

## A transcendência como estímulo ético segundo o *Teeteto* de Platão

Luisa Severo Buarque de Holanda  
Doutora em Filosofia pelo PPGF-UFRJ

O diálogo platônico *Teeteto*, como é sabido, examina a questão do conhecimento, mantendo-se quase que exclusivamente no âmbito da problemática da investigação da esfera sensível. Partindo da definição inicial da personagem cujo nome intitula o diálogo de que o conhecimento coincide com a sensação (*áisthesis*), o texto aborda predominantemente as questões do fluxo e da incessante transformação do mundo sensível e, sobretudo, a possibilidade de haver conhecimento de algo que nunca permanece, examinando diversos aspectos do assunto sem chegar a uma conclusão definitiva sobre o tema. Encontra-se, entretanto, na altura do passo 172 c, uma famosa digressão que, para o objetivo do presente artigo, é muito digna de nota. Durante o desenvolvimento da crítica à doutrina de Protágoras, Sócrates chama para a conversa o idoso e experiente matemático Theodoro, que seria, segundo ele, a pessoa mais indicada para auxiliá-lo na análise do problema dos critérios do conhecimento, problema este levantado pela célebre sentença do mencionado sofista que afirma ser o homem a medida de todas as coisas. Nesse contexto, Sócrates faz duas descrições, uma por oposição à outra: em primeiro lugar, a do orador interessado nos assuntos dos tribunais e, em seguida, a do filósofo, desinteressado das questões mais cotidianas e, especialmente, ignorante dos problemas que tangem apenas ao particular (PLATÃO, *Teeteto*, 172 d – 176 a). Esta última descrição parte da famosa anedota de Tales e da escrava trácia para esboçar um painel das atitudes do filósofo que consiste em uma justificativa da sua frequente estranheza perante assuntos que considera corriqueiros e restritos. Ao cabo da descrição, Sócrates afirma que, embora os males em geral não possam ser extintos desta região em que nos encontramos - deste lugar, (*tópos*) - e o frequentem necessariamente, eles não residem no divino. Por esse motivo, acrescenta ele, deveríamos tentar fugir daqui para lá, ou seja, deste *tópos* para um outro, nos tornando o mais semelhantes possível ao divino (*homóiosis théo*) (PLATÃO, *Teeteto*, 176 b). Em seguida, passando da oposição entre orador e filósofo para a correspondente oposição entre homem injusto e homem justo, afirma ainda que, na natureza imutável das coisas, há dois tipos de modelos: o da felicidade divina e o da miséria ímpia, de modo que a vida dos injustos se

torna cada vez menos semelhante àquela e mais semelhante a esta (PLATÃO, *Teeteto*, 177 a).

A questão que gostaríamos de analisar aqui é precisamente a que se coloca na menção à fuga do filósofo. Em outras palavras, gostaríamos de formular uma hipótese para o problema de saber em que consiste essa fuga dos males, essa transferência de *tópos* e a correspondente tentativa de assemelhar-se ao divino. A partir dessa hipótese, gostaríamos de generalizar a questão do *Teeteto* para as diversas passagens da obra platônica em que o filósofo faz uma comparação entre duas regiões ou esferas: uma onde já nos encontramos e já atuamos, e uma outra que, de certa forma, possibilita a verdadeira atuação filosófica dentro daquela.

