

3.

Considerações iniciais sobre o Teeteto

3.1

O Teeteto na cronologia da obra platônica

Muito embora esta tese vá se concentrar no exame do *Teeteto*, em muitos momentos ela considerará este diálogo em relação a outras obras platônicas, tanto para esclarecer e completar o que ali é dito, quanto para pôr seus temas, problemas e afirmações numa perspectiva mais ampla. Nas comparações com outros diálogos, é útil considerar a ordem cronológica em que a obra platônica foi composta, ainda que esse assunto dê margem a controvérsias e conjecturas e não deva ser tratado aqui de forma muito extensa e detalhada.

O *Teeteto* é, ao lado de *Parmênides*, *Sofista* e *Político*, um dos chamados diálogos “críticos” ou “metafísicos”, isto é, aqueles que introduzem o último dos três períodos em que se costuma dividir a filosofia de Platão: o período tardio ou da velhice.¹ Hoje, a posição mais geralmente aceita é a de que esses quatro

¹ Alguns intérpretes, partindo da crítica às idéias ou formas no *Parmênides* e da ausência de referências às formas no *Teeteto*, concluíram que Platão ou abandonou ou revisou substancialmente a teoria das idéias no início da velhice. Daí esse período ser chamado de “crítico” pelos que defendem esse desenvolvimento na obra de Platão. Cf., por exemplo, Jorgen Mejer, “Plato, Protagoras and the Heracliteans: Some Suggestions Concerning *Thaetetus* 151d-186e”, *Classica et Mediaevalia*, n. 29 (Copenhage, 1968), p. 40, e W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* (op. cit.), vol. 5, p. 1. Mas esse conjunto de diálogos recebeu também outras designações, como, por exemplo, a de “metafísicos”. Cf. Auguste Diès, “Notice Générale sur les Dialogues Métaphysiques”, in Platon, *Ouvres Complètes*, Tome VIII, I^{re} Partie: *Parménide* (Paris, Les Belles Lettres, 1950), p. V-XIX

diálogos foram compostos antes do *Filebo*, do *Timeu*² e das *Leis*, e depois dos diálogos do período médio ou da maturidade, que incluem, entre outros, o *Mênon*, o *Crátilo*, o *Fédon*, o *Banquete*, a *República* e o *Fedro*. Mas, se há bastante acordo com relação à seqüência dos grupos de diálogos, já não há tanto consenso com relação à ordenação cronológica interna a esses grupos.

Voltemo-nos brevemente para a história das investigações e discussões acerca da cronologia dos diálogos de Platão:³ até o início do séc. XIX, as tentativas modernas de determinar a seqüência cronológica dos diálogos platônicos partiam de critérios basicamente doutrinários, apoiando-se no exame do desenvolvimento das idéias de Platão. Essa abordagem levou a diversas controvérsias e não produziu acordo entre os vários estudiosos, que chegaram a resultados muito díspares. Em 1867, Lewis Campbell, ao publicar sua edição do *Sofista* e do *Político*, identificou particularidades lingüísticas nos dois diálogos, dando origem à pesquisa estilística. Para determinar quais elementos de estilo estavam presentes em alguns diálogos e ausentes em outros, ele comparou, entre outras coisas, o vocabulário, o uso mais ou menos freqüente de terminologia técnica, o ritmo da prosa e a ordenação das palavras.

Somente depois da publicação do trabalho de Campbell percebeu-se a utilidade da análise estilística para se estabelecer a ordem cronológica dos diálogos de maneira mais rigorosa que antes, e a partir de então muitas pesquisas estilométricas passaram a ser feitas, refeitas e reunidas com esse propósito. Na virada para o século XX, os estudos sobre o estilo de Platão tinham sido bem-sucedidos em separar e classificar os diálogos em três grupos cronológicos, mas tinham falhado em determinar a ordem interna aos grupos. Esse arranjo interno,

² A posição do *Timeu* é, ainda assim, muito debatida, e esse debate tem reflexos nas interpretações do *Teeteto*. De um lado, a estilometria – método do qual falarei mais adiante – concluiu que o *Timeu* está estreitamente associado ao *Filebo*, e faz parte do grupo de diálogos composto no período da velhice. De outro, G. E. L. Owen (no artigo intitulado “The Place of *Timaieus* in Plato’s Dialogues”, de 1953) contestou a evidência estilométrica sobre o *Timeu*, afirmou que o *Timeu* foi escrito antes do *Parmênides* e do *Teeteto*, e assim iniciou um debate que não se esgotou até hoje.

