

## A questão da aporia em Platão

### The question of aporia in Plato

Lutecildo Fanticelli

Universidade de Passo Fundo

[lutecildo@gmail.com](mailto:lutecildo@gmail.com)

<http://lattes.cnpq.br/3969721780280714>

#### Resumo

As aporias que encontramos nos Diálogos de Platão têm, na verdade, seus méritos e seus deméritos. Algumas são legítimas e outras foram, de algum modo, forçadas. A aporia, se interpretada, por exemplo, como dispositivo protetor da ciência ou da pura racionalidade em detrimento do dogma, é algo louvável. Platão às vezes parece exceder-se ao suscitar as aporias. Com este artigo pretende-se apresentar uma noção geral daquilo que se entende por aporia em Platão. Abordar-se-á algumas aporias isoladas, que se encontram entremeadas pelos Diálogos e também outras finais, isto é, aporias que arrematam o Diálogo. O termo “aporia” em Platão significa, sobretudo, “caminho sem saída”. É que em quase todos os casos, os problemas suscitados são abandonados sem uma resposta. Algumas aporias provavelmente podem ser solucionadas, mas um paradoxo propriamente dito, via de regra, não tem uma solução. Isso é o que, em princípio, difere uma aporia de um paradoxo. Os Diálogos estão, na verdade, repletos de aporias, por isso, foram selecionadas apenas algumas, a fim de apresentar uma conceituação essencial da aporia platônica. Os Diálogos do período da juventude, embora sucintos, contêm alguns exemplos importantes. Entre eles: o dilema de Êtífron, a questão da exequibilidade da transmissão da virtude, respectivamente apresentadas no *Êtífron* e no *Protágoras*. Mas mesmo nos Diálogos tardios as aporias estão presentes. Tal é o caso do *Parmênides* e do *Teeteto*. No entanto, por uma questão de limitação de espaço e pelas qualidades das aporias, dentre os tardios, abordar-se-á apenas o *Teeteto*.

#### Palavras-chave

Aporia final; Aporias particulares; Paradoxos.

#### Abstract

The aporiae that we find in Plato's Dialogues has, indeed, its merits and defects. Some of them are authentic, others were, in somehow, constrained. The aporia, if interpreted, for example, as protector device of science or of pure rationality in detriment of dogma, is laudable thing. Plato sometimes seems exceed the limit, when he gives rise to aporiae. With this work, we intent to present a general notion of what usually is conceived by aporia in Plato. It will be broached some single aporiae interspersed between the Dialogues and too others finals aporiae, i.e., some aporiae that finish up the Dialogue. The word 'aporia', in Plato means, specially, "Blind alley" (insoluble problem). This is so because in most of case, the investigated problems are left unresolved. Some aporiae probably can be resolved, but a paradox itself, usually, has no solution. This is what, at first, differs an aporia of a paradox. The Dialogues of Socratic period are, in fact, full of aporiae, whence were chosen some of them, in order to show one essential concept of Platonic aporia. The Socratic Dialogues, despite their conciseness, describe some important examples. The Euthyphron dilemma and the question of feasibility of transmission of virtue are described respectively in the *Euthyphron* and in the *Protagoras*. Even in the late Dialogues, the aporiae are present. This is the case of the *Parmenide* and of the *Theaetetus*. However, for the sake of limitation and qualities of aporiae, those of the late, only the *Theaetetus*, will be broached.

#### Keywords

Final aporia; Individual aporia; Paradoxes.

## 1. Introdução

A metade da obra platônica é composta praticamente por diálogos considerados aporéticos. São assim considerados pelo fato de serem concluídos sem a resposta à pergunta central. As aporias platônicas são, na verdade, quase sempre construídas propositadamente. Na verdade, nem sempre parece razoável aceitá-las passivamente. Mas é óbvio que Platão elaborou-as com o fito de promover a reflexão filosófica. Este artigo visa mostrar o que, de fato, é a aporia em Platão. Nesse caso, o que se abordará são algumas aporias particulares promovidas no interior dos Diálogos e ao menos três aporias finais, isto é, aquelas que são declaradas exatamente no final dos Diálogos, por meio das quais Platão arrematava a investigação.

A seção a seguir visa definir exatamente o que é uma aporia diferindo-a de um paradoxo e de uma antinomia. A seção subsequente complementa-a, pois focaliza exatamente a aporia platônica, traz uma noção geral e básica da aporia nos Diálogos. A seção número quatro visa unicamente mostrar os benefícios de uma filosofia aporética, por que realmente ela tem algum mérito. A quinta seção trata das aporias isoladas ou particulares, ou seja, daquelas aporias sucintas desenvolvidas bem no interior dos Diálogos. E a última, por fim, trata das aporias finais propriamente ditas. É exatamente esta última, a seção principal, pois as aporias finais são, via de regra, consideradas as mais importantes. Nesse caso, é óbvio que as seções anteriores servem também como uma leitura propedêutica.

## 2. A diferença entre paradoxos, antinomias e aporias

As dificuldades filosóficas centradas num argumento são em geral chamadas tanto de paradoxos, antinomias ou mesmo aporias. São geralmente dificuldades lógico-filosóficas com fins reflexivos. Embora algumas possam ser consideradas insolúveis, não se pode supor que sejam inconvenientes ou que sejam problemas contraproducentes. Elas são, na verdade, dificuldades genuínas em filosofia.

