

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

DANIEL REIS LIMA MENDES DA SILVA

AÍSTHESIS E TEORIA DA PERCEPÇÃO NO *TEETETO*

São Carlos
2012

DANIEL REIS LIMA MENDES DA SILVA

AÍSTHESIS E TEORIA DA PERCEPÇÃO NO *TEETETO*

Dissertação de mestrado
apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia,
para a obtenção do título de
mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Eliane Christina de Souza

São Carlos
2012

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

S586at

Silva, Daniel Reis Lima Mendes da.
Aísthesis e teoria da percepção no *Teeteto* / Daniel Reis
Lima Mendes da Silva. -- São Carlos : UFSCar, 2012.
112 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São
Carlos, 2012.

1. Epistemologia. 2. Filosofia antiga. 3. Platão. 4. Teoria
do conhecimento. 5. Protágoras. I. Título.

CDD: 121 (20^a)

DANIEL REIS LIMA MENDES DA SILVA

AÍSTHESIS E TEORIA DA PERCEPÇÃO DO TEETETO

Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para
obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 29 de março de 2012.

BANCA EXAMINADORA

Presidente Eliane C. Souza

(Dra. Eliane Christina de Souza)

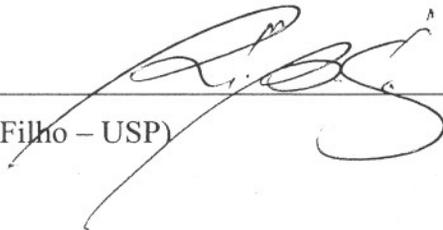
1º Examinador _____

(Dra. Marisa da Silva Lopes – UFSCar)



2º Examinador _____

(Dr. Roberto Bolzani Filho – USP)



DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a meu amado pai, Antonio Manoel Mendes da Silva que me transmitiu, desde a mais tenra idade, o gosto pelos livros, o amor pelo conhecimento, a inconformidade com as certezas, a tolerância com a divergência, o respeito pelos sábios e o olhar enigmático diante da complexidade da vida.

AGRADECIMENTOS

À CAPES, pelo financiamento dos meus estudos.

Ao PPG em Filosofia da UFSCar, na pessoa do coordenador Prof. Dr. Paulo Roberto Licht dos Santos, pela acolhida.

À minha orientadora Prof. Dra. Eliane Christina de Souza pela orientação.

À Prof. Dra. Maria José dos Reis Lima, minha amantíssima mãe, pelo apoio, carinho, dedicação e incentivo nos momentos mais difíceis, principalmente, nesses três últimos anos.

À minha querida avó Maria Victoria Amaral dos Reis Lima, pela força, conselhos e palavras sempre acertadas de bom senso e serenidade.

Às revisoras Paula Sayuri Yanagiwara e Sara Naime Vidal Vital, pelo esforço nos últimos momentos.

A todos os meus colegas de pós-graduação com os quais tive o grande privilégio de conviver e que foram fundamentais para o meu desenvolvimento pessoal em especial ao amigo Aristeu Laurêncio Mascarenhas pelo apoio fundamental nas revisões finais do trabalho.

Agradeço ainda à minha filha Maria Clara Albuquerque de Vasconcellos Ferreira Reis Lima Mendes da Silva, pela compreensão amorosa dos momentos de ausência e pelo apoio nessa jornada.

Agradecimento especial

Minha entrada no programa de pós-graduação em filosofia da UFSCar jamais teria sido possível, sem o incentivo e o carinho de minha companheira de todas as horas, Prof.^a Gisele Aparecida dos Santos.

RESUMO

Nessa dissertação, procuramos investigar na primeira parte do Teeteto, o modo como Platão desenvolve o conceito de *aísthesis*, mostrando que num primeiro momento alterna seus sentidos entre os de percepção mental e sensação corpórea, para finalmente fixa-la como mera recepção passiva dos dados oriundos dos cinco sentidos. Esta definição tem, por objetivo, desvinculá-la do caráter de opinião, que Protágoras associava ao termo, e ao mesmo tempo inseri-la na dimensão do mundo sensível, cuja característica fundamental é a mutação constante. Nesta ótica, investigamos a centralidade do sentido de *aísthesis* no interior da teoria da percepção mostrada na *doutrina secreta*, presente no diálogo, que a nosso ver, seria uma primeira tentativa descritiva de Platão de uma teoria que expõe como captamos os dados sensíveis por meio da alma, acatando num esforço dialético partes das teses de Protágoras e Heráclito. Analisamos também o vínculo entre as teorias de Teeteto, Protágoras e Heráclito expostas nesta primeira parte do diálogo, e como elas se interrelacionam, a fim de deixar claro que Platão mantém intacta sua Teoria das Formas.

ABSTRACT

In this thesis, we investigate in the first part of the Theaetetus how Plato develops the concept of *aísthesis*, demonstrating that at first he alternates it between the senses of mental perception and bodily sensation, and finally fixed it as mere passive reception of data from the five senses. This definition has as its objective, unlink it from the character of opinion, that Protagoras associated to the term, while inserting it into the size of the sensible world, whose key feature is the constant change. From this viewpoint, we investigate the centrality of the sense of *aísthesis* within the theory of perception shown in the *secret doctrine*, in this dialogue, which in our view, would be a first attempt of Plato to a descriptive theory of perception that explains how we capture sensitive data by through the soul, accepting shares in an effort dialectical thesis of Protagoras and Heraclitus. We also analyze the link between the theories of Theaetetus, Protagoras and Heraclitus exposed in this first part of the dialogue, and how they interrelate in order to make clear that Plato maintains intact his Theory of Forms.

Palavras-chave: Teoria da percepção – *aísthesis* – Teeteto – Platão – Protágoras

Nem Deus pode dar nem o homem receber
nada mais excelente que a verdade.
(Plutarco)

SUMÁRIO

| | | |
|-----|--|-----|
| | Introdução..... | 10 |
| 1. | Os sentidos de <i>aísthesis</i> | 19 |
| 2. | Conceitos mesclados..... | 23 |
| 3. | <i>Aísthesis</i> não é <i>epistême</i> | 78 |
| 4. | Apreciações dessemelhantes..... | 82 |
| 4.1 | Sobre o vínculo entre as teses..... | 87 |
| 4.2 | Limites cognitivos..... | 95 |
| 5. | Conclusão..... | 102 |
| 6. | Referências bibliográficas..... | 106 |

INTRODUÇÃO

O *Teeteto* é classificado pela maior parte dos estudiosos como um diálogo que teria sido escrito quando Platão, filho de Ariston e Perictione, contava aproximadamente 60 anos de idade¹ e já havia escrito grande parte das obras que compõe os argumentos em torno dos quais se configura aquilo que os estudiosos costumam se referir como Teoria das Formas.

O *Teeteto*² perfaz, em conjunto com o *Parmênides*, o *Sofista* e o *Político*, os chamados diálogos metafísicos, ou críticos, grupo que antecede o último dos três períodos em que se costuma dividir a filosofia de Platão: o período tardio ou da velhice. Hoje, o entendimento de parte significativa dos estudiosos é a de que esses quatro diálogos foram compostos antes do *Filebo*, do *Timeu*³ e das *Leis*, e depois dos diálogos do período médio, que incluem, entre outros, o *Mênon*, o *Crátilo*, o *Fédon*, o *Banquete*, a *República* e o *Fedro*⁴.

¹ Os dados apresentados sobre a idade aproximada de Platão quando escrito o *Teeteto* e outros diálogos, além de sua trajetória política e origem familiar, seguem a leitura de Nails (2006, p. 1-13).

² “O *Teeteto* é o principal campo de batalha da maior disputa entre as alternativas de interpretação da obra de Platão”. Chappell (2004), White (1998), Borges (2009), Santos (2008), Fine (2003a) entre outros explicitarão em pormenor essa contenda. A disputa se dá entre os chamados Unitaristas e Revisionistas e tem como centro não apenas a posição cronológica de cada diálogo dentro de seus grupos de escritos, mas se Platão altera ou não as doutrinas expostas no *Fédon* e na *República*, principalmente a relação de Platão com a Teoria das Formas. Resumidamente, os Unitaristas postulam que ela se mantém em toda a extensão de seus escritos, e os Revisionistas alegam que Platão apresenta não só momentos de incerteza como efetua eventuais modificações na intenção de refinar a teoria, visando obter uma resposta mais clara sobre como as Formas podem ser unidades de uma multiplicidade e revisar sua teoria da participação; no *Teeteto*, por Platão não recorrer às Formas, segundo esta corrente, daria-se ali o momento de revisão mais óbvio. Ao lado de uma leitura Unitarista estariam Aristóteles, Proclus e os comentadores antigos e medievais, Berkeley, Scheleiermacher, Ast, Diès, Ross, Cherniss, Chappell, Santos e Cornford. Ao lado dos revisionistas estariam Ryle, Robinson, Owen, McDowell, Bostock, Burnyeat, Fine e muitos dos comentadores contemporâneos de língua inglesa. Este esquema perpassa diretamente o objeto de nosso trabalho, e desde já deixamos claro que acataremos a posição Unitarista tanto no que diz respeito a sua cronologia – como diálogo de transição para velhice – quanto no que toca ao não abandono ou revisão da Teoria das Formas, questão importante para nós, a qual será esclarecida ao fim deste trabalho.

³ A posição do *Timeu* no interior da obra platônica é até hoje igualmente fonte de muita controvérsia, incidindo em algumas interpretações do *Teeteto*. Por um lado, a Estilometria nos afirma que o *Timeu* está ligado ao *Filebo*, sendo integrante do grupo de diálogos composto na velhice. De outro, Owen (em um famoso artigo intitulado *The Place of Timaeus in Plato's Dialogues*, de 1953) contestou fortemente os argumentos estilométricos sobre o *Timeu*, defendendo que este foi escrito antes do *Parmênides* e do *Teeteto*, iniciando uma polêmica, com fortes seguidores de parte a parte, que não se esgotou até o presente momento.

⁴ A respeito dos debates mais atuais sobre a ordem interna dos diálogos de cada grupo ver entre outros: Brandwood (1992, p. 90-120) e Bostock (2005, p. 1-10).

A procura de uma definição para o que seja ἐπιστήμη⁵ (*epistême*) perpassa todo o diálogo. Este objetivo não é atingido dada a insuficiência das respostas o Teeteto termina em *aporia*, entretanto as polêmicas travadas entre o Sócrates platônico e as teses atribuídas a Protágoras, Heráclito e Teeteto indicam caminhos que vão pautar os debates daquilo que posteriormente virá a ser chamado de *Epistemologia*.

Nosso trabalho tem como propósito a análise do conceito de αἴσθησις (*aísthesis*) no interior da primeira tentativa de definição do personagem Teeteto que equivale ἐπιστήμη a αἴσθησις, buscando estabelecer os limites desta em termos cognitivos para Platão. Para tanto, faremos uma apresentação crítica do desenvolvimento da argumentação de Platão sobre esta resposta inicial de Teeteto, problematizando até que ponto as teses atribuídas a Protágoras e a Heráclito neste segmento do texto são base de sustentação da definição de αἴσθησις como ἐπιστήμη. Em seguida, faremos uma discussão sobre a relação da inteseccção entre αἴσθησις, δόξα (*dóxa*) e φαντασία (*phantasia*) e, por fim, apontaremos o problema da identificação entre ser e parecer ser, a qual perpassará toda a primeira parte da resposta de Teeteto até praticamente o fim, e como se reflete essa identidade na definição final de αἴσθησις. Discutiremos também como se estabelece o vínculo entre as teses apresentadas no decorrer do texto, a de Teeteto, a de Protágoras e a de Heráclito, e o modo como elas são decisivas para marcar o limite platônico da αἴσθησις.

Enfim, acreditamos que uma compreensão mais acurada do conceito de αἴσθησις em seus diferentes contextos na definição de Teeteto pode nos levar a um patamar de clareza maior em relação ao modo como Platão compreendia o domínio do sensível.

A nós parece que, no decorrer da obra, o sentido do termo αἴσθησις vai sendo gradativamente refinado, desde sua primeira aparição em 151e1-3 até a refutação da primeira tese em 184b4-186e12. Nossa intenção é tentar iluminar as distinções da

⁵ Segundo Isidro, no *Dicionário Grego-Português* (1990 p. 221), o termo ἐπιστήμη pode ser traduzido por habilidade, conhecimento, saber, ciência, aplicação mental, estudo e arte. Segundo Gorbry, em *Le vocabulaire grec de la philosophie* (2007, p. 57), o termo pode ser traduzido por conhecimento do universal, ciência. A tradução portuguesa utiliza-se do termo saber; a brasileira e a britânica preferem traduzir por *conhecimento*. Optaremos neste trabalho pela última.

compreensão do sentido platônico de *αἴσθησις*, demarcando sua diferença em relação a outros sentidos conferidos ao termo e sua aproximação e afastamento com os termos *φαντασία* e *δόξα*. Para levarmos a efeito a tarefa proposta, eventualmente faremos referências abreviadas a outros textos do autor quando a natureza do problema assim o exigir, muito embora o *Teeteto* seja nossa fonte privilegiada.

Procuraremos oferecer, na primeira resposta de Teeteto, evidências as quais nos permitam ver que a forte limitação imposta por Platão ao termo *αἴσθησις* é central no modo como entenderá nossa compreensão das mudanças no mundo sensível, bem como fundamental para estabelecer um limite claro das possibilidades de conhecer das percepções.

No primeiro capítulo, apresentar-se-á o conceito de *αἴσθησις* que será discutido no trabalho, problematizando suas diversas acepções e possíveis traduções, justificando nossa opção por uma ou outra. Faremos ainda uma primeira visita aos conceitos interligados de *φαντασία* e *δόξα* os quais serão atores principais em nossa busca definicional.

O segundo capítulo tratará fundamentalmente da apresentação da tese atribuída a Protágoras, de como esta parece se relacionar, em um primeiro momento, à tese atribuída a Heráclito, e de suas consequências para aquilo que chamaremos de *Teoria do Funcionamento da αἴσθησις*. Seguindo uma leitura de postulados de Santos (2008), a qual formará uma parte nuclear do nosso trabalho, serão apresentadas também as eventuais críticas de Platão sobre o modo como a *αἴσθησις* é tratada. Neste capítulo também iremos exhibir as dificuldades das conexões entre os conceitos de *δόξα*, *φαντασία*, *ἐπιστήμη* e *αἴσθησις*.

O capítulo terceiro procurará, com base em todo o caminho trilhado anteriormente, estabelecer com clareza que *αἴσθησις* não é *ἐπιστήμη* e por quê.

O quarto capítulo trabalhará o vínculo estabelecido entre as teses de Teeteto, Protágoras e Heráclito, mostrando o quanto elas são ou não interdependentes, o quanto elas são ou não aceitas por Platão e em que medida, além de apontar os desdobramentos de uma ou outra interpretação. Este capítulo possui ainda uma subdivisão que expõe quais seriam finalmente os limites cognitivos da *αἴσθησις* para Platão. A este quarto e último capítulo seguirá nossa conclusão.

Todas as partes do nosso trabalho serão acompanhadas, dentro do possível, de conexões com a literatura e de posições dos grandes leitores e estudiosos da tradição, sem que, com isso, deixe de apresentar uma posição particular, obviamente, mais ou menos alinhada a uns que a outros.

Para nos aproximarmos com segurança de nosso problema nuclear, será preciso caminhar em espirais sucessivas ao seu redor, aproximando-nos do centro com cautela, como nos ensina Ortega y Gasset (1994)⁶, para que, uma vez familiarizados com o percurso, e próximos ao centro, tenhamos nitidez do caminho e clareza na nossa posição. Por isso, em alguns momentos nosso trabalho aparentará um movimento de idas e vindas que fará parte da estratégia de nossa abordagem.

Perceberemos no decorrer do trabalho que, no interior do argumento de refutação da primeira definição de Teeteto, há uma descrição de como opera a αἴσθησις no mundo sensível; assim que a tarefa se completa, descarta-se com alguma celeridade a tese segundo a qual ἐπιστήμη é αἴσθησις, concluindo que esta não se sustenta, mas a construção da hipótese de como esta operaria no mundo sensível já está construída.

Assim, iniciaremos nossa primeira aproximação percorrendo o entorno do nosso problema com um roteiro sumário do texto, focando a primeira resposta de Teeteto à questão posta por Sócrates do que é o conhecimento, a qual apenas observaremos para retornarmos, mais à frente, incidindo de modo mais agudo no problema da definição de αἴσθησις. Neste momento, apenas mostraremos a paisagem mais ampla, sem nos determos aos detalhes de cada quadro, evitando tecer comentários a cada posição. Por isso, deixaremos escapar propositalmente alguma minúcia que será trabalhada nos capítulos seguintes.

O jovem matemático Teeteto apresenta-nos sua primeira tentativa de responder a questão do que seja o conhecimento (146c-d) citando uma lista de conhecimentos teóricos e práticos; Sócrates menciona a discrepância entre uma pluralidade de exemplos de conhecimento de uma definição do que é conhecimento em si mesmo. E afirma de modo categórico, em 147c, que não pode compreender “o conhecimento do

⁶ “[...] os grandes problemas filosóficos só se deixam conquistar quando são tratados como os Hebreus fizeram com Jericó – aproximando-nos deles numa linha curva, em círculos concêntricos cada vez mais estreitos e insinuantes. Por isso, todos os assuntos que tocamos reaparecem uma vez e outra em círculos posteriores de raio mais estreito e exigente” (ORTEGA Y GASSET, 1994, p. 24).

sapateiro” quem não sabe o que seja “conhecimento”⁷, ou seja, ninguém tem autoridade para dizer o que é determinado conhecimento particular sem saber o que o conhecimento em si mesmo é, ou, dito de um modo mais dramático, todo conhecimento especializado fica interdito se o próprio conhecimento como tal não for definido, impondo-se assim como necessidade delinear o conhecimento em geral antes de estabelecer suas particularidades.

O *Teeteto* tem, deste modo, como objetivo manifesto encontrar uma definição de caráter universal do que seja o conhecimento, meta esta fracassada, obtendo-se apenas conclusões negativas. Três definições são propostas e nenhuma julgada adequada, a saber: αἴσθησις, ἀληθῆ δόξα e μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξα. A primeira definição será a única tratada na presente dissertação, a qual Platão dedica a maior parte da obra. Vejamos: “Parece-me que o que conhece algo percebe aquilo que conhece, e, tanto quanto me é dado ver no momento, conhecimento não é outra coisa que não αἴσθησις”⁸ (*Teeteto* 151e4).

Platão, na figura de Sócrates, estabelece em seguida uma aproximação entre a definição de Teeteto *conhecimento é αἴσθησις* e a doutrina de Protágoras, para quem *o homem é a medida de todas as coisas*, e a partir dessa união deduz que “cada coisa é (ἔστιν) para mim do modo que a mim me parece (φαίνεται); por outro lado é para ti do modo que a ti te parece. E eu e tu somos homens, não é assim?” (*Teeteto* 152a1ss). Sócrates acrescenta: “Então a αἴσθησις é sempre daquilo que é e não pode ser falsa, sendo conhecimento”⁹.

De posse das teses de Teeteto e Protágoras, apresenta-se a tese (atribuída, entre outros pensadores, a Heráclito) segundo a qual “nada nunca é um, por si e em si”¹⁰ (*Teeteto* 152d2). Este princípio é exibido como o fundamento secreto da tese de

⁷ “Οὐδ’ ἄρα ἐπιστήμην ὑποδημάτων συνίησιν ὁ ἐπιστήμην μὴ εἰδώς” (147B).

⁸ Em geral, seguiremos a edição portuguesa de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri (2008), em que se traduz o termo *ἐπιστήμη* como *saber*. No entanto, para uma compreensão mais próxima de nossa imagem conceitual, o mesmo termo, como esclarecido em nota anterior, pode ser entendido como *conhecimento*, tanto conforme a tradução brasileira de Carlos Alberto Nunes (1973) como a edição bilíngue anglo-americana de Harold North Fowler (1921). Daqui em diante, nos casos em que julgarmos mais adequado em termos de clareza, cotejaremos as demais traduções como norte, com a devida indicação.

⁹ Importante notar o vínculo necessário que Platão impõe entre *não falseabilidade* e *ser* para caracterizar o conhecimento.

¹⁰ “ΣΩ. Ἐγὼ ἔρω καὶ μάλ’ οὐ φαυλον λόγον, ὡς ἄρα ἐν μὲν αὐτὸ οὐδέν ἐστι”

Protágoras “[...] a nós, a grande multidão, falava de um modo obscuro, mas aos discípulos dizia a verdade em segredo?” (152c).

A essa altura do diálogo surgem certos problemas cuja pertinência é questionável para nossos propósitos no momento, por não passarem diretamente pela via definicional que nos propomos não passaremos por eles. Entra então em cena o que Sócrates ironicamente chamará, segundo Santos (2005)¹¹, de “doutrina secreta”, que de fato é um aprofundamento do problema do que seja a αἴσθησις e a explicação posterior de seu funcionamento. A “doutrina secreta” começará sendo apresentada como resultado de uma interação entre o objeto e os órgãos dos sentidos a qual, seguindo a tese Heracliteana de que tudo está em movimento perpétuo, altera tanto o que percebe quanto o que é percebido.

Sócrates argumenta em seguida que, quando está saudável, sente o vinho doce e, quando está doente, o sente amargo, exemplo de quando há uma alteração no receptor ocorre também mudança naquilo que é percebido. São elencadas então algumas objeções à doutrina de Protágoras segundo a qual o “homem é medida de todas as coisas, das que são como são, e das que não são como não são”, por exemplo, argumentando que o Abderita deveria ter admitido porcos e macacos como medida, haja vista que estes também percebem; são apresentadas dificuldades em relação à validade das percepções na insanidade e nos sonhos; e finalmente, se Protágoras está certo a respeito da opinião de cada pessoa ter o mesmo peso, conclui que ninguém pode saber mais que ninguém e, assim sendo, o próprio Protágoras estaria interdito a postar-se como um sábio, já que aqueles que o julgam equivocado estariam por esse princípio tão corretos quanto ele próprio.

Sócrates então se põe no lugar de Protágoras defendendo algumas dessas objeções. Em relação à percepção nos sonhos, defende que as percepções são verdadeiras enquanto tal; a respeito da equiparação com os animais, o argumento é rejeitado como uma falácia vulgar, sobre o fato de não se poder julgar um homem mais sábio que outro e igualando Protágoras a qualquer um, Sócrates revestido de Protágoras,

¹¹ “O contraste deliberado entre as atitudes dos sofistas e do filósofo, expresso nos pontuais comentários dramáticos ao argumento, favorece o tom irônico com que é introduzido o próximo desenvolvimento da teoria da percepção, apresentada de forma jocosa como ‘as doutrinas secretas dos mais refinados’ no caso, os partidários de Protágoras” (SANTOS, 2005, p. 65). Uma análise diferente do mesmo trecho argumenta que se tratava, de fato, de doutrinas não escritas pelo Protágoras histórico, porém amplamente aceitas como dele. Ver Kerferd (2003, p. 124-127).

defende que, embora um juízo não possa ser definitivamente *mais verdadeiro* que outro, pode ser *melhor*, no sentido de ter melhores desdobramentos.

Munido desta última defesa, Sócrates replica mais adiante que, quando um médico prevê o desenvolvimento de uma doença, tem mais conhecimento sobre o futuro do paciente que ele próprio; do mesmo modo, quando há discordância em relação à posição que uma cidade deve ter em relação a determinados assuntos, a avaliação posterior do resultado dos encaminhamentos práticos da votação, demonstra que certos cidadãos tinham mais conhecimento dos desdobramentos futuros que outros. Assim, é inexorável a conclusão de que um sábio é uma medida melhor que um tolo.

Aqui devemos notar que esta vaga de argumentos na verdade atinge mais a tese de Protágoras segundo a qual “o homem é a medida de todas as coisas” do que propriamente a proposta por Teeteto no início no diálogo de que *conhecimento é percepção*. Afirmar que uns julgam melhor que outros ou não, que uns são mais ou menos sábios, não atinge o centro da afirmação *conhecimento é percepção*. Seu caráter privado e não falso mantém-se de pé, seja nos sonhos, seja na loucura, pois o que percebo é real para mim enquanto percebo. Talvez tenhamos mais problemas em dizer que uns têm percepções eventualmente mais úteis ou bem dirigidas que outros, porém até aqui ainda está resguarda a integridade da tese de Teeteto. É importante recordar esse quadro para mais adiante.

Chegamos então à crítica da doutrina de Heráclito, e assim nos é dito que um objeto pode mudar de dois modos, por locomoção e por mudança qualitativa. A doutrina do fluxo é apresentada como defendendo uma mudança nos dois sentidos ao mesmo tempo, do que resulta não podermos dizer, por exemplo, isto é branco, nem afirmar que vemos algo, já que tudo está em mudança espacial e qualitativa. Assim, quando dizemos que percepção é conhecimento, seria também plausível dizer, com a mesma propriedade, percepção é não conhecimento, pois o argumento a nosso ver é uma indicação indireta de que, seja qual for o objeto em constante devir, os significados das palavras devem ser determinados, ainda que por algum tempo. De outra maneira fica impossibilitada a verificação da falsidade ou veracidade de uma asserção, e todas, ao fim, se igualariam e ficaríamos nós como *Crátilo*, mudo a apontar as coisas. Portanto, é necessário que haja alguma coisa permanente para que o conhecimento seja afinal possível.

Após uma breve, mas exaltante e respeitosa reverência a Parmênides, Sócrates recusa-se a desenvolver algum contra-argumento à alternativa imobilista frente aos

problemas postos pelo homem medida de Protágoras, e finalmente inicia-se o movimento da argumentação final contra a tese de que *conhecimento é percepção*. Ele começa por uma questão aparentemente semântica, afirmando que percebemos não *com* os olhos e ouvidos, mas *através* deles, assinalando em seguida uma sequência de exemplos de que uma parte significativa de nossas apreensões não tem ligação com qualquer órgão dos sentidos. Um desses exemplos é que sabemos que os sons e as cores são diferentes, apesar de não haver nenhum órgão específico para determinar a existência ou não existência, o mesmo e o diferente, a unidade e os números, ou mesmo com os valores como honrado e desonrado, bom e mau. “A alma contempla certas coisas mediante si própria; outras, através da faculdade do corpo” (*Teeteto* 185e)¹². Sentimos o duro e o macio pelo tato; contudo, é a ψυχή¹³ que julga se eles são e se são contrários. Somente a ψυχή pode se aproximar do ser, e não podemos alcançar a verdade se não pelo exercício do raciocínio. Platão nos advertirá por fim que não podemos conhecer os objetos somente pelos sentidos, pois através dos sentidos não podemos dizer do ser das coisas, uma vez que o conhecimento advém da reflexão e não de puras impressões, e a αἴσθησις não é conhecimento, pois “não corresponde alcançar a verdade nem a entidade” (*Teeteto* 186e4). Analisar o que pode ou não ser aceito nesses argumentos aqui delineados de modo extremamente breve e demasiadamente sintético, com algumas propositais lacunas nessa síntese, será parte necessária para alcançar nosso objetivo final. Assim nesta nossa caminhada rumo à transição do caráter mais amplo de αἴσθησις como percepção para um mais limitado

¹² A edição portuguesa usa *potências do corpo*; a brasileira *faculdades do corpo*; as de língua inglesa *bodily faculties*; em grego lemos *σώματα δύναμειων*, em que o segundo vocábulo pode ser traduzido por *poder, força, potência, eficácia ou virtude*.

¹³ A *psykhé*, pensada como princípio de vida era conhecida no mundo grego bem antes de Platão, identificada no “sopro (pneuma) que sai do corpo” da *Iliada* (HOMERO, 1956) se espalha no senso comum do universo grego pela religiosidade que tem o *Hades* como um local onde ela reside após a morte. Segundo Micea Eliade (1983, p.77), “Para os gregos em geral, a morte era uma pós-existência diminuída e humilhante nas trevas subterrâneas do Hades, povoado de sombras pálidas, desprovidas de força e de memória (Aquiles, cujo fantasma Ulisses conseguiu evocar, disse que preferia ser, na terra, o escravo de um homem sem grandes recursos ‘a reinar sobre todos os que já morreram’ (Odisséia, XI, 489-491)). Por outro lado, o bem realizado na terra não era recompensado, e o mal não sofria punição. Os únicos condenados às torturas eternas eram Íxion, Tântalo e Sísifo, porque tinham ofendido Zeus em pessoa”. No entanto, se sua distinção do corpo já era nítida, não era evidente que a *psykhé* mesma fosse como dirá Platão, a *própria vida*, ou ainda, para alguns intérpretes como Robinson (2010), o *verdadeiro sujeito*. Essa operação grandiosa que transforma a *psykhé* Homérica identificada como um elemento sem o qual o corpo não vive, mas que não vive sem ele (ou vive pouco tempo em condições desconhecidas no Hades) numa alma que não só sobrevive ao corpo, mas lhe dá sentido, dotando-o de capacidade cognitiva e dirigindo seus movimentos, é obra do gênio de Platão.

de sensação e de qual seu potencial cognitivo, circularemos em torno das três teses apresentadas, recordando, 1ª Tese de Teeteto: *conhecimento é αἴσθησις*, 2ª Tese atribuída a Protágoras: *o homem é a medida de todas as coisas e ser é parecer ser*; 3ª Tese atribuída a Heráclito: *tudo está em constante movimento*¹⁴.

¹⁴ Veremos no momento oportuno que a tese atribuída a Heráclito é apresentada de dois modos distintos no texto, respectivamente de 152 -157 e entre 181a -183d.

1. OS SENTIDOS DE *AÍSTHESIS*

O termo grego *αἴσθησις*¹⁵, objeto de nossa análise, tem uma pluralidade de sentidos, *sensibilidade*, *sensação*, *percepção sensível* e *percepção*, transitando assim desde o saber perceptivo de uma qualidade até o conhecimento sensorial de um objeto, de tal modo que o vocábulo grego tem um raio de amplitude interpretativa maior que apenas o de *sensação*, no sentido que contemporaneamente o atribuímos, vinculado à noção moderna do empirismo.

Ao longo da história da filosofia, poderíamos dizer que o significado geral atribuído à percepção oscilou entre *sensação* (ou *percepção sensível*) e *percepção* em um sentido mais vinculado à *percepção mental*¹⁶. Pode-se assim compreendê-la como sensibilidade, atividade mental, sensação ou, no caso de Platão, como uma ação que tem a *ψυχή*¹⁷ como decodificadora, em que sem ela a sensação não haveria sentido.

¹⁵ Encontramos nas edições de língua portuguesa, inglesa e francesa o termo traduzido ora por *sensação*, ora por *percepção*. Uma das acepções mais comuns do termo corrobora sua tradução por ambos os vocábulos, por exemplo, segundo o *Dictionnaire Grec Français*, de A. Bailly (1963, p. 49-50), *αἴσθησις* é a *faculdade de perceber pelos sentidos*, *sensação* e também é *ter a percepção de alguma coisa*. Já Isidro (1990) traduz por *sensação*, *orgão dos sentidos* e também por *percepção*, *sentimento*. No entanto, acreditamos ser importante para nosso propósito realçar as diferenças que reconhecemos no uso e no sentido dos termos para valorizarmos a tensão que também está presente no texto.

¹⁶ A breve consideração que faremos sobre as distinções entre “percepção” e “sensação” para os gregos antigos e no período moderno pode ser mais bem apreciada em D. W. Hamlyn (1961), P. Salzi (1934).

¹⁷ Existe mais de uma concepção de *ψυχή* na obra de Platão. Em alguns momentos podemos vislumbrar um forte viés dualista, noutros a alma é una ou mesmo bipartida. No *Fédon* (79c3-79c5), Platão nos indica uma das funções da *ψυχή*: “a alma usa (ou utiliza) o corpo” e no momento que o faz “opera por meio dos sentidos [...], assim o corpo é um instrumento”. Neste caso, seguindo a leitura de Robinson T. (1995), a *ψυχή* é apresentada com uma função cognitiva e oscila sendo apresentada ora como unidade, ora como dualidade. Na *República* (435b9ss), surge a noção que será mais popularizada, a ponto de ser tomada como a essência da teoria platônica da alma, embora só apareça em partes do texto e no *Timeu*. No caso da *República*, ela surge em um momento em que Platão está fazendo uma metáfora com as três classes da cidade ideal e postula uma alma tripartite, dividida em *to logistikón* (parte da *razão* ou raciocinativa), *to epithymetikón* (parte desiderativa) e *to thymoeidés* (parte irascível). Embora opere distinções, ao fim admite que em qualquer um dos casos a função da *ψυχή* em relação ao corpo é definida como *gestão*, *controle*, *deliberação* e *coisas semelhantes* (*República*, 353a10), embora a noção estritamente biológica de dar suporte a vida não tenha sido em nenhum momento afastada – ao contrário, é reafirmada em 353e-410 –, as funções de controle parecem sugerir, como no *Fédon* e em outros, que a *ψυχή* é a *verdadeira pessoa* que está no controle da situação. Isso será fundamental na discussão final quando da refutação da tese de Protágoras. Por ora devemos estabelecer então dois pilares definicionais para continuarmos em nossa senda: primeiro, a *ψυχή*, seja una, bi ou tripartida, desempenha até onde sabemos as funções de *gestão*, *controle*, *deliberação* e *coisas semelhantes*; segundo, que a *ψυχή* é o

No espírito do método descrito na introdução, deveremos aqui fazer um breve sumário da noção de *αἴσθησις*, pretendendo mostrar o quanto esse conceito era muito pouco claro até que Platão, ao fim da primeira parte do diálogo em questão, o circunscreva ao sentido de *sensação*¹⁸.