³ Os textos que levei em conta aqui, neste breve tratamento da cronologia da obra platônica, foram os de Leonard Brandwood, “Stylometry and Chronology”, in *The Cambridge Companion to Plato* (Cambridge, Cambridge University Press, 1992), p. 90-120; Auguste Diès, “Notice Générale sur les Dialogues Métaphysiques” (op. cit.), p. V-XIX; W. K. C. Guthrie, “The Dialogues: Chronology”, in *A History of Greek Philosophy* (op. cit.), vol. 4, p. 41-55; e David Bostock, “Chronology”, in *Plato’s Theaetetus* (New York, Oxford University Press, [1988] 2005), p. 1-9.

portanto, precisava ser estabelecido a partir de outras abordagens. Teríamos de ter o direito, por exemplo, de usar as indicações que Platão fornecia em sua própria obra para ordená-la. Mas, como Guthrie bem observou, os diálogos platônicos raramente fazem referências explícitas uns aos outros ou mencionam eventos históricos particulares, provendo assim muito poucas evidências úteis ao estabelecimento de sua cronologia.⁴

Uma exceção à escassez de evidências internas aos diálogos é constituída pelo grupo dos diálogos “críticos” ou “metafísicos”, nos quais são encontradas muitas referências cruzadas, alguma referência a eventos externos e outros indícios úteis para o estabelecimento de sua ordenação. Assim, no que toca à cronologia desses diálogos, hoje, mais de cem anos após a publicação das pesquisas de Campbell, todos concordam que o *Sofista* é imediatamente seguido pelo *Político*, mas ainda há controvérsia no que concerne à posição do *Parmênides* e do *Teeteto* no início desse grupo.

Quando o que estiver em questão for determinar a ordem de leitura sugerida por Platão em seus próprios diálogos,⁵ serão encontradas indicações claras de que o *Parmênides* é o primeiro do grupo dos diálogos críticos, sendo seguido por *Teeteto*, *Sofista* e *Político* – estes três pertencentes a uma tetralogia incompleta, que seria composta também por um quarto diálogo, o *Filósofo*, nunca escrito. Tal ordenação se baseia nas seguintes referências: enquanto o *Parmênides* consiste na descrição de um encontro entre Sócrates, Parmênides e Zenão, o *Teeteto* (183e) alude a esse encontro como se já tivesse ocorrido há tempos, e o *Sofista* (217c) também nos faz lembrar dele como coisa de um passado distante.

O *Teeteto*, por sua vez, termina (210c) com a marcação de um encontro para o dia seguinte, que é mencionada e mantida no início do *Sofista* (216a). E se o *Sofista* é o diálogo em que o Estrangeiro é apresentado a Sócrates, e em que a questão sobre a definição do sofista, do político e do filósofo é colocada (216a-217a), ainda que apenas a definição do sofista seja formulada, o *Político*, por seu turno, se apresenta abertamente como a seqüência imediata do *Sofista*: logo em

⁴ Cf. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* (op. cit.), vol. 4, p. 52.

⁵ Cf., por exemplo, A. Diès, “Notice Générale sur les Dialogues Métaphysiques” (op. cit.), p. XII-XIII, e F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge* (op. cit.), p. I.

seu início (257a), Sócrates agradece a Teodoro por ter-lhe apresentado o Estrangeiro, e Teodoro explicita a continuidade temática dos dois diálogos ao dizer que Teeteto e o Estrangeiro, que já haviam elaborado o retrato do sofista, completarão então o retrato do político e do filósofo.

Além disso, Sócrates, no *Político* (258a), deixa claro que a conversação reproduzida no *Sofista* ocorrera pouco tempo antes, naquele mesmo dia, e que o diálogo transcrito no *Teeteto* acontecera na véspera. Quanto à posição do *Filósofo*, o que indica que ele deveria dar seqüência ao *Político* é o fato de que o Estrangeiro escolhe falar primeiro do político, e Sócrates sugere (*Político*, 258a) que depois ele próprio substituirá o Estrangeiro na tarefa de interrogar o jovem Sócrates, seu homônimo, acerca da definição do filósofo.