Vejamos, então quais são as possíveis diferenças entre paradoxo, antinomia e aporia. Mas, em princípio, pode-se adiantar que tal diferenciação não é uma tarefa fácil. De acordo com Mora (2004, p. 167), a antinomia é um conceito que convém ser aplicado mais em sentido kantiano, como algo que decorre da aplicação da razão pura à realidade. Paradoxo tem mais a ver com as dificuldades lógico-semânticas que aparecem logo que uma proposição contradiz a si mesma. Tem a ver com as chamadas *insolubilia*, nome pelo qual as tais dificuldades eram conhecidas na Idade Média. E aporia, por sua vez, tem mais a ver com os tipos de dificuldades suscitadas por Zenão de Eleia. Contudo, é óbvio que não há qualquer unanimidade quanto a essa diferenciação. Mora parece querer dizer que a sua distinção, na verdade, segue a padronização das terminologias que ele adota em sua obra. No entanto, pode-se assegurar que a sua diferenciação é razoável e interessante. De acordo com Martinho (2006, p. 573), o termo paradoxo, de fato, não é compreendido unanimemente, pois aparece aplicado tanto como antinomia tanto quanto aporia. No sentido mais estritamente lógico, um paradoxo consiste em duas proposições contrárias ou mesmo contraditórias que se derivam conjuntamente de argumentos que não se mostram incorretos fora do contexto particular que suscita o referido paradoxo. Noutros termos, partindo de premissas de um modo geral, já aceitas e usadas, é possível em determinadas condições inferir duas proposições que afirmam o inverso ou que não podem ser ambas verdadeiras ao mesmo tempo. Cirne-Lima, por sua vez, chama de antinomia aquilo que é mais comumente chamado de paradoxo. Ele usa, por exemplo, a expressão “Antinomia do cretense mentiroso” ao invés de “Paradoxo do mentiroso”. Saliencia o fato de eles terem sido considerados como problemas com características monstruosas. Se na natureza existem seres bizarros e curiosos, na filosofia também existem. Desde a antiguidade os filósofos se debruçaram sobre eles. Alguns até mesmo sugeriram proibir os paradoxos. Mas Cirne-Lima, com toda razão, alega que

a proibição é o mesmo que pretender aplicar um remédio demasiadamente forte que cura a doença e ao mesmo tempo mata o paciente (1997, p. 141-146).

A essa altura parece-nos, portanto, muito razoável dizer que em sentido mais estrito só se pode realmente chamar de paradoxo os problemas que, de fato, nunca são resolvidos<sup>1</sup>. As aporias platônicas, no entanto, muitas vezes parecem passíveis de solução. Nesse caso, ao invés de “paradoxo”, a tradição parece coerente ao atribuir o termo “aporia” para os problemas suscitados na filosofia platônica.

### 3. O que é a aporia em Platão: observações essenciais

Em princípio, podemos definir a aporia platônica simplesmente como sinônimo de “caminho sem saída”, pois é exatamente nesse sentido que ela é mais patente nos Diálogos. E “caminho sem saída”, por sua vez significa a ausência de resposta ao problema proposto para a discussão. Os conhecidos Diálogos aporéticos, recebem esse rótulo em função de não trazer uma resposta aos problemas debatidos. Contudo, não se deve supor que há apenas um único tipo de aporia nos Diálogos, ou que em cada um encontramos uma só aporia. Normalmente existem várias aporias em cada um desses Diálogos. Para cada problema apresentado existem diversos subproblemas, os quais são abandonados no decorrer do caminho, diante de dificuldades supostamente insuperáveis. Muitas hipóteses são lançadas e trabalhadas arduamente pelos dialogantes, porém a certa altura, são abandonadas porque surge uma dificuldade que aparenta não poder ser de modo algum resolvida.

O *Protágoras*, o *Mênon*, o *Parmênides* e o *Teeteto* são exemplos de diálogos que são concluídos sem uma definição. É comum falar nos aporéticos como sinônimo dos diálogos do primeiro período ou diálogos socráticos (Hösle, 2008, p. 95; Marcondes, 2010, p. 48). De fato, os do primeiro período são mais predominantemente aporéticos. No entanto, alguns também se encontram no grupo dos da maturidade. Entre eles, inclui-se o *Teeteto*. Goldschmidt (2002, p. 121) tem razão quando diz: “Toda classificação dos Diálogos que se pretenda definitiva é arbitrária, mas a título provisório muitos agrupamentos podem ser sustentados”. De um modo geral ele classifica como aporéticos os seguintes Diálogos: *Êutifron*, *Hípias Maior*, *Cármides*, *Laques*, *Lísis*, *Eutidemo*, *Teeteto*, *Íon*, *Hípias Menor*, *Crátilo*, *Mênon*, o livro I da *República*, *Protágoras* e o *Parmênides*. O seu livro *Os Diálogos de Platão* é dividido em duas partes, sendo que a primeira é exatamente apenas sobre os Diálogos aporéticos e a segunda sobre os Diálogos não aporéticos.

No entanto, é preciso ressaltar que a *República* é também um Diálogo aporético. Não em relação ao seu problema central, isto é, a justiça, mas em relação à Ideia do Bem. Basta-nos ler os livros VI e VII para ficarmos convencidos de que Sócrates apenas promete descrever a Ideia do Bem sem nunca a definir. O melhor que ele faz é apresentar o símile do Sol, ou seja, ele compara o astro rei com a Ideia do Bem. O símile do Sol é, aliás, dado como uma espécie de juro de uma dívida cujo capital, na verdade, nunca há de ser quitado (R. VI 506e-507a). E ele até mesmo insinua claramente que a sua protelação é devido ao fato de o conceito em questão ser de natureza inefável (R. VI 509b-c).

---

<sup>1</sup> No entanto, é óbvio que com os passar dos séculos, muitas alternativas foram propostas. Uma bem interessante foi a do lógico polonês Alfred Tarski. Em sua opinião, o paradoxo do mentiroso é um exemplo de linguagem semanticamente fechada. Nesse caso, faz-se necessário recorrer a uma sintaxe apropriada e, ao que parece, é preciso recorrer, sobretudo a uma metalinguagem. Em síntese, faz-se necessário uma linguagem-objeto e uma metalinguagem. Com efeito, o uso da frase e a menção da frase são coisas diferentes. A frase por si mesma afirma alguma coisa a respeito do mundo, por outro lado, a classificação de falsa ou de verdadeira é algo que se faz sobre a própria frase (Sanches, 2002, p. 22-27). De fato, com os recursos da linguagem é possível resolver alguns velhos problemas ou ao menos amenizá-los. Sanches (2002, p. 24) também lembra que são as próprias línguas naturais que suscitam o aparecimento de paradoxos.

