

DEFINIÇÃO EM SÓCRATES E A CRÍTICA DE GEACH

Anderson Borges

Universidade Federal de Goiás

Resumo: Peter Geach cunhou a expressão “falácia socrática” para se referir a duas proposições que, segundo ele, são defendidas por Sócrates: que uma definição é necessária para usarmos corretamente um termo e que o estudo de exemplos de ocorrências do termo não é útil à sua elucidação. Várias respostas críticas foram dadas a Geach. No presente texto, retomo e comento estas duas proposições. Argumento que a segunda é realmente falsa, mas Sócrates não a adota. Mostro também que a primeira não é falsa se adequadamente qualificada. Destaco ainda que Geach não ofereceu, em seu artigo, um argumento para provar que o princípio que ele chamou de “falácia socrática” é de fato uma falácia em qualquer contexto de aplicação.

Palavras-chave: Definição, conhecimento, exemplos, prioridade do conhecimento.

Abstract: Peter Geach coined the expression “Socratic fallacy” to refer to two propositions which, according to him, are defended by Socrates: that a definition is necessary for an adequate use of a term and that the study of examples of occurrences of the term is not useful to clarify it. Several critical responses were given to Geach. In the present text, I will resume and comment on these two propositions. I will argue that the second is false, but Socrates does not adopt it. I will also argue that the first proposition is not false if adequately qualified. Finally, I highlight that Geach did not offer, in his article, an argument to prove that the principle he called “Socratic fallacy” is indeed a fallacy in any context of application.

Keywords: Definition, knowledge, examples, priority of definition.

Introdução

A visão de Sócrates sobre definições tem recebido bastante atenção da crítica especializada. O tópico já era enfatizado por comentadores como Richard Robinson (1941, cap.5) e David Ross (1951, p.12ss) quando Peter Geach publicou um *paper*, intitulado “Plato’s Euthypro: an analysis and commentary” (GEACH, 1972, p.31-44)¹, no qual sustentou que Sócrates se compromete com a seguinte tese: para predicar corretamente um termo T é preciso ter uma definição de T. Nas linhas seguintes vou me referir a essa tese como “PD” (Prioridade da Definição)². Geach afirma que se trata de uma

¹ Publicado originalmente em 1966 na revista *Monist*, volume 50.

² Em minha leitura de PD adoto a interpretação de que o princípio tem dois aspectos: (i) uma prioridade do conhecimento definicional de F sobre o conhecimento de instâncias de F e (ii) uma prioridade do conhecimento definicional de F sobre o conhecimento de propriedades essenciais de F, como “F é G”.

falácia. Ele destaca duas proposições governadas pela tese e assegura que ambas são assentidas por Sócrates nos diálogos: (i): para predicar corretamente um termo T é necessário definir o termo e (ii) exemplos de T não são úteis para se obter seu significado. Para Geach, a segunda proposição é uma consequência da primeira. Assim, a “falácia socrática” consiste em defender duas consequências de um princípio geral sobre a prioridade de definições no conhecimento: não se pode conhecer um tema ou objeto qualquer sem uma definição dos mesmos e não se pode elucidá-los por meio do estudo de exemplos. Geach cita duas instâncias contemporâneas de ocorrência da falácia:

I have myself heard a philosopher refuse to allow that a proper name is a word in a sentence unless a ‘rigorous definition’ of “word” could be produced; again, if someone remarks that machines are certainly not even alive, still less able to think and reason, he may be challenged to define “alive”. Both these controversial moves are clear examples of the Socratic fallacy (GEACH, 1972, p.34).

Note-se que Geach exprime PD com um escopo mais amplo do que o domínio moral no qual Sócrates costuma se mover, pelo menos se adotarmos o corte temático que Platão faz ao escrever seus primeiros textos, os quais exploram apenas temas morais. Nas várias respostas dadas a Geach esse escopo expandido foi observado. Quanto à cogência da leitura de Geach, a maior parte daquelas respostas procurou mostrar, ou bem que Sócrates não se compromete com PD, ou bem que ele se compromete com uma versão mais restrita e plausível, imune à falácia³. Não vou me deter detalhadamente no comentário a tais análises. Sobre PD enquanto tal, penso que a segunda proposição claramente é uma falácia, mas Sócrates não a adota, como veremos na segunda parte deste artigo. Sobre a primeira proposição, pode-se oferecer uma interpretação mais favorável, o que farei na primeira seção abaixo.

Antes de me envolver com a interpretação de PD na perspectiva dos textos socráticos, quero destacar que em parte alguma do artigo de Geach há um argumento mostrando que PD é falso de modo generalizado. Pouco enfatizado nas respostas a Geach, esse aspecto é notável, pois a ausência de uma análise mais detalhada de PD faz a afirmação da falsidade do princípio parecer uma suposição *a priori*⁴. Em contraste com tal suposição, é

Para uma defesa dessa interpretação, ver BENSON, 2000. Um exemplo do segundo aspecto aparece no *Mênon*: para sabermos se a virtude (F) é ensinável (G), precisamos de uma definição de virtude (F). Para uma revisão das principais contribuições ao tema ver BENSON, 2013, p.136-55.

³ Ver SANTAS, 1972; BURNYEAT, 1977; VLASTOS, 1994 [1990]; NEHAMAS, 1987; BEVERSLUIS, 1987; LESHER, 1987; BENSON, 1990; PRIOR, 1998; WOLFSDORF, 2004.

⁴ A crença de Geach de que PD é falso parece ter influência de WITTGENSTEIN, 1958, p.17ss.

relativamente fácil prevermos casos em que essa falsidade não é evidente. O próprio Geach oferece, no texto acima, um exemplo em que isso pode ser observado. Note-se que ele cita uma instância técnica e uma trivial de PD, ambas sob a forma da primeira proposição que ele identificou. Assim, se se trata de saber se o nome próprio “João” é uma palavra, o princípio sugere que é necessário primeiro definir “palavra”. No outro exemplo, se se trata de defender que uma máquina não tem pensamento e raciocínio porque não tem vida, a tese é invocada para defender a prioridade da definição de “vida”. Nenhum dos exemplos exhibe a completa inutilidade de PD. Pode-se defender que no segundo exemplo o emprego do princípio é ocioso, pois um uso trivial do termo “vida” já seria suficiente para o entendimento da proposição sustentada, mas esse tipo de resposta não tem a mesma força para o primeiro caso. Ali o termo “palavra” está sendo usado no contexto de uma questão filosófica cujo exame pode acolher o pedido de esclarecimento do significado do termo, antes de se requerer o assentimento à proposta de que o nome próprio “João” é uma palavra. Há um caso análogo no *Crátilo*. Platão usa o termo grego “*onoma*” num escopo mais amplo do que o termo “nome” tem no uso corrente, pois na língua grega não há termos diferentes para “nome” e “palavra”. Como nota Fine (1977, p.291), “*onoma*” cobre ambos. Portanto, embora Geach sustente que PD é uma falácia “óbvia”, há contextos nos quais um esclarecimento definicional *a priori* é útil. Adiante veremos que Sócrates tem uma atitude favorável a PD em certa interpretação forte do conhecimento das virtudes.

1- Definições e os limites do saber moral em Sócrates

Geach tem razão, de outro lado, em atribuir a Sócrates uma confiança no papel regulador das definições. Segundo Platão e outros autores, Sócrates tinha a expectativa de que as definições pudessem resolver alguns problemas que lhe interessavam. Além dos textos platônicos iniciais que confirmam isso⁵, há o testemunho de dois autores antigos: Aristóteles e Xenofonte. Aristóteles afirma⁶ que Sócrates ocupava-se com questões éticas, tendo sido o primeiro que procurou “defini-las” [περὶ τούτων ὀρίξεσθαι] de modo universal. De seu lado, Xenofonte escreveu em *Memoráveis* que Sócrates ocupava-se com:

⁵ Os textos de Platão que fornecem material para supormos um pensamento socrático, em minha opinião, são: *Apologia*, *Críton*, *Eutífron*, *Cármides*, *Eutídemo*, *Górgias*, *Protágoras*, *Hípias Maior*, *Hípias Menor*, *Ion*, *Laques*, *Lisis*, *República I* e *Mênnon*. Embora a literatura voltada ao socratismo não leve em conta textos da fase intermediária, penso que o *Teeteto* como um todo e *Banquete* 199c-201e também exibem a prática de Sócrates tal como a vemos nos textos acima.

⁶ Ver ARISTÓTELES, *Metafísica* 1078a17; ver também *Metafísica* 987a32-b12 e BEVERSLUIS, 1974.

[...] assuntos humanos, examinando o que é *pio* e o que é *ímpio*, o que é *belo* e o que é *feio*, o que é *justo* e o que é *injusto*, o que é *sensatez* e o que é *loucura*, o que é *coragem* e o que é *cobardia*, o que é *a cidade* e o que é *participar da gestão da cidade*, o que é *governo* e o que é *ser governante*, e outros assuntos do gênero. (Xenofonte, *Memoráveis*, 1, 1, 16)⁷.