Considerando que a língua portuguesa resguarda o uso de *αἴσθησις* significando ambos os tipos de apreensão, *percepção* e *sensação*, é de se supor que, mesmo que ambas traduções façam jus ao texto platônico, há sempre ponderações compreensíveis dos motivos pelos quais alguns elegem o termo *sensação* ou *percepção sensível* ao invés de *percepção*, pois agindo desse modo se evita traduzir *αἴσθησις* por um termo que encarna a ambiguidade a qual o próprio diálogo irá desfazer.

Como diz a sofística popular: “Os vícios de uns são as virtudes de outros” e por outro lado, traduzir *αἴσθησις* por *percepção* trás justamente como vantagem tencionar a ambiguidade que Sócrates vai explorar até praticamente o final do exame da primeira definição, quando limitará o sentido de *αἴσθησις* ao de *sensação*, exatamente o ponto nevrálgico do nosso trabalho.

Em conformidade com os motivos mencionados, inclinaríamos a acatar a tradução do termo por *percepção*, mais próximo à fonte das citações da edição portuguesa a que tomamos por referência principal e por ser esta a tradução adotada pela maior parte dos comentadores de língua inglesa, aos quais esta pesquisa é mais devedora. No entanto, tendo em vista os objetivos de nosso trabalho e a originalmente tensa elasticidade entre um e outro sentido, e a fim de deixar explícito e bem delimitado

centro cognitivo do homem, ou mesmo o verdadeiro homem. Quando tratarmos de *ψυχή* (alma) a partir de agora nos interessará apenas sua dimensão cognitiva e seu alcance epistemológico.

¹⁸ É certo que havia entre os gregos diferentes e divergentes posições em relação ao alcance da *aisthesis*. Diógenes Laércio (VII, 51-53) nos indica, por exemplo, que apenas entre os estoicos a *αἴσθησις* era compreendida de ao menos quatro modos distintos: como uma *corrente* que vai da *ψυχή* aos sentidos, como a compreensão (*κατάληψις*) por meio dos sentidos (ou apreensão sensível), como os órgãos mesmos dos sentidos, e alguns ainda chamam *αἴσθησις* apenas à atividade típica desses órgãos. Em todo caso o fundamental nessas distintas tendências no interior do movimento estoico é apontar a *αἴσθησις* como uma apreensão que se dá basicamente no curso de uma atividade a partir do contato com as coisas sensíveis. Demócrito indicava que nos objetos mesmos não havia qualidades sensíveis, somente as chamadas *qualidades primárias*. Cabia assim aos sentidos daquele que apreende formar a *αἴσθησις*. Plotino, influenciado por Platão, entendia por *αἴσθησις* a apreensão de objetos externos à alma; as sensações produzem ilusões, mas concomitantemente permitem estabelecer com a ajuda da *διάνοια* (pensamento) um juízo, embora seja considerada em última análise uma forma de pensamento obscuro.

os momentos nos quais Platão se refere a *αἴσθησις* como sinônimo de *sensação*, diferenciando-os dos que se refere ao seu sentido de *percepção*, utilizaremos do vocábulo em sua fonte grega, que eventualmente será acompanhada pela tradução, *percepção* ou *sensação*, conforme esse recurso se justifique para restringir a uma ou outra aplicação, de acordo com o contexto que se encontre. Nos casos em que a tradução for omitida, trata-se do sentido original, o qual abrange as duas dimensões.

Frede (1987) afirma que haveria três sentidos possíveis para *αἴσθησις*, os quais podem ser distinguidos ao longo da obra de Platão: um sentido mais ampliado de *dar-se conta, tornar-se ciente*, não necessariamente vinculado à sensibilidade e sim a um viés em que *x torna-se ciente de y* implica *x sabe de y*; um segundo sentido mais estrito encontrado no *Fédon* e na *República*, segundo o qual a *αἴσθησις* necessariamente envolve o corpo e não implica conhecimento, mas ainda assim não é equiparada à sensação; e um terceiro e mais estrito sentido cunhado no *Teeteto* (em 184-187), segundo o qual *αἴσθησις* passa a significar inteiramente e apenas *sensação*, no sentido mesmo de sensação corpórea ou apreensão de algo pelos cinco sentidos.

Santos (2005), tendo em vista as dificuldades da múltipla significação de *αἴσθησις*, prefere traduzir por *percepção*, apontando as dificuldades e diferenças entre *sensação* e *percepção* no sentido conferido hodiernamente e no original grego¹⁹:

Uma chamada de atenção para esta tradução do grego *αἴσθησις*. Por razões que adiante se tornarão claras, Platão está interessado em conferir um estatuto cognitivo à sensibilidade. Qualquer das traduções – ‘sensação’ ou ‘percepção’ – respeita esse objetivo, mas requer ao menos duas observações. Primeira, o que se acha em causa é a relação entre um “percepcionador” e o “percepcionado”. Segunda, que a sensação deverá ser caracterizada como passividade (SANTOS, 2008, p. 25, nota 31).

Santos (2008) aqui apenas esboça as diferenças de abordagem quando se trata da tradução de *αἴσθησις* por *percepção* ou *sensação*, apontando que qualquer uma seria válida desde que observadas suas implicações no conjunto geral do argumento em que, segundo ele, Platão conferiria algum caráter cognitivo a *αἴσθησις*, questão que ressurgirá adiante no momento oportuno. Sendo assim, o conceito de *sensação* pode ser

¹⁹ Ainda sobre a dificuldade da ambiguidade do termo tanto para os filósofos gregos quanto para seus intérpretes, ver Cooper (1970, p. 130) e Hamlyn (1957, cap. 1).

utilizado como tradução de *αἴσθησις* ao se referir à apreensão de uma cor, mas não teria êxito em definir se a cor em questão é similar ou distinta de outra, pois, neste caso, atuaria uma dimensão intelectual que nos indicaria o uso de *percepção* como a melhor opção de tradução, pois se nos arriscamos a dizer que, até esse momento, sensação *stricto sensu* não é *αἴσθησις*, isto se justificaria pelo fato de o sentido do termo possuir, até o fundador da academia ou até o fim da primeira parte do *Teeteto*, um alcance mais abrangente, posto que abarcasse tanto o sentido de percepção mental quanto o de toda apreensão de natureza estritamente sensível. Platão faz uma incisão precisa, definindo o que é do domínio da *ψυχή* e do mundo sensível, cabendo a *αἴσθησις* finalmente o sentido de *sensação*. Esse recorte será efetuado no correr do texto.

Apresentaremos aqui uma investigação do modo peculiar com que Platão ao fim das contas considera *αἴσθησις* como *sensação*, ou uma das maneiras pela qual a *ψυχή*, para usar suas próprias palavras, “gere, controla, delibera”, enfim, “utiliza o corpo”, não significando que essas impressões tenham origem na *ψυχή* mesma, mas certamente essas apreensões não seriam possíveis se fossem independentes dela. Elas ocorrem porque elementos externos atuam sobre os órgãos dos sentidos de modo que a *αἴσθησις*²⁰, embora de origem corporal ou tornada possível por meio de órgãos corporais, seria em última análise uma ação da *ψυχή*.

²⁰ Interpretações de estudiosos como as efetuadas por Cooper (1970, p. 131) e Mordrak (2006, p. 35-54) definem a *αἴσθησις* platônica como um híbrido de duas faculdades, a saber, *αἴσθησις* e *φαντασία*. Segundo Cooper (1970), há nelas uma *ambivalência*, e Mordrak (2006) fala de *duas diferentes concepções*, ambos postulam que a *αἴσθησις* é fruto das duas faculdades. Cooper (1970, p. 135), comenta que há nitidamente “ambivalência de Platão em sua caracterização da percepção”, enquanto Mordrak (2006, p. 42) afirma, baseando-se na passagem 184-186 do *Teeteto* que poderia atribuir a Platão “duas diferentes concepções de ‘percepção’”, tendo em vista que uma parte de sua obra se aproxima de uma definição que toma a percepção em sua dimensão sensível de sensação física da exterioridade e ao mesmo tempo de uma dimensão, diríamos hoje, mental, se identificando com uma concepção que a leva em conta como uma atividade que se dá na *ψυχή* de caráter intelectual. Exploraremos mais essas distinções no decorrer do texto e tentaremos mostrar que essa suposta *ambivalência* é de fato uma estratégia de Platão para definir o sentido último do termo e desfazer confusões em relação ao mesmo.

2. CONCEITOS MESCLADOS

Contornando então nosso círculo, cabe voltarmos ao teor da primeira resposta e nos indagarmos: que sentido o jovem Teeteto queria imprimir na sua definição de *conhecimento* como *αἴσθησις*? Os sentidos do termo *αἴσθησις* e seus derivativos, no tempo de Platão, nos indicam que estes eram comumente utilizados quando alguém tinha intenção de falar de algo que percebe, compreende por meio dos sentidos ou simplesmente se dá conta, quando se torna ciente de algo; sendo assim, o contrário de supor, conjecturar, ouvir dizer²¹.

Poderíamos imaginar então que, eventualmente, Teeteto estivesse se referindo assim a uma concepção mais usual do termo, querendo dizer simplesmente que o conhecimento é um se dar conta, mais claro e firme que meras suposições. No entanto, se ampliarmos o quadro ao teor completo da primeira resposta, não parece que essa possibilidade proceda:

Minha opinião (δοκεῖ) pois, é que aquele que conhece (ἐπιστάμενός) alguma coisa percebe (αἰσθάνεσθαι) aquilo o que conhece, e, como me parece (φαίνεται) neste momento conhecimento (ἐπιστήμη) nada mais é que percepção (αἴσθησις) (Teeteto 151e)²².

Esta é considerada a primeira definição de Teeteto, primeira possibilidade e primeira tese que deveria ser refutada²³, também aquela que mobiliza a maior quantidade de conceitos complexos e toma a maior parte do diálogo. Atentando bem a

²¹ Ver Michael Frede (1987, p. 4): “Parece que todos os casos de dar-se conta de algo são compreendidos e construídos segundo o paradigma da visão, exatamente porque ninguém supunha uma diferença radical entre o modo como a mente capta e compreende algo e o modo como os olhos veem algo. Supõem-se que ambos envolvem algum contato com o objeto, em virtude do qual, por meio de um mecanismo desconhecido, nos tornamos cientes dele” (Tradução livre).

²² Para este trecho, utilizamos a edição bilíngue da Harvard University Press 1921/2006 com tradução inglesa de Harold North Flower. A marcação entre parênteses dos termos gregos, bem como a escolha dessa fonte, têm como função sublinhar a proximidade e a mistura dos conceitos em questão. Nesse sentido, a tradução portuguesa nos pareceu menos marcante.

²³ De fato, há uma resposta anterior que identifica conhecimento com diversas *τέχναι*, descartada por Sócrates em detrimento da exigência de uma resposta do que é conhecimento enquanto tal, em si, de modo universal, o que segundo Chappell (2005), citando W. G. Runciman indicaria que Platão está previamente distinguindo um conhecimento *do que*, de um conhecimento *do como* e do conhecimento *do entendimento*. Além disso, é importante ressaltar que embora esta deva ser a primeira resposta a ser refutada, o que defendemos aqui é que de fato esta será a última tese a ser refutada ao fim da primeira parte, pois antes se refutará as teses extremas do Heracliteísmo e do Protagorismo.

resposta, salta aos olhos os quatro conceitos de extrema importância para o diálogo e para Platão, quais sejam: *δοκει, ἐπιστήμη, αἴσθησις* e *φαίνεται*.

Logo de início, Teeteto diz que sua resposta é uma *δόξα*²⁴ de que “quem conhece alguma coisa percebe aquilo o que conhece”, e esta opinião o leva a outra, a de “que me parece” que “conhecimento nada mais é que percepção”, de modo que *opinião* e *me parece* se equivalem, criando uma correspondência entre opinião e aparência ou parecer. E quanto ao conteúdo da opinião de Teeteto? Quem conhece percebe aquilo que conhece de tal modo que conhecimento é percepção, estabelecendo assim uma nova identificação, desta vez entre conhecimento e percepção.

É necessário percebermos também que a formulação de que *o que me parece* no sentido de que *ao que me parece*, seguido de *no momento*, significa alguma coisa que me parece por agora, neste instante, por enquanto; descortina-nos a hipótese de que ele está apresentando uma opinião segundo a qual o que me parece é que o conhecimento é uma série momentânea de aparências, pareceres, percepções subjetivas, assim como a própria opinião de Teeteto é apenas uma visão momentânea, subjetiva, individual. Assim, como **me parece neste momento** conhecimento nada mais é que percepção.

Deste modo, se na opinião de Teeteto o que lhe pareceu naquele momento é o que ele percebeu (*δόξα = φαίνεται = αἴσθησις*), e se conhecimento não é nada mais que percepção (*ἐπιστήμη = αἴσθησις*), pode-se concluir então, para provável assombro de Sócrates, que opinião e aparência também são conhecimento (*δόξα = φαίνεται = ἐπιστήμη*). Esses quatro conceitos estão amalgamados de tal forma na definição de Teeteto que Sócrates se utilizará dela para deixar mais clara a maneira pela qual esses conceitos se relacionam. O modo pelo qual se iniciará esse processo será relacionando *αἴσθησις* e *φαίνεται*, partindo de uma similitude entre a resposta de Teeteto com a doutrina protagoreana do homem medida:

Contudo arriscas-te a não teres emitido uma definição trivial sobre o conhecimento, mas sim aquela que diz também Protágoras. O modo é algo

²⁴ Segundo Isidro (1990, p. 150), “parecer, opinião, juízo, crença, conjectura, aparência, imaginação” segundo GORBRY (p.44) “opinião, conhecimento relativo, tanto em termos de objeto, que está submetido ao devir e à ilusão, quanto em termos de sujeito, que não tem certeza integral sobre ela” no Teeteto e no Mênon, Platão apresenta uma distinção entre *opinião verdadeira* (*ἀληθής δόξα*) e *opinião falsa* (*ψευδὲς δόξα*).

diferente, mas diz a mesma coisa, pois afirma que “a medida de todas as coisas é o homem”, das que são, enquanto são, das que não são, enquanto não são (Teeteto 152A).

Platão iguala a definição de Teeteto com a doutrina de Protágoras. Discutiremos mais à frente a força da validade dessa identificação. Para o momento temos que: afirmar a ἐπιστήμη como αἴσθησις seria o mesmo que acatar a tese de que *o homem é a medida de todas as coisas*. Sócrates avança rumo à importante dedução do homem-indivíduo (“eu e tu somos homens”), que vê o *ser* como *parecer ser* quando diz que “cada coisa é para mim do modo que a mim me parece; por outro lado, é para ti do modo que a ti te parece, e tu e eu somos homens, não é assim?” (Teeteto 152b)²⁵

Dessa perspectiva temos que ἔστι (ser) = φαίνεται = αἴσθησις, assim o que é, entendido como o que eu imagino, suponho, creio, me parece que seja, pode ser proferido como uma opinião, a opinião que tenho partindo da minha percepção que é individual. Por essa via então se afirma que a opinião é sobre aquilo que parece ser a cada indivíduo, e este parecer ser é de fato o que é, ao menos segundo essa conjunção elaborada por Platão das teses de Teeteto e Protágoras todos os discursos possuem o mesmo valor de verdade. É importante ressaltar que nesse movimento não apenas Platão parece corroborar a interpretação do homem medida de Protágoras como homem individual, mas identifica em sua tese somada a de Teeteto uma consubstanciação entre ser e parecer ser.

Os conceitos em foco desse percurso (αἴσθησις e phantasia) coroarão sua reciprocidade como resultado do *argumento do vento*. Este seria aparentemente um modo de explicitar melhor a tese de Teeteto segundo a qual αἴσθησις seria episteme, em que Sócrates enxerga as “digitais” do pensamento de Protágoras, atribuindo a ele a mesma concepção, embora de um modo diferente, apresentando em seguida a famosa sentença atribuída ao Abderita, segundo a qual “o homem é a medida de todas as coisas das que são como são, das que não são como não são”²⁶. Usou-se o termo *aparentemente* porque seria inocente supor que Platão, *vestido* de Sócrates, estivesse de fato preocupado em auxiliar no esclarecimento da tese de Teeteto, senão em inserir

²⁵ "ΣΩ. Οὐκοῦν οὕτω τως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἔμοι φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστι ἐμοί, οἷ δὲ σοὶ ἄνθρωπος δὲ σύ τε κάγω;"

²⁶ "τρόπον δε τινα ἄγρον εἶρηκε τὰ αὐτὰ ταῦτα φησί γάρ που πάτητων χρομάτου μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν" (152B1s.)

dentro de um contexto argumentativo, no qual há um processo indutivo em curso, as teses com as quais dialoga durante sua obra e em seu tempo, e as quais deseja refutar no que lhe parece pernicioso. Assim, a tese de Teeteto serviria como mote para debater na realidade com Heráclito e Protágoras, deixando para o fim a negação da tese de Teeteto.

O *argumento do vento* parte de uma hipótese de Sócrates seguindo o rumo da conclusão anterior que estabeleceu a identidade entre *ser* e *parecer ser*. E tendo esta por norte, faz uma alusão ao suposto fato eventual de que, em uma situação na qual duas pessoas sentem o mesmo sopro de vento, uma sinta frio e outra não, ou uma sinta pouco e outra muito frio. Diante da questão de como seria o vento em si mesmo, se este é ou não frio, o argumento deixa como saldo a seguinte conclusão: “persuadidos por Protágoras diremos que é frio para quem sente frio, e não é frio para quem não o sente frio? T. Sim” (152b).

Vê-se, pois, que se a αἴσθησις (percepção) é conhecimento e quem determina como as coisas são é o indivíduo que percebe o que lhe *parece ser*, essa conclusão decorrente da sobreposição das teses αἴσθησις é ἐπιστήμη, *homem medida e o ser como parecer ser*, encaminha-nos a concluir que, persuadidos dessas premissas, φαίνεται denota αἴσθησις assim: “τό δέ γε φαίνεται αἰσθάνεσθαι ἔστι” (152 b).²⁷ Mas, ao renunciarmos a uma diferença entre os termos, abdicamos também de uma independência de status conceitual, e ao igualarmos uma e outra dimensão estamos de certo modo delimitando seus usos a uma mesma força de significado ou a um mesmo ponto de sentido. Portanto, aqui o quadro nos mostra φαντασία e αἴσθησις como uma e mesma coisa, tanto no que diz respeito ao calor e ao frio como a todas as coisas neste sentido²⁸, supondo que *as demais coisas neste sentido* sejam as sensações advindas dos cinco sentidos. Aqui já podemos perceber pela primeira vez o uso de αἴσθησις em um sentido mais limitado, ainda que a sentença não seja taxativa e que Platão reafirme a

²⁷ Nas traduções anglo-americanas, “But “seems” denotes perceiving? It does” (FOWLER, 2006, p. 43) e “And ‘appears’ means that he ‘perceives’ it so? True” (CORNFORD, 2003, p. 39), ambos os termos *appears*, em um caso, e *seems*, no outro, aparecem entre aspas, mostrando a fragilidade inerente à tradução. No nosso entendimento, a tradução portuguesa confunde mais o leitor “E este aparece é aperceber-se? É, pois” (NOGUEIRA; BOERI, 2008, p.206). A versão brasileira de NUNES, 1973 p. 33 parece ser um pouco menos problemática: “Ora, este aparecer não é o mesmo que ser percebido? Perfeitamente”. Porém o original mantém com mais força a tensão da identificação (ἔστι) dos dois termos: “ΣΩ. Τό δέ γε φαίνεται αἰσθάνεσθαι ἔστι; ΘΕΑΙ. Ἔστι γάρ” (152b).

²⁸“ΣΩ. Φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταῦτόν ἐν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιοῦτοις οἷα γὰρ αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἕκαστῶ καὶ κινδυνεύει εἶναι” (Teeteto152c5).

igualdade entre *αἴσθησις*, *δόξα* e *φαίνεται*, buscando distingui-las e alocá-las no mesmo nível de operação, o mundo sensível. Ora, de acordo com a tese de Protágoras e Teeteto, as *αἴσθητόν* são minhas e não há como me equivocar se sinto frio ou não, prazer ou dor, alegria ou tristeza, tendo em vista que cada homem é *μέτρον* de si mesmo, do que é e do que não é, tendo sempre em mente que este é é parece ser. Esta reafirmação da tese protagoreana concede oportunidade para que Sócrates nos guie ao que alguns chamam de *postulado da não falseabilidade*: “*αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος ἀειεοτιηκαία ψευδὲς ἐπιστήμη οὐσα* (152c5-6).

Esta afirmação merece de nós uma atenção especial no que diz respeito às traduções. Em qualquer caso, concordar com uma delas na íntegra exige uma tomada de posição em relação a sua repercussão no desdobramento de nossa interpretação. Portanto é pertinente nos atermos nessa questão de imediato, fazendo aqui um breve, porém essencial, parênteses.

Nas traduções lusófonas da sentença acima temos: “Então a percepção é sempre daquilo que é e não pode ser falsa, sendo saber” (NOGUEIRA; BOERI, 2008 p. 206), “A sensação é sempre sensação do que existe, não podendo, pois, ser ilusória, visto ser conhecimento” (NUNES, 1973, p. 33). Nas edições de língua inglesa temos, entre outras: “Perception, then, is always of that which exists and, since it is knowledge, cannot be false” (FOWLER, 2006, p. 43), “Sense-perception is then always of what is and, being knowledge, it is unerring”²⁹ (McDOWELL, 1973) e ainda “Perception, then, is always of something that is, and, as being knowledge, it is infallible (CORNFORD, 2003, p. 32)”.

Salientam-se diferenças mais ou menos problemáticas, nas traduções entre *conhecimento* e *saber*, *ser* ou *existir*, o sentido de *ἀψευδὲς* e onde incide o advérbio *ἀεί* (sempre)³⁰. Por dar ensejo à matéria para além das pretensões limitadas deste trabalho, não entraremos em detalhes por demais pormenorizados em nossas justificativas, nos atendo ao que será central para os objetivos do trabalho, e às vezes nos arriscando a beirar o superficial.

²⁹ Mesma tradução aceita por Burnyeat (1999, p. 18).

³⁰ Esta dificuldade é apenas apontada aqui. Não a discutiremos e tomaremos por princípio dado que Platão não está se referindo a um suposto caráter de sempiternidade do *ser* como pressuposto, *daquilo que sempre é* ou *daquilo que é sempre*, mas sim, *sempre daquilo que é* como permanência e objetividade do que é percebido, como traduzem a maior parte dos estudiosos, com leves variações.

Quanto a nossa opção por *conhecimento* ao invés de *saber*, a tradução nos parece mais condizente por transmitir com mais clareza que o objeto que se quer alcançar é ao mesmo tempo um ato e um efeito, um processo e uma condição. Nessa perspectiva, *conhecimento* estaria mais próximo ao latim *scientia*; já o vocábulo *saber*, no nosso entendimento, remete a um tipo de cognoscibilidade que pode ou não ser alcançada por via da reflexão, no caso negativo nos remetendo à experiência mais ligada a matriz latina que nos leva ao radical *sapio* de onde *sapere* deriva e posteriormente a *sabere*, cujo sentido original é ter sabor, ter paladar, ter cheiro, sentir por meio do gosto³¹, e no caso positivo nos levando a um sentido mais contemporâneo de estar informado, ter habilidade, ter capacidade, conseguir. Embora reconheçamos razão no argumento de Santos (2008) em defesa da tradução por *saber*, no que cabe ao fato de *conhecimento* não abarcar o sentido total de *ἐπιστήμη* e nos encaminhar eventualmente a uma impressão mais moderna e limitada de seu significado, diríamos na mesma direção que qualquer das opções é incompleta, de forma que *conhecimento* nos pareceu mais adequada.

A escolha de *ser* ao invés de *existir* nos encaminha a questões polêmicas e complexas que evitaremos aqui. Justificaremos por alto que esta opção pode levar em conta também o contexto de onde surge a afirmação e/ou um olhar mais panorâmico sobre a primeira resposta. Eximiremo-nos de apresentar as justificativas em defesa do sentido de *existir* por não ter sido nossa opção e por economia de texto, tentando ser o mais sintético possível neste parêntese, já que retornaremos mais de uma vez a esta sentença.

Ora, se seguirmos a trilha de Cornford (2003, p. 33) ao escolher *is* ao invés de *exists*, assumiremos que ali Platão estaria querendo dizer que *Perception é infallible* por ser uma apreensão do que é no sentido forte do que é real, anunciando assim os pré-requisitos para o conhecimento: ser uma apreensão do real, daquilo que é, e ser infalível, faz sentido numa visão mais ampla do texto, tanto assim que lembra que a palavra *appears* no momento imediatamente anterior – a identificação entre *αἴσθησις*

³¹ Dicionário latino-português p.891 (1962), Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, *ver em etimologia* p. 2488 (2001), Dicionário Grego-Português p. 220 e 778 (1998) e *Le vocabulaire grec de la philosophie* p. 56 (2007).

e φαίνεται³², entre ser e parecer ser – não pode ser limitada ao sentido daquilo que “appears real to me in sense-perception; it included, what appears true to me, what I think or judge to be true”, já incluindo um sentido de δόξα.

Santos (2005, p. 27) justifica a mesma opção em bases diferentes, olhando imediatamente à frente do texto. Para ele, Platão estaria visando de antemão enfraquecer a conexão que será estabelecida na sequência entre as teses de Teeteto-Protágoras com Heráclito. Assim, para ele, a sensação é e é infalível, ou seja, produto das teses que ἐπιστήμν = αἰσθησις, homem medida e ser = parecer ser, em um mundo dominado pelo movimento em que “nada é um por si e em si” nem “algo nem qualidade” e tudo “é deslocação, movimento e mistura de umas coisas com outras”.

Seria um erro afirmar que as coisas são, elas aparecem e parecem diferentes por estarem no movimento, assim o ser deve ser entendido como parecer ser dentro de uma epistemologia relativista e uma ontologia fluxista que será apresentada e refutada inclusive por não satisfazer o caráter de não falseabilidade, já que inclui um sentido judicativo de δόξα.

Mas a justificativa da tradução por ser ao invés de existir, que no nosso entendimento é a mais interessante, é dada por Gerson (2003). Segundo ele, tomar a frase como what is no sentido de what is real em forte oposição ao que não é, ou a não ser, tropeça no fato de que o termo is real é extremamente caro a Platão e no mínimo problemático, tendo em vista o conjunto de sua obra. Sua hipótese é que este real não é o mesmo que em é de fato real (τὸ ὄντως ὄν) ao qual Platão se refere de modo estrito quando fala das formas e do mundo inteligível, citando esta forma gramatical como a mesma a que se refere no Timeu 52c5-6; Sofista 240a3 entre outros textos³³ Gerson (2003) alega também que quando da refutação da tese que conhecimento não é percepção Platão utilizará o vocábulo οὐσία³⁴ ao invés de τὸ ὄν.

O sentido de ἀψευδές tem sido igualmente centro de controvérsia entre os estudiosos de Platão. Neste caso entendemos o termo por não falso como mais fiel ao original, como Gerson (2003), ou que não pode ser falsa, como a tradução lusitana de

³² φαίνεται se trata do verbo cuja forma substantivada é φαντασία.

³³ Gerson (2003, p. 195-199).

³⁴ Aquilo que é, ser, essência, particípio feminino de εἶναι: ser.

Nogueira e Boeri (2008) diferente dos que a tomam por sinônimo de *não ilusório*, sem erro, incorrigível ou infalível, como fazem Nunes (1973, p. 33), McDowell (1973, p. 120-121), Burnyeat (1990, p. 238) e Cornford (2003, p. 32), respectivamente; porém esse debate é de fato muito mais profundo e delicado, admitimos aqui que nosso motivo é trivial em relação àqueles que aludem à tradição da literatura platonista.

Adiantamos que o peso dessas escolhas interpretativas se tornará mais clara no decurso do trabalho. Em um caso ficará interdita qualquer possibilidade de ajuizamento na αἴσθησις, e no outro haverá ainda uma brecha para dados advindos dos sentidos. Perceberemos isso no devido momento. Fechando nosso parêntese, temos que: “Então a αἴσθησις (sensação) é sempre daquilo que é e não pode ser falsa (ou é não falsa) sendo conhecimento”³⁵.

Estamos então em um terreno onde nada pode ser fora da αἴσθησις de cada indivíduo, ou ainda o que é, é o que me é apresentado pela αἴσθησις (sensação)³⁶, mas não percamos de vista também que esta concomitantemente se confunde com δόξα, φαίνεται e ἐπιστήμη e por ser aquilo que parece ser para cada um é a medida das coisas. Estamos autorizados a dizer aqui que a αἴσθησις de cada indivíduo é a medida de todas as coisas, posto que aquilo que é de fato é o que parece ser para cada um, o que faz da αἴσθησις não apenas ἐπιστήμη como também ἄψευδές.

Retomando então o exemplo do vento, Burnyeat (1990) comenta que o argumento do *vento que parece ser frio para uma pessoa e quente para outra* o leva a crer que o tipo de αἴσθησις que é levado em conta até o desfecho da primeira parte do diálogo é aquele que significa que um objeto físico é percebido como detentor de uma determinada qualidade sensível. De fato, há no texto menções à apreensão de qualidades sensíveis em que só é indicada a própria qualidade, sem qualquer alusão aos objetos que possuem tais qualidades, entretanto, toda referência à apreensão de um objeto sensível cita alguma qualidade sensível nela apreendida como a *madeira e a pedra* (156e) em relação à brancura, o *doce e o amargo* em relação ao doente (166e), ou a *doçura ou acidez* em relação ao vinho (178d). Burnyeat (1990, p. 40) no seu *Teeteto* afirma, entre

³⁵ Sobre o *postulado da não falseabilidade*, Chappell (2004, p. 57) comenta em tom irônico: “Notice that this argument can’t even be stated unless we already know that knowledge is “of what is” and “infallible”. But how would anyone who started from a genuine Socratic ignorance, know that?”

³⁶ Por não estar incluindo aqui *medo, alegria e tristeza* como adiante.

outras coisas, que isso corroboraria a tese segundo a qual *a percepção que está em questão aqui é a percepção de que isso e aquilo é o caso*.

Realmente no cotidiano da língua, nos referimos à percepção tanto em relação a objetos e qualidades sensíveis quanto a perceber que uma coisa é assim ou assado, ou em uma linguagem mais lógica e menos coloquial, que uma coisa é o caso. A grande questão é que no momento em que percebemos que uma coisa é o caso, a apreensão não opera apenas uma captação de qualidade sensível ou tomada de consciência do objeto físico, mas envolve um nível de julgamento ou, de outro modo, um conteúdo proposicional.

Portanto a tese de Burnyeat de que *αἴσθησις* carrega, do início ao fim da argumentação da primeira resposta, o único e mesmo sentido de perceber um objeto físico como detentor de uma determinada qualidade sensível tem como pressuposição um caráter judicativo a *αἴσθησις*. Ao fim, mostraremos como a decisão sobre o modo como a *αἴσθησις* deve ser entendida se mostrará problemática, seu eventual caráter julgamental de *δόξα* será debatido, e sua compreensão reduzida ao sentido de sensação; porém, até o fim da primeira resposta, os sentidos se alternam, e Platão se esforçará por delimitar claramente a diferença entre os conceitos até aqui confundidos durante toda a primeira parte e só então cunhará seu sentido último.

Na tese do homem medida encontraremos talvez algum esclarecimento. Já foi mencionado que Platão explica nesses termos a tese de Protágoras: “cada coisa é para mim do modo que a mim me parece; por outro lado é para ti do modo que a ti te parece. E eu e tu somos homens, não é assim?”. Isso significa que as coisas são para cada indivíduo tais como elas aparecem para ele. Como mencionado, com o objetivo aparente de esclarecer, por meio de um exemplo, essa identificação de Protágoras, Sócrates apresenta o exemplo do vento, fruto de sua interpretação que iguala a tese de Teeteto a de Protágoras, na íntegra:

Não acontece, por vezes, um de nós sentir um mesmo sopro de vento frio e outro não? E um sentir pouco frio e o outro muito? Então, como dizemos que é o sopro de vento em si mesmo? Que é frio ou que não é frio? Ou, persuadidos por Protágoras, diremos que é frio para quem sente frio, e não é frio, para quem não sente frio? Assim parece (*Teeteto* 152b).