Por um lado, a digressão que aqui nos interessa aparece em um contexto de análise do plano sensível que não chega a fazer menção explícita às ideias platônicas. Em contrapartida, descreve precisamente o filósofo, cuja definição, em uma obra platônica, dificilmente prescindiria da menção ao plano inteligível. Consequentemente, é lícito supor que o divino - ou ainda, esse *tópos* que é caracterizado na mencionada passagem pelo fato de não conviver com nenhum tipo de mal - substitua, dentro da pequena digressão do *Teeteto*, aquilo que em muitos outros diálogos é definido como o plano das ideias inteligíveis. Essa afirmação pode ser corroborada pelo fato de que, também em diversos outros contextos, a ideia inteligível é assimilada e identificada com o divino. Muitos intérpretes, aliás, frisam o fato de que existem no *Teeteto* diversos termos e expressões que podem ser considerados como alusões às ideias, como por exemplo: “o que é o homem”, em 174 b e “justiça e injustiça em si mesmas”, em 175 c (Cf. CORNFORD, **Plato’s Theory of Knowledge**, p. 11). Mais do que isso, há toda uma linha de interpretação do *Teeteto* que sustenta a hipótese de que o diálogo fica inconclusivo porque Platão tem o intuito de provar que não pode haver nenhuma explicação para a questão do conhecimento se tomarmos como base apenas os fenômenos sensíveis, como se fossem objetos de intelecção (CHERNISS, **The Philosophical Economy of the Theory of Ideas**, e HICKEN, **Knowledge and Forms in Plato’s Theaetetus**). Logo, a teoria das ideias seria uma hipótese necessária para solucionar problemas de epistemologia, e a falta de referências explícitas a ela no *Teeteto* só viria a ratificar tal afirmação.

Ora, se admitirmos, junto com a grande maioria dos intérpretes e tradutores do *Teeteto*, que o referido *tópos* divino alude de fato ao plano inteligível, concluiremos necessariamente que a mencionada “fuga daqui para lá” não consiste, evidentemente, em um deslocamento propriamente

dito, já que os seres humanos se encontram de tal maneira atrelados à sensibilidade que não têm condições de separar-se dela sem renunciar à própria existência. Além disso, é importante notar ainda que, no passo 176 b, antes de propor a fuga de uma região assombrada pelos males para uma região divina, Sócrates salienta o fato de que os males nunca serão extintos daquela primeira região, pois, segundo ele, o bem sempre precisará possuir um contrário (embora não necessariamente o possua no plano divino). Logo, essa fuga dos males não pode ser tomada em sentido literal. De que outro modo, então, pode ser caracterizada a fuga relacionada por Platão à vida do filósofo e, por extensão, à vida justa?

Para prosseguirmos na análise, não podemos deixar de notar que, dado que as duas esferas - a esfera de onde o filósofo foge e a esfera para onde ele foge, sem que com isso saia do lugar - estão sendo interpretadas aqui como o plano sensível e o plano inteligível, tentar caracterizar a fuga de uma esfera para a outra passará pela tentativa de compreensão da relação entre o ideal - frequentemente identificado com o divino - e o sensível na obra platônica, no que tange ao seu aspecto ético (é preciso salientar que essa tentativa se restringirá ao seu aspecto ético, posto que tal relação nunca foi inteiramente explicitada ou solucionada nem mesmo pelo próprio Platão, e é por isso um dos pontos mais discutidos de sua obra). Além disso, segundo sugere a própria passagem a ser analisada - quando fala, por exemplo, da necessidade de procurarmos a semelhança (*homóiosis*) com o divino e também quando fala dos dois possíveis paradigmas (*paradeigmáta*) para a vida humana - tal relação de alguma forma tem ligação com a *mimesis*, se entendida como a atividade que torna algo semelhante a um paradigma. Os dois temas que nos nortearão durante a abordagem do problema serão, portanto, ambos os mencionados acima: a questão da relação entre o sensível e o inteligível, em seu aspecto ético, e a questão da *mimesis*.

Para iniciar nossa exposição propriamente dita, devemos lembrar que o *Teeteto* é um diálogo que de alguma forma atesta a afirmação de Aristóteles de que Platão fora marcado pelos ensinamentos de Heráclito e de seu discípulo Crátilo, já que versa em grande parte sobre a possibilidade de se conhecer a realidade, cuja marca distintiva é precisamente a impermanência. Platão, segundo o primeiro livro da *Metafísica*, ao entrar em contato com a tese segundo a qual a realidade consiste em um incessante fluxo de vir a ser, teria se sentido impelido a resolver os problemas oriundos de tal doutrina (**ARISTÓTELES, Metafísica, 987 b**). De acordo com tal afirmação, podemos notar que é de certa forma heraclítico o grande

paradoxo apresentado na parte inicial do *Teeteto*. Ele pode ser resumido de modo sucinto pelas seguintes indagações: como alguém pode conhecer alguma coisa, se nem há um alguém estável para conhecê-la, nem alguma coisa para ser conhecida que não esteja mudando todo momento? Como é possível tecer considerações universais acerca de algo que nunca permanece sendo, mas apenas vem a ser? Essas parecem ser as questões que fornecem o estímulo inicial para o desenrolar do diálogo.