Esses testemunhos ajudam a compor a interpretação tradicional segundo a qual Sócrates se concentrava em discussões aporéticas e se valia da pergunta “o que é?” (*ti esti?*) para colocar em xeque o saber admitido por interlocutores como Hípias, Laques, Eutífron, entre outros. Platão recria essa prática em vários de seus textos iniciais, mas não só neles, pois em *Mênon* 70a-80d, em praticamente todo o *Teeteto* e em *Banquete* 199c-201e a forma da conversa entre Sócrates e o interlocutor é parasitária dessa ênfase socrática no conhecimento das definições⁸. Esse conhecimento, para Sócrates, deve de fato ser um conhecimento unitário, explicativo e paradigmático sobre a natureza essencial dos *definienda*⁹. Mas, ao contrário do que Geach sugere, Sócrates não parece supor que a prioridade da definição é necessária para qualquer forma de

⁷ Quatro textos de Xenofonte são considerados escritos socráticos: *Apologia de Sócrates*, *Memoráveis*, *Banquete* e *Econômico*. Os dois primeiros são especialmente voltados ao pensamento de Sócrates. No *Banquete* (não confundir com o diálogo homônimo de Platão) e no *Econômico* Sócrates figura como personagem. A citação acima de *Memoráveis* – este título é a tradução da versão latina de 1596: *Memorabilia* – foi feita a partir da tradução portuguesa de Pinheiro (PINHEIRO, A. E. *Xenofonte: Memoráveis*. Tradução do grego, introdução e notas de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: CECH, 2009). Esta passagem é citada também em BENSON, 2013, p.136. Para uma avaliação crítica sobre o valor de Xenofonte como fonte independente, ver KAHN, 1996, p.75-79; p.393-401.

⁸ A interpretação tradicional sugere que o Sócrates de Platão retrata o Sócrates histórico, concedendo que os testemunhos de Aristóteles e de Xenofonte são independentes, mas isso não é consensual. Kahn (1996, p.79-87) fornece várias razões para não vermos Aristóteles como uma fonte independente dos textos platônicos. O principal argumento de Kahn é a hipótese de que a fonte de Aristóteles (e de Xenofonte) para descrever a preocupação de Sócrates com definições não seria alguma evidência externa – um testemunho de Platão ou de outra pessoa da academia –, mas a percepção que Aristóteles tem dos textos iniciais de Platão. Se Kahn está certo, isso enfraquece o testemunho histórico de Aristóteles. No tema do presente ensaio, o ponto não é decisivo. Estou considerando o Sócrates dos diálogos como personagem usado por Platão para desenvolver ideias filosóficas e tomo a *Apologia* como um texto desenvolvido por Platão para retratar sua visão sobre os acontecimentos e as causas da condenação. Porém, no que se refere a Aristóteles como fonte, especificamente no aspecto do comprometimento de Platão com as doutrinas heracliteanas, não concordo com a leitura de Kahn. Ele sugere que Aristóteles não leu bem o *Teeteto* e o *Crátilo* (cf. KAHN, 1996, p.83). BORGES (2017) argumenta que Aristóteles leu corretamente *Teeteto* 151-183 e usou, de modo consequente, algumas ideias dessa seção em parte dos capítulos 4-6 do livro IV da *Metafísica*. Ver também McCREADY-FLORA (2015) para uma apreciação apurada sobre a forma como Aristóteles lê o *Teeteto*.

⁹ Na próxima seção voltaremos a esse tema. Alguns textos que sugerem o comprometimento de Sócrates com PD são: *Hípias Maior* 304d-e; *Lisis* 223b; *Eutífron* 4e-5d, 15d; *Mênon* 71b, 100b; *República* 354b-c. Não há espaço aqui para uma análise aprofundada dessas passagens. Para um bom tratamento destes e outros textos sobre PD, ver BENSON, 2000, cap. 5, 6 e 7; BRICKHOUSE & SMITH, 2000, p.113-121. Para a formulação de dois usos típicos de PD por Platão, ver nota 3 acima.

conhecimento. Em Sócrates a tese restringe-se a temas morais. Além disso, a adesão de Sócrates a PD não implica que ele seja otimista sobre a obtenção das definições. Nesse sentido, como defendeu Gregory Vlastos, temos que observar que o método distintivo de Sócrates na busca de saber é bem menos ambicioso do que os métodos de Platão¹⁰, o que altera substancialmente a expectativa que um e outro possuem sobre a obtenção de definições e sobre o escopo de PD.

Para termos uma noção mais clara do que motiva Sócrates na busca de definições, vamos examinar alguns aspectos da *Apologia*. Segundo Vlastos, Sócrates procura testar as definições dos interlocutores, no curso dos exames socráticos, como parte de um propósito mais nobre que consiste em descobrir como o ser humano deve viver¹¹. O texto que mais bem evidencia esse propósito é a *Apologia*. Esta obra não trata de definições, mas fornece informações relevantes sobre o que Sócrates entende por conhecimento e que aspectos ou formas de conhecimento ele identifica¹². Na *Apologia* Sócrates diz que o exame que fez de vários interlocutores, no curso de sua vida, gerou certa representação equivocada sobre sua atividade e suas intenções (cf. 23a). Em 18b-23b¹³ Sócrates desenvolve argumentos para restabelecer a verdade sobre isso, sobretudo para dissociá-lo da imagem de σοφός (sábio, expert em vários assuntos¹⁴), termo que, na *Apologia*, cobre tanto o sábio investigador da natureza quanto o especialista em instrução – como Górgias, Pródigo e Hípias (cf. 19a-20c)¹⁵. Sócrates diz que a comédia de Aristófanes foi responsável por

¹⁰ Para o método de Sócrates, ver VLASTOS, 1994, p.1-29 (para este artigo uso a tradução brasileira In: VÁRIOS AUTORES. *Refutação*. São Paulo: Paulus, 2012). Em outro ensaio bem conhecido, Vlastos diz que o método perfaz uma argumentação *ad hoc*, pois se volta contra uma dada tese *p* proposta por um interlocutor, sem apelar a um sistema de crenças do próprio Sócrates. Vlastos argumenta que se ao fim da conversa não se obtive uma tese para ser posta no lugar de *p*, isso não é um fracasso, apenas um resultado ainda incompleto. Ver VLASTOS, 1994, p.39.

¹¹ Vlastos, 2012, p.28.

¹² Vlastos nota que esse texto permite ver o aspecto existencial que motiva Sócrates. Ver VLASTOS, 2012, p.27-8.

¹³ A *Apologia de Sócrates* é um texto peculiar como fonte socrática. Enquanto vários outros textos sofrem ambiguidade, pois não temos certeza se sua composição está mais no campo do relato histórico ou no da ficção histórica, na *Apologia*, curiosamente, Platão indica que estava presente nos eventos narrados (cf. 38a-b). Sendo um autor de intensa produção, não é descabido imaginar que, em 399 a. C., mesmo não tendo ainda entregue ao público nenhum diálogo, Platão – ou alguém de seu círculo – pode ter anotado o máximo de informações que pôde enquanto assistia ao julgamento.

¹⁴ Ver VLASTOS, 1994, p.39, n.3.

¹⁵ Em 19c Sócrates usa o termo “*epistêmê*” em referência aos saberes científicos. Como sustentam Reeve e outros (REEVE, 1989 p.18), o vínculo de Sócrates com teorias científicas e com o ensino de retórica não parece ter fundamento histórico. No entanto, há uma passagem no *Sofista* (230a-e) que

difundir em Atenas a falsa ideia de que ele é um σοφὸς ἀνὴρ (homem sábio), um pensador ocupado com assuntos científicos e com a instrução nos moldes da sofística (18b-c). Essa afirmação é feita no contexto em que Sócrates classifica as acusações em duas classes: as antigas – difundidas pela peça de Aristófanes, datada de 423 a.C., na qual Sócrates é retratado como um cientista e um sofista – e as que foram apresentadas por Meleto (18d). Uma ideia específica, bastante enfatizada por Sócrates aqui, é a de que há uma calúnia [διὰβολή] sendo alimentada contra ele. O termo “calúnia” designa o conjunto das duas acusações e seus efeitos, mas Sócrates distingue o conteúdo formal de ambas e sugere que a influência da representação de Aristófanes foi decisiva no estado de coisas que gerou a acusação de Meleto, cujo ponto central é a denúncia do ateísmo de Sócrates¹⁶. Em sua defesa contra as acusações antigas, Sócrates é categórico: afirma que não teve “nenhuma participação” (19c-d) nas especulações científicas citadas por Aristófanes e que a audiência presente pode confirmar esse fato se as pessoas conversarem entre si. Sobre as acusações de que ensina por dinheiro e pratica a sofística, Sócrates diz que não possui essa capacidade.