Seria o exemplo do vento uma primeira tentativa de Sócrates de demonstrar a contradição e a fragilidade inerentes ao pensamento de Protágoras com vistas a

enfraquecer a identidade entre *ser* e *parecer ser*? Um primeiro movimento no sentido de atingir a tese que identifica conhecimento e αἴσθησις?

Apresentaremos brevemente algumas das interpretações em disputa em relação ao exemplo em questão, centradas na relação com o objeto (vento) que é percebido.

Por um lado, temos as posições de Vlastos (1981), Guthrie (1969) e Taylor (2001), entre outros autores, defendendo³⁷ que não há nenhuma das qualidades que percebemos em si mesmas, mas sim um vento, que não é em si mesmo frio ou quente. É algo que existe fora de nós, que origina minha sensação de frio e a do outro de calor. Assim, calor ou frio não existem independentemente de nós no objeto físico, apenas vêm à existência quando do nosso ato de percepção. O “para mim” significa que estou ciente que não há um frio em si mesmo, mas que apenas me aparece (φαίνεται) a sensação de frio. O frio que aparece a mim existe como um objeto privado, do qual apenas eu posso ser conhecedor. O fato do objeto do outro ser diferente do meu não justifica o descrédito de minha sensação como falsa ou negação da existência desse objeto.

Por outro lado, há uma perspectiva distinta defendida por, entre outros, Cornford (2003) e Kerferd (2003), os quais argumentam que o vento em si mesmo é concomitantemente frio e quente, duas qualidades que coexistem no mesmo objeto, seguindo uma tradição Heracliteana da convivência dos opostos. Uma pessoa percebe uma qualidade e outra percebe a outra. Desse modo, dizer que o vento é frio para mim significa que o frio é a propriedade que aparece a mim, que me afeta; contudo não é a propriedade que aparece ou afeta o outro.

No interior desta interpretação, dizer simplesmente que “o vento é frio” poderia implicar que o vento não seria quente, quando de fato possui ambas as propriedades; então Sócrates adiciona “para mim”, indicando que eu estou percebendo esta propriedade apesar de você estar percebendo outra.

Cornford (2003) vai além e enxerga na sua ilustração do vento uma malícia de Sócrates ao introduzir dois objetos sensíveis diferentes, o frio que aparece a mim e o calor que aparece a você, em um só objeto físico, um mesmo sopro de vento. Como os dois objetos sensíveis são relacionados ao mesmo objeto físico? Sócrates pergunta:

³⁷ Sobre o argumento do vento, ver Vlastos (1981), Guthrie (1969) e Taylor (2001).

“Como dizemos que é o sopro de vento em si mesmo? Que é frio ou que não é frio?” A resposta sugerida por Sócrates no papel de protagoreano é que o frio *é* para aquele que sente frio, mas *não é* para o outro. Isso abre múltiplas interpretações e, aos olhos de Cornford (2003), uma ambiguidade que poderia ser intencional, a fim de lançar palavras de contradição e desacreditar a tese de Protágoras.

No nosso entendimento, tal interpretação, seguindo a leitura de Chappell (2005) do argumento do vento, traz dificuldades, senão vejamos, essa postura se caracteriza pelo pressuposto de que o mesmo objeto físico pode ter ao mesmo tempo baixa e alta temperatura – o que é necessariamente falso –, nos obrigando a discutir a natureza do vento em si mesmo. Devemos levar em consideração que, em diversos momentos no contexto argumentativo da primeira resposta até aqui, somos levados a concluir justamente que o modo como a tese do homem medida é formulada se esforça sempre na direção de uma clareza, e é em nome deste esclarecimento que é vinculada a tese de Teeteto a de Protágoras e também é no contexto de uma explicitação maior dessas teses que nos é apresentado o *argumento do vento* e posteriormente o vínculo com o fluxismo Heracliteano, evitando sempre a contradição para ligar essas teses. Por que então a esta altura do texto Platão nos induziria a enxergar propriedades obviamente ambíguas encerradas neste argumento? Na esteira dos questionamentos dessa posição, Chappell (2005) afirma:

Eu concordo que Cornford está errado, e que o resultado do argumento é que nós não podemos falar sobre ‘*o vento em si mesmo*’. Não obstante, há uma distinção de necessidade que nos impede de seguirmos seu caminho rumo a essa conclusão. É uma questão de *necessidade lógica* que x, um objeto físico, não pode ser ao mesmo tempo quente e frio. Mas é apenas uma questão de *necessidade natural* que x não possa ser nem quente, nem frio. Não há contradição lógica na ideia de um mundo que tenha objetos sólidos, mas não tenha dimensão de temperatura (CHAPPELL, 2004, p. 60-63).

Pode ser o caso de que na realidade nem o vento é em si mesmo frio e nem o vento é em si mesmo quente. São afirmações verdadeiras enquanto tais e que, além disso, têm a mesma força de sustentação ou ainda que ambas são verdadeiras, o que nos levaria, como dissemos, a uma afirmação contraditória: o vento é em si mesmo quente e em si mesmo frio. Não nos parece que uma leitura protagoreana corroborasse essa leitura; talvez seja o caso de uma leitura relativizante sobre o vento, ou seja, o vento como parece a você e o vento como parece a mim.

Deste modo, se o vento parece frio para X e não frio para Y, então o vento é frio para X e é não frio para Y, lembrando que esse *ser* não é tomado aqui em sentido forte, mas como *parecer ser*, como foi acordado em 152a. Platão afirmará ali que a *αἴσθησις* de cada indivíduo é, como já vimos, não falsa para essa pessoa.

Tendo como referência as interpretações distintas apresentadas acima, podemos deduzir que há, em síntese, duas maneiras diferentes de fundamentar a tese de Protágoras até então:

1) Pela via do Heracliteanismo: o vento em si não é nem frio nem quente. As qualidades que percebemos são apenas subjetivas e só existem quando percebidas por alguém. A frieza do vento só existe quando temos a sensação de *vento-frio*. As qualidades não existem separadas dos objetos (156e-157a).

No *Teeteto* (157b), Platão sustentará Protágoras com a seguinte teoria, de fundo heracliteano, sobre como a *αἴσθησις* opera: *todos os objetos que existem estão continuamente produzindo movimento em seu entorno*. Alguns desses movimentos são passivos – têm apenas a capacidade de receber a ação –, enquanto outros são ativos – estes causam uma ação. Os objetos emitem movimentos ativos, ao passo que os órgãos dos sentidos são passivos. A *αἴσθησις* ocorreria da seguinte forma: nossos olhos, por exemplo, ao se encontrarem com o movimento gerado por um objeto, sofrem uma alteração, e é essa alteração que é a *αἴσθησις* da visão. Portanto, a *αἴσθησις* é resultante da relação mútua do órgão sensível e do objeto percebido; o órgão sensorial se torna sensível ao ser afetado pelo movimento que o atinge provindo de um objeto e, simultaneamente, o conjunto objeto-qualidade se torna perceptível pela alteração que causa no órgão sensorial.

Platão destaca que, segundo esta teoria, todos os objetos envolvidos, as coisas percebidas e os órgãos dos sentidos, devem estar em um constante estado de movimento, pois apenas nesse caso os órgãos sensoriais poderiam ser afetados pelo movimento dos objetos e causar a *αἴσθησις* respectiva, e os objetos poderiam se movimentar propiciando as emanações que serão percebidas. Por isso, na interpretação de Platão, a tese de Protágoras do homem medida estaria associada à doutrina do fluxo perpétuo de todas as coisas.

2) Pela combinação dos elementos opostos: o vento é, ao mesmo tempo, frio e não frio. Os opostos coexistem no mesmo objeto. Uma pessoa o percebe frio, e a outra não.

Nesse caso, o fundamento metafísico da tese de Protágoras se encontraria na concepção ontológica segundo a qual *tudo o que existe é formado por uma combinação de elementos opostos entre si*³⁸. É uma combinação de opostos que explica a diferença de constituição que existe entre as pessoas e, conseqüentemente, o fato de algumas sentirem certas sensações, como a de frio, e outras sentirem a sensação de calor. Se em cada coisa há algo de frio e quente, belo e feio, e assim por diante, sendo apenas a proporção, maior ou menor, presente, seja no objeto, seja em quem o percebe, que determina se será percebido como quente ou frio, e como nunca ocorre uma ausência completa do termo oposto, então é possível explicar por que duas pessoas têm sensações diferentes em relação a um mesmo objeto.

Desta feita temos que as duas interpretações, embora distintas, nos encaminharão ao mesmo destino, uma concepção fluxista da realidade sensível que será o passo seguinte dado por Platão, identificando Heráclito na raiz de Protágoras, pois seja a realidade composta por elementos contrários – considerando que esses elementos fazem parte da sua própria constituição ontológica – ou porque a percebemos assim, em ambos os casos esses elementos são concebidos como estando em fluxo constante.

No caminho traçado por Platão rumo à tese do homem medida, as coisas são para cada um como a esse parece ser, ou seja, fica interdita a possibilidade de proposições sobre as coisas em si mesmas, restando apenas o discurso individual a partir do sujeito que as percebe. Tal discurso não fala do ser ao modo platônico. Assim, sub-repticiamente somos induzidos a aceitar que tal discurso, é não falso, posto que a *αἴσθησις* (sensação) individual não é passível de refutação como foi aceito por Teeteto “o modo como cada um percebe assim é para cada um”.

Como as afirmações de uma pessoa no interior das teses de Teeteto e Protágoras se baseiam em última análise na sua *αἴσθησις*, que lhes mostra o parecer ser das coisas e é não falsa, tais afirmações são consideradas verdadeiras naquele preciso momento perceptivo. No caso em que uma pessoa afirma que o vento é frio, enquanto outra afirma que ele não o é, ambas afirmações são consideradas verdadeiras para Protágoras no instante perceptivo de cada um dos indivíduos, como deduz Sócrates em 152c a respeito das conseqüências da tese do homem medida, como já pudemos

³⁸ Que, a bem da verdade, também está no interior de uma tradição heracliteana.

observar: “Então a αἴσθησις é sempre daquilo que é e não pode ser falsa (é não-falsa), sendo conhecimento”.

Cada αἴσθησις individual, em cada pessoa e em cada ocasião particular é incorrigível, não pode ser mensurada pela comparação com a αἴσθησις de outra pessoa, nem pela comparação a αἴσθησις da mesma pessoa feita poucos instantes antes. Se algo me parece doce, a minha αἴσθησις e a minha afirmação de que isto é doce não podem ser refutadas por outra pessoa, ainda que esta perceba essa mesma coisa como amarga³⁹.

Ao elucidar a tese que atribui a Protágoras, Platão induz a observar que, partindo do exemplo discutido (ocorre que algumas vezes o mesmo vento soprando provoca sensações distintas em indivíduos distintos), o modo como cada coisa parece ser para cada um é, de fato, para aquele que percebe.

Assim sendo, *o vento é frio* ou não, mais ou menos intenso, para aquele que o sente de tal ou qual maneira, sublinhando que esse *é* se confunde com o *parecer ser*. Ora, tal definição é o contrário da afirmação que o vento é em si frio ou não. Podemos arriscar aqui que Protágoras defenderia que o vento não é em si mesmo quente ou frio, mas é do modo como parece ser a cada indivíduo; caso contrário, um dos percipientes estaria certo e outro estaria errado, pois o critério de verificação da afirmação *o vento é frio*, ou de sua negação, seria o próprio vento. Entretanto, se tudo é para mim, o vento não é coisa alguma em si mesmo, como tudo o mais é o que parece para mim. *Ser é parecer ser*.

Platão reafirma que φαντασία e αἴσθησις (sensação) se equivalem (152b6), o que nos indicaria talvez a intenção de demarcar uma distinção por contraexemplo entre as duas formas de encarar o *ser*, a sua própria, e o *parecer ser* de Protágoras. Deste modo, após apresentar o argumento do vento, conclui reafirmando:

Então também *aparece* assim a cada um? Sim. E esse ‘*aparece*’ é *aperceber-se*? Então aparência e percepção são o mesmo, no que respeita ao calor e em todos os outros casos, pois *tal como cada um se apercebe, assim também é para cada um* (*Teeteto* 152c, grifos nossos).

³⁹ Ver Kerferd (2003, p. 151).

O primeiro obstáculo para o entendimento do sentido da mescla e distinção dos conceitos mencionados (*δόξα, ἐπιστήμη, αἴσθησις* e *φαίνεται*) está no sentido problemático de *φαίνεται*, que pode ser traduzido, como já foi mencionado, como *parecer* ou *aparecer*, palavras com sentidos diversos, pois aquilo que parece o é para quem o elabora ativamente, enquanto o termo *aparecer* nos remete a uma recepção passiva de uma percepção.

Segundo o *Dicionário Grego-Português* (ISIDRO, 1990 p. 607), o substantivo feminino *φαντασία*⁴⁰ tem como significado, entre outros: *aparência, visão, ilusão, idéia, fantasia, imaginação*. No *Le vocabulaire grec de la philosophie* (GORBRY, 2007 p. 113), encontramos um levantamento do conceito em Platão, Epicuro, Estoicos, Aristóteles, Céticos e Plotino. Atendo-nos ao que nos importa, temos:

φαντασία: imaginação, faculdade da alma humana de criar imagens imanescentes. É encontrado no verbo *φαίνειν*: fazer aparecer e seu passivo *φαίνεσθαι*: aparecer, particípio neutro *φαινόμενον*: aparência, fenômeno. A *φαντασία* é num primeiro sentido, aparência ou imagem, ou seja, aparição ou simulacro da realidade. Platão emprega essa palavra, ora no sentido de aparência (Rep.,II, 382c) ora no sentido de faculdade imaginativa, imaginação e sensação sendo a mesma coisa (Teet.,152c) (GORBY, 2007 p. 113).

Desjardins (1990) traz a nós a relevância da ambiguidade inerente ao termo na sua leitura da dimensão epistemológica da doutrina de Protágoras, caracterizando essa indistinção como fundamental para o ataque que Platão fará ao postulado da *não falseabilidade da αἴσθησις*, interpretando a doutrina de Protágoras e atribuindo a *αἴσθησις* (quando igualada a *φαντασία*) um caráter julgamental de *δόξα*. Quando confundimos o aparente da *αἴσθησις* com o aparente da *δόξα*, transitamos de um plano no qual algo parece ser para quem percebe como *αἴσθησις*, sendo, desta maneira, não falsa, para o plano discursivo da *δόξα*, onde não se pode pretender qualquer não falseabilidade, visto que, como *δόξα*, pode ser ou não verdadeira.

⁴⁰ Seu radical, *φαίνω*, significa, entre outros sentidos: fazer brilhar, fazer aparecer, fazer visível, fazer perceptível, fazer conhecer, indicar, revelar, explicar (na forma transitiva); brilhar, levar luz, aparecer (na forma intransitiva) e brilhar, luzir, mostrar-se, aparecer, parecer, fazer-se visível, ser evidente, mostrar como seu.

O engano se dá em grego como em inglês, na confusão derivada do termo ‘*parece*’ ou ‘*aparece*’. A ambiguidade do termo permite um deslize difuso do “*aparente*” da percepção, de acordo com o qual, por exemplo, ‘*x aparece/parece vermelho*’, para o ‘*aparente*’ da opinião, de acordo com o qual, por exemplo, ‘*aparece/parece que x é vermelho*’ (DESJARDINS, 1990, p. 86, grifos da autora)⁴¹.

O que ocorre é que ambos os conceitos, *αἴσθησις* e *φαντασία*, são prenes de ambiguidades, tanto no senso comum como no diálogo. Podemos mencionar, a título de exemplo da oscilação do sentido do uso de *φαίνεται* no interior do texto, o fato de este ter ao mesmo tempo um peso conceitual que está sendo topografado e delineado no trajeto do diálogo de estatuto mais técnico e também o uso como simples respostas de cunho afirmativo, em que *φαίνεται* é amplamente utilizado, como em 152c4, quando Sócrates, buscando a anuência de Teeteto para afirmar a não falseabilidade e o caráter epistêmico da *αἴσθησις*, respondeu afirmativamente “*φαίνεται*”, denotando mera concordância.

O diálogo tornerà então o sentido de *φαντασία*, orientando-se pelo trato que Teeteto imprime em sua definição, além de explorar a ambiguidade de *αἴσθησις*, tal como é empregada, até, como dissemos, operar gradativa e definitivamente uma restrição do seu significado conceitual, no percurso do início ao fim da primeira parte, de *percepção* para *sensação*.

Uma luz é lançada nesse obstáculo na análise do entendimento de *φαίνεται* por Kahn (1997). Segundo o estudioso, dos diversos sentidos do verbo, dois deles possuem vínculos distintos com o verbo *εἶναι* (ser). Em um deles, há uma relação de oposição; o outro, pelo contrário, está próximo a ele. No primeiro caso, *φαίνεται* nos é apresentado como sinônimo de *δοκεῖ*, parecer ou crer que é assim, contraposto ao significado de ser realmente assim; no outro caso, *φαίνεται* está mais próximo que afastado de *εἶναι*, pois, em vários contextos, significa *aparecer*, se mostrar, se manifestar, com o atributo de declarar assertivamente que de fato determinada coisa é assim, como em nosso exemplo da página anterior. Nessa acepção, *φαίνεται* coincide,

⁴¹Tradução nossa.

em termos de uso, com o verbo *εἶναι*, não denotando o que se opõe a ele, mas indicando sua manifestação. Kahn (1997) nos adverte ainda que Platão, na primeira parte do *Teeteto*, se utiliza do contraste entre *φαίνεται* e *εἶναι* e no que chama *nuance veritativa* que se desdobra a partir dela.

Fica mais claro, diante das dificuldades expostas, que a oposição entre *ser* e *parecer ser* não impossibilita Sócrates de reconhecer na definição de Teeteto uma perspectiva na qual *εἶναι* e *φαίνεται* se igualam, a partir do momento em que Teeteto aceita, ao lado de Protágoras, que “tal como as coisas aparecem (*φαίνεται*) a mim, tal elas são (*ἔστιν*) para mim”. Diríamos então que Teeteto compreende *φαίνεται* não simplesmente como aquilo que parece ser (ou me aparece) e sim como *ἔστιν* (ser). Essa dedução se mostra pertinente quando da identificação de sua definição com a tese do homem medida como já exposto.

Quanto às ambiguidades de *αἴσθησις*, já vimos anteriormente que não são poucas, tanto no uso cotidiano quanto no interior do *Teeteto*. O que se coloca é: a qual desses sentidos em especial (ou todos eles de forma ampla) Teeteto se refere quando define *conhecimento* como “nada mais que *αἴσθησις* (percepção)⁴²”?

Em 156b parece que temos alguma indicação: [...] essas percepções tem entre nós nomes, como vista, audição, olfato, sensação de frio, de calor, prazeres, dores, desejos, medos, e outras assim chamadas, sendo infinitas as sem nome e inúmeras as que o tem [...] (*Teeteto* 156c).

Ora, Sócrates, na citação acima, no interior da apresentação de uma epistemologia eventualmente protagoreana, nos oferece generosamente uma gama de exemplos de *αἴσθησις*⁴³, referindo-se à apreensão de variados tipos de objetos, tanto externos quanto internos, mas não nos é dito em nenhum momento do texto se, quando Teeteto apresenta sua primeira definição, limita o sentido de *αἴσθησις* à apreensão de objetos internos e externos ou se restringe a um só tipo desses objetos. Podemos conjecturar que, estando Teeteto a esta altura voluntariamente comprometido com a tese

⁴² Na tradução anglo-americana de FOWLER (2007, p.39)

⁴³ Tendo em vista que aqui no sentido protagoreano que Sócrates dá ao termo se refere não só aos cinco sentidos e inclui “desejos, medos e outras assim chamadas” emoções (paixões?) e ainda “infinitas as sem nome e inúmeras as que a tem” aqui cremos que cabe melhor o entendimento do termo como *percepção*.

de Protágoras e com a igualdade entre *ser* e *parecer ser*, admita que a *αἴσθησις* trate tanto da apreensão objetiva dos cinco sentidos quanto subjetiva de emoções, sentimentos ou mesmo julgamentos, já que também a *δόξα* é igualada a *αἴσθησις*, como vimos na definição de Teeteto em 151e.

Interessante reparar a diferença entre a definição de *αἴσθησις* da citação anterior em 156e com aquela feita no início do argumento, quando Sócrates equivale *ser* e *parecer ser*, ali identifica claramente a *αἴσθησις* como *sensação*: “aquilo que respeita ao calor e todas as outras coisas do mesmo gênero (ou no mesmo sentido)” nos permitindo deduzir que trata-se apenas dos cinco sentidos. Porém, no contexto da citação anterior, quando já estão envolvidos Protágoras e Heráclito; Sócrates amplia o raio de possibilidades da *αἴσθησις* para *percepção* “calor, prazeres, dores, desejos, medos, e outras assim chamadas, sendo infinitas as sem nome e inúmeras as que o tem”.

Uma vez mais podemos vislumbrar a possibilidade de que Platão esteja apresentando um contraexemplo, já que o termo já foi e será uma vez mais reduzido ao de *sensação*, ou seja, ao da definição inicial, apresentando primeiro uma noção de *αἴσθησις*/*sensação* e deduzindo, logo em seguida, que esta é não falsa, e depois uma noção de *αἴσθησις*/*percepção* vinculada a Protágoras e Heráclito, que será refutada por sua ligação com a *δόξα* entre outros motivos.

Por outro lado, é mostrado no decorrer do diálogo, a partir dos exemplos do vento (152b) e da cor branca (153d) – que veremos adiante –, Sócrates induzindo Teeteto a tratar quase exclusivamente da *αἴσθησις* de objetos externos, ou seja, de objetos físicos e de suas qualidades sensíveis, ainda que Teeteto tivesse em mente algo mais geral, visto que sua tese é igualada a de Protágoras, que vê a *αἴσθησις* (*percepção*) para além da *sensação*, como apontado no trecho que vimos. Ele inicia a discussão que precede o postulado da não falseabilidade a partir de uma primeira limitação, de tal maneira que o termo *αἴσθησις* passará a ser encaminhado em boa parte do tempo para um sentido de apreensão sensorial dos objetos externos.

Cornford (2003) percebe a movimentação e comenta:

A aisthesis, traduzida no uso ordinário por ‘percepção’, possui uma ampla variação de sentidos, incluindo *sensação*, nossa consciência de objetos exteriores ou de fatos, sentimentos, emoções, etc. Em 156b o termo é usado para abarcar percepções (visão, audição, olfato), sensações de calor e frio,

prazeres e dores, e mesmo emoções de desejo e medo. Todas estas estão localizadas na parte sentiente da alma, inseparavelmente associada com o corpo. As palavras do Teeteto “aquele que sabe algo percebe aquilo que sabe” não sugerem que ele esteja pensando sobretudo na percepção dos objetos externos, mas a desaprovação que se segue reduz a palavra a este sentido ou ao menos trata a senso-percepção dos objetos externos como típica de toda *aísthesis* (CORNFORD, 2003, p. 30)⁴⁴.

Entretanto, além da dificuldade em determinar se o objeto da αἴσθησις é apenas externo ou também interno, outro aspecto problemático do termo surge no diálogo e não se resolve com facilidade. Trata-se da maneira pela qual o objeto é apreendido e o tipo de objeto externo apreendido.

Vamos nos encaminhar ao exemplo da cor branca, que trará à luz o problema da apreensão dos objetos externos. O contexto em que surge a questão se dá logo após a ligação estabelecida entre as teses de Protágoras e Teeteto com o fluxismo de Heráclito em 152d-153d. Por agora omitiremos essa passagem, que será analisada em pormenor no capítulo dedicado exclusivamente às teses apresentadas, mas, apenas para não correr o risco de perdermos o norte, temos em síntese que logo após a apresentação do postulado da não falseabilidade em 152c, “Então a αἴσθησις (sensação) é sempre daquilo que é e é não-falsa sendo conhecimento”, Sócrates encontrará no pensamento de Heráclito o fundamento ontológico da tese de Protágoras, como adiantamos antes, e apresentará a tese do pensador de Mileto, sinteticamente como sendo o seguinte: “nada é um, por si e em si”, “nada é unidade, algo ou qualidade”, “nada nunca é mas vai tornando-se sempre” e “o movimento transmite o que parece ser”.

É no panorama acima exposto que Sócrates falará da visão:

Supõe, então, meu caro, o seguinte: primeiro, em relação a visão, que aquilo a que chamas cor branca não é (εἶναι)⁴⁵ ela própria algo diferente, fora dos teus olhos, nem dentro deles, nem a coloques em alguma região; isso já seria, sem dúvida, coloca-la numa posição de permanência, não se tornando pela via da geração (153e).

⁴⁴ Tradução livre do original.

⁴⁵ A versão brasileira (NUNES, 1973, p. 35) traduz εἶναι por *existir*: “o que denominas cor branca não é algo com existência própria nem fora dos teus olhos”; a tradução de Fowler acompanha a lusitana citada acima, traduzindo por “the colour that you call white is not to be taken as something separate outside of your eyes”. Optamos pela tradução por *ser* por entender que o que está no centro da discussão é o caráter de permanência; *existir*, a nosso ver, não seria uma tradução que enfatizaria satisfatoriamente esta condição.

Observamos que a αἴσθησις compreendida como apreensão de objetos externos se refere tanto aos objetos físicos quanto às suas qualidades, e que o texto expõe em alguns momentos as coisas físicas sem relacionar diretamente as qualidades que estas possuem; partindo disso, somos autorizados a distinguir por didatismo três modos de apreensão de objetos externos: uma primeira maneira de apreender é propriamente o objeto físico, por exemplo, *uma pedra*; outro, uma qualidade sensível, *cor branca*; e um terceiro, um objeto físico qualificado, sendo atribuída a ele uma qualidade sensível, *uma pedra (de cor) branca*. Embora de fato se trate de uma mesma e única apreensão. Como nos dá margem a entender em 156e no interior da descrição da apreensão dos objetos externos:

o olho fica cheio de visão e torna-se não uma visão, mas um olho que vê; por outro lado, a cor que lhe corresponde enche-se de brancura e torna-se, não brancura, mas branco, quer seja madeira, quer pedra, quer qualquer objeto tingido desta cor. E é assim em relação a tudo o mais; a dureza, o calor e tudo mais devem ser encarados da mesma maneira (*Teeteto*, 156e).

A fim de chegarmos a uma compreensão mais clara dos sentidos de αἴσθησις no *Teeteto*, é necessário aprofundarmos mais a análise do manejo que Platão faz do termo φαντασία, haja vista sua proximidade conceitual com αἴσθησις, e por também ser utilizado no sentido de *aparência* ou *parecer*. É este segundo sentido que fornecerá a possibilidade do vínculo posterior entre φαντασία e δόξα, lembremos que na passagem 152c, δόξα é vinculada a φαντασία, e a definição de αἴσθησις reduzida à dimensão do sensível, recolocando-a: “Então φαντασία (aparência) e αἴσθησις (sensação) são o mesmo, no que respeita ao calor e em todos os outros casos do mesmo gênero, pois tal como cada um se apercebe, assim também é provável que seja para cada um” (*Teeteto* 152c, grifos nossos)⁴⁶.

A primeira aparição do termo, como já mencionado, se dá no contexto da definição primeira de Teeteto sobre o que seja conhecimento, identificando-o com αἴσθησις, em um momento em que já nos foi apresentada a tese do homem medida como estando na origem da definição do matemático, ainda que de um modo um tanto

⁴⁶ "Φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταὐτόν ἐν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιοῦτοις. οἷα γὰρ αἰσθάνεσται ἕκαστος, τοιαῦτα ἕκαστῶ καὶ κινδυνεύει εἶναι"

diferente. Analisemos então um pouco mais de perto a tese do *homem medida* e do *ser como parecer ser*.

Um exame mais pormenorizado das teses notoriamente atribuídas a Protágoras e a Heráclito é fundamental no desenvolvimento de nosso trabalho, tanto porque Platão parece enxergar, em parte delas, algum fundamento quanto porque sua refutação é, além de tudo, uma derrota imposta aos pressupostos mais caros à escola sofística, que tem em Protágoras seu maior expoente. Apresentaremos neste momento, primeiramente, como a tese de Protágoras é mostrada no contexto geral da obra, uma problematização interpretativa do alcance dos termos da tese com apoio na literatura e as possibilidades de fundamentação da tese com seus desdobramentos na visão da realidade por ela implicada.

Retomando o princípio do diálogo, no conhecido *interlúdio da parteira* (*Teeteto* 148e-152a), Sócrates faz uma metáfora entre sua atividade dialética e a ocupação de sua mãe, estabelecendo o tipo de resposta que espera de *Teeteto* na busca pela caracterização de conhecimento, ou seja, uma exigência de unidade definicional com sentido universal, como já mencionado na introdução, e não uma lista de casos nos quais o termo *ἐπιστήμη* possa ser aplicado.

No exercício da maiêutica, visando alcançar tal demarcação por parte do jovem matemático, Platão nos brinda com a resposta na qual aparece, pela primeira vez, o conceito objeto de nosso estudo, a saber, “o que conhece algo apercebe (φαίνεται)⁴⁷ aquilo que conhece, e tal como agora parece, conhecimento (ἐπιστήμη) não é outra coisa que não αἴσθησις (percepção)” (*Teeteto* 151e2)⁴⁹.

⁴⁷ Cabe aqui retornar ao vocábulo *φαντασία* aprofundando-nos em outro aspecto desse conceito, posto que seja intimamente vinculado à faculdade da αἴσθησις. Nota-se aqui que a ligação entre a capacidade de perceber, como condição para o conhecimento, promove uma aproximação entre *φαντασία* e αἴσθησις, pois, partindo do que (a)parece, se deduz que conhecimento é percepção. O termo *φαντασία* e correlatos podem ser entendidos de diversas maneiras, como já mencionado: aparição, ação de mostrar-se e também como representação e imaginação. Entretanto, neste caso, a identificação com *imaginação*, embora possível, pode nos levar a pensar em uma capacidade distinta, apesar de tanto uma quanto outra estarem de alguma maneira interligadas, já que a imaginação costuma combinar elementos que foram representações sensíveis. Em várias passagens de seus diálogos, notadamente no *Teeteto* e no *Sofista*, Platão utilizou o termo, bem como outros semanticamente relacionados, como uma *representação* que surge do aparecer, e se opõe ao *conhecimento do ser* na medida em que considera a *φαντασία* como manifestação da δόξα, a qual produz imagens ao invés de formas. À frente, retomaremos mais detidamente essa relação importante com a δόξα.

Em seguida, tendo em vista a resposta de Teeteto identificando conhecimento e αἴσθησις (percepção), Sócrates enxerga na resposta do jovem matemático uma relação, ainda que de modo algo diferente, com a tese mais conhecida de Protágoras, como já mostramos:

Contudo, arrisca-te a não teres emitido uma definição trivial sobre o conhecimento, mas sim aquela que diz também Protágoras. O modo é algo diferente, mas diz a mesma coisa, pois afirma que “a medida de todas as coisas é o homem, das que são, enquanto são, das que não são, enquanto não são” (*Teeteto* 151e-152a).

Não é muito fácil estabelecer as relações entre a tese de Teeteto e esta tese de Protágoras, seguindo a linha de pensamento apresentada nessa passagem isoladamente, pois nela Platão nos apresenta a tese do homem medida como sendo vinculada, de modo algo diferente, à afirmação de Teeteto, segundo a qual conhecimento é αἴσθησις, não deixando explícita ou dando qualquer indicação quanto à relação que vislumbra entre elas. Cabe-nos então uma análise do alcance interpretativo da tese do homem medida atribuída a Protágoras para testarmos a validade deste vínculo.

Ao relacionar a tese de Teeteto com a doutrina do homem medida de Protágoras, Platão a sintetiza. Segundo ele, o Abderita afirma que “o homem é a medida⁴⁸ de todas as coisas, das que são, como são, das que não são, como não são”. Devemos deixar, desde já, esclarecidas algumas questões fundamentais no que se refere à tradução e à interpretação da doutrina de Protágoras. Em primeiro lugar, em que sentido ele fala de homem?