Se essas referências cruzadas encontradas nos diálogos críticos podem ser consideradas, além de indícios da ordem na qual Platão quis que lêssemos seus diálogos, evidências internas da ordem de sua composição, elas fornecem razões para se pensar que a ordem em que os diálogos críticos foram escritos é: *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista* e *Político*.⁶

Outro argumento forte que se pode usar para defender a anterioridade do *Parmênides* com relação ao *Teeteto* parte da informação, dada no prólogo (143c), de que Euclides transcreveu o diálogo que será lido – e que constituirá todo o texto do *Teeteto* após o prólogo – na forma de diálogo direto, e não de uma narrativa ou relato indireto. Essa informação é acrescida de uma justificativa explícita, segundo a qual deve-se renunciar ao diálogo indireto, pois o uso das fórmulas introdutórias implicado nesse tipo de diálogo sobrecarrega o texto. Brandwood, por exemplo, observa que parece improvável, então, que qualquer obra platônica escrita em forma indireta seja posterior ao *Teeteto*.⁷ Na última parte do *Parmênides* a forma do diálogo é direta, mas em sua primeira parte é indireta, o que não faria sentido se ele tivesse sido escrito depois do *Teeteto*. Nessa

⁶ No caso do *Teeteto*, outra evidência interna de sua cronologia é a alusão, feita no prólogo, a uma batalha em Corinto, batalha em que Teeteto lutara, ferindo-se muito e adoecendo em seguida. Tendo em vista que, durante a vida de Platão, houve duas batalhas em Corinto, e que a última delas ocorreu em 369 a.C., parece haver motivo suficiente para se afirmar que o diálogo, ou ao menos o prólogo, não poderia ter sido escrito antes dessa data.

⁷ Cf. L. Brandwood, “Stylometry and Chronology” (op. cit.), p. 90.

perspectiva, o *Parmênides*, que somente em sua segunda parte adotou implicitamente a renúncia ao diálogo indireto, teria sido escrito antes do *Teeteto*, que declarou explícita e irreversivelmente a adoção dessa prática. De todo modo, como observamos antes, embora haja muitas evidências para sustentar essa ordenação dos diálogos “críticos”, não há unanimidade a esse respeito. Um exemplo das nuances que perpassam essa discussão é a posição de Cornford, que, mesmo não se opondo em seus traços mais gerais à ordem aqui apresentada, sugere, ao observar que houve uma mudança de estilo na última parte do *Teeteto*, que essa parte foi produzida muitos anos depois da parte inicial, e que o *Parmênides* foi composto nesse intervalo de tempo.⁸

3.2

O prólogo e o diálogo introdutório

O *Teeteto*, do início ao fim, apresenta uma grande discussão do problema do conhecimento, ou, se preferirmos, da ciência (*epistème*). O diálogo é dividido em um prólogo, um diálogo introdutório⁹ e mais três partes que compõem o diálogo principal. Todas as partes do diálogo principal apresentam investigações minuciosas provocadas por uma mesma questão colocada por Sócrates: “O que é conhecimento?”. Cada parte começa com uma definição formulada pelo jovem Teeteto para responder a essa questão, e se desenvolve numa discussão com Sócrates, que ajuda Teeteto a esclarecer e fundamentar sua resposta, para em seguida refutá-la. A primeira definição do jovem Teeteto é que “conhecimento nada mais é que sensação (*aísthesis*)”; a segunda é que “conhecimento é opinião verdadeira (*alethès dóxa*)”; a terceira é que “conhecimento é opinião verdadeira

⁸ Cf. F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge* (op. cit.), p. 1.

⁹ Muitos autores preferem dividir o diálogo apenas em um prólogo e mais três partes, muito embora reconheçam que a seção que chamam de prólogo possui duas partes muito distintas, que correspondem a conversas mantidas em tempos e lugares diversos, por personagens diferentes.

acompanhada de explicação racional (*lógos*)”.¹⁰ O diálogo termina em aporia, depois que cada resposta é criticada e refutada por Sócrates.