Para responder a elas, ainda que não mencione explicitamente as ideias inteligíveis, como faz em outros diálogos, e ainda que não chegue a uma conclusão definitiva, a personagem Sócrates mostra que o que se conhece não são as qualidades sensíveis dos entes, mas certos termos comuns (*koiná*) que os sentidos não são capazes de captar, e sim a alma (*psyché*) por si mesma e diretamente (**PLATÃO, Teeteto, 185 b – e**). E o fato é que o que muda incessantemente, segundo ele, não são tais termos comuns, mas sim as qualidades sensíveis, de modo que o conhecimento de forma alguma pode coincidir com a *áisthesis*. Tais termos, por sua vez, constituem grande parte do que, em outros diálogos (**Cf. PLATÃO, Parmênides, 129 a**), Platão utiliza para exemplificar as ideias ou formas inteligíveis: existência e inexistência, ou ser e não ser (*ousían / to me éinai*), semelhança e dessemelhança (*homoiósis / anomoiósis*), identidade e diferença (*to tautón / to héteron*), dentre outros.

Além disso, importa muito, no presente caso, observar que a conclusão de Sócrates em relação ao fato de que a alma observa tais termos comuns por si só, sem o auxílio da sensação, é a seguinte:

Enquanto as impressões que penetram na alma (*psyché*) através do corpo são coisas que tanto os homens quanto os animais são naturalmente constituídos para perceber desde o momento do nascimento, as reflexões (*analogísmata*) sobre elas com respeito à sua existência e utilidade somente vêm, se é que vêm, através de um longo e trabalhoso processo de educação (*paidéias*). (**PLATÃO, Teeteto, 186 c**).

Por conseguinte, se no *Teeteto* a conclusão de que o conhecimento não coincide com a sensação não chega a levar a uma definição positiva do conhecimento, ainda assim revela o quão interligadas se encontram as questões epistemológicas e éticas. A compreensão dos termos comuns que a alma capta - dentre os quais figuram noções tais como a de justiça, ou seja, noções eminentemente morais - leva naturalmente à reflexão sobre a sua utilidade, e o mencionado processo de educação, descrito ali como longo e trabalhoso, certamente não exclui a formação moral. Nesse sentido, as

noções utilizadas pela alma para alcançar algum tipo de conhecimento constituem também, de alguma forma, os paradigmas para a boa ação humana.

Pois bem, o que gostaríamos de ressaltar aqui é precisamente o fato de que, ao menos no que tange ao aspecto ético implicado na teoria das ideias, os entes inteligíveis, que em diversos contextos coincidem com a realidade divina, não podem deixar de funcionar como modelos para o agir humano, segundo a lógica do pensamento platônico. Retomemos a mencionada passagem do *Teeteto* que coroa a descrição do filósofo e citemo-la literalmente, agora iluminada pelos comentários já expostos acerca do diálogo como um todo:

Os males, Theodoro, nunca podem ser extintos, pois sempre deve haver o contrário do bem; nem possuem eles qualquer lugar no divino; mas eles precisam frequentar esta região da nossa natureza mortal. É por isso que deveríamos nos apressar para fugir daqui para lá; e isso significa tornar-se semelhante ao divino tanto quanto possível; e isso de novo é tornar-se justo com a ajuda da sabedoria. Mas não é uma tarefa fácil convencer os homens de que as razões para evitar a maldade e procurar a bondade não são essas que o mundo dá. O motivo certo não é que deveríamos parecer bons e inocentes - isso não é melhor, na minha opinião, do que um conto de mulher velha - mas deixe-nos colocar a verdade do seguinte modo. No divino não há sombra de injustiça, somente a perfeição da justiça; e nada é mais semelhante (*homoióteron*) ao divino do que qualquer um de nós que se torne tão justo quanto possível. É aqui que um homem mostra seu verdadeiro espírito e poder ou falta de espírito e impotência. Saber disso é sabedoria e excelência de tipo genuíno; não sabê-lo é ser manifestamente cego e ignorante. (PLATÃO, *Teeteto*, 176 a – c).