As aporias estão, de fato, entremeadas nos Diálogos e, por isso mesmo é possível falar em aporia tanto em sentido genérico como em sentido isolado. Não faz qualquer diferença em expressar, por exemplo, “A aporia na filosofia platônica” ou “As aporias na filosofia platônica”. E, além disso, é importante salientar que a própria expressão “Diálogos aporéticos” ou “filosofia aporética” são expressões construídas pela posteridade e não pelo próprio Platão. A aporia central de cada Diálogo aporético é conseqüentemente a aporia pertinente à questão central proposta. Nesse caso, o próprio subtítulo de cada um já nos diz sobre o que se trata a aporia. Por exemplo: o *Êutifron* é aporético em relação à piedade, pois os dialogantes o concluem alegando não saber o que ela é. O *Laques* é aporético em relação à coragem, o *Teeteto* é aporético em relação ao conhecimento, o *Cármides* é aporético em relação à temperança e o *Mênnon* é aporético em relação à virtude. Cada qual é concluído com os dialogantes alegando não terem sido capazes de dizer o que exatamente é aquilo que pretendiam investigar. De certo modo, pode-se dizer então que eles sequer saíram do próprio lugar em que estavam bem no início da investigação. É que, de fato, para investigar um tema, era preciso de antemão defini-lo, mas sequer isso eles conseguiram. É claro que, de algum modo, para o leitor contemporâneo esse tipo de resultado pode parecer desapontador. Todavia, a posteridade parece haver compreendido, ao menos em parte, a suposta linguagem irônica de Platão.

#### 4. Os méritos da aporia platônica

Primeiramente façamos a seguinte pergunta: qual a necessidade e qual o benefício da aporia na filosofia? E mais precisamente, qual o porquê de vários Diálogos terem sido elaborados de modo aporético? De uma coisa podemos estar bem certos: a filosofia e a ciência realmente não conseguem responder a centenas de milhares de perguntas. Parece-nos que a alternativa platônica diante disso foi, na maioria das vezes, optar pela aporia. Mas vale lembrar também que a aporia acaba por tornar-se ela mesma em uma conclusão, ou seja, a inconclusividade torna-se uma conclusão. Uma leitura desse tipo, talvez amenize o problema ao menos um pouquinho. Todavia, é preciso dizer muito mais, ou seja, é preciso esquadrihar a questão. Eis uma conseqüência inevitável dessas aporias: os embates filosóficos acabam de um modo neutro: sem vencedores e sem vencidos. As discussões entre Sócrates e os seus oponentes, por exemplo, terminam sem um vencedor, pois a aporia não permite inferir isso ou aquilo.<sup>2</sup> Sob esse aspecto ela parece pressupor algum princípio de neutralidade muito útil ao espírito objetivista que, por sua vez, é típico das ciências.<sup>3</sup>

De acordo com a atmosfera que se assiste nos Diálogos, a aporia não parece representar uma lástima ou uma frustração. A impressão que muitas vezes temos é a de que a intenção de Platão não é uma intenção derrotista, ou seja, não é uma intenção de fazer uma filosofia frustradora. Ele realmente parecia visar uma espécie de estupefação constante diante dos problemas filosóficos que aparentemente não fora possível resolver. Uma estupefação que deveria permanecer mesmo após o término da investigação.

Vejamos uma alternativa redentora e provavelmente mais satisfatória para a questão da aporia, principalmente para a aporia central de cada Diálogo. Suponhamos que o objetivo final de Platão era, na verdade, induzir-nos a aceitar aquilo que ele aniquilou. Se esse for o caso, os belos argumentos aniquilados por serem considerados insuficientes estariam, na verdade,

---

<sup>2</sup> Com Zenão de Eleia era exatamente isso que ocorria, pois aos jônios ele nunca convencia e estes nunca o refutavam. É que, por um lado, é óbvio que ninguém se convence de que as coisas estão imóveis, pois todos nós observamos que elas estão em pleno movimento. Por outro, o argumento de Zenão também parte de um princípio lógico irrefutável.

<sup>3</sup> A filosofia falseacionista de Popper (2013, p. 27-32), de algum modo, alude às aporias platônicas, pois para ele o falseamento de uma teoria científica era o verdadeiro requisito para a sua legitimação. Sob esse ponto de vista, Platão então seria um falseacionista em plena antiguidade. Era como se o próprio Platão estivesse, então pretendendo dizer que a sua filosofia era legítima, pois ele a falseava imediatamente por meio das aporias.

corretos. Em síntese, o que se pretende dizer é que a aporia seria, ela própria, uma ironia platônica propriamente dita. Nesse caso, o argumento definitivo em cada Diálogo aporético seria aquele apresentado na sua parte final. Se essa hipótese estiver certa, então no *Teeteto* o conhecimento é opinião verdadeira justificada (*Tht.* 201c-d), no *Mênon* a virtude é o exercício do bom senso (*Men.* 99b-c), no *Cármides* a temperança é autoconhecimento (*Chrm.* 164d) e no *Laques* a coragem é a ciência do que é perigoso e do que é favorável (*La.* 194d). É razoável supor que Platão poderia esperar essa reação de seus leitores, ou seja, de que eles maravilhar-se-iam com as suas doutrinas, mesmo que em alguns Diálogos ele as declarasse falsas ou insuficientes. Se esse for o caso, então a aporia não representa qualquer problema, pois nós leitores de Platão continuaremos sustentando os argumentos refutados. Ou ao menos continuaremos sustentando uma importante parte desses argumentos. Se realmente esse fosse o caso, a aporia, portanto deveria ser desconsiderada, ou seja, deveria ser tratada como se não existisse. E enfim, todos os argumentos platônicos que foram realmente bem fundamentados deveriam ser aceitos, mesmo que os próprios Diálogos no fim os tenham recusado.

### 5. As aporias isoladas: os “dilemas de Êutifron”, a inércia eleata e a aporia da vergonha

Nesta seção iremos mostrar alguns problemas filosóficos apresentados sucintamente pelo próprio Platão. São quatro pequenas aporias, ou seja, quatro problemas suscitados no decorrer da investigação, mas deixados em aberto. Os dois primeiros são descritos no *Êutifron* e os outros dois no *Teeteto*.

No *Êutifron* Sócrates apresenta ao menos dois problemas que deixam o seu interlocutor completamente inerte. O primeiro é o seguinte: Êutifron precisa fazer uma acusação contra o próprio pai diante do tribunal, pois o pai cometeu um homicídio. Contudo, acusar o pai consiste em sacrilégio, pois os genitores devem ser respeitados acima de tudo. Enfim, não se deve levar o próprio pai ou a própria mãe ao tribunal. Mas ao mesmo tempo se o pai é homicida ele tem de pagar pelo crime. Em síntese, se Êutifron acusa o pai ele erra, se não acusa, ele erra também (*Euthphr.* 3e-4e).<sup>4</sup> Por se tratar de uma aporia, a questão ficará então sem resposta. Os dois dialogantes simplesmente prosseguem discutindo, mas embarcam em outras questões.

O outro problema tem um caráter, por assim dizer, mais metafísico e, aliás, é normalmente conhecido como o *dilema de Êutifron*.<sup>5</sup> Tão logo começam a tratar de uma questão que, em princípio, é puramente ética, Sócrates transfere-a para uma outra faceta. Ele, primeiramente quisera saber o que é a piedade, ou seja, pediu para que Êutifron a definisse. Mas logo adiante faz a seguinte pergunta “Então, a piedade é amada pelos deuses, porque é piedade, ou é piedade, porque é amada pelos deuses?” (*Euthphr.* 10a). É, na verdade, uma pergunta muito reflexiva. Em outros termos, Sócrates quer saber se uma determinada coisa piedosa é piedosa pelo fato de os deuses a considerarem piedosa, ou os deuses a consideram piedosa pelo fato de ela já ser piedosa.

Os deuses, nesse caso, representam o sujeito e a piedade o objeto. Inicialmente a questão parece conduzir à redundância, mas se analisarmos com atenção, veremos que o sujeito é o protagonista nessa relação. Aliás, o *Êutifron*, ao que parece, defende a necessidade premente da atuação do sujeito como causador da qualidade do objeto. Por exemplo, aquilo que é conduzido só pode ser conduzido se uma outra coisa (que não seja ela própria) a conduz. Não há qualquer outra maneira pela qual uma coisa conduzida seja conduzida. Alguém tem de conduzi-la. E, de

---

<sup>4</sup> Mais adiante Sócrates simula também apresentar no tribunal um argumento que, ao que parece, é bastante capcioso, por meio do qual, o seu acusador Meleto nunca o atingirá. Na sua defesa contra Meleto, ele alega que de duas uma: ele não corrompe a juventude ou se a corrompe fá-lo de modo involuntário. Nesse caso teria de ser absolvido de ambos os modos (*Euthphr.* 5a-b; *Ap.* 25e-26a).

<sup>5</sup> Essa expressão é, ao que parece, bastante usada entre os teólogos. E a abordagem é mais propriamente no sentido teológico e também ético (Bowie, 2004, p. 124-126).

igual modo, “não é por uma coisa ser vista que, por isso, se vê, mas ao contrário, é porque se vê, que é uma coisa é vista” (*Euthphr.* 10b).

Façamos uma melhor definição dos termos, a fim de que a questão possa ficar mais clara. Se uma determinada coisa é amada\* pelo fato de alguém a amar, esse alguém que a ama não a ama pelo fato de ela já ser amada\*\* em si e por si. Observe-se agora que o termo “amada” pode conotar em português sentidos distintos, ora é verbo e ora é adjetivo. Amada\* é um verbo no particípio passado, amada\*\* é um mero adjetivo.<sup>6</sup>

Sob esse aspecto, então parece-nos que é possível dar uma resposta ao Sócrates do *Êutifron*: A piedade é piedade pelo fato de ela ser amada pelos deuses. A aporia final do *Êutifron* é, aliás, referente à definição de piedade e não sobre a sua passividade ou atividade. Ou seja, a aporia do *Êutifron* não é sobre esta presente questão e sim sobre a definição de piedade (*Euthphr.* 15d-e). E como na maioria dos Diálogos, a presente dificuldade – isto é, o dilema de *Êutifron* – acaba por ser abandonada rapidamente pelos dialogantes.

O *Teeteto* também está repleto de pequenas aporias, mas só poderemos tratar de duas, para as quais improvisaremos o nome de “Inercia eleata” e de “Aporia da vergonha”. A certa altura, Sócrates bastante perturbado diante das discussões filosóficas, ainda bem no início da segunda parte do Diálogo, pede permissão aos colegas para investigar primeiramente como ocorre a opinião falsa (*Tht.* 187d). É que o objetivo era investigar a opinião verdadeira, pois àquela altura a definição de conhecimento era exatamente isso: o conhecimento é opinião verdadeira (*Tht.* 187b). Ele é atendido e, então toda a segunda parte do Diálogo será absorvida com essa questão. Um pouquinho adiante ele faz a seguinte pergunta: “E não é certo que, em relação a todas e cada uma das coisas, nos é possível sabê-las ou não as saber? [...]. - E não é certo que aquele que sustenta uma opinião tenha de opinar o que sabe ou sobre o que não sabe?” (*Tht.* 188a).

Essa pergunta acabará por fazer, na verdade, um papel de princípio norteador de uma longa discussão. De acordo com esse princípio, o estágio de ignorância (ou de opinião falsa) do sujeito pensante deve, de alguma forma, saltar para a extremidade do conhecimento na ocasião da aprendizagem. E, de igual modo, quando se esquece, salta novamente para a extremidade da ignorância. Nesse caso, tudo acaba por ficar como sempre estivera. Aquele que conhece, conhece porque já conhece ou porque sempre conheceu; quem não conhece não conhecerá eternamente. Arremata Sócrates: “É desde logo impossível que quem sabe algo não o saiba, ou que quem não sabe o saiba” (*Tht.* 188b).