O prólogo do *Teeteto* (142a-143c) apresenta o encontro e a conversa mantida entre Euclides – um dos chamados socráticos menores, fundador da escola megárica – e Terpsião – a cujo respeito a única notícia que se tem é que foi mencionado no *Fédon* como um dos que presenciaram a morte de Sócrates. Eles estão em Mégara, onde falam sobre a viagem recente de Euclides, durante a qual este encontrou Teeteto – então um matemático famoso – sendo transportado de Corinto para Atenas muito ferido e doente. Ambos elogiam Teeteto, e Euclides diz ter-se lembrado com admiração que Sócrates profetizara acertadamente, quando Teeteto ainda era um adolescente, que aquele jovem fatalmente se tornaria célebre caso chegasse à idade adulta. Sócrates havia conhecido Teeteto e, após conversar com ele, ficara encantado com sua natureza.

A menção à capacidade de Sócrates de profetizar, prever, antecipar, adivinhar parecerá já se relacionar com o problema do conhecimento, se pensarmos que em tal capacidade o que está em jogo é saber o curso que alguma coisa tomará, o que ela será, em que se tornará, o que acontecerá. Esse tema retornará em outras passagens do diálogo, ganhando a uma certa altura muita importância. Uma dessas passagens é a que, não muito adiante, abrirá o diálogo entre Sócrates e Teodoro: ali, Sócrates aludirá a essa mesma capacidade de previsão ao perguntar a Teodoro quais entre seus jovens pupilos se destacarão futuramente. Em outra passagem, já em plena discussão da primeira definição de conhecimento dada por Teeteto, Sócrates usará o célebre “argumento do futuro” – que se refere justamente a um conhecimento que diz respeito ao porvir – para refutar Protágoras e sua definição de “sábio”. Não parece ser um exagero afirmar, portanto, que a passagem em que Euclides elogia o dote profético de Sócrates, ao apresentar o tema do conhecimento dos acontecimentos futuros pela primeira vez, começa a fazer do prólogo, mais que a pura apresentação de uma cena inicial, um texto filosoficamente significativo.

¹⁰ As citações do *Teeteto* presentes nesta tese foram retiradas da tradução brasileira de Carlos Alberto Nunes publicada em Platão, *Teeteto – Crátilo* (Belém, EdUFPA, 3ª ed., 2001). Em muitas citações, introduzirei alterações na tradução, indicando em nota quando isso tiver ocorrido.

Na época em que conheceu Teeteto, Sócrates contou detalhadamente a Euclides a conversa que teve com esse jovem, e Euclides redigiu tudo de que se lembrava, estudou para redigir mais e consultou Sócrates várias vezes, mostrando não ter medido esforços até registrar praticamente todo o diálogo. Terpsião, ao saber disso, sugere que leiam o diálogo, e Euclides, após concordar, explica ter dado ao texto a feição de um diálogo direto, e não a de um relato ou discurso indireto, como o que ouvira de Sócrates.

O diálogo transcrito por Euclides passa a ser lido em seguida. Seus personagens são Sócrates – então prestes a morrer pela cicuta –, Teodoro de Cirene – na ocasião um velho e renomado matemático – e Teeteto – na época um jovem e brilhante aluno de Teodoro. Sua parte inicial (143c-151d), que costuma ser chamada de diálogo introdutório por anteceder a primeira definição de conhecimento formulada por Teeteto,¹¹ é aberta com Sócrates pedindo a Teodoro que lhe diga quais jovens atenienses revelam mais probabilidade de se distinguir no futuro. Esta passagem (143d), vale então lembrar, é a que introduz pela segunda vez no diálogo o tema do conhecimento sobre o futuro, o porvir, o devir.

Teodoro, atendendo ao pedido de Sócrates, fala a respeito do adolescente Teeteto, que se parece fisicamente com Sócrates e não é nada belo, mas possui a mais maravilhosa natureza. Teeteto, logo em seguida, aparece e junta-se a ambos. Sócrates imediatamente começa a interrogá-lo, e suas questões já dizem respeito à identificação do conhecimento, ou, mais especificamente, à noção de “conhecimento especializado”.¹² visto que Teodoro havia afirmado que Teeteto se parecia fisicamente com Sócrates, este quer saber se Teeteto concorda que, antes de se dar crédito ao que Teodoro afirma, é preciso certificar-se de que ele *entende* do assunto e *tem autoridade* para falar (144e). Como Teodoro não é pintor, não se