Santos (2005) nega que haja um empenho exegético da tese por parte de Platão, apontando que a opção pela interpretação do homem como indivíduo em detrimento de uma interpretação do homem tomado como gênero visa, de fato, fortalecer a própria tese de Platão sobre o tema. Em uma postura mais heterodoxa, Howe (2006) argumenta que há uma grande dificuldade de tradução, além de suspeitar que a tese do Abderita

⁴⁸Concordamos com Guthrie (1991, p. 173, grifos nossos) que: “A palavra *medida* (μέτρον) foi escolhida provavelmente por Protágoras pelo sabor epigramático que ela dá ao seu dito muito citável, e não há razão para duvidar de que Platão, seguido por Sexto, tenha acertado em explicá-la (*Teet.* 178b) como (κριτήριον), padrão de julgamento”.

traz, intencionalmente, indissociados tanto o homem-indivíduo quanto o homem-gênero:

Estudiosos têm divergido ao longo dos anos quanto a se Protágoras quis dizer que o indivíduo é a medida de todas as coisas ou se ele quis dizer que os homens coletivamente, como em cidades ou culturas (ou mesmo como um todo) são a medida de todas as coisas. Essa divisão entre os estudiosos se deve em parte pelo fato que a língua grega não possui um pronome indefinido, e conseqüentemente um substantivo como ‘ánthropos’ (homem), sem nenhum artigo, pode ser tanto definido quanto indefinido (HOWE, 2006, p. 53)⁴⁹.

Seguindo uma linha interpretativa próxima em direção transversal a de Howe (2006) e Untersteiner (1996), é exequível uma interpretação segundo a qual o homem em questão possa se referir tanto ao indivíduo quanto ao coletivo. Isso justificaria, de certo modo, a passagem 171a1-3 aparentemente estranha a uma perspectiva platônica, na qual a verdade ou não de algo depende da escolha da maioria. Nesta passagem Sócrates argumenta contra Protágoras:

[...] se nem ele próprio nem a maioria acreditava, maioria que de fato não pensa que o homem é a medida, será que não é necessário que esta verdade que ele escreveu não o seja para ninguém? Mas, se ele acreditava e a maioria não concorda, fica sabendo, em primeiro lugar, que, quanto maior for o número daqueles que acham não ser esta a verdade, tanto mais ela não o será (*Teeteto*, 171 a1-4)

Este tipo de argumento seria absolutamente irrelevante e estranho a Platão se Protágoras levasse em conta apenas o caráter absolutamente privado da ἀϊσθησις, ou, dito de outra forma, o que parece ser para cada indivíduo assim é apenas para aquele indivíduo, mas o argumento passa a fazer sentido se Protágoras contemplasse uma visão consensual de verdade, de acordo com a qual, nos extremos, a verdade absoluta seria a verdade aceita por todos, e a falsidade absoluta, aquilo que não é aceito como verdadeiro por ninguém.

Note-se que esta perspectiva de consenso não contradiz a tese segundo a qual aquilo que parece ser para cada um assim é para aquele que o percebe, pois esta afirmação pode ser identificada como uma noção de verdade, ou seja, o que parece ser individualmente para uma pessoa é verdade para esta pessoa, e o que parece

⁴⁹ Tradução nossa.

consensualmente é verdade em absoluto. Assim haveria espaço para ambas as leituras, a de homem indivíduo e a de homem coletivo.

Nessa perspectiva, o que é medido sobre as coisas é de cunho predicativo e não existencial. A medida nesta leitura é compreendida como critério, enquanto a palavra “homem” pode ser encarada tanto como homem singular, como quer Kerferd (2003), quanto como um misto que estende o conceito a um duplo sentido complementar, de homem individual e coletivo. Nossa compreensão, nesse sentido, é mais estrita, seguindo Kerferd (2003) no que diz respeito à caracterização do homem. Em sua análise do movimento sofista, ele defende que o relativismo expresso pela doutrina do homem medida não deixa dúvidas quanto a essa controvérsia:

O homem que é a medida é cada homem individualmente, como você e eu, e certamente não a raça humana, ou a humanidade tomada como uma entidade em si. Em segundo lugar, o que é medido nas coisas não é a sua existência e não-existência, mas o modo como são e o modo como não são, ou, em termos mais modernos, quais são os predicados que devem lhes ser atribuídos como sujeitos em sentenças sujeito-predicado (KERFERD, 2003, p. 147-148).

No nosso entendimento, o homem indivíduo já nos é sugerido antes. Se atentarmos para a identificação estabelecida por Platão a qual já mencionamos, “cada coisa é para mim do modo que a mim me parece; por outro lado, é para ti do modo que a ti te parece. E tu e eu somos homens não é assim”, cremos que Platão corroboraria a interpretação do homem medida de Protágoras como homem individual e identificaria na tese uma consubstanciação, como foi dito entre *ser* e *parecer ser*. Uma compreensão mais ampla desta identificação é fundamental para analisarmos em que medida pode-se falar de uma apreensão da objetividade por parte de Protágoras no interior de sua tese.

Ao interpretarmos as teorias atribuídas no *Teeteto* a Protágoras, devemos ter sempre claros dois aspectos fundamentais: primeiro, que estamos lidando no *Teeteto* com um Protágoras apresentado via Platão, portanto em grande medida um protagoreanismo platônico, que, entretanto, traz em sua exposição alguns elementos genuínos do pensamento do abderita que podem ser atestados por outras fontes e pelos insignificantes fragmentos a ele atribuídos, apesar de toda a crítica e possíveis distorções por parte de Platão; segundo: que a primeira parte do *Teeteto*, na qual sua tese está em grande parte inserida, é uma complexa e sutil investigação dialética que tece uma rede de debates sobrepostos e concomitantes às teses principalmente de Protágoras (homem medida e *ser* como *parecer ser*) e de Heráclito (fluxismo), já que a

definição de Teeteto (*conhecimento é αἴσθησις*) é apontada, pelo astuto olhar de Sócrates, com certo nível de comprometimento com a tese protagoreana, em um momento inicial com a tese do *homem medida*, depois pelas mãos do próprio Sócrates tornada clara e fundamentada em uma ontologia imobilista atribuída nominalmente a vários honoráveis sábios, entre os quais Heráclito, que acaba por ser apontado como autor da tese do *fluxo*.

Retornemos então a nossa dificuldade em estabelecer as relações claras entre a tese de Teeteto, segundo a qual conhecimento é αἴσθησις, e a tese de Protágoras do *homem medida*, seguindo a linha de pensamento apresentada inicialmente de uma identidade de modo algo diferente.

Como qualquer tema na milenar literatura dos estudos sobre Platão, há muitas visões distintas dessas relações. Particularmente, apreciamos e seguimos mais de perto a de Cornford (2003 32-33) segundo a qual a tese de Teeteto servirá apenas como uma deixa teatral, um efeito dramático, um subterfúgio para o que de fato interessa a Platão: o debate com Protágoras e Heráclito. Assim que esse debate termina, a tese de Teeteto é rapidamente descartada.

Ainda sobre a ligação da tese de Teeteto com a de Protágoras, outras leituras igualmente pertinentes são as de White (1976) e Sayre (2005). Para White (1976 p. 160), as teses são logicamente independentes e Platão tem consciência disso, e por este motivo vê necessidade de produzir uma argumentação final para refutar a tese de Teeteto, embora tenha refutado as precedentes. Sayre (2005 p. 61-62) sugere igualmente que as teses são logicamente independentes, mas topicamente vinculadas. O que as ligaria seria que tanto a αἴσθησις quanto o conhecimento são não falsos.

Em nossa perspectiva, mais próxima de Cornford (2003) e que encontra apoio em Chappell (2005) a resposta à ligação ou não entre as teses estaria colada ao significado que conferimos a αἴσθησις, com a diferença que Chappell (2005) interpreta este significado como fator determinante, enquanto tendemos a pensar que este é um dos aspectos que decidem a validade ou não da vinculação.

Chappell (2005) aponta que os múltiplos usos do grego para o vocábulo em questão permitem que se escolha uma entre qualquer das possibilidades para justificar um vínculo completo entre as teses ou para refutá-lo. Propõe, assim, que o sentido de αἴσθησις é o de *consciência de*, o que segundo ele, permitiria o estabelecimento deste vínculo, alertando que esse sentido seria o que Protágoras e Heráclito imprimiam a

ἀίσθησις, nada mais que isto. Deste modo, a tese de Teeteto diria apenas que conhecimento é aquilo que Protágoras e Heráclito dizem que conhecimento é. Essa interpretação, a nosso ver, de ocasião e simplista, serve apenas para promover a conciliação entre aqueles que veem as teses implicadas, como Burnyeat, e os que as veem como sendo independentes total ou parcialmente, como Cornford ou Sayre. No caso do primeiro, a tese de que conhecimento no texto significa apenas aquilo que Protágoras e Heráclito sugerem que o seja, auxiliaria a comprometer as três teses levando Platão a recusar todas elas ao refutar a primeira, e aos últimos essa versão forneceria material para implicar Protágoras e Heráclito com a intenção de provar que estavam corretos quanto à natureza da ἀίσθησις e incorretos quanto à natureza do conhecimento, posição esta que compartilhamos.

No nosso entender, por outro lado, nenhuma hipótese de compreensão do termo ἀίσθησις que defenda um sentido unívoco no decorrer de toda a primeira resposta é honesta. Para nós, é claro que o texto apresenta mais de um sentido, e o sentido final de sensação é um refinamento dos demais apresentados como sendo de Protágoras, Heráclito ou hipoteticamente de Teeteto.

Devemos agora retornar uma vez mais para relembrarmos o quadro, antes de fecharmos mais o cerco na tese de Protágoras a caminho daquela atribuída a Heráclito e que o fundamentaria: Teeteto e Sócrates sintetizaram brevemente a tese de Protágoras, a qual defenderia que, sendo as coisas realmente tal como parecem para aquele que as percebe, assegurariam tanto a não falseabilidade quanto a veracidade da ἀίσθησις, o que seria eventualmente muito útil, segundo o próprio Sócrates, para auxiliar na defesa da tese de Teeteto. Assim sendo, o matemático consente em vincular a sua definição à tese apresentada por Sócrates como sendo a de Protágoras, a esta altura elogiado como “um homem muito sábio”, cujo pensamento “deve ser seguido”.

Ora, é nesta altura mesma da aceitação de uma ligação entre a definição de Teeteto com a tese atribuída a Protágoras, em 152c, que Sócrates, sem mais delongas, aproveita para incluir em nosso horizonte outra tese, segundo ele de muita serventia para esclarecer e dar sustento à “obscuridade” de Protágoras, uma elucidação que teria como objetivo deixar claro um pensamento em um primeiro momento confuso ou dito de outro modo. Após apresentar a tese de Teeteto como parecida, próxima e apenas algo

diferente de uma epistemologia protagoreana relativista, vinculará esta epistemologia⁵⁰ com uma ontologia mobilista defendida, entre outros, por Heráclito, e segundo Sócrates, na nobre companhia de Empédocles, Epicarmo e Homero (152e4). Tal tese possui três premissas principais: a de que coisa alguma é una e em si; decorre desta a segunda premissa para a qual nada pode ser nomeado de modo preciso; e finalmente a terceira, de que o movimento está na origem de tudo o que equivocadamente julgamos que é, mas que de fato está se tornando sempre.

Daremos o próximo passo na direção da consideração, no plano argumentativo, da equivalência entre a tese de Protágoras com o fluxismo heracliteano. Para tanto, devemos antes, em relação às teses em questão, ressaltar alguns aspectos importantes, quais sejam: na primeira das teses elencadas, é digno de consideração pôr em relevo que o que quer que pareça ser a alguém de uma determinada maneira igualmente se apresenta de modo oposto. A esta altura, vale lembrar que o que parece é de fato como parece ser. Em relação à segunda tese, uma coisa qualquer que foi qualificada em conformidade com uma determinada aparência (por exemplo, vento frio) também é nomeada de modo oposto, em conformidade com a aparência oposta (por exemplo, vento quente). Essas duas primeiras teses, a nosso ver, tratam de mostrar que uma mesma coisa pode ser nomeada e qualificada de maneiras opostas, de acordo com o seu *parecer ser*, devendo assim ser dita como múltipla e não una. Segundo o exposto no texto:

nada é um, por si e em si, e não poderias nomear algo com correção, nem indicar alguma qualidade; mas, se chamares a algo grande, também aparecerá pequeno, se chamares pesado, aparecerá também leve, e assim também todas as coisas, dado que nada é unidade, algo ou qualidade. Partindo da deslocação, do movimento e da mistura de umas com outras, todas as coisas se tornam naquelas que estávamos a dizer; não as chamando corretamente, pois nada nunca é, mas vai se tornando sempre [...] o movimento transmite o que parece ser e o tornar-se, e o repouso o não ser e o destruir-se, pois se o calor e o fogo, que também gera e governa, ele próprio é gerado a partir da mudança e da fricção, pois são ambas movimento [...] não se deteriora a condição dos corpos no repouso e por seu turno é em muito preservada pelo movimento? E a condição da alma não é pela aprendizagem e pela aplicação, que são movimentos, que adquire os conhecimentos, é preservada e se torna melhor, e que através do repouso, que é negligência e ignorância, não aprende nada e esquece o que aprende? [...] Portanto, de um lado, o bem, o movimento da alma e do corpo, do outro, o contrário? (*Teeteto* 152d2-153c4)

⁵⁰ Vale notar que, conforme assinala Santos (2008, p.58) a respeito das teses protagorianas e heracliteanas que servem de lastro a definição de Teeteto: “é flagrante a diferença com o procedimento elêntico, pois não foi Teeteto quem as introduziu, mas o próprio Sócrates”.

Aqui, não apenas o movimento é apontado mais uma vez como causa da existência, através do calor e do fogo⁵¹, como também se valoriza o movimento como exercício da alma através da aprendizagem e da prática. Nas duas teses, é nos apresentada uma epistemologia fundada na ἄισθησις e no *parecer ser* no interior de um cosmo sob a égide do *fluxo*; o passo que daremos nos apresentará a primeira explicação mais detalhada do modo como os objetos sensíveis se comportam no devir, apresentando a ἄισθησις no encontro, na intersecção, no choque entre o movimento do objeto com o movimento do órgão perceptivo para além da mera função atribuída aos cinco sentidos, na verdade para além do próprio homem e dependente dele, sendo uma conjunção momentânea precisa, única e irrepetível entre um objeto que só passa a ser tal enquanto percebido e um percipiente que só o é enquanto percebe algo, sendo a percepção esse algo, esse interregno, esse no meio, que nos permite perceber as coisas como elas parecem ser – e realmente são. Para tanto, Sócrates utilizará, como veremos abaixo, o mencionado exemplo da cor. Fixando-se no sentido da visão, a cor é considerada algo que não está no interior nem no exterior dos olhos, mas sim será gerada pelo choque dos olhos com o movimento. Seria, desse modo, alguma coisa entre eles e o movimento.

[...] nada é unidade, por si e em si; assim, para nós, o preto, o branco e qualquer outra cor parecerão ser geradas a partir do encontro dos olhos com o movimento adequado. E então o que chamamos de cor não é o que colide, nem o que sofre colisão, mas algo gerado no meio, próprio a cada um (*Teeteto*153e-154a3).

Platão, após repetir uma vez mais o princípio “nada é unidade, por si e em si”, estabelece que a união das duas doutrinas nos mostra que no fluxo vigora uma interdependência e relatividade entre objeto da percepção e aquele que percebe bem como o que é “gerado no meio” é “próprio a cada um”. Sendo assim, a ἄισθησις (percepção) é irreduzivelmente subjetiva, de tal maneira que nada aparece da mesma forma nem mesmo a um único indivíduo, corroborando a tese de que não há qualidades nem padrões, pois à medida que eventualmente poderia servir de padrão é ela própria submetida a variações.

⁵¹ Ver *Timeu* quando trata dos quatro elementos e afirma que o fogo é o princípio da vida.

Segue-se um breve debate no qual Sócrates apresenta argumentos pouco consistentes, como o de que a mesma coisa pode ser maior e menor que outra, dando o famoso exemplo dos dados, em que o seis e o quatro mantêm uma relação fixa ($6 = 4 + 2$), mas, quando comparamos com a dúzia, passa a ser uma metade ($6 = 12 : 2$). O exemplo é falacioso porque se fundamenta na confusão da relação entre as grandezas com o valor de cada uma das partes, sendo óbvio que a relação entre qualquer uma das grandezas se altera de acordo com a mudança do valor de cada uma das partes.

Mas o próprio Sócrates se retifica assumindo sua “traquinagem” e trata de fazer uma defesa mais consistente da teoria apresentada: “vamos analisar tudo de novo sem sermos capciosos, mas submetendo-nos, na realidade, nós próprios a um exame”. Assim, afirma que nada se torna nem maior nem menor se permanece igual a si mesmo, que Sócrates possa parecer maior ou menor se comparado a este ou aquele. O que está no subtexto da defesa é que passar de uma determinada qualidade, em determinadas circunstâncias, a outra qualidade, em outras circunstâncias, não é de fato uma mudança operada no sujeito, mas sim uma alteração perceptiva entre o objeto e o respectivo órgão da percepção.

É apresentado então, no contexto citado, o aprofundamento da teoria do fluxo, a famosa *doutrina secreta* que ele atribui novamente não apenas a Heráclito, mas como sendo o “pensamento deste homem, ou melhor destes homens”. Nesta doutrina Platão descreve de forma clara os pormenores do funcionamento da $\alpha\lambda\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ no mundo em fluxo, nos introduzindo aos conceitos de atividade e passividade do movimento. A citação é extensa, mas deve, a bem da compreensão, ser exposta integralmente, com exceção da maior parte das respostas afirmativas de Teeteto:

S. Certamente me agradecerás se te ajudar a encontrar a verdade secreta do pensamento deste homem [Protágoras] ou melhor desses homens [Heráclito]? (...) Então observa atentamente á volta se algum dos não iniciados te ouve. Os não iniciados são os que acham que não existe outra coisa para além do que podem agarrar com ambas as mãos e negam a existência de ações, gerações e tudo o que é invisível. T. Mas estes de quem falas são homens ignorantes e obstinados. S. certamente que são meu jovem, e bem incultos; mas há outros muito mais refinados; é da doutrina secreta desses que vou lhe falar. O princípio ao qual todas as coisas de qua ainda agora falávamos estão ligadas, que é o destes [homens], era que tudo é movimento e para lá deste não há outro, havendo dois tipos de movimento, cada um deles infinito; um

tem o poder *ativo*⁵², o outro o *passivo*. A partir do encontro e da fricção destes, uns contra os outros, nascem descendentes em número infinito, mas aos pares: o **percebido**⁵³ e a **percepção**, que sempre coincide e nasce com o que é **percebido**. Ora, estas **percepções** têm entre nós nomes, como visão, audição, olfato, sensação de frio, de calor, prazeres, dores, desejos, medos, e outras assim chamadas, sendo infinitas as sem nome e inúmeras as que o tem; por outro lado o **gênero perceptível** tem a mesma origem que cada uma destas; todas as espécies de cores são geradas afins a todas as espécies de visões e, do mesmo modo, sons e audições, e para as outras **percepções** outros **percebidos**(...)todas essas coisas, como dizemos, se movem com rapidez e lentidão no seu movimento. Ora enquanto são lentas, mantêm o movimento em si mesmas e em relação ao que está à volta e assim engendram, e o engendrado (*trecho perdido*) pois o movimento desloca-se e na deslocação engendra. Então, depois que o olho ou qualquer outra coisa comensurável das que estão a volta produz a brancura e a **percepção** a ela correspondente – a qual não teria acontecido se cada um daqueles tivesse ido ter com um outro – então, no meio, de um lado, a vista desloca-se dos olhos; do outro a brancura, a partir do que se junta para produzir a cor, assim por um lado, o olho fica cheio de visão e torna-se, não uma visão, mas um olho que vê, por outro lado a cor que lhe corresponde enche-se de brancura e torna-se, não brancura, mas branco, quer que seja madeira, quer pedra, quer qualquer objeto tingido desta cor. E é assim em relação a tudo o mais, a dureza, o calor e tudo o mais devem ser encarados da mesma maneira, não havendo nada que exista em si, pois, como dizíamos antes, também é pelo encontro de umas com as outras que todas as coisas de todas as espécies se formam á partir do movimento. Visto que um é o agente e outro o paciente como se diz, não é sem reservas que se pensa em relação a eles como se fossem um. De fato, nem nada é agente antes de se encontrar com o paciente, nem paciente antes de se encontrar com o agente; o que encontrar algo e for agente, pelo contrário, revela-se paciente, quando tropeça em outro. De modo que, de tudo isto que dizíamos desde o início, nada é unidade em si e por si, mas vem a ser sempre em relação a alguma coisa e devemos excluir o ser de todo o lado, nem sequer quando, muitas das vezes e ainda agora, somos forçados pelo hábito e pela ignorância a recorrer a ele. Segundo o discurso destes sábios não é necessário admitir “*alguma coisa*”, nem “*de alguma coisa*”, nem “*de mim*”, nem “*isto*” nem “*aquilo*”, nem nenhum outro nome que mantenha alguma coisa fixa; mas há que segundo a natureza, falar das coisas como são feitas, destruídas e transformadas; de modo que, se alguém fixa algo através da palavra, quem faz isso é fácil de refutar. É necessário falar assim tanto de cada parte dividida, como das muitas coisas que estão agregadas, agregação essa a que chamamos “*homem*”, “*pedra*” e cada animal e espécie (Teeteto 156a-157c)

Aqui a apresentação do modo como operam as percepções se inicia com a reafirmação da tese de que *tudo é movimento*, e nos são introduzidas, como adiantamos, as diferenças perceptivas de atividade e passividade, interação e fricção, as quais geram

⁵² Os termos “*ativo*” e “*passivo*” em itálico seguem a tradução inglesa em lugar da tradução portuguesa que utiliza “agir” e “padecer”. Optamos por essa tradução por ser mais precisa; de resto, seguimos a tradução lisboeta de Nogueira e Boeri (2008).

⁵³ Os negritos são para enfatizar que o termo *αἴσθησις* e derivados estão sendo usados indistintamente, tanto se referindo a percepções internas, sensações externas e o próprio *gênero perceptivo* que os ingleses traduzem por *objects of sense* nos demais casos do texto parte se traduz por *sense* e outras por *perception* em todo caso no original os termos são: *αἴσθησις*, *αἰσθητόν*, *αἰσθητοῦ*, *αἰσθητά*, *αἰσθήσεις* e *αἰσθήσεσι*.

outras aos pares e cujo intercâmbio é infinito, produzindo inúmeras outras. Então são elencadas várias αἰσθήσεις, aqui de fato sensações externas, e as qualidades por elas apreendidas: visão/cores, audição/sons etc. a seguir dois tipos de movimentos, os lentos e os rápidos, mais uma vez a visão ocupa lugar central, da proximidade do olho com o objeto surge a brancura, o intercâmbio da visão do olho com o objeto visto, transformando o olho em *um olho que vê* e o objeto, em uma *coisa branca*, sendo o processo o mesmo para qualquer outro sentido. Como desdobramento temos uma relação de reciprocidade absoluta entre a coisa percebida e aquele que percebe, ou ainda, o órgão que percebe, corroborando a premissa que *nada é em si* e toda αἰσθησις (percepção) advém da interação dos movimentos, pois não há agente sem paciente nem o contrário.

Dessa forma, não havendo possibilidade para o *ser* no fluxo do mundo, todos os termos que remetem a alguma estabilidade perdem seu sentido. É preciso deixar claro que é uma imprecisão designar coisas como *pedra*, *homem* ou mesmo palavras com modulações mais indefinidas, tais como *de mim*, *alguma coisa*, *isto* etc., como vimos em 157b.

Esse desdobramento deduzido por Sócrates serviria talvez para nos mostrar aonde leva a teoria heracliteana de modo extremo associada à tese de Teeteto-Protágoras em sua plenitude, tendo como consequência sérios reveses, como no que diz respeito à linguagem.

Ora, a doutrina secreta nos é descrita como “a verdade secreta do pensamento deste homem, ou melhor, destes homens”, referindo-se a vários defensores, inclusive a Protágoras, buscando aparentemente, em um primeiro momento, dar bases mais sólidas à hipótese já aventada anteriormente, ou seja, que a doutrina de Protágoras teria como fundamento uma tese do fluxo atribuída a uma *escola* ou modo relativamente tradicional de pensar que tanto Heráclito quanto o próprio Protágoras aderiam.

Mas isso causa um problema: como se pode afinal apreender alguma coisa e muito menos ter conhecimento se cada indivíduo é medida das coisas, se não há ser, mas parecer ser, e se estamos em fluxo constante em que nada é estável, permanente, nominável, predicável, dado que, como dito, não há coisas em si mesmas nesse turbilhão frenético de movimento que nos possam assegurar a certeza de nossas proposições ou mesmo a certeza de nós mesmos?

A resposta está talvez na leitura a qual pressupõe, antes de tudo, um elo necessário de implicação entre as teses, de tal sorte que qualquer um que tome a peito a tese da identidade entre conhecimento e *αἴσθησις* deverá adotar necessariamente teorias da percepção, tais como as de Protágoras e Heráclito, como de acordo com Burnyeat⁵⁴, e também enxergar que a proposta central de Platão é refutar decisivamente e por inteiro as teorias de Heráclito e Protágoras, tendo por dado essas teorias, em suas versões extremadas, levarem-nos a despropósitos indenfensáveis o que nos faz concluir que toda a definição de 151-184 de que *conhecimento é αἴσθησις* é implicada ao absurdo em um imenso *modus tollens* e não haveria nas entrelinhas nada sequer próximo a uma teoria do mundo sensível de Platão como apresentada na *República* e amadurecida no *Timeu*, panorama este compartilhado por Fine⁵⁵.

Creemos ser bom tom, antes de qualquer coisa, analisar com o devido vagar a extensa citação de forma a nos permitir checar não só a plausibilidade da tese, mas também se ela possui ou não alguma substância que se possa extrair a ponto de ser assimilada por Platão.

Ora, estando de acordo que Platão pretende refutar a tese de que *conhecimento é αἴσθησις* (apesar de sua não falseabilidade no sentido de sensação), no que diz respeito ao fato de os objetos apreendidos não possuírem realidade no sentido forte, ou seja, não são de fato, mas estão em constante mudança e, por esse motivo, não são passíveis de ser conhecimento nem sequer de serem conhecidos, é de se esperar que, para alcançar este objetivo, Platão nos apresente qual seja então sua perspectiva da verdadeira natureza desses objetos.

Tomando a suposição acima como uma hipótese plausível, a doutrina dos mais eruditos, sofisticados ou apenas *refinados*⁵⁶ (156a), como a tradução lusitana prefere nos agraciar, seria, no nosso entendimento, apenas uma propriedade dramática do texto com vistas a valorizar o que Platão nos apresentará. Assim, ele propõe ao menos quatro tipos

⁵⁴ Ver em seu *Teeteto* a notória *teoria das três teses*, na qual fica claro este que é um dos principais argumentos dos que fazem aquilo que ele chama *Leitura B*, qual seja, uma tese implica necessariamente a outra e, refutando uma delas, no caso a primeira, necessariamente as outras perdem a validade, além de outros estudiosos da leitura “Revisionista” já mencionada nas notas 2 e 3 no início da introdução.

⁵⁵ “[In] the first part of Theaetetus Plato is not propounding his own views about knowledge and perception; rather, he is asking what Theaetetus, and then Protagoras, are committed to, and how they are best supported” p.109 in: “Conflicting Appearances”

⁵⁶ A palavra aplicada aqui, *κομψότεροι*, pode significar, além de *refinados*, segundo Isidro (1990, p. 328), *sofisticados, polidos, eruditos, elegantes e graciosos*.

de processos de interação, como vimos na citação (156a-157c), quais sejam, lento-ativo, lento-passivo, rápido-ativo, rápido-passivo e, se encaixarmos com o que temos no trecho, podemos inferir que o primeiro seria algo como o olho: algo que percebe, pode produzir percepções e é independente; o segundo seria algo que é ou pode ser percebido, como uma pedra branca, sendo também independente; o terceiro, uma percepção, como uma visão ou um tato que é dependente do quarto, o percebido, como a brancura ou a porosidade que também sempre depende do terceiro, a percepção.⁵⁷

Não é exagerado dizer que essa tese é um tanto ousada para seu tempo. Segundo ela, os objetos que produzem nossas sensações e percepções não trazem em si nenhuma qualidade permanente, apenas têm δύναμις em agir e ao agir em nossos órgãos, ou sentidos e também entre eles mesmos.

Essa teoria da natureza da αἴσθησις seria, segundo Cornford (2003 p. 49), mais um ato criativo de Platão, que combina elementos tomados de empréstimo com importantes modificações e restrições, de Protágoras e Heráclito. Concordamos com sua leitura de que essa teoria não é refutada na sequência; muito pelo contrário, é tomada como uma explicação verdadeira da questão em causa. Segundo Cornford (2003) – que cita Burnet em nota –, essa tese não apenas é gerada pelo próprio Platão, como estaria presente em outros momentos em obras distintas.

Refazendo então nosso percurso, tendo como viável a leitura acima, seria assumido por Platão que, no decurso do mundo sensível, a sensação somada a seu parecer ser, que é privado, individual, não poderia falar de outro modo que não por opiniões que surgem dessas sensações as quais nos parecem ser de tal ou qual forma e, nesse sentido, todos os discursos se igualam e não são e nem podem ser falsos, dado que não os há verdadeiros. No entanto, quando a sensação designa algum objeto, como pedra branca, estaria indicando aí algum caráter judicativo? A nosso ver, não. Seria apenas uma constatação baseada em uma linguagem a qual, situada no sensível, não pode expressar as coisas em si por não possuírem nem em suas formulações mais complexas valor de verdade real, já que sabemos que não podemos falar do ser, falamos por hábito que algo é branco, a constatação da brancura de um objeto exterior percebido pelo sentido da visão não implica em nenhum tipo de raciocínio, reflexão ou a dimensão

⁵⁷ Aqui, fazemos uma leitura lastreada em Santos (2008 p. 66) e Chappell (2005 p. 74-75).

do pensamento sobre o objeto, mas simplesmente um dado que nos é presente ainda no domínio da αἴσθησις (sensação) e da φαντασία.

Após a exposição das principais partes da teoria da percepção que se dá dentro de uma concepção heracliteana do mundo, em um primeiro momento Sócrates apresenta-se como mero intérprete, ou parteiro, da teoria apresentada, não assumindo a autoria dessas ideias.

Não te lembras, meu amigo, de que não sei, nem faço disto nada de meu. Sou estéril e pratico em ti a arte de dar a luz. Para isso, dedico-te encantamentos e dou-te a provar cada uma das teses dos sábios, até conseguir trazer a tua própria opinião a luz (*Teeteo* 157d).

A partir de 157c-d até 159e, Sócrates irá expor algumas dificuldades para testar a força da teoria da percepção apresentada e, em seguida, como esta lida com os problemas. Todas as dificuldades elencadas têm como objetivo provocar uma resposta ao problema das percepções falsas, por exemplo, as que temos nos sonhos, em comparação com as verdadeiras que temos no estado de vigília. Com a mesma intenção, Sócrates, o parteiro de idéias, cita o caso das doenças, da loucura e de eventuais distorções ou deficiências na visão e na audição, que reconhecidamente não são verdadeiras, como no caso mais extremo da loucura.

[...] falta falar sobre os sonhos, as doenças e, entre outras, da loucura e de tudo quanto diz respeito a ouvir mal, a ver mal ou a qualquer outra percepção ilusória. De fato, suponho que sabes que em todas essas situações parece ser consensual a refutação do que ainda agora passamos em revista, dado que, mais que tudo, são percepções falsas (ψευδεις αἰσθήσεις) que nascem nelas, muito faltando para que o que aparece a cada um seja isso, pois é tudo ao contrário, nada sendo o que parece (157e).

Desse modo, as percepções não seriam não falsas, portanto não poderiam ser conhecimento. Assim, esse *parecer ser* da insanidade, dos sonhos, das doenças, distorções e deficiências, de um modo geral, demonstraria que há falsas percepções, fato suficiente para demonstrar que a teoria apresentada é inconsistente.

[...] seria possível dar uma prova a alguém que agora perguntasse como estamos no momento presente: se, a dormir, sonhamos tudo o que pensamos, ou se estamos acordados e conversamos uns com os outros no estado de vigília? (158c).

A estas objeções, a teoria irá responder que tais percepções ou o *parecer ser* dessas apreensões não se submetem ao critério de veracidade; no máximo podem ser

descritas como percepções diferentes para pessoas distintas, mesmo no caso de uma mesma pessoa em estado de sono ou de vigília deve-se lembrar que estando todos submetidos ao fluxo e como tal são diferentes combinações entre percepcionante, percepcionado e percepção logo pessoas diferentes em momentos diferentes. As objeções que incidem sobre a falseabilidade das percepções se mostram, então, insuficientes para colocar em xeque a teoria da percepção apresentada no longo período citado anteriormente. Essa conclusão fica patente na admissão de Teeteto: “[...] na verdade não seria capaz de discordar que os loucos ou os sonhadores não tem opiniões falsas (ψευδῆ δοξάζουσιν), quando uns pensam que são Deuses, outros que voam em sonhos e são como pássaros” (Teeteto 158b).