Em seguida - após afirmar que a glória muitas vezes não é motivo para um homem se orgulhar, pois faz com que os injustos pensem que são melhores do que verdadeiramente são - Sócrates acrescenta:

Verdade seja dita: eles [os injustos] são o que pensam não ser, ainda mais porque enganam a si próprios; pois são ignorantes da própria coisa que mais deveriam saber: a pena da injustiça. Ela não é, como imaginam, castigo e morte, que nem sempre recaem sobre o malfeitor, mas uma pena da qual não se pode escapar. Há dois modelos, meu amigo, instalados no que é, um de felicidade divina, o outro de miséria ímpia - uma verdade para a qual sua loucura os deixa completamente cegos, inconscientes do fato de que ao cometer injustiças eles estão ficando menos parecidos com um desses modelos e mais parecidos com o outro. A pena que eles pagam é a vida que

levam, de acordo com o modelo ao qual se assemelham. (PLATÃO, Teeteto, 176 d – 177 a).

A começar pela questão da fuga, nota-se que há, por um lado, a região da nossa natureza mortal, a saber, o mundo sensível em constante mudança, de onde os males nunca serão banidos e, por outro lado, aquilo que é ali chamado de divino, esfera da justiça e do bem, onde os males não encontram lugar. Fugir de uma região para a outra - se não implica um deslocamento, como havíamos dito - significa, e isso é explicitamente afirmado, assemelhar-se o tanto quanto possível ao âmbito superior e divino. Na referida argumentação certamente há espaço para considerações acerca de uma possível vida após a morte, e isso é até mesmo mencionado por Sócrates em frase que se segue imediatamente à passagem citada. Não obstante, se levarmos em consideração o contexto como um todo, observaremos que a busca de semelhança com o divino é claramente uma busca terrena, ou seja, que ocorre durante toda a vida do filósofo e do homem justo. O que nos parece, portanto, é que a própria vida levada aqui na esfera habitada pelos males, ou seja, na região sensível, acaba por ser mais enfatizada pela passagem em questão, como evidencia, sobretudo, a última frase citada: “a pena que eles pagam é a vida que levam”. E a essa vida terrena já é de início concedida a dupla possibilidade de espelhar, ora o paradigma da “felicidade divina”, ora o paradigma da “miséria ímpia” (*athéou athliótou*)<sup>1</sup>. No segundo caso, a saber, no caso dos injustos, tão

---

<sup>1</sup> Note-se que, na segunda passagem citada, Sócrates dá a entender que há dois modelos ideais (“instalados no que é”): um mau e outro bom. Porém, na primeira ele havia afirmado que, na esfera ideal, não há lugar para os males. Podemos interpretar a relação da afirmação de que os males não têm lugar na esfera divina com a afirmação de que há dois paradigmas possíveis para a vida humana de pelo menos quatro formas: 1) ou bem as duas afirmações se contradizem inteiramente, 2) ou bem as duas afirmações formam um paradoxo, e conclui-se que a afirmação da inexistência dos males na esfera divina não implica que a ideia de injustiça ali não encontre lugar, caso contrário não poderia existir o paradigma da miséria ímpia para a vida humana, mas apenas o paradigma da felicidade divina, 3) ou bem compreendemos que ali não se trata das ideias inteligíveis, ou seja, os dois paradigmas são outros tipos de modelos, 4) ou bem o segundo paradigma, o da miséria ímpia, não é um paradigma divino, de modo que os homens injustos escolhem tomar como paradigma um modelo pertencente à esfera sensível. Nesse último caso, portanto, não poderíamos considerar a expressão “instalados no que é” (*en to ónti hestóton*) como dizendo respeito apenas à esfera inteligível. Aqui,

ruim quanto a possibilidade de conviverem com os males após a morte, ou ainda pior, é a pena de levarem uma vida má, ou seja, de pautarem sua vida sobre um modelo inferior. É, portanto, a pena que se paga durante a própria existência na esfera sensível que se deve levar em conta acima de tudo. É da própria vida injusta que se leva que não se pode escapar, caso não se mire o paradigma mais elevado.