¹¹ Costuma-se chamar de “primeira parte do diálogo” e de “parte inicial do diálogo principal” a seção que começa com a primeira definição dada por Teeteto, segundo a qual “conhecimento nada mais é que sensação”. Assim também denominarei esta seção do diálogo ao longo desta tese, sem querer com isso dizer que a primeira *definição* corresponde à primeira *resposta* formulada por Teeteto, ou que todas as passagens do diálogo que precedem a primeira *definição* constituem apenas preliminares para a posterior discussão sobre o conhecimento. Para um exame bastante completo da relevância das páginas que antecedem a primeira definição para a compreensão do diálogo, cf. Michel Narcy, “Introduction”, em Platon, *Théétète* (Paris, Flammarion, 1995), p. 7-121.

¹² Cf. Myles Burnyeat, *The Theaetetus of Plato* (Indianapolis, Hackett, 1990), p. 3-4.

deve atribuir muita importância ao que ele afirmou sobre a semelhança física. Mas se ele falasse da sabedoria da alma de alguém, suas palavras deveriam ser levadas a sério, e quem quer que fosse por ele elogiado nesse sentido deveria ser examinado. É preciso então examinar Teeteto, pois nunca Teodoro fez elogios mais calorosos a alguém.

É portanto em conexão com o conhecimento especializado, isto é, com o entendimento e a autoridade para falar de um assunto específico, que Sócrates perguntará o que é o conhecimento em geral. Depois de indagar se aprender significa tornar-se sábio, e se sabedoria (*sophía*) e conhecimento (*epistéme*) são a mesma coisa, obtendo resposta afirmativa de Teeteto (145d-e), Sócrates finalmente pergunta o que será, propriamente, o conhecimento (146a). Dirige a pergunta primeiro a Teodoro, mas ele se esquiva e sugere que Sócrates interrogue Teeteto. Será que Teeteto poderia definir conhecimento?

3.3

Começa a discussão sobre o conhecimento

Quando Teeteto dá sua primeira resposta, o que ele oferece é uma lista de especialidades ou áreas de conhecimento teórico e prático (146c-d). Sócrates insiste na diferença entre uma pluralidade de exemplos de conhecimentos especializados, que apenas determina o objeto de cada um desses conhecimentos, e a definição unitária do que é o conhecimento em si mesmo. E afirma ainda mais enfaticamente que ninguém pode conhecer exemplos de conhecimento, ou seja, ninguém compreenderá o que é o conhecimento disto ou daquilo, até que saiba o que o próprio conhecimento é. Isso significa que todo conhecimento especializado se torna problemático se o próprio conhecimento é problemático: daí a necessidade de passar do tema dos conhecimentos particulares para o tema do conhecimento em geral.

Teeteto entende melhor o problema e o compara com outra questão, apresentada a ele recentemente por Teodoro, e para a qual encontrou uma

resposta: trata-se do problema matemático das potências, “cuja solução consistiu em reuni-las numa única, que serviria para designar todas” (147d-e). Entretanto, ele acha que não conseguirá fazer o mesmo com a questão do conhecimento, ou seja, não será capaz de reunir todos os conhecimentos em um único conhecimento, em uma única definição. Sócrates, buscando animá-lo, oferece uma longa e célebre caracterização da maiêutica (148e-151d), reconhecendo em Teeteto as dores do parto.

Apresentando-se como parteiro, explica acompanhar as almas dos homens em seu trabalho de parto e distinguir, depois de nascido o fruto, se ele é um “produto falso e enganoso” (*pseudê kai eidola*) ou um “produto verdadeiro” (*toû alethoûs*) (150e). Sem nunca apresentar opinião pessoal sobre nenhum assunto e sem nunca ensinar nada a ninguém, só o que faz é interrogar os outros, ajudando-os a descobrir em si mesmos as idéias que darão à luz e a verificar se tais idéias são ou não um produto legítimo, jogando-as fora se forem meros pensamentos extravagantes. De fato, Sócrates apresenta nesta passagem a técnica que utilizará em sua discussão com Teeteto: ele irá interrogá-lo, irá ajudá-lo a dar à luz as definições do conhecimento e irá verificar que tais definições não passam de fantasmagorias, descartando-as uma a uma. Esta passagem, portanto, oferece uma explicação sobre o método filosófico de Sócrates e serve também de introdução à discussão sobre o conhecimento que virá em seguida.