Este breve trecho que apresentamos agora tinha por objetivo, a nosso ver, fixar no leitor não apenas o fato de que a tese da não falseabilidade da αἴσθησις permanece sólida, como também de que é preciso limitar a αἴσθησις ao mundo sensível, mais ainda, à mera sensibilidade, não podendo ser extrapolada para o sentido discursivo da δόξα. Vale notar que, se o que estava sendo discutido era a falsidade ou não da αἴσθησις nas situações apresentadas, a conclusão de Teeteto nitidamente mostra a identificação que ainda permanece entre o caráter discursivo da δόξα, “[...] não seria capaz de discordar que os loucos ou os sonhadores não tem opiniões falsas (ψευδῆ δοξάζουσιν)[...]”, e o caráter sensível da αἴσθησις. Assim, Sócrates deixa Teeteto com uma tese subentendida na qual não apenas todas as percepções são verdadeiras, como de que não há opiniões falsas.

Sócrates então nos relembra a relação de reciprocidade entre agente e paciente, estabelecida em 156a, com o exemplo do vinho em 159b-e estabelecida na tese da doutrina secreta que nos diz “que são múltiplos e infinitos os agentes, o mesmo acontecendo com os pacientes”. Tendo essa paisagem ao fundo serve-nos com o exemplo do que se sucede ao sujeito quando bebe o vinho e está são e sente o que parece ser a sua doçura e noutro momento quando está doente e o vinho parece ser amargo.

Sócrates com saúde e Sócrates outra vez doente; diremos que este é igual ao outro ou dissemelhante daquele? [...] Efetivamente, partindo do que acordamos, o agente e o paciente deram origem a doçura e a percepção, ambas movimentadas ao mesmo tempo; de modo que, por um lado, a percepção, sendo originária no paciente, dá perceptividade à língua, por outro, a doçura, originária do vinho e movimentando-se a sua volta, fez ser e

parecer doce à língua saudável [...]. Este Sócrates e o ato de beber o vinho geraram, por sua vez, coisas diferentes: em relação à língua, uma sensação de amargor, amargor que se gera e desloca para o vinho, e este não será mais amargor, mas amargo, e eu não serei mais sensação (αἴσθησις), mas sentiente? (αἰσθανόμενον)⁵⁸(159e).

Após a rememoração do vínculo entre agente e paciente, na teoria da percepção contida na doutrina secreta com o exemplo do vinho, o fortalecimento do sentido de sensação da αἴσθησις, bem como a lembrança de que o *parecer ser* e o *ser* estão consubstanciados, Sócrates apresentará passo a passo um sumário exemplificado dos principais postulados da teoria da percepção contida na doutrina secreta. Esta leitura do trecho que vai de 160a-160d, dividido em cinco postulados que de fato encontram guarida na doutrina secreta dos mais eruditos (ou refinados), segue a interpretação dada por Santos (2008) na sua interpretação do *Teeteto*. Esta divisão nos parece bastante didática, e de fato é muito provável que tivesse o objetivo mesmo de resumir, fortalecer e fundamentar os princípios da teoria da percepção apresentada na doutrina secreta, na direção operacional da αἴσθησις no mundo sensível.

Do amargor do vinho, Sócrates nos brindará iniciando seu sumário da tese, contida na doutrina secreta, com o primeiro postulado, o qual nos recorda que a αἴσθησις é única e irrepetível. Tal caráter de unicidade e irrepetibilidade assegura a não falseabilidade da αἴσθησις, dado que, possuindo tais qualidades, não podem ser mensuradas. Diz Sócrates:

[...] nunca virei a perceber-me de outra coisa assim, pois a percepção de outro é outra, e faz com que aquele que se apercebe seja diferente, outro; nem o que age sobre mim, se se junta a outro, dará origem a algo semelhante a mim, pois do outro gera-se um diferente do outro (*Teeteto* 160a).

O segundo postulado da teoria da percepção, apresentada no interior da doutrina secreta, seguindo a leitura de Santos (2008) é a da interdependência entre percipiente e percebido, entre aquele que age e o que recebe a ação, entre o que sente e aquilo que é sentido, ou, como vimos antes, entre agente e paciente. Não há um sem o outro. Essa

⁵⁸ Aqui, a tradução por *sensação* ao fim do trecho se justifica por se tratarem de sensações diretamente ligadas a um dos cinco sentidos. No caso de percepção, em “deram origem a doçura e a percepção”, trata-se daquilo que foi dito que fica *entre, no encontro* entre aquele que sente e o objeto que é sentido. Neste caso, cremos que *percepção* é o termo mais adequado tanto para nosso entendimento quanto pelo fato de não ter vínculo com nenhum dos sentidos.

característica, que tivemos ocasião de tomar ciência tanto dentro da doutrina secreta quanto no exemplo do vinho, demonstra a sua importância central na tese e é aqui mais uma vez lembrada por Sócrates, apenas de um modo distinto. Será defendida não em um viés ontológico ou epistemológico, mas lógico e gramatical. Assim:

É necessário que eu, quando me tornar sentinte, o seja *de* alguma coisa, pois é impossível que quem se apercebe não se aperceba de nada. E o outro torna-se doce, amargo ou qualquer outra coisa, *para* alguém, pois é impossível ser doce, se não for doce *para* ninguém (*Teeteto* 160b, grifos nossos).

No terceiro postulado a ser afirmado, notamos, particularmente, um tom poético quando nos mostra que o percipiente e o percebido são muito mais que interdependentes, mas são um ao outro, nada sendo em si, estando atados um no outro; o que percebe só é para o outro o mesmo acontecendo com o percebido ou, o que Santos (2008) afirmará ser. O *princípio de reciprocidade* da teoria da percepção na doutrina secreta.

Penso que, se somos, só nos resta um para o outro, se nos tornamos, tornamos-nos, dado que a necessidade prende a nossa natureza, mas não nos prende a nenhuma das outras coisas, nem sequer a nós mesmos. O que resta é estarmos presos um ao outro. De modo que, se alguém nomeia algo que é ou vem a ser, é “para alguém” ou “de alguém” ou “em relação a alguma coisa (*Teeteto* 160c).

Porém, a vida no fluxo não deixa nenhum espaço para permanência e, apesar de toda a reciprocidade inerente ao percepcionante e o percepcionado, não podemos nos iludir; os princípios que nos servem de orientação não deixam dúvidas, e, então, surge o quarto postulado: a percepção é privada, só nossa, única, irrepetível e em última instância – isso não se encontra explicitamente no texto – incomunicável, dado que a linguagem se encontra impedida de transmitir o que seja. Assim “o que age sobre mim é para mim e não para outro, também eu apercebo a ele e não a outro” (*Teeteto* 160c).

Deste ponto, não é difícil deduzir que o próximo passo de Sócrates será enunciar a quinta tese desta doutrina *refinada* dos iniciados, aquela que já foi dita logo no início de nosso périplo grego: a de que *αἴσθησις* é não falsa, e o que parece ser o é para aquele que é o paciente, para aquele que sente, reafirmando assim o caráter verdadeiro da *αἴσθησις* do indivíduo.

A minha percepção é verdade para mim – pois é sempre da minha natureza – e eu sou juiz, segundo Protágoras, das coisas que são para mim, enquanto

são, e das que não são enquanto não são. [...] como é que não estando errado (ἀψευδής) e não falhando no raciocínio (διανοία) sobre as coisas que são (τὰ ὄντα) ou virão a ser, não seria conhecedor (ἐπιστήμων) daquelas que tenho a percepção (αἴσθησις)? (*Teeteto* 160d).

Aqui devemos nos ater a alguns detalhes importantes. O primeiro deles é a inclusão de αἴσθησις sobre eventos futuros, pois, se até então tratamos de percepções únicas, irrepetíveis e momentâneas, se trata sem dúvida de uma inovação. Outro detalhe é a inclusão do raciocínio (διανοία) à αἴσθησις, e aqui, uma vez mais, a nosso ver se opera uma distinção entre a noção de αἴσθησις/sensação, de Platão, e a αἴσθησις/percepção, de Protágoras, embutindo nela propositalmente o raciocínio, demonstrando o caráter de δοξά que Platão pretende desidratar tanto do conceito de αἴσθησις quanto da teoria da percepção por ele desenvolvida na doutrina secreta.

Recapitulando brevemente o trajeto acima de outro modo: Sócrates inicia sua “tentativa”⁵⁹ de refutação da tese de que a αἴσθησις seja não falsa e da teoria da percepção apresentada no interior da doutrina secreta, unificando a tese do fluxo de que *tudo é movimento*, com o caráter relativista da tese de Protágoras⁶⁰ do homem medida, elencando diversas situações em que somos enganados pelas percepções, como no caso dos sonhos, das doenças, da insanidade, das alterações de perspectiva na visão, da audição e de outras condições em que as percepções se revelam equivocadas. Entretanto, levou-se em conta o que foi anteriormente postulado, ou seja, que o número de agentes e pacientes é infinito, e cada união entre eles gera diferentes percepções que surgem da interseção entre a força ativa e a passiva do agente e do paciente de tal modo que elas enquanto tal são verdadeiras ainda que unicamente para aquele que sente e não para os demais, num privatismo radical ou o que poderíamos chamar contemporaneamente de solipsismo, que não se guia por um parâmetro ancorado na permanência e sim no devir, de tal modo que bastando haver reciprocidade entre aquele

⁵⁹ “Tentativa” vai aqui entre aspas, não me parece que de fato seja um movimento de refutação dado que o caráter não-falso finda por não ser refutado as objeções apresentadas acabam por fortalecer a tese da não-falseabilidade.

⁶⁰ A hipotética associação do caráter apontado como heracliteano da tese fluxista com o caráter relativista do homem medida da tese dita de Protágoras não é historicamente atribuída a nenhum deles. De modo que a responsabilidade pela suposta associação desses aspectos caberia a Platão. Não podemos dizer até então que ele aceite a teoria da percepção apresentada no interior da doutrina secreta como seu entendimento do modo como o sensível se comporta, mas ao menos que ele não se preocupa em refutá-la.

que percebe e aquilo que é percebido, independente da percepção dos demais, fica resguardada a veracidade desta, mas apenas, e somente, em âmbito privado.

Com muito zelo e no momento oportuno, Sócrates inicia o movimento que parece ser a identificação da tese de Protágoras e Heráclito com uma insinuação ao estilo socrático:

É muito certo o que disseste, que conhecimento não é mais que percepção, e nele convergem tanto o que diz Homero, Heráclito e toda a sua espécie: que tudo se move como fluxos, e, como diz o sapientíssimo Protágoras, que o homem é a medida de todas as coisas [...] (*Teeteto* 160e).

Ora, já percebemos que, sutilmente, Sócrates, mais de uma vez (152c, 156b e 160c, por exemplo), diferenciou uma αἴσθησις indicando sensação, sendo esta não falsa, “no que respeita ao calor e a todas as coisas do mesmo gênero”, de outra protagoreana que, como em 160d, trata de raciocínios e opiniões. Se até então nos foi proporcionada por Sócrates uma teoria da percepção na doutrina secreta, que, aglutinava elementos heracliteanos e protagoreanos “testada” nas refutações ao princípio da não falseabilidade, depois, recordada em seus principais conceitos no exemplo do vinho (159d), e finalmente aprofundada na apresentação de suas características no que Santos chama de “cinco postulados” (160a-160d), agora Platão fará um movimento inverso, refutando as teses de Protágoras e Heráclito no que estas tem de mais radical.

Após um breve interlúdio entre 160e-161b, Sócrates, com força total, inicia sua investida contra Protágoras, ou no que ele se transformou, em 161c-164b. Começa o ataque com um argumento que traz escondido dentro de si, tal qual o “cavalo de madeira” ou o truque de um ilusionista, uma ligação que terá consequências importantes na refutação de Sócrates, qual seja a ligação entre αἴσθησις (sensação) e δόξα (opinião). O Protágoras que nos é apresentado aparentemente não distinguia entre sensação e opinião no seu sentido julgamental. Platão não só perceberá esta diferença entre os sentidos, como será o responsável por estabelecer essa distinção.

Iniciaremos agora a exposição dessas objeções para em seguida apresentar a defesa de Protágoras feita por Sócrates de 165-168 para finalmente mostrar como o problema da δόξα levará Platão a uma bem-sucedida refutação no que diz respeito ao equívoco de conferir o mesmo estatuto da possível veracidade privada da αἴσθησις (sensação) para uma insustentável veracidade de toda opinião. A primeira frase da argumentação é para nós relevante no que diz respeito à aceitação de Platão de parte da

tese de Protágoras assimilada na teoria da percepção apresentada na doutrina secreta, qual seja: “De um modo geral agrada-me sua doutrina de que tudo o que aparece para alguém parece ser para essa pessoa” (161c1) ⁶¹.

Agora teremos oportunidade de perceber com mais clareza o que já anunciamos no início de nosso trabalho: o quanto o ataque ao caráter de opinião da *αἴσθησις*/sensação, muito mais que sua não falseabilidade, é o ponto mais importante da crítica de Platão à tese de Protágoras. O problema não é o fato de a sensação não ser falsa, mas sim, de se proferir julgamentos ou opiniões, tendo por base apenas essas sensações é que não constituem para Platão discursos necessariamente verazes.

Em um primeiro momento, temos a falaciosa e famosa pouco gentil investida contra Protágoras:

[...] não disse (Protágoras), no início de *A Verdade*, que ‘o porco é a medida de todas as coisas’ ou o ‘babuíno’ ou qualquer outro animal mais estranho, de entre os que tem *αἴσθησις* (sensação) [...] enquanto ele estava quanto a sua inteligência não melhor que um girino, ou qualquer outro ser humano. (*Teeteto* 161d).

Mas ainda não é esse o momento central da argumentação, e sim o que vem a seguir, em que está localizado o anunciado vínculo equivocado entre *δόξα* e *αἴσθησις*.

Pois, se a verdade é (*ἀληθὲς ἔσται*) para cada um o que *opina* através da *aísthesis* (sensação) (*αἰσθήσεως δοξάζη*), ninguém pode julgar a experiência de outro melhor que ele, nem ninguém será melhor a examinar a *opinião* de um outro, se é correta ou falsa. E, se o que muitos dizem é que cada um, sozinho, terá suas próprias *opiniões*, todas corretas e verdadeiras, então meu amigo, como é que Protágoras é sábio, a ponto de também ser considerado mestre de outros, justamente, com um grande salário, enquanto nós somos muito ignorantes e devemos ser seus alunos, se cada um é a medida (*μέτρον*) da sua própria sabedoria (*αυτοῦ σοφίας*)? No que se refere a mim e a minha arte de ajudar aos partos, calo-me, na medida em que estamos condenados ao ridículo, tal como também, penso eu, toda a prática dialética. Pois, examinar e tentar refutar as *aparências e opiniões* uns dos outros, corretas porque pertencem a cada um, não é mais que simples frivolidade. (*Teeteto* 161d-162a, grifos nossos).

⁶¹ Tradução de Benedito Nunes, do mesmo trecho, trocando apenas *existir* por *ser* pelos motivos já mencionados anteriormente, na versão lusitana: “Por um lado, agrada-me o que disse, que aquilo que parece a cada um, também é”

Essa objeção dirige-se mirando no que Santos (2008) estabeleceu como quinto postulado, ou seja, que a percepção é sempre verdadeira para o que percebe. É nesse ponto precisamente que se inicia seu desvio de crítica da *αἴσθησις* para a *δόξα*, mostrando que esta, na visão do pensador de Abdera, não separa um domínio de outro, afinal se como disse acima: “a verdade é para cada um *o que opina através da αἴσθησις* (sensação)”, podemos deduzir que ele é o melhor juiz de sua experiência, opinando a partir de si tomando a *αἴσθησις*/percepção com a mesma peculiaridade privativa dita no quarto postulado. Disto decorre que a profissão de Protágoras é um engodo, e a dialética de Sócrates não tem o menor sentido.

Nessa altura, Teodoro, que era amigo de Protágoras, se sente entre ofendido e assustado e galhardamente se retira deixando a Teeteto a nobre tarefa de tentar defender o sábio Abderita, mas este se apresenta confuso, já que Sócrates havia exposto, como ele dissera, com tanto brilhantismo o argumento que não enxergava motivo para descrever na tese de Protágoras, agora entretanto não tinha mais tanta certeza assim. Sócrates, com sua peculiar generosidade, reconhece que exagerou com a identificação do grande pensador da cidade fundada por Hércules, com porcos, babuínos e girinos e demonstra humildemente sua deficiência pela boca de uma personagem imaginária que poderia ser “Protágoras ou qualquer outro” incitando Sócrates a ser menos ardiloso:

[...] seria terrível se, em sabedoria, cada um dos homens não diferisse de qualquer ruminante. Não apresentais qualquer prova, nem necessidade, mas fazeis uso do que *parece* [...] Portanto, investigai, tu e Teodoro, se admitis, sobre assuntos tão importantes, argumentos baseados em imagens e na plausibilidade. (*Teeteto*163a).

Essa reprimenda aparentemente repõe o ânimo de Teeteto, que volta a depositar crédito na tese protagoreana do homem medida, permitindo assim, que Sócrates lance outros argumentos contra a condição como foi inserido no contexto geral das teses mescladas, (*conhecimento é αἴσθησις, o homem medida de todas as coisas, ser é parecer ser e tudo está em perpétuo movimento*), a tese de Protágoras; em suma, serão as seguintes objeções: na primeira delas tentará distinguir percepção e conhecimento pelo argumento da língua estrangeira e da escrita, “[...] conhecemos ou não as letras e os sons dos que falam em outra língua, já que ouvir e ver são *αἰσθήσεις*? [...]” (*Teeteto* 163a), depois a separação entre o conhecimento da percepção e memória [...]“pode-se conhecer alguma coisa tendo por base apenas a memória desta? Se conhecemos algo

que vimos ao não vermos mais, ainda se pode dizer que conhecemos este algo?[...]” (*Teeteto* 163d) finalmente com um argumento que se utiliza de um caolho que “[...] vê e não vê ao mesmo tempo [...]” (*Teeteto* 164a) mostrará como essa teoria nos leva ao ponto de considerar absurdamente que *conhecer é não conhecer*.

Não vamos nos deter ponto a ponto no desenvolvimento dessas objeções, já que esses contraexemplos têm como intenção, no nosso entendimento, não propriamente destruir a tese da não falseabilidade das sensações ou a teoria da percepção exposta no interior da doutrina secreta⁶², esta ao contrário se fortalece e fornece as condições para a defesa que fará de Protágoras, obrigado a reforçar sua posição e demonstrá-la com mais vagar, colocando-se em uma posição desfavorável quando reafirma a identificação da veracidade da percepção privada com a opinião de natureza pública e julgamental e este é de fato o foco de Sócrates em todo esse trecho, mostrar mais uma vez que αἴσθησις e δόξα não são idênticos. A qualidade julgamental em sentido forte de articulação discursiva que cabe à opinião não se encaixa na sensação.

O trecho da defesa de Protágoras por Sócrates, ou melhor, a encenação de uma possível resposta de Protágoras a Sócrates é bela, fascinante e filosoficamente relevante em muitos sentidos. Nesse caso, embora muito tentado a citá-lo na íntegra, o fato de ser demasiado extenso acabaria por nos desviar exorbitantemente, além de eventualmente perdermos o foco das questões centrais para nós. O que farei em seguida será pontuar as principais partes, fazendo uma espécie de síntese da defesa, com citações curtas que as fundamentam.

Em um primeiro momento, a título de introdução exortativa, “Protágoras” “incorporado” em Sócrates depois de chamar Teeteto de “jovenzinho amedrontado” se esquiva, colocando-o na berlinda, não seria a tese dele, Protágoras, que estaria sendo refutada ou posta em cheque, mas a do matemático Teeteto:

[...] No entanto, ó descuidadíssimo Sócrates, é assim: quando examinas com perguntas alguma teoria das minhas, se o interrogado responde como eu teria respondido e se engana, sou eu quem é refutado, mas, se diz outra coisa, é ele, o interrogado, que é refutado[...]. (*Teeteto* 166b).

⁶² Não é muito difícil deduzir pela tese exposta que os argumentos são de fácil refutação, a primeira pela via do privatismo da percepção e o parecer individual de cada um, ou seja, todos conhecem ainda que não conheçam o mesmo, a segunda pela mesma via, o que alguém recorda é uma percepção sua e como tal é verdadeira para ele e no terceiro, obviamente, dado os postulados da teoria, não é paradoxal conhecer e não conhecer porque toda sensação é conhecimento, com um ou dois olhos.

Depois desse esclarecimento, “Protágoras” inicia sua defesa propriamente dita, reafirmando de princípio que não há contradição em conhecer e não conhecer, distingue percepção e recordação e segue, reafirmando os postulados que as percepções são únicas, individuais, privadas e recíprocas, finalmente apontando o argumento dos porcos e babuínos como falaciosos e acusando Sócrates de má vontade:

[...] pensas que alguém vai te conceder que a recordação presente nele, daquilo que o afetou, seja uma afecção semelhante à que o afetava, quando já não estava sendo afetado? [...] ou recuará, por medo em concordar que é possível alguém conhecer e não conhecer a mesma coisa? [...] ou concederá alguma vez que aquele que mudou é o mesmo que era antes de ser mudado? [...] Meu caro, aborda com maior nobreza aquilo que te digo. Se fores capaz, prova que nenhum de nós tem percepções individuais, ou se as há individuais, se não seria preferível que o que aparece (φαίνεται) não se tornasse, para cada um apenas, ou se prefere dizer ‘ser’, que ‘seria’ para aquele a quem parece (φαίνεται). Efetivamente falando de um porco ou de um babuíno, não apenas tu próprio falas como um porco, mas ainda convences os que te ouvem a agirem assim, contra os meus escritos. (*Teeteto* 166c-d).

“Protágoras”, após esta chamada de atenção, segue sustentando a posição relativista no interior de sua teoria: [...] “Pois afirmo que a verdade é como eu escrevi. Pois cada um de nós é a medida do que é e do que não é, e, no entanto cada um difere infinitamente do outro: para um é uma coisa e assim parece, ao outro é e parece outra coisa[...]” (*Teeteto* 166d). Assim sendo, uma pessoa não é a mesma em momentos diferentes, portanto ninguém pode ter duas vezes a mesma percepção.

Continuando em defesa do sábio Protágoras, este admite que apesar de todo relativismo existam homens mais sábios e outros mais tolos, não nega isso e mostra que sua definição e a de Sócrates são distintas. Para o pensador de Abdera, o sábio não o é porque busca o verdadeiro, ou a verdade, mas porque busca transformar o que é pior no que é melhor, ou seja, o sábio é aquele que é capaz de alterar as percepções daquilo que parece ser mal para outras que parecem ser boas: [...] “Estou longe de negar que exista a sabedoria e o homem sábio. Mas este mesmo a quem chamo sábio é aquele de nós que, quando as coisas são e lhe aparecem más, as muda, de modo a parecerem e serem boas” [...]. (*Teeteto* 166e).

Protágoras, para explicitar sua perspectiva, faz uma comparação ou ainda uma metáfora do sábio com o médico: para o homem doente, a comida parece ser e é amarga; entretanto, para o homem saudável, ela parecerá e será o contrário. Nesse caso, de acordo com a teoria, nenhum dos dois está certo ou errado, “[...] nem se deve acusar

o doente de ser ignorante por ter essa opinião [...]” (*Teeteto* 167a), já que ambas as percepções só podem ser verdadeiras. O papel do médico é produzir uma alteração de estado (não do falso para o verdadeiro, mas do pior para o melhor) por meio da utilização de drogas; do mesmo modo, o sábio (no caso, o sofista) opera na educação por meio do discurso, sem ter o objetivo de produzir pensamentos verdadeiros, apenas melhores, provocando a alteração de todas as ações que pareçam ser e são nocivas por outras, que pareçam ser e sejam melhores. E afirma, ainda, que não se transforma uma opinião verdadeira em uma falsa “[...] pois não é possível ter opinião do que não é [...]” (*Teeteto* 167a) assumindo outra concepção de veracidade, que não sendo baseada na permanência não se propõe a universalidade, atacando a posição de Sócrates “alguns por inexperiência chamam verdadeiras as aparências (φαντάσματα)”. (*Teeteto* 167b).

Os sofistas são comparados então aos médicos, aos agricultores e aos oradores, pois todos têm a habilidade de mudar as percepções que parecem ser más em outras que parecem ser boas e obviamente, para tanto, devem ser remunerados conforme sua importância, visto que os sofistas educam aqueles que serão os futuros cidadãos, que terão o dever de fazer “[...] com que as coisas benéficas pareçam ser justas às cidades, em vez de defeituosas[...]” (*Teeteto* 167c). Do mesmo modo, o sofista, capaz de instruir os seus seguidores, é sábio e merece muito dinheiro da parte dos que educa. E, desse modo, conclui “Protágoras” placidamente: “[...] uns são mais sábios que os outros e ninguém tem uma opinião falsa [...]”. (*Teeteto* 167d).

Mas esse nosso resumo da defesa sincera e intensa de Sócrates, que parece ser perfeita, irá acentuar o que já alertamos que se iniciou anteriormente, a passagem do domínio da veracidade do *parecer ser* da αἴσθησις para o *parecer ser* na δόξα, ou seja, caracteriza uma verdade privada e não falsa, até então reservada à sensação, para o terreno público e nada sólido do discurso, além de nos apresentar a novidade de uma avaliação de melhor e pior, mau e bom de origem pouco clara.

Depois desse breve interlúdio (168d-170a) para considerações elogiosas, estímulos e comparações dos contendores com os personagens dos mitos, Sócrates inicia sua refutação da “defesa de Protágoras”, incidindo, como de se esperar, na crítica a sua doutrina quando esta passa ao campo dos juízos. Para tanto, de 170a-171c, aproximadamente, o que ficará em relevo entre um ataque e outro será sempre o problema da δόξα, cuja perspectiva defendida por Protágoras é que não haveria nenhuma delas que não fosse verdadeira.

Sócrates começa em 170a rememorando a identidade entre *ser* e *parecer ser* derivada da tese do homem medida, por nós já conhecida, retomando o que foi acertado em 152b, “suponho que ele diz que o que parece a cada um é o que lhe parece” em um golpe veloz apresenta um argumento pouco usual para seus padrões; tendo em vista que a maioria dos homens dá mais valor à opinião de uns do que de outros, lembra Sócrates, os militares em perigo em relação à opinião de seu comandante, ou a do doente em relação à opinião do médico ou dos discípulos em relação ao mestre, é notório que ninguém sustenta que não existam sabedoria e ignorância dando a primeira o nome de pensamento verdadeiro e ao segundo, opinião falsa, daí questiona como Protágoras poderia defender que estas opiniões são todas verdadeiras quando o que sustentam todos é exatamente que nem todas as opiniões são verdadeiras, e que: “em todos estes casos, que outra coisa diremos, a não ser que os próprios homens pensam que existem, em si mesmos, a sabedoria e a ignorância?” (*Teeteto* 171b).

Assim, após mostrar aquilo que os homens normalmente acreditam, ou seja, o senso comum, Sócrates desloca a aceitação dessa circunstância para uma implicação de identidade entre sabedoria e pensamento verdadeiro e ignorância com opinião falsa, disso conclui que as opiniões devem ser consideradas verdadeiras ou falsas, mesmo por aqueles que as supõem sempre verdadeiras.

Seguindo essa via põe em cheque o próprio Protágoras, acusando insidiosamente *en passant* que estaria sendo hipócrita, seguido de um argumento fundamentado na opinião da maioria que não parece muito condizente com as crenças de Platão: [...] Então e o próprio Protágoras? Se nem ele próprio acreditava nem a maioria, que de fato não acredita que o homem é a medida, será que não é necessário que esta verdade que ele descreveu não seja para ninguém? [...] (*Teeteto* 171a).

Como já dissemos em momento pretérito em nosso trabalho, essa passagem serve também para ratificar a tese que o homem medida do qual Protágoras fala poderia trazer em si tanto o sentido de homem individual quanto de homem coletivo, uma vez que nesse trecho a verdade se encontra vinculada ao juízo da maioria. Depois dessa argumentação chamada “autorrefutação” de Protágoras que concede que diga a verdade aquele que pensa o contrário dele, Sócrates faz uma observação que gostaríamos de ressaltar, pois ela servirá de auxílio para indicar a perspectiva de Platão:

E também diremos que o argumento se aguenta melhor na forma que subscrevemos quando ajudamos Protágoras; isto é, que a maior parte das

coisas, tal como aparece a cada um, assim é para cada um, a saber, quentes, secas, doces e todas as outras desse tipo [...] (*Teeteto* 171e).

Aqui uma vez mais como em 161c1, em que Platão afirma que lhe agrada a ideia que “aquilo que parece ser a cada um também é”, vemos um aparente consentimento parcial de Platão em relação a outro ponto do pensamento de Protágoras, o qual o homem é medida “da maior parte das coisas”; quais seriam essas coisas? “quentes, secas, doces e todas as outras *desse tipo*” uma vez mais vemos a limitação da não falseabilidade restrita às ἀισθήσεις em sua dimensão de sensação.

Depois dessa consideração de possibilidade da eficiência parcial da tese de Protágoras, desde que devidamente alterada, Sócrates fará uma digressão que vai até aproximadamente 177b e tratará fundamentalmente de distinguir a retórica e a filosofia, além de mostrar as deletérias consequências do relativismo dos valores para a *pólis*, podendo levar a práticas injustas e à desarmonia. Enfim, as consequências ético-políticas diferentes derivadas da postura retórica do sofista, e da postura dialética do filósofo, tal digressão, objeto de muito estudo e extremamente rica, não é parte determinante para nossos propósitos. Por isso, retomaremos o texto a partir do fim dessa digressão, quando Sócrates apresenta um argumento mais forte contra a tese do homem medida, introduzindo o critério de previsibilidade como uma demonstração que a medida de todas as coisas não pode ser igualmente distribuída entre todos os homens, sendo uns mais cômicos que outros, para isso mostra diversos exemplos:

[...] um leigo, julgar que a febre vai tomar conta dele e que vai ficar mais quente, e outro, um médico achar o contrário, diremos que o futuro acontecerá segundo a opinião de ambos? [...] à futura doçura ou acidez do vinho, penso que será autoridade a opinião do agricultor e não do citarista [...] um som harmonioso ou desarmonioso, a opinião de um professor de ginástica não é melhor que a de um músico? [...] (*Teeteto* 178b-d).

Se estendendo por diversos saberes, Sócrates vai mostrando que o critério de previsibilidade serve inclusive para os magistrados e os governantes, e assim conclui que: “é forçoso que concorde que uma pessoa é mais sabedora que outra e que apenas o sábio é a medida.” (*Teeteto* 179b).

Entretanto, logo depois, parece fazer alguma concessão: “Mas no que respeita à experiência presente de cada um, pela qual as percepções e as opiniões se geram, é mais difícil demonstrar que as opiniões não são verdadeiras.” (*Teeteto* 179c).

Ora, aqui Platão parece mais uma vez querer nos apontar que há alguma parcela de verdade nas teses de Protágoras e Heráclito desde que retirados os exageros, talvez a explicação do modo como funciona a αἴσθησις descrita nos postulados em 160a-d ao menos no seu teor privado, “no que respeita a experiência presente de cada um” seja uma tese aceitável. Mais adiante retornaremos a essa questão.

Devemos, agora, fechar mais o raio de nossa circunferência rumo ao centro de nosso problema, para tanto é necessário apresentar o saldo das ideias gerais apresentadas até este ponto e agregar a ela novas perspectivas que nos levarão à próxima e mais fechada volta de nosso cerco. Perseguindo esse intuito até aqui temos: a máxima que o que quer que a alguém pareça ser verdadeiro é assim para aquele indivíduo, o que nos leva a concluir que a ninguém pode se atribuir uma verdade mais qualificada que outra; a apresentação de ἐπιστήμη identificada com αἴσθησις, e esta, igualada a φαντασία, e um anúncio de associação da αἴσθησις ao fluxismo heracliteano, ligação essa que fornecerá as condições de possibilidade da defesa da não falseabilidade da percepção que finda por se estender às opiniões, que analisaremos em pormenor agora.

O homem medida apresentado em 152a, o exemplo do vento e em seguida o postulado da equivalência entre φαντασία e αἴσθησις nos leva a pensar que o que se está sugerindo é que a maneira como as coisas aparecem no fluxo constante do devir as leva a parecerem sempre diferentes, ora uma coisa, ora outra, levando Sócrates a concluir que então *a αἴσθησις é do que é* e de que, portanto, não pode ser falsa.