Com isso, nota-se que a possibilidade fornecida aos homens é a capacidade de escolher o paradigma que orientará sua existência. Impossível, para eles, é não seguir paradigma algum. O modo com que cada um conduz a própria vida é, conseqüentemente, sempre e necessariamente um tipo de *mimesis*. A questão da *mimesis*, portanto, se faz premente na medida em que é por meio dela que o homem pode se tornar justo ou injusto, de acordo com o modelo ao qual se assemelha. Talvez seja lícito concluir que, na região inteligível e ideal da realidade, onde tudo permanece sendo o que é, a *mimesis* não precisa existir. Na região sensível, em contrapartida, ela é não só útil como absolutamente indispensável, o que nos faz concluir que, de alguma forma, a *mimesis* está diretamente ligada à existência da *áisthesis*. Como, entretanto, o ser humano é um ser incontornavelmente estético - como de resto todos os seres perecíveis - e para eles o único *tópos* realmente habitável é a esfera sensível, a esfera inteligível torna-se para a esfera sensível fundamento e paradigma, e a relação entre as duas esferas torna-se uma relação mimética. Note-se que o fato de ser fundamento faz com que o plano inteligível seja não a meta, isto é, o lugar aonde se quer chegar (já que, devido ao próprio caráter mimético da relação, o plano sensível nunca atingirá a perfeição noética), mas sim a referência, isto é, o lugar de onde se parte e para onde sempre se mira, a título de orientação. Por isso, a idéia inteligível, segundo o pensamento platônico considerado de um modo geral, existe de fato e o homem é de fato capaz de avistá-la e de contemplá-la; todavia, nada lhe resta, em relação a ela, a não ser compreendê-la e reproduzi-la, copiá-la ou mimetizá-la, tentando fazer com que a sua própria parte divina, a saber, a sua alma, funcione de modo semelhante ao divino, a saber: equilibradamente, de maneira que cada uma de suas partes internas exerça a função que lhe é peculiar.

Neste ponto é possível observar que as duas questões mencionadas anteriormente como norteadoras da hipótese aqui apresentada são capazes

---

nos inclinamos para a última interpretação, embora não nos incomode o fato de que existe uma contradição entre as duas afirmações.

de conduzir uma à outra: a relação entre o sensível e o inteligível, ilustrada aqui pela relação entre o humano e o divino, é caracterizada como uma relação mimética e, inversamente, a *mimesis* é caracterizada como o resultado necessário do contato (não em sentido literal, evidentemente) entre o sensível e o inteligível possibilitado e promovido pela alma humana.

Além disso, é preciso notar também que a necessidade mimética faz com que o plano inteligível, ao invés de desvalorizar o plano sensível, lhe conceda a gravidade e a seriedade inerentes ao compromisso de aprimorar-se, tornando-se cada vez mais semelhante ao divino. Logo, o fato a ser frisado não é necessariamente o outro, mas sim a possibilidade de que o nosso se assemelhe a algo que é ainda mais perfeito, ou seja: a possibilidade de que o plano terreno se aperfeiçoe, por meio da vida humana levada da melhor maneira possível. Como afirma Luc Brisson em sua Introdução ao *Timeu*: “a contemplação do universo sensível constitui um preâmbulo indispensável à contemplação das formas inteligíveis, que é a única que permite determinar o valor moral de uma existência humana.” (BRISSON, **Introdução ao Timeu, p. 62**). Não se trata, portanto, de negligenciar o sensível, mas de utilizá-lo como o degrau de uma escada que nunca chega a atingir o patamar superior, e por isso mesmo nunca deixa de lado a necessidade do aprimoramento.

Outras passagens ainda podem ser citadas para corroborar a idéia de que frequentemente, na obra platônica, o autor recorre à noção do divino e até mesmo à noção da vida após a morte como estímulos para que se possa atuar, em vida, da melhor maneira possível. No *Mênnon*, por exemplo, diálogo conhecido por investigar, aliada à questão da reminiscência, a questão da vida da alma após a morte do corpo, podem ser encontradas passagens tais como a seguinte:

Para dizer a verdade, eu não afirmaria positivamente que tudo é verdadeiro no meu discurso, mas há um ponto que eu sustentaria com todas as minhas forças, em palavras e em atos; é que, se estivermos convencidos de que é preciso buscar o que não sabemos, nós seremos melhores, mais corajosos e menos preguiçosos do que se nós nos persuadirmos de que não é possível procurar e que não se deve procurar o que não sabemos. (PLATÃO, *Mênnon*, 86 b).