Essa defesa é preliminar e não é, obviamente, suficiente para confrontar criticamente a percepção que a audiência tem de Sócrates. Se o fosse, a peça de Aristófanes não teria o efeito cômico que teve. De fato, temos que levar em conta, como destacam Brickhouse e Smith¹⁷, que Sócrates provavelmente já era uma figura pública na época da peça e que a caricatura aristofânica se baseia na forma como os atenienses perceberam e julgaram as atividades de Sócrates nesse período anterior à peça. Com efeito, para que o texto de Aristófanes pudesse ter o impacto cômico esperado, era preciso que a caricatura disposta nele exagerasse traços que a audiência *já reconhecia* em Sócrates, não importando se o mesmo os possuía ou não¹⁸. Assim, o relato que Sócrates faz da missão que lhe foi confiada pelo Oráculo, na sequência do exame da peça de Aristófanes, vem reforçar a defesa, pois tenta mostrar como se originou a atividade que mais tarde veio a ser percebida segundo a forma como Aristófanes a descreveu (cf. *Apologia*, 20d)¹⁹. Segundo o relato

descreve um método nobre de discussão, praticado por sofistas, cujas semelhanças com o método socrático são inegáveis.

¹⁶ Cf. *Apologia*, 20d; Reeve, 1989, p.10; BRICKHOUSE & SMITH, 2004, p.89ss.

¹⁷ BRICKHOUSE E SMITH, 2004, p.89.

¹⁸ Cf. REEVE, 1989, p.19-20.

¹⁹ Portanto, temos que supor que a informação do Oráculo é anterior a 423 a. C, ano de divulgação da peça.

transmitido pela sacerdotisa, chamada Pítia²⁰, Sócrates é o ateniense mais sábio. Sócrates diz que passou um tempo sem entender isso e depois decidiu fazer *uma investigação* para obter o sentido exato da notícia oracular²¹. A investigação vai mostrar, então, que Sócrates é sábio apenas se seu saber for compreendido como uma consciência da incapacidade de saberes existentes exprimirem a essência do saber moral. Em outras palavras: Sócrates é sábio por saber a extensão do que não sabe.

Importa agora examinarmos o impacto dessa concepção negativa de conhecimento na obtenção de definições. Antes de mais nada, parece paradoxal Sócrates manter uma posição crítica em relação à associação entre saber moral e outros tipos de saber, como o saber técnico, ao mesmo tempo que procura confirmar a tese do Oráculo num sentido específico: que ele tem uma consciência dos limites do saber. Se, de um lado, não há contradição entre manter-se fiel ao Oráculo e exprimir aquela crítica, posto que é ela que impulsiona a busca do saber moral em novos parâmetros, de outro uma defesa de PD parece sugerir que definições em tópicos morais são possíveis e devem ser propostas. Assim, parece que Sócrates mantém tanto o pessimismo da visão epistêmica do Oráculo quanto o otimismo de PD. Para Vlastos, o caso revela mesmo um paradoxo, o paradoxo do saber, mas Vlastos o interpreta de modo diferente do que acabo de expor. Para ele a contradição está nas várias instâncias em que Sócrates afirma não possuir saber e naquelas em que afirma saber determinadas coisas, como, por exemplo, que é um mal cometer injustiça (*Apologia* 29b), ou que a causa das más ações é a ignorância (ἄμαθία, cf. *Protágoras* 357d). Segundo Vlastos, deve haver uma explicação não só para essas instâncias de saber, mas também para a atividade do *elenchos*, pois Sócrates precisa ter uma perspectiva cognitiva que lhe dê munição para empreender as buscas definicionais no caminho certo, rejeitando as respostas erradas, o que não combina bem com a alegação de ignorância. Vlastos oferece então uma solução ao problema²². Ele sugere que em todas as passagens nas quais

²⁰ jovem virgem que ocupa o cargo de sacerdotisa de Apolo. Reeve (1989) acha que a notícia do Oráculo teria ocorrido aproximadamente 30 anos antes da condenação.

²¹ Sócrates diz em *Apologia* 21c1 que tentou “refutar” o sentido do Oráculo: ele quer dizer que tentou refutar, por meio das conversas com os sábios, o sentido aparente segundo o qual Sócrates é mais sábio do que eles. Mas a investigação acaba confirmando a informação do Oráculo sob a perspectiva de um sentido menos trivial de sabedoria.

²² Ver VLASTOS, 1994, p.39-66. Vlastos critica a posição defendida por Irwin em *Plato's Moral Theory* (1977), segundo a qual Sócrates nega ter conhecimento, mas não nega ter opiniões verdadeiras sobre os temas morais (cf. Vlastos, 1994, p.43ss). Já FORSTER (2007) defende a interpretação de Irwin, contra Vlastos, mas por razões diferentes das apresentadas pelo primeiro. Ver também WOLFSODORF (2004), BRICKHOUSE E SMITH (1994, 2000) e McPARTLAND (2013). O ponto é controverso e não há

Sócrates admite um saber atual trata-se de um saber *elêntico* amparado em proposições justificadas por meio do método elêntico²³. Este método procura deduzir a contraditória de uma determinada tese, seja no curso de conversas, seja no âmbito de uma reflexão pessoal de Sócrates²⁴. Já as passagens nas quais Sócrates assume não ter definições, ou não saber um dado conteúdo ou fato, indicam, para Vlastos, que Sócrates não possui um conhecimento baseado em razões infalíveis. Para exprimir o que entende por “razão infalível”, Vlastos se apoia na tese platônica de que *epistêmê* é um conhecimento “sem erro” (*ἀναμάρτητον*, cf. *República* 339c, 477e)²⁵ e afirma que Sócrates não admite possuir qualquer instância de conhecimento nesse registro. Assim, da perspectiva vlastoniana, a posse atual de definições é uma marca da *epistêmê* platônica²⁶, não sendo possível no âmbito do *elenchos*. Essa distinção preserva uma concepção epistêmica fraca para Sócrates.

Outras soluções foram propostas, mas em geral elas também julgam necessário descobrir que tipo de saber Sócrates está usando nos vários juízos morais que faz e que tipo de saber ele nega possuir²⁷ quando se exime de oferecer definições. Essa suposição é a mesma de Vlastos, que acha que Sócrates deve possuir alguma forma fraca de saber, em face dos interlocutores,

espaço para examiná-lo aqui. Mantive no corpo do texto a interpretação de Vlastos apenas para enfatizar o que penso ser um aspecto pouco explorado em sua interpretação: ele parece convencido de que, embora Sócrates não admita possuir definições, ele as toma como uma meta a ser perseguida como forma de posse atual de saber. Mas, como argumento no corpo do texto, há aspectos na *Apologia* que sugerem certo ceticismo de Sócrates quanto à possibilidade de um saber definicional ou científico no campo moral. Minha interpretação se alinha com a de FORSTER 2007, mas também com BENSON 2000. Estou, sobretudo, de acordo com este último: Sócrates não precisa de conhecimento filosófico para empreender o *elenchos*, desde que este seja limitado à exposição de inconsistências, não tendo, portanto, pretensão de demonstrar a verdade ou falsidade de qualquer premissa. Nestes termos, o paradoxo do saber indicado por Vlastos simplesmente desaparece. Uma boa solução para explicar os juízos específicos de conhecimento em face da confissão de ignorância de Sócrates está em BETT (2011).

²³ Ver também IRWIN, 1995, p.17.

²⁴ Sócrates pode, então, aplicar o método a si mesmo e deduzir, por reflexão, a contraditória de uma tese que ele considerou, em algum momento, plausível.

²⁵ Vlastos menciona *Teeteto* 200e, onde o termo *ἀναμάρτητον* aparece conectado à opinião verdadeira. Ele defende que o sentido aqui é o mesmo de *Ménon* 96d-97c: a opinião verdadeira é correta, sem erro, o que não significa que ela não seja infalível. Vlastos nota que o sentido do termo em *República* 477e é mais forte: é a infalibilidade do conhecimento em contraste com a opinião. Mas Vlastos não menciona que Platão usa também o termo *ἄψευδής* em *Teeteto* 152c como uma marca do conhecimento, indicando também o sentido de infalibilidade.

²⁶ Notemos que a proposta se adequa bem com *República* IV, pois ali a personagem Sócrates apresenta definições de virtudes, em contraste com os diálogos aporéticos em que não há nenhuma definição.

²⁷ Para outras propostas, ver BRICKHOUSE E SMITH, 1994 e 2000 e BETT, 2013.

para poder exercer a atividade de exame dos mesmos. A solução de Vlastos tem a vantagem de explicar porque Sócrates não oferece definições, mas ela tem um problema: não há conexão necessária entre a posse de certo tipo de saber, elêntico ou outro, e o emprego do *elenchos*. Por um lado, é verdade que, se Sócrates está buscando provar que o saber do interlocutor é falho, ele precisa amparar-se numa condição epistêmica segura que lhe dê premissas verdadeiras, não apenas “elênticamente testadas”. Contudo, não é óbvio que Sócrates busca “refutar” as proposições do interlocutor. Os textos platônicos sugerem algo mais fraco em termos de exame. Sócrates parece buscar a verdade sobre o tema e parece engajado com o interlocutor nessa tarefa, mas ele não está buscando uma “refutação” como quem busca provar que o interlocutor sustenta uma premissa falsa. O que Sócrates faz pode ser expresso na seguinte estrutura geral: um interlocutor propõe p , que é uma definição, e Sócrates deduz, no *elenchos*, *não- p* . Esta conclusão não é inferida de premissas socráticas próprias, mas de premissas acordadas por Sócrates e pelo interlocutor²⁸. As premissas usadas no *elenchos*, aliás, não envolvem p , que é a tese inicial do interlocutor. O *elenchos*, em termos estritos, é uma conversa que tem o objetivo de extrair do conjunto de crenças do interlocutor *outras premissas*, distintas de p , mas conectadas com ela em termos temáticos. O interlocutor dá assentimento as estas premissas conectadas, só que o faz em flagrante contradição com p . Embora a caracterização dessa situação vexatória não seja o objetivo imediato do *elenchos*, acaba sendo seu resultado mais saliente. O objetivo imediato é testar se o interlocutor está numa condição cognitiva consistente que lhe permita eliminar de suas crenças todas as possíveis premissas que possam estar em contradição com p . Em síntese: a meta imediata é testar o conhecimento definicional do interlocutor²⁹. Se tal consistência for o caso, o interlocutor estará numa condição de saber efetivo acerca de p . Mas esta condição ideal nunca é descrita nos vários *elenchoi* desenvolvidos nos diálogos, já que todos terminam de modo aporético.

A interpretação acima permite sugerir que o *elenchos* não depende da verdade ou falsidade de suas premissas. Ele não trata efetivamente do

²⁸ Tais premissas não possuem qualquer justificação ou razão além desse acordo (cf. BENSON, 2002, p.102). O acordo é chamado por Vlastos de “constrangimento doxástico” (cf. BENSON, 2002, p.105).

²⁹ Pode-se interpretar como um teste de consistência de um dado conjunto de crenças relacionado a um tópico moral, como a coragem, a justiça, etc., e não do conjunto completo de opiniões do interlocutor. Para essa concepção de “metas do *elenchos*”, ver BENSON, 2000; Hope May (1997) defende que a meta de Sócrates não é refutar uma dada proposição do interlocutor, mas evidenciar que tal interlocutor não tem conhecimento definicional suficiente sobre o tópico examinado e que é preciso aprimorar esse saber. Concordo com o ponto e com a sugestão de que essa análise torna mais completa a interpretação em BENSON, 2000.

conteúdo de *p* ou *não-p*. Se olharmos novamente no contexto da *Apologia*, podemos ver o motivo disso no vínculo de Sócrates com a concepção epistêmica do Oráculo³⁰. Considerando a posição do Oráculo em face do saber humano, é bem claro que o Oráculo considera que tal saber é limitado na capacidade de obter conhecimentos morais e é justamente por isso que Sócrates não se apresenta ao interlocutores como um sábio (*sophos*) munido de proposições éticas cognitivamente seguras e prontas para serem confrontadas com as proposições falsas ou de generalidade insuficiente dos interlocutores. Notemos, ainda, que a *Apologia* nomeia o conhecimento socrático de “sabedoria humana” [ἄνθρωπινή σοφία, 23a], cujo conteúdo é bem mais modesto do que o da sabedoria imaginada para Sócrates pela audiência e por Meleto. Entendo que um dos objetivos de Platão, na *Apologia*, é mostrar como a audiência do julgamento e a sociedade ateniense compreenderam equivocadamente a atividade filosófica de Sócrates nesse aspecto.

Desse modo, o esforço de Vlastos em dotar Sócrates com um saber parece exagerado. Sobretudo, é problemática a sugestão de que Sócrates formula o saber *eléntico* tomando o saber infalível das definições como uma meta a ser obtida, pois, se nossa análise da *Apologia* estiver correta, essa expectativa sobre um conhecimento futuro a ser amparado em definições pode não ser tão certa aos olhos de Sócrates. Pode parecer uma conclusão desanimadora para quem vê na *Apologia* a descrição da vida e do pensamento do primeiro filósofo racionalista da história, mas talvez essa imagem de um filósofo “racionalista” seja uma impressão deixada por Vlastos, não por Platão. Por um lado, há algo profundamente positivo na proposta socrática: seu método de investigação e sua confiança em PD permitem avançar o conhecimento sobre a forma de se obter crenças morais seguras. De outro lado, o compromisso com a visão do Oráculo é levado a sério por Sócrates e isso lança sobre ele certo pessimismo sobre a real possibilidade de obtermos as definições *nesta vida*. Sócrates sabe, por certo, que esse conhecimento moral supõe que as definições sejam verdadeiras e tratem da natureza ou essência de seus objetos. Quem define com verdade precisa sustentar uma resposta positiva sobre tais objetos. Indicamos acima duas razões para acreditarmos que Sócrates não está interessado em dar esse passo: ele não precisa possuir definições para conduzir o *elenchos* e o conhecimento moral genuíno não é

³⁰ Ver *Apologia* 23a-c para a evidência de que Sócrates considera a visão oracular sobre os limites do conhecimento humano uma tese que guia sua atividade. Para o compromisso de Sócrates com a sua missão divina, ver sobretudo *Apologia* 33c. Para uma análise dos compromissos socráticos com a concepção do Oráculo, ver FORSTER 2007.

acessível ao homem. Como as definições socráticas são fórmulas que buscam exprimir cada aspecto desse conhecimento moral genuíno – daí o problema das “partes da virtude –, a necessidade de se alinhar sobretudo com a segunda razão o impede de dar o passo que Platão dará mais tarde.

Em que medida essa condição deflacionada em termos epistêmicos ainda permite a Sócrates sustentar PD? Aqui não vejo inconsistência. No *Mênon* PD é afirmado como um princípio necessário e suficiente para o conhecimento das instâncias de um objeto ou tema. O tópico “virtude”, no diálogo, requer um saber definicional que permita o conhecimento – efetivo, não em sentido fraco – de todas as instâncias de virtude, bem como um conhecimento de propriedades da *ousia* da virtude ou de sua relação com outras virtudes. Este último aspecto é diferente do primeiro. Trata-se do conhecimento de que a virtude tem, por exemplo, uma propriedade como ser “ensinável” (διδασκτόν, cf. *Mênon* 70a1; 99e6). Se, de um lado, é bem claro que Platão é otimista sobre esse projeto definicional, pois procura ir além introduzindo propostas positivas de definições nos textos do período médio, de outro não se segue que Sócrates não tenha acreditado em PD apesar de sua posição epistêmica deflacionada. A diferença com Platão é que ele não vê como, nos limites do saber moral disponível, um conhecimento desse tipo possa ser obtido. O projeto platônico, nesse sentido, oferece respostas possíveis a Sócrates.

Considerando os argumentos acima, podemos concluir alguns pontos. Primeiro, as motivações de Sócrates para a busca de definições são compatíveis com sua crença em PD. Depois, sobre a plausibilidade do princípio, vimos que Geach não provou que se trata de uma falácia em qualquer contexto. Sob a versão geral, talvez o seja, mas Sócrates não usa PD nesse sentido amplo e, portanto, não pode ser vinculado à falácia por essa via. Ele usa PD em sentido estrito para temas morais acerca dos quais uma definição é necessária para que haja progresso no impasse gerado pela discussão com os interlocutores. Para os casos de conhecimento de temas além da ética, estamos de acordo com comentadores como Benson (2000), Matthews (2011) e Politis (2015), entre outros, os quais aceitam que PD é um princípio plausível³¹.