Mas a descrição da maiêutica talvez se conecte com a questão do conhecimento também de outra forma: muito embora, em diversas passagens, Sócrates declare expressamente que é estéril em matéria de sabedoria, que não pode apresentar um só pensamento que tenha sido dado à luz por sua alma, e que não estão nele as coisas belas que seus interlocutores concebem e põem no mundo, parece haver indicações de que a maiêutica se relaciona não apenas com o método que orientará toda a discussão sobre o conhecimento, mas também com a identificação do conhecimento. Isso porque, se observarmos toda a longa caracterização da maiêutica, veremos que se trata de uma arte que envolve uma série de “saberes”, de capacidades para discernir melhor que os outros, entre as quais as mais elevadas são: *saber* melhor que qualquer um que uniões gerarão os

frutos mais perfeitos – sendo este o saber de que mais se envaidecem as parteiras – e *saber* distinguir o verdadeiro do falso.

Essas características me fazem suspeitar, por exemplo, de que a própria arte de partejar envolve um conhecimento sobre o futuro, sobre o devir; afinal, é isso que está em jogo quando se sabe quais são as uniões que podem vir a gerar mais utilidade. E elas me permitem concluir também que no diálogo introdutório, enquanto exorta Teeteto a definir o conhecimento, Sócrates tanto pressupõe que há distinção entre pensamentos e discursos falsos e verdadeiros quanto supõe que quem sabe fazer tal distinção melhor que qualquer outro é esse parteiro muito especial, que parteja almas e não corpos.

3.4

A primeira definição de Teeteto

Animado pelas exortações feitas por Sócrates após a exposição sobre a maiêutica, Teeteto afirma primeiro que “quem sabe alguma coisa sente o que sabe”, e então formula assim a sua primeira definição de conhecimento: “conhecimento (*epistème*) não é mais que sensação (*aísthesis*)” (151e).¹³

Antes de tudo, a definição elaborada por Teeteto pode causar algum estranhamento, pois esse jovem interlocutor de Sócrates, que define conhecimento em primeiro lugar como sensação, é um estudante de matemática considerado brilhante por seu mestre e um futuro matemático famoso. Sendo um matemático, pode-se supor que Teeteto seja um daqueles que, segundo a célebre passagem da Linha Dividida, contida no final do livro VI da *República* (509d-511e), devem

¹³ “*Teeteto* – Realmente, Sócrates, exortando-me como o fazes, fora vergonhoso não esforçar-me para dizer com franqueza o que penso. Parece-me, pois, que quem sabe alguma coisa sente o que sabe. Minha opinião, pois, é que quem sabe alguma coisa sente o que sabe. Assim, o que me aparece neste momento é que conhecimento não é mais que sensação”. ΘΕΑΙ. – Ἄλλὰ μέντοι, ὦ Σώκρατες, σοῦ γε οὕτω παρακελευομένου αἰσχροὺν μὴ οὐ παντὶ τρόπῳ προθυμεῖσθαι ὅτι τις ἔχει λέγειν. δοκεῖ οὖν μοι ὁ ἐπιστάμενός τι αἰσθάνεσθαι τοῦτο ὃ ἐπίσταται, καὶ ὡς γε νυνὶ φαίνεται, οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις. (*Teeteto*, 151e)

pensar e raciocinar sobre o inteligível (*noetón*) e devem tratar todo visível (*horatón*) e todo sensível (*aisthetoî*) como imagem do inteligível.

De fato, se for verdade que o *Teeteto* foi escrito após a *República*, obra em que Platão discerne os vários tipos de apreensão da alma e seus objetos próprios, distingue sensível e inteligível, apresenta uma clara diferença entre opinião e conhecimento, descreve a geometria como propedêutica à dialética e afirma que o conhecimento do ser e do inteligível adquirido pela dialética é o conhecimento mais claro que podemos obter, será inevitável que o *Teeteto* provoque surpresa: pois começa apresentando uma definição de conhecimento como sensação, não ultrapassa em nenhum momento o domínio da opinião, não faz referência às idéias ou formas inteligíveis e nunca menciona a dialética como resposta à questão sobre o conhecimento. Além disso, o diálogo é aporético e apresenta uma forma de argumentação semelhante à do *elenchus* socrático, forma esta característica dos diálogos platônicos do período inicial.

Vê-se, portanto, que o *Teeteto* suscita logo de início muitas questões desafiadoras: por exemplo, como entender o retorno do diálogo à reflexão sobre a relação entre sensação e conhecimento?¹⁴ E como compreender que, num diálogo platônico, um matemático defina o conhecimento como sensação? Há maneiras distintas de se buscar responder a essas questões. Uma delas pode ser esclarecer que tipo de matemática é feita pelo jovem que define conhecimento como sensação. Outra pode ser esclarecer que sentidos o termo *aísthesis* (sensação) tinha no tempo de Platão. Ambas constituem modos de verificar se a definição de conhecimento como sensação poderia, não estranhamente e sim naturalmente, ser proposta por um matemático num diálogo platônico.

O primeiro caminho foi explorado Nancy, que argumentou que a matemática de Teodoro e de Teeteto não corresponde à matemática apresentada

¹⁴ Como bem observou Marcelo Pimenta Marques, só é possível falar em “retorno” à reflexão sobre a relação entre sensação e conhecimento, quando está em jogo a hipótese – que me parece plausível, ainda que seja questionável –, de que o *Teeteto* foi escrito depois da *República*. Nesse sentido, este “estranhamento” ou “surpresa” produzido pelo *Teeteto*, para ser aceitável, depende inteiramente de se ter em vista um outro diálogo, e de se partir de considerações sobre a cronologia e o desenvolvimento da obra de Platão. Ainda assim, se deixamos de lado as considerações sobre a anterioridade da *República* para pensarmos o *Teeteto* somente a partir de si mesmo, permanece o interesse em buscar entender qual é o sentido, nele, da proposta de definição de conhecimento como sensação. E isso será feito mais adiante.

na *República*.¹⁵ Haveria boas e más matemáticas, assim como bons e maus matemáticos, e Teodoro e Teeteto estariam entre os últimos. No que toca a Teodoro, o *Teeteto* mostra que ele é, tal como Protágoras, um estrangeiro de passagem por Atenas, que faz muito sucesso entre os jovens dessa cidade. Além disso, mostra que Teodoro foi amigo de Protágoras e que, em lugar de usar discursos em suas demonstrações, usa desenhos e construções, “fazendo aparecer” (*apophainon*) para dizer “o que é”.¹⁶ Portanto, na geometria de Teodoro, para “dizer o que é” basta “fazer ver”, “fazer aparecer”, de modo que “ser” e “aparecer” coincidem, tal como acontecerá na tese do homem-medida de Protágoras. Esses seriam indícios de que está sendo feita uma analogia entre Teodoro e Protágoras, e de que Teodoro está sendo apresentado como uma espécie de “Protágoras da geometria”.

Como lembra Narcy, na *República* (510d-511a) Platão diz que a figura sobre a qual o geômetra raciocina (por exemplo, o quadrado em si mesmo) é distinta da figura que ele traça, figura esta que é uma imagem da primeira e serve de acessório para o que ele realmente faz. O que o geômetra produz são discursos, e não figuras. A geometria é concebida por Platão como propedêutica à dialética, porém há geômetras que ignoram a subordinação da geometria à dialética, fazem geometria “à mão” e não tomam as figuras que traçam por imagens das formas inteligíveis existentes em si. Teodoro mostra ser um desses, quando deixa claro que prefere desenhar e fazer aparecer e quando se esquiva de falar. Numa

¹⁵ Para a argumentação de Narcy que aqui será apresentada de forma resumida, cf. M. Narcy, “Introduction”, in Platão, *Théétète* (op. cit.), p. 30-69.

¹⁶ “*Teeteto* – A respeito de algumas potências, Teodoro, aqui presente, fez desenhos, fazendo aparecer que a de três pés e a de cinco, consideradas segundo seu comprimento, não são comensuráveis com a de um pé. E assim foi estudando uma após a outra, até a de dezessete pés. Não sei por que parou aí. Ocorreu-nos, então, já que é infinito o número dessas potências, reuni-las numa única, que serviria para designar todas.” ΘΕΑΙ. Περί δυνάμεων τι ἡμῖν Θεόδωρος ὄδε ἔγραφε, τῆς τε τρίποδος πