei, Teodoro, para ajudar o teu amigo, segundo minhas possibilidades, limitadas como as de quem é limitado; mas se ele estivesse vivo, teria dado um auxílio magnífico aos seus.

Neste ponto se encerra a Defesa de Protágoras, com a incitação de Sócrates para que Teodoro o responda ao invés de Teeteto (168c1-169d). Passemos, pois, a verificar os contra-argumentos listados.

(c-i) Sócrates confunde propositalmente (aproveitando da inexperiência do interlocutor) a D<sup>1</sup> (que é de Teeteto, e só dele) e a TP (que é de Protágoras, e não está ligada a D<sup>1</sup> a priori) de modo a formular espécies de *ignoratio elenchi*, prejudicando o último; pois se tomara os erros de Teeteto como sendo do próprio Protágoras. Este ponto é importante na questão da equivalência entre as duas teses, pois aqui está claramente registrada a consciência platônica de que a primeira e a segunda tese não são de origens distintas e que não são

<sup>91</sup> Neste ponto está a única menção direta ao Fluxismo em toda a DP, e como veremos, é indício interpretativo dúbio.

<sup>92</sup> Platão teve o cuidado de não pôr Protágoras a assumir ou defender a D<sup>1</sup> – que é de Teeteto – e me parece importante realçar isto; pois uma leitura desatenta faz-se ter a impressão que Protágoras favoreça D<sup>1</sup> pela simples menção neste final de “sua” defesa. Apenas diz que se parta para o exame da D<sup>1</sup> de Teeteto depois de considerar de modo sério a TP e o Fluxismo (que não sabemos se fora relacionado com a TP pelo próprio Protágoras – coisa que acho pouco provável).

equivalentes, pelo menos não do modo arbitrário presente em 152a. Platão demonstra aqui que um protagórico arguiria contra este ponto. Este ponto é novamente afirmado no final da DP (vd. nota x), transferindo a responsabilidade de estabelecer a ligação entre a primeira e a segunda tese unicamente à Sócrates.

(c-ii) A ausência de uma afecção imediata qualquer no sistema perceptual não desvalida a argumentação, já que a memória, em contextos normais, pode substituir a afecção imediata como “dados dos sentidos”/percepção (em um sentido mais amplo).

(c-iii) Sócrates deveria atacar a TP em si e não seus desdobramentos elaborados por ele próprio e pelo inexperiente interlocutor. Novamente, eis uma mostra da consciência de Platão sobre o problema da interconexão entre as três teses.

(c-iv) Utilizar *ad absurdos* (propositalmente ofensivos) demonstra má-fé na argumentação além de alimentar o suposto descrédito à pessoa de Protágoras. Ou seja, meros reconhecimentos de manobras erísticas<sup>93</sup>.

(c-v) Em nenhum momento a TP nega a diferença ou a existência de sábios e ignorantes, mas pela leitura Relativista incute que estes sejam considerados como tais, se e somente se, recorrer-se a um critério. De modo que *p* é sábio ou ignorante em *relação a x*<sup>94</sup>. Para Protágoras o que torna alguém sábio ou ignorante não é a relação de sua sapiência com a verdade (subjettiva), mas sim com o sucesso pragmático<sup>95</sup>. Daí que *p* é sábio ou ignorante em

<sup>93</sup> A denúncia platônica, feita pela encarnação protagórica do próprio personagem Sócrates aqui, de que há ao menos a possibilidade deste último utilizar tais mecanismos, fomenta uma tentação de leitura histórica. Se lembramos que Aristófanes considerou Sócrates um sofista, e se considerarmos que o uso de tais técnicas erísticas/sofismas era procedimento comum dos sofistas da época, ficamos a supor que Sócrates não estaria imune a tais coisas, e quem em alguma circunstância, tenha recorrido a procedimentos parecidos aos comumente atribuídos aos Sofistas.

<sup>94</sup> Acredito em Sedley (2002, p. 55), quando aponta que tal ponto é de crucial importância para Platão, devido a forma como é apresentada, de modo similar, no *Crátilo*.

<sup>95</sup> Retirar a 'verdade' de jogo é um feito notável, e talvez aponte para uma posição epistemológica histórica menos comprometida com o problema do critério da verdade – já que Protágoras teria seus motivos (não crendo em algo como a TF, ou simplesmente estando familiarizado com o dito de Xenófanes no fragmento 34) para considerar que discutir o que é a verdade, nos moldes platônicos, seria difícil sem incorrer em dogmatismo ou aporia. Por sua vez, ter o sucesso pragmático como critério diminui o grau de subjetivismo individual além de isentar do comprometimento com uma noção de verdade e com a possibilidade inequívoca de acessá-la; ou seja, tal posição seria compatível com algum niilismo alético ou ceticismo sobre a verdade sem engendrar em uma autorrefutação ou petição de princípio *a priori*. Vejamos, posso conceber o seguinte: ora, se o critério para predicar algo como ‘melhor’ é a funcionalidade prática (não cabe aqui perguntar se isto é ‘verdadeiro’ mas se isto ‘funciona’), posso afirmar ‘ $\neg p$ ’ e ‘ $\neg p$ ’ será ‘melhor’ uma vez atestada sua funcionalidade. Se ‘ $\neg p$ ’ for, digamos, ‘*não há coisas verdadeiras*’ ainda sim a argumentação parece funcionar. Uma vez substituído ‘verdadeiro’ por ‘melhor’, há como afirmarmos ‘ $\neg p$ ’ sem incorrerem numa petição de princípio; uma vez que precisaria presumir ‘verdade’ (tanto da proposição quanto o conceito) para afirmar a ‘verdade’ ou ‘falsidade’ de ‘*p*’. É tentador conceber a simples troca de referendo da propriedade “verdadeiro”, ao invés de referir-se à uma concepção como a da verdade por correspondência, referir-se-á a uma de verdade como funcionalidade prática do que é o caso. Por sua vez o ‘melhor’, como bem observou Burnyeat (1990, p. 23) é algo disputável: é o melhor em relação ao estado *são* em si (o que soaria estranho para uma visão relativista), a consideração da maioria ou ao estado futuro do próprio ser que sofrerá a mudança? Cornford (1973, p. 73) aponta que tal ‘melhor’ diz respeito a última opção, mas há outros a advogarem outras posições (BURNYEAT, Idem.).

relação ao sucesso pragmático. Se considerarmos um recurso *ad veritatem* em si mesmo algo mais subjetivo, podemos pensar que para a vida prática não é bem isto que determina; se pensarmos, por exemplo, que o que torna uma teoria – digamos, científica – ou tese aplicável e certa não é sua coerência lógica interna ou sua verdade matemática, mas antes sua funcionalidade/predição empírica e estabelecimento de possibilidade de reprodução empírica controlada do fenômeno. Parece-me, pois, que do contrário, aludir-se-ia a equação de uma verdade lógica para uma verdade factível, confundindo validade lógica com o que é o caso no mundo empírico; tornando impossível um argumento que fosse logicamente válido de ser falso no mundo empírico. Ora, a questão de quem é mais sábio em relação a verdade é irrelevante (167a) em vista de ser a passagem da condição má para a boa, por meio de quem é capaz de fazê-lo, o que importa pragmaticamente, tanto na medicina quanto na educação. Tal passagem da condição “enferma” para uma “sã”, é o sucesso prático da ação. Tal sucesso prático, pragmático, direi, faz com que “mais sábio” seja entendido de um modo não-alético, de um modo a não referir-se à verdade, mas sim ao sucesso pragmático (vd. BURNYEAT, 1990, p. 23). Referir-me-ei a este ponto como ‘Definição Pragmática do Sábio’. Tal ponto é extremamente importante para o sentido geral de toda a DP, e visa refutar o contra-argumento posto por Sócrates (o que chamei de argumento do Sábio) que visa desqualificar a TP. Platão haver colocado este argumento deste modo aqui, é algo intrigante.

(c-vi) Deste modo não é possível ter havido opinião falsa (sobre o que não é) antes, ao menos que se seja afetado por uma afecção que aponte para um estado melhor (em termos de condições de sucesso pragmático) agora, mas não “mais verdadeiro”; assim a Infalibilismo é salvo, pois as opiniões não dizem respeito a verdade ou falsidade, mas sim ao que é o caso no sistema perceptual e não duvidamos deste sem que tenhamos evidências para tal, e o reconhecimento de qualquer evidência para desconfiança parte também de uma sensação (e como tal não pode ser colocada em suspeita, ao menos que se tenha outra evidência para pô-la, e assim *ad infinitum*). Pois, somente uma sensação sobre *p* (que diz respeito ao que é o caso) nos faz desconfiar de outra sensação sobre *p* (que fora o caso antes), sendo ambas as sensações sobre *p* verdadeiras para o mesmo percipiente em circunstâncias diferentes, e por isso, passíveis de serem piores ou melhores.

(c-vii) É justo que profissionais cobrem pelos seus serviços, pois a TP não nega a existência ou possibilidade de sábios e ignorantes, antes condiciona a diferenciação entre estes a condições mais factíveis e menos subjetivistas.

(c-viii) Por sua vez, Sócrates deve contra-argumentar demonstrando a inoperância da TP e a do Relativismo e Infalibilismo em si mesmos, não das derivações e implicações que

traça a seu bel prazer. Novamente, eis um reclame da independência das teses.

(*c-ix*) Sócrates assim fazendo, parece absurdo a quem o escuta ou vê, pois, pregando justiça e seriedade na investigação filosófica, age de modo injusto e maldosamente jocoso para refutar a todo custo. Uma cobrança de integridade entre discurso e ação, que soa interessante vinda de um sofista, do modo como Platão o faz.

(*c-x*) Daí, inspirará outros a perceberem que seus erros podem dizer respeito a si e a maneira como uniram seus argumentos e teses utilizadas, e não necessariamente as teses em si ou as pessoas que defenderam tais teses; sendo este um uso mais adequado do método dialético. Eis ainda mais, um reclame final acerca da independência das teses.

Talvez pudéssemos resumir tais contra-argumentos em dois blocos, de um lado, os que expõem o procedimento socrático de refutação como inadequado e, de outro lado, o estabelecimento da diferença entre sábio e ignorante em relação ao sucesso/funcionalidade prática, salvando o Infalibilismo.

Aqui cabe já, traçarmos algumas considerações que nos serão úteis mais a frente em relação a interconexão entre as três teses. A DP deixa evidente que Platão concebe a independência entre a primeira tese (D<sup>1</sup>) e a TP. E daí, não cabe outra inferência além de que a equivalência traçada entre as duas primeiras teses é arbitrária. Este é, para nossos propósitos, um dos pontos mais importantes do texto. Isto será suficiente, como veremos no terceiro capítulo, para tornar defensável outros desdobramentos.

No tocante a relação das duas primeiras teses com a terceira, também não há lá muita firmeza. Existe uma única possível alusão (166c, compreendido aqui em *c-iii*) e apenas uma menção concreta (ao final, em 168b, onde marcamos com uma nota de rodapé) ao Fluxismo. A primeira alusão é complicada, pois pode referir-se apenas ao Infalibilismo, sem pressupor a Doutrina Secreta do modo como construído por Platão. E a outra indicação ao Fluxismo, na verdade a indicação concreta (pelo final, no trecho de que “tudo se move”) pode ser vista tanto como uma pista de que Platão nos indica que o Protágoras histórico creria em algo que caísse sob o termo “Fluxismo” (o que não seria de estranhar, principalmente se), e que por isto haveria uma real conexão lógico-doutrinária entre a segunda e a terceira tese; ou seria uma passagem apenas a visar salvar as aparências da unidade entre as três teses. Qualquer uma das opções que se adote, não afastará complicações como veremos no próximo capítulo.

Agora, antes de nos debruçarmos sobre as tréplicas socráticas, verifiquemos como alguns estudiosos, dos que estiveram-me acessíveis, viram a DP.

Cornford (1973, p. 72,75) acredita que a DP têm algo de histórico e foi provavelmente

construída tendo os escritos do próprio Protágoras como base<sup>96</sup>. O principal ponto de toda a DP é o que aqui formulei como (c-v) e (c-vi), na visão de Cornford, o ponto que me parece mais relevante é a identificação clara de que a TP, a priori, tem sua leitura Infalibilista erguida sobre o escopo de crenças derivadas diretamente da percepção (chamadas por Burnyeat de '*sense-perception*'), e não sobre minhas crenças em torno de crenças derivadas da percepção pessoal (Ibid., p. 73 – que são suposições, crenças gerais derivadas de raciocínios, etc. – o que chamei de ‘crenças de segunda ordem’, base da distinção entre Protagorismo Estreito e Largo).

Burnyeat começa considerando (1990, p. 22) que a DP é, inicialmente, uma maneira de trazer a discussão novamente para seus aspectos epistemológicos e metafísicos, de onde fora afastado pela primeira leva de objeções socráticas – as quais o Protágoras socrático muito bem denuncia no começo de sua defesa. No que diz respeito a Definição Pragmática do Sábio, Burnyeat reconhece<sup>97</sup> sua engenhosidade e complexidade, estabelecendo uma interpretação que me parece adequada, vejamos<sup>98</sup>:

d1 Estado mental  $S_1$  é melhor para a do que o estado mental  $S_2$  se e somente se assim parece *para a* que  $S_1$  é melhor que  $S_2$ .

d2 x é sábio *para a* se e somente se assim parece *para a* que ele está melhor graças a x

Por sua vez, duvida que a TP seja sustentada em todos os aspectos em que parece ser – pois os contextos mesmo de aplicação dos exemplos protagóricos podem ser questionados<sup>99</sup>, como por exemplo no campo matemático<sup>100</sup> sempre lembrado, segundo Burnyeat, pela

<sup>96</sup> O principal argumento dele para tal (CORNFORD, 1973. p. 72) é de que as analogias apresentadas na DP (entre o Sofista e o médico e agricultor) têm um caráter arcaico (e estilisticamente diferente da escrita platônica), além do tom geral da apologia reproduzir adequadamente “the standpoint of the historic Protagoras”. Já D. Sedley (2002, p. 55-56) sugere que tal contra-argumento não seja histórico, pelo menos, no que diz respeito a maneira como é inicialmente formulado por Sócrates: a primeira objeção socrática a TP (161d-e), que visa justamente dismantelar a possibilidade do 'Sábio' é entendida como suficiente pelos interlocutores no *Crátilo* (385e-386d), o que para Sedley indica que Platão teve tempo para conceber um possível contra-argumento protagórico – uma vez que caso houvesse este nos próprios escritos de Protágoras, este provavelmente teria o utilizado. Bem, confesso que não concordo que isto seja um indicativo da não-autenticidade, antes é um indicativo de que o argumento só foi utilizado depois. Se o foi por haver sido inventado por Platão depois, ok, mas poderia igualmente tê-lo sido por Platão haver obtido uma cópia dos escritos de Protágoras depois. Em ambos os casos, temos de assumir a ordem cronológica de escrita dos diálogos como sendo o *Crátilo* anterior ao *Teeteto*. Depois, temos de estipular um motivo razoável, ou mesmo justificar razoavelmente a ausência de um, para Platão não ter revisado os contra-argumentos da TP no *Crátilo*. Se aceitarmos que os diálogos foram igualmente revisados pelo próprio ao longo da vida de Platão, tanto pela “descoberta” do argumento protagórico quanto pela invenção platônica na DP, este poderia ter revisado o *Crátilo*. Pois, assim considerando, não me parece tão fácil concordar com Sedley neste ponto. O argumento de que não o fez por não ter necessidade não me parece tão persuasivo, pelo fato de que haveria espaço lógico para tal no *Crátilo*.

<sup>97</sup> BURNYEAT, 1990, p. 24-28.

<sup>98</sup> Ibid, p. 24.

<sup>99</sup> Ibid, p. 28.

<sup>100</sup> Id.

presença de Teodoro no diálogo, ou mesmo da diferença clara entre o exemplo do médico ou do agricultor, diferindo do exemplo do político<sup>101</sup>. No geral, segundo Burnyeat, a grande questão da DP é a (*c-v*), ou seja, é a preservação da coerência das implicações da TP.

Já para Bostock (2005, p. 94-96), a primeira e última parte da DP chamam atenção pela ênfase no uso “errôneo”, de má-fé, das expressões e da maneira como a refutação socrática se dera até então. O apego ao arranjo de palavras e não as teses que significam é uma objeção justificada, e tem mais atenção do estudioso do que a (*c-v*) em especial.

Por sua vez, Sedley, considera que todos os contra-argumentos levantados e as trélicas protagóricas destes apresentados por Sócrates dizem respeito, essencialmente, ao Protagorianismo Largo (2002, p. 54-55), apesar de ser já previsto algo do Estreito. Ainda ressalta<sup>102</sup> que o 'melhor' utilizado pela Definição Pragmática do Sábio é compatível com o escopo geral da leitura relativista da TP.

Já Chappell (2004, p. 105) inicia considerando que Protágoras teria dificuldades para responder a objeção exposta no que chamei de argumento *v* ou Argumento da Memória (163d-164b) e que chama de **E**<sup>103</sup>, já que no seu ver não fica claro um argumento protagórico que distinga a memória de uma percepção *y* qualquer, da própria percepção. Depois considera que a objeção levantada na DP de que é possível saber e não saber a mesma coisa (o argumento do “olho tapado”, que Chappell rotula com a letra **F**<sup>104</sup>) é válida: pois, uma vez que as pessoas são individuadas por suas percepções, há certa falha em se considerar/convencionar que um ser humano seja uma pessoa apenas – daí que não haveria problema algum, *a priori*, de ocorrerem duas percepções (e pela **D**<sup>1</sup>, dois saberes) contraditórias no que tal convenção chama de “mesma” pessoa.

Pela leitura da passagem em questão (166b) não me parece tão claro isto. Antes, sobre **E**, Protágoras me parece recorrer a diferenciação entre a memória de *y* e a sensopercepção *y*

<sup>101</sup> Burnyeat (1990, p. 27), na nota 35, nos diz que talvez o melhor argumento em favor de uma leitura histórica da DP esteja justamente na percepção do tom arcaico das primeiras analogias (do médico e do agricultor), assim como na imensa probabilidade do Protágoras histórico ter encarado a questão de como reconciliar sua profissão com sua filosofia (Ibid. p. 22, vd. Nota 30). No entanto, acredita (Ibid. p. 27) que a questão da leitura histórica não é facilmente decidida (cf. Com a nota anterior deste capítulo). Já Bostock (2005, p. 94) expõe claramente a diferença “...for the wise politician is imagine as one who changes the state's *beliefs*, whereas the doctor is imagined as one who changes the patient's *perceptions* [...]” - onde novamente, podemos defender a diferenciação entre as 'sense-perceptions' (ou mesmo as crenças derivadas diretamente destas) e as crenças de outra ordem, em geral. Ainda sobre a diferença entre o quão diferentes são as analogias (independente de se utilizar isto contra ou a favor de uma leitura histórica), é interessante considerar Stern (2008, p. 142): “To be more specific, the ground of the disanalogy is Protagoras’ desire to regard the object of the sophist’s art – his subjects and the changes he hopes to effectuate in them – as equally unproblematic as either the physicians’ attempt to bring health to the body or the farmers’ inducement of bountiful crops from plants.”

<sup>102</sup> SEDLEY, 2002, p. 56.

<sup>103</sup> CHAPPELL, 2004, p. 96.

<sup>104</sup> Ibid, p. 98-99.

pela suas ocorrências espaço-temporais, que podem determinar seus conteúdos, e não pelos seus conteúdos diretamente; tanto que Platão não volta a insistir neste ponto uma vez mais. De modo que parece possível que uma pessoa perceba que há similitude entre uma memória de  $y$  e a sensopercepção de  $y$ , justamente por serem consideradas como diferentes em termos espaço-temporais<sup>105</sup>. Sobre a objeção **F**, o caminho indicado por Chappell talvez seja fundamentado na leitura do final de 166b até 166c, mas poderia, em meu ver, novamente pautar-se pelo aspecto espaço-temporal da percepção (e do conhecimento, considerando D'), que tornaria óbvia a possibilidade da mesma pessoa saber e não saber; outra saída é introduzir os qualificadores: saber *em relação a*  $x$ . Vejamos a passagem em uma tradução mais linear (166b4-5): (...) “ou por sua vez, por hesitar concordar [ $\eta\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\nu\alpha\pi\omicron\kappa\nu\eta\sigma\epsilon\iota\nu\acute{o}\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\nu$ ] como [pode] o ser saber<sup>106</sup> e não saber [ $\omicron\iota\acute{\iota}\omicron\nu\tau'\epsilon\iota\lambda\nu\alpha\iota\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota\kappa\alpha\iota\mu\eta\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ ], ele próprio, a mesma coisa [ $\tau\acute{o}\nu\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu\tau\acute{o}\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ ]?” não há nenhum compromisso temporal (do tipo expresso pela conjunção temporal  $\acute{\alpha}\mu\alpha$ , “ao mesmo tempo”, etc.). Em todo caso, como já apontamos, Chappell lê esta linha como inteligível em relação a 166b7 até 166c2, onde supostamente é questionado a unidade de identidade das percepções em um sujeito. Tal leitura, pressupõe ainda uma ligação com o que fora desenvolvido no Fluxismo, e ganharia corpo se demonstrada a dependência da segunda tese para com a segunda. Como ainda não chegamos a um resultado satisfatório sobre isto e como não consegui ver nenhum condicionamento ou pelo menos indicação razoável de que tal passagem (166b7-166c-2) seja determinante para a leitura de 166b4-5; consideremos que ambas as posições são equipolentes.

Chappell considera ainda que o apontamento do recurso retórico socrático envolvendo as percepções dos animais (que Chappell chama de argumento **A** e que eu coloquei entre os contra-argumentos gerais de *reductiones ad absurdum* em *c-iv*) é impreciso (2004, p. 105). Considera que **A** é uma objeção séria a infalibilidade das percepções e que ou não precisaria de resposta alguma<sup>107</sup>, ou que já se fornecera uma objeção que esta não fosse uma mera denúncia de um *ad absurdum*. Bem, considerando assim, ou por que teria a DP apenas apontado para as *reductiones* (conforme agrupadas em *c-iv*)? Ou por imprecisão calculada – limitando-se a propositalmente denunciar o sofisma e tirando “proveito” moral disto (que

<sup>105</sup> Introduzir a noção de uso wittgensteiniana, como aponta Chappell para indicar a dificuldade da fala protagórica na DP neste quesito, aqui não me parece ajudar – antes, abre uma brecha desnecessária para se utilizar tal noção em outras partes do texto, já que não é indicado por Chappell critério algum do por que recorrer a tal noção extratextual (e talvez, para o contexto, anacrônica) nesta passagem e noutras não.

<sup>106</sup> “saber” aqui é um verbo muito mais consonante com a TP: tal verbo expressa antes a noção de algo visto, observado, que está a vista (à percepção, pois), e por isso, conhecido.

<sup>107</sup> E Chappell aponta para Cornford – mas de modo algum fica-me claro porque não precisaria de resposta alguma se isto faz um apontamento sério contra a infalibilidade das percepções, e é uma pena Chappell não explicar isto delimitando-se a apontar uma passagem conveniente de Cornford.



parece ser o que Chappell defende) desviando a conversa para outro rumo, ou talvez por que isto bastaria (por não ser de grande importância geral o que Chappell chama de **A**). Neste caso, é razoável crer que Platão tenha composto do modo como Chappell defende, apesar de não haver impecílio lógico claro pela última opção.

Em todo caso, Chappell parte para as considerações relativas a dialética e ao ensino, dizendo-nos que tanto Protágoras (o sofista histórico, a julgar pela DP) quanto Platão concordam na impossibilidade do ensino (no sentido de uma técnica de imposição “mecânica” - como repetição, condicionamento, audição ou leitura - de mudança de crenças falsas e sem bases para conhecimento racionalmente impostas por um mestre a um discípulo), mas por razões diversas. Segundo Chappell<sup>108</sup>, Platão considera que a mudança é operada pelo próprio discípulo “internamente”, de modo que o mestre apenas pode apontar razões para a falsidade de suas crenças anteriores. Protágoras, não partiria, para Chappell<sup>109</sup>, considerando que o discípulo teria crenças falsas, de modo que a mudança ocorrida nas crenças não diz respeito à verdade destas, mas ao benefício e sucesso pragmático que produzem, sendo o modelo protagórico uma espécie de educação “terapêutica” onde todas as crenças seriam verdadeiras, mas nem todas benéficas ou aptas ao sucesso pragmático; caberia ao mestre, pois, apontar e/ou prescrever argumentos para as crenças benéficas.

Apesar disto, Chappell critica Schiller<sup>110</sup>, dizendo que sua visão de Protágoras como uma espécie de pragmatista é inválida, pois de acordo com Chappell, a crença de Protágoras<sup>111</sup> não é compatível com o tipo de pragmatismo de Schiller e que ele advoga como sendo o de Protágoras. Vejamos:

[...] o pragmatista, *p.e.* O próprio Schiller, pensa que o que é verdadeiro é idêntico com o que é benéfico de se acreditar (a longo prazo). Protágoras não acredita em tal coisa. Para as crenças de Protágoras acredita na seguinte conjunção: “todas as crenças são verdadeiras, e apenas algumas crenças são benéficas para se acreditar”. Se ele fosse um pragmatista no estilo de Schiller ele teria de negar uma destas conjunções (a primeira, presumivelmente).<sup>112</sup>

Enfim, no que tange a visão protagórica apresentada (*c-v*), considera<sup>113</sup> que a

<sup>108</sup> CHAPPELL, 2004, p. 105.

<sup>109</sup> Ibid, p. 106. Schiller é o autor do texto que citamos na Introdução que serviu como gatilho para a produção desta dissertação.

<sup>110</sup> Id.

<sup>111</sup> É óbvio que esta afirmação de Chappell pressupõe que ele acredite que a caracterização platônica de Protágoras na DP, e desta tese em especial, é não só historicamente segura como reproduzida na perfeição de detalhes. É o que podemos supor da segurança com que escreve.

<sup>112</sup> Id. [... The pragmatist, e.g. Schiller himself, thinks that what is true is identical with what it is beneficial to believe (in the long run). Protagoras thinks no such thing. For Protagoras believes the following conjunction: “All beliefs are true, and only some beliefs are beneficial to believe”. If he were a pragmatist in Schiller’s style he would have to deny one of these conjuncts. (The former, presumably)]

<sup>113</sup> Loc. cit.

Definição Pragmática do Sábio não resolve a questão, antes transfere o problema, já que no ver dele (Chappell), o problema agora reside sobre “o melhor, benéfico”. Pois “[...] se todas as crenças são verdadeiras, então todas as crenças sobre quais crenças são verdadeiras têm de serem verdadeiras”, e havendo crenças destas contraditórias, quais seriam as “benéficas” de fato? A resposta de Chappell é de que talvez fossem as *para* Protágoras<sup>114</sup>, e que tal argumentação engendra a mesma espécie de dificuldades, do tipo autorrefutação como no argumento socrático do Sábio. Considera também<sup>115</sup> que mesmo a recorrência ao sucesso pragmático (supostamente auferido objetivamente) no futuro, trás problemas, como Platão mostrará. No geral, toda a DP é construída de modo a permitir a ação da desmontagem socrática posterior.

Para Stern, que toma a divisão tripla da DP (2008, p. 138) chamando-nos atenção para a compreensão de cada parte em separado e da sua articulação num todo, o primeiro contra-argumento do Protágoras socrático visa negar a noção comum de identidade através do uso do Fluxismo, concordando neste quesito com Chappell (apesar de não citá-lo) como mostramos acima. Basicamente, isto se daria pelo pressuposto de uma espécie de atomismo<sup>116</sup> combinado com Fluxismo que estende um alheamento completo para coisas que o senso comum considera como idênticas (por exemplo, as sensopercepções dispostas no tempo e a identidade pessoal, onde o uso do verbo “ser” é um uso impróprio em termos rigorosos). No geral, Stern considera que este tipo de argumento destoa com o início, já que levado às últimas consequências impossibilita qualquer debate – belo ou não. Basicamente, este seria apenas um argumento de desmontagem das considerações socráticas, sem estar preocupado rigorosamente com a consistência geral com os outros argumentos protagóricos<sup>117</sup>, pois este não seria a principal meta da DP. Esta consiste no que expomos como (c-v) e (c-vi). Nesta interpretação, como em Chappell, a alusão ao Fluxismo em 166c é tomada como referência certa a Doutrina Secreta.

Em todo caso, tal invocação de uma visão atomística<sup>118</sup> tem seu propósito: preparar a distinção do benéfico à parte de qualquer relação com a verdade. Isto também abre espaço

<sup>114</sup> CHAPPELL, 2004, p. 106.

<sup>115</sup> Ibid, p. 107

<sup>116</sup> STERN, 2008, p. 139.

<sup>117</sup> Id.

<sup>118</sup> Nos diz Stern (2008, p. 140) “In calling Socrates a swine, Protagoras seems to lose the distinction between the metaphorical and nonmetaphorical use of the word. Yet this distinction would be difficult to maintain in the world just sketched, a world in which there is no being, nothing nonmetaphorical for language even to approximate. I mention this point because it prepares us for the next stage of Protagoras’ speech. There he completely severs the question of good from any connection to the truth of things. In light of this move, there is no choice but to regard the “theoretical” considerations of this first part not as true but as practically instrumental to his goal. For this reason, Protagoras’ contradictions between speech and deed, which could be endlessly adduced, simply do not matter in terms of theoretical consistency.”

para diferença entre o discurso e a prática, segundo Stern<sup>119</sup>. Daí que insistir numa visão teórica de coerência entre a prática e o discurso, para que este seja coerente com o que é o caso, não é propositado para tal postura. Neste sentido, a visão protagórica de sabedoria, como a razão que lhe serve, é instrumental – serve aos interesses de uma noção particular do que é benéfico. Do mesmo modo, não há necessidade de determinar o que é o Bem, ou o que é benéfico (em termos absolutos e objetivos, em termos universais). Para Stern ainda, Protágoras<sup>120</sup>:

[...] pode e, dado seu bem pessoal, precisa aceitar o que Sócrates não pode: o consenso amplamente compartilhado acerca da natureza do bem humano. Daí que, inclusive, ou especificamente, se Protágoras ao perseguir seu próprio sucesso simplesmente finge aceitar o que a multidão pensa, o real motivo para este fingimento mostra que ele endossa a visão de bem da multidão. Guiado pelo desejo de sucesso, aquisição de segurança e prestígio atribuído pela comunidade, Protágoras, como seu amigo Teodoro, curva-se ante a convenção.

Para Stern<sup>121</sup> grande parte desta exposição até aqui ainda é aplicável para responder o que chamei de Argumento do Antropocentrismo. Protágoras teria, ao contrário do que pensa Chappell como acima expus, respondido seriamente (o que leva-nos a pensar que entendera sua seriedade) a esta questão<sup>122</sup>. A visão de sabedoria do Protágoras socrático ainda busca salvar a visão desta como um saber técnico ou especializado, que segundo Stern, é condicente com a visão de Teodoro (e com a visão do senso comum, pode-se pensar). No geral, Stern parece concordar que a visão protagórica de benéfico, é um tanto quanto pragmática, ou talvez mais propriamente, algo de utilitarista<sup>123</sup>, e que é relativa a um grupo ou parte, sendo por isto coerente com o aspecto relativista da TP. Ainda para ele, a questão da abstração da verdade da noção de Bem é um dos pontos cruciais de todo o diálogo (e que talvez justifique o percalço platônico) – e é aludida no início na notícia de morte do jovem Teeteto: este morrera numa batalha entre duas cidades<sup>124</sup>, cuja noção divergente de 'benéfico para si' causara o conflito (tanto Sócrates quanto Teeteto envolveram-se em conflitos, que podem ser

<sup>119</sup> Ibid, p. 140.

<sup>120</sup> STERN, 2008, p. 140.

<sup>121</sup> Ibid, p. 141.

<sup>122</sup> Nos diz Stern (2008, p. 141) “We should note that in his movement from the first to the second portion of his speech Protagoras replaces appearance with opinion, and only when he speaks of opinion does he raise the issue of good. To the extent that it involves comparison of alternatives, the issue of good can only be addressed in and through speech. In this way, Protagoras, despite himself, does tacitly recognize the difference between human and nonhuman in the capacity of the former to ask of the good insofar as humans alone speak.”

<sup>123</sup> Ibid, p. 142.

<sup>124</sup> Ibid, p. 144.

relacionados a esta controversa questão). No geral, para Stern<sup>125</sup>, toda a passagem tem um fundo político muito forte, mesmo a terceira parte da DP, onde Protágoras discorre sobre a “maiêutica”.

Sobre este ponto ainda, Stern acredita<sup>126</sup> que Platão utiliza Protágoras para expor certas consequências práticas de um mal uso (em relação às pretensões socráticas) da maiêutica que servem como lembrete geral para todos, pois, como que questionando o alcance prático da educação socrática, o modo socrático leva a maioria das pessoas a irritarem-se com a Filosofia, após mais velhos, pelas inúmeras aporias que gera<sup>127</sup>. Lembra também uma visão demasiadamente confiante na razão e no discurso como agentes transformacionais, como possíveis “libertadores<sup>128</sup>” dos homens (sem perderem o caráter instrumental). A vida política, como bem apontada por Sócrates, segundo Stern<sup>129</sup>, traz dificuldades reais para a visão epistemológica “*laissez-faire*” de Protágoras. Stern conclui<sup>130</sup> que a refusa protagórica de encarar a “verdade” é catastrófica para o projeto socrático da procura pelo Bem em si na vida política, e nisto reside o real peso do interesse platônico em expor as teses deste modo.

Tschemplik (2008, p. 88-89) considera que a primeira parte da DP resume-se a apontamentos devidos de argumentos socráticos do tipo *ad hominem*. E isto inclui (c-v) e (c-vi), pois ela considera<sup>131</sup> que o Argumento do Sábio pode ser considerado um *ad hominem*. Outro ponto interessante ressaltado pela autora<sup>132</sup>, é que a TP não deve ser considerada como se atendo apenas à dimensão sensoperceptiva, mas também à política. Infere isto do aparecimento na DP, do exemplo do político. A autora defende que tal exemplo é não só coerente historicamente, como justificador das alternâncias socráticas entre o entendimento relativo às crenças de primeira e às crenças de segunda ordem. O problema da saída protagórica, na Definição Pragmática do Sábio, para a autora é justamente como devemos considerar o que é o 'benéfico/Bem'<sup>133</sup>. A autora explora bem a analogia entre o sofista e o médico, e formula uma questão interessante: “(...) o médico acompanha a saúde através de

<sup>125</sup> Ibid, p. 145.

<sup>126</sup> STERN, 2008, p. 144-145.

<sup>127</sup> Ou seja, a maiêutica socrática, se lembramos da tradição cética e do modo como Sexto Empírico fala de Sócrates, por gerar tamanhas dificuldades insolúveis – causando certa 'suspensão do juízo' – que se torna incompatível com as aspirações práticas. e passa a ser considerada, tanto pelo vulgo quanto pelo que a estudou, como algo inútil ou mesmo danoso (tendo em mente o ex-aluno de Sócrates, Alcebiades) se pensarmos no processo de Sócrates. vd. CANFORA, 2003, p. 17-36. cf. STERN, 2008, p. 145-146.

<sup>128</sup> O tom de Stern lembra certa apregoação iluminista a Protágoras e Teodoro, enquanto Sócrates (na verdade Platão) são esboçados como mais céticos e cômicos dos limites da razão. Bem, até onde tal pintura pode ser pincelada, sinceramente não sei e desconfio da autenticidade do quadro. vd. STERN, 2008, p. 144-146.

<sup>129</sup> Ibid, p. 145-146.

<sup>130</sup> Ibid, p. 146.

<sup>131</sup> TSCHEMPLIK, 2008, p. 89.

<sup>132</sup> Id.

<sup>133</sup> Ibid, p. 90.

seu conhecimento da medicina, mas qual é o conhecimento que possibilita o sofista ou orador a curar a cidade febril?”<sup>134</sup>, e termina lembrando-nos de que tal visão da relação entre o médico e o corpo doente, e o sofista e a cidade injusta ou doente, fora muito provavelmente utilizado pelo próprio Sócrates histórico, como posto na *Apologia de Sócrates* em uma linguagem até similar a de Protágoras<sup>135</sup>.

Após estas considerações todas sobre a DP, passemos para outro ponto importante a fim de buscarmos mais pistas sobre a interconexão entre as três teses.

### 2.3. A segunda refutação.

Nesta sessão, concluiremos o trabalho de averiguação dos argumentos visando uma melhor compreensão da conexão entre as três teses. Basicamente, aqui traçaremos os argumentos utilizados por Platão para refutar os desdobramentos desenvolvidos na DP, e os argumentos que ele utilizará para refutar o Fluxismo (que, grosso modo, não fora tocado na primeira refutação). É uma parte importante por condensar os argumentos e revisões das teses, além do arremate platônico de toda a primeira parte do Teeteto. No entanto, deixaremos para discutir estes argumentos (e suas implicações com nosso problema) no próximo capítulo. Iniciemos, pois.

Sócrates termina a DP invocando a aprovação de Teodoro, coisa que consegue sem esforço, e logo parte para suas considerações. Primeiro (168d9), tendo como pretexto a exortação de Protágoras na DP para tratarem de forma séria seu dito e deixarem de aproveitarem-se do juvenzinho Teeteto, passa a debater diretamente com Teodoro (169d2). Tal mudança é um recurso dramático interessante, tendo em vista a amizade de Teodoro com o então finado sofista, o qual Sócrates acabara de interpretar. Ponto a se registrar, é que Teodoro já prevê sua refutação (em 169c7 e/ou admitida inaptidão para defender-se dos contra-argumentos) antes mesmo de qualquer movimento socrático.

Sócrates inicia então, partindo do próprio argumento [*ἐκ τοῦ ἐκείνου λόγου*] protagórico, para retomar o Argumento do Sábio (170a6), retomando o apelo ao senso comum (numa espécie de *ad populum*), buscando mostrar que este, nas circunstâncias cotidianas, reconhece a existência de sábios (170b). O grande ponto desta nova abordagem é ao estabelecimento de que a sabedoria tem de ver com o que é verdadeiro (170b8). Platão considera o seguinte: se cada homem é a medida, e se um homem considera que há sábios e

<sup>134</sup> Id., p. 90 [... The physician accomplishes health through his knowledge of medicine, but what is the knowledge that enables the sophist or orator to heal the feverish city?]

<sup>135</sup> TSCHEMPLIK, 2008, p. 90.

ignorantes, e que tal distinção se baseia em relação à verdade, então assim é o caso, uma vez que admitimos a TP. Este movimento aparentemente burla a saída protagórica da Definição Pragmática do Sábio, por uma recusa em aceitá-la justificada na própria DP. Pergunta Sócrates a Teodoro (170b8-9): “então, acham que o saber [*σοφίαν*<sup>136</sup>] é um pensamento verdadeiro [*ἀληθὴ διάνοιαν*] e a ignorância uma opinião falsa [*ψευδῆ δόξαν*]” obtendo o consentimento deste.

Este consentimento de Teodoro é importante. Primeiro, ele representa uma ligação que, provavelmente, Protágoras não admitisse, já que negara veementemente na DP que ‘sabedoria’ tenha a ver com ‘verdade’ (pela Definição Pragmática do Sábio); segundo, ele é o elo fundamental para a conclusão almejada por Sócrates: uma vez admitido isto, abre-se o caminho para a refutação. Prossigamos, pois.

Sócrates passa então, a recorrer novamente a opinião comum de que as pessoas têm opiniões falsas e que uns seja mais ignorantes que outros, quando pela TP, não se deveria admitir isto (170d). O ponto é que se considerarmos o Infalibilismo da TP, as pessoas que consideram que há opiniões falsas estão certas. Para Sócrates, ainda, isto permite haver uma coisa que não deveria: pessoas com opiniões discordantes da opinião de um sujeito (170d4). E parece algo de espantoso ainda que haja pessoas que considerem suas opiniões verdadeiras enquanto outras muitas considerem sua opinião falsa (170e4). Todas estas colocações servem de ponto para a apresentação do que é considerado por muitos o grande argumento socrático, o da Autorrefutação. Mas antes de passar a ele, deixa-me tentar sintetizar o que foi contra-argumentado até agora; chamar-lhe-ei de argumento do Sábio 2. A diferença básica é que este argumento considera que se a TP é válida, então a Definição Pragmática do Sábio pode ser contornada.

*a1<sub>dp</sub>*: Se a TP é válida, então todas as opiniões são corretas e não há sábios nem ignorantes em relação à verdade

*a2<sub>dp</sub>*: Se todas as opiniões são corretas, então há sábios e ignorantes em relação à verdade

*a3<sub>dp</sub>*: Há sábios e ignorantes em relação à verdade se e somente se não são todas as opiniões corretas

*a4<sub>dp</sub>*: Ora, há sábios e ignorantes em relação à verdade,

*\*a<sub>dp</sub>*: Logo, a TP não é válida.

Passemos para o argumento da Autorrefutação, chamado também de *περιτροπή* (CHAPPELL, 2006, p. 109), de longe um dos argumentos mais lembrados de todo o diálogo.

<sup>136</sup> O uso deste termo aqui me parece significativo. Sócrates pode haver utilizado um termo mais geral e menos ligado ao saber técnico, e de conotações menos epistemológicas, com o propósito de obter o consentimento mais facilmente.

Sócrates inicia este com uma formulação nada clara: “Então e para o próprio Protágoras? Se nem ele próprio acreditava, nem a maioria, que de facto o não pensa, que o homem era a medida, será que não é necessário que esta verdade que ele escreveu o não seja para ninguém?<sup>137</sup>”. Isto não é claro. Por que Protágoras acreditaria que a TP não é válida para si? A ausência proposital dos qualificadores torna a formulação bastante obscura em meu ver e seria o único modo de tornar inteligível a visão de que a TP não seria válida absolutamente. E de modo mais estranho ainda, Sócrates nos diz (171a6) que quanto mais pessoas desacreditarem a TP menos verdadeira está será. Isto parece referir-se a uma espécie de consenso, onde a verdade (sendo esta sempre relativa a um qualificador, do tipo, verdade *para x*) de uma crença *p* dependeria do quão maior fosse o conjunto de pessoas que acreditassem em *p*. O ponto problemático, além desta formulação de recurso a maioria, uma espécie de “*ad pleramque*”, é que o retorno da “verdade” na discussão, é tomado como certo quando muito provavelmente Protágoras não o aceitaria. Aqui estamos diante da continuação do argumento *\*a<sub>dp</sub>*.

Daí que um argumento que explore apenas isto para por em terra a leitura Infalibilista se torna complicado de compreender, ao menos que consideremos isto como uma consideração cônica, o que é o mais razoável. Prossigamos, pois. O ponto que clarifica o argumento é este: “[...] ao concordar que dizem a verdade todos quantos opinam coisas que são [τὰ ὄντα δοξάζειν ἅπαντας], ele concede [συγχωρεῖ] ser verdade a opinião [οἴησιν] dos que têm a opinião contrária [τῶν ἀντιδοξαζόντων] à dele, pela qual pensam [ἡγοῦνται] que ele está errado”, pois, (171b) “[...] concederia [συγχωροῖ] que a sua opinião seria falsa [τὴν αὐτοῦ ἂν ψευδῆ], se concorda [ὁμολογεῖ] que é verdadeira a dos que pensam [ἡγουμένων] que ele está errado [...]” e coroando (171c5) “[...] dado que a contestação [ἀμφισβητεῖται] é de todos, “A Verdade” de Protágoras não será verdadeira para ninguém, nem para nenhum dos outros, nem para ele próprio”. este é o argumento da Autorrefutação que pode ser sintetizado deste modo:

*b1<sub>dp</sub>*: A TP implica no Infalibilismo

*b2<sub>dp</sub>*: Se há Infalibilismo então, todas as crenças que existem implicam em verdade

*b3<sub>dp</sub>*: A crença de que não-TP é parte de todas as crenças que existem

*b4<sub>dp</sub>*: Há Infalibilismo

*\*b<sub>dp</sub>*: Logo, a crença de que não-TP implica em verdade

Ou se poderia ter uma formulação mais sintética, e no meu ver, ilustrativa.

*b5<sub>dp</sub>*: toda crença *p* é verdadeira

<sup>137</sup> A tradução de Adriana M. Nogueira e Marcelo Boeri, neste ponto em especial, não ajuda, pelo menos não para um leitor habituado a construções sintáticas brasileiras.

$b6_{dp}$ : “‘toda crença  $p$  é verdadeira’ é falso’ é uma crença  $p$   
 $**b_{dp}$ : logo, “‘toda crença  $p$  é verdadeira’ é falso’ é verdadeira.

Como se pode notar na última formulação, o que possibilita a autorrefutação é uma confusão em  $b6_{dp}$  que permite identificar a negação de  $b5_{dp}$  como uma crença  $p$ , pela não diferenciação de  $b5_{dp}$  como pertencendo a um nível linguístico superior, ou pela não delimitação do escopo das crenças  $p$ . Isto nos dá a maravilhosa conclusão de que “‘se toda crença  $p$  é verdadeira’ então, toda crença  $p$  é falsa”. Ou seja, se eu aceito a TP, necessariamente aceitaria que esta é falsa. Este argumento é alvo constante de inquirição dos que se voltam ao *Teeteto* ao longo de todo o século XX, e tem em torno de si, todo um corpus interpretativo considerável e que não exauriu a possibilidade de gerar problemas (cf. CHAPPELL, 2010). Bem, como veremos mais a frente, este argumento dá muito que falar. Continuemos, pois.

Sócrates considera ainda que talvez esteja contra-argumentando “para lá do correto” (171c9) ao proceder deste modo, mas que se o faz, faz justificadamente, de acordo com a própria TP: “[...] penso [ $\sigma\lambda\iota\mu\alpha\iota$ ] que nós, sendo como somos, temos de nos sujeitar [ $\chi\rho\eta\sigma\theta\alpha\iota$ ] dizer sempre o que nos parece [ $\tau\grave{\alpha}\ \delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\nu\tau\alpha$ ]”. Sócrates passa então a considerar, retomando a TP, que o Infalibilismo não afeta o desempenho de cada um, apesar de igualar suas opiniões em veracidade (171e), e transfere tal consideração para o campo político (172a), onde, no ver de Sócrates, apesar de nenhuma cidade subscrever a TP completamente, esta se mostra consonante com a realidade política atestável à época (172b1-7). Esta construção argumentativa não é bem um contra-argumento, antes uma retomada propositada de certo aspecto da TP, e por isso não a sinalizarei como tal.

A partir de 172c acontece um pequeno interlúdio (que irá até 177b) onde Sócrates discorre sobre a vantagem de uma conversa filosófica livre, em oposição a um discurso comprometido com o tempo, dinheiro ou interesses diversos (172e-173a) além da busca desinteressada pela verdade (172d9). Obviamente que isto serve de recurso dramático que prepara psicologicamente a audiência a repensar o discurso de um sofista ou orador profissional – sempre comprometido com interesses pragmáticos – e de Protágoras em especial.

O grande ponto desta digressão parece ser apresentar ao leitor um contexto geral das implicações epistemológicas do exercício racional descompromissado do filósofo e do orador/sofista profissional, além de introduzir apontamentos para questões éticas e políticas como a questão da justiça<sup>138</sup>. Toda a construção literária evoca a similitude entre o profissional

<sup>138</sup> Pode-se verificar, como veremos mais a frente, que algo do que é apresentado nesta digressão socrática



pago (como o sofista ou orador) e um servo ou escravo, condicionado tanto pelas circunstâncias imediatas quanto pela própria profissão a nutrirem aparência magnânima de sábios, estando na realidade longe disto. O apego à vida política é traçado como algo inferior para o filósofo que não se rebaixa para “o que está perto” (173c-174a). Neste ínterim, é apresentada a famosa anedota de Tales de Mileto (174a3) que é utilizada como exemplificação do comportamento geral dos que se dedicam a filosofia (174a8). No geral é traçado o perfil e o modo como os que se dedicam a filosofia parecem para a multidão (174b-175b), apesar de serem sujeitos superiores e os únicos capazes de enfrentarem satisfatoriamente as questões mais sérias e altas, como das definições em ética (175c-176a). Do mesmo modo, só o filósofo percebe a real importância da distinção entre parecer e ser no que tange à justiça e virtude e as implicações disto (176a-177a). A digressão socrática termina (177b) com seu direcionamento para o retorno ao contra-argumento que estivera a ser esboçado na retomada da TP.

Sócrates retoma (177c6) incluindo uma alusão ao Fluxismo na TP: “[...] dizíamos que os que afirmavam que o ser se move e que o que sempre parece a cada um também [...]” e que, o que uma cidade estabelece como justo o é pelo tempo que assim lhe aparecer, mas que em relação ao Bem, isto vem a ser diferente (177d5). O ponto é que apesar das cidades legislarem e nomearem aquilo que lhes convém como útil e lhes parece justo, não se furtam de errarem nisto (178a). Este é um argumento interessante que têm por alvo novamente o Infalibilismo, podemos formulá-lo deste modo, chamando-o de argumento dos Erros das Cidades:

*c1<sub>dp</sub>*: Se a TP está correta, então há Infalibilismo

*c2<sub>dp</sub>*: Há Infalibilismo se e somente se não há erro (por parte de sujeitos e cidades)

*c3<sub>dp</sub>*: Ora, há erros (por parte de sujeitos e cidades)

*\*c<sub>dp</sub>*: Logo, a TP não está correta.

O outro argumento que é apresentado em seguida é também bastante interessante. Sócrates introduz o recurso à prevenção do futuro (178b-178c) como critério para definição do sábio. Se como considera, de acordo com a TP e a DP, não há distinção entre o sábio e ignorante em qualquer assunto que seja, uma vez que todas as crenças são verdadeiras, todos seriam igualmente hábeis para prever consequências ou eventos futuros (178c), coisa que o senso comum mostra claramente como não sendo verdadeiro. O exemplo do calor é demasiado ilustrativo: “[...] sempre que alguém, um leigo, julgar (*οἶηθῆ*) que a febre vai

---

aponta para temas e argumentos presentes na *República*. Também neste interlúdio há quem (CORNFORD, 1973, p. 83) defenda que existe certa alusão a TF, a única em todo o diálogo. Mas isto também veremos mais a frente.

tomar conta dele e que vai ficar mais quente, e outro, um médico, achar o contrário ( $\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\iota\eta\theta\tilde{\eta}$ ), diremos que o futuro acontecerá segundo a opinião de um dos dois, ou ambos (...)?” Este argumento é estruturalmente similar ao passado, tanto que é acoplado com o anterior (179a5-179b), visando dismantelar o Infalibilismo com requintes de *ad populum* e mesmo tom *ad absurdum*, sendo que desta vez o faz recorrendo-se a diferença da capacidade de acerto na predição de eventos futuros. Este argumento aparentemente rodeia a Definição Pragmática do Sábio, chamar-lhe-ei de argumento da Predição do Futuro.

*c4<sub>dp</sub>*: Se a TP está correta, então há infalibilismo

*c5<sub>dp</sub>*: Há infalibilismo se e somente se não há erro (na prevenção de situações futuras, sejam leigos ou sábios)

*c6<sub>dp</sub>*: Ora, há erros (na predição de situações futuras, e mais constantemente entre os que se considera leigos)

*\*\*c<sub>dp</sub>*: Logo, a TP não está correta.

Sócrates deixa claro que tais argumentos são facilmente construídos a partir do Infalibilismo entendido num sentido amplo, mas que em relação ao Relativismo estrito e ao Infalibilismo estrito, das crenças derivadas das sensopercepções, a TP se mantém mais fortemente (179c). Eis suas palavras:

(...) há muitos outros modos, Teodoro, de esmagar este argumento, mostrando que nem todas as opiniões de todos são verdadeiras. Mas, no que respeita à experiência presente de cada um, pela qual as percepções e as opiniões se geram, é mais difícil demonstrar que as opiniões não são verdadeiras.<sup>139</sup>

Este ponto é uma demonstração de que Platão está cômico, de algum modo, da distinção entre crenças de primeira e segunda ordem (que engendrarão o ‘Protagorismo Largo’ e ‘Estreito’). A frase, então consistiria na admissão de que em relação às crenças de segunda ordem, o Infalibilismo pode ser facilmente refutado, mas que em relação a crenças de primeira ordem, não. Aqui, se encerra o primeiro bloco de contra-argumentos focados na segunda tese, em especial em seu Infalibilismo. Platão não fizera lá uso dos qualificadores que o Relativismo requer, com a exceção (questionável, como veremos) do primeiro contra-argumento.

A partir daqui Sócrates então reconsidera (de um modo dramático, digamos) que a D<sup>1</sup> deve ter algo de proveitoso por, ao que parece, fincar-se neste tipo de Infalibilismo relativo às crenças de primeira ordem (179c6). Mas passa a verificar o Fluxismo (179d). Ou seja, lembra-nos da primeira tese, para de agora então, dedicar-se a segunda. Esta manobra pode

<sup>139</sup> 179c1. PLATÃO, 2008, p. 257.

ser tomada como um indicativo de que há certas interconexões que permitem a passagem, uma vez que podemos pensar que Platão está aproveitando o que foi desenvolvido na Doutrina Secreta sobre a privacidade, unicidade, etc. das percepções pessoais para analisar este aspecto “duro” do Infalibilismo das crenças de primeira ordem. Prossigamos, pois.

Teodoro (179e-180b) trata de traçar o perfil dos heraclíticos e demais adeptos do Fluxismo “radical” (esta diferença de “grau” no Fluxismo, é importante como já sinalizamos antes), digamos, apontando-lhes os problemas consequentes das doutrinas que adotam: a incoerência, enigmaticidade (180a) e a impossibilidade de diálogo (180b-c – e de qualquer conhecimento). Ou seja, o Fluxismo radical, em última instância, impossibilita não só qualquer via de conhecimento, como de diálogo. Sócrates considera que tal postura seja coerente com a tradição religiosa grega (180d) e que deve-se considerar, além do Fluxismo, seu contraponto: o Imobilismo parmenídico (180e), e que devem começar por examinar o primeiro a fim de nortear-se na argumentação (181a-b).

Sócrates passa então a considerar o que é o movimento [*κίνησις*] em si, pondo-se em acordo com Teodoro que há dois tipos deste, o movimento por alteração (*ἀλλοίωσις* – um tipo de movimento onde as coisas mudam características sem aparentarem mudança de posição espacial) e o por deslocamento (*φορά* – tipo de movimento onde há mudança de posição espacial) e questiona se todas as coisas se movem destes dois modos, supondo que os Fluxistas concordariam (181e). É retomada toda a proposta epistemológica fluxista da Doutrina Secreta (182a-c). Platão neste momento, não só oferece uma síntese magistral da teoria fluxista da percepção como nos indica que não devemos apegarmo-nos aos detalhes (182c1-4). A questão é que se tudo está em fluxo, então as próprias percepções geradas no processo dos movimentos estarão também em fluxo, e isto correndo, é impossível nomear algo ou mesmo falar em percepções separadas, já que o Fluxismo elimina a estabilidade mínima necessária para a formulação de conceitos ou para a expressão de sensopercepções em frases (182e).

Este é o ponto crucial, se saber é sensopercepção e se é impossível falar nisto de um ponto de vista rigorosamente fluxista, então a D<sup>1</sup> se torna igualmente impossível, nos diz Sócrates: “à pergunta sobre o que é o saber respondemos que nada mais é que não saber [*μὴ ἐπιστήμην*]”. Neste ponto fica claro que a aceitação do Fluxismo gera dificuldades intransponíveis por eliminar a possibilidade de qualquer resposta (183a). Sintetizando o argumento, que chamarei de argumento da Impossibilidade Fluxista, teríamos algo como:

*dI<sub>dp</sub>*: Se o Fluxismo é válido, então não há estabilidade perceptual nem conceitual

mínima

$d2_{ap}$ : Sem estabilidade perceptual e conceitual mínima, não há linguagem nem crenças de primeira ordem

$d3_{ap}$ : Há saber ( $D^1$ ) se e somente se há linguagem e crenças de primeira ordem

$*d_{ap}$ : Logo, se há Fluxismo não há saber ( $D^1$ ).

Bem, esta consideração da teoria fluxista omite a diferença básica entre os pares de movimentos rápidos ou lentos. Isto é importante, pois, nada nos impede pensar que os movimentos lentos sejam suficientemente lentos de modo a permitirem a estabilidade mínima requerida à formulação das frases; mas como isto (do que são precisamente tais movimentos lentos, e de qual o real papel deles na teoria da percepção) não fica claro ficamos sem saber se tal consideração seria válida. Sócrates passa a considerar que o uso de advérbios e expressões idiomáticas em geral – que não estão sujeitos ao movimento – não é coerente com uma epistemologia fluxista e que deveriam não ser utilizados pelos que defendem tal concepção (183b).

Aqui se encerra mais uma etapa do diálogo, ambos concordam que a primeira tese é insustentável se considerado um tal Fluxismo. Teodoro manifesta o desejo de deixar a discussão conforme acordado com Sócrates, de que ficaria até o término da segunda tese, tendo se alastrado e permanecido além do prometido, já que discutiam a primeira tese e o Fluxismo. Teeteto irrompe cobrando o exame das doutrinas dos Imobilistas (183d) é advertido por Sócrates de que tal exame os levaria longe demais da questão do saber (183e3-184a9) e considera mais adequado retornar a resposta de Teeteto (184b). E aqui retornamos nós, para a argumentação socrática contra a  $D^1$ , para o que será o derradeiro, e provavelmente o mais poderoso contra-argumento.

Sócrates passa então a investigar com Teeteto (184b3-c9) que as percepções ocorrem não nos órgãos sensórios, mas na alma (184d3), sendo que estes (os órgãos sensórios, ou seja nossa estrutura perceptual) são apenas meios ou instrumentos para tal. E que cada sensopercepção, enquanto tal, é atômica (185b2), particular à cada órgão sensório (185a), idêntica a si mesmo (185a11) e por isto, é incomensurável com outros órgãos (185a). Daí decorre, que o exame das semelhanças ou diferenças entre as sensopercepções não é realizado pelas próprias sensopercepções (185b-c). Ora, é justamente tal exame que está mais próximo do que comumente se intui por saber, e não o dado atômico que vem ao sentidos. Tal agente que realiza os exames, comparações e demais atividades é a alma (185c-e), como diz Teeteto sendo questionado por Sócrates. Daí que a percepção da diferença, igualdade, grandeza, pequenez, beleza, etc. (o exame) se dá mais propriamente numa operação psíquica e não nos órgãos sensórios em si. O conhecimento da entidade (186a2 - “essência” *οὐσία*) se dá mais

por tais operações psíquicas, e são nestas; ou seja, mais propriamente na atividade racional, que estão as atividades calculativas e relacionadas à verdade (186c). De modo que nos diz Sócrates:

(...) então, o saber [ἐπιστήμη] não está nas sensações [παθήμασιν], mas no raciocínio [συλλογισμῶ] sobre elas; pois por aí (sobre o raciocínio acerca das sensopercepções), pelo que parece, é possível alcançar a entidade e a verdade [οὐσίας γὰρ καὶ ἀληθείας], mas por ali é impossível<sup>140</sup>.

Aqui é refutada a primeira tese de modo final. A clareza platônica na condução deste raciocínio é magistral. A partir daqui, fica óbvio que a  $D^1$  não é correta de modo algum. E se a  $D^1$  não é correta, a TP também não, e o Fluxismo insustentável, as três teses são deixadas de lado em prol de uma nova empreitada dialética, uma nova resposta a ser dada por Teeteto. Sócrates passa então a exortar Teeteto para que esta esqueça o que dissera até então e se concentre no oferecimento de uma outra resposta ( $D^2$ ) para a questão do conhecimento (187a adiante). Formulemos então este argumento, que chamarei de argumento da Alma, do seguinte modo:

- $e1_{dp}$ : Se  $D^1$  é verdadeira, então o saber implica estar nas percepções
- $e2_{dp}$ : O saber implica em dizer respeito a entidade e a verdade
- $e3_{dp}$ : Ora, são as operações psíquicas que implicam em dizerem respeito a entidade e a verdade
- $e4_{dp}$ : As operações psíquicas não são percepções
- $e5_{dp}$ : Logo, o saber implica não estar nas percepções
- $*e_{dp}$ : E portanto,  $D^1$  é falsa.

Encerramos aqui nossa apresentação da segunda refutação e com ela, da parte do diálogo relativa ao meu problema. No próximo capítulo trataremos de discutir estes argumentos e de formular uma resposta para nossa questão. Antes de prosseguirmos, cabe uma relembração nos argumentos:

- a. argumento do Sábio 2 (visa a TP)
- b. argumento da Autorrefutação (visa a TP)
- c. argumento da Predição do Futuro (ainda a TP)
- d. argumento da Impossibilidade Fluxista (visa  $D^1$  e o Fluxismo)
- e. argumento da Alma (visa apenas a  $D^1$ )

Passemos então ao terceiro e último capítulo a fim de formularmos nossa resposta. Sigamos, então.

<sup>140</sup> 186d2, PLATÃO, 2008, p. 270.

### 3. REVISANDO AS TESES.

Neste capítulo realizaremos o fechamento das considerações e formularemos uma resposta para nosso problema de acordo com o considerado até agora. Isto será feito, basicamente, confrontando nossa análise dos argumentos (especialmente os da segunda refutação) com a literatura de comentadores acessíveis, e formulando a partir destas análises nossa resposta ao problema interconexão das três teses. Fá-lo-ei em três sessões, na primeira (3.1), trabalharemos uma análise geral dos argumentos da segunda refutação relativos a segunda tese; na segunda (3.2), os relativos a terceira e primeira tese, e por fim (3.3) veremos o que isto nos permite determinar em resposta ao nosso problema. Depois de encerrar o capítulo apresentarei uma breve conclusão. Prossigamos, pois.

#### 3.1. Considerações sobre a segunda tese.

Analisaremos os contra-argumentos apresentados por Platão contra os desenvolvimentos das três teses na segunda refutação. Assim o faremos por serem estes argumentos preciosos para o trabalho de identificar as interconexões das três teses e o modo como fora concebido por Platão. Minha análise dos argumentos será posta em diálogo com a dos comentadores que me estiveram acessíveis, com isso visto melhor fundamentar e contextualizar meus posicionamentos em relação às principais correntes interpretativas do diálogo. Ater-me-ei as formulações que construí e a nomenclatura que adotei conforme antes, qualquer mudança ou consideração em contrário será devidamente sinalizada ao longo do texto. Iniciemos, pois.

##### 3.1.1. O Argumento do Sábio 2.

- a1<sub>dp</sub>*: Se a TP é válida, então não há sábios nem ignorantes
- a2<sub>dp</sub>*: Há sabedoria e ignorância se e somente se há opiniões verdadeiras ou falsas
- a3<sub>dp</sub>*: Ora, há opiniões falsas
- a4<sub>dp</sub>*: e portanto há sábios e ignorantes,
- \*a<sub>dp</sub>*: Logo, a TP não é válida.

Este argumento<sup>141</sup> para alguns, por exemplo, para Cornford (1973), Burnyeat (1990)

---

141

Que para Cornford (1973, p. 76) é historicamente válido; pois crê que Platão passa a atacar a doutrina histórica de Protágoras a partir deste momento. Inicialmente, Cornford (id.) acredita que Protágoras “cede” ao senso comum ao reconhecer a existência de sábios e não põe dúvidas sobre a repetição do argumento platônico. Mesmo que este tenha ignorado completamente a Definição Pragmática do Sábio – feita,

ou Bostock<sup>142</sup> (2005) não constitui um argumento independente e é somente a parte inicial do argumento da Autorrefutação. Ou é apenas uma preparação de terreno para o argumento seguinte (STERN, 2008, p. 150-154). O grande ponto agora é saber se este argumento realmente atinge e refuta a segunda tese e se o faz, qual é a dimensão disto para as restantes<sup>143</sup>. Se minha interpretação estiver correta, é perfeitamente defensável dizer que o argumento não refuta a tese. Primeiro, concordo com Bostock (Ibid., p. 90) e Tschemplik (2008, p. 90-91) que Sócrates ignora por completo a Definição Pragmática do Sábio, e pressupõe  $a2_{dp}$ , coisa que, se observado rigorosamente a Definição Pragmática do Sábio, não deveria pressupor, por esta prescrever – justamente – que a sabedoria e a ignorância não dizem respeito à verdade, mas ao sucesso pragmático.

Segundo, que se poderia retrucar que a TP, como o faz Zilioli (2007, p. 118-134), não é uma tese que deva ser considerada do modo como Platão o fez nesta passagem, mas sim a maneira gnômica, a maneira aludida por Feyerabend<sup>144</sup>. É uma quase oracular, e como tal não deve ser tomada como uma “asserção” em termos estritos: “[...] é uma máxima que *mostra* como as coisas são, sem *enunciar* o relativismo diretamente”<sup>145</sup> (grifo meu). Terceiro, que aqui, ao tratar de “falso” e “verdadeiro”, Platão negligencia os qualificadores que o Relativismo da tese requeria. Por estes três pontos pode-se arguir uma defesa de que o argumento não é tão funcional quanto parece. E por fim, em quarto lugar, um recurso à maioria não garante a verdade de uma crença.

Alguém poderia contra-argumentar dizendo-nos que o primeiro ponto é questionável, já que Platão provavelmente entenderia que poderia, utilizando-se da própria TP – sendo ele mesmo “metro”, recusar-se a aceitar a Definição Pragmática do Sábio, e preferir recorrer ao senso comum de que verdade e ignorância dizem respeito à verdade. O trecho do diálogo

---

justamente, na DP contra este mesmo argumento. Protágoras acorda que existam sábios, como está claro na DP, não é este o ponto. Ao que parece, Cornford não notara isto. Mesmo em relação a passagem 171c9-d, onde Sócrates reconhece que provavelmente não procedera bem ao apresentar o mesmo argumento novamente, mas que está justificado, em relação a própria TP, por haver feito como lhe parecia, Cornford (ibid., p. 80) nos diz: “[...] Socrates' last words probably do not mean that Protagoras would, in Plato's opinion, have had any valid answer to make. The argument has fairly deduced, on Protagoras' own principles, the consequences of asserting that what every man thinks true is true for”. Isto, parece-me, é proceder como Teodoro no diálogo, e aceitar irrefletidamente a premissa (de acordo com o modelo que expus)  $a2_{dp}$ , quando em consonância com a DP, um protagórico não aceitaria – pois. A sabedoria, para Protágoras, não tem, necessariamente, relação com a verdade ou falsidade de uma crença como posto na Definição Pragmática do Sábio.

<sup>142</sup> Bostock (2005, p. 90) considera este argumento como uma mera introdução ao argumento “mais sutil” [*κομψότατον*], o da Autorrefutação e logo passa a considerá-lo

<sup>143</sup> Por seu turno, Tschemplik (2008, p. 90-91) considera que este primeiro argumento jaz, em última instância, na identidade da sabedoria [*wisdom*, no sentido de *expertise*] e conhecimento (coisa que segundo a autora, Protágoras esforçara-se para diferenciar), tendo como pano de fundo a diferença entre crenças verdadeiras e falsas.

<sup>144</sup> Apud ZILIOLI, 2007, p. 118.

<sup>145</sup> Id. [...] a maxim that show how things are, without enunciating relativism directly.]

onde se pode advogar que supostamente isto ocorre já fora sinalizado em 2.3 (no capítulo anterior) está em 170a-b. É fato que o texto não é claro se Platão realmente concebera desta forma. E mesmo que o fizeste, pelo Relativismo da TP, teria de pressupor que a Definição Pragmática do Sábio seria irrelevante *para ele*, mas não para o próprio Protágoras. Ou seja, aproveitar-se-ia dos qualificadores para recusar a Definição Pragmática do Sábio, mas esquecer-se-ia deles para limitar a validade da conclusão traçada. Daí que o primeiro ponto mantem-se.

Poder-se-ia ainda arguir contra o segundo ponto de uma maneira certa: ora, se devemos entender a TP assim ou assado, é irrelevante – o que é relevante é o modo como Platão a pôs no seu texto. Ou seja, este segundo ponto só faria sentido se estivéssemos labutando sob uma perspectiva histórica, que é o caso de Zilioli (2007). De fato, eis um contraponto sério. Para desmontá-lo teríamos de provar que a interpretação gnômica da segunda tese não só fora aceite por Platão, como utilizada por ele, e daí tentar mostrar que se desfizera desta interpretação injusta ou arbitrariamente. Obviamente que não faremos isto, resta-nos aceitar este contraponto.

Contra o terceiro ponto, alguém pode levantar que o não uso dos qualificadores por parte de Platão é justificado, tanto por 1) a TP não ser uma tese relativista e 2) por serem desnecessários, pois mesmo com os qualificadores o argumento é funcional e a TP é refutada. 1) baseia-se em Fine (1998) em última instância<sup>146</sup>. E 2) em Burnyeat (1990). Contra 1), podemos dizer, a) a TP não é apenas uma tese infalibilista<sup>147</sup>, é relativista também e deve ser considerada no seu todo, como já apontamos (no capítulo passado) se Platão a concebe neste momento apenas como infalibilista, isto não anula seu relativismo, apenas aponta para o fato de ser do interesse de Platão trata-la como infalibilista neste trecho do diálogo; ou b) mesmo que aceitássemos 1), disto decorre que somente o Infalibilismo das crenças de segunda ordem é afetado, restando a o das crenças de primeira ordem. Contra 2), basta contrapor a

<sup>146</sup> FINE, 1998, p. 205-221. O principal ponto de Fine que permite o argumento funcionar, parece ser a formulação (3) [“Either (a) all beliefs are true, or (b) some beliefs are false”] do primeiro argumento (vd. p. 210), como a própria Fine reconhece (Ibid, p. 213), no ver dela (idem) um infalibilista teria de concordar com (3), apesar de um relativista não ter de fazê-lo [na formulação que ele deriva como (3')], pois sendo (3') não haveria como o argumento platônico ter qualquer eficácia. Isto não parece-me claro, mesmo numa leitura puramente infalibilista, pois, como um infalibilista do tipo relativo as crenças de primeira ordem, por definição, admitiria tal disjunção que incluísse a possibilidade de uma crença falsa (3b)? Fine (Ibid, p. 214) nos diz que o infalibilista ao aceitar (3a), aceita necessariamente (3). Isto decorre logicamente, já que numa disjunção, basta um dos elementos serem verdadeiros para que a disjunção como um todo seja (e neste caso teria de aceitar, mesmo negando-a, 3b). O problema não é a disjunção em si, mas o modo como é montada. O infalibilista, por definição, não aceitaria a construção argumentativa (3). Por definição, ele não poderia admitir sequer a atribuição de valores-verdade, já que em seu arcabouço, só há um valor-verdade. No entanto, isolando o Relativismo, Fine torna plausível a argumentação platônica. O problema é que este total isolamento do Relativismo simplesmente não é razoável como já apontamos no primeiro capítulo.

<sup>147</sup> cf. LEE, 2008, p. 48.



demonstração de Wedin (2005) de que a base lógica de Burnyeat é problemática e não serve para fundamentar a visão de que mesmo com os qualificadores (com o aspecto relativista da tese sendo evidenciado) a TP é refutada. Nisto, podemos dizer que o terceiro ponto, permanece assim como nosso quarto, já que não parece razoável crer que, filosoficamente, a verdade de algo seja determinada (ontoespistemologicamente) pelo número de crentes nela.

Antes de encerrarmos nossas considerações sobre este argumento, cabe ressaltar a visão de Stern (2008, p. 147) que me soa bem provável. O grande ponto, o real interesse de Platão nisto, seria a exploração das consequências políticas da segunda teses, do ele chama de Igualitarismo [*egalitarianism*] e Inigualitarismo [*inegalitarianism*]. O Igualitarismo de Protágoras, consiste na concepção derivada da estância teorética de que todos são igualmente autossuficientes no que diz respeito ao conhecimento (especialmente do ‘conhecimento político’). E o Inigualitarismo, a negação disto – posição sustentada pelo senso comum<sup>148</sup>.

Stern chama atenção para um ponto interessante que pode ser utilizado em favor da visão de Zilioli (2005), e do segundo ponto das minhas razões para problematizar este argumento: Platão defenderia que a filosofia só deveria fazer uso de linguagem poética em sentido estritamente não filosófico, como maneira de exortar sentimentos e direcioná-los para determinado fim útil à argumentação<sup>149</sup>. Neste caso, a segunda tese, se entendida como defende Zilioli, deve ser corretamente entendida como uma expressão gnômica (a maneira oracular, poética) que aponta ao invés de dizer, tal visão platônica problematizaria a abordagem da TP no Teeteto. Por um lado, se entendida de tal modo, teríamos uma explicação para as diversas escusas platônicas e reservas; mas por outro, teríamos a exploração filosófica-lógica direta de um dito que não deveria ser assim analisado. Bem, em todo caso, ainda consideramos o segundo ponto como refutado, pois é para o contornarmos teríamos de percorrer satisfatoriamente o percurso lá estipulado, coisa estas considerações não fazem.

Encerramos as considerações sobre este argumento mantendo que a eficácia do mesmo contra a TP é problemática, passemos ao seguinte.

### 3.1.2. O argumento da Autorrefutação.

<sup>148</sup> STERN, 2008, p. 148.

<sup>149</sup> Ibid, p. 153-154. [... It is especially useful insofar as we are on the verge of the Digression’s picture of philosophy as nonpoetic, akin to the Muse-less materialists. Not knowing (or caring) if his neighbor is a human being or some different nursling, the Philosopher of the Digression sees no need to employ poetic skills to address him (174b1–4).<sup>53</sup> One reason that poetry becomes useful for philosophy is if, as with Socratic maieutics or the Platonic dialogue, there is a need to speak to individuals, to proceed in an *ad hominem* manner. The philosopher can then employ the resources of poetry to engage other individuals’ passions. Yet the Socratic philosopher’s use of poetry does not entail assimilation of poetry and philosophy. [...] Plato thus uses poetry not for consolation, not to respond to the love of one’s own, but for understanding.]

$b5_{dp}$ : toda crença  $p$  é verdadeira

$b6_{dp}$ : “toda crença  $p$  é verdadeira” é falso’ é uma crença  $p$

$**b_{dp}$ : logo, “toda crença  $p$  é verdadeira” é falso’ é verdadeira.

Este argumento é de longe o mais controvertido (CHAPPELL, 2006) e não é fácil estar totalmente seguro a seu respeito. Por isto me atarei a um exame mais detalhado do argumento e da literatura escrita sobre ele que me esteve acessível. Para tal percorrerei uma rápida revisão dos principais comentadores utilizados nesta obra crendo que isto dar-nos-á um panorama geral mais contextualizado e abrangente. Iniciemos.

Cornford (1973, p. 80) considera que este argumento está correto e que mostra que a TP, de fato, autorrefuta-se, apesar de poder ser igualmente considerado um *ad hominem*, no ver dele. Se há algo que pode ser dito contra este argumento, no ver de Cornford, é que ele não ataca o ponto central (que é a Definição Pragmática do Sábio, na terminologia que adoto)<sup>150</sup>, coisa que será feita no próximo argumento.

Inicialmente, Burnyeat (1990, p. 28) considera que o argumento da Autorrefutação é uma pérola filosófica em si mesma e que tem como alvo principal, o Relativismo<sup>151</sup>. E já denuncia a chave de sua eficácia: “[...] o joguete [*trick*] essencial é mover a discussão um nível acima”<sup>152</sup>. Ou descê-la de modo a não ter níveis distintos: o ponto é igualar a 'crença base' com o restante (coisa que, no fundo, é a base da crítica do entendimento da TP por Zilioli). Este é o ponto: tornar a crença base, neste caso a segunda tese, para que seja abarcada pelo seu próprio escopo. Isto é o que está feita nas formulações  $b3_{dp}$  ou em  $b6_{dp}$ . A questão é, obviamente, se esta manobra é necessariamente válida. Burnyeat crê que sim. Pois, em seu ver, Platão constrói um dilema genuíno que força Protágoras a negar o Infalibilismo (e com isso uma parte de sua TP) ou se autorrefutar<sup>153</sup>.

No entanto, Burnyeat nota<sup>154</sup> algo estranho na argumentação da autorrefutação: ela omite o qualificador “*para x*”, como já apontamos ao tratar do argumento passado. Burnyeat<sup>155</sup> considera que isto ocorrera ou por 1) desonestidade platônica ou 2) por simples deslize de atenção. A maneira de verificar isto e medir apropriadamente a dimensão disto a

<sup>150</sup> CORNFORD, 1973, p. 80. De certa forma, Santos (2008a, p. 80-88) inicia uma consideração parecida, utilizando os termos 'sensismo' para o Protagorismo Estreito e 'relativismo' para o Protagorismo Largo, mas logo afirma que o argumento é autorrefutativo, independente da ausência dos qualificadores, como veremos que Burnyeat advoga (por outros motivos).

<sup>151</sup> Já me referi aqui sobre se a TP deve ser encarada como uma tese infalibilista, relativista ou como as duas (coisa que considero defensável pelo próprio texto, como posto em 1.2), e novamente aponto para Fine (1998 e 2003a) para a consideração de que tomá-la como unicamente infalibilista é, no meu ver, um problema.

<sup>152</sup> BURNYEAT, 1990, p. 28 [... the essencial trick is to move the discussion up a level].

<sup>153</sup> Ibid, p. 29.

<sup>154</sup> Ibid, p. 29-30.

<sup>155</sup> Ibid, p. 30.

refutação em si, é reconstruindo a argumentação com os qualificadores em seus devidos lugares. Se mesmo assim, houver autorrefutação, então podemos isentar Platão de qualquer deslize ou desonestidade. No entanto, Burnyeat decide não reproduzir isto neste texto em questão<sup>156</sup> e prefere ater-se a visão geral de uma postura Relativista. A asserção 'toda verdade é relativa' é autorrefutativa (por postular-se como um asserção objetiva, absoluta, não-relativa) ou inoperante (por ser válida apenas para o relativista). Daí que Burnyeat infere que, com qualificadores ou sem, a TP seria autorrefutativa em todo caso, diferentemente de um texto seu mais antigo – que veremos em seguida, salvando assim Platão. A omissão dos qualificadores fora uma simples falta de redação que não comprometera o argumento<sup>157</sup>. O argumento de Burnyeat leva em conta todo o recurso a 'verdade' e a 'falsidade' que Platão injeta, mas que provavelmente Protágoras não aceitaria (por causa da Definição Pragmática do Sábio). Em todo caso, considera que este argumento funciona e que ainda é interessante para o debate de outros níveis de Relativismo na filosofia contemporânea<sup>158</sup>. Com isso termina suas considerações.

Noutro texto mais antigo, Burnyeat (1976) após apresentar sua formulação básica do argumento da Autorrefutação<sup>159</sup>, reconstrói a versão com os qualificadores omissos, de onde conclui inicialmente que, ao contrário do posto acima, a TP não é autorrefutativa<sup>160</sup>. Ora, então a questão passa a ser o porquê, como acima, Platão teria feito isto. Como não basta apontar<sup>161</sup>, e como não é de costume ver algum tipo de manobra retórica para desqualificar teses que Platão discorda<sup>162</sup>, então deve haver uma explicação razoável para tal. A maneira que Burnyeat encontra para tal é utilizando 'verdadeiro' e 'falso' como consequentes de 'parece a  $x$  que  $p$ '<sup>163</sup>. Isto se desdobra incrivelmente com o uso de uma semântica dos mundos

<sup>156</sup> BURNYEAT, 1990, p. 90. isto ficou para um artigo seu, lançado em 1976 na revista *Philosophical Review* que citaremos logo em seguida.

<sup>157</sup> Id. Segue: “[...] The omission, we may decide, was a fault in the execution of a well-aimed attack. Relativism is self-refuting, and for reasons that go deep into the nature of assertion and belief”.

<sup>158</sup> Como o próprio Burnyeat cita, como no '*Ontological Relativity*' de W. V. Quine. Entre outros.

<sup>159</sup> Nesta altura chamado, como em referência a Sexto Empírico (Ibid, p. 172 cf. SEXTUS EMPIRICUS, 1842, p. 275. *Adv. Math.*, uii, 389), de *peritrope* [περιτροπή, “revolução, mudança total” vd. MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 257] como Chappell (2006) fará mais tarde.

<sup>160</sup> BURNYEAT, 1976, p. 174. Segue: “[...] this establishes that the Measure doctrine is false for Protagoras' opponents but yet that it is false for Protagoras himself; consequently, his relativism is not so far shown to be self-refuting. [...] the position, then, is this: the argument as it stands in the text appears to be an *ignoratio elenchi*, starting out from a subjectivist position [...] which Protagoras did not hold, and recasting in the relativistic mould of (M) [i.e. Every judgment is true *for* the person whose judgment it is] yields only the seemingly harmless conclusion that the Measure doctrine is false for Protagoras' opponents.”

<sup>161</sup> Ibid, p. 175. Burnyeat culpa a maioria dos comentadores que perceberam isto de não buscarem uma explicação satisfatória.

<sup>162</sup> Ibid, p. 177. Este ponto é complicado, pois pode soar como uma generalização apressada. Afinal, e se Platão houvesse sido honesto menos com esta tese, cujo “perigo” para sua TF é demasiado maior que qualquer outra (se considerarmos a visão de Cornford, já aludida, sobre tal tese como a arqui-inimiga)?

<sup>163</sup> Ibid, p. 178. Introduzir 'verdade' e 'falsidade' na questão, parece-me que simplesmente condena-a a mais problemas de antemão, independente do quão rebuscado sejam as formalizações lógicas.

possíveis em três estágios argumentativos diferentes, na consideração que a TP realmente autorrefuta-se. A única maneira disto não acontecer – e isto vale para toda e qualquer tese relativista – é postulando-se um princípio de tradução<sup>164</sup> que permita mover-se razoavelmente na noção de verdade relativa. Basicamente, este princípio estabelece que uma proposição possa ser absolutamente verdadeira relativamente às pessoas que as creditem. Daí, munido de tal princípio de tradução, podemos pensar que Protágoras se safaria. Mas para Burnyeat isto não ocorreria<sup>165</sup> por ser Protágoras um relativista sobre a verdade, e como tal não cederia à existência de verdade absoluta em nível algum, mesmo ao nível da postulada pelo princípio de tradução que Burnyeat propõe. Daí que, como acima, ao final, a omissão dos qualificadores não resultara em muita coisa, pois Platão deve ter notado isto de algum modo<sup>166</sup>. Como comentara Wedin (2005, p. 172) esta talvez seja a defesa mais hábil do argumento platônico da Autorrefutação da TP em toda a literatura produzida em torno deste argumento.

Waterlow (1977, p. 19) inicia seu texto expondo o argumento central da Autorrefutação, que segundo ela, apesar de ter seu propósito claro, não tem seus mecanismos devidamente elucidados. E segundo ela, “[...] a questão da validade [do argumento] não pode ser decidida até ser conhecido que tipo de argumento Platão construiu aqui”<sup>167</sup>. Tal conhecimento é o que propõe apresentar. Primeiramente, considera a visão mais aceita: a de que o argumento funciona como “parece”, de fato, e que demonstra a autorrefutação de Protágoras. Em seu ver, esta visão é implausível, por um motivo simples: o argumento não refuta Protágoras (a TP como suportada pela DP, ou seja a segunda tese acrescida da Definição Pragmática do Sábio). Waterlow apresenta isto, a princípio, pela recorrência à realidades privadas (similarmente a semântica de mundos possíveis adotada por Burnyeat) cuja análise mostra claramente que não há autorrefutação<sup>168</sup>. “Uma vez, pois, que a posição de

<sup>164</sup> BURNYEAT, 1976, p. 193-194. “[...] Then, surely, to avoid applying the doctrine twice over, we must put their truth conditions in absolute terms. Thais, a proposition of the form “*x is F*” is true (relatively) for person *a*, if and only if “*x is F for a*” is true (absolutely). Call this principle of translation. Such principle is needed, I submit, of we are to be able to give sense to the notion of relative truth and operate with it in reasoning. [...] when a person *a* states that some proposition *p* is true, and the Measure doctrine declares that *p* is true (relatively) for *a*, this in turn means, by the principle of translation, that “*p is true for a*” is true (absolutely). In particular, if Protagoras puts forward his relativism and agrees that this doctrine, in consequence of itself and his belief in it, is true for him, he must still acknowledge it to be an absolute truth that the Measure doctrine is true for Protagoras [...]”.

<sup>165</sup> Ibid, p. 194.

<sup>166</sup> Ibid, p. 195.

<sup>167</sup> WATERLOW, 1977, p. 19, [... the question of validity cannot be decided until it is known what kind of argument Plato has constructed here].

<sup>168</sup> Ibid, p. 20-21. Mesmo uma leitura básica não é suficiente: “[...] this view, ‘true’ means something different when applied by Protagoras to his own opinion *D* and when applied to all other opinions. No doubt this position could be shown to be conceptually incoherent on some level. But it clearly does not entail any straight-forward logical inconsistency. On this view, when Protagoras claims that while he himself truly holds

Protágoras é logicamente consistente, o argumento de Platão em 171a6-c7 é falacioso se interpretado como uma demonstração de inconsistência”<sup>169</sup>. Mas afinal de contas, o que vem a ser inconsistência neste contexto? Se isto é basicamente mostrar que uma posição não pode sustentar-se, então, segundo Waterlow<sup>170</sup>, há duas bases para isto: a) a falta de sentido [*meaningless*], ou inexpressividade de conteúdo como um todo, ou b) a falsidade necessária ou não satisfação da posição. Isto é o que torna algo inconsistente não desejável.

Para a autora, não há “[...] nenhuma evidência que Platão tenha assumido que por provar a inconsistência da posição de Protágoras ele tenha, em decorrência, provado sua falta de sentido”<sup>171</sup>. De modo que a) não deve ser tomada. Daí que talvez seja mais apropriado considerar que Platão veja como inconsistente a posição protagórica por ser necessariamente falsa, ou insustentável (b). No entanto, assumir que a TP seja necessariamente falsa:

[...] é já ter de assumir que uma posição pode mesmo ser falsa, o que é exatamente o que Protágoras nega no que diz respeito a todas as posições que são atualmente sustentadas como opiniões. E não há dúvida que a posição protagórica sob ataque está sendo sustentada como uma opinião por Protágoras<sup>172</sup>.

Resta então, considerar que a suposta inconsistência diga respeito a não-satisfação da segunda tese. No entanto, a satisfação ou não de uma posição, segundo Waterlow<sup>173</sup>, diz respeito aos valores-verdade [*truth-values*] que esta apresenta. No entanto, Protágoras deixa claro que não trabalha com tais valores-verdade, e mesmo que se tome outros valores de referência, uma exposição clara destes deveria ser feita antes de qualquer tentativa de refutação por meio deles<sup>174</sup>.

A autora ainda considera um ponto importante. Mesmo que Protágoras tenha

---

D, other men truly deny it, he merely claims that whereas the fact corresponding to D is a fact simpliciter, there also exist, relatively to other men, certain relative facts corresponding to their denials of D. And this claim is not self-contradictory”.

<sup>169</sup> WATERLOW, 1977, p. 21 [... Since, then, Protagoras' position is logically consistent, Plato's argument in 171a6-c7 is fallacious if interpreted as a demonstration of inconsistency].

<sup>170</sup> Ibid, p. 22.

<sup>171</sup> Id, [... there is no positive evidence that Plato would have assumed that by proving Protagoras' position inconsistent he would thereby prove it meaningless]. Antes de se advogar a preocupação de Aristóteles nos livros Γ e K da *Metafísica* a autora adianta que “[...] the connection between inconsistency and meaninglessness is not entirely clear even to ourselves, equipped with all the apparatus of modern logical and semantic theory” e seria um tanto quanto contraproduutivo exigir do texto platônico uma explicação detalhada do que logicamente seja a inconsistência.

<sup>172</sup> Ibid, p. 23 [... is already to have assumed that such a position even can be false, which is exactly what Protagoras denies concerning *all* positions that are actually held as opinions. And there can be no doubt that the Protagoras position under attack is being held as an opinion by Protagoras.] Interessante esta saída de Waterlow, pois, considera que mesmo que se considere o Infalibilismo como abrangendo seu próprio escopo, não se poderia a TP falsa sem assumir algo que Protágoras mesmo não assumiria.

<sup>173</sup> Ibid, p. 24.

<sup>174</sup> Ibid, p. 24-25.

'concordado' com seu oponente, daí não decorre, necessariamente, que ele compartilhe das opiniões dele<sup>175</sup>. E mesmo que chegasse a compartilhar, sairia de alguma possível inconsistência se subscrevesse ao Fluxismo<sup>176</sup>, que do mesmo modo, pela recorrência ao atomismo perceptual, poderia oferecer uma brecha para Protágoras<sup>177</sup>, além de que se assim fosse, esperaríamos que primeiro fosse refutado o Fluxismo, e depois Protágoras e não o contrário<sup>178</sup> - pois o Fluxismo seria a base de sustentação. Isto é importante para nós, pois também pode ser considerado um aspecto que a favor da independência das teses.

Waterlow passa a considerar como deve ser entendido o Relativismo de Protágoras que em seu ver tem sido mal entendido<sup>179</sup>; considera que este não deva ser considerado como um Relativismo acerca da verdade ("alético"), como Burnyeat considera (1976) e na visão da autora leva, em última instância, o argumento platônico portar-se como uma *ignoratio elenchi*, mas enquanto um Relativismo acerca do fato (um relativista "factual", digamos)<sup>180</sup>. Baseia tal visão na análise do uso dos dativos relativos a "verdadeiro" no texto platônico<sup>181</sup>. Ou seja, eis um Relativismo sobre o que é o caso. Ainda sim, o argumento da Autorrefutação não "[...] é uma demonstração da inconsistência de Protágoras, especialmente desde que, como previamente arguido, mesmo se tal demonstração fosse válida, seria impotente contra Protágoras"<sup>182</sup>. A única vantagem aparente de encarar o relativismo protagórico, como sendo do tipo "factual", é que assim oferecemos a Platão uma maneira de mostrar a inoperância da TP em termos dialéticos; pois o Relativismo assim compreendido da segunda tese leva-nos a uma espécie de solipsismo epistêmico que impossibilitaria o aprendizado e a mudança de opinião. Este seria o real intento de Platão, segundo a autora<sup>183</sup>.

<sup>175</sup> A explicação da autora convence, vd. WATERLOW, 1977, p. 25-26, e principalmente em 29-30. Na p. 30 temos um arremate ilustrativo: "[...] And the essence of his [Protágoras] relativism is this: that the existence of one believer's relative reality does not entail the existence of a similar or qualitatively identical relative reality for any other believer. Thus when Protagoras agrees with his opponents' views, by holding, as he must, that it is true, it does not follow that he shares in that view. But unless he shares in it, he does not contradict himself, for he does not *hold* any view that conflicts with his doctrine. So long, then, as Protagoras is presented as simply agreeing with his opponents, he is not shown contradicting himself."

<sup>176</sup> Daí a visão de alguns comentadores de que só haja refutação da TP quando houver refutação do Fluxismo, por uma refutação *a fortiori*. No entanto, isto é problemático. A única real evidência de que Protágoras subscrevera ao Fluxismo (e não está realmente claro se a um extremo ou um Heraclitismo moderado, digamos) está na DP em 166b4-c2, e mesmo assim pode-se advogar que tal subscrição seja um artifício Platônico (não-aludido explicitamente em nenhum outro local mais) justificado pela associação (de inteira responsabilidade platônica) traçada entre a TP e o Fluxismo vd. 1.2.

<sup>177</sup> Ibid, p. 26-27.

<sup>178</sup> Ibid, p. 27. [... Thus we should expect an argument proving Protagoras' inconsistency to follow, not precede, an attack on Heracliteanism.]

<sup>179</sup> Ibid, p. 31.

<sup>180</sup> Ibid, p. 32.

<sup>181</sup> Ibid, p. 32-35.

<sup>182</sup> Ibid, p. 35 [... is not a demonstration of Protagoras' inconsistency, especially since, as I previously argued, even if such a demonstration were valid it would be powerless against Protagoras.]

<sup>183</sup> Ibid, p. 35-36. E nisto, como já falamos ao tratar do argumento passado, concorda Stern (2008).

Passemos a outro comentador. Bostock (2005, p. 90) defende que este argumento também não funciona. Ao omitir os qualificadores, Platão simplesmente, o torna fraco<sup>184</sup>. A única maneira de verificar qualquer eficácia séria do argumento, de fato, seria procedendo como Burnyeat, postulando-o com os qualificadores. Mesmo assim, Bostock considera que “[...] Sócrates forçou o argumento longe demais quando o faz reivindicar que Protágoras terá de admitir que a doutrina tornou-se falsa para o próprio Protágoras”<sup>185</sup>. Mesmo a defesa de Burnyeat do argumento platônico, considerado em sua visão mais otimista, falha logicamente: seria necessário a Protágoras assumir uma premissa que ele simplesmente não assumiria (por estabelecer uma referência entre os mundos privados [*cross-world reference*])<sup>186</sup>. Deste modo é necessário partir para o próximo argumento, uma vez que este não dera conta de refutar a TP.

Para Fine (1998) este argumento é realmente funcional se e somente se Platão trata a

<sup>184</sup> BOSTOCK, 2005, p. 90. Segue: “[...] If we are to find a decent objection to Protagoras along these lines, we must first show that these qualification are inappropriate, at least in the present case. For this purpose, two lines of argument naturally suggest themselves. One is that the considerations we first gave in favour of a Protagorean approach do not apply to the present case: we began by urging that if the wind appears cold to anyone the it is cold for him, and generally that what appears to anyone *in perception* is so for him, but our present question is not one about *perception*. That is, **we have given the doctrine a wider application**, extending the sense of 'appears', so that it is now taken as a doctrine about all beliefs, and not just those based on one's own perceptions. And surely even Protagoras would admit that he does not literally *perceive* that any man's belief on any topic are true (for that man). Another line of argument would be to point out that when **Protagoras announces his theory he evidently is not just telling us how things are with him**. In his own view, the theory that all perceptions - or all beliefs - are true for the man who has them is not *itself* something that is just 'true for Protagoras'. Rather, he puts it forward as something that is *true* (full stop). That is why we are expected to take notice of it, to accept it ourselves, and to think highly of Protagoras for having discovered it. In other words, **the doctrine that man's is the measure of all things was not actually intended, by Protagoras, to be a doctrine that applies to itself**” (grifo meu). No meu ver, uma grande exposição dos contra-argumentos iniciais que tocam o ponto da questão.

<sup>185</sup> Id, [...] Socrates is pressing the argument too hard when he goes on to claim that Protagoras will have to admit that the doctrine has turned out to be false for Protagoras himself.]

<sup>186</sup> Ibid, p. 91. Segue: “Supposing, then, that *x* thinks that the Protagorean doctrine is false, then according to that doctrine itself it will follow that the doctrine is false for *x*, i.e. that it does not correctly describe how things are in *x*'s world. Hence if Protagoras admits - as he must - that *x* thinks that the doctrine is false, and if Protagoras also subscribes to the doctrine, then Protagoras should himself infer that the doctrine does not correctly describe *x*'s world. Thus he must admit that the doctrine is false, even for him, since it is supposed to describe how things are in everyone's world. This is an ingenious reconstruction, but the premise that it relies on is one that Protagoras need to accept. As Burnyeat himself goes on to emphasize, his way of interpreting 'true for *x*' as meaning 'true of *x*'s world' does *not* in fact treat the notion of truth as a relative notion, in any important way. On this account, a claim is taken to be 'true for *x*' if and only if it is a description of *x*'s world which is true (of that world) in an absolute and objective way. It simply states *the truth* about the world, not specially *for x*, or indeed *for anyone*, but absolutely. While this is, no doubt, *one* way of finding a meaning for the odd phrase 'true for *x*', a defender of Protagoras need not accept it, and Plato would certainly need further argument to show him that he had to. Another (related) objection to Burnyeat's reconstruction is this. His argument commits Protagoras to the view that his own doctrine is false (for him) only if what *follows* from premises that are true for Protagoras must itself be true for Protagoras. On Burnyeat's way of explaining 'true for Protagoras', that is a perfectly correct principle to rely on. But it is a principle that cannot be accepted by anyone who wishes to equate what is true for a person with what that person believes, for peoples do not always believe everything that follows from what they believe. [...] Plato's first attempt to say why [uma visão de verdade relativa ser criticada] must, I think, be criticized as too swift. As it stands, Protagoras has the defense that he can distinguish between 'it is true for me that it is false for other that *P*' and 'its is false form me that *P*'; **and this defense is not adequately rebutted.**” (grifo meu).

TP como uma tese que postula apenas o Infalibilismo. Isto desde sua formulação como argumento do Sábio (tanto em sua primeira versão como em 2). E para tanto, oferece seus argumentos para que entendamos a TP como uma tese Infalibilista apenas, e de um tipo especial de Infalibilismo<sup>187</sup>. A principal vantagem disto, ao que me parece, é que assim fazendo, escapamos mais facilmente de qualquer problema relacionado a não-refutação<sup>188</sup>, ou seja, facilitamos a vida de todo defensor da argumentação socrática nesta passagem. Já tratei de seu argumento como entender a TP como apenas Infalibilista, e não concordo com tal visão, como já expus em 1.2. O ponto principal como já tratamos a falar do argumento passado, é que uma vez isolado o relativismo, e aceite apenas que a TP é uma teses infalibilista do tipo “Largo”, ou seja, dizendo respeito principalmente às crenças de segunda ordem, o argumento da Autorrefutação funciona<sup>189</sup>. Ora, mas uma vez não aceite que a TP é única, e exclusivamente, uma tese infalibilista (como Fine defende que seja a interpretação correta, por ser a platônica e o alvo de toda a argumentação deste<sup>190</sup>), todos os argumentos engenhosos, simplesmente desmantelam-se.

Sedley (2002, p. 59), acredita que tal argumento da Autorrefutação funciona. Basicamente, pelos mesmos motivos de Burnyeat. Protágoras teria que admitir que em seu próprio mundo, seus críticos estaria certos<sup>191</sup>, o que seria fatal para a TP. Isto é derivado da leitura, segundo a qual, a ausência de qualificadores, é possível se e somente se for um indicativo extremamente evidente e claro de que estaríamos trabalhando com a semântica dos mundos possíveis, e o principal: que estávamos trabalhando no mundo privado de Protágoras<sup>192</sup>. Ou seja, a TP aplica-se a si mesmo, o que a invalida<sup>193</sup>. Daí toda a funcionalidade do argumento para Sedley, que considera que este argumento provavelmente remonte ao próprio Sócrates histórico, pela formulação análoga que é apresentada no *Eutidemo*<sup>194</sup>.

Chappell (2004) considera que este argumento funciona. No entanto, sua eficácia consiste não em mostrar que o argumento é uma autorrefutação, mas antes, que a TP é inaceitável<sup>195</sup> por outro motivo<sup>196</sup>. Daí que o argumento platônico não prova o que pretende,

<sup>187</sup> FINE, 1998, p. 221.

<sup>188</sup> Ibid, p. 204.

<sup>189</sup> Ibid, p. 229.

<sup>190</sup> Ibid, p. 234.

<sup>191</sup> SEDLEY, 2002, p. 60.

<sup>192</sup> Ibid, p. 61; ei-lo: “[...] when Protagoras is forced to agree that his opponents' view is correct, the reason why this is not qualified as ‘correct for them’ is that his responses are establishing what is true in his own world.”

<sup>193</sup> Ibid, p. 63.

<sup>194</sup> Ibid, p. 61-62.

<sup>195</sup> CHAPPELL, 2004, p. 114.

<sup>196</sup> Em um texto mais recente, Chappell (2005) nos diz sobre os que defende a falta dos qualificadores e que é útil contra a leitura do infalibilismo exclusivista de Fine: “(...) again, while the Principle of Charity is certainly



mas aponta para uma dificuldade igualmente preocupante para a tese protagórica<sup>197</sup>. Pois, não haveria uma razão plausível para aceitá-la (e sua negação seria trivial). No geral, Chappell reconhece que tal passagem tem sido analisada sob aspectos diferentes<sup>198</sup>, e que os argumentos construídos em prol do platonismo, nem sempre têm surtido o efeito esperado. Considera por exemplo, que o argumento de Burnyeat não funciona<sup>199</sup>, por um motivo análogo ao apresentado por Waterlow (1977) concernente a subida de nível do escopo da TP para além dos mundos privados<sup>200</sup>. Considera ainda que os que se atêm ao argumento como sendo inválido por o considerarem um *ad hominem* não convencem tanto quanto os que arguem que o argumento funciona tal qual pretende-se<sup>201</sup>. Continuemos, pois.

Para Wedin (2005, p. 173), a defesa elaborada de Burnyeat da validade do argumento da Autorrefutação não funciona tão bem quanto parece. Na verdade, seu artigo consiste em uma demonstração lógica rigorosa de que não funciona. As construções lógicas de uma semântica protagórica envolvendo os mundos privados cuja referência entre tais mundos [*cross-world reference*] não é possível, falha (de modo similar a Bostock e Waterlow, acima), justamente por não conseguir extrapolar os mundos privados obrigando logicamente outros a aceitarem o que é logicamente válido no mundo onde a TP é falsa<sup>202</sup>. Wedin passa então a

---

an undependable hermeneutic tool—a little carelessness is not surprising even in a great philosopher—still it is hard to understand how Plato could have been as careless as the theory of relativity needs him to be. The relativity reading has it that Plato slips into presenting a bad argument by “carelessly omitting the qualifiers” *for me* or *for you*, etc. That might be credible *in vacuo*; but it surely isn’t in context. We are asked to believe that Plato blunders in this way even though the *περιτροπή* is presented after eight Stephanus pages’ worth (160e-168c) of close study of arguments like the covered eye objection (165a-d), the objection from memory (163c-164c), and the argument from adverbs (165d-e), all of which Plato evidently takes to be fallacious precisely because—as McDowell 1977:63 notes—these arguments are careless about qualifiers in various ways. And we are asked to believe it in a context where the eight Stephanus pages prior to those (152b-160e) developed an epistemology and metaphysics of flux which has at its very beginning the distinction between the wind’s being cold *to you* and its not being cold *to me* (152b)—and which has at its very end Socrates’ attribution to Protagoras of the claim that “anyone who names something as existing, ought to speak of it as existing *for someone*, or existing *as someone’s*, or existing *relative to someone*” (*Theaetetus* 160b9-10). “As Plato shows himself to be perfectly aware of the importance of the qualifiers elsewhere in the dialogue, it is hard to believe that their omission [in the *περιτροπή*] is a simple error” (Emilsson 1994: 136).”

<sup>197</sup> CHAPPELL, 2004, p. 112.

<sup>198</sup> Basicamente segundo as duas categorias básicas de interpretação que ele identifica, o que ele chama de Unitaristas e os que chama de Revisionistas, vd. Ibid, p. 111-117.

<sup>199</sup> Ibid, p. 113-114.

<sup>200</sup> Id.

<sup>201</sup> Ibid, p. 113-117. Chappell passa a considerar duas oposições a Protágoras realizadas por McDowell, apontando saídas protagóricas para tal, e considerando que talvez o grande propósito platônico seja confrontar dilematicamente a escolha entre o Platonismo e o Heraclitismo, devido a problematidade das posições protagóricas.

<sup>202</sup> WEDIN, 2005, p. 176. Segue: “[...] the logical force of the argument calls just for simple denial: that is, it turns on someone’s believing the falsity of PT itself, not the falsity of PT in Socrates’ world, or in Callias’ world, etc. So, as far as the argument is concerned, Protagoras is free to insist that the denier of PT [...] lives in a private world. By the same token PT itself is saved from self-defeat”. Interessante notar que, como posto na p. 188 “as long as Protagoras’ opponent has the negation of PT as the object of his belief, the self-refutation argument does not go through”, em termos gerais pode-se considerar que isto endossa logicamente o argumento simples apresentado por Schiller, como vimos em 2.3.

percorrer os demais estágios argumentativos elaborados por Burnyeat visando verificá-los. Mesmo o princípio de tradução de Burnyeat não se sustenta de modo efetivo<sup>203</sup>, não só porque um protagonista poderia arguir que a TP é válida apenas para crenças de primeira ordem (que Wedin considera como '*first-order propositions*') o que evitaria o problema de início, como pelo fato do princípio de tradução abranger-se em seu próprio escopo, o que o tornaria inoperativo.

Wedin passa<sup>204</sup> então a elaborar uma formalização que salve o argumento da Autorrefutação. Após as devidas operações e concertos, chega a uma formalização que permita a TP finalmente ser falsa. No entanto, não seria operativa do modo como Platão supõe (de acordo como Wedin entende, claro) e antes (novamente, chega a conclusões bem parecidas com Bostock), provaria aos detratores de Protágoras um resultado no qual eles não acreditariam<sup>205</sup>. Ou seja, o argumento da Autorrefutação simplesmente não funciona com a TP. Mesmo quanto apresentado nos moldes rebuscados de Burnyeat. Mas passemos a outros comentadores.

Zilioli (2007, p. 134-140) defende que este argumento não funciona. Primeiramente, por considerar a TP como uma tese relativista puramente epistêmica, desconsiderando seus aspectos ontológicos e aléticos<sup>206</sup>. Segundo e mais importante por forçar uma admissão que um relativista (do tipo 'robusto', como entendido por Zilioli) de modo precisa fazer: a de que deve haver alguma concessão à objetividade. Tal concessão, é o que em última instância,

<sup>203</sup> WEDIN, 2005, p. 185-186.

<sup>204</sup> Ibid, p. 188.

<sup>205</sup> Ibid, p. 190-191. Tal formalização (3b\*) é o resultado de duas outras (13\*) e a (3a\*), e eis seu limite: “[...] however, as before, there is more to be said. For it is clear from the second section of this paper that the negation of PT is one thing that the opponent cannot claim to believe. If he does so, he is committed to quantifying across private worlds and, with this, the argument is doomed. So Protagoras' foe, intent on salvaging the exquisite argument, maintains that he is in a doxastic situation of the kind described by (13\*) and that to be in this situation, to have a belief of this sort, is not to believe the negation of PT itself. Rather, he believes a proposition that *entails* the negation of PT. In this way he fends off the charge of meddling in worlds beyond his ken. But in só doing he does not as much salvage the exquisite argument as shift its force. For his brief must include the corrective point that Plato misdescribes his own argument. The detractors of Protagoras should not be represented as believing the negation of PT but as believing a stronger proposition that entails the negation of PT. Moreover, they must acknowledge that despite this entailment, the terms of argumentation prevent them from holding the negation of PT as an object of belief. In short, they prove a result they cannot believe. Protagoras would, I think, have been more than a little pleased.”

<sup>206</sup> ZILIOLI, 2007, p. 134 [... The interpretation I have sketched of Plato's objections to Protagoras' relativism, as well as my own interpretation of such relativism, requires that I conceive of the self-refutation argument as a philosophical objection that one could hardly raise against Protagoras' relativism. The self-refutation argument in fact treats Protagoras' relativism as a purely epistemological doctrine while, on my account, it is something more complex and subtler, a doctrine involving alethic, epistemological and ontological issues. With this remark, I do not intend to say that any form of relativism is immune from the kind of objection that Plato raises in the self-refutation argument of the *Theaetetus* (or, indeed, of the modern counterpart of this argument, namely the inconsistency charge). What I want to stress is that Protagoras' robust relativism, together with the indirect way through which such relativism is formulated (that is, through the oracular style of the maxim), is immune from the charge of being self-refuting.]

nivela a segunda tese com seu escopo permitindo a manobra. Zilioli nota<sup>207</sup> a mudança de vocabulário socrática ao utilizar o termo 'opinião' [*δόξα*] ao invés de 'percepção' na TP, caracterizando a mudança do Protagorismo Estrito para o Largo – o que no ver de Zilioli torna com que a TP seja vista como expressando uma teoria da verdade, coisa que poderia ser questionada, e que mesmo desconsiderando isto, o argumento ainda sim é inconsistente por ser uma *ignoratio elenchi*<sup>208</sup>. No entanto, em seu ver, deve-se perguntar por que “tal argumento é tão (erradamente) celebrado?”<sup>209</sup>. Para Zilioli, isto ocorre por que se considera que o real problema do relativismo, consiste em formulá-lo sem incorrer em uma concepção objetiva (não-relativa) de verdade, e que Platão conseguira apontar para isto, mesmo com tal argumento<sup>210</sup>.

No entanto, uma interpretação que demonstrasse isto inequivocamente até então ainda não fora demonstrada. No ver de Zilioli, a defesa de Burnyeat não consegue isto<sup>211</sup>:

Objetivistas tais como Burnyeat assumem que deve haver algo objetivo na base da qual podemos medir e comparar o os mundos incomensuráveis dos quais o relativista fala. O Relativismo Robusto mostra sua força precisamente neste ponto. Por mostrar que há uma conexão inextricável entre os aspectos epistemológicos e ontológicos de sua doutrina, o relativista robusto tal como Protágoras está apto a falar de 'mundos', isto é, de entidades cada um com sua própria ontologia e epistemologia (incomensurável). Apesar de serem incomensuráveis, estes mundos são vistos como comparáveis. Uma vez que o relativista tenha apresentado uma explicação credível de como mundos incomensuráveis podem ser comparados mesmo

<sup>207</sup> ZILIOLI, 2007, p. 135.

<sup>208</sup> Ibid, p. 136: [... If every judgement is taken to be true (on the basis of Protagoras' doctrine), the judgement of those who hold that Protagoras' doctrine is false will be true as well; Protagoras' doctrine is thus shown to be false on the basis of its own application. The trouble, however, is that such an argument is inconsistent with the way in which Plato has sketched Protagoras' relativism in the preceding part of the *Theaetetus* and thus does not state Protagoras' doctrine correctly. In particular, the premise (1), namely 'On the basis of Protagoras' doctrine, every judgement is true' should be replaced by 'On the basis of Protagoras' doctrine, every judgement is true for the one whose judgement it is' (1\*). If (1) is replaced by (1\*), the conclusion (4) [Protagoras must admit that his doctrine is false (171b1)] must be reformulated as follows: 'Protagoras must admit that his doctrine is false for those who judge it false' (4\*). The conclusion (4\*) is hardly a refutation of Protagoras' relativism, when this is understood in the way that Plato himself sketches in the *Theaetetus* (and *Protagoras*). In constructing the selfrefutation argument against Protagoras, Socrates is thus guilty of *ignoratio elenchi* in (1), since he drops the qualifier 'true for' that is so essential to Protagoras' relativism.]

<sup>209</sup> Id, [... why is such an argument so (wrongly) celebrated?]

<sup>210</sup> Id.

<sup>211</sup> Ibid, p. 138: “[...] Although he uses the metaphor of ‘private world’ to describe Protagoras’ theory, in his analysis of Protagoras’ relativism Burnyeat adopts an objective conception of reality and truth; the beliefs that reality is one and truth is objective are what allows him to commit (wrongly) Protagoras to an objective conception of truth, that is, the notion of ‘true *simpliciter*’. Burnyeat openly says: ‘a proposition of the form “x is F” is true (relatively) for a person a, if and only if “x is F for a” is true (absolutely)’. As David Bostock has remarked in his study on the *Theaetetus*, ‘[Burnyeat’s] way of interpreting “true for x” as meaning “true of x’s world” does not in fact treat the notion of truth as a relative notion, in an important way. On his account, a claim is taken to be “true for x” if and only if it is a description of x’s world which is true (of that world) in an absolute and objective way’.<sup>74</sup> But this is not true for Protagoras and his relativistic world, where truth and reality are all relative to the individual. To use an objective conception of truth and reality to argue against Protagoras can be easily charged with begging the question against Protagoras’ doctrine.”

na ausência de um padrão objetivo de mensuração, o relativismo se mostra uma visão mais credível de se olhar. Este não será o caso se o relativismo mostrar-se apenas como sendo uma posição epistemológica. Se for uma, haverá sempre alguém que dirá ser o relativismo autorrefutativo com base em uma ontologia objetiva, do que está lá fora para conhecer. Em resumo, se houver um mundo objetivo para acessar e viver, haverá também algo objetivo, que poderá ser arguido, na base do qual poderemos comparar nossas percepções incomensuráveis, juízos e crenças éticas. Se não for robusto, o relativismo será frágil<sup>212</sup>.

Daí que o sofista (que subscreve um relativismo robusto) não tem de adotar uma concepção objetiva de verdade e realidade para formular e manter seu relativismo<sup>213</sup>. Para Zilioli<sup>214</sup>, isto deixa claro que a disputa entre objetivismo e relativismo não pode ser resolvida unicamente com a lógica. Bem, antes de mais nada, cabe lembrar que Zilioli comenta de um ponto de vista que tende ao histórico.

Lee (2008, p. 47-57) defende que considerar este argumento válido depende da maneira como encará-lo. Primeiramente, se encaramo-lo como falho para mostrar sua autorrefutação, mas eficaz para mostrar a insustentabilidade da TP, Lee advoga que só podemos fazê-lo no que diz respeito às crenças de primeira ordem (no sentido do Protagorismo Estreito). Por outro lado, se consideramos (como Fine) que o argumento funciona, por que se dirige ao Infalibilismo, então deixamos o grosso do Relativismo de Protágoras intocado<sup>215</sup>. E se o consideramos como válido, por apresentarmos uma formulação lógica que o valide, ficamos reféns intrinsecamente desta formulação (por exemplo, o caso de Burnyeat simplesmente falharia como demonstrado por Wedin e já comentado acima). O grande ponto de discussão para Lee<sup>216</sup> é o modo como Protágoras se portaria diante dos

<sup>212</sup> ZILIOLI, 2007, p. 139: [... Objectivists such as Burnyeat assume that there must be something objective on the basis of which we can measure and compare the incommensurable worlds of which the relativist speaks. Robust relativism shows its philosophical strength at this very point. By showing that there is an inextricable link between the epistemological and the ontological aspects of his doctrine, the robust relativist such as Protagoras is able to speak of 'worlds', that is, of entities each one with its own (incommensurable) ontology and epistemology. Although being incommensurable, these relativistic worlds are then seen as comparable. Once the relativist has provided a credible explanation of how incommensurable worlds can be compared even in the absence of an objective standard of commensuration, relativism becomes a more credible option to look at. This will not be the case if relativism shows itself to be only an epistemological position. If it is one, there will always be someone who will say relativism to be self-refuting on the basis of an objective ontology, of what is out there to know. In short, if there is one objective world to assess and live in, there will be also something objective, it could be argued, on the basis of which we can compare our incommensurable perceptions, judgments and ethical beliefs. If it is not robust, relativism will be thus fragile.]

<sup>213</sup> Ibid, p. 140: [... The important point is that to refute relativism by suggesting that, at some point, relativism need to adopt an objective conception of reality and knowledge has the same logical consistency of the argument on the basis of which objectivism is inevitably formulated from a relativistic standpoint. In *Adversus Mathematicos*, Sextus formulates the latter charge when he deals with Protagoras' relativism. [...] If relativism can be consistently charged to be self-refuting, on similar grounds the same charge will consistently be leveled against objectivism.]

<sup>214</sup> Id.

<sup>215</sup> LEE, 2008, p. 57.

<sup>216</sup> Ibid, p. 57-72.

problemas relativos às crenças de segunda ordem. Recorre à visão de Aristóteles e ao modo como se tem interpretado a questão, concluindo que as interpretações mais aceitas são problemáticas e possíveis sempre de serem postas em causa pelo relativista<sup>217</sup>. No entanto, em relação às crenças de segunda ordem, é realmente difícil, no modo como Lee compreende, que não se tenha que admitir algum nível de objetividade (não-relatividade) o que comprometeria a segunda tese<sup>218</sup>.

Stern considera que este argumento realmente mostra que a TP autorrefuta-se, pelo menos se entendida em relação ao Protagorismo Modificado (como chama a versão Larga, ou seja, concordando que o argumento visa mais as crenças de segunda ordem). O grande ponto para Stern, não é necessariamente a autorrefutação, mas o problema do Convencionalismo em Política, do qual o Protagorismo é apenas um dos meios (mais aceitos, talvez) de suportar tal visão<sup>219</sup>, como já falamos ao tratar do argumento passado. Assim, como o Relativismo Moral. Platão estaria mais interessado em compreender a visão do convencionalismo em política – posição sustentada por vários predecessores, mais do que propriamente refutar Protágoras<sup>220</sup>. Daí que Stern direcione grande parte de sua análise para os aspectos mais políticos, e menos para os estritamente epistemológicos.

Tal argumento, para Tschemplik (2008, p. 91-92), que também invoca um recurso à maioria, não funciona como se propõe. Tschemplik concorda com Bostock (2005) de que o argumento de Burnyeat (1990), apesar de interessante e do mérito de haver mostrado a relação entre a objetividade e a relatividade da TP, não dá conta de apresentar a autorrefutação de modo indubitável<sup>221</sup>. É necessário, pois, que Sócrates apresente um novo argumento para só então forçar o relativista a ceder à objetividade em algum grau.

Por último, Santos (2008a, p. 77-94) considera que o argumento não é tão simples quanto parece (Ibid., p. 80) e que o núcleo duro do que chama de epistemologia sensista (que constitui a parte inicial da Doutrina Secreta que fundamenta o Protagorismo Estreito, ou seja, a relatividade e infalibilidade das crenças de primeira ordem) é preservado<sup>222</sup>. Traça uma

<sup>217</sup> Interessante ver a visão de Lee para o princípio de tradução de Burnyeat ou para a visão de Deyner, vd. LEE, 2008, p. 68-70. Ou ainda sua análise do argumento aristotélico para a autorrefutação que demonstrar ser ineficaz, uma vez que para ser válido teria que ter a admissão do relativista protagórico em algo que ele não teria de admitir (Ibid, p. 71).

<sup>218</sup> Ibid, p. 71.

<sup>219</sup> STERN, 2008, p. 155-160.

<sup>220</sup> Ibid, p. 161.

<sup>221</sup> TSICHEMPLIK, 2008, p. 91-92, ei-la: “[...]Bostock, I think, puts forth a valid point when he claims that: “As it stands, Protagoras has the defense that he can distinguish between ‘it is true for me that it is false for others that P’ and ‘it is false for me that P’; and this defense is not adequately rebutted.” Bostock claims that Protagoras may very well argue that the measure principle does not apply to itself, that is, that a human being is indeed a measure for what is the case for her but she is not the measure of the measure. We might add that the principle itself is the utterance of a wise man and thus it cannot be refuted by the ignorant.”

<sup>222</sup> SANTOS, 2008a, p. 81. Mais a frente (Ibid., p. 84), no que diz respeito às crenças de primeira ordem “(...)

distinção entre o conteúdo e a forma das opiniões e defende que a TP diferencia-se de uma mera opinião, não por estar em nível diferente, mas por seu conteúdo dizer algo sobre a forma<sup>223</sup>. Isto compromete a tese funestamente, por determinar que todas as opiniões tenham o mesmo valor por serem opiniões, sendo que a tese em si mesma seja uma opinião – independente de ser uma sobre a forma das opiniões<sup>224</sup>. Ou seja, este comprometimento realmente produz uma autorrefutação (SANTOS, 2008a, p. 85-86).

Este levantamento rápido de considerações da tradição sobre o argumento da Autorrefutação pode ser sintetizado em uma tabela do tipo:

Tabela 1.

Aceitam o argumento		Não aceitam o argumento		Obs.
<i>Sem reservas</i>	<i>Com reservas</i>	<i>Sem reservas</i>	<i>Com reservas</i>	
Burnyeat (1990; 1976) Santos (2008a) Sedley* (2002)	Cornford** (1973) Fine*** (1998) Chappell (2004) Stern** (2008)	Bostock (2005) Wedin (2005) Zilioli (2007) Tschemplik (2008)	Waterlow**** (1977) Chappell** (2006) Lee** (2008)	<i>*segue Burnyeat</i> <i>**acredita que o argumento atinge apenas o Protagorismo Largo, ou a questão da objetividade (no caso de Chappell, 2006, há uma revisão da opinião do autor sobre o argumento, e passa a assemelhar-se a de Lee, que é, a propósito, apenas se o argumento for válido, pois ela não o considera como tal)</i> <i>***válido exclusivamente para o Infalibilismo</i> <i>****leva a um tipo de solipsismo epistêmico</i>

Após este levantamento rápido, passemos a minhas considerações sobre o argumento. Bem, defendo que este argumento não refuta a segunda tese. E digo ainda ser defensável considerar que i), não demonstra a inconsistência da tese, nem ii) demonstra sua autorrefutação, nem iii) a completa inutilidade da tese.

Elucidemos, pois. Para i) os argumentos de Waterlow (1977) são suficientes, por mostrarem que a TP não deve ser entendida como logicamente inconsistente. Para evitarmos as consequências que ela deriva, basta oferecermos elementos para discordar de sua interpretação da TP como uma tese relativista do tipo fatual (podemos advogar a leitura de Lee ou de Zilioli) e argumentar que as supostas consequências solipsistas são possíveis em referência a uma ontologia objetivista. Talvez não seja necessário nem ir tão longe assim, já

---

nesta perspectiva, teríamos, portanto, de considerar improcedente a alegação de a tese de Protágoras se autorrefutar”.

<sup>223</sup> SANTOS, 2008a, p. 80-82.

<sup>224</sup> Ibid., p. 85.

que o suposto solipsismo epistêmico não é devidamente descrito.

Já para ii) acredito que os argumentos mostrados por Bostock (2005) ou Tschemplik (2008) são suficientes. Neste ponto todo e qualquer afirmação do contrário que seja baseada, em última instância, na formulação lógica de Burnyeat (como Sedley e parte da visão de Stern), é devidamente refutada por Wedin (2005). Ainda, como bem coloca Lee (2008), se se acredita, como Fine (1998), que tais argumentos refutem apenas o Infalibilismo, ou deixa-se o Relativismo Intacto (pois não atinge o problema da concessão da objetividade) ou não se refuta apenas o aspecto Largo do Infalibilismo. Em ambos os casos há uma permanência da segunda tese.

Por sua vez, para iii) pode-se considerar o seguinte: ou a refutação existe em algum nível ou em nenhum. Se existe em algum nível, este deve ser o do Protagorismo Largo, o que deixa o Protagorismo Estreito intacto – podendo isto ser defendido plausivelmente de diversas formas (basicamente, penso que a defesa mais eficaz seja a proposta por Zilioli que considera a TP como uma espécie “meta-crença”) - sendo útil epistemologicamente (nem que seja para demonstrar a necessidade da TF, como considera, por exemplo, Cornford, 1973). Se não existem em nível algum, a TP pode ser inteiramente válida (como sustenta Zilioli), desde que não comprometida com uma ontologia objetivista.

O ponto para tal consideração, assim me parece, é a defesa de que não é necessário o recurso a algum grau de objetividade. Ou caso seja realmente necessário (como Lee suspeitara), pode-se recorrer a formulação gnômica da TP, que permite a esta apontar para um determinado conteúdo sem cair sob o domínio do mesmo. Em ambos os casos, o relativista negaria a premissa  $b\delta_{dp}$ . Mesmo que consideremos que a TP esteja no mesmo nível, sob seu próprio domínio, o relativista protagórico pode argumentar, justificadamente, que a TP não dever analisada em recorrência a valores-verdade; mas antes, em relação a valores de outra ordem (como “melhor”, “pior”). Daí que não caberia perguntar pela verdade ou falsidade da TP, mas pela sua eficácia pragmática. Em todo caso, não cabe recorrer à multidão (*ad populum*) para determinar a validade de uma crença, uma vez que não há nenhum problema lógico (como dissemos em relação ao argumento anterior) no fato de alguém considerar  $p$  verdadeira e uma multidão considerar  $p$  falsa.

Esta análise também nos leva a questão do que há de sugestivo sobre a conexão entre as três teses. Este argumento é unanimemente considerado como focado na TP e sem consequências diretas que abranjam as outras teses. Inferimos que Santos (2008a)<sup>225</sup> considera

<sup>225</sup> Especialmente das páginas 83-91, e se considerarmos o Fluxismo e o terceiro argumento que vem em seguida, vejamos o que nos diz na página 87: “(...) não é muito claro o efeito que o argumento da auto-refutação tem sobre a exposição da doutrina de Protágoras (...) é admitida a possibilidade de, em termos do

que algo daqui afeta também o Fluxismo. Com isto terminamos a análise deste argumento e podemos passar para o próximo.

### 3.1.3. O argumento da Predição do Futuro.

*c4<sub>dp</sub>*: Se a TP está correta, então há infalibilismo

*c5<sub>dp</sub>*: Há infalibilismo se e somente se não há erro (incluindo na prevenção de situações futuras, sejam leigos ou sábios)

*c6<sub>dp</sub>*: Ora, há erros (na predição de situações futuras, e mais constantemente entre os considerados leigos)

*\*\*c<sub>dp</sub>*: Logo, a TP não está correta.

Este argumento é considerado por uns como principal (por exemplo, CORNFORD, 1973), ou o último e o melhor<sup>226</sup>, é neste argumento que a TP é pintada como a arqui-inimiga do Platonismo<sup>227</sup>. E só será corretamente compreendido se considerado o papel da digressão socrática em 172b-177c (CORNFORD, 1973, p. 81; SEDLEY, 2002, p. 63; STERN, 2008, p. 162). Para Cornford<sup>228</sup>, por exemplo, primeiro, a digressão expõe um elemento extra-protagórico que Sócrates deseja combater veementemente, a posição realmente séria que Platão deseja combater, que consiste no Relativismo Moral. Por Relativismo Moral, refiro-me a tese de que conceitos morais são relativos a determinados *frameworks*, e não existem em si mesmos, eternamente e universalmente válidos. Para utilizar uma terminologia análoga a de Cornford<sup>229</sup>, não existem pela natureza, mas apenas pelas convenções humanas. Isto é obviamente contrário a TF. Para Cornford, tal Relativismo Moral não era defendido pelo próprio Protágoras histórico<sup>230</sup> (daí ser um elemento “extra-protagórico”), apesar de poder ser derivado do Relativismo geral da TP, sendo por isto, que Sócrates se detém em apresentá-lo

---

que é vantajoso à cidade, “alguns conselheiros” serem melhores que outros (...) tornando-se a opinião comum verdadeira, quando e enquanto for defendida (172b)”.

<sup>226</sup> CHAPPELL, 2004, p. 129.

<sup>227</sup> CORNFORD, 1973, p. 83. Diz-nos “[...] To Plato this thesis (a de que 'Bem' e 'Justiça' não existem pela natureza como alude a TP, mas apenas pela convenção humana – que chamaríamos de Relativismo Moral) is the position of the arch-enemy; the whole of the *Republic* is a reply to it.”.

<sup>228</sup> Id.

<sup>229</sup> Ibid, p. 82. referindo-se a oposição entre νόμος e φύσις cf. KERFERD, 1981, p. 111-130; GUTHRIE, 2007, p. 57-150, 155-166.

<sup>230</sup> Ibid, p. 82-83. O principal argumento de Cornford para nos dizer que Protágoras não defendia um Relativismo aplicado ao campo moral: “[...] We have no evidence that Protagoras went so far as this [aceitando o Relativismo Moral]. It is the extreme position formulated in the *Republic* by Thrasymachus, who denies that 'right' has any natural validity: the word means nothing more than what the most powerful element in the State decrees for its advantage [...] This is precisely the position stated here, the extreme consequence of making man the measure of all things, but a consequence never, só faz as we know, drawn by the Protagoras himself, who did not dream of subverting the basis of morality”. Na nota de rodapé 2, p. 82, está o motivo para afirmar que Protágoras não aceitaria um Relativismo aplicado a moralidade: “his speech in the *Protagoras* 320ff. recognises innate moral instincts of αἰδώς and δίκη, existing in all men before society is formed. Education in virtue is a development of these natural instincts by a socialising process making men good citizens of their own States.”



como tal e deriva tal digressão para atacar os que assim acreditam (que não são inteiramente “protagóricos”<sup>231</sup>). O outro motivo, é que tal digressão menciona, ao ver dele, a TF<sup>232</sup> (sendo o único trecho do *Teeteto* onde esta aparece), segundo Cornford<sup>233</sup>. Ela abre caminho para que toda esta passagem seja inteligível em relação a *República*<sup>234</sup> e mesmo traz alusões a Alegoria da Caverna<sup>235</sup>, mas isto tudo tem apenas uma função alusiva e contrastante, como nos diz o próprio<sup>236</sup>:

Isto não é uma mera digressão; indica – o que não pode ser diretamente posto – a clivagem final entre o Platonismo e as consequências extremas da tese de Protágoras. O *Teeteto* aqui abre uma janela sobre o mundo o ser verdadeiro; mas a visão precisa ser fechada. Nossa questão no presente é apenas com o mundo das aparências e sua reivindicação a conhecimento rendível.

Se nos ativermos ao papel da digressão e cuidarmos de considerar cada opinião relevante dos comentadores estudados, demoraremos demasiadamente neste argumento. A visão de Sedley (2002) ou Stern (2008), por exemplo, sobre esta digressão avança e se estende em várias direções e só para resumi-las aqui, nos alongaria muito.

Para nosso objetivo geral, analisar a relação entre as três teses, podemos considerar sobre esta passagem, três grandes blocos interpretativos: de um lado os (SEDLEY, 2002; STERN, 2008) que alegam que a força lógica do argumento é menos importante que a mensagem aludida na digressão, neste caso em particular. Por outro lado os (BOSTOCK, 2005; ZILIOLI, 2007; LEE, 2008, SANTOS, 2000a; TSCHEMPLIK, 2008) que consideram que o argumento deve ser analisado em sua forma, sem ser “influenciado” pela carga alusiva (ou “retórica”) da digressão. E por fim, os (CORNFORD, 1973; BURNYEAT, 1990; CHAPPELL, 2004) que tentam intermediar estas duas posições.

Sobre o argumento em si, não é fácil decidir sobre sua refutação. O problema está em *c6<sub>dp</sub>*. Há uma saída para a segunda tese porque o relativista protagórico poderia argumentar

<sup>231</sup> CORNFORD, 1973, p. 83.

<sup>232</sup> Cf. BOSTOCK, 2005, p. 71, segue: “[...] The indirect allusion to Forms is confirmed by the end of the passage just quoted, where the philosopher’s almost exclusive focus on the universal definitional question ‘What is a human being?’, while having no explicit metaphysical content, has of ten and understandably been assumed to refer to Forms. The message is once again implied that, although Socrates did not himself see the metaphysical implications of his ideas, he was the midwife who brought Platonic metaphysics to birth. His constant search for universals invited and inspired the discovery of the transcendent realm populated by Forms.”

<sup>233</sup> CORNFORD, 1973, p. 83.

<sup>234</sup> cf. BURNYEAT, 1990, p. 33-34.

<sup>235</sup> CORNFORD, 1973, p. 89.

<sup>236</sup> Id, [... This is no mere digression; it indicates – what cannot be directly stated – the final cleavage between Platonism and the extreme consequences of the Protagorean thesis. The Theaetetus here opens a window upon the world of true being; but the vision must be closed. Our concern at present is only with the world of appearances and its claim to yield knowledge].

que simplesmente não há erros na predição futura, ao modo do argumento apresentado por Bostock (2005, p. 92-93)<sup>237</sup> que basicamente advoga que além de uma qualificação “pessoal” – *para x* – a tese requereria neste caso uma qualificação “temporal” também, ou por que a crença a respeito do futuro está fora do escopo da TP (interpretação do Protagorismo Estreito, suportada além de pelo próprio Bostock, por Cornford<sup>238</sup>, e de certa forma Chappell<sup>239</sup>) e que o argumento apenas mostraria certa vagueza na delimitação no escopo da TP, mas não sua ineficácia (TSCHEMPLIK, 2008, p.)<sup>240</sup>. Ou simplesmente por que há a possibilidade de adoção de uma crença contrária, sendo que ambas sejam válidas em momentos diferentes (como também apontado por Bostock acima).

<sup>237</sup> BOSTOCK, 2005, p. 92-93 [... a convinced Protagorean *could* stick to his theory even in the face of this objection. Suppose, for example, that I, who am a layman, think that the wine which tastes raw now will taste that way in five years' time, whereas the expert thinks that - even to me - it will taste very smooth by then. And suppose that, when five years are up, I agree that it does taste smooth. Do I have to admit that he was right and I was wrong? Well, no, I do not *have* to. I can say that five years ago it *was* true for me that in five years' time the wine would taste raw, and it *was* true for him that it would not. Now it *is* true for both of us that it does not. But all these beliefs are equally *true* beliefs - true, that is, *for* the person who holds them and *at the time when* he holds them.]

<sup>238</sup> 1973, p. 92-96.

<sup>239</sup> 2004, p. 132. No começo, Chappell (Ibid., p. 120) considera que no ver do próprio Platão, o Protagorismo Estreito (que Chappell chama de '*restricted Protagoreanism*' em oposição ao '*unrestricted Protagoreanism*') não serve aos propósitos do próprio Protágoras, uma vez que este estivera imerso no mundo prático da política, e a Digressão aponta para isto. Ou seja, não faz diferença entender a TP como Protagorismo Largo ou Estreito, pois em ambos os casos, a TP tem de ser aplicável aos juízos acerca do futuro, e não há modo algum de aplicar a TP de forma coerente aos juízos futuros. Depois, concorda com Bostock

<sup>240</sup> Para Tschemplik (2008, p. 92), não deve ser visto como uma refutação total de Protágoras. Primeiro, o argumento continua a insistir cegamente na identificação entre conhecimento e sabedoria, que segundo a autora Protágoras não admitiria, pois: “[...] In this statement Socrates continues to identify wisdom with knowledge — despite Protagoras’s attempt to distinguish them — and he involves himself in an indirect contradiction by identifying himself as non-knower and at the same time claiming to speak in a measured way. Surely this is a hint from Plato that this argument is not to be considered a total refutation”. Tschemplik, considerando a visão de que o argumento apesar de não ser logicamente consistente se mostra válido, aponta para uma outra consideração: “[...] There is, however, a way to question what it is that Socrates has done. First of all, he relies heavily on time to make his point about experts and we may wonder whether the expert is actually wiser than the rest of us simply because he knows the truth for a longer time. When Socrates and Theaetetus were discussing dreams, both of them rejected the notion that length of time should determine truth. [...] If the entire measure principle is restricted to perception, then there cannot be future predictions, because we do not perceive the future. If, however, it is the case that experts can make predictions about the future, then they must be relying on something more than just perception”. Toda a argumentação posterior construída com o recurso à maioria – a opinião da maioria – não refuta a TP. A única coisa que Tschemplik considera que faz este argumento, é apontar para a diferença entre opinião e conhecimento. “Sócrates, podemos dizer seguramente, está praticando filosofia “no mercado público” [in the market-place] aqui”. Obviamente, que tal diferença (entre opinião e conhecimento) é importante e pode levar a sérias objeções a Protágoras. Apesar disto, para Tschemplik (Id.), o grande propósito platônico, seria mostrar que por um lado há a necessidade de tal critério ou medida, e por outro que tal noção é vaga por não especificar bem qual capacidade humana é a operadora do critério/medida ou ainda quais as limitações deste tipo de operação epistêmica. Apesar de tal vagueza, o problema não é resolvido.

Ou ainda podemos considerar, como Zilioli (2007, p. 131)<sup>241</sup> e Lee (2008, p. )<sup>242</sup> que é um pseudoproblema por presumir algum comprometimento com algum grau de objetivismo epistemológico, coisa que um relativismo robusto, como Zilioli advoga que seja a TP, não precisa fazer, mantendo sua validade. Dentro desta perspectiva geral, é defensável considerar que este argumento também não refuta a TP.

Mas, se considerarmos o primeiro e o terceiro bloco de interpretações listados acima fica mais difícil admitir a ineficácia do argumento, e mais fácil ceder à concepção de que interessa mais a Platão demonstrar os problemas práticos (em especial os políticos) da segunda tese do que as minúcias lógicas, ou que pelo menos estas devem ser vistas em relação àquelas<sup>243</sup>. Tomemos o caso de Chappell (2004, p. 118-120), para considerarmos bem a digressão socrática é necessário recuar a duas noções referidas na DP, 'justiça' e 'benefício', sendo que esta última, fora onde Platão concentrou sua referência a Definição Pragmática do Sábio. Vejamos como Chappell vê a questão:

A [... passada] objeção de Sócrates presenteia a teoria de Protágoras com um dilema. Se a teoria é completamente geral em sua aplicação, então é preciso dizer que não apenas conte como a *justiça* nas cidades, mas também o que *beneficia* cidades, é algo relativo. Como Protágoras já admitira (167a4), é implausível falar que 'benéfico' é uma noção relativa. Mas a alternativa, a qual aparentemente Protágoras opta, é fazer um divórcio conceitual entre as noções de justiça e benefício, e restringir a aplicação da teoria de Protágoras a noção de justiça. Sócrates obviamente não acha tal divórcio conceitual atrativo, apesar de não, diretamente, dizer porque<sup>244</sup>.

A Digressão basear-se-ia no tal divórcio conceitual entre 'benéfico' e 'justo', no qual o

<sup>241</sup> ZILIOLI, 2007, p. 133-134: “[...] As seen earlier, relativism claims that there is a non-objective way of conceiving reality and of making our judgments on it; hence, it has been argued, there is a non-objective way of comparing incommensurable realities. This is possible, it is added, since there is no objectively determinable reality and no objective standard of judgment available to us. With his examples concerning future cases, Plato wants instead to show that there is indeed an objective (future) reality to assess and that there is an objective expertise, that is, something scientifically grounded, for assessing that reality. But Protagoras’ (relativistic) conception of reality and of (non-objective) wisdom makes good sense without him being committed to any ontological or epistemological form of objectivism

<sup>242</sup> Esta passagem não é tratada à sério por Lee (2008), que se atem a Digressão pouquíssimo (para considerar que na visão de Platão, é a divindade e não o homem, que é a “medida de todas as coisas” vd. p. 40-41). No entanto, nota (Ibid., p. 171) que este argumento só é funcional contra Protágoras “[...]if he not only allows comparison of different predictions, those of the expert vs. the layman, but also admits that there is correct answer concerning whether the prediction comes true”. O que abre brechas suficientes para o relativista.

<sup>243</sup> Diferentemente da consideração de Santos (2008a, p. 88) sobre a digressão que justifica a ausência do comentário dele desta por ela “em nada contribuir para a compreensão do argumento do diálogo” e estar mais para uma “nula contribuição para a elucidação das questões debatidas”; sendo mais uma peça de cunho literário.

<sup>244</sup> “[...] Socrates’ ... objection presents Protagoras’ theory with a dilemma. If the theory is completely general in its application, then it must say that not only what counts as *justice* in cities, but also what *benefits* cities, is a relative matter. As Protagoras has already admitted (167a4), it is implausible to say that benefit is a relative notion. But the alternative, which Protagoras apparently takes, is to make a conceptual divorce between the notions of justice and benefit, and restrict the application of Protagoras’ theory to the notion of justice. Socrates obviously finds this conceptual divorce unattractive, though he does not, directly, say why.]

antagonismo entre o tipo de caráter filosófico (justo, livre inquiridor da verdade e superior) e o do retórico (sofista – servo, impossibilitado de inquirir a verdade, superficial e patológico) se alinham com tais<sup>245</sup>, desenvolvendo modos de vida contrapostos. Tal divórcio tem por fundo a questão “melhor de acordo com qual julgamento”? Ou seja, a questão do critério para determinação do “melhor” (assim como admitido na DP). Possivelmente tal resposta, diz-nos ainda Chappell, fosse “melhor de acordo com os 'sábios' [*experts*]” e isto levar-nos-ia novamente a “quem são os sábios?”. A resposta protagórica seria circular e ineficiente: “aqueles que os sábios dizem ser”<sup>246</sup>. Talvez a resposta protagórica fosse algo diferente, como do tipo: “os que se distinguem pragmaticamente como tais”. Ou seja, não por possuírem 'menos crenças falsas', mas pelo sucesso prático de suas transformações. Daí a necessidade de Platão contrapor a experiência futura como base do argumento, uma vez que certa alusão ao futuro está implícita na noção de 'sucesso'<sup>247</sup>.

Daqui, partimos do seguinte: se considerarmos que há algo de relevante para o argumento na digressão, então somos levados a considerar que a TP é refutada, ou pelo menos bem menos preferível que antes. Já se ignorarmos a importância da digressão para o argumento, podemos advogar mais tranquilamente a ineficácia deste, ou pelo menos problematiza-lo mais eficazmente. Bem, nossa análise deve fundar-se na concepção das três teses como são expostas antes e ao modo como são trabalhadas analiticamente. Daí que nos cabe muito mais estarmos atentos ao argumento em si, e nisto podemos concordar com Santos (2008a, p. 88) de que a digressão pode ser posta à parte do argumento da Predição do Futuro.

E por isto, parece-nos defensável dizer que o argumento não derruba de todo a segunda tese

<sup>245</sup> CHAPPELL, 2004, p. 121-128. Chappell discute se tal digressão deve ser vista como envolvendo a TF, e uma vez mais nisto se alinha com a leitura que chama de Revisionista (que Burnyeat chamaria de *Leitura B*), apesar de mostrar algumas discordâncias em alguns detalhes.

<sup>246</sup> Ibid, p. 119.

<sup>247</sup> Para Stern (2008) esta noção de futuro está implícita na noção de 'sabedoria', que pressupõe certa capacidade de predição (p. 187): “[...]Socrates maintains that all believe that some views of the future are superior to others. To substantiate this claim he adduces several areas of technical competence in which all would prefer the expert’s view of what the future holds (178b9–179a3). This, after all, is what a *technē* claims to provide: a set of general principles that make intelligible, and therefore predictable, the particulars in some area of inquiry. With such knowledge, we can also manipulate these particulars for our good. Socrates offers a variety of examples of such *technai*.”; e advoga que este argumento visa mesmo o sofista cuja técnica persuasiva consiste mais em fazer parecer, do que em ser de fato (Ibid., p. 188-189). Ainda sim, traça a importante diferença que é apontada entre a opinião e a percepção propriamente dita. Portanto, para Stern, o Sócrates mostra que há Inigualitarismo, como a política mostra claramente e que o Igualitarismo protagórico não é possível (Ibid., p. 190-191). Cf. SEDLEY, 2002, p. 87-88. Nesta última página ele nos aponta o seguinte: “[...] That the critique of Protagorean relativism should end on this note, with such direct exploitation of themes from the *Gorgias*, is pointedly suggestive. It serves to remind us that the basis of this final refutation of Protagoras, founded on the predictive powers of expertise, is a Socratic legacy. For the Socrates portrayed throughout Plato’s early dialogues, and above all in the *Gorgias*, was one who persistently scrutinized the basis and structure of expertise, which he tended to identify with the basis and structure of virtue itself. By his tireless insistence on working out what distinguishes the expert from the non-expert, and on respecting the contrast between the two, it was he who built the essential case against relativism that has now, for the first time, been fully articulated”.

(neste ponto, diferimos de Santos cf. Ibid., p. 91-92) pelos motivos que listamos acima, logo abaixo de falar do enquadramento dos posicionamentos sobre o argumento em três blocos interpretativos. Sem contar que o próprio Sócrates (179c) reconhece que o argumento atinge apenas o Infalibilismo das crenças de segunda ordem (vd. CORNFORD, 1973, p. 92).

Mas, o que este argumento em especial teria a nos falar sobre a conexão entre as três teses? O argumento é dedicado inteiramente à segunda tese ainda, atacando o aspecto infalibilista para mostrar que “nem todas as opiniões de todos são verdadeiras” (179c1-2). Sem contar que, como reconhecido na DP, a dissociação entre  $D^1$  e a TP faz com que Sócrates deixe traçar argumentos que afetem as teses em conjunto. Aqui encerramos nossas considerações sobre este argumento e sobre a segunda tese em geral, passemos às próximas, pois.

### 3.2. Considerações sobre a terceira e primeira tese.

Nesta sessão discorreremos sobre os argumentos relativos a terceira e primeira tese, assim como possíveis relações ainda com a segunda. Basicamente continuaremos o trabalho de análise como feito na sessão anterior.

#### 3.2.1. O argumento da Impossibilidade Fluxista.

$d1_{dp}$ : Se o Fluxismo é válido, então não há estabilidade perceptual nem conceitual mínima

$d2_{dp}$ : Sem estabilidade perceptual e conceitual mínima, não há linguagem nem crenças de primeira ordem

$d3_{dp}$ : Há saber ( $D^1$ ) se e somente se há linguagem e crenças de primeira ordem

$*d_{dp}$ : Logo, se há Fluxismo não há saber ( $D^1$ ).

Este argumento é focado no Fluxismo. Para nosso propósito, a questão é se há alguma relação de fato, entre o Fluxismo e as outras teses, ou se as teses são independentes. Já vimos que há algo que aponte (de maneira firme) para a consideração de que a segunda e a primeira tese são independentes entre si, resta-nos averiguar entre a primeira e a terceira, e entre a segunda e a terceira. Aqui, a análise deste argumento nos será útil.

$D^1$  é o propósito final que traz a terceira tese à discussão como fica evidente a partir de 182e. Se isto indica que o Fluxismo é realmente parte intrínseca da  $D^1$  ou se Platão apenas volta a ele por tê-lo utilizado como hipótese teórica geral, é o nosso ponto. Assim como se esta apresentação do Fluxismo agora ainda afeta em algo a segunda tese. De um lado i) há

quem defenda que este argumento apresenta certa ligação entre o Fluxismo e a TP; e ii) há quem defenda que este argumento traça apenas uma ligação entre o Fluxismo e a D<sup>1</sup> e em nada afeta a segunda tese.

Do lado i), iniciemos com Cornford (1973). Para este autor, o alvo do argumento platônico é o Protagorismo Estreito (CORNFORD, 1973, p. 92), e o Fluxismo é a doutrina geral que Platão utilizou para embasá-lo, a teoria geral da percepção<sup>248</sup> desenvolvida na Doutrina Secreta. O ponto crucial desta passagem, segundo Cornford<sup>249</sup>, é saber o que pode ser tomado como seguro de ambas posições extremas (o Fluxismo radical e o Imobilismo), sendo que se atem ao Fluxismo apenas – justificadamente, já que fora esta tese posta em discussão com as demais. Para Cornford<sup>250</sup>, a questão passa a ser a seguinte: “[...] pode a sensopercepção, cuja infalibilidade já fora admitida, dar-nos conhecimento?<sup>251</sup>”. Toda a argumentação é construída para mostrar a impossibilidade de qualquer afirmação séria, desde que aceite o Fluxismo extremo, abrangendo-a para abarcar o Fluxismo e qualquer Sensibilismo da época. O motivo é, para Cornford<sup>252</sup>, o seguinte: “Platão está determinado a fazer-nos sentir a necessidade de suas Formas sem mencioná-las. Sem as Formas, como seu Parmênides disse, não pode haver nenhum discurso. A mesma conclusão já fora posta no final do *Crátilo*”<sup>253</sup>. Mas então, o que se conclui? Deste argumento em particular, que<sup>254</sup>:

“[...] a proposição de Teeteto, que percepção é conhecimento, fora refutada 'na base da teoria de que todas as coisas estão em mudança' – posição Heraclítica extrema – mas apenas nesta base. A teoria da natureza da percepção não é abandonada; ao contrário é usada para desaprovar a reivindicação de que a percepção é conhecimento.”<sup>255</sup> (grifo meu).

Na visão de Cornford<sup>256</sup>, “conhecimento requer termos que terão significado fixado e verdades que permanecerão verdadeiras”, o que é impossível numa posição fluxista extrema. Toda esta argumentação se torna mais clara se vista em relação a TF.

Para Burnyeat (1990, p. 43), o grande intuito do argumento é resgatar a objetividade

<sup>248</sup> ‘Epistemologia sensista’ nos termos de Santos (2008a)

<sup>249</sup> CORNFORD, 1973, p. 95.

<sup>250</sup> Ibid, p. 96.

<sup>251</sup> Id, [...] can sense-perception, whose infalibility has been admitted, give us knowledge?]

<sup>252</sup> Ibid, p. 99.

<sup>253</sup> Id, [...] Plato is determined to make us feel the need of his Forms without mentioning them. Without the Forms, as his Parmenides said, there can be no discourse. The same conclusion had already been stated at the end of the *Cratylus*.]

<sup>254</sup> Ibid, p. 100-101.

<sup>255</sup> Id, [...] Theaetetus' proposition, that perception is knowledge, has been refuted 'on the basis of the theory that all things are in change' – the extreme Heraclitean position – but only on that basis. The theory of the nature of perception is not abandoned; on the contrary it is used to disprove the claim of perception to be knowledge.]

<sup>256</sup> Ibid, p. 101.

(ou seja, acabar com a relatividade) das crenças de primeira ordem, e nisto concorda com Cornford. A diferença é que o alvo aqui é o Relativismo de tais crenças. Daí a necessidade de voltar ao Fluxismo (teoria que suportaria e explicaria as crenças de primeira ordem), e da exposição mais clara entre a diferença entre as crenças (de primeira e segunda ordem), assim como da introdução de elementos novos não antes levados em consideração<sup>257</sup>. A construção argumentativa funciona, por mostrar que, uma vez adotada tal cadeia de implicações ( $D^1 \rightarrow TP \rightarrow \text{Fluxismo}$ ), conclui-se a impossibilidade da linguagem e de qualquer conhecimento. Isto sob a forma de uma grande *reductio ad absurdum*. Burnyeat passa então a expor a diferentes conclusões entre o que ele chama de *leitura A* e *leitura B*<sup>258</sup>, pelas as quais estas refutações têm diferentes significados e mesmo alcances. Considera ainda, apesar de supor certa equipolência entre as leituras<sup>259</sup>, que o argumento, em ambas, funciona muito bem, sendo que na *leitura B* há uma maior atribuição de importância para este argumento<sup>260</sup> e um maior endossamento de suas consequências devastadoras<sup>261</sup>.

Para Sedley (2002, p. 89), segue Cornford e Burnyeat ao considerar que aqui o alvo é o Infalibilismo das crenças de primeira ordem. A crítica é bem sucedida, mas o argumento no ver de Sedley tem minúcias pouco exploradas, nas quais se delonga<sup>262</sup>, basicamente para ressaltar que para si, o real ponto da argumentação não é apontar as consequências absurdas derivadas do Fluxismo, mas antes mostrar o que seria necessário para manter a  $D^1$  válida<sup>263</sup>. Outro ponto importante para Sedley é que tal argumento mais propriamente colapsa, não a

<sup>257</sup> BURNYEAT, 1990, p. 44.

<sup>258</sup> Ibid, p. 45-46. Já tratamos destas leituras no primeiro capítulo. Grosso modo, a *leitura A* é a de Cornford, e a *B* a discordante, a qual parece que Burnyeat se aproxima mais. vd. Ibid, p. 8-9 para as definições das duas leituras.

<sup>259</sup> Ibid, p. 47.

<sup>260</sup> Ibid, p. 50. Basicamente, por mostrar que o Fluxismo, se considerado de fato, suportaria apenas um Protagorismo Estreito, mas impossibilitaria um Protagorismo Largo.

<sup>261</sup> Ibid, p. 51.

<sup>262</sup> SEDLEY, 2002, p. 89-105. Um dos pontos interessantes é a consideração do que pode ser atribuído a Heráclito e o que pode ser tomado como uma derivação plausível dos Heraclíticos (vd. p. 94). Assim como sua visão do motivo das ligações mantidas até então entre as teses (Ibid, p. 96) “[...] there must, as I have insisted all along, be a motive connected with the goal of preserving the Protagorean–Heraclitean theory of knowledge as perception. Presumably—although this is not made explicit — the point is that one of the things that we perceive is the actual fact that we are seeing, hearing, smelling, etc. Consequently, if you remained in one of these perceptual states for any duration whatsoever, there would be time to revise the judgment that you are seeing, or hearing, or smelling, and to conclude that on reflection your current experience is merely a hallucination or dream. If it were a hallucination or dream, it would still of course be *true* (as explained at 157e1–160c6); but it is the second-order perception about one's current perceptual modality that is now at issue. It is to avoid any element of falsifiability in this that not only the seeing of white, but even the very fact of seeing, must be no more than instantaneous.”

<sup>263</sup> Ibid, p. 89-91. Ei-lo: “[...] It is sometimes implied in the discussions of this passage that its aim is simply to ensure that the Heracliteans' flux should be as radical as it can possibly be, and that the upshot will be that when that is achieved an unacceptable consequence follows, the collapse of language, with the result that extreme or total flux is refuted. That, if so, would be a strategy of little utility or relevance to Socrates' main argument. What he has to do rather, and what he surely does do, is to find out how radical the flux needs to be in order to preserve the definition of knowledge as perception.”

linguagem em si, mas a dialética<sup>264</sup>. Após considerações sobre a interpretação geral desta passagem na tradição, defende sua interpretação de que o mundo sensível platônico tenha sido concebido em relação ao Fluxismo (mais precisamente a Heraclitismo com o qual Platão teve contato direto em sua juventude) apresentado neste trecho do *Teeteto*<sup>265</sup>.

Todas as leituras agrupadas em i) mantém certa concepção, abertamente assumida ou não, de que há uma relação intrínseca entre D' e a TP, ou mais acuradamente, entre D' e o Infalibilismo (e para Burnyeat, como visto acima, Relativismo também) das crenças de primeira ordem. Esta ligação se dá, justamente, pela evocação do Fluxismo na teoria geral da percepção (epistemologia sensista, ou simplesmente sensismo). Passemos a outra opção.

Do lado ii), Chappell (2004) considera que este argumento se volta para o Fluxismo em si, sem necessariamente trazer algo de relevante para a TP. Para o autor, o argumento é funcional apesar de não ser corretamente caracterizado<sup>266</sup>. No entanto, como o próprio Bostock, Chappell considera<sup>267</sup> que este argumento é mais bem explicado ao modo de Cornford (1973), de modo que implica na distinção entre o reino perceptivo de fluxo (o 'sensível') e um reino de significados estáveis (o 'inteligível'). Neste sentido é seguido por Santos (2008a, p. 95-100), que nos aponta ainda implicações interessantes derivada de certa ambivalência do argumento platônico<sup>268</sup>.

Sobre o argumento em si, Bostock inicia traçando uma diferenciação dentro do que chama Heraclitismo, e delimita o escopo da refutação platônica: esta diz respeito ao heraclitismo extremo, expresso pela frase 'tudo está mudando', ao contrário da outra posição – o Heraclitismo básico, digamos, nunca refutada por Platão, segundo Bostock, e que parece ser o que Santos (2008a) descreve por 'sensismo' – de que 'tudo é mudança'<sup>269</sup>. O argumento pode ser perfeitamente explicado recorrendo à leitura de Cornford e como tal funciona perfeitamente. Inclusive no tocante a possível alusão as Formas, para que o leitor sinta necessidade delas<sup>270</sup>. O argumento funciona, por mostrar claramente contra a D', mas no ver de Bostock, não é tão eficaz assim para mostrar a impossibilidade da linguagem<sup>271</sup>,

<sup>264</sup> SEDLEY, 2002, p. 98-99.

<sup>265</sup> Ibid, p. 102.

<sup>266</sup> CHAPPELL, 2004, p. 137-139.

<sup>267</sup> Ibid, p. 140.

<sup>268</sup> SANTOS, 2008a, p. 98. Antes, pois (vd. p. 95-96) é interessante notar a exposição de Santos sobre a "retenção" platônica de algo do sensismo e do fluxismo (no sentido que Bostock fala de que Platão visara o heraclitismo extremo), o do afastamento de Protágoras disto (Ibid., p. 96, vd. a nota 126).

<sup>269</sup> BOSTOCK, 2005, p. 99. Ei-lo: "This [a focalização nos "heraclíticos" da época] means, presumably, that Plato is not claiming to portray the doctrine exactly as Heraclitus himself held it, but to be examining what seems to him to be its most fundamental claim. This, as we find, is taken to be the claim that everything *is changing*, rather than the claim that everything *is change*, and the latter doctrine never appears in the refutation."

<sup>270</sup> Ibid, p. 100-104. Ler o trecho todo para ver como Bostock vê a interpretação de McDowell.

<sup>271</sup> Ibid, p. 104.



principalmente por que não acaba com a possibilidade de realizar distinções temporais linguisticamente<sup>272</sup>. Chappell (2004, p. 138-140) considera que esta objeção levantada por Bostock é válida e não fora razoavelmente respondida por nenhuma interpretação do argumento. Se este for o alvo do argumento, então o argumento não o acerta. No geral, Bostock (2005, p. 108), considera que tanto este argumento quanto o anterior refutam as testes “extremas”<sup>273</sup> (o Protagorismo Largo, e o Fluxismo extremo).

No ver de Zilioli, o Fluxismo não é uma atribuição legítima a TP. O relativismo protagórico, segundo advoga, subscrevia uma concepção diferente<sup>274</sup> (que ele chama de Indeterminação Ontológica [*Ontological Indeterminacy*]) de modo que, o Fluxismo tratado por Platão não deve ser considerado como algo que afete a TP em si, assim como a D<sup>1</sup>.

Lee (2008, p. 90) defende, como Zilioli (2007), que a TP não implica biunivocamente (ou mesmo em uma implicação simples) o Fluxismo. E no caso de Lee, especificamente, que Platão sabe bem disto<sup>275</sup>. Daí que uma refutação do Fluxismo é simplesmente irrelevante para Protágoras. O Fluxismo é utilizado para suportar o relativismo em dois propósitos gerais: 1) explicar como as coisas estão mudando em relação ao percipiente ou 2) como elemento explicativo de como a realidade é radicalmente dependente do percipiente. Daí é traçada a noção de que, somente o Fluxismo – pela sua falta de estabilidade – explicaria a falta de recorrência à objetividade, por parte do relativista, pois o relativista que nega que não haja

<sup>272</sup> BOSTOCK, 2005, p. 105-106. Segue: “[...] Socrates opens by admitting that if the flowing thing were just flowing, and not also altering, then we should have been able to say how it was flowing, namely that it was flowing white [Bostock estivera utilizando o “branco” como exemplo]. But as it is, he goes on, our theory insists that it must be altering as well as flowing, and indeed altering in color. In view of this, he asks ‘Can it ever be possible to refer to any color {i.e. to anything’s color} in such a way as to be speaking of it rightly?’, and he receives the answer ‘no’. But clearly the right answer is ‘yes’. There is nothing at all to prevent us saying ‘It was white at 3.00 p.m., grey at 3.01, brown at 3.02, and so on’. That is, so long as we do have a language with stable meanings, and the ability to make temporal distinctions, there is no difficulty at all about describing an ever-changing world.”

<sup>273</sup> Ibid, p. 108-109.

<sup>274</sup> ZILIOLI, 2007, p. 140-141: The ontological view I ascribe to Protagoras here is what some philosophers nowadays call the ‘Cosmic Porridge’ view. Robert Kirk describes this view as follows [... vd. p. 41 ...] On similar grounds, other thinkers such as the sociologists Peter Berger and Thomas Luckmann speak of a ‘social construction of reality’: ‘what is real to a Tibetan monk may not be real to an American businessman’. They remark: ‘The world of everyday life is not only taken for granted as reality by the ordinary members of society in the subjectively meaningful conduct of their lives. It is a world that originates in their thoughts and actions, and is maintained as real by these.’ Despite the logical autonomy of the one from the other, Plato mixes up the doctrine of flux and ontological indeterminacy and makes the former the cause of the latter. What Plato does here, I believe, is what he did at the beginning of the Protagorean section, when he made Socrates say that the Measure Doctrine and the Theaetetus’ thesis that knowledge is perception are logically equivalent (when it is clear that they are not). The Measure Doctrine may be taken as a theory of perceptual truth but it implies something more than Theaetetus’ thesis that knowledge is perception (as we will later see, when Plato makes Protagoras expand his Measure Doctrine so as to include the ethical judgments of the polis). Ontological indeterminacy is an original ontological thesis that may be profitably connected to the Measure Doctrine but not necessarily by linking the doctrine of ontological indeterminacy with that of flux, as Plato does.”

<sup>275</sup> LEE, 2008, p. 91.

nada objetivamente, deve negar que não haja nada estável (este raciocínio é exemplificado no *Teeteto* segundo Lee)<sup>276</sup>. O que não se segue. Pois,

[...] se alguém assume que a estabilidade implica em haver uma verdade objetiva sobre um objeto (*i.e.* que é possível estar enganado a seu respeito), então não se pode eliminar a objetividade introduzindo o fluxo, pois este alguém poderia estar errado sobre o objeto mutante tanto quanto sobre o objeto estável. Estabilidade, portanto, não implica que haja uma verdade objetiva sobre um objeto. Estabilidade é possível mesmo em um mundo relativista: se me parece por toda minha vida que esta pedra é preta, o relativista diria que assim será preta para mim por tal duração de tempo. Permanecer estavelmente preta não a torna um 'fato objetivo' no sentido de ser preta independente ou não de eu percebê-la como preta ou não. Pois é preta apenas porque assim me parece[...]<sup>277</sup>

Daí que o Fluxismo não é condição *sine qua non* para a TP, de forma alguma, e sua refutação não é relevante para o Protagorismo<sup>278</sup>.

Para Stern (2008, p. 182), a análise do Fluxismo é necessária após ter ficado claro a distinção entre percepção e opinião, traçada nas considerações do argumento anterior. O argumento, que não é tomado como relevante para Protágoras, funciona perfeitamente, mas tem como principal ponto, para Stern, mostrar que os heraclíticos ao aceitar tal doutrina ficam impossibilitados de ensiná-la (e não que o Fluxismo engendraria a impossibilidade de qualquer língua, antes da expressão das próprias concepções fluxistas)<sup>279</sup>.

Acerca do Fluxismo, Tschemplik (2008, p. 94-95) tem muito pouco a considerar também por não reconhecer sua implicação biunívoca a TP. Basicamente acredita que o argumento seja perfeitamente funcional e que mostra claramente o que o Fluxismo em si pode engendrar. Ou seja, estes no geral, apresentam interpretações que não pressupõem uma ligação de fato entre a terceira e a segunda tese. O ponto forte, é que mesmo os que advogam que haja alguma ligação intrínseca, como vimos, relegam ao campo das teses extremas (com

<sup>276</sup> LEE, 2008, p. 90.

<sup>277</sup> Ibid, p. 90 [... if ones assumes that stability implies that there is an objective truth about an object (*i.e.* that it is possible to be mistaken about it), the one cannot eliminate objectivity by introducing flux, for one can be wrong about a changing object just as well as a stable one. Stability does not, however, imply that there is an objective truth about an object. Stability is possible even in a relativist world: if it appears to me for all my life that this stone is black, the relativist should say that it will be black for me for the entire length of time"].

<sup>278</sup> Ibid, p. 115, em relação a esta passagem especialmente: "the obvious question is why Socrates takes the step of insisting that everything must always be changing in every aspect. Why is total flux allowed to demolish the theory of perception Socrates constructed for Protagoras? This question is difficult to answer if one assumes that flux is introduced because Protagoras is committed to it. Why should Protagoras have to say that things are *always* changing in *every* respect – colors with regard to their color, perceiving's with regard to their perceiving? [...] if Protagoras' thesis were committed to the flux doctrine, it would be difficult to explain why Plato does not limit, on Protagoras' behalf, the application of Heraclitean flux to the former kind. Why not distinguish the moderate form of Heraclitean that is used earlier in the theory of perception from the more extreme form of Heraclitean flux which destroy it in the end, and limit the extent of flux to what is compatible with Protagoras' measure doctrine?"

<sup>279</sup> STERN, 2008, p. 183-200.

exceção, talvez de Burnyeat), e isto depõe a favor destes últimos.

O próprio diálogo direciona todo o levantamento fluxista para a primeira tese, é ela que é combatida, e este é o foco argumento. Sob esta ótica é mais prudente concordar com a desconexão da terceira com a segunda tese no texto, alinhando-nos com os ii). Sobre o argumento, é perfeitamente funcional, por mais que seja possível o tipo de oposição apontada por Bostock (2005, p. 104). O tipo de leitura i), pressupõe maior necessidade de recursos extras ou de maior proximidade com leituras históricas; neste sentido as considerações apresentadas por Zilioli (2007, p. 31-41) e Lee (2008, p. 86-92) sobre a diferença do Fluxismo que Protágoras defenderia e o estipulado por Platão, merece serem vistas. Passemos para o último argumento.

### 3.2.2. O argumento da Alma.

*e1<sub>dp</sub>*: Se D<sup>1</sup> é verdadeira, então o saber implica estar nas percepções

*e2<sub>dp</sub>*: O saber implica em dizer respeito à entidade e à verdade

*e3<sub>dp</sub>*: Ora, são as operações psíquicas que implicam em dizerem respeito à entidade e à verdade

*e4<sub>dp</sub>*: As operações psíquicas não são percepções

*e5<sub>dp</sub>*: Logo, o saber implica não estar nas percepções

\**e<sub>dp</sub>*: E portanto, D<sup>1</sup> é falsa.

Este argumento é o golpe final da definição de Teeteto, mas antes de nos voltarmos a questão de suas conexões com as outras teses, façamos um rápido apanhado das considerações de alguns comentadores de modo a melhor contextualizar as nossas.

Cornford (1973, p. 102) nos diz que este argumento apresenta duas conclusões importantes que refutam, de fato, D<sup>1</sup>. A primeira delas, diz respeito quantificação do escopo de D<sup>1</sup>: percepção não é a totalidade do conhecimento. Pois como exposto em *e3<sub>dp</sub>*, há determinadas coisas que fazem parte do conhecimento e não são objetos da percepção. Daí que por mais que haja certa coextensão entre 'conhecimento' e 'percepção', o último não é o primeiro. Além de que a mente<sup>280</sup>, numa espécie de epistemologia empiricista<sup>281</sup>, organiza os *data* dos sentidos, permitindo os juízos, e o faz através de noções que não são captadas pela percepção: os *κοινά*. Para Cornford<sup>282</sup>, estes são as Formas. Antagônicas aos *ἴδια*<sup>283</sup>. Que

<sup>280</sup> CORNFORD, 1973, p. 105.

<sup>281</sup> Id.

<sup>282</sup> Id. Não são “comuns”, como categorias transcendentais inatas, digamos; antes, são comuns aprendidos pelo pensamento consigo mesmo. vd. Ibid, p. 105-106. Bem, isto parece conflitar com a TF, se considerarmos que a sensopercepção envolve isto em algum nível, ao menos que se incorra numa epistemologia do tipo da apresentada na *República* nos livros VI e VII; que me parece conflitante, por sua vez, com uma epistemologia anamnésica como exposta no *Mênon* ou no *Fédon*.

<sup>283</sup> Que seriam mais precisamente o *datum* particular da sensopercepção pessoal e intransferível.

demonstram claramente que a sensopercepção em si, não é a totalidade do que se chama conhecimento.

A segunda conclusão é de que, mesmo a percepção, em sua própria esfera, não é conhecimento<sup>284</sup>. Pois, a percepção em si não capta a 'existência'<sup>285</sup> e a 'verdade' de algo, isto é realizado propriamente por operações psíquicas que transcendem a esfera da mera sensopercepção. Novamente, para Cornford<sup>286</sup>, toda a argumentação platônica, como uso dos termos *οὐσία* e *ἀλήθεια* indicam, diz respeito à TF e é muito mais inteligível quando a ela referida. E deste modo a D<sup>1</sup> de Teeteto é refutada.

Cooper (1970) por sua vez, considera que o argumento diz respeito não à TF, mas simplesmente a distinção entre as sensações enquanto tais, ou melhor, aos usos dos sentidos, e os juízos considerando que estes últimos é que dizem respeito ao conhecimento, sem necessidade alguma de se recorrer às Formas. A atividade independente da mente não diz respeito necessariamente à TF, pelo menos não há nada univocamente posto no texto aludindo isto que não admita uma interpretação diferente e igualmente defensável<sup>287</sup>. Por mais que o texto platônico estabeleça mais claramente uma diferença entre a percepção e as atividades relacionadas, o argumento é perfeitamente funcional, independente de como se entenda percepção (em relação às opções evidenciadas na passagem em questão)<sup>288</sup>. Para Cooper, a visão platônica apresentada nesta passagem é muito mais sofisticada do que se acreditara até então, e que a leitura epistemológica desta passagem baseada na *República* não é tão útil quanto se defendia<sup>289</sup>.

Já Burnyeat (1990, p. 52-53) considera que este argumento é um dos mais ilustrativos das dificuldades fascinantes de um diálogo platônico. Considera, novamente, que o argumento pode ser entendido de duas formas, em relação às leituras A e B. Na leitura A, somente agora a D<sup>1</sup> será, de fato, refutada e será apenas ela, enquanto suportada por um Fluxismo extremo. Já na B, agora teremos uma segunda e definitiva refutação de D<sup>1</sup> que abarca a TP e o Fluxismo (por entender que estes seja condições suficientes e necessárias para D<sup>1</sup>), sendo então uma refutação global das três teses.

<sup>284</sup> CORNFORD, 1973, p. 106.

<sup>285</sup> Cornford (Ibid, p. 108) assim traduz *οὐσία*.

<sup>286</sup> Id.

<sup>287</sup> COOPER, 1970, p. 126-32.

<sup>288</sup> Ibid, p. 144, nos diz: "Plato, therefore, rejects the claim of "perception" (*αἰσθήσεις*) to constitute knowledge on one of two grounds, depending on which of two understandings of "perception" is adopted. If "perception" means mere sensory awareness, then it cannot be knowledge because knowledge involves discursive thought while "perception" is at a lower level of logical complexity. If "perception" means awareness of "sense-contents", explicitly labeled, then it fails to be knowledge because it makes no claims to objective validity".

<sup>289</sup> Ibid, p. 146.

Esta segunda refutação tem por mérito ser uma prova direta (retirada dos próprios elementos que constituem D<sup>1</sup>) de que percepção não é conhecimento<sup>290</sup>. Aqui são contrastados dois modelos básicos do agente percipiente: i) o do cavalo de madeira, onde em analogia ao Cavalo de Troia, se concebe que há diversos agentes perceptuais independentes no sujeito; e ii) o modelo unitarista-psíquico, de que há apenas uma espécie de “central” perceptual que recebe, concentra e processa as informações dos sentidos. O Fluxismo, e uma visão atomística da percepção, são compatíveis com i), mas não explicam a totalidade do que se chama conhecimento<sup>291</sup>. Antes, o modelo ii) se mostra o mais adequado, por explicar a existência de agentes não-perceptíveis (pelos sentidos) que permitem a articulação entre as percepções, e o conhecimento em si, os *κοινά*<sup>292</sup>.

Para Burnyeat a leitura A tem por problemas a necessidade de ler *οὐσία* e *ἀλήθεια* (como acima Cornford indica) num sentido especializado e de requerer um maior comprometimento extra-textual. Já a *leitura B* está isenta destas condições, sendo defensavelmente autossuficiente em relação ao diálogo<sup>293</sup>. Em todo caso, o argumento refuta completamente D<sup>1</sup> de um modo magistral; sendo que Burnyeat passa a expor considerações mais gerais sobre as dificuldades que tais leituras trazem e exorta o leitor a questioná-las (em conformidade com o diálogo em si), mostrando que tais questões ainda estão para serem debatidas e não estão esgotadas<sup>294</sup>.

Modrak (1981), por seu turno, considera que apesar de bastante estudado, este argumento platônico não fora devidamente elucidado e propõe-se a reconstruir a teoria epistemológica de fundo que permite a refutação de D<sup>1</sup><sup>295</sup>. Diferentemente de Cooper considera que tal refutação não se resume apenas à diferenciação entre as sensações e as operações mentais de outra ordem, mas que ambos estados realizam tipos de investigação

<sup>290</sup> BURNYEAT, 1990, p. 53.

<sup>291</sup> Não se vê evidências claras de que um relativista – e especialmente Protágoras – tenha de, necessariamente, reduzir toda a atividade cognitiva às percepções. Isto não faz sentido algum. E nisto, reside o erro de Burnyeat ao considerar que a D<sup>1</sup> é condição necessária para a TP, ignorando as indicações do próprio Platão de que são teses independentes, e que por isto, não estão ligadas por necessidade. Partindo para um relativismo mais moderno, como em Quine (1969) ou em sentido robusto como em Hales (2006) tal necessidade de se reduzir toda atividade cognitiva à percepção se torna mais estranha ainda. Mesmo se levarmos em conta uma epistemologia fluxista-atomista do tipo cavalo-de-madeira, como esboçada aqui por Burnyeat. A reivindicação de redução “total” à percepção, antes, à experiência, é mais própria de algo das epistemologias empiristas do séc. XVII-XVIII. Daí que não me parece tão claro a afirmação de Santos (2008a, p. 104) de que “[...] esta é a tremenda limitação do relativismo: a de aspirar reduzir toda a actividade psíquica à sensação, ou a continuidade e conformidade com ela”, se está alicerçada em Burnyeat, considerando como se isso contribuisse (Ibid, p. 87), majoritariamente para à autorrefutação.

<sup>292</sup> BURNYEAT, 1990, p. 55-58. Que podem ser relacionados diretamente, em termos análogos, as categorias kantianas vd Ibid, p. 62.

<sup>293</sup> Ibid, p. 60. Bem, no geral Burnyeat advoga esta leitura por estes motivos, vd. p. 61.

<sup>294</sup> Ibid, p. 62-65.

<sup>295</sup> MODRAK, 1981, p. 35.

diferentes, sendo que em termos platônicos, naturalmente, que as investigações realizadas pela mente consigo mesma é que são as candidatas reais ao conhecimento<sup>296</sup>.

Para Bostock (2005, p. 115-118) o ponto realmente interessante, na primeira parte do argumento, é a questão da diferenciação (supostamente indicada no vocabulário do trecho todo) entre as afecções imediatas, que Bostock chama de “experiências” [παθήματα], e os juízos analíticos sobre estas [ἀναλογίσματα, συλλογισμοί]<sup>297</sup>. Isto influi na eficácia do argumento, segundo ele, já que não ficara muito claro na D<sup>1</sup> o que seja 'percepção'. Em todo caso, o ponto é que Platão tratara dos objetos de percepção mais propriamente, para mostrar que a percepção por si mesma não realiza juízos<sup>298</sup>. Bostock segue então considerando o que chama de segunda parte do argumento, apresentando a interpretação mais usual e a de Cooper (1970) que considera bastante sistemática e válida em certos aspectos<sup>299</sup>. E por fim<sup>300</sup>, trata da terceira parte do argumento e apresenta três visões interpretativas sobre esta: a) a mais usual, que chama de “ortodoxa” e remonta a Cornford (1973), b) a de Cooper (1970) e c) a de McDowell. Por fim, concorda que a mais defensável seja a “ortodoxa”<sup>301</sup>, apesar de traçar algumas reservas e discordar de alguns nuances do argumento platônico e da refutação da D<sup>1</sup>.

Tendo refutado ambos os Protagorianismos (Largo e Estreito), segundo Sedley (2002, p. 105), Platão dedica-se a definição de Teeteto nela mesma. Considera que o argumento levantado cumpre seu fim e que ainda aponta para questão de serem os “predicados comuns” citados no texto, as Formas<sup>302</sup> e delineia suas considerações<sup>303</sup>. Além de apontar a noção de 'unidade de consciência' em contraposição de uma visão fluxista-atomística da consciência<sup>304</sup>, e mesmo para a eficácia do argumento platônico em relação a qualquer epistemologia empiricista mais geral<sup>305</sup>.

Sendo este argumento exclusivamente voltado para a D<sup>1</sup>, Chappell (2004), sequer traça comentários relativos a sua eficácia, que é certa<sup>306</sup>, no entanto, se volta para a análise das principais interpretações. No geral, considera que uma leitura Revisionista (que não considera a presença da TF no argumento) é defensável, além de apontar para no que tange ao Fluxismo

<sup>296</sup> MODRAK, 1981, p. 48-51.

<sup>297</sup> BOSTOCK, 2005, p. 116. Antes, ao longo da apresentação da TP, ainda segundo Bostock, fizera uma diferenciação tripla: i) as afecções, experiências imediatas [πάθη], as percepções propriamente [αἰσθήσεις] e as opiniões [δόξαι].

<sup>298</sup> Ibid, p. 118. cf. SANTOS, 2008a, p. 102-104.

<sup>299</sup> BOSTOCK, 2005, p. 119-127.

<sup>300</sup> Ibid, p. 128-142.

<sup>301</sup> Ibid, p. 142-145.

<sup>302</sup> SEDLEY, 2002, p. 106-112.

<sup>303</sup> Ibid, p. 105-117.

<sup>304</sup> Ibid, p. 113-114.

<sup>305</sup> Ibid, p. 115-116.

<sup>306</sup> CHAPPELL, 2004, p. 141-149.

nos moldes como traçados, decorre-se corretamente a conclusão exposta por Platão<sup>307</sup>.

Lee (2008, p. 152-158) considera que o argumento funciona bem em relação a *D'*, e que como tal não alcança a TP diretamente<sup>308</sup>. Se há alguma relação com qualquer forma de Protagorismo, diz respeito à clarificação e à diferenciação entre a atividade propriamente psíquica de formular juízos e a base sensoperceptiva; ou mais propriamente, à caracterização da experiência bruta que Lee advoga que Platão chama de 'aparência perceptual' [*φαντασία*], mostrando os diferentes usos de outros termos no contexto do diálogo<sup>309</sup>.

Para Stern (2008, p. 204) este argumento além de refutar a *D'* de Teeteto, oferece uma crítica para aqueles que ignorando a natureza real da política, ignoram a real função da alma<sup>310</sup>. O que talvez seja notado de mais distintivo, e diferente dos demais, é que para Stern, o real propósito deste argumento é justificar a necessidade da maiêutica e o modo de vida socrático como um todo<sup>311</sup>. Tschemplik (2008, p. 95-97), concorda com isto também considerando que tal argumento pode servir de indicativo geral da compreensão de toda a primeira parte do *Teeteto*: este argumento poderia ter sido apresentado muito antes, mas Sócrates achou necessário (por algum motivo não tão claro, se excetuarmos o motivo maiêutico/didático) todo o circuito pelas duas teses (TP e Fluxismo, independentes entre si)<sup>312</sup>.

<sup>307</sup> CHAPPELL, 2004, p. 148-149.

<sup>308</sup> Lee (2008, p. 252-254), até considera que possa haver alguma relação. Na verdade, para ela, o ponto que o Protagorismo insistia era que as percepções desempenhavam algum papel epistêmico relevante. Platão compreendia isto do modo que exemplificara no *Teeteto*, de que pela *D'*, as percepções eram o todo do conhecimento e argumentara contra essa possibilidade, como um todo, Aristóteles por sua vez, também argumentara contra, mas admitira maior relevância as percepções do que Platão; e por sua vez Demócrito, reforçara a posição protagórica sugerindo que sem os sentidos a mente não tem esperanças de qualquer tipo de conhecimento.

<sup>309</sup> Ibid, p. 152-158.

<sup>310</sup> Id, [...] This is a momentous point in the dialogue, not only for Theaetetus but also for Socrates. We recall that Socrates put the validity of his own way of life at stake in the examination of this thesis: if it is true then Socrates' way must be nonsense. We have seen, too, that Socrates' central critique of his predecessors is that, neglecting politics, they did not understand the significance of the soul.]

<sup>311</sup> Ibid, p. 215. Ei-lo: "[...] The rejection of Theaetetus' initial definition is based most explicitly on the discovery of the distinctive power of the soul. However, as I have maintained from the beginning, Socrates' treatment of this definition has a broader purpose: to explicate his life's work, to justify a particular kind of inquiry. Through the three-step treatment of this definition, three steps that he is largely responsible for constructing, Socrates emerges as the nonknower, the shoemaker's disciple, the intrepid psychologist. These characterizations, based on consideration of law, speech, and the soul, derive from the soul's power of reflection. From this power follow those perplexities that make Socratic inquiry possible and necessary. In light of their existence, Socratic midwifery is anything but nonsense."

<sup>312</sup> TSCHEMPLIK, 2008, p. 97. Ei-la: "[...] What is remarkable about the development of the discussion on perception is that it is only when we come to this very brief passage that Socrates actually refutes Theaetetus's initial definition of knowledge as perception. If there are things that cannot be accessed by perception, but things about which we nevertheless pronounce judgments, then there must be something involved in knowledge that is other than or in addition to perception. Presumably, Socrates could have made the distinction between sense organs and their functions as over against the soul and its function early on. Instead, however, he took Theaetetus on a circuitous journey through Protagoras and Heraclitus. He apparently found it necessary to deal with the issues of measure and motion and present a thorough analysis of perception. Part of the explanation of this is related to his midwifery: He is more concerned with getting Theaetetus himself to examine his answer, with all its implications, than with showing Theaetetus that he is wrong. Theaetetus must himself come to know what it is that he is saying before he can move on to the next

Nesta altura está evidente que a primeira tese fora de fato refutada, como Tschemplik colocou, é interessante notar que este último argumento poderia perfeitamente haver sido apresentado antes. Faz sentido pensar que Platão tenha-lo adiantado por um motivo “didático”, de favorecimento da maiêutica (STERN, 2008; TSCHEMPLIK, 2008). Este tipo de consideração nos leva a questão de qual o propósito do *Teeteto*, do por que Platão ter construído tal diálogo aporético. Aqui Sedley (2002) casa perfeitamente com os intentos de Tschemplik e Stern, sobre esta primeira parte do diálogo, abarcando-o no propósito geral da preparação maiêutica.

Em relação à independência das três teses, somente Burnyeat (Sedley não está tão claro) advoga que este argumento englobe as outras duas teses, além da primeira. Burnyeat (1990, p. 53) acredita que as teses são implicadas uma na outra necessariamente, ou seja, de acordo com uma necessidade lógica intrínseca. De modo que um ataque a uma tese irradiar-se-ia nas demais, mesmo que não aparente. Esta concepção se baseia no pressuposto que há algum sentido lógico que une as teses e que é mirado por Platão na primeira parte do diálogo. O problema é que, enquanto não tivermos isto explicitado, e no texto não temos, este pressuposto se torna frágil<sup>313</sup>. Nada nos impede de conceber, de forma muito mais razoável, que Platão tenha unido as teses não por haver lá um ‘sentido lógico escondido’, mas simplesmente por conveniência, pelo interesse de discutir as teses, que por contingência, podem ser ligadas, apesar de independentes. Recorrer como Burnyeat (Id.) a noção de que todo relativismo, necessariamente, reduz os processos cognitivos à mera percepção, e não só dizer que a primeira tese é a segunda e a terceira (ou seja, traçar uma tríplice equivalência entre elas, coisa que não é feita no texto), como é empobrecê-las. Mas a discussão deste ponto nos levará logo para a próxima sessão. Passemos, então.

### 3.3. A conexão entre as três teses.

Iniciamos a terceira e última sessão deste capítulo (além de ser a mais curta). Aqui trataremos de resolver a questão básica de nosso trabalho. Afinal, de acordo com o visto, as três teses são logicamente independentes? E o que isto implica? Para respondê-la, discorreremos em duas partes. Na primeira, apresentaremos nossas considerações sobre a independência lógica das teses; e na segunda, brevemente, sobre as implicações decorrentes

---

level on his journey to knowledge. Socrates not only has shown that perception is not identified with knowledge; he has also revealed to Theaetetus that it did not in fact appear to Theaetetus to be so, despite what Theaetetus initially said ‘appeared.’”

<sup>313</sup> cf. Chappell, 2004, p. 59.



destas.

Com base no visto acima, consideramos que é correto afirmar que as teses são independentes. Isto pode basear-se nos seguintes pontos elaborados a partir da análise textual:

1. Se duas de três teses conectadas entre si são independentes, então é adequado supor que a terceira também seja.
2. A afirmação socrática de equivalência entre D<sup>1</sup> e a TP (152a) não é explicada; de modo que mesmo com a elucidação da segunda tese no Relativismo e Infalibilismo, e com a introdução da terceira tese, Teeteto admite (155d) que não compreende a relação entre as teses, sendo necessário a exposição da Doutrina Secreta para tal. Tal vagueza pode ser tomada como uma evidência da “artificialidade” da ligação entre as teses.
3. Na DP é claramente posto que a D<sup>1</sup> e a TP não são equivalentes e que não devem ser tomadas como tal, nem atribuído o erro de uma à outra (166a-b; 168b-c). Isto confirma a evidência de 2. Na DP (168b) Protágoras diz que “tudo se move”, mas isto não pode ser tomado como uma evidência conclusiva em favor da ligação da TP com o Fluxismo, de modo que não sabemos se é uma alusão de cunho histórico ou se apenas da conveniência de Platão, já que a DP toda foca, grosso modo, apenas a TP e seus desdobramentos.
4. De 1. e 3. Inferimos que a D<sup>1</sup> e a TP são realmente independentes e que o Fluxismo pode ser ligado a ambos, mas no caso da TP a ligação é fraca no texto.
5. De 4. e 1. Inferimos que podemos supor o Fluxismo como independente.
6. Após a DP os contra-argumentos são focados contra as teses em separado. Isto pode ser tomado como evidência de que de fato são, especialmente a segunda tese.
7. Distingue-se o tipo de Fluxismo extremo e unindo-o a D<sup>1</sup> é demonstrada a impossibilidade de D<sup>1</sup>, Isto é uma evidência que reforça a independência de TP e assegura que uma parte do fluxismo é independente.
8. Considerando 4. com 7. Consideramos que há duas modalidades distintas (moderado e extremo) de Fluxismo,
9. Considerando 5. 7. e 8. o Fluxismo muito provavelmente independente.
10. A última refutação de D<sup>1</sup> é feita sem recorrer ao Fluxismo, o que demonstra uma vez mais sua independência e reforça a independência do Fluxismo
11. De 1. 9. e 10. concluímos que as três teses são independentes.

A independência da terceira tese não é totalmente declarada pela rigorosa fidelidade ao texto, mas que, como vimos em 3.2 pode ser defendida adequadamente com base nos desdobramentos dos comentadores vistos. Ainda de acordo com estes, as principais objeções contra a posição da independência das três teses, são as seguintes.

- 1) Platão uniu o Fluxismo às duas teses por ser estw logicamente necessário a estas.
- 2) O Infalibilismo/Relativismo das crenças de primeira ordem (TP) é equivalente à primeira tese, e como o Fluxismo sustenta a primeira tese, sustenta também a TP.
- 3) O Infalibilismo/Relativismo das crenças de primeira ordem (TP) é logicamente dependente do Fluxismo.
- 4) Só faz sentido defender que as três teses são independentes se estivéssemos na mente de Platão ou se tivéssemos o texto de Protágoras

A proposição 1) é inadequada, do fato de que, Platão implicar as teses no diálogo, não indica que haja necessidade lógica de implicação. Podemos dizer, então que 1) é um *non sequitur*. Platão pode haver implicado as teses através de suposições ou raciocínios assumidos visando seus interesses na discussão, ou por considerar interessante debater tais teses sob tais circunstâncias, ou por ser mais conveniente ao propósito do diálogo.

Já o problema na proposição 2) reside na primeira premissa. Esta é inválida pelo fato de que o Protagorismo Estreito (que é o Infalibilismo/Relativismo das crenças de primeira ordem) não ser equivalente à noção de que saber é sensação, como Lee (2008, p. 252-254) considerou; disto, nenhum relativista ou partidário da TP está obrigado a reduzir toda atividade cognitiva e epistêmica à sensação, mesmo que se considere que haja alguma relação entre as teses. O que se pode ser implicado da TP é que o Protagorismo dota as percepções de alguma relevância epistêmica, mas daí não decorre que sejam o todo do saber.

Para 3) nos basta negar a proposição recorrendo, por exemplo, a visão de que o Fluxismo é requerido apenas por fomentar a teoria fluxista da percepção que permite a falta de objetividade requerida ao relativista, mas o faz recorrendo à equivalência entre objetividade e estabilidade, equivalência esta que não se sustenta, como demonstrado por Lee (2008, p. 90). Uma vez que tal equivalência não sustenta, podemos negar a necessidade lógica do Fluxismo à TP.

Concernente a 4), concordaríamos se a) não tivéssemos evidências textuais que apontassem para a independência das teses, e b) se assim é, então qualquer asserção que diga respeito a algum ponto do texto de interpretação controversa também pode ser suspenso, pois deveríamos ter acesso à mente de Platão ou estarmos munidos de provas históricas do que Platão disse. Neste último caso, reduz-se a atividade filosófica do diálogo à mera constatação de fontes extratextuais. Como temos evidências textuais que suportam a independência das teses e como consideramos, justamente, que estas possibilitam elaborar e trabalhar os aspectos filosóficos do diálogo, mesmo sem estarmos munidos de provas históricas para cada ponto do texto, não podemos concordar com 4). E com isto, consideramos as quatro objeções incorretas, e portanto, a concepção de que as três teses são independentes, adequada.

Isto implica, primeiramente que as teses devem ser analisadas de modo separado e devem ser também analisados em separado os mecanismos platônicos de conexão das teses. Outro ponto é que as interpretações que pressupõem uma estrita e logicamente necessária implicação devem ser revistas. A análise das teses de forma independente permite também melhorar os enfoques históricos, como exemplificados por Zilioli (2007) e Lee (2008), e a

possibilidade de problematização dos contra-argumentos (BOSTOCK, 2005). Assim como requer de uma abordagem mais histórica que assuma a integridade do modo platônico como as teses são postas no diálogo. Como também possibilita a melhor análise dos tipos de Fluxismo e suas relações com a questão da Linguagem, ou da problematização da refutação e autonomia da TP, etc.

No geral, a independência das teses favorece a permanência da problematização (e fascínio) da primeira parte do *Teeteto* e permite revisar e reconsiderar as teses, recorrendo-se ou não a elementos extratextuais. Destarte, a independência das teses é compatível com várias leituras, e como vimos, uma série de comentadores (partidários de interpretações nem sempre concordantes entre si) a consideraram válida ou defenderam. Se o propósito do diálogo, como nos sugere Sedley (2002) reside na didática maiêutica, e se consideramos as teses como independentes, então podemos afirmar que a continuidade da problematização das teses fora pontualmente pensada por Platão no diálogo.

Aqui terminamos o terceiro capítulo. Neste, basicamente, consideramos (em 3.1 e 3.2) os argumentos levantados no capítulo 2, e nesta última parte tentamos concluir nossa análise formulando uma resposta bem fundamentada para a questão que expomos na Introdução, defendendo que as três teses são independentes. Agora, passemos à conclusão do nosso texto.

## CONCLUSÃO

O que podemos concluir, então? Em relação ao nosso problema, que é “*independente de pressupostos ou não uma leitura histórica, seriam as três teses independentes entre si?*”, respondemos afirmativamente, como feito na derradeira parte do capítulo 3. Neste ponto, consideramos que as interpretações que negam isto, em especial da Burnyeat (1990), apresentam problemas de formulação sobre este quesito.

Em relação aos nossos objetivos, lembrados aqui: I) compreender melhor a relação entre as três teses através da análise do texto; II) reunir elementos suficientes para formular uma resposta defensável ao problema e III) oferecer um texto minimamente útil à interpretação lusófona do *Teeteto*. Afirmamos que, se nossas análises e considerações traçadas ao longo dos três capítulos estão corretas, então os objetivos I e II foram alcançados. Em relação ao objetivo III), seu alcance depende da avaliação mais abrangente da comunidade acadêmica e crítica do *Teeteto* em geral.

Em todo caso, encerramos este texto concordando com a muito propositada consideração de Santos (2006c, p. 135) acerca do *Teeteto*, como uma obra “[...] extraordinariamente rica, complexa e problemática: pela diversidade de perspectivas que convoca, pela dificuldade da definição de um fio condutor que lhe confira unidade, pela variedade de problemas que apresenta”.

## REFERÊNCIAS

### i. Fontes primárias

ARISTOTLE. **Metaphysica**. Tradução: W. D. Ross. Oxford: Claredon Press, 1928.

DIELS, Hermann. **Die fragmente der vorsokratiker**. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1906. Vol. I.

\_\_\_\_\_. **Die fragmente der vorsokratiker**. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1922. Vol. II.

DIÓGENES LAÉRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução: Mário da Gama Kury. 2ª Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1977.

DIOGENES LAERTIUS. **The live and opinions of eminent philosophers**. Traduzido por: C. D. Yonge. London: G. Bells and Sons Ltd., 1915.

\_\_\_\_\_. **De Viti Philosophorum**: libri X. Lipsiae: Officina Taroli Tauchniti, 1833.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução: Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 2ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

\_\_\_\_\_. **Teeteto - Crátilo**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 3ª. Edição. Belém: EDUFPA, 2001.

PLATO. **Cratylus**. In BURNET, John. **Platonis opera**. Oxford: E. Typographeo Clarendoniano, 1905a. Vol. I.

\_\_\_\_\_. **Theaetetus**. In BURNET, John. **Platonis opera**. Oxford: E. Typographeo Clarendoniano, 1905b. Vol. I.

SEXTUS EMPIRICUS. **Opera omnia**. Ed. Immanuel Bekker. Berlin: G. Reimeri, 1842.

\_\_\_\_\_. **Opera**. Ed. Hermann Mutschmann. v.I. Leipsig: B. G. Teubneri, 1912.

### ii. Fontes secundárias

BARNES, Jonathan. **Filósofos pré-socráticos**. Tradução: Julio Fischer. 2.a Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BERNHARDT, Jean. O pensamento pré-socrático: de Tales aos Sofistas. In: CHÂTELET, François (org.). **História da filosofia – idéias, doutrinas**: A filosofia pagã. Tradução: Maria José de Almeida. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

BOSTOCK, David. **Plato's Theaetetus**. 2ª Ed. Oxford/New York: Oxford Univesity Press/Claredon Press, 2005.

BROADIE, Sarah. The Sophists and Socrates. In SEDLEY, David (org.). **The Cambridge companion to greek and roman philosophy**. 3ª Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

BUENO, Otávio. Relativism and Scepticism. **International Journal of Philosophical Studies**. London: Routledge, 2008. Vol. 16. p. 247-254.

BURNET, John. **A aurora da filosofia grega**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC Rio, 2006.

\_\_\_\_\_. **Greek philosophy: Thales to Plato**. 13<sup>o</sup> Ed. London: MacMillan & Co Ltd, 1964.

BURNYEAT, Myles F. Protagoras and self-refutation in Plato's Theaetetus. **Philosophical Review**. New York: Duke University Press, 1976. Vol. 85. p. 172-195.

\_\_\_\_\_. **The Theaetetus of Plato**. Cambridge/Indianapolis: Hackett, 1990.

CANFORA, Luciano. **Um ofício perigoso**. Tradução: Nanci Fernandes e Mariza Bertoli. São Paulo: Perspectiva, 2003.

CAPPELEN, H.; HAWTHORNE, J. **Relativism and Monadic Truth**. Oxford/New York: Oxford University Press, 2009.

CASERTANO, Giovanni. Contra Trindade, seu *Peri Alêtheias*. In SANTOS, José G. T. (org.). **Do saber ao conhecimento: estudos sobre o Teeteto**. Braga: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p. 63-76.

CHAPPELL, Timothy. **Reading Plato's Theaetetus**. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004.

\_\_\_\_\_. **Reading the περὶ τροπῆς: Theaetetus 170c-171c**. **Phronesis: a journal for Ancient Philosophy**. Assen: Brill, 2006. Vol. 51, n<sup>o</sup> 2, p. 109-139.

\_\_\_\_\_. **Mi Kyoung Lee's Epistemology after Protagoras: responses to relativism in Plato, Aristotle, and Democritus**. **Philosophical Books**. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2010. 51, n<sup>o</sup> 2, p. 117-125.

COOPER, John M. Plato on Sense-Perception and Knowledge (*Theaetetus* 184-186). **Phronesis: a journal for Ancient Philosophy**. Assen: Brill, 1970. Vol. 15. p. 123-146.

COOPER, Neil. Plato's last theory of knowledge. **Apeiron: a journal for Ancient Philosophy and Science**. Clayton: Monash University Press, 1995. Vol. 28. p. 75-89.

CORNFORD, Francis M. **Antes e depois de Sócrates**. Tradução: Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Plato's theory of knowledge**. 6<sup>a</sup> Ed. London: Routledge/Kegan Paul, 1973.

FERRARI, Franco. O 'Sonho' de Sócrates: problemas, aporias, possíveis soluções. In SANTOS, José G. T. (org.). **Do saber ao conhecimento: estudos sobre o Teeteto**. Braga: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p. 103 -110.

FINE, Gail. Plato's refutation of Protagoras in the *Theaetetus*. **Apeiron: a journal for Ancient Philosophy and Science**. Clayton: Monash University Press, 1998. Vol. 32. p. 201-234.

\_\_\_\_\_. Protagorean Relativisms. In \_\_\_\_\_. **Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays.** Oxford/New York: Oxford University Press, 2003a. p. 132-159.

\_\_\_\_\_. Conflicting Appearances: *Theaetetus* 153d-154b. In \_\_\_\_\_. **Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays.** Oxford/New York: Oxford University Press, 2003b. p. 160-183.

\_\_\_\_\_. False Belief in the *Theaetetus*. In \_\_\_\_\_. **Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays.** Oxford/New York: Oxford University Press, 2003c. p. 213-224.

\_\_\_\_\_. Knowledge and *Logos* in the *Theaetetus*. In \_\_\_\_\_. **Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays.** Oxford/New York: Oxford University Press, 2003d. p. 225-251.

GALLOP, David. The rhetoric of Philosophy: Socrates' swan-song. In MICHELINI, Ann N. (org.). **Plato as author: the rhetoric of Philosophy.** Leiden/Boston: Brill, 2003. p. 313-332.

GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas.** Tradução: João Resende Costa. 2ª. Ed. São Paulo: Paulus, 2007.

HALES, Steven D. **Relativism and the foundations of Philosophy.** Cambridge/London: MIT Press, 2006.

HEGEL, Georg W. F. **Lectures On the History of Philosophy: Greek Philosophy to Plato .** Tradução: E. S. Haldane. Lincoln/London: University of Nebraska Press , 1995.

KAHN, Charles H. On the philosophical autonomy of a platonic dialogue: the case of recollection. In MICHELINI, Ann N. (org.). **Plato as author: the rhetoric of Philosophy.** Leiden/Boston: Brill, 2003.

\_\_\_\_\_. Some philosophical uses of 'to be' in Plato. In \_\_\_\_\_. **Essays on Being.** Oxford/New York: Oxford University Press, 2009. p. 75-108. Leiden/Boston: Brill, 2003. p. 299-312.

KERFERD, G. B. **The sophistic movement.** London/New York: Cambridge University Press. 1981.

KIRK, G.S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos: história crítica com seleção de textos.** Tradução: Carlos Alberto Louro Fonseca. 4ª. Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KIRK, Robert. **Relativism and Reality: A contemporary introduction.** London/New York: Routledge, 1999.

LANDSMAN, Charles. **Ceticismo.** Tradução: Cecília C. Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

LEE, Mi-Kyoung. **Epistemology after Protagoras: responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus.** 2ª Ed. New York: Oxford University Press, 2008.

LLANOS, Alfredo. **Los presocraticos y sus fragmentos: desde los Jonios hasta los Sofistas**

del siglo V. Buenos Aires: Editorial Rescate, 1967.

MCCARNEY, Joseph. **Hegel on history**. London/New York: Routledge, 2000.

MODRAK, D. K. Perception and judgment in the *Theaetetus*. **Phronesis**: a journal for Ancient Philosophy. Assen: Brill, 1981. Vol. 26. p. 35-54.

MOSTELLER, Timothy. **Relativism in Contemporary American Philosophy**. London/New York: Continuum, 2006.

OLIVA, Alberto; GUERREIRO, Mario. **Pré-Socráticos**: a invenção da filosofia. Campinas: Papirus, 2000.

QUINE, W. V. O. Ontological Relativity. In \_\_\_\_\_. **Ontological Relativity and Other Essays**. Harvard University Press, 1969. p. 26-68.

RUSSELL, Bertrand. **História do pensamento ocidental**. Tradução: Laura Alves e Aurélio Rebello. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

SANTOS, José G. T. (org.). **Do saber ao conhecimento**: estudos sobre o *Teeteto*. Braga: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006a.

\_\_\_\_\_. *Epistémé* e Formas no *Teeteto*. In \_\_\_\_\_. (org.). **Do saber ao conhecimento**: estudos sobre o *Teeteto*. Braga: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006b. p. 43-62.

\_\_\_\_\_. O lugar do *Teeteto* no corpus platónico. In \_\_\_\_\_. (org.). **Do saber ao conhecimento**: estudos sobre o *Teeteto*. Braga: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006c. p. 135-138.

\_\_\_\_\_. Introdução. In PLATÃO. **Teeteto**. Tradução: Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 2ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008a. p. 5-177.

\_\_\_\_\_. **Para ler Platão**: A ontoepistemologia dos diálogos socráticos. São Paulo: Edições Loyola, 2008b. Vol. I.

SANTOS, Ricardo. O problema do juízo falso e sua solução parcial. In SANTOS, José G. T. (org.). **Do saber ao conhecimento**: estudos sobre o *Teeteto*. Braga: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p. 91-102.

SCHILLER, F. C. S. **Plato or Protagoras?** Being a critical examination of the Protagoras speech in the *Theaetetus* with some remarks upon error. Oxford: B. H. Blackwell, 1908.

SEDLEY, David. **The Midwife of Platonism**: text and subtext in Plato's *Theaetetus*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2002.

SINGER, Peter. **Hegel**. Tradução: Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

STERN, Paul. **Knowledge and Politics in Plato's *Theaetetus***. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2008.



TSCHEMPLIK, Andrea. **Knowledge and Self-Knowledge in Plato's *Theaetetus***. Lanham: Lexington books, 2008.

WATERLOW, Sarah. Protagoras and inconsistency: *Theaetetus* 171a6-c7. In WAGNER, Hans (org.). **Archiv für Geschichte der Philosophie**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1977. p. 19-36.

WEDIN, Michael. Animadversions on Burnyeat's *Theaetetus*: on the logic of the exquisite argument. In SEDLEY, David (org.). **Oxford studies in Ancient Philosophy**. Oxford/New York: Oxford University Press, 2005. Vol. XXIX. p. 171-191.

ZELLER, Eduard. **A history of greek philosophy**: from the earliest period to the times of Socrates. Tradução: S. F. Alleyne. London: Longmans-Green, 1881. Vol. I.

ZILIOLI, Ugo. **Protagoras and the challenge of Relativism**: Plato's subtlest enemy. Hampshire/Burlington: Ashgate, 2007.

iii. Dicionários

CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque**: histoire des mots. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.

LIDDELL, Henry G.; SCOTT, Robert. **A greek-english lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

MORWOOD, James; TAYLOR, John. **The pocket Oxford classical greek dictionary**. Oxford/New York: Oxford University Press, 2002.

POKORNY, Julius. **Proto-Indo-European etymological dictionary**. Indo-European language revival association, 2007. Disponível em: <http://dnghu.org/> (acessado em 30 de outubro de 2009).