2- Os critérios da definição socrática e os exemplos

Examinemos agora outro aspecto da crítica de Geach. Ele também sustentou que Sócrates rejeita exemplos na investigação das definições. Para

³¹ Para outras respostas a Geach, ver WOLFSDF, 2004.

nos determos com apuro nesse ponto, é preciso destacarmos os critérios que Sócrates considera relevantes numa definição. Um primeiro ponto, já notado por comentadores como Dancy (2004) e Benson (2013), é o fato de que Sócrates não tem uma teoria sobre definições tão elaborada quanto a de seus sucessores, entre os quais Aristóteles. Ao descrever as ideias de Sócrates sobre definições, Platão não usa, por exemplo, o substantivo ὀρισμός, termo consagrado por Aristóteles como termo técnico para definição. Platão usa ὄρος e ὀρίζειν³², termos que indicam a marca ou os limites de algo³³. Mas esse vocabulário menos técnico não impede que Sócrates insista num conjunto de requerimentos formais sobre as definições. Com base nesses requerimentos, ele avalia se uma dada resposta à pergunta ‘o que é’ é ou não adequada em termos formais. Segundo Dancy, Sócrates normalmente requer uma definição que satisfaça os seguintes critérios: Substitutividade, Paradigma, Explicação e Unidade³⁴. O primeiro é formulado do seguinte modo³⁵: “the *definiens* must be substitutable for the *definiendum salva veritate*. I’ll refer to the requirement as “Substitutivity”; hence the label “(S)” (DANCY, 2004, p.24). O que Dancy está identificando por meio desse critério é a sugestão de que uma definição ideal deve apresentar as condições necessárias e suficientes do seu *definiendum*. Para Sócrates, de fato, não bastam somente condições necessárias ou somente condições suficientes. Isso pode ser notado no *Laques*. Ali a discussão definicional é introduzida como forma de se obter informações sobre a relação entre o treinamento com armas pesadas e a coragem como aspecto do caráter. *Laques* define a coragem [ἀνδρεία] como “defender-se do inimigo permanecendo na posição, sem fugir”³⁶. Sócrates rejeita esta proposta porque ela não serve como definição dos seguintes casos de coragem: recuar diante do inimigo, outras formas de enfrentamento na guerra (cavalaria, etc.), perigos no mar, doenças, pobreza, política, aflições e temores, desejos e prazeres. O

³² O primeiro tem seis ocorrências nos diálogos socráticos: *Lisis*, 209c7, *Hípias Maior* 283b2, *Górgias* 470b10, 488d1, *Menex* 238d8, *República I*, 331d2 (cf. DANCY, 2004, p.23). Dancy (2004, p.24) nota que ὀρίζεσθαι figura 15 vezes nos textos de Platão. Ver também KAHN, 1996.

³³ O termo ὄρος significa ‘limite’ ou ‘fronteira’. Esse uso pode ser aplicado para discutir o vínculo de um raciocínio com o tipo de premissa com a qual se deve trabalhar em um dado campo de discussão. Por exemplo: segundo Aristóteles (*Tópicos* 1, 2), uma falácia é um raciocínio construído *fora dos limites* de premissas verdadeiras ou de opiniões reputadas (cf. CHIBA, 2010, p.218). Esse uso, como nota Chiba, pode ser adaptado para discussão de definições em sentido filosófico – caso da prática de Sócrates –, como é reconhecido por Aristóteles em várias passagens.

³⁴ DANCY, 2011, aqui p.82-88. Ver também DANCY, 2004.

³⁵ Ele retira essa sugestão de ARISTÓTELES, *Tópicos*, Z 1. 139a25–26; a31–32.

³⁶ *Laques* 190e5-6: ἐν τῇ τάξει μῆνων ἀμύνεσθαι τοὺς πολεμίουσ καὶ μὴ φεύγει. A tradução desta e de outras passagens dos diálogos usadas aqui é minha.

definiens proposto por Laques não cumpre o critério de substituição em todos os casos acima por ser muito estreito³⁷. Podemos dizer que a definição apresentou um critério suficiente, mas não necessário da coragem, no que é, de fato, uma característica de definições cuja condição é restrita a apenas alguns casos do *definiendum*, não a todos. Da mesma forma, no *Eutífron*, antes de se envolver com as respostas de Eutífron sobre o que é a piedade, Sócrates obtém um acordo que confirma a sugestão de Dancy. Sócrates pergunta a Eutífron “[...] o que é piedoso não será igual a si mesmo e parecido em todas as ações...?” (5c). Eutífron assente, mas provavelmente sem perceber ainda a implicação desse assentimento. No *Laques* temos o mesmo critério sendo destacado em outro trecho: “o que é o mesmo em todos esses³⁸ casos [191d10-11: ἐν πᾶσι τοῦτοις ταῦτόν ἐστιν].

O critério chamado “explicação” é o critério que responde pela aplicação (DANCY, 2011, p.83) do termo definido. Esse critério figura na discussão de *Eutífron* 9d1-11b1 sobre o atributo “amável aos deuses” [θεοφιλή], apresentado por Eutífron em 7a como definição da piedade. Sócrates relata (desde 7b) que existe uma situação de divergência doxástica entre os deuses e diz que isso requer uma revisão na definição, pois se há divisão há opiniões contrárias sobre o mesmo ato quanto a ser amável aos deuses ou não, o que não pode ser admitido na definição. Mas essa conclusão, como nota Dancy, está assumindo apenas que o atributo “amável aos deuses” deve se aplicar a todos os deuses, não que ele causa as instâncias, no sentido de ter um poder explanatório sobre as instâncias da piedade, consequência que seria necessária para passarmos da simples coextensão a um caso de efetiva explicação. Politis também nota que o argumento de *Eutífron* 9e-11b não toma o atributo “amável pelos deuses” como causa das instâncias. Ele observa que há, antes, uma “correlação” entre o atributo e as instâncias (POLITIS, 2015, p.53)³⁹. Politis

³⁷ E não porque é um particular. Aliás, os interlocutores geralmente apresentam, como primeira resposta da questão definicional, um universal. Laques está propondo aqui um universal: *todo* ato de permanecer firme na posição, enfrentando o inimigo, é o significado de coragem. Outros interlocutores também apresentam universais em sua resposta, como mostrou NEHAMAS, 1975. A interpretação tradicional, sugerida por ROSS (1951), entre outros, tinha um equívoco nesse ponto, pois sugeria que Sócrates rejeitava as repostas dos interlocutores por serem particulares ou exemplos. Para um tratamento consistente sobre o significado e validade destas respostas, ver POLITIS, 2015.

³⁸ O referente de *toutois* na linha d11 parece ser todos os tipos de coragem citados por Sócrates em 191a-e.

³⁹ Politis diz que o argumento não obtém mais do que prover uma instância do *elenchos* socrático, pois obtém de Eutífron dois assentimentos contraditórios: (i) o piedoso é piedoso porque é amado pelos deuses e (ii) o piedoso não é piedoso porque é amado pelos deuses (cf. *Eutífron* 10d-e e POLITIS, 2015, p.52).

defende, por outro lado, que o argumento tem sucesso em articular a necessidade de que, além dos critérios de paradigma, generalidade (=substituição) e unidade, uma definição deve satisfazer também a condição da capacidade explanatória. A definição em questão tem sucesso nos três primeiros, mas falha no último (POLITIS, 2015, p.54).

O critério de Paradigma também está presente no *Eutífron*. Para Dancy, ele é mobilizado no argumento de 7e10-8a9. Eutífron é levado a concordar que as mesmas coisas são pias e ímpias, mas que para ser um paradigma o *definiens* proposto não pode ser aplicado ou servir de padrão também para o atributo oposto. Nesse sentido, o paradigma manifesta uma assimetria com as instâncias: um dado *definiens* exprime o pio, o belo ou qualquer outra propriedade de forma não relativa, enquanto as instâncias se relativizam. Precisamente por isso, há um conflito entre o critério de paradigma e o de substitutividade: como este último requer que o *definiens* possa ser substituído em virtude de possuir coextensão com as instâncias, dada a assimetria no sentido acima essa substituição não poderá ser feita (DANCY, 2011, p.85). O conflito entre o critério de paradigma e o critério de coextensão exprime uma dificuldade da qual Platão parece inconsciente⁴⁰.

⁴⁰ Isso parece ser o caso, sobretudo, dos textos do período médio. O paradigmatismo é explícito em *República* 472b-d, 500e-501c; *Fedro* 250c-251^a, *Parmênides* 132c-d. No *Timeu*, texto da fase tardia, o paradigmatismo figura em 28a-29b, 30c-31b, 48e-49a, 50c. Na literatura brasileira sobre o tema, Zingano (1998) comentou o *Parmênides* sob a perspectiva das críticas dirigidas às Formas por Aristóteles, com atenção especial ao paradigmatismo. Zingano sustentou que as Formas platônicas são objeto de um juízo existencial por parte de Platão: elas "existem" realmente. Com base nesse aspecto, ele afirma o mesmo conflito entre paradigma e atributo comum que indicamos acima: se as Formas são paradigmas reais, não podem ser universais coextensivos às instâncias sob a forma de predicados comuns, pois um predicado comum não pode, para Zingano, ser objeto de uma proposição de existência (ZINGANO, 1998, p.251). Entendo que essa análise está correta em alguns pontos, mas não em outros. Estou de acordo com a interpretação de que as Formas não são universais aristotélicos e, portanto, não se identificam com *qualquer* predicado comum possível. Mas não concordo com a opção de Zingano de tornar categórico em Platão um aspecto que este afirma ser uma hipótese: o caráter existencial. As Formas não são objeto de uma proposição existencial como uma cadeira, um torrão de terra e uma estrela o são. Tomá-las assim se tornou um hábito devido a certa obsessão acadêmica alimentada pela ênfase de Aristóteles numa suposição que é dele, não de Platão, a saber: que em qualquer contexto do platonismo uma Forma é uma entidade real e individual. Essa leitura é uma concepção muito dificilmente encontrada nos textos platônicos que chegaram até nós (cf. ADEMOLLO, 2013, p.74). O que há, nos diálogos, é um uso abundante do pronome intensivo αὐτό para enfatizar o caráter independente das Formas em contraste com o caráter dependente, do ponto de vista semântico, de fatos ou coisas que recebem das Formas seus predicados (ADEMOLLO, 2013, p.47-51). Como Platão frequentemente relaciona dependência semântica com dependência ontológica, essa ênfase do pronome intensivo sugere a muitos leitores que somente as Formas existem num nível ontológico, enquanto que as coisas significadas por meio delas seriam privadas dessa existência. Mas tomá-las como um particular ou como um modelo com existência própria não é a melhor opção de interpretação. O pronome enfatiza sobretudo o caráter abstrato e geral das Formas, no sentido de que a discussão travada nos diálogos

Seja como for, aos critérios citados é acrescentado o de “unidade”, explicitamente defendido no *Mênon* e no *Teeteto*. No primeiro, Sócrates diz que, embora as virtudes sejam de variadas espécies, “possuem todas as mesma e única forma” [72c7: ἔν γέ τι εἶδος ταῦτ'ὄν ἅπανσι ἔχουσιν...]. Essa sugestão é feita após a oferta a Mênon de um exemplo de *definiendum* que possui um “ser” ou “essência” [οὐσίαν] comum: as abelhas. Sócrates pede a Mênon uma resposta sobre a virtude que mantenha o mesmo tipo de unidade que há na essência das abelhas.

No *Teeteto*, Sócrates identifica a inadequação formal de uma resposta que fornece instâncias de áreas de conhecimento – “técnicas” [τέχναι, cf. 146c7-d2]⁴¹ – em vez de uma propriedade unitária do conhecimento. Sócrates rejeita a lista de técnicas por ela não “atribuir aos vários saberes um *logos* unitário” (cf. 148d7: ἐνὶ λόγῳ προσειπεῖν). A passagem que mostra Sócrates descartando as técnicas é esta:

Mas o que foi indagado, Teeteto, não era *de que itens há conhecimento* [τίνων ἢ ἐπιστήμη], nem *quantas áreas de conhecimento existem* [πόσα τινές]: pois não fizemos a pergunta porque queremos enumerá-las, mas porque queremos saber o que é o conhecimento em si mesmo (*Teeteto*, 146e6-9)⁴².

Segundo Geach, nessa passagem Sócrates rejeita exemplos porque não os considera úteis para uma inspeção preliminar sobre a questão perguntada. Para Geach, Sócrates ignora que a resposta de Teeteto pode servir como um exemplo ostensivo de atividades cuja ‘expertise’ pode ser informativa sobre a questão ‘o que é o conhecimento?’. A leitura de Geach é semelhante à de Wittgenstein:

quer tratar da F_{dade} ou usá-la numa perspectiva independente de sua relação com particulares ou universais de escopo restrito (como ser corajoso em certas opções na guerra). A ênfase dada no atributo buscado por Sócrates, desde os primeiros diálogos, transforma-se, nos textos de doutrina platônica, numa suposição de que esse atributo geral é responsável pelo comportamento das instâncias. Zingano reconhece a importância disso, pois destaca que no *Parmênides* a premissa da separação entre ideias e instâncias é crucial e inegociável. Mas é preciso também notar que o pensamento de Platão sobre as Formas se desenvolve. Em textos como *Fédon*, *Banquete* e *República* ele discute uma perspectiva em que as Formas são noções postuladas para disciplinar a ambiguidade que reina em certos domínios no qual particulares ou universais restritos apresentam co-presença de opostos (são F num caso, não-F em outro). Aqui as Formas não são “universais” aristotélicos, mas “paradigmas ou padrões gerais” (cf. *Eutífron* 6d-e; *República* 472c, 500e, 540a, 592b; *Banquete* 210e-212a; PRIOR, 1985, p.18ss; SEDELY, 2013). Depois, no *Parmênides*, Platão apresenta outros exemplos de Formas e discute certas dificuldades que decorrem da relação de participação das coisas ou fatos com as Formas. Aparelmente, nesse contexto o problema da co-presença é minimizado para dar lugar a uma perspectiva em que as Formas são essências. Para uma análise judiciosa desses desdobramentos, ver SEDELY, 2013.

⁴¹ Sobre esse ponto ver POLANSKY, 1992, p.47.

⁴² Cf. *República* 472c: ἐζέτουμέν αὐτο τε δίκαιουσὴν ἡοιον ἐστὶ.

The idea that in order to get clear about the meaning of a general term one had to find the common element in all its applications has shackled philosophical investigations; for it has not only led to no result, but also made the philosopher dismiss as irrelevant the concrete cases, which alone could have helped him to understand the usage of the general term. When Socrates asks the question “what is knowledge”, he does not even regard it as a *preliminary* answer to enumerate cases of knowledge (WITTGENSTEIN, 1958, p.19-20).

Wittgenstein critica aqui o hábito, vinculado por ele a Sócrates, de se exigir definições que expressem elementos comuns como forma de se obter o sentido de um termo geral. Para o filósofo, isso se deve a uma tendência que ele nomeia “our craving for generality” (WITTGENSTEIN, 1958, p.17). A análise que fizemos acima mostra que Sócrates se compromete com essa generalidade e com outros critérios⁴³, mas é controverso dizer que Sócrates defende ou pratica o projeto “reducionista” (cf. p.18)⁴⁴ que Wittgenstein identifica nessa tendência a generalizações. De um lado, Sócrates acredita que os casos de um conceito precisam ser medidos por uma definição, assim como o uso de um termo por um sujeito deve ser precedido da compreensão do significado do termo⁴⁵, mas daí não se segue que Sócrates rejeita o aspecto informativo do exame dos casos, como claramente Geach e Wittgenstein sugerem que Sócrates faz. Penso que a tese da prioridade da definição e o estudo de casos não são incompatíveis e na sequência vou argumentar isso.

Proponho examinar a hipótese de que estas duas perspectivas são compatíveis por meio de uma análise da chamada “passagem matemática” do *Teeteto*. O personagem Teeteto faz uma comparação entre o aspecto geral da pergunta socrática “o que é *epistêmê*?” e um exercício geométrico sobre “potências” [δυνάμεις], em cuja solução esteve trabalhando como parte de seu aprendizado com Teodoro. O exercício vai destacar o aspecto da generalidade da definição: tanto a pergunta socrática como o exercício enfatizam a importância de se obter uma “explicação unitária” e “geral” para se avançar no

⁴³ Para a relação lógica entre esses critérios, ver POLITIS, 2015, p.56-60.

⁴⁴ Talvez o método platônico de estudo da natureza seja reducionista no sentido que Wittgenstein sugere: “I mean, the method of reducing the explanation of natural phenomena to the smallest possible number of primitive natural laws...” (WITTGENSTEIN, 1958, p.18). Penso que devemos ser cautelosos antes de embarcar nesta crítica de Wittgenstein às generalizações, mas não vou desenvolver o ponto.

⁴⁵ No *Teeteto* essa prioridade do entendimento do nome sobre o uso é claramente expressa na frase “Ou supões que alguém entende (συνίησιν) algo do nome de alguma coisa se não sabe o que é?” (147b2-3). Burnyeat (1977, p.387-8) nota que o verbo συνίημι, traduzido por “entende” aqui, tem um sentido fraco de mera compreensão linguística (*Cármides* 160a, *Protágoras* 325c, *Leis* 791e), mas também um sentido forte de entendimento filosófico (*Ion* 530c, *Protágoras* 339a, *Fedro* 249b). Burnyeat acha que é o sentido forte que está sendo usado, pois o fraco tornaria a tese falsa. Não concordo com Burnyeat, mas não vou explorar o ponto.

estudo de um problema. Na leitura de Maurice Caveing, o exercício geométrico tem o seguinte objetivo:

Socrate a demandé une définition de la science qui s'applique à toutes les sciences et Théétète fait le rapprochement avec une discussion récente qu'il a eue au sujet des lignes irrationnelles: il avait suivi un cours de Théodore de Cyrène donnant par l'examen d'une suite de cas particuliers, l'idée que les lignes irrationnelles sont infinies en nombre, et il en avait conçu la possibilité d'une définition générale à l'élaboration de laquelle il nous fait à son tour assister (CAVEING, 1998, p.164).

Precisamos observar alguns detalhes do texto de Platão para compreendermos o que justifica a afirmação de Caveing aqui. Todo o exercício se desenvolve em *Teeteto* 147c7-148b2. Teeteto relata que, a partir de uma distinção entre duas classes de números, encontrou os números responsáveis pelo surgimento de uma potência geométrica. As duas classes de números são: (a) quadrados ou equiláteros e (b) oblongos ou retangulares. Os números do tipo a são os números que são produtos de fatores iguais: 4, 9, 16, etc. Os números do tipo b são os números que são produtos de fatores desiguais: 3, 5, 6, 7, etc. Ao olharmos para esses números, a partir das informações que temos na matemática moderna, sabemos que é relativamente fácil trabalhar com eles. Os números a darão raízes exatas e os b não possuem raízes naturais. Na época de Teeteto, porém, esse conhecimento não era básico. A noção de número irracional ou negativo não existia⁴⁶. O que se sabia era que o número *dois* não possui raiz exata. O texto mostra que Teodoro descobriu que os números três, cinco, seis, sete...dezessete também não possuem raízes exatas. Assim, Teodoro foi investigando as figuras cujas áreas correspondiam àqueles números e, ao constatar que os lados dessas figuras não possuíam medida comum com a unidade (figura de um pé), identificou aquele lado e o número que ele representa sob o nome de “potência”.

⁴⁶ Na matemática conhecida por Teeteto, a noção de número comporta uma significação e um uso diferentes da noção de número da matemática moderna. Para Teeteto e Teodoro “dois” é a soma de duas unidades, ou duas quantidades discretas, “três” é o triplo da unidade, etc. (Cf. Fowler, David. *The Mathematics of Plato's Academy*. Oxford, Clarendon Press, 1987). Na matemática grega “número” é aquilo que é capaz de possuir partes. Isso significa que a unidade (1) não é um número. A unidade é o nome que se dá para cada parte do número quando esta é identificada até o limite. A noção de unidade é definida como “aquilo que não tem partes” porque, se tiver partes, já não será mais unidade, mas dois, três, etc. Isso ajuda a entender o corte geométrico que o trecho matemático tem no *Teeteto*. O número 3 representa a figura do triângulo porque com três pontos num plano formamos uma figura triangular, com quatro pontos um quadrado e assim sucessivamente. Teeteto fala em “lados de fatores desiguais” ou “lados de fatores iguais”. Ao usar essas expressões ele está pensando em figuras geométricas, tomadas a partir de seus lados e classificadas a partir dos fatores quadrados ou não-quadrados que esses lados geram.

Quando Teeteto retoma o ponto, ele busca um critério geral para identificar as potências. Ele então divide os números e diz que as potências são originadas a partir de todas as *linhas que são formadas com números oblongos* (oblongo = número formado por fatores desiguais). Mas por que o nome “potência”? Aqui entra o segundo aspecto do problema. Os lados daquelas figuras são chamados “potências”, segundo Teeteto, porque, embora esses lados não possuam medida comum com a unidade⁴⁷, as áreas dos quadrados construídos com tais lados (ou linhas) possuem medida comum com as áreas de outros quadrados. Suponhamos duas figuras para representamos o que Teodoro estava fazendo e a diferença específica com a proposta de Teeteto: um quadrado com área de quatro pés quadrados e outro com área de seis pés quadrados. Na primeira figura temos o número quatro (4), que é a área e cujos lados só podem ser representados por um número que, multiplicado por ele mesmo (fatores iguais), dê quatro, ou seja, o número dois (2). Esses lados eram chamados por Teodoro de “potência de quatro pés”⁴⁸. À outra figura, com área de seis pés, aplicamos o mesmo procedimento no cálculo dos lados da figura anterior e chegamos ao número que, multiplicado por *fatores desiguais*, dá seis (6), a área que temos. Este número é $\sqrt{6}$. Teodoro chamava esse número de “potência de seis pés”. Teeteto vai operar uma redução semântica no termo “potência”. Ele reserva um nome diferente para cada uma das duas classes de números (ou de linhas). Ele chama os números que medem os lados da primeira figura de *comprimento*, e aos da segunda figura de *potências*⁴⁹. Assim, a sugestão de Teeteto é relativamente modesta em comparação com o trabalho do mestre, pois tudo o que ele faz é mostrar que há uma relação entre os números irracionais e as linhas das figuras que geram esse número, mas, no contexto do *Teeteto*, o trabalho de Teeteto é notável e é esse passo que Platão quer destacar. Teeteto reserva o termo “potência” para a linha que, embora seja incomensurável com a linha tomada como unidade, é “capaz de gerar uma área cuja medida é comensurável com outras áreas”⁵⁰. Teeteto então conclui

⁴⁷ Mais exatamente: não possuem medida comum com o quadrado cujos lados medem 1 pé.

⁴⁸ deve ser representado como “ $\sqrt{4}$ ”.

⁴⁹ Cf. *Teeteto* 148a7-b5: “Toutes les lignes que rendent carré le nombre plan équilatère, nous les avons définies comme ‘longueur’, et toutes celles qui rendent carré le nombre dont les deux facteurs ne sont pas identiques, comme ‘puissance’, parce que, non commensurables aux premières en longueur, elles le sont néanmoins par l’intermédiaire des plans qu’elles ont puissance de former. Et dans le cas des solides, nous avons établi une autre distinction d’esprit analogue.” (tradução de M. Caveing, *op. cit.*)

⁵⁰ Caveing (1998, p.175) observa que, pelo exposto de Teeteto, a potência é uma capacidade que as linhas possuem enquanto estão numa relação de medida. Isso significa que a potência não está na linha a título de elemento visível. A potência está na linha a título de “ser capaz de”. Prova disso é que, se a unidade de medida muda, ela cessa de ser *potência*, ainda que sua incomensurabilidade em

que a causa da incomensurabilidade são os lados das figuras cujas áreas foram já indicadas por Teodoro: 3, 5, 6.... Esses lados, com efeito, são formados por números “oblongos”, números que são resultado da multiplicação “de um menor por um maior, ou de um maior por um menor”.

Considerando a relevância desse exemplo de conhecimento no campo da geometria, penso ser difícil aceitar a plausibilidade da tese de que Sócrates ou Platão consideram sem utilidade o uso de exemplos no curso da busca de uma definição. O problema aqui descrito não só é um “exemplo”, no sentido de ser uma instância de saber que serve de guia para se entender o tipo de definição que Sócrates quer, mas é também uma instância de obtenção de conhecimento geral por meio do estudo de casos. Estes dois aspectos certamente explicam o interesse de Platão no ponto. Como nota Caveing: “c’est donc bien le passage des cas particuliers au cas general qui fait, aux yeux de Platon, la valeur de cet exemple” (CAVEING, 1998, p.164)⁵¹. De fato, em *Teeteto* 148e Sócrates exorta Teeteto a responder a questão sobre a definição da *epistêmê* da mesma forma que respondeu a questão sobre as potências. A sugestão é que Teeteto “tente imitar” [cf. 148d4: περιῶ μμούμενος] a resposta sobre as potências e reúna os “muitos saberes” numa mesma fórmula definicional (num mesmo “*logos*”⁵², cf. 148d6-7: οὔτω καὶ τὰς πολλὰς ἐπιστήμας

comprimento persista. Ao olharmos para uma figura de lados $\sqrt{6}$ não percebemos a incomensurabilidade que está ‘escondida’ no lado da figura. Esta linha que, por um lado, é incomensurável com uma medida de um pé e, por outro lado, é comensurável com as áreas de outras figuras, é o objeto do estudo de Teeteto. É precisamente por ter conseguido fornecer uma explicação da natureza desta linha que Teeteto julga ter encontrado nela um problema semelhante ao da definição de conhecimento.

⁵¹Alguns aspectos se tornaram objeto de controvérsia. Por exemplo: que tipo de exibição Teodoro está fazendo aos jovens matemáticos (Teeteto e o homônimo de Sócrates)? Ele está usando um método aritmético ou geométrico? Por que ele começa com a potência de 3 e não de 2? Por que parou na raiz de 17? Teodoro está meramente usando os conhecimentos de que dispõe à época, deixando a parte de criação para Teeteto, ou ele também está apresentando algo novo? Qual o sentido do termo “*δύναμις*” quando usado por Teodoro e quando usado por Teeteto? Para análise destes e outros aspectos da passagem ver: BURNYEAT, Miles. F. *The Philosophical Sense of Theaetetus Mathematics*, *ISIS* (1979), p.489-513; CAVEING, Maurice. *L'Irrationalité dans les Mathématiques Grecques Jusqu'à Euclide*. Paris: PUF, 1998; HEATH, Thomas. *A History of Greek Mathematics*. Oxford: Clarendon Press, 1960. SZABO, Arpad. *Les Débuts Des Mathématiques Grecques*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1977. Para uma exposição sucinta das informações geométricas mínimas da passagem, ver CAMPBELL, Lewis. *The Theaetetus of Plato*. Oxford: Clarendon Press, 1980 [1883], p.21-24.

⁵²Penso que o sentido de “*logos*” aqui é o de uma fórmula que expressa a essência de um objeto ou tema. Há dois aspectos que o termo cobre nessa acepção: (i) a fórmula enquanto expressão linguística do *definiendum* e (ii) a propriedade ou propriedades do *definiendum*, no caso a *epistêmê*. Sócrates está sugerindo que Teeteto apresente uma resposta que imite a resposta das potências, assim, o matemático precisa buscar uma característica comum e causal. Se olharmos para os requerimentos definicionais estabelecidos nos textos, conforme destacamos acima, notamos que Sócrates espera de uma definição de F_{dade} pelo menos 3 aspectos: o universal, o paradigma e a explicação. A resposta sobre as potências

ἐνὶ λόγῳ προσειπεῖν), da mesma forma que foi capaz de reunir as potências num mesmo nome. Embora o matemático revele sua dificuldade de dar esse passo no caso da *epistêmê*, o exercício deixa claro que nem ele e nem Sócrates ignoram que uma propriedade percebida num exemplo ou num conjunto pequeno de exemplos pode ser suficiente para o entendimento de um conjunto maior ou de casos mais complexos, exatamente o que Wittgenstein (1958, p.19-20) diz que se pode fazer em estudos de exemplos para questões de definição.

Referências

- ADEMOLLO, F. “Plato’s Conception of the Forms: Some Remarks”. In: CHIARADONNA, R.; GALLUZO, G. *Universal in Ancient Philosophy*. Pisa: Edizioni Della Normale, p.41-85, 2013.
- BENSON, H. H. “The Priority of Definition”. In: SMITH, N.; BUSSANICH, J. (ed.). *The Bloomsbury Companion to Socrates*. London and New York: Bloomsbury Academic, p.136-155, 2013.
- _____. “The Priority of Definition and the Socratic Elenchus”. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 8, 1990, p.37-62.
- _____. *Socratic Wisdom: The Model of Knowledge in Plato’s Early Dialogues*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- BETT, R. “Socratic Ignorance”. In: MORRISON, D. (ed.). *The Cambridge Companion to Socrates*. New York: CUP, p.215-236, 2011.

forneceu dois: o universal (ou traço comum) e a explicação da causa das potências. Em 148b Teeteto diz que não se sente tão confiante para responder à questão sobre a *epistêmê* como estava confiante quando produziu a solução para as potências. O encorajamento de Sócrates e a indicação clara de que tipo de resposta ele quer não foram suficientes para que as tentativas de Teeteto tivessem o mesmo sucesso que seu trabalho no exercício. Muitos leitores especularam sobre o que isso pode significar, sobre os limites da matemática em Platão, etc. (ver POLANSKY, 1992), mas o ponto mais relevante, em minha opinião, é o fato de Platão observar a generalidade do *definiens* de *epistêmê* a partir da lição matemática. As três respostas que serão longamente discutidas na sequência (151-186, 187-201 e 201-210) oferecem atributos gerais e explicativos: *sensação*, *opinião verdadeira* e *opinião verdadeira com logos*. A rejeição destes atributos se fará por meio de argumentos que refutam várias tentativas de defesa da tese de que tais atributos exprimem propriedades essenciais da *epistêmê*, mas nenhuma das críticas irá contestar o fato de que os três atributos são gerais. Note-se, por exemplo, que a *aisthesis*, tomada como propriedade comum do saber, é interpretada em 153-160 como um processo cognitivo complexo de formação de predicados sensíveis. A sugestão nesse contexto é que tudo o que não é perceptível por um sujeito não existe para esse sujeito. Assim, nessa linha, supondo-se uma aceitação do argumento, a sensação é de fato um atributo de *todo* conhecimento. Naturalmente, a proposta de que não há nada a ser conhecido fora da relação subjetiva da percepção será rejeitada.

BEVERSLUIS, J. “Does Socrates Commit the Socratic Fallacy?”. In: *American Philosophical Quarterly* 24, 1987, p.211-223.

_____. “Socratic Definition”. In: *American Philosophical Quarterly* 11, 1974, n.4, p.331-336.

BORGES, A. P. “A Interpretação Aristotélica do Pensamento Protagoreano em *Metafísica* Γ 4-6”. In: *Journal of Ancient Philosophy* 11, 2017, n.2, p.82-105.

BRICKHOUSE, T. C. & SMITH, N. D. *Plato and The Trial of Socrates*. New York-London: Routledge, 2004.

_____. *The Philosophy of Socrates*. Boulder-Oxford:Westview Press, 2000.

_____. *Plato's Socrates*. New York: OUP, 1994.

BURNYEAT, F. M. “Examples in Epistemology: Socrates, Theaetetus and G. E. Moore”. In: *Philosophy* 52, 1977, n.202, p.381-398.

BUSSANICH, J.; SMITH, N. *The Bloomsbury Companion to Socrates*. London: Bloomsbury Academic, 2013.

CAMPBELL, L. *The Theaetetus of Plato*. Second Edition. Oxford: Clarendon Press, 1980 [1883].

CAVEING, M. *L'Irrationalité dans les Mathématiques Grecques Jusqu'à Euclide*. Paris: PUF, 1998.

CHIBA, K. “Aristotle on Essence and Defining-Phrase in his Dialectic”. In: CHARLES, D. *Definiton in Greek Philosophy*. Oxford-New York, OUP, 2010, p.203-51.

DANCY, R. M. *Plato's Introduction to Forms*. Cambridge-New York: CUP, 2004.

_____. “Definições Platônicas e Formas”. In: BENSON, H. H. (ed.). *Platão*. Tradução de Marco Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011.

DUKE, E. A. et al. (eds.). *Platonis Opera*. Oxford Classical Text. Oxford: OUP, 1995.

FINE, G. “Plato on Naming”. In: *The Philosophical Quarterly* 27, 1977, n.109, p.289-301.

FORSTER, M. “Socrates Demand for Definitions”. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 31, 2006, p.1-47.

_____. “Socrates' Profession of Ignorance”. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 32, 2007, p.1-35.

- GEACH, P. "Plato's Euthyphro: An Analysis and Commentary". In: GEACH, Peter. *Logic Matters*. Oxford: Basil Blackwell, p.31-44, 1972.
- IRWIN, T. *Plato's Ethics*. Oxford: OUP, 1995.
- KAHN, C. *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge: CUP, 1996.
- LESHER, J. "Socrates Disavowal of Knowledge". In: *Journal of the History of Philosophy* 25, 1987, p.275-288.
- MAY, H. "Socratic Ignorance and the Therapeutic Aim of the *Elenchos*". In: *Apeiron* 30, 1997, p.37-50.
- McPARTLAND, K. "Socratic Ignorance and Types of Knowledge". In: BUSSANICH, J., & SMITH, N. *The Bloomsbury Companion to Socrates*. London: Bloomsbury Academic, p.94-135, 2013.
- McCREADY-FLORA, I. "Protagoras and Plato in Aristotle? Rereading the Measure Doctrine". In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v.49, 2015, p.71-127.
- NEHAMAS, A. "Confusing Universals and Particulars in Plato's Early Dialogues". In: *The Review of Metaphysics* 29, 1975, n.2, p.287-306.
- POLANSKY, R. M. *Philosophy and Knowledge: A Commentary on Plato's Theaetetus*. London-Toronto, Associated University Press, 1992.
- POLITIS, V. *The Structure of Enquiry in Plato's Early Dialogues*. Cambridge, CUP, 2015.
- PRIOR, W. J. "Plato and the 'Socratic Fallacy'". In: *Phronesis* XLIII/2, 1998, p.97-113.
- _____. *Unity and Development in Plato's Metaphysics*. London-New York, Routledge, 1985.
- REEVE, C. D. C. *Socrates in The Apology: an essay on Plato's Apology of Socrates*. Indianapolis-Cambridge, Hackett, 1989.
- ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*. Ithaca-NY, CUP, 1941.
- ROSS, D. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford, OUP, 1951, p.12ss.
- SANTAS, G. "The Socratic Fallacy". In: *Journal of the History of Philosophy* 10, 1972, p.127-141.
- SCOTT, G. A. (ed.). *Does Socrates Have a Method?*. University Park: PSUP, 2002.
- SEDLEY, D. "Plato and the One-over-Many Principle". In: CHIARADONNA & GALLUZO. *Universal in Ancient Philosophy*. Pisa, Edizioni Della Normale, p.113-137, 2013.

WOLFSDORF, D. “The Socratic Fallacy and the Epistemological Priority of Definition Knowledge”. In: *Apeiron* 37, 2004, p.35-67.

VLASTOS, G. “Socrates Disavowal of knowledge”. In: VLASTOS, Gregory. *Socratic Studies*. Edited by Myles Burnyeat. Cambridge, CUP, p.39-66, 1994.

_____. *Socratic Studies*. Edited by Myles Burnyeat. Cambridge, CUP, 1994.

_____. “The Socratic Elenchus: method is all”. In: VLASTOS, Gregory. *Socratic Studies*. Edited by Myles Burnyeat. Cambridge, CUP, 1994, p.33-37.

WITTGENSTEIN, L. *The Blue and Brown Books*. Malden-Oxford: Blackwell, 1958.

ZINGANO, M. “Auto-Predicação, Não-Identidade, Separação: Platão, Aristóteles e o Terceiro Homem”. In: *Analytica* 3, 1998, n.2, p.241-259.

Email: ander.borg@outlook.com

Recebido: 9/2018

Aprovado: 12/2018