Segundo Santos (2008), aparência e percepção se identificariam porque Platão teria em vista de fato atingir Heráclito, tese que não concordamos. Vale lembrar que não estamos lidando aqui com Heráclito *stricto senso*, e sim com um Heracliteanismo mesclado com a tese de Protágoras, uma vez que Platão está preparando terreno para a exposição de uma epistemologia fundamentada em um mundo dominado pelo movimento. Já que tudo é devir e mistura, seria um erro dizer que as coisas são, visto que tudo se transforma.

A segunda afirmação, segundo a qual o que me aparece na percepção é real e não falsa, é analisada por Cornford (2003) como obscura. Protágoras nos é apresentado sustentando – remontando ao argumento do vento – que quando o vento parece frio a mim, é frio para mim. Entretanto, pode parecer e ser para você de outro modo, mas nenhum de nós poderia acusar o outro de equívoco. Cada um é a medida única e o

critério de julgamento da existência ou realidade para ele do que e de como ele percebe. O que permanece intrigante para o autor é o sentido da adição *a cada um* ou *para cada um*.

Para Cornford (2003), é provável que Protágoras não comungasse com um sentido estritamente privatista do caráter da αἴσθησις e estivesse tentando dizer algo diferente. O que temos como fato é que Protágoras nos é apresentado como alguém que postula a operação de uma redução do objeto a sua manifestação sensível, ao que parece ser concomitantemente uma redução da cognição do sujeito, já que este articula uma experiência sensorial reduzida. Sendo assim, Platão estaria de fato buscando atingir, de modo que desqualificasse, a própria natureza dos objetos dados a nós pelos sentidos, como nos diz Pinotti (2004):

O significado objetivo de *phantasia* para Platão equivale a negar que as coisas possuam uma natureza própria, um ser 'em si' para além das características que delas nos chegam através dos sentidos, tanto que o sentido subjetivo, cognitivo de *phantasia* ('parecer') ele a enraíza na *aísthesis* (PINOTTI, 2004, p. 126)⁶³.

Santos (2008) supõe que o que Platão tem em vista não é reforçar a tese da não falseabilidade da αἴσθησις, mas, ao contrário, indicar a infalibilidade do conhecimento, característica com a qual estaria de acordo no caso de um pré-requisito para que algo possa ser assim chamado. Partindo do paradoxo inerente ao argumento, Platão desejaria introduzir a crítica a uma teoria descritiva da realidade do mundo sensível com influência heraclitena.

O tipo fluxismo atribuído a Heráclito apresentado no texto em 152-157 vai prestar-se, segundo uma tradição considerável de estudiosos dos quais discordo, apenas ao papel de uma teoria da realidade que Platão se servirá, mas não aceitará, para aparentemente dar suporte ao relativismo de Protágoras.

Em *Teeteto* 152d e seguintes, é eliminado tudo o que *é um, em si e por si*, bem como sujeito, objeto ou qualquer possibilidade de predicação do que seja, resumindo a existência à deslocação, movimento e mistura, como vimos:

⁶³Tradução minha.

Pois o movimento desloca-se e na deslocação engendra. Então, depois que o olho e qualquer outra coisa comensurável das que estão à volta produz a brancura e a percepção a ela correspondente – a qual não teria acontecido se cada um daqueles tivesse ido ter com o outro – então, no meio, de um lado, a vista desloca-se dos olhos; do outro, a brancura, a partir do que se junta para produzir a cor que lhe corresponde enche-se de brancura e torna-se não brancura, mas branco, quer seja madeira quer pedra, quer qualquer outro objeto tingido desta cor. (*Teeteto* 156d-157a).

A partir do exemplo da citação anterior, observamos que a cor não é pensada como uma definição localizada no objeto, mas gerada no encontro entre os olhos e as coisas, passando a considerar-se como choque da vista com a αἴσθησις/percepção. Numa perspectiva extremada, poderíamos dizer que a cor não é de modo algum *algo* e não poderá aparecer como a mesma nem a diversos percepcionantes nem a apenas um, já que o próprio sujeito, no limite, também não é em si mesmo.

E assim é em relação a tudo o mais; a dureza, o calor e tudo o mais, devem ser encarados da mesma maneira, não havendo nada que exista em si, pois, como dizíamos antes, também é pelo encontro de umas com as outras que todas as coisas de todas as espécies se formam, a partir do movimento. [...] De fato nem nada é agente antes de se encontrar com o paciente, nem paciente antes de se encontrar com o agente; o que encontrar algo e for agente, pelo contrário revela-se paciente, quando tropeça com o outro. De modo que, de tudo isso que dizíamos desde o início, nada é unidade em si e por si, mas vem a ser sempre em relação a alguma coisa, e devemos excluir o ser de todo o lado, nem sequer quando, muitas vezes e ainda agora somos forçados pelo hábito e pela ignorância a recorrer a ele. (*Teeteto* 157a-b).

É de 155d a 157a que a teoria da percepção é desenhada, como vimos atribuída a doutrina secreta sendo introduzidas as várias espécies de movimento, apresentado pares no bojo da multiplicidade, *agente e paciente, interação e fricção*, distinções estas das quais surgem uma infinidade de outros movimentos, de tal modo que se estabelece uma relação de estrita reciprocidade entre o órgão sensorial e a coisa percebida, entre αἴσθησις e αἰσθητόν, em uma radicalidade tal que em tudo se transformando não há agente sem paciente, nem agente que não possa vir a ser paciente e vice-versa. Dependendo do instante perceptivo, chega-se à conclusão que não pode haver nada que se diga que é mais que parece ser, ficando interdita a possibilidade da verdade como algo que reflita o *ser* das coisas.

Assim, as coisas não podendo ser mensuradas pela via do *ser*, resta ao homem, por meio de suas percepções resultantes entre ele e o objeto, inevitavelmente imerso no turbilhão do devir, estabelecer por meio do consenso no interior do discurso o que,

quando e por que tal ou qual discurso é eventualmente melhor que outro, seja de uma perspectiva estritamente utilitária, seja de uma perspectiva meramente ética.

Conceder à αἴσθησις a característica da não falsidade não significa que, por meio dela, se atinja a verdade; mas é uma concessão tática relacionada com a consequência da tese do homem medida somada ainda à identificação de φαντασία e αἴσθησις, afirmando que as coisas são de acordo com o que parecem ser ao percipiente. Desse modo, a αἴσθησις é aqui designada, na leitura de Pinotti, como um estágio anterior à própria phantasia, em que não é possível emitir juízo falso ou verdadeiro, avançando mais ainda no sentido de delimitar definitivamente a αἴσθησις ao sentido de sensação corpórea.

A partir do instante que a reciprocidade é produto da articulação de uma experiência perceptiva privada, o desacordo de opiniões entre os distintos sujeitos é só aparente. Assim, aquilo que comumente diríamos se tratar de uma diferença de opiniões seria a regra geral do discurso, compreensível pela leitura de que a opinião é opinião da realidade privada de cada indivíduo e das diferentes maneiras que distintos sujeitos perceberiam as mesmas coisas, como Protágoras supostamente entenderia quando se refere ao *mesmo vento*.

Assim, a teoria da percepção atribuída, entre outros, a Protágoras e Heráclito tem, como vimos, os seguintes fundamentos: a unicidade da αἴσθησις – cada αἴσθησις é única e irrepetível –, a interdependência entre percipiente e percebido, a reciprocidade ontológica entre ambos, o caráter radicalmente privado da αἴσθησις e sua absoluta veracidade fundada no próprio percipiente.

Ora, nessa perspectiva não há possibilidade de falsidade e no extremo promovendo a indiferença de valor da αἴσθησις como percepção para o domínio da opinião. Dito de outra maneira, a não falseabilidade da αἴσθησις contamina a φαντασία, estendendo-a da sensação a todo o domínio discursivo. Logo, não é difícil perceber como, na visão de Platão, a tese do homem medida “[...] de todas as coisas das que são como são e das que não são como não são [...] (Teeteto 152b)” nos encaminha necessariamente a uma indistinção em relação às opiniões (δόξαι), colocando todas no mesmo plano de validade, o que fornece subsídio para que Platão, ironicamente,

coloque em xeque a autopropalada sabedoria de Protágoras, como já vimos anteriormente:

Pois, se a verdade é para cada um o que opina através da percepção e ninguém pode julgar a experiência de outro melhor que ele, nem ninguém será melhor a examinar a opinião de um outro, se é correta ou falsa. E, se o que muitos dizem é que cada um, sozinho, terá as suas próprias opiniões, todas corretas e verdadeiras, então meu amigo, como é que Protágoras é sábio, a ponto de também ser considerado mestre de outros, justamente, com um grande salário, enquanto nós somos muito ignorantes e devemos ser seus alunos, se cada um é a medida de sua própria sabedoria? (*Teeteto 161d-e*).

Não havendo diferença entre sábios e ignorantes,

[...] estamos condenados ao ridículo, tal como também, penso eu, toda a prática dialética. Pois, examinar e tentar refutar as aparências e opiniões uns dos outros, corretas porque pertença de cada um, não anda longe de uma imensa frivolidade. (*Teeteto 162a*).

Ora, observando essa conclusão não faz de fato o menor sentido qualquer busca pela verdade.

O termo *φαντασία* (parecer ser) passa a partir daqui a ser cada vez mais aproximado da *δόξα* e afastado da *αἴσθησις*; a aproximação de *φαντασία* e *δόξα* carregado de sentido cognitivo designa aquelas proposições que, segundo uma interpretação protagórica, são geradas na própria experiência e sempre verdadeiras. Esse amálgama de *φαντασία* e *αἴσθησις*, levando ainda em conta que a última foi elevada à categoria de *ἐπιστήμη*, é absolutamente inaceitável na ótica de Platão, segundo o qual a aparência de uma coisa não é seu ser real, este acessível unicamente e, acrescentemos, sem plena garantia de sucesso, pela via do pensamento.

Na visão de Platão, nem é preciso dizer que Protágoras se equivoca quando reduz o *ser* ao *parecer ser*, ficando o primeiro circunscrito ao modo como as diversas percepções se mostram, desvelam e aparecem aos distintos sujeitos. Porém, resta ainda a possibilidade que a tese de Protágoras traga em si a intenção de apenas abdicar de uma investigação das coisas em si mesmas, independentemente de seu aparecer, provavelmente porque alheio ao dualismo platônico, argumentaria que o discurso só pode dizer o *parecer ser* ou simplesmente não diz de coisa alguma.

Retomando a discussão, desde que cada ocorrência perceptiva é única para cada sujeito em cada ocasião particular (*Teeteto 159c4-160a6*) se segue que qualquer

percepção deve ser simples e peculiar para cada indivíduo (*Teeteto* 154a2). A αἴσθησις/sensação radicalmente íntima e privada, no sentido mesmo que “desde aqueles atos os quais em mim são para mim e apenas para mim, também é o caso que eu percebo e apenas eu” (*Teeteto* 160c4-5). Falsa αἴσθησις é então, em termos da teoria dita de Protágoras-Heráclito, impossível, desde que αἴσθησις é simplesmente, por um lado, a interação entre movimentos repentinos de um órgão dos sentidos e, algum sensível, por outro.

No momento atual de nossa análise, temos dois argumentos definitivamente fortes e que encerram uma refutação à tese do *homem medida de todas as coisas* no domínio da opinião. O primeiro e menos conclusivo seria a autorrefutação baseada na maioria, argumento no qual se afirma, entre outras coisas, que se é verdade que a opinião de cada um é verdadeira medida de todas as coisas, então é verdadeira aquela opinião que julga que a tese de Protágoras é falsa. Em relação ao segundo argumento, mais poderoso do que o primeiro, este se localiza no momento anterior entre 177b8 e 179b9 e incide nos julgamentos mais eficazes a respeito do futuro, que uns possuem melhor que os outros, pois assentados em bases firmes.

Segundo Burnyeat (1976), em relação à concordância de Platão com a teoria por ele exposta no interior da doutrina secreta, não seria inviável pensar, embora o próprio Burnyeat não pensasse assim, que o filho de Perictione aceitaria as teorias de Protágoras e Heráclito, desde que restringindo-as a uma descrição das percepções e do modo como as coisas subsistem no mundo sensível.

No que se refere ao problema da não falseabilidade, o argumento de Burnyeat é que, embora a percepção possa ser não falsa⁶⁴, não se pode atribuir o título de conhecimento por ter como objeto o próprio domínio do devir caracterizado pela δόξα; afinal, como fora acordado em 152c, o candidato ao conhecimento, que a αἴσθησις se identifica, deve ser sempre o que é, e ser não falso, segundo sua leitura. As características de *não falseabilidade* e de *ser do que é* seriam citadas no diálogo de Platão com a intenção de explicitar as exigências que se deveria preencher, de modo que algo possa ser chamado de conhecimento, a exigência de *ser do que é* não teria sido

⁶⁴ O autor traduz o termo por *infalível*.

satisfeita em uma perspectiva estritamente platônica. Essa leitura é compartilhada por Santos (2008) e, com algumas restrições, por Fine (2003c).

Burnyeat (1990) propõe duas possibilidades de interpretação: **1.** A explicação dada por Protágoras e Heráclito seria verdadeira, muito embora não produzisse conhecimento, visto estar no âmbito do mundo sensível. Esta serviria apenas para corroborar a tese platônica sobre a natureza deste mundo, sem maiores concessões, do ponto de vista epistemológico. **2.** Platão não aceita ambas as teses, em nenhuma medida; Teeteto, entretanto, tem de aceitá-las como desdobramento de sua definição primeira. Essa leitura defende que a estrutura do argumento o impele a acatar uma epistemologia protagoreana que o levará conseqüentemente a abraçar uma interpretação heracliteana do mundo, fazendo com que Sócrates, por meio de suas arguições, leve Teeteto intencionalmente a multiplicar contrasensos:

[...] demonstrou-se que, se tudo se move, qualquer que seja a resposta sobre qualquer assunto a que se responda, será igualmente correto tanto dizer que as coisas estão assim, como que não estão assim, ou, se quiseres, que se tornam, para não sermos apanhados pelo argumento. [...] Não se pode dizer este ‘assim’ – pois o ‘assim’ não estaria sujeito ao movimento –, nem ainda ‘não assim’, pois não há movimento em ‘isto’. Os que assim falam deveriam estabelecer um outro vocábulo, não tendo mais palavras para aguentar sua hipótese, a menos que este ‘não assim’ seja o que mais lhes convém dito de modo indefinido. (*Teeteto* 183a-b).

Essa segunda interpretação de Burnyeat (1990) nos leva ao período de 179c-183c, que teria como finalidade, partindo de seu princípio que há um vínculo necessário entre as teses de Teeteto-Protágoras-Heráclito, nos conduzir à refutação de uma tese que implicaria a perda de validade das demais.

Ora, analisemos então separadamente as teses de Teeteto, Protágoras e Heráclito. A tese de Teeteto que conhecimento é percepção leva imediatamente Sócrates a situá-la como resultante de outras duas teses. Por um lado, o relativismo de Protágoras expresso no homem medida postula que as coisas são para cada um como a cada um aparece e parece ser, e, sendo assim, toda asserção é verdadeira. Por outro, o fluxismo defendido, entre outros, por Heráclito nos apresenta um quadro de um mundo em devir constante onde “nada é um por si e em si”, mas “vai se tornando sempre” e, portanto, “não podemos nomear algo com correção” ou, em outras palavras, não há possibilidade de predicação em sentido forte.

A justificativa do vínculo entre relativismo e fluxismo se daria na medida em que este serviria de base ontológica àquele. É custoso provar que tal vínculo seria

admissível por Protágoras, fato é que a resposta ao problema proporcionado pelo postulado do caráter não falso da αἴσθησις encontra no fluxismo uma base relativamente forte de justificação e certamente não a única possível.

Afinal, se a αἴσθησις (sensação) pode ser para cada indivíduo do modo como lhe aparece/parece ser, como esta poderia ser falsa? E, por outro lado, como cada *phántasma* (aparente) pode ser percebido de modo diverso por distintos percebentes, estando todos corretos?

Devemos aqui nos lembrar de que, segundo Kahn (1997), a concepção platônica de ser, tal como a que se apresenta a partir do *Fédon*, se define entre outras coisas pela oposição entre *ser* (ἐἶναι) e *parecer* (φαίνεται). Na *República*, ele observa que a distinção entre as formas inteligíveis e as coisas particulares é correlata à oposição entre ser e parecer. Para Platão, portanto, ser é realidade verdadeira, no sentido daquela localizada no inteligível, em contraste com ser mera aparência. Mas seria esse o entendimento de Protágoras? Certamente não, para ele, como sabemos *ser é parecer ser*.

Entretanto, o Protágoras apresentado no Teeteto por Platão defende o poder da retórica em convencer as pessoas sobre qualquer assunto e alterar as opiniões delas apenas usando o discurso. Isso porque a δόξα é fundada na αἴσθησις que, por sua vez, são os efeitos resultantes das emanções dos objetos sobre nossos órgãos sensoriais; de modo tal que a qualquer δόξα, é possível contrapor uma oposta e todas as elas serão verdadeiras, não existindo opiniões falsas. Se alguém acredita em algo, pode fazer com que passe a crer no seu oposto, por força da retórica.

Podemos concluir que o Protágoras do Teeteto adota um extremo subjetivismo segundo o qual não há nenhuma realidade independente das aparências, nenhuma diferença entre *ser* e *parecer ser*. Nesse sentido, cada um de nós é o juiz de nossas próprias impressões. O que me parece é para mim, e, por isso, nenhum homem está em condições de chamar o outro de errado. Se o que eu sinto como quente tu sentes como frio, não podemos argumentar sobre isso: é quente para mim e frio para você. Nenhum filósofo natural foi assim tão longe, pois é uma negação do próprio sentido de *phýsis*. Segundo Guthrie (1991), também Demócrito disse que todas as sensações são subjetivas, que quente e frio, doce e amargo, não possuem nenhuma existência na natureza, mas isso era porque deviam se explicar como devidos à interação entre a estrutura atômica de nossos corpos e a do objeto percebido. Havia uma *phýsis* ou

realidade permanente, a saber, átomos e vazio. Para Protágoras, no entanto, não existia nenhuma, e por isso Demócrito o atacou, objetando que nessa visão “nada mais era do que assim e assim”; essa expressão também foi utilizada por Sócrates no Teeteto, ao fim da refutação em 183a.

O pensador Abderita *para além de Platão* teria escrito uma obra na qual ensinaria uma técnica dos argumentos contrapostos (*téchne antilogiké*). Essa obra, hoje perdida, mostraria como debater ambos os lados de uma questão com igual sucesso (Kerferd, 2003, p. 145), e, segundo a historiografia antiga, a afirmação que tornou Protágoras célebre foi a de que para qualquer assunto era possível defender dois discursos opostos: “Diz Protágoras que sobre qualquer tema se podem manter com igual valor duas teses contrárias” (Sêneca, 2008); “Em torno de cada questão existem dois discursos opostos reciprocamente” (Laertius, 1998). Ou seja, qualquer afirmação de que X é F pode ser contrabalançada pela afirmação oposta: X não é F. Dueso (1996), na sua tradução dos *Dissoi Logoi* e estudo sobre o pensador Abderita, nos mostra que o princípio defendido por Protágoras postula que, para uma mesma coisa, seja ela qual for, existem dois enunciados contrapostos, dos quais oferece alguns exemplos: bom-mau, justo-injusto, belo-feio. Dessa forma, o autor defende, por exemplo, que *uma mesma coisa é justa e injusta*.

A proposta do sofista não parece incidir sobre o princípio de não contradição, mas sim sobre a insuficiência da linguagem baseada em termos de oposições absolutas. Não seria, no entanto, objetivo de Protágoras simplesmente chamar a atenção para o fato comum de que, para cada argumento, sempre é possível encontrar um contra-argumento, mas defender uma tese muito mais ousada segundo a qual, para qualquer assunto, tanto a argumentação quanto a contra-argumentação são equipolentes, quer dizer, são ambas igualmente válidas. Isto é, para este Protágoras “além-Platão”, tanto uma tese quanto a tese que lhe é diversa seriam, ambas, verdadeiras e não contraditórias.

3. AÌSTHESIS NÃO É EPISTEME

Com o intuito de efetivar nossa pesquisa dos usos da *αἴσθησις* no *Teeteto*, faz-se necessário circularmos o que consideramos o mais difícil trecho de nossa análise, o período que vai de 184a até 187a9, que condensa a conclusão da objeção de Platão e a refutação da tese de Teeteto, segundo a qual ἐπιστήμη ἐστὶν αἴσθησις e na qual os sentidos do termo parecem se confundir a cada sentença.

O movimento de impugnação da tese de Teeteto a qual se estende no trecho acima citado será curto e preciso em sua incisão; o ataque não se fará a Protágoras ou a Heráclito, nem à teoria da percepção embutida na doutrina secreta dos iniciados mais refinados, mas sim à primeira afirmação de Teeteto, segundo a qual “ἐπιστήμη nada mais ἐστὶν αἴσθησις”. O veto central a essa tese terá como conteúdo principal o fato de que a ψυχή utiliza determinados conceitos os quais não foram adquiridos e não operam partindo dos sentidos como *identidade*, *diferença*, *igualdade*, entre outros. Haveria então uma porção significativamente importante de nosso conhecimento que não possui qualquer relação com nada que se nos apresente no mundo sensível. Conhecimento, então, não é percepção.

Citamos aqui a primeira parte do trecho a que nos remeteremos mais de uma vez, dada a importância central tanto para a refutação da tese quanto para o esclarecimento do sentido final da *αἴσθησις*, objeto deste trabalho:

[...] respondeste que percepção era conhecimento, não foi? [...] Então se alguém te perguntar “Com o que vê o homem o branco e o preto e ouve o agudo e o grave?”, dirias, segundo penso “com os olhos e com os ouvidos”. [...] Toma então atenção à resposta mais adequada: os olhos são aquilo com que vemos ou por meio de que vemos, e os ouvidos são aquilo com que ouvimos ou por meio de que ouvimos? [184c1] Seria bem terrível, meu rapaz, se as diversas percepções estivessem instaladas em nós, como em cavalos de madeira⁶⁵, sem que tudo isso não convergisse para uma forma única, quer se lhe chame alma, quer como haja de se chamar, pela qual, por meio dos sentidos, que são como instrumentos, experimentamos as percepções de tudo o que apercebemos (*Teeteto* 184b-184e).

⁶⁵ Referência ao artifício que garantiu a vitória dos gregos sobre os troianos.

Se até o momento o mecanismo perceptivo poderia ser compreendido como uma simbiose entre o órgão dos sentidos e algo capaz de afetá-lo, a partir de todo o período de 184, da citação anterior, se estabelece explicitamente que o sujeito que percebe é, na realidade, a *ψυχή* mesma. Não percebemos de fato com os sentidos, mas através deles com a *ψυχή*, operando as distinções e diferenças que percebemos nas coisas.

Observamos então que aqui podemos falar de *αἴσθησις*/sensação e que estas são consideradas instrumentos da percepção da *ψυχή*, “por meio dos sentidos, que são como instrumentos, experimentamos as percepções de tudo o que apercebemos”. Assim, as sensações não estão em nós como “num cavalo de madeira”; como as sensações são independentes das percepções da *ψυχή*, não há qualquer matéria da experiência que possa ser percebida via sensação sem que haja uma operação qualquer da *ψυχή*, ou seja, independente dela.

Em uma segunda conclusão, Platão estabelece nova distinção entre essa atividade perceptiva da alma e outra mais elevada, de natureza reflexiva, a qual a alma opera *através de si mesma*⁶⁶, sem o concurso dos sentidos: [...] eu cá não poderia dizer mais, exceto que me parece que o princípio é que não há nenhum órgão especial para isto ou para aquilo, mas acho que é, ela própria, através de si mesma, que a alma investiga o que há de comum em tudo (*Teeteto* 185e).

Ainda nesse nível, Platão distingue os objetos que são próprios ou “peculiares” (*ἴδιον*) de cada sentido, das determinações “comuns” (*κοινά*) aos objetos sensitivos e ainda a todas as coisas. Os próprios são objetos captados através dos sentidos e, em certa medida, capacidades especializadas que são características desses sentidos, enquanto aos chamados “comuns” cabem a essa atividade independente da alma, tão sublinhada pelo autor: “Mas através de que age aquela força que te revela o que é comum a todas estas e a estes, pelo qual define o que “é” e o que “não é”, e com o qual dá uma resposta a todas as perguntas que colocávamos aqui agora?” (*Teeteto*, 185c).

Sócrates argumenta que, através da vista, percebemos somente cores e não sons, assim como através do ouvido percebemos sons e não cores. Ao contrário, podemos

⁶⁶ Parece-nos pertinente ressaltar aqui a interpretação de McDowell (1973, p. 186), segundo a qual não devemos compreender a expressão *através de si mesma* como sendo qualitativamente equivalente à relação estabelecida entre os órgãos dos sentidos e seus respectivos objetos, mas apenas como modo de exclusão: “nem através de um órgão nem de outro”.

verificar pelo pensamento (διάνοια) que tanto os sons como a cor são, cada um, o mesmo que si mesmo e diferente um do outro, operação que é independente da e que envolve a captação de κοινά (comuns): ser, mesmidade, diferença, semelhança, dessemelhança, uno e múltiplo (*Teeteto* 184e-185b), determinações que fazem parte do uso reflexivo hierarquicamente superior da alma, ao qual Platão acrescentará mais adiante conceitos de determinações avaliativas tais como belo e feio, e também bom e mau (*Teeteto* 186a).

[...] Também estarás disposto a admitir que não é possível perceber através de uma potência o que percebes através de outras? Por exemplo, que não é possível perceber o que percebes através do ouvido através da vista, ou o que percebes através da vista através do ouvido? [...] em relação ao som e à cor, não pensa que ambas são? [...] que cada uma delas é diferente da outra, mas idêntica em relação a si própria? [...] Através de que pensas tudo isso em relação a ambas? Pois não pode captar o que é comum (koiná) a elas nem através do ouvido nem através da vista [...] (*Teeteto*, 185a-c).

Essa atividade não é outra que o pensamento, o qual se difere da αἴσθησις por sua capacidade de referir-se a objetos com mais de um sentido e de calcular “em si mesmo, o passado e o presente, em comparação com o futuro” (*Teeteto* 186a). A prioridade do ser (οὐσία) frente aos comuns parece ceder terreno a uma nova diferença entre as duas operações da alma que acabam de se distinguir, proporcionando fundamento para a desqualificação teórica da αἴσθησις como fundamento da ἐπιστήμη. “É, pois, possível encontrar a verdade, se não se encontrou a entidade?”⁶⁷ (*Teeteto* 186c6).

A ἐπιστήμη, afirma Sócrates na mesma passagem acima citada, requer alcançar a verdade, e essa apreensão depende, por sua vez, de captar a οὐσία. Mas a αἴσθησις, incapaz de captá-la, não pode alcançar a verdade nem, conseqüentemente, ser ἐπιστήμη, que não há de residir nas impressões, conclui Sócrates, senão no raciocínio sobre elas (*Teeteto* 186d). Tal é em síntese o argumento que nos brinda *Teeteto* 184b-186c.

⁶⁷ Podemos admitir aqui a tradução de οὐσία por *ser* ou *essência*, pois seu sentido não seria alterado.

Vale citar a contundente conclusão: “Então, o conhecimento não está nas sensações, mas no raciocínio sobre elas; pois por aí, pelo que parece, é possível alcançar a entidade e a verdade, mas por ali é impossível” (*Teeteto* 186d).

Poderíamos dizer que um juízo, do ponto de vista de Protágoras, fosse qual fosse – a título de exemplo, o juízo do belo –, estaria submetido a uma convenção perceptiva axiológica, afirmada sobre outras percepções possíveis, porém descartadas pelo julgamento estético da maioria. O juízo de gosto do exemplo, possivelmente como os demais, seria sempre o significado da supremacia de um λογός sobre os demais, implicando a ampliação de um juízo estabelecido nas bases convencionais do indivíduo sobre a maioria, operando o discurso para catalisar todos na direção de uma mesma percepção, no limite que essa palavra mesma obviamente possui no discurso de Protágoras.

Ainda que claro em seus delineamentos gerais, não é simples determinar o que significa exatamente αἴσθησις em todo esse contexto, nem, por conseguinte, em que diferem as duas operações da alma descritas. A princípio podemos supor que a αἴσθησις não é ἐπιστήμη porque de alguma maneira ela é aqui tomada no sentido mais limitado e simples de sensação em cujo caso Platão insistiria no caráter não discursivo, não proposicional, em contraste com a ἐπιστήμη, que supõe a formulação de uma verdade discursiva. Seu argumento seria que a αἴσθησις (sensação), afecção essencialmente passiva, a margem de qualquer conceitualização, se limita a fornecer a matéria prima para que a alma (ψυχή) atue, enquanto que o pensar, por exercer-se com relação à οὐσία e a, configuraria o âmbito em que são eventualmente acessíveis a verdade e o conhecimento. Perceber, nessa perspectiva, se contrapõe expressamente a julgar, e se a incapacidade para captar κοινά se traduz em impossibilidade de formular qualquer juízo é porque, a rigor, para Platão, todo juízo deve referir-se a algo que de algum modo é.

4. APRECIACÕES DESSEMELHANTES

Ao longo de nosso cerco já tivemos ocasião de notar o quão complexo é o problema do vínculo que aparentemente se estabelecem entre as teses apresentadas na primeira resposta, quais sejam, a de Teeteto, segundo a qual conhecimento é αἴσθησις, a de Protágoras, de que o homem é a medida de todas as coisas, acrescida de *ser é parecer ser*, e a de Heráclito, para quem nada é um em si e por si, e tudo está em movimento. Tentaremos aqui, com um pouco de trabalho, fazer com que se encaixem razoavelmente, apresentando as duas concepções rivais mais conhecidas na literatura a respeito do problema.

O que propomos é que há uma independência parcial entre elas, pois, em nossa compreensão, Platão corroboraria uma tese de viés heracliteano, na qual o mundo, restrito ao fenômeno sensível, estaria em fluxo constante, e outra de cunho protagoreano, de que a sensação sendo não falsa, o que parece ser é para cada um, uma vez mais restringindo esta tese ao mundo sensível; de forma tal que a teoria heráclito-protagoreana apresentada como uma doutrina dos mais eruditos seria de fato uma primeira descrição de Platão, posteriormente refinada no *Timeu*, de como operaria o mundo sensível, separando αἴσθησις de δοξά e delimitando seus espaços e sentidos. Em razão disso, afirmamos que Sócrates não está apenas se reportando a Heráclito na doutrina secreta em 156-157 como uma necessária fundamentação ontológica da tese de Protágoras, e que esta seria simplesmente, a mesma que a de Teeteto, sem considerar nenhum aspecto positivo.

Qual sentido faria todo o aprimoramento do período 160a-d e as constantes objeções com argumentos discutíveis e cujo efeito é mais de tonificação do que de enfraquecimento da teoria da percepção apresentada na doutrina secreta?

Deve-se notar que isso não significa estarmos defendendo que Platão endossa a tese segundo a qual conhecimento é αἴσθησις, mas que se serve dela apenas a título de pretexto para proporcionar condições de evidenciar os aspectos problemáticos do pensamento de Protágoras e Heráclito tomado de modo irrestrito, respeitando o que há neles de verdadeiro e aplicando-os ao mundo sensível.

Ora, é sem dúvida que as teses de Protágoras e Heráclito, tomadas em seu extremo, nos guiam ao absurdo, a primeira a um radical e privatista solipsismo e à total

falta de sentido na busca pela verdade, ou seja, um fraco estimulante para as ciências, e a segunda nos reduz ao total mutismo pela impossibilidade mesma da linguagem. Nem a visão nem a audição são possíveis, se pode chamar sensação de não sensação e ver de não ver, bem como conhecer de não conhecer, de tal modo que nada se poderia convencionar minimamente e conseqüentemente sequer se dizer que se apreende alguma coisa de tal ou qual maneira.

Em nossa trajetória, deixamos de sobreaviso que há, no texto de Platão, dois modos distintos de apresentação da tese atribuída, entre outros, a Heráclito, a primeira foi exposta em 152-157 e a outra, bem mais extremada, nos é oferecida em 181b-183c.

Na última exibição, não se admite qualquer *quantum* de estabilidade, enquanto a primeira afirmava certo grau de padrão de estruturas na mudança. Entretanto essa apresentação do fluxo parece ser um modo de criticar uma possível visão extremista da tese de Heráclito; sua refutação é executada de forma sumária, seus argumentos são em linhas gerais que se tudo é movimento não é possível nomear coisa alguma, pois não há identidade em nada. A utilização da linguagem seria absurda, pois teria de partir de um nível exterior ao próprio fluxo, e finalmente, por isso, o homem não poderia ser a medida, já que sequer, segundo essa tese, há algo que se possa chamar homem ou medida.

Neste momento, então, tentaremos apresentar as linhas gerais das duas teorias rivais sobre os vínculos entre as três teses, exibidas no decorrer da primeira parte do diálogo, as quais, não são as únicas possíveis. Tentaremos também mostrar em parte as objeções dirigidas a cada uma e, em um segundo momento, apresentar nossa posição sobre essa dificuldade, nitidamente próxima a uma delas, tendo em vista o exposto até aqui.

A primeira interpretação que exporemos, já mencionada de passagem, encontra em Burnyeat (1990)⁶⁸ seu maior e principal representante. O autor defende que Platão não assume nem a teoria atribuída a Protágoras, muito menos a atribuída a Heráclito em qualquer parte na obra; em sua opinião é Teeteto quem acata essas teses, já que, apoiado por uma epistemologia dita protagoreana que o encaminha a uma ontologia dita heracliteana, sua definição teria mais lastro.

⁶⁸ A posição de Burnyeat (1990) aqui apresentada tem por base sua obra *The Theaetetus of Plato*.

Entretanto, o notório intérprete defende bem mais do que isso; que qualquer um que sustentasse uma das teses teria de necessariamente defender as outras, ou de outro modo, a tese de Teeteto não é meramente bem fundamentada pelas outras duas teses, mas de fato as engloba, constituindo o que ele chama de “teoria três-em-um”, estando de tal modo interconectadas, que bastaria a refutação de uma tese para que as demais fossem igualmente descartadas, ou seja, segundo sua perspectiva, Platão não aceita nem no todo e nem em partes qualquer uma das três teses.

A leitura de Burnyeat (1990) sofreu, como todas, críticas as mais distintas, entre as quais a de Lee (1999)⁶⁹, que, seguindo a linha de outros comentadores divergentes, se opõe à interpretação da interdependência entre as teses, apesar de concordar com Burnyeat (1990) que é necessário um entendimento mais abrangente de todo o conjunto da primeira parte para avaliar como as teses se relacionam.

Não pretendemos aqui exaurir toda a vaga de críticas dirigidas por Lee (1999; 2000), dando ênfase somente àquelas que nos parecer mais pertinente para nossa própria visão do problema. Uma delas é que Platão não afirma em momento algum a tese de Teeteto como implicação de Protágoras; seu argumento antevê simplesmente uma necessidade de Sócrates do consentimento de Teeteto para introduzi-la. Lee afirma também, que Platão igualmente não percebe a tese dita protagoreana como uma exigência de implicação daquela atribuída a Heráclito, dando como motivo que se por um lado à tese do fluxo serve de auxílio na defesa da tese do pensador de Abdera, ela não é indispensável para a mesma já que esta pode se sustentar em outras bases não apenas e estritamente na tese do fluxo⁷⁰.

Na compreensão mais generosa de Lee (1999; 2000), o que está ocorrendo de fato na passagem é um movimento maiêutico de esclarecimento por parte de Sócrates; sendo a tese de Teeteto obscura, este busca auxílio na tese de Protágoras; sendo a mesma igualmente pouco clara, introduz outra menos vaga, a do fluxo, que por outro lado é menos difícil de atacar.

⁶⁹ As argumentações de Lee foram extraídas a partir de *Thinking and perception in Plato's Theaetetus* (1999) e *The Secret Doctrine: Plato's defense of Protagoras in the Theaetetus* (2000). Aqui, apenas uma pequena parte de sua argumentação foi utilizada.

⁷⁰ Ver nota 11 da *Introdução*, na qual mostramos que a tese de Protágoras poderia ser defendida tendo por base, por exemplo, o imobilista Parmênides.

A segunda e igualmente notória leitura tem como seu mais proeminente defensor Francis M. Cornford (2003)⁷¹. Segundo ele, a intenção de Platão vai para além de apresentar uma tese, de caráter meramente elucidativo, sobre a pouco clara definição de Teeteto. O célebre estudioso, concentrando suas forças em apontar divergências e convergências entre as posições do próprio Platão, as de Heráclito e de Protágoras, defende que Platão neste momento está formulando ali o germe de sua própria visão do funcionamento dos sensíveis, promovendo uma combinação dialética entre a definição de Teeteto, a tese dita de Protágoras e esta com a atribuída a Heráclito. Segundo ele:

o que realmente aconteceu foi que Platão deu uma explicação sobre a natureza da percepção que envolve elementos retirados de Protágoras e de Heráclito – elementos que o próprio Platão aceita como verdadeiros quando são guardados e limitados com as necessárias qualificações (CORNFORD, 2003, p. 31)⁷².

A leitura de Cornford (2003) aponta que Platão mostraria claramente sua discordância, tanto em relação à tese protagoreana *sticto senso* quanto à hecliteana extrema, logo após formular aquela que ele aponta como sendo sua teoria da percepção; momento este, em que aceitaria certos elementos das teses tanto de um quanto de outro, e justamente por aceitar que as sensações se comportam do modo como descreve, é que chegará à conclusão de que ela não pode ser identificada com conhecimento. Entretanto, se ele mantém de pé, segundo sua interpretação, parte das teses apontadas como de Protágoras e Heráclito, por outro lado refuta outros aspectos das mesmas teses ao longo do texto, isto com a intenção não manifesta de formular a sua própria teoria que possui em seu *corpus* as partes não descartadas das duas teses.

Para Cornford (2003), quando Platão afirma no *Fédon*, na *República* e no *Timeu* que há fluxo no mundo sensível, está concordando com a tese de Heráclito, e afirma ainda que uma das principais origens da Teoria das Formas de Platão é aceitar a doutrina heracliteana do fluxo como aplicável às coisas sensíveis. Estas, como estão em contínua mudança, não podem ser conhecidas, e, por esse motivo, diz o estudioso, Platão afirmaria que deve haver seres separados, que sempre são o que são, não podendo sofrer nenhuma mudança, os quais poderiam ser conhecidos pela alma. Entretanto, Platão deixaria transparecer no *Teeteto* que concorda, mas não

⁷¹ As posições de Cornford aqui descritas foram feitas a partir de seu livro *Plato's Theory of Knowledge*.

⁷² Tradução nossa.

integralmente, com a tese heracliteana, pois o pensador de Èfeso não limitaria a mudança às coisas sensíveis, mas, ao contrário, as afirmaria em toda sua amplitude a todas as coisas em relação a Protágoras também defende que Platão diverge igualmente em relação ao alcance da tese, não defendendo que o homem seja a medida irrefutável das coisas no plano dos julgamentos para além da αἴσθησις (sensações), mas concordando com ele quando se trata das sensações imediatas, privadas e presentes.

Essa leitura sofreu também várias críticas e em vários sentidos diferentes. Destacaremos aqui a efetuada por Nehamas (1999), o qual entre outras divergências afirma que a motivação de Platão para formular a Teoria das Formas não tem qualquer ligação com uma prévia aceitação da tese de Heráclito, ou influência deste, mas a preocupação de dar resposta às tentativas infrutíferas de Sócrates em definir certo número de termos, oriundos de medidas e comparações (largura, altura etc.), além daqueles com cunho nitidamente moral como justiça, virtude, coragem, piedade etc. O que Platão queria na verdade, segundo essa perspectiva, era resolver o problema de proposições as quais os termos envolvidos, e seus contrários, podiam ser aplicados ao mesmo objeto, ao mesmo tempo, sem gerar contradição. Por exemplo, uma mesma pessoa pode ser julgada tanto como feia quanto bela, corajosa ou covarde, pois o que poderia definir uma delas em um determinado momento poderia definir a outra em outro contexto.

Nehamas (1999) discorda também que a tese apresentada na doutrina secreta ou qualquer outra de viés heracliteano seja aceita por Platão como um dos princípios para designar sua concepção do mundo físico, nem que seja esta a mesma visão adotada na Teoria das Formas, no sentido que o mundo sensível se comportaria como na descrição heracliteana. Para ele, o que mais preocupa Platão e mais o estimula é procurar uma resposta satisfatória para refutar a doutrina da copresença de opostos em uma mesma unidade.

4.1 SOBRE O VÍNCULO ENTRE AS TESES

No intento de resguardar a posição para a qual em nenhum momento Platão abandonou ou reformulou sua Teoria das Formas apresentada na *República* e posteriormente no *Timeu*, defendemos que as teorias apresentadas ao longo do diálogo, como sendo de Teeteto, Heráclio e Protágoras são mais próximos da independência do que de uma necessária vinculação, ligação indispensável, que, caso houvesse, nos levaria a negar por completo a teoria da percepção apresentada no interior da doutrina secreta, que cremos ser um primeiro esforço de Platão em descrever, como tivemos ocasião de mostrar, o modo como opera a αἴσθησις no mundo sensível. Para tanto, seguiremos uma interpretação tanto de Chappell (2005) quanto de White (1998), sendo o último a principal influência norteadora dos argumentos que exporemos. Devemos então distinguir as ideias centrais que levaremos em conta para mostrarmos nossa posição nessa disputa.

1. Vimos que há uma gradual exposição do funcionamento da αἴσθησις de 152d2 a 157c3, reforçado em 160a-d e que não recebe qualquer refutação direta e explícita até o final da obra.
2. Há também uma tese, ligada à explicação da αἴσθησις e atribuída a Heráclito, segundo a qual tudo está em constante mudança em um fluxo incessante de movimento. Essa tese é apresentada pela primeira vez de 152d7 em diante, e aparentemente é também refutada em 181b8-183c4, com uma introdução preparativa de 179d1 a 181. Parece ser refutada porque, como já deixamos entrever, a doutrina que é contestada é a versão extrema do funcionamento de αἴσθησις, de 152d7 em diante.
3. Temos a tese apresentada como de Protágoras, segundo a qual qualquer coisa em que uma pessoa acredite é, em alguma medida, verdadeira para ela, conseqüentemente, nenhuma opinião é mais verdadeira que outra, de tal maneira que ninguém pode dizer saber sobre qualquer coisa mais que outro, cuja opinião seja diferente sobre o mesmo assunto.

4. Há também a tese de Teeteto, a qual afirma que, de algum modo, conhecimento é o mesmo que αἴσθησις. Esta identificação é a primeira resposta de peso na investigação do que seja conhecimento, a qual é refutada em 184b4-186e2.

O primeiro fato a ser notado, que talvez seja o mais relevante para a compreensão de nossa interpretação do vínculo entre as teses, é que, embora a identificação de conhecimento com αἴσθησις seja em tese o alvo principal de Platão, por ser a primeira resposta dada pelo interlocutor, nessa parte da obra, a tese segundo a qual o que quer que uma pessoa acredite é, de algum modo, verdadeiro para ela, ou seja, a tese protagoreana é para ele mais central, dado que sofre uma bateria mais pesada de ataques por parte de Platão, enquanto a tese de Teeteto é deixada para ser refutada ao fim da primeira parte do diálogo.

Esse mesmo problema, relacionado à tese protagoreana, foi levantado no *Crátilo*, em que a tese foi explicitamente rejeitada, mas sua falsidade foi simplesmente assumida de princípio, como uma premissa contra o convencionalismo linguístico⁷³, com a devida licença do anacronismo.

Não é difícil perceber que as teses atribuídas ao Protágoras do *Teeteto*, e suas consequências, eram claramente objeto das críticas de Platão nesta obra e de fato desde suas primeiras obras. Afinal de contas, já percebemos um Platão nitidamente convencido, desde escritos bem anteriores, como no *Fédon*, de que há verdades as quais são independentes da crença humana e que estão para serem descobertas, sem confiança em qualquer fonte sensível que por si só traria um vício de origem, qual seja a mistura da ψυχή com o corpo a primeira semelhante às Formas permanentes e o segundo semelhante aos sensíveis mutáveis.

Ora, se tudo que nos resta, como gostaria Protágoras em sua leitura extrema, é a possibilidade de uma crença verdadeira – isto é, de que qualquer coisa na qual você acredita é verdade para você e não existe mais nada a ser dito sobre a verdade –, então, obviamente, a tese de Platão dos dois mundos cairia por terra, e deixaria de ser capaz de manter que alguns juízos são preferíveis a outros como melhor refletindo as coisas como elas realmente são⁷⁴ por estarem mais próximos às Formas, às coisas que são em

⁷³ Tese defendida por Robinson (1950).

⁷⁴ A tese de Teeteto que identifica conhecimento e αἴσθησις é, a partir de certo ponto de vista, menos importante para Platão refutar, ou menos urgente. Ao contrário, é muito mais definitivo e central para ele

si e por si, pela via da ascese intelectual que se configura no exercício reflexivo efetuado pelo pensamento com o auxílio metodológico da dialética.

A afirmação de Protágoras, bem como a identificação de conhecimento e ἀίσθησις, aparecem no texto diretamente ligadas, e, como já pudemos ver, não é nada claro o modo como Platão sustenta esse vínculo. Nos esforçaremos agora em lançar luz sobre algumas possibilidades.

Assim como defendem alguns, Platão poderia pensar que a tese do homem medida é o fundamento mais provável da tese de Teeteto, ou poderia pensar o contrário; entretanto, o que ele faz é atacar as duas afirmações separadamente, indicando-nos que percebe certamente que são teorias distintas.

Primeiro, argumenta contra a tese dita protagoreana. Em última análise, seus dois principais trunfos contra ela são: a autorrefutação, a qual pretende mostrar que Protágoras deve considerar sua própria afirmação como não verdadeira, tendo em vista que, se todas as opiniões são verdadeiras, aqueles que creem ser a tese de Protágoras absurda estariam também corretos (169d-175c7); em seguida, há um raciocínio que se fundamenta na capacidade de desenvolver juízos sobre o futuro, que termina em 179c e inclui uma digressão. Este, como foi dito, é o argumento mais forte contra Protágoras, pois fica demonstrado que há quem tenha maior capacidade de previsão sobre os eventos futuros, sendo esta a propriedade que falta a ἀίσθησις em sua qualidade de fugacidade e irrepetibilidade.

Segundo, em 184b-186e, Platão trabalha de forma independente contra a identificação de conhecimento e ἀίσθησις, sem ligar diretamente uma tese à outra. Ora, circulemos então novamente, olhemos parte do texto que nos remete às características da ἀίσθησις expostas em 160a-d, a partir da visão heráclito-protagoreana da doutrina secreta, e perceberemos que essa tese não é refutada ou explicitamente rejeitada até aqui na obra – nem o será nas partes subsequentes. Esse fato é crucial, independentemente de se defender ou não que a tese do funcionamento da

– por seus desdobramentos políticos – contradizer a tese de Protágoras do homem medida, que traz como implicação a defesa de que nenhum julgamento possa ser melhor que outro do ponto de vista da verdade, razoabilidade ou confiabilidade; uma visão semelhante a essa é defendida por Chappell (2004), White (1998), Grote (1867), entre outros.

αἴσθησις foi acatada por Platão como um modo de analisar o funcionamento do mundo sensível.

A explicação do *modus operandi* da αἴσθησις e seus postulados em 160a-d, no dizer de Santos (2008) (unicidade da percepção, interdependência entre o que percebe e o que é percebido, a reciprocidade entre ambos, o caráter privado das percepções e a veracidade das percepções individuais), é introduzida no texto não para fortalecer a identificação formulada inicialmente por Teeteto entre αἴσθησις e conhecimento, mas sim as partes aceitáveis da tese protagoreana. Entretanto, o que notamos é que Platão não mostra sinais de deduzir que a tese do funcionamento da αἴσθησις por si só implica qualquer uma das outras teses apresentadas, a de Teeteto ou a de Heráclito. Se houvesse pensado assim, seria lícito esperarmos que ele salientasse a falsidade de ambas, já que estariam vinculadas, mas por ele na verdade não ver conexão necessária entre elas não se encontra nada em seus argumentos que possa ser visto como motivo para rejeitar a teoria do modo como a αἴσθησις opera.

A tese do funcionamento da αἴσθησις parece ser apenas um relato de como as sensações se efetuam e não contém nada que mostre que o que decorre dela são os únicos julgamentos que existem. Platão parece indicar o reconhecimento desse fato quando diz que talvez todas as sensações sejam verdadeiras: “no que respeita a experiência presente de cada um, pela qual as percepções (αἴσθησεις) e as opiniões (δόξαι) se geram, é mais difícil demonstrar que as opiniões não são verdadeiras (ἀληθείς)” (*Teeteto* 179c1-d1). E ainda, em 186c: “desde o nascimento, tanto os homens como os animais têm o poder de captar as impressões que atingem a alma por intermédio do corpo”.

Ora, mesmo que fosse o caso da αἴσθησις ser verdadeira, não estaria demonstrado por isso que ela é conhecimento, pois a esta altura já se desvinculou do caráter de δόξα, estando reduzida aos cinco sentidos do corpo que, no máximo, forneceria material para reflexão. Entretanto, parece ainda sobrar algum espaço para um mínimo de predicação ou ajuizamento por parte da αἴσθησις, no caso, seriam juízos simples, mínimos, temos margem para imaginar isto quando refletimos sobre o que Sócrates diz durante a refutação em 185e :

[...] e além da beleza com que me falaste, prestaste-me um excelente serviço de me pouparem uma longa discussão, se é isso que achas, que a alma investiga umas coisas através de si própria e outras através das potências do corpo. Pois é assim que me parece e gostaria que também fosse a sua opinião [...] (*Teeteto* 185e)⁷⁵.

Se a interpretação proposta por White (1995) e endossada por Chappell (2005) é em algum sentido possível, a teoria da percepção apresentada na doutrina secreta, em 156a-157c, bem como sua explicitação em postulados, em 160a-d, acaba por não ter implicação com nada que é refutado, no caso a tese de Teeteto de que *conhecimento é percepção* e as teses de Protágoras e Heráclito levadas ao extremo. Portanto, não podemos deduzir que a teoria exposta minuciosamente na doutrina secreta seja repudiada por Platão. Certamente não nos dá, por outro lado, elementos suficientes para dizer que ele as aceite, o ponto principal, porém, é que de fato ele não se preocupou em refuta-la.

A importância desse fato emerge quando consideramos a doutrina do fluxo em 152-157. Fechando um pouco mais o diâmetro de nosso cerco, vislumbramos agora que a teoria da percepção da doutrina secreta e a explicitação de como opera a αἴσθησις nos cinco postulados propostos por Santos (2008) sobre a passagem 160a-d, do Teeteto, são, de fato, fundamentadas apenas parcialmente por uma afirmação de que estamos constantemente mudando. Mas as duas teses do fluxo apresentadas (152-157 e 181-183), são qualitativamente diferentes, sendo a última uma apresentação extremada da anterior.

A teoria mais moderada (152-157), que nos descreve as interações entre percipiente e percebido, agente e paciente, os movimentos rápidos e lentos, e como eles se configuram no mundo sensível, nos mostra a paisagem do mundo que nos encontramos, no qual estamos em movimento constante e onde há uma relação entre o que é interno e externo, gerando uma interação entre os órgãos sensíveis e os objetos, estando a αἴσθησις no interregno entre eles. Assim, a αἴσθησις e seus termos correlatos são identificados tanto com o agente quanto com o paciente e finalmente com

⁷⁵ "ΣΩ. πρὸς δὲ τῷ καλῷ εὖ ἐποίησας με μάλᾳ συχνοῦ λόγου ἀπαλλάξας, εἰ φαίνεται σοι τὰ μὲν αὐτῆ δι αὐτῆς ἢ ψυχῆ ἐπισκοπεῖν, τὰ δὲ διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων. τοῦτο γὰρ ἦ ὁ καὶ αὐτῷ μοι ἐδόκει, ἐβουλόμην δὲ καὶ σοὶ δόξαι".

o que se dá entre, no meio, na intersecção entre o indivíduo que percebe e o objeto percebido no devir.

Já a tese apresentada e refutada em 181-183 é mostrada com ares de radicalismo, não dando espaço para nenhuma possibilidade de nomeação, anulando tanto paciente quanto agente e introduzindo os conceitos de alteração e deslocação, os quais seriam de tal ordem extremos que não se poderia sequer distinguir o móvel do imóvel, nem percepção, nem percipiente e nem coisa alguma.

É muito pouco provável que Platão, que se utiliza tanto do bom senso quanto eventualmente do senso comum⁷⁶, de fato acreditasse que o fluxo no qual estamos inseridos seja absolutamente um empecilho completo para denominarmos que A é B ou para falarmos “preto”, “vermelho”, “casa”, “mesa” ou mesmo “aquele é Sócrates”.

A doutrina do fluxo descrita no interior da teoria da percepção na doutrina dos mais sofisticados e os cinco postulados que ratificam o funcionamento da αἴσθησις no mundo sensível têm, além dos elementos acima citados, alguns postulados importantes, por exemplo, “o movimento transmite o que parece ser”, “o fogo como princípio das coisas gera e é gerado pela mudança e fricção” e ainda que “o movimento é condição para a aprendizagem e aplicação da alma”. Não há necessidade aqui de entrar no argumento de Platão contra a segunda aparição da doutrina. O ponto importante é que a doutrina anterior é obviamente exposta com um olhar menos radical e decisivamente mais preocupada com sua clareza do que a última, e por ter Platão refutado à última não significa, por isso, que tenha feito o mesmo com a primeira.

É importante reparar que Platão não tem a menor necessidade, em termos de argumentação, de refutar a doutrina mais moderada. O único motivo que o obrigaria teria sido um desejo de mostrar as teses da operação da αἴσθησις ou a teoria da percepção da doutrina secreta, implicando – ou fazendo parte necessária – a doutrina mais extrema do fluxo que é refutada, mas ele não o faz.

Se, por outro lado, consideramos que Platão se dispôs, para seus próprios propósitos, a manter a tese do funcionamento da αἴσθησις no mundo sensível e a teoria da percepção apresentada nuclearmente em 156-157, então ele está livre das

⁷⁶ Como em sua argumentação já exposta contra Protágoras, na qual se utiliza da opinião da maioria (171a), e noutro momento nos chamando a atenção para a obviedade de que o homem não é a medida ou ainda que está sendo capcioso (155a) quando considerou anteriormente contra o Abderita que uma coisa pode *ser maior e mais numerosa* sem mudar de estado, entre diversos outros exemplos.

acusações de ambiguidade e ambivalência de que alguns comentadores o acusam. O argumento de 181-183 pode então ser visto como um raciocínio cujo objetivo seria eventualmente atacar uma doutrina popular absurdamente radical do fluxo e poupar a outra mais moderada e acrescida de elementos próprios.

O que fica até aqui desta primeira parte do *Teeteto* é que a afirmação da tese atribuída a Protágoras, a tese do fluxo radicalizada e a identificação de conhecimento e αἴσθησις foram contra-argumentadas e rejeitadas. A doutrina moderada do fluxo e a do funcionamento da αἴσθησις da qual a última é um componente foram deixadas de lado, não foram atacadas diretamente, mas Platão não afirmou claramente qualquer uma. Porém, é digno de nota que a “sobrevivência” de partes significativas da doutrina secreta passe totalmente despercebida do final da primeira parte até o fim da obra.

Em nossa opinião, é pouco provável que Platão tenha pensado seriamente a tese do gigante Protágoras como sendo baseada na tese de Teeteto e ainda mais que seja decorrente direta dela. Antes de qualquer coisa, seria estranho a tese de Teeteto ser descartada apenas em 184-186, após a refutação de Protágoras, que supostamente lhe serviria de sustentação, já ter sido levada a cabo. Ora, já que uma implicaria necessariamente a outra em uma relação direta, como defendem os que pretendem que Platão nada apresentou de seu na doutrina secreta e que não concordava em nenhum sentido nem com Protágoras tampouco com Heráclito, a falsidade de uma seria mais que necessário para deduzir o equívoco da outra. Além disso, por qual outro motivo a primeira tese (a de Teeteto) seria refutada somente no final senão porque, de fato, não só não há um vínculo absolutamente necessário entre elas, como porque de fato ela só serviu de pretexto para iniciar o debate de Platão com Protágoras e Heráclito?

No nosso entendimento⁷⁷, lastreado pela leitura de White (1998) parece que a razão pela qual a tese de Teeteto não implica a tese de Protágoras é que se conhecimento é identificado com αἴσθησις, podemos deduzir que todo caso de conhecimento é um caso de αἴσθησις e vice-versa, e talvez se siga disso que toda percepção-sensível seja verdadeira. Mas mesmo se esse fosse o caso, não se pode inferir disso que toda opinião (δόξα) privada seja verdadeira, o que a tese de Protágoras ao fim acaba afirmando e que, como vimos anteriormente, é o ponto de discordância de

⁷⁷ Seguimos de perto as interpretações a respeito feitas por Cooper (1970), Santos (2008) e White (1998), mas, parafraseando Sócrates, *de um modo um tanto diferente*.

Platão. Mas, além disso, haveria de se notar uma estranheza sobre o procedimento de Platão. Embora em 169-179 mostre que nem em todos os casos de conhecimento há o envolvimento de αἴσθησις, em 184b5-7 ele parece considerar que a tese de conhecimento como percepção ainda necessita de refutação. Ora, neste caso, porque Platão refutaria uma tese e, depois, de modo independente e aparentemente superfluamente, refutaria algo que implica essa tese?

A explicação talvez seja que, em 169-179, o que Platão tinha conscientemente a intenção de refutar é a afirmação de que toda δόξα que uma pessoa tenha é verdadeira para ela, ou seja, a tese radicalmente privatista de Protágoras em um sentido de valor de verdade julgamental e não a consequência da tese de Teeteto. Mostra disso é que ele se esforça em apresentar casos de opiniões que são falsas para aqueles que as mantêm (178e2-3, 179a1-3, 179b-7-8). Talvez estivesse, assim, elencando casos de conhecimento que não são casos de αἴσθησις – embora não diga isso explicitamente – , e caso estivesse seria de supor que acreditaria que a tese de Teeteto ainda precisasse de refutação, como foi dito. Vale reforçar aqui o fato de que Platão, no início do argumento em 151e8-152a5, não dá sinais claros de que uma tese implique a outra em uma relação direta de causa-consequência⁷⁸.

⁷⁸ Para considerações que defendem que a tese de Teeteto, segundo a qual *conhecimento é aísthesis*, se fundamenta de modo absoluto na tese de Protágoras, ver, entre outros, McDowell (1973).

4.2. LIMITES COGNITIVOS

De posse do saldo dos problemas delineados anteriormente, já podemos vislumbrar qual o alcance da *αἴσθησις* na teoria da percepção de Platão para, partindo de um contraponto estabelecido com Protágoras, introduzir as distinções entre ambos, tendo em vista articulações com os conceitos de *ἐπιστήμη* e *δόξα*.

A *αἴσθησις* de Protágoras, pelo que foi analisado até então no contexto do *Teeteto*, tem um fim em si mesma. O *ser* não está, como equivocadamente lhe acusam, no discurso, mas há um *ser* que é de fato o *parecer ser* produzido por esse discurso. Para Platão, por outro lado, ela se apresenta como uma base material, um meio, que pode ou não chamar a alma ao esforço da distinção da operação das *κοινά*, e estabelecer assim algum julgamento, alguma opinião, alguma *δόξα*, que pode ser verdadeira ou falsa. Mas a *αἴσθησις* é vedada alcançar o conhecimento, este só é alcançado, mediante o esforço, “difícilmente e com tempo que chegam com muito trabalho através da educação” (*Teeteto* 186c).

Pensamos ser possível dizer, a partir de tudo o que já vimos aqui, que a *αἴσθησις* de Protágoras se fez mais próxima da percepção carregada de um sentido judicativo de *δόξα* do que Platão, que de fato, se esforçou por fazer justamente o oposto, cindindo e delimitando cada um deles. Ao longo do texto analisado – e de sua obra como um todo – a *αἴσθησις* platônica vai tomando forma e ficando cada vez mais próxima à noção de sensação. Pode-se notar que a gradativa diluição de percepção à sensação serve também a lógica de *ser* um agente facilitador, ao fim, para o sucesso da refutação das teses por ele atribuídas a Protágoras e Heráclito, ou, como já foi dito, daquilo que nelas ele entendeu ser melhor refutar⁷⁹.

⁷⁹ Fine (2003a, p. 132-159) distingue no discurso do Protágoras platônico dois tipos de Protagoreanismo. Em um deles, “Narrow Protagoreanism”, cada coisa é para cada pessoa do modo como ela percebe que tal seja; esse perceber trata-se estritamente de uma percepção ligada à sensibilidade tomada aqui no sentido das sensações; já de acordo com o que ele chama “Broad Protagoreanism”, cada coisa é para cada pessoa do modo que esta crê, acha, pensa, enfim, toma por verdadeiro em um sentido, digamos, mais intelectual. Desse modo, de acordo com o primeiro, apenas os predicados sensitivos são levados em conta; e no segundo caso exige-se já uma operação no nível da inteligência, que aprecia tais ou quais situações e sobre estas estabelece juízos. O problema é que, em um primeiro momento da discussão (152a-169d), Platão

A pergunta se Platão admite ou não algum tipo de conhecimento ao nível da αἴσθησις receberia, segundo a linha de raciocínio de nossa interpretação até aqui, uma resposta negativa. Mas surgem dificuldades, inconsistências no interpretar do texto, em seu conjunto, na direção dessa negativa. Em primeiro lugar, nos defrontaríamos com o seguinte problema: a aplicação de qualquer conceito ao que for que percebamos seria de competência do uso reflexivo, independente da alma, de onde a aplicação de “comuns” (κοινά) não seria definidora, senão apenas exemplo deste tipo de atividade de “gestão, controle e delimitação”.

A linha entre αἴσθησις (sensação) e reflexão separaria a simples impressão sensorial do pensamento, qualquer que seja sua complexidade, tal que a nomenclatura de uma cor constituiria em si mesmo um exemplo de uso reflexivo, independente da alma. Porém, Platão se expressa a todo o momento como se este último consistisse exclusivamente na aplicação de κοινά.

Em segundo lugar, se o fracasso por apreender a οὐσία conduzisse à impossibilidade de julgar, a formulação de qualquer juízo implicaria a prévia captação da οὐσία no sentido, por exemplo, de que antes de fazer qualquer juízo temos de ser capazes de formular um juízo existencial ou, como se expressa Cooper (1970, p. 39), de que “sem o uso de ἐῖναι não teríamos a faculdade de juízo e, tampouco, o uso de conceitos em absoluto”. No entanto, a ênfase de Platão na quantidade de tempo e de esforço que demandam os raciocínios acerca da οὐσία não apoia, a nosso ver, tal interpretação, como vemos aqui: [...] mas os resultados dos cálculos, no que respeita à entidade e à utilidade, é dificilmente e com tempo que chegam àqueles a que chegam, através de muito trabalho e pela educação (*Teeteto* 186c1 2).

Para evitar essas dificuldades, alguns estudiosos sugerem entender αἴσθησις não como mera sensação que, como tal, não envolve aplicação nenhuma de conceitos, mas como percepção acompanhada de uma mínima discriminação de seu

descarrega sua munção argumentativa no “Narrow Protagoreanism”; porém, quando articula o argumento da autorrefutação (169d-171d), atinge o que Fine define como “Broad Protagoreanism”. No nosso entendimento, aparentemente, o sentido empregado ao termo *aísthesis* por Protágoras sofre, como já mencionado, uma alteração denotativa em Platão, ora significando *percepção*, ora *sensação*, na medida em que o argumento vai tomando corpo, o que leva a enxergarmos aparentes ambiguidades.

objeto, comportando o uso de certos conceitos necessários para, por exemplo, nomear e classificar cores e sons.

Arrisquemo-nos a dizer que Platão concedesse então que certos juízos se formulam no nível da αἴσθησις, como a designação de “branco” a uma cor ilustraria o operar perceptivo da alma, cuja atuação reflexiva e independente consistiria exclusivamente na aplicação dos “comuns”. A primeira dificuldade estaria assim superada. Mas e quanto à impossibilidade da αἴσθησις em captar a οὐσία? Não se traduziria em incapacidade de formular qualquer juízo, mas sim na de captar a objetividade, por estar vinculada a φαντασία. Por seu intermédio, apreenderíamos a cor que algo parece ter, não a cor real. A captação da οὐσία que a αἴσθησις não pode levar a cabo, mais que fundar nossa capacidade de julgar, seria o próprio objetivo do pensar, por isso as reservas de Platão quanto à demanda de grande esforço para sua captação.

O mais relevante – e angustiante – é que as distintas opções interpretativas encontram de algum modo apoio no texto, sem que nenhum possa por si só dar conta satisfatoriamente do argumento como um todo. Assim é quando Platão mantém que os atos perceptivos são comuns a homens e animais desde o nascimento, como diz a parte anterior do texto já citado: [...] há coisas de que tanto homens, como animais, mal nascem, por natureza percebem, como aquelas paixões do corpo que se dirigem à alma [...] (*Teeteto* 186b11-c2).

Nesse sentido, Platão indica definitivamente enxergar por αἴσθησις apenas sensação. Contudo, quando faz menção à operação reflexiva da alma como se servindo exclusivamente de κοινά, junto à afirmação de que ela investiga, algumas coisas *através de si mesma* e outras *através das faculdades corpóreas*, nos dá margem a concluir que em ambos os casos estamos diante de uma investigação e não da recepção passiva dos dados dos sentidos, favorecendo uma compreensão de αἴσθησις como percepção, em um movimento sinuoso, ora pendendo para um sentido, ora para outro: “a alma investiga umas coisas através de si própria e as outras através das potências⁸⁰ do corpo” (*Teeteto* 185e).

⁸⁰A tradução inglesa traduz por *faculdades*.

A mesma dificuldade pode ser encontrada nos significados de οὐσία a que conduzem as respectivas leituras do texto. É certo que, para Platão, todo juízo tem um aporte ontológico na medida em que nos liga com o ser daquilo sobre o que se julga. Entretanto, tudo nos indica que a οὐσία não designa a entidade requerida para julgar sobre uma coisa, senão mais ainda sua essência, sua Forma, acessível unicamente ao pensamento.

A chave para a interpretação do argumento, ao nosso entender⁸¹, reside em ter presente que a capacidade de formular juízos é prerrogativa da alma quando atua com independência da sensação, já que poderia formular juízos simples que articulam o que se oferece diretamente aos sentidos sem o uso da διάνοια. As frequentes críticas a δόξα nos diálogos vão dirigidas, justamente, a quem dá seu assentimento ao testemunho dos sentidos, ou seja, os sentidos são não falsos na medida em que são privados, mas a opinião que toma por base meramente esses sentidos não pode ser ἐπιστήμη.

Aceitar, no entanto, que certos juízos se fazem através da sensação não implica a indistinção entre sensação e juízo em um sentido forte de um discurso de articulação mais complexa, como na δόξα; afinal, a expressão através de denota simplesmente instrumentalidade. Por outro lado, não necessariamente podemos postular uma ambiguidade no uso platônico de αἴσθησις no argumento que nos ocupa, como alguns estudiosos sugerem, do mesmo modo como a φαντασία é distinta da αἴσθησις, ainda que estreitamente associada a ela.

No *Sofista*, o Estrangeiro, em uma tentativa de esclarecer a Teeteto que “o pensamento, a opinião, a imaginação (φαντασία), são gêneros suscetíveis, em nossas almas, tanto de falsidade como de verdade” (*Sofista* 263d), em uma estratégia didática se põe a estabelecer as distinções entre cada um dos termos, primeiro identificando discurso e pensamento, sendo este “o diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma” (*Sofista* 263e). Em seguida, ao tratar da afirmação e negação presentes no discurso em estado de pensamento, pondera que, além de opinião, tais investigações

⁸¹ Aqui seguimos, em boa medida, a leitura de Pinotti em seu artigo sobre o *Sofista* (PINOTTI, 2004), além de seu estudo sobre a aproximação feita por Platão dos termos *phantasia* e *aisthesis* (PINOTTI, 2003, p. 23-24).

mentais possam receber outra designação: “Quando, ao contrário, ela se apresenta, não mais espontaneamente, mas por intermédio da sensação (αἴσθησις), esse estado de espírito poderá ser corretamente designado por imaginação⁸² (φαντασία), ou haverá ainda outra palavra?” (*Sofista* 264b).

Também não é difícil reconhecer aqui uma resposta ao protagorianismo ou concluir que Platão forja sua noção de *φαντασία* no calor da polêmica com a posição atribuída ao Abderita, a qual era representativa entre seus contemporâneos. Em todo caso, boa parte de seus diálogos de maturidade estão dirigidos contra essa mentalidade apegada ao sensível, incapaz de discernir o aparente e o real, tão rejeitado pelo *philosóphos* quanto próxima ao *philodóchos*. As passagens examinadas aludem a pronunciamentos que faz a ψυχή, através da αἴσθησις, e a uma mistura de αἴσθησις e δόξα que, segundo Platão no trecho citado do *Sofista*, remetem a *φαντασία*.

No que toca ao papel dos sentidos, Platão parece até considerá-los como fonte de contribuição para o conhecimento, ainda que insuficientes. Não encontramos em todo caso uma condenação aos sentidos por si mesmos, mas, ao contrário, a extrema dificuldade dos homens em forjarem juízos para além deles.

Isto explica sua hostilidade a uma doutrina como a de Protágoras e face a esse tipo de *mistura de sensação e juízo* que define a *φαντασία*, como também suas frequentes críticas aos amantes de opiniões, apegados ao testemunho dos sentidos. A fonte dessa resistência, acreditamos, reside no fato de que a *φαντασία* se limita ao observável, fomentando a crença segundo a qual os traços observáveis do mundo são tudo o que há e pode ser explicado. No entanto, congênere do discurso da δόξα⁸³ (*Sofista* 264b), a *φαντασία* é passível de verdade e falsidade. Nesse ponto, Platão se afasta decididamente da posição que atribui a Protágoras, na qual o *parecer ser* é articulação de uma experiência perceptiva e, como tal, forçosamente verdadeira.

⁸² Entendemos que aqui *imaginação* seria a melhor tradução para o termo, levando em conta o contexto.

⁸³ "Οὐκοῦν ἐπεὶ περὶ λόγος ἀληθὴς ἢ καὶ ψευδής, τούτων δ' ἐφάνη διάνοια μὲν αὐτῆς πρὸς ἑαυτὴν ψυχῆς διάλογος, δόξα δὲ διανοίας ἀποτελεύτεσις, φαίνεται δὲ ὁ λέγομεν σὺμμικτός αἰσθή-σεως καὶ δόξης, ἀνάγκη δὴ καὶ τούτων τῷ λόγῳ ξυγγενῶν ὄντων ψευδῆ τε αὐτῶν εἶναι καὶ ἐνίοτε εἶναι". *Sofista* 264b.

Seguimos até aqui a leitura de Pinotti (2003), em seu estudo sobre o conceito de *φαντασία*, para chegarmos à conclusão de que, a partir do momento em que há, como vimos, possibilidade de definir verdadeiro e falso no interior do discurso, distinguimos o pensamento (*διάνοια*), que é “o diálogo da alma consigo mesma”, da *δόξα*, bem como desse estado de espírito que pensamos poder designar aqui, guardado o anacronismo, por imaginação⁸⁴ (*φάνηται*), que é a combinação de *αἴσθησις* (sensação) com a própria opinião (*δόξα*). Logo, é inevitável que, pelo seu parentesco com o discurso, algumas delas sejam, algumas vezes, falsas.

Ao conceber a *φαντασία* como uma simbiose de *αἴσθησις* e *δόξα*, Platão distingue e define estas duas faculdades, que, em ocasiões outras, havia aparentemente confundido. Porém, a partir do momento que promove a *φαντασία* do âmbito sensorial ao conceitual, fazendo-a congênera do discurso, a *αἴσθησις* passa a ficar reduzida definitivamente ao sentido de sensação física, corpórea.

Retomando a busca subjacente a todo o texto, vale lembrar o que nos é apresentado em 152a, ou seja, que o conhecimento se constitui *daquilo que é e não falso*, identificado assim com a permanência, *o que é*. Dessa maneira, *o que é permanente é concebido como verdadeiro, contrariamente ao que muda*.

A verdade da *αἴσθησις* (sensação) e da *φαντασία* (imaginação) não é capaz de dizer do ser nem das coisas, pois ambas são inaptas para operar distinções que apenas a dimensão da alma poderia delimitar por meio da inteligência, da capacidade reflexiva e do esforço, distinguindo o que é do que não é. Estando a imaginação e a sensação contaminadas pela, e no, domínio da *δόξα*, são tão frágeis, tanto do ponto de vista da necessidade de não falseabilidade que é exigida para o conhecimento quanto de sua identidade com o ser, que podem inclusive se confundir com estados alterados, como a insanidade e a doença, ao passo que a operação anímica acionada pela captação das emanações dos sentidos é a única capaz de caminhar na direção das formas e, de fato, operar no nível das *κοινά*.

⁸⁴ Escolhemos *imaginação* por não encontrarmos palavra com peso mais adequado, mas aqui se aproxima do sentido que damos em português à *suposição*, “imagino que ela esteja lá”, “imagino que o professor venha”, havendo uma carga de opinião que se vincula a uma de sensação.

Assim, nos caberia questionar, no âmbito da refutação apresentada de 184-186: como as sensações se transformam em imagens e ideias na minha alma? De que modo as sensações se tornam conhecíveis pela alma? Qual a ligação entre elas, as imagens e a alma? Ora, poderíamos responder a esta altura que as sensações formam as imagens das qualidades dos sentidos, dito de outro modo, a percepção que as coisas a nossa volta formam em nós. A imagem não vem de fora, mas é derivada das impressões sensíveis e vinculada à particularidade, ou se preferirmos, à medida de cada homem; a natureza das imagens é então um modo limitado de perceber sensivelmente o que aparece.

Essa perspectiva nos leva a admitir que, embora a aparência não seja *em si*, podemos talvez tomá-la como um indicativo. É pela aparência que chegamos ao conceito, afinal, poderíamos argumentar, para usar uma expressão mais contemporânea, que não haveria o conceito de extensão sem a faculdade do tato e da visão. Ao explicar como a visão opera em termos de mundo sensível, ilumina-se também o modo como a alma apreende as formas inteligíveis, na representação sensível, a aparição que nos permite a percepção, funciona como correlato direto de como opera a apreensão do inteligível pela alma.

Neste sentido, a distinção platônica entre mundo inteligível e sensível equivale em parte à distinção entre a experiência (da e na αἴσθησις) e a razão (da e na οὐσία). A experiência aparece como conhecimento do que é mutável, aparição, sensação, portanto, podendo gerar δόξα, mais do que como conhecimento propriamente dito. Platão, no nosso entendimento, não descuida da experiência como a prática necessária para poder formular conceitos e alcançar as formas, ainda que esta não tenha o caráter de precisão nem de inteligibilidade daquelas.

CONCLUSÃO

Na refutação final da primeira definição (184b-187a), pretendemos deixar nítido que até aquele momento Teeteto e Sócrates conservaram durante todo o percurso com mais ou menos força a ambiguidade do termo *αἴσθησις*, de maneira que sentir e julgar, perceber e pensar se emaranhavam.

Mostramos que em um primeiro momento a *αἴσθησις* é apresentada como resposta a Sócrates em um sentido mais amplo, ou ao menos nos proporciona possibilidade para pensarmos isto. Em um segundo momento, é igualada a *φαντασία*, depois igualada a *δόξα*; então, somos conduzidos a entrever que *δόξα* e *φαντασία* têm dimensões julgamentais. Por fim, a *αἴσθησις* é reduzida à mera sensação passiva da realidade do mundo do devir.

No momento em que Sócrates, ao fim da argumentação, conduz Teeteto à compreensão de que o uso de *αἴσθησις* deve se referir a um tipo restrito de apreensão que não envolve julgamento, ou seja, uma afecção simplesmente passiva da alma, ele também afirmará que, exatamente por isso, a *αἴσθησις* não se identifica com o conhecimento, pois este envolve no mínimo um julgamento verdadeiro, o qual, por sua vez, implica uma postura ativa da alma (186c-d). Essa conclusão não significa apenas que a *αἴσθησις* (sensação) não é idêntica ao conhecimento, mas igualmente que nenhum caso de *αἴσθησις* (sensação), como tal, é um caso de conhecimento e que o conhecimento ao mesmo tempo não exclui necessariamente a reflexão dialética sobre dados transmitidos pela *αἴσθησις* (sensação).

Tendo em vista o que foi examinado, somos levados a crer que provavelmente um dos objetivos de Platão ao refinar o sentido de *αἴσθησις* é o de estabelecer um limite entre sensação, aparência, opinião e conhecimento no interior da definição de Teeteto. Arriscando-nos um pouco mais, podemos afirmar também que talvez outro objetivo tivesse sido o de contribuir para por fim a dois equívocos, um por parte da filosofia, de confundir sensação, pensamento, crença, opinião ou julgamento, e outro tão importante quanto, cometido pela sofística, de afirmar que as opiniões, as crenças e os

conhecimentos que temos são simplesmente uma diferença de grau no modo como as coisas, nos atingem, parecem ser ou aparecem para nós⁸⁵.

Ora, se a αἴσθησις, na sua definição final e refinada de sensação, desmembrada de um sentido julgamental de δόξα e vinculada a φαντασία, não pode ser em definitivo ἐπιστήμη, cremos, no entanto, que nos seja lícito dizer que do mesmo modo como a umidade e a baixa luminosidade propiciam clima favorável ao surgimento de fungos, não sendo, porém, parte integrante dos mesmos, é também a partir da αἴσθησις, ou, dito de outro modo, tendo por base o material fornecido por ela, mediante a atividade raciocinativa da alma, que se propicia o ambiente adequado para a uma ação exercida no estabelecimento da diferença pelas κοινά (comuns), ainda que uma dimensão não possa ser identificada com a outra, posto que uma seja atividade da alma e outra só possa ser atingida por ela.

Quanto às teorias de Protágoras e Heráclito, tentamos mostrar indícios de que Platão poderia eventualmente aceitar que o homem é a medida do limite de suas sensações privadas, porém de modo algum de todas as coisas, nem mesmo de todas as opiniões, que podem ser falsas ou verdadeiras. Procuramos mostrar também sinais de que talvez Platão aceitasse que sim, de fato estamos no fluxo, mas esse devir vale apenas para o mundo sensível; e que inclusive as sensações podem até funcionar do modo como foi descrito, mas isso só demonstra o que no nominável do mundo sensível talvez ocorra, ou pareça ser ou, dito de outro modo, que *tudo é fluxo*, é demais, mas *o mundo sensível está em fluxo* é mais que admissível, assim seria *mui grosso modo* uma divergência de alcance, no caso de Heráclito, e uma divergência de delimitação conceitual, no caso de Protágoras; aqui, separando αἴσθησις (definitivamente como sensação), da δόξα e da φαντασία, embora, no caso da segunda, haja uma maior proximidade (parecer ser e sensação), de qualquer modo no limite ele poderia dizer,

⁸⁵ No mesmo sentido dessa hipótese, de acordo com as leituras de Michael Frede, *Observations on Perception in Plato's later dialogues* e *Thinking and perception in Plato's Theaetetus*, de Mi-Kyoung Mitzi Lee, entendemos que esses dois estudiosos enfatizam com poucas diferenças que é somente no *Teeteto* que Platão criticará frontalmente o equívoco de confundir *sensação* com julgamento ou *opinião*. Frede assinala que embora no *Fédon* e na *República* Platão limite *aísthesis* a apreensões de objetos corpóreos, sua utilização é intercambiada com *dokein* e *doxázein*, e Lee pontua que a confusão entre *pensamento* e *sensação*, bem como a suposição que adquirimos juízos, crenças e opiniões da mesma maneira que temos sensações, pode ser encontrada “inclusive no *Fédon* e na *República*, em que Platão trata opinião (δόξα, dokein, doxázein), aparência (phaínesthai) e percepção (aísthánestai) como virtualmente equivalentes” (tradução minha).

creio eu, que a alma através das sensações indica o *parecer ser* de que o sensível se compõe, ou ainda o modo como parece funcionar a nossa apreensão daquilo que está no devir, a respeito do que, podemos emitir opiniões falsas ou verdadeiras, mas não conhecimento, pois, no plano das aparências, a sensação sendo verdadeira eu não me equivoco sobre o que parece ser para mim, portanto não posso deixar de ter *conhecimento* dessas sensações, mas esse conhecimento não passa por nenhuma compreensão de conteúdo de algo determinado, já que as coisas *do* e *no* devir não possuem uma οὐσία constante e se restringem as sensações individuais na multiplicidade.

Finalmente, afirmamos com convicção que a teoria das Formas constituiu, a nosso ver, sem dúvida alguma, o eixo central de desenvolvimento do pensamento de Platão. Nessa teoria estão implícitas todas as suas influências e os problemas que o acompanharam durante sua vida; o pluralismo dos pitagóricos, o mobilismo de Heráclito e o imobilismo dos eleatas. O mestre de Aristóteles lutou para superar as antíteses entre uno e múltiplo, móvel e imóvel, contingente e necessário, relativo e absoluto, ser e não ser; com sua teoria, tentou dar uma resposta aos grandes problemas do conhecimento, do ser e da verdade, salvando, por um lado, a multiplicidade das coisas e a realidade do movimento, porém, por outro lado, buscando o fundamento do ser, da verdade e do conhecimento em formas fixas, estáveis e absolutas para além da mobilidade e da contingência das coisas percebidas pelos sentidos.

Platão opõe ἐπιστήμη e δόξα de modo claro em seus escritos. Grosso modo, podemos dizer que a primeira tem por objeto o mundo inteligível das Formas e que por meio dela podemos, com esforço dialético, nos aproximar da compreensão dos princípios, enquanto a segunda tem por objeto, ou é restrita, ao domínio do mundo sensível, nos fornecendo apenas as imagens dos princípios, por meio dela atingimos apenas o relativo instaurado no devir.

O *Teeteto*, que aborda o problema do conhecimento, tornou-se a obra mais controversa justamente pelo fato de não ser conclusiva, e de nela em momento algum se mencionar diretamente nem a dialética, nem a teoria das formas, motivo pelo qual muitos viram nesse texto uma possível mudança de pensamento por parte de Platão em relação a sua teoria, ou mesmo uma negação desta. Nesse sentido, compartilho a interpretação de longa tradição de leitores, como Cornford, que defende ser esse diálogo exatamente uma contraprova negativa da validade de sua tese, quando faz ver a todos,

que na hipótese de haver apenas os sensíveis no devir, sem nenhuma forma permanente, não é possível dar conta do problema do conhecimento.

Desse modo, nem a $\alpha\lambda\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$, nem a opinião verdadeira e nem o discurso racional dos matemáticos, que para Platão está em um estágio anterior da ciência perfeita, são suficientes para constituir conhecimento se não existirem as formas transcendentais que constituam objetos estáveis de conhecimento. A conclusão do *Teeteto* é negativa, mas o que se deduz de toda essa negação é uma conclusão implícita: se não há Formas, não há conhecimento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, R. G. **Platão, o cosmo, o homem e a cidade**: um estudo sobre a alma. Petrópolis: Vozes, 1994.
- BAILLY. **A Dictionnaire Grec Français**. Paris: Hachette, 1963. p. 49-50.
- BORGES, A. P. **Razão e Sensação no Teeteto de Platão**. 2009. 172 f. Tese (Doutorado em Filosofia Antiga) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- BRANDWOOD, L. Stylometry and Chronology. In: _____ **The Cambridge Companion to Plato**. Cambridge: Richard Kraut, 1992. p. 90-120.
- BURNET, J. **Early Greek Philosophy**. Cambridge: A&C Black, 1908. 296 p.
- BURNYEAT, M. Protagoras and self-refutation in Plato's Theaetetus. **Philosophical Review**, v. LXXV, n. 2, p. 172-195, 1976.
- _____. **The Theaetetus of Plato**. Indianapolis: Hackett, 1990.
- CAMPBELL, L. **The Theaetetus of Plato**. 2. ed. Oxford: Nabu Press, 1990.
- CASERTANO, G. **Il Teeteto di Platone**. Roma: Loffredo, 2002.
- CASSIN, B. **Ensaio Sofísticos**. São Paulo: Siciliano, 1990.
- CHAPPELL, T. **Reading Plato's Theaetetus**. Indianapolis: Hackett, 2005.
- CHERNISS, H. F. **The relation of the Timaeus to Plato's later dialogues**. New York: The John Hopkins University Press, 1957.
- COOPER, J. M. Plato on sense-perception and knowledge: Theaetetus 184-186. **Phronesis**, n. 15, p. 123-146, 1970. Disponível em: <philosophy.snu.ac.kr/center/analysisPDF/3-9.pdf%20>. Acesso em: 12 maio 2010.
- CORNFORD, F. M. **Plato's Theory of Knowledge**: the theaetetus and the sophist. 1957-2003. New York: Dover Philosophical, 2003.
- DESJARDIN, R. **The rational enterprise, logos in Plato's Theaetetus**. Albany: State University of New York, 1990. 275 p.
- _____. **Plato and the good**: Illuminating the darkening vision. Boston: Brill, 2004. 461 p.
- DIXSAUT, M. **Le naturel philosophe**: essai sur les dialogues de Platon. Paris: Belles lettres, 2001.
- DODDS, E. R. **The greeks and the irrational**. Berkeley: UCP, 1951.

- DUESO, J. S. **Protágoras de Abdera-Dissoi Logoi**: textos relativistas. Madrid: Akal, 1996.
- ELIADE, M. Zeus e a religião grega. In: _____. **História das crenças e das idéias religiosas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. cap. 10, p. 77-95.
- FERRO, M.; TAVARES, M. **Análise das obras Górgias e Fédon de Platão**. 3. ed. Lisboa: Presença, 2001.
- FINE, G. False belief in the *Theaetetus*. In: _____. **Plato on knowledge and forms**: selected essays. New York: Oxford University Press, 2003a. p. 213-251.
- _____. Protagorean relativisms. In: _____. **Plato on knowledge and forms**: selected essays. New York: Oxford University Press, 2003b. p. 132-159.
- _____. Plato's refutation of Protagoras in the *Theaetetus*. In: _____. **Plato on knowledge and forms**: selected essays. New York: Oxford University Press, 2003c. p. 184-212.
- _____. Confliting appearances: *Theaetetus* 153d-154b. In: CHRISTOPHER, G.; MC CABE, M. M. (Orgs.). **Form and argument in late Plato**. 2. ed. New York: Oxford University Press, 2004. p. 105-133.
- FINLEY, M. I. **Grécia primitiva**: idade do bronze e idade arcaica. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- FOWLER, N.H. **Plato: Theaethetus, Sophist**. London: Harvard University Press, 2006.
- FLAKSMAN, A. **Aspectos da recepção de Heráclito por Platão**. 2009. 189 f. Tese (Doutorado em Filosofia Antiga) – Centro de Teologia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
- FREDE, M. Observations on Perception in Plato's later dialogues. In: _____. **Essays in Ancient Philosophy**. Oxford: Clarendon, 1987. p. 4.
- FURLEY, D. J. The early history of the concept of soul. In: IRWIN, T. (Org.). **Collected Papers**, v. 1, 1995.
- GASSET, O. **O que é Filosofia?** Lisboa: Cotovia, 1994. p. 24.
- GERSON, L. P. The possibility of knowledge according to Plato. **The Internet Journal of the International Plato Society**, v. 4, 2004. Disponível em: <<http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/spip.php?article46>>. Acesso em: 28 set. 2009.
- _____. **Knowing Persons: A study in Plato**. Oxford: OUP, 2003
- GILL, C. Dialectic and the dialogue form in late Plato. In: CHRISTOPHER, G.; MC CABE, M. M. (Orgs.). **Form and argument in late Plato**. 2. ed. New York: Oxford University Press, 2004. p. 283-311.

- GOLDSCHMIDT, V. **Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético**. 5. ed. São Paulo: Loyola, 1993.
- GROTE, G. **Plato and the other companions of Socrates**. 2. ed., v. II, London: John Murray, 1865.
- GUTHRIE, W. K. C. **Historia de la filosofía griega III**. Madrid: Gredos, 1969.
- _____. **The Sophists**. 8. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- HAGGIO, J. O. **O conhecimento epistêmico em Aristóteles**. 2000. 110 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia Antiga) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.
- HAMLYM, D. W. Forms and knowledge in Plato's Theaetetus: a reply to Mr. Bluck. **Mind**, v. 66, n. 264, p. 547, out. 1957.
- _____. **Sensation and Perception: A History of the Philosophy of Perception**. Cambridge: Routledge and Kegan Paul, 1961.
- HOMERO. **Odisséia**. São Paulo: Nova Cultural, 2003.
- HÖSLE, V. **The Theaetetus of Plato**. Indianapolis: Hackett, 1990.
- HOWE, R. G. **Is knowledge perception? An examination of Plato's Theaetetus 151d-185e**. New York: O.U.P 2006. Disponível em: <<http://www.richardghowe.com/Theaetetus.pdf>>. Acesso em: 23 jan. 2010.
- IGLÉSIAS, M. Platão: a descoberta da alma. **Boletim do CPA**, n. 5-6, jan./dez. 1998.
- JAEGER, W. **Paidéia, a formação do homem grego**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes/UnB, 1989.
- JOSEPH, H. W. B. **Essays in Ancient and Modern Philosophy**. Oxford: Clarendon Press, 1935.
- KAHN, C. H. Alguns usos filosóficos do verbo “ser” em Platão. In: _____. **Sobre o verbo ser e o conceito de ser**. Rio de Janeiro: PUC, Cadernos de Tradução, n. 1, p. 118-121, 1997. (Série Filosofia Antiga).
- KENNY, A. **História concisa da filosofia ocidental**. Lisboa: Temas e Debates, 1990.
- KERFERD, G. B. **O movimento sofista**. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2003. p. 45-103, 135-143.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. **Os filósofos pré-socráticos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.
- LAERTIUS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 1988.
- LA FRANCE, Y. **La théorie platonicienne de la doxa**. Paris: Belle lettres, 1981.

LEE, M. K. M. Thinking and perception in Plato's Theaetetus. **Apeiron**, n. 32, p.37-54, 1999.

_____. The Secret Doctrine: Plato's defense of Protagoras in the Theaetetus. **Oxford Studies Ancient Philosophy**, v. XIX, p. 47-86, 2000.

McDOWELL, J. **Plato Theaetetus**. Oxford: OUP, 1973.

MEJER, J. Plato, Protagoras and the Heracliteans: some suggestions concerning Theaetetus 151d-186e. **Classica et Mediaevalia**, v. 29, p. 41-60, 1972.

MODRAK, D. Plato: a theory of perception or a nod to sensation? In: BENSON, H. (Ed.). **A companion to Plato**. Oxford: Blackwell, 2006.

MORAVCSICK, J. M. **Patterns in Plato's thought**: papers arising out of the 1971 West Coast Greek Philosophy Conference. Dordrecht-Boston: D. Reidel, 1973. p. 2-30.

NAILS, D. The life of Plato of Athens. In: _____ **Blackwell Companion to Plato**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. p.1-13.

_____. **Agora, Academy, and the conduct of Philosophy**. London, Kluwer Academic Publishers, 1995.

NAKHNIKIAN, G. Plato's Theory of sensation, I. **The Review of Metaphysics**, n. IX, Sept. 1955, p. 129-131.

NEHAMAS, A. Plato and the imperfection of sensible world. In: _____. **Virtues of authenticity**: Essays on Plato and Socrates. Princeton: Princeton University, 1999.

NOTOMI, N. Socratic dialogue and platonic dialectic: how the soul knows in the republic. **The Internet Journal of the International Plato Society**, v. 4, 2004. Disponível em: <<http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/spip.php?article48>>. Acesso em: 05 maio 2010.

NUNES, C. A. **Marginália Platônica**. Belém: UFPA, 1973.

OWEN, G. E. L. The place of Timaeus in Plato's dialogues. **The Classical Quarterly**, p. 79-95, 1953.

PINOTTI, G. E. M. Aísthesis y phantasia en Platón, Teeteto 184b - 186c. **Ordia Prima**, v. 2, p. 23-46, 2003.

_____. La naturaleza de la *phantasia* platónica: *phantasia* como mezcla de sensación y juicio. Córdoba: Copista, 2004a.

_____. Percepción y comunes en Platón: Algunas ambigüedades en Teeteto 184b. **Revista de Filosofía y Teoría Política**, anexo 2004b.

PLATÃO. **Alcebíades**. Belém: UFPA, 1974. (Coleção Amazônica – Série Farias Brito).

_____. **Fedro**. Belém: UFPA, 1974. (Coleção Amazônica – Série Farias Brito).

- _____. **Górgias**. Belém: UFPA, 1974. (Coleção Amazônica – Série Farias Brito).
- _____. **Fédon-Sofista**. 3. ed. São Paulo: Abril, 1983. (Coleção Os Pensadores, II).
- _____. **República**. 2. ed. Belém: UFPA, 1998.
- _____. **Protágoras**. Lisboa: Relógio d'água, 1999. (Coleção Humanitas).
- _____. **Crátilo**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- _____. **Timeu**. 2. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2004. (Coleção Pensamento e Filosofia).
- _____. **Mênnon**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. **Parmênides**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. **Carta VII**. São Paulo: Loyola, 2008.
- _____. **Teeteto**. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- _____. **Teeteto**. Belém: UFPA, 1973
- _____. **Cármides**. São Paulo: Edipro, 2010.
- PLATO. **Theaetetus. Sophist**. 10. ed. London: Harvard University Press, 2006. (Loeb Classical Library, VII).
- PLATON. **Théétète**. 1923-2003. Paris: Belles lettres, 2003. (Oeuvres Completes, VII).
- PLOTINO. **Eneada**: sobre a natureza, a contemplação e o uno. Campinas: Unicamp, 2008.
- ROBINSON, R. Form and error. **Philosophical Review**, v. 59, p. 3-30, 1950.
- ROBINSON, T. M. **A psicologia de Platão**. São Paulo: Loyola, 2007. p. 59-73.
- _____. **As origens da alma**: Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles. São Paulo: Annablume, 2010.
- RUDEBUCH, G. **Socrates, Pleasure and Value**. New York: O.U.P, 1999
- RYLE, G. Plato's Parmenides. **Mind**, p. 129-151, 1939.
- _____. Logical Atomism in Plato's Theaetetus. **Phronesis**, v. 35, p. 21-46, 1990.
- SALZI, P. **La sensation**: Étude de sa genèse et de son role dans la connaissance. Paris: Alcan, 1934.
- SANTOS, J. T. Sujeito epistêmico e sujeito psíquico na filosofia platônica. **Princípios**, v. 11, n. 15, p. 65-82, 2005.
- _____. **Para ler Platão**. São Paulo: Loyola, 2008. tomo 1-2.

SANTOS, L. H. L. A harmonia essencial. In: NOVAES, A. (Org.). **A crise da razão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SAYRE, K. **Belief and knowledge**. Boston: Rowman & Littlefield publishers, 1997.

_____. **Plato's late ontology**: a riddle resolved, with a new introduction. New York: Parmenides publishing, 2005.

SCOLNICOV, S. The two faces of platonic knowledge. The **Internet Journal of the International Plato Society**, v. 4, 2004. Disponível em: <<http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/spip.php?article49>>. Acesso em: 25 jul. 2010.

SEDLEY, D. **The Midwife of Platonism**: Text and Subtext in Plato's Theaetetus. Oxford: Clarendon Press, 2004.

_____. Three Platonist Interpretations of the *Theaetetus*. In: CHRISTOPHER, G.; MC CABE, M. M. (Orgs.). **Form and argument in late Plato**. 2. ed. New York: Oxford University Press, 2004. p. 79-103.

_____. The collapse of language? Theaetetus 179c-183c. The **Internet Journal of the International Plato Society**, v. 3, 2003. Disponível em: <<http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/spip.php?article38>>. Acesso em: 17 set. 2009.

SÊNECA. **Da tranquilidade da alma procedido de da vida retirada e seguido de da felicidade**. São Paulo: L&PM, 2009.

SIMON, S. (Org.). **Filosofia e sofística no Teeteto de Platão**. Brasília: Filosofia e conhecimento, 2003.

SOUZA, E. C. **Discurso e ontologia em Platão**: um estudo sobre o sofista. Ijuí: Unijuí, 2009.

STOCKS, J. L. Plato and the tripartite soul. **Mind**, XXIV, p. 207-221, 1915.

SZLEZÀK, T. A. **Ler Platão**. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Interpretar Platão**. São Paulo: Loyola, 2008.

TAYLOR, A. E. **A Commentary on Plato's Timaeus**. Oxford: Clarendon Press, 1928.

_____. **The man and his work**. New York: Dover, 2001.

UNTERSTEINER, M. **Il Sofisti**. Milão: Bruno Mondadori, 1996.

VERNANT, J. P. **Mito e tragédia na Grécia antiga**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. **As origens do pensamento grego**. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 41-69.

VLASTOS, G. **The Philosophy of Socrates**. New York: Notre Dame, 1971.

_____. **O Universo de Platão**. Brasília: Universidade de Brasília, 1987.

_____. **Platonic Studies**. Princeton: Princeton University Press, 1981.

_____. **O Universo de Platão**. Brasília: Universidade de Brasília, 1987.

VOGT, K. M. Belief and investigation in Plato's Republic. **The Internet Journal of the International Plato Society**, v. 9, 2009. Disponível em: <<http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/spip.php?article86>>. Acesso em: 30 maio 2010.

WHITE, N. P. **Plato on knowledge and reality**. 50. ed. Indianapolis: Hackett, 1998.