Sócrates, na verdade, não parece duvidar da existência da opinião falsa, ele simplesmente não compreende como ela acontece. Noutros termos, não compreende como ocorre o fenômeno epistêmico na alma do sujeito pensante, por meio do qual se dá a opinião falsa. Podemos chamá-lo provisoriamente de “Princípio eleata”, pois é com base na ontologia austera do eleata Parmênides que Sócrates o apresenta aos interlocutores. O conhecer está para o ser o não conhecer está para o não Não-Ser. E pressupõe inevitavelmente um perpétuo estado de ignorância de um lado e um perpétuo estado de conhecimento do outro. Observe-se, então, que se quisermos efetuar uma ação cognitiva, incorreremos em absurdo, se não o quisermos incorreremos em inação, isto é, em inércia. Em outras palavras, só há duas alternativas e tem de se optar por uma ou por outra. Em síntese, uma pessoa só conhece ou só não conhece.

---

<sup>6</sup> Vejamos a questão do seguinte modo: “A maçã é boa por que alguém gosta dela, ou alguém gosta dela pelo fato de ela ser boa?” Afinal onde situa o “bom” referente à maçã? Ela poderia ser boa caso ninguém percebesse o seu aroma, seu paladar ou sua cor? Parece-nos mais provável que ela, é boa porque existem pessoas que a consideram uma fruta boa. Sem nenhum apreciador, seja um ser humano, ou um animal, as maçãs nasceriam, amadureceriam e apodreceriam sem serem apreciadas. Aliás, sequer poderiam ser consideradas maçãs, visto que não seriam conhecidas nem teriam nome.

Na continuação da discussão serão apresentadas diversas alternativas, algumas delas simplesmente brilhantes. Por exemplo: a alegoria do bloco de cera e a alegoria do aviário (*Tht.* 191c-196b; 197c-200a). No entanto, todas serão refutadas. Nesse caso, a aporia da inércia eleata juntamente com muitas outras questões suscitadas a partir dela permanecerão sem resposta no Diálogo.<sup>7</sup>

A aporia da vergonha, por sua vez, ocorrerá devido aos fatos seguintes: o empreendimento do *Teeteto* é definir o conhecimento, mas para defini-lo é preciso que se saiba o que é conhecimento. Ao se aperceber desse detalhe Sócrates simplesmente alega que todo o empreendimento do *Teeteto* é ilegítimo ou, talvez seja uma espécie de atitude cínica. Aliás, Sócrates alega tratar-se de uma “falta de vergonha” o simples fato de pretenderem demonstrar o conhecimento sem saberem o que ele é (*Tht.* 196d-e). Esse dilema, com efeito, não é uma novidade do *Teeteto*, anteriormente ele já havia sido insinuado e até mesmo exposto claramente.<sup>8</sup> Talvez seja por isso mesmo que neste Diálogo, ele seja exposto de modo tão sucinto. O jovem Teeteto de imediato alega que é impossível estabelecer o diálogo sem recorrer a tais palavras. Diz: “Pois serás merecedor de muita compreensão, se não prescindires dessas palavras” (*Tht.* 197a).

Como é possível observar, a alternativa para prosseguirem investigando parece-se com uma espécie de pedido de licença ao logos racionalizante, uma vez que é preciso filosofar. E, além disso, tudo acaba por emitir também algum ar de contradição, pois parece que a própria filosofia tende a impedir a filosofia. Mas, afinal, a filosofia tem, de fato, as suas contradições.

## 6. A aporia final nos diálogos aporéticos: o *Protágoras*, o *Cármides* e o *Teeteto*

Nesta seção finalmente mostraremos uma síntese dos argumentos que suscitam as aporias definitivas em três diálogos classificados tradicionalmente como aporéticos. Nesse caso, as aporias finais são aquelas que negam a resposta à questão central, normalmente colocadas no início da investigação. A opção aqui, por esses três Diálogos é proposital, pois tem a ver com o fato de os dois primeiros fazerem parte da época da juventude de Platão e o último, isto é, o *Teeteto*, pertencer ao grupo dos da maturidade. Isso quer dizer que o hábito de suscitar aporias era, ao que parece, tanto de Sócrates como também de seu discípulo Platão.

O *Protágoras* tem como objetivo investigar a exequibilidade da virtude. O Diálogo é, na verdade, um drama platônico no qual o velho Sócrates e o gigante Protágoras travam uma disputa filosófica. Sócrates como sempre, não acredita que a virtude possa ser ensinada e Protágoras acredita que sim (*Prt.* 318a; 324a; 328b). Afinal, ensinar a virtude é exatamente a tarefa dos sofistas. Protágoras obviamente não tem por que duvidar dessa exequibilidade, mas Sócrates ao mesmo tempo também alega inúmeras razões para duvidar desse fato. Por exemplo: muitos homens supostamente ilustres, simplesmente sequer foram capazes de fazer com que os próprios filhos fossem virtuosos (*Prt.* 319-320b). Durante um bom tempo, aproximadamente durante um terço do Diálogo, Sócrates mantém a discussão num nível, por assim dizer, ético-reflexivo. Noutros termos, até certa altura Sócrates dialoga por meio de argumentos compreensíveis a qualquer cidadão grego que tenha motivações políticas. Mas a partir de 329c, no entanto, a discussão é transferida para o campo dialético. É exatamente nesse campo filosófico que Platão em vários Diálogos, seja por meio de Sócrates ou de outra personagem, neutraliza todo tipo de argumento. Ele então pergunta a Protágoras se a virtude é algo completo ou é algo dividido em

---

<sup>7</sup> Ressalte-se que as questões suscitadas são, de fato, respondidas, mas o Sócrates platônico forja algum modo para refutá-las logo em seguida. Mas é indiscutível que algumas dessas refutações não parecem realmente legítimas, isto é, não são bem convincentes (*Charm.* 161e-162a; *Ly.* 207e-209a). Nessas duas passagens ocorrem casos de tentativas de refutações (ou provocações) que com certeza não eram sérias.

<sup>8</sup> Esse é o caso que ocorre na passagem 80d no *Mênon*. Como iria Sócrates garantir que a virtude é ensinável se ele sequer sabia o que ela era?

partes? Ou seja, ele pergunta se ela é uma coisa só, ou dela fazem parte muitas outras qualidades, entre elas, p. ex., a justiça, a temperança e a coragem? Protágoras responde que a virtude é um todo e as suas qualidades particulares compõem esse todo. Mas salienta que essas qualidades componentes são distintas entre si. Diante disso Sócrates irá dizer que se assim for, então a justiça será diferente da temperança, e a temperança será diferente da coragem. Conseqüentemente, a temperança há de ser não corajosa, a coragem há de ser intemperante e a temperança há de ser injusta, etc. (*Prt.* 331a). Diante da dificuldade, então Protágoras opta por dizer que as qualidades componentes da virtude são semelhantes entre si. Nesse caso, então a virtude é um todo e tem partes, as quais são semelhantes (*Prt.* 333d-e). No entanto, um pouco mais adiante Protágoras terá que admitir que as partes da virtude são realmente semelhantes, exceto a coragem. É que no mundo existem homens maus e ignorantes, mas que ao mesmo tempo são também homens corajosos (*Prt.* 349d). Mas para Sócrates é óbvio que esses tais não têm a verdadeira coragem. O que eles têm é, de fato, é uma audácia precipitada ou talvez uma espécie de atitude louca. O próprio Protágoras reconhece que os corajosos e os covardes enfrentam coisas diferentes (*Prt.* 359). Mas a essa altura a situação do gigante sofista já está insustentável e, além disso, não mais é possível voltar atrás. O que, de fato, conduz a essa situação são os argumentos estabelecidos anteriormente. Em princípio, nenhum homem erra voluntariamente, se erra, erra em função de alguma ignorância, ou seja, por falta de conhecimento (*Prt.* 345d-e). Isso faz com que admitam que a coragem é uma espécie de conhecimento do que é perigoso e daquilo que não é (*Prt.* 360d). Nesse caso, isso vale somente para o verdadeiro corajoso, não para o covarde que muitas vezes se assemelha ao corajoso. Este, por exemplo, está pronto para ser convocado para a guerra se necessário for, enquanto o covarde irá tentar sempre se esquivar. Ir para o campo de batalha é algo belo. Se é belo então é bom e se é bom então é agradável. O covarde, nesse caso, estaria evitando algo agradável, coisa que parecia impossível de acordo com o que já haviam assentado antes (*Prt.* 359d-360a). Mas o ponto nevrálgico que suscita a aporia final tem a ver com a afirmação de Protágoras de que há homens maus e ao mesmo tempo corajosos e com a aceitação unânime de que a covardia é fruto da falta de conhecimento.

Já bem no epílogo do Diálogo a situação então será a seguinte: se a virtude é conhecimento então ela é ensinável. Nesse caso, Sócrates sai derrotado, mas Protágoras terá de admitir que há homens que ao mesmo tempo são ignorantes e sábios. Isto é, na verdade, uma contradição. Com efeito, nem Sócrates nem Protágoras respondem à pergunta que se havia estabelecido, uma vez que assim fazendo estariam se contradizendo. Anteriormente haviam, de fato, aceito que a coragem é o conhecimento do que é perigoso e do que não é. E a coragem sendo uma parte da virtude é ela própria uma virtude. Colocada novamente, a pergunta não mais é respondida por nenhum dos dialogantes. É que se a virtude é conhecimento, ela é então passível de ser ensinada, mas necessariamente haverá homens que ao mesmo tempo tem e não tem conhecimento. Diante do dilema, a opção dos dialogantes inevitavelmente será o apelo à aporia (*Prt.* 360d-361d). Enfim, os dois gigantes do pensamento não sabem se a virtude pode ou não ser ensinada.

Vejam agora o sucinto porém muitíssimo reflexivo *Cármides*. A sua questão central é a *sofrosine*, isto é, a temperança. Nesse Diálogo o Sócrates platônico quer saber o que é a temperança, isto é, pretende defini-la. Ele então dirige a questão ao jovem Cármides e pede sua opinião sobre essa virtude (*Chrm.* 159a). Muitas argumentações serão apresentadas, mas refutadas uma a uma pelo recalcitrante Sócrates. Ao menos cinco definições serão propostas de modo claro: a temperança é tranquilidade (*Chrm.* 159b), é vergonha (*Chrm.* 160e), é cada um fazer o que lhe pertence (*Chrm.* 161b), é a prática de coisas boas (*Chrm.* 163e) e é autoconhecimento (*Chrm.* 164d-e). É a partir dessa última definição que Sócrates então irá desenvolver uma reflexão filosófica de alto nível. A definição não é, de fato, dada por Cármides, mas por Crítias que àquela altura já havia intervindo em prol do jovem colega. O autoconhecimento, ou seja, o conhecer-se a si próprio é tomado do oráculo de Delfos. Eis os termos expostos pelo próprio Crítias:



Estou quase a dizer que a temperança consiste justamente no conhecimento de si mesmo, de pleno acordo, nesse particular, com quem inscreveu no templo de Delfos o conhecido preceito. No meu modo de ver, essa inscrição foi ali posta à guisa de saudação da divindade para os que entram no templo, como a indicar que não é acertada a fórmula usual “Sê feliz”, e que não devem os homens exortar-se mutuamente por esse modo, porém “Sê temperante”. É assim que a divindade saúda os que penetram no seu templo, diferentemente dos homens e de acordo, como quer parecer-me, com o modo de pensar do autor da inscrição, dizendo a todos os que entram, não mais do que “Sê temperante” (*Chrm.* 164d-e).

Com essas palavras Crítias então parece decidido a não retroceder. A temperança é, portanto, o conhecimento de si mesmo. Todavia, a própria definição em si também acabará por tornar-se passível de muitas conotações. E diante disso o velho Sócrates obviamente não irá poupá-la de duras provas. Em princípio, se a temperança é uma ciência, então ela é ciência de alguma coisa. Crítias diz então que é a ciência daquilo que lhe é próprio (*Chrm.* 165c). E mais adiante é obrigado a dizer que é a ciência de si própria e também a ciência das outras ciências (*Chrm.* 166b-c). Se esse é o caso, então ela é a ciência de todas as ciências e também a ciência das ignorâncias. Isso parece óbvio, pois uma vez que a ciência sendo ciência da ciência implica necessariamente ser ciência da ignorância (*Chrm.* 166e-167a). Noutros termos, isso quer dizer que conhecer a ignorância significa nada mais que ter consciência de que não se sabe certas coisas. O próprio Diálogo nos mostra que o significado é exatamente esse. Sócrates até insinua uma interpretação puramente epistemológica de cunho dialético, mas não a alimenta (*Chrm.* 169e; 175c-d). No puro plano ético e social, ou seja, na sua aplicação prática, a temperança seria, ao que parece, até mesmo uma espécie de panaceia (*Chrm.* 171d-172a; 173a-d). É que Sócrates parte do princípio que se cada pessoa se ocupar unicamente com aquilo em que é conhecedor, o resultado será sempre promissor.<sup>9</sup>

Mas o fato de a temperança ser considerada a ciência de si própria e também das outras ciências, irá acarretar consequências inimagináveis. É que Sócrates alega que desse modo a temperança seria como uma visão que é visão só de si e de outras visões, ou como um ouvido que ouve só a si e os outros ouvidos (*Chrm.* 167c-d). Ele acabará por fazer com que a temperança então se torne uma ciência totalmente isolada de qualquer função prática. Noutros termos, por força do raciocínio que se desenvolve, a temperança acaba por tornar-se algo imprestável. Mas antes disso, os dois dialogantes, até mesmo alegam que sequer existe uma tal ciência, isto é, uma ciência que é ciência só de si e das demais ciências (*Chrm.* 169a-b). E isso é também devido ao fato de ser impossível a alguma coisa agir sobre si mesmo (*Chrm.* 168e). Todavia, se porventura existe tal ciência, ela não poderia ser a temperança. Essa é a aporia final do *Cármides*.

Mas para nossa felicidade, o Sócrates platônico desse Diálogo é bastante sensato, pois compreende que não se deve passar por cima de tudo em nome do puro raciocínio dialético. Não lhe parecia nada louvável afirmar que a temperança para nada servia. Nesse caso, ele apela para a aporia. Bem no final do Diálogo ele até mesmo admitirá ser um mal investigador (*Chrm.* 175e), motivo pelo qual foram levados a concluir que a temperança é algo inútil (*Chrm.* 175a-e). A aporia, na verdade, já estava presente em 169a-b, mas reiterada bem exatamente nas partes finais do

---

<sup>9</sup> O desenvolvimento ético-político da temperança demonstrado por Sócrates é, na verdade, algo admirável. Pois o conhecer o desconhecido quer dizer nada mais que o homem temperante é alguém que está sempre atento e se apercebe de que ele é desconhecedor daquilo que ele realmente desconhece. O homem provido de temperança é aquele que reconhece que existem coisas que ele, de fato, não conhece. Ele conhece a si próprio, é capaz de discernir em si próprio aquilo que conhece e o que não conhece e de discernir também nos outros, o que os outros conhecem e não conhecem. Todavia, o raciocínio lógico-dialético acabará por mostrar que essa façanha é impossível (*Chrm.* 167a).

Diálogo. Diz Sócrates: “Nessa altura, vemo-nos batidos por todos os lados, sem podermos indicar o objeto que o instituidor de nomes atribui a esse nome “Temperança” (*Chrm.* 175b).

O *Teeteto* por sua vez nos mostra uma aporia final de modo mais claro, embora não necessariamente convencedor. Mas de qualquer modo é um Diálogo bem mais explicativo que o *Protágoras* e que o *Cármides*. Ele também é bem mais extenso e mais completo. O seu tema central é o conhecimento e o objetivo é também defini-lo. O Diálogo é dividido em três partes, sendo que cada uma corresponde a uma definição. Por ordem são: o conhecimento é sensação (*Tht.* 151c), o conhecimento é opinião verdadeira (*Tht.* 187b) e o conhecimento é opinião verdadeira justificada (*Tht.* 201c-d). Mas todas essas definições obviamente serão refutadas.

Uma vez que o objetivo desta seção é apenas mostrar a aporia final de alguns Diálogos, iremos então nos ocupar só com a terceira. Mas, afinal, por que o conhecimento é opinião verdadeira justificada? Ou seja, por que o conhecimento é uma crença verdadeira acrescida de um logos? De acordo com Sócrates, trata-se de uma definição que ele ouvira de um outro pensador (*Tht.* 201d). Mas, o que é um logos? Surge então a necessidade de se definir também aquilo que se entende por esse termo. É quando então pela terceira e última vez concordam que o logos é um modo de diferenciação (*Tht.* 208c-e). Quem emite um logos fá-lo com o intuito de diferenciar aquilo que busca, ou seja, com o intuito de diferenciar um objeto específico de todas as outras coisas que o circunda. Uma pessoa que, por exemplo, entra numa cidade em busca de um endereço a fim de encontrar um parente, está emitindo um logos. Nesse caso, ela emite um logos diferenciador, pois está colocando em prática uma capacidade que diferencia todas as residências que não são aquela que deseja. Esse logos então precisa ser acrescido a uma opinião verdadeira para então formar o conhecimento.

A essa altura da investigação, então toda pessoa que está nessas condições, é alguém que tem conhecimento. Sócrates diz: “Quem, em companhia de uma opinião correta a respeito de qualquer coisa, agregue a diferença que a distingue das demais terá chegado a ser sabedor daquilo de que antes era um mero opinante” (*Tht.* 208e).

Contudo, esse conceito de logos também não passará no crivo rigoroso de Sócrates. É que ele irá se aperceber da existência de uma enorme redundância linguística: o próprio logos acabará por tornar-se idêntico ao conhecimento e à opinião verdadeira. Na verdade, na reflexão final de cada um dos três logos sugeridos, fica evidenciada alguma amalgamação do logos com a opinião verdadeira. No terceiro, a opinião verdadeira também furta as qualidades que seriam exclusivas do logos. E, além disso, nas considerações finais do Diálogo, o logos até mesmo parece estar despropositadamente sendo identificado com o conhecimento, pois acaba por ser mencionado como se fosse o próprio conhecimento. É provável que a sua eficácia diferenciadora acabe por torná-lo confundido com o conhecimento. Se esse for o caso, então podemos dizer que o logos realmente tem fortes oportunidades de ser indicado como conhecimento.

Em síntese, a principal razão para não manter a definição de conhecimento é devido a uma circularidade inevitável. E, além disso, parece que Sócrates e seus interlocutores pretendiam dizer que eles sempre possuíam o que procuravam. Mas ao se aperceberem que já possuíam o tempo inteiro aquilo que buscavam, optam por rejeitá-lo. Ao invés de coroar esse feito, eles optaram por alegar que a descoberta não era válida.<sup>10</sup> Eis a passagem que compreende a refutação, isto é, a aporia final do Diálogo:

Das coisas das quais temos opinião correta, quanto à maneira em que diferem das demais, o preceito ordena-nos que agreguemos uma opinião correta acerca da maneira em que difere das outras. E assim, como se diz, darmos a volta completa ao chicote, ou a qualquer outra

---

<sup>10</sup> Na *República*, analogamente, os dialogantes se aperceberam de que tinham em mãos aquilo que procuravam, mas não declararam aporia alguma. Ao contrário, festejaram a conquista e definiram categoricamente a justiça. Cf. *R.* IV 432d-e.

coisa, não teria qualquer significado, em comparação com este preceito, pois, com maior justiça poderíamos chamar-lhe “conselho cego”. Com efeito, agregar aquilo que já temos, a fim de que aprendamos o que estamos a opinar, assemelha-se à situação em que se acha quem anda às escuras (*Tht.* 209d-e).

Com isso eles pretendiam dizer que seria ridículo responder que conhecimento é uma opinião verdadeira agregada a um conhecimento da diferença. É perfeitamente claro que a essa altura o próprio *logos* já está sendo considerado um conhecimento. Ele se imiscui tanto com a opinião verdadeira, tanto com o conhecimento. Isso então faz com que o conhecimento seja definido aberrantemente como opinião verdadeira agregada ao conhecimento. Ou que a opinião verdadeira é ela mesma uma demonstração diferenciadora, ou seja, que a opinião verdadeira é um *logos*. Essa é, portanto, a aporia final, os dialogantes concluem alegando não saberem o que é o conhecimento.

## 7. Conclusão

É provável que toda busca insistente por contradição numa teoria ou mesmo num simples argumento, acabe por debilitá-lo de alguma forma. É que se fizermos perguntas incessantes, chegaremos a um ponto em que não mais teremos respostas. E se considerarmos essa falta de respostas como insuficiência, estaremos condenados à perpétua frustração. Ao menos nos Diálogos platônicos, deparamo-nos com situações semelhantes. Algumas aporias platônicas são certamente passíveis de solução. É preciso verificar cada caso. Em síntese, o objetivo de Platão era certamente o de suscitar a reflexão, ou seja, ele queria fazer filosofia. Nesse caso, mesmo que muitos problemas tenham sido deixados em aberto, embora havendo alguma resposta plausível, o método platônico tem os seus méritos. Enfim, se o filosofar é preciso, por isso mesmo é também preciso que alguém suscite a filosofia. Se alguns Diálogos aporéticos fossem concluídos sem aporia, é provável que fossem melhor compreendidos. Mas não sendo esse o caso, parece-nos que então é válido apontar hipóteses plausíveis a fim de aproveitar o máximo possível da filosofia platônica.

## Referências

- BOWIE, Robert. *Ethical studies*. 4.ed. Cheltenham: Nelson Thornes, 2004.
- CIRNE-LIMA, C. A. *Dialética para principiantes*. 2.ed. Porto Alegre: EdiPucrs, 1997.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. 5.ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- HÖSLE, Vittorio. *Interpretar Platão*. São Paulo: Loyola, 2008.
- MARCONDES, Danilo. *Iniciação a história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 13.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- MARTINHO, F. Paradoxo. In: BRANQUINHO, João; MURCHO, Desidério; GOMES, Nelson G. (Orgs.) *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 573-574.
- MORA, J. Ferrater. *Dicionário de filosofia: A a D*. São Paulo: Loyola, 2004.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates, Êutifron, Críton*. Tradução de José T. Santos. 4.ed. Lisboa: INCM, 1993.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução de Manuel Pulquério. Brasília: UnB, 1997.

- PLATÃO. *Apologia de Sócrates, Críton, Mênon, Hípias Menor e outros*. In: NUNES, Benedito (Org.) *Diálogos Platão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980. v. 1-2.
- PLATÃO. *Cármides*. Tradução de F. Oliveira. 2.ed. Coimbra: INIC, 1988.
- PLATÃO. *Lísis*. Tradução de Francisco Oliveira. Brasília: UnB, 1995.
- PLATÃO. *Mênon*. Tradução de E. R. Gomes. Lisboa: Colibri, 1993.
- PLATÃO. *Protágoras, Górgias, Banquete e Fedão*. In: NUNES, Benedito (Org.). *Diálogos Platão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980. v. 3-4.
- PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Adriana M. Nogueira e M. Boeri. Lisboa: FCG, 2005.
- POPPER, Karl R. *A lógica da pesquisa científica*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Motta. São Paulo: Cultrix, 2013.
- SANCHES, Manuel. *Donald Davidson: acerca da correspondência, da coerência e ceticismo*. Coimbra: Angelus Novus, 2002.