Essa frase é dita por Sócrates precisamente após apresentar a alternativa da vida após a morte para justificar a possibilidade do aprendizado. E o que ela nos diz é, claramente, que tal alternativa tem uma função bem específica: a de nos convencer que é possível aprender,

melhorar e se aprimorar. É apenas isso que ele sustenta com todas as suas forças, e não a verdade da vida após a morte, que fica claramente abalada pela afirmação de que “eu não afirmaria positivamente que tudo é verdadeiro no meu discurso”.

No *Fédon*, diálogo em que Platão também defende a imortalidade da alma, nota-se claramente que, assim como no *Mênon*, o que importa em tal defesa não é tanto a possível demonstração da veracidade do fato quanto a conseqüência ética do mesmo, ou seja: a defesa de uma possível vida extraterrena só se torna de fato fundamental se levada em consideração a responsabilidade terrena e vital que tal possibilidade nos endossa:

Se, com efeito a morte nos livrasse de tudo, que sorte para os perversos de se desfazerem simultaneamente de seu corpo e de sua maldade junto com sua alma! Mas agora que sabemos que a alma é imortal, não há para ela outro meio de escapar de seus males e de se salvar além de tornar-se a melhor e a mais sábia possível (PLATÃO, *Fédon*, 107 c).

Ora, o que as duas passagens acima citadas, tomadas em conjunto, explicitam, é algo que poderia ser aqui caracterizado como o sentido ético e prático da metafísica platônica: o fato de que tudo o que é transcendente tem a função de exortação para a vida humana, que por definição transita entre o imanente e o transcendente. Tem, por conseguinte, o objetivo de fazer com que os homens sintam-se de algum modo impulsionados para ação; e não somente para uma ação qualquer, mas instigados a procurar o bem agir.

Para retornarmos à digressão do *Teeteto* que foi o tema central da hipótese apresentada ao longo do presente artigo, o que Platão nos mostra ali é precisamente que a filosofia auxilia na obtenção de uma relação mimética com o divino que, para o filósofo, pode ser considerada mais plena. E, além disso, que tal relação tem como objetivo último possibilitar que o ser humano consiga forjar uma vida mais justa. O transcendente, nesse sentido, serve ao mundo sensível, na medida em que exige dele o trabalho do aprimoramento, concedendo-lhe simultaneamente a capacidade de tornar-se melhor e mais belo, de acordo com os critérios mais elevados e exigentes. Portanto, ao contrário do que possa parecer, é o ideal que serve ao sensível, senão em muitos sentidos, pelo menos em um sentido bem específico: serve como estímulo e provocação para que o homem possa agir da melhor maneira que lhe é permitido agir, sempre em busca do aperfeiçoamento de suas possibilidades.

## Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. **Metafísica de Aristóteles**. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

CHERNISS, H. The Philosophical Economy of the Theory of Ideas. in **Studies in Plato's Metaphysics**. London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1965.

CORNFORD, F. **Plato's Theory of Knowledge**. London: Routledge & Kegan Paul, 1945.

HICKEN, G. Knowledge and Forms in Plato's Theaetetus. In **Studies in Plato's Metaphysics**. London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1965.

PLATÃO. **Teeteto; Crátilo**. Tradução direta do grego de Carlos Alberto Nunes. Coordenação de Benedito Nunes. Belém; Editora Universitária UFPA, 2001.

----- . **Theaetetus**. Translated with notes by John McDowell. Oxford: Clarendon Press, 1973.

----- . **Theaetetus, Sophist**. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

----- . **Parmênides**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Edições Loyola, 2003. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2003.

----- . **O Banquete; Fédon; Sofista; Político**. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

----- . **Protagoras; Meno**. Translated by W. K. C. Guthrie. London: Penguin Books, 1956.

----- . **Timée; Critias**. Présentation et traduction par Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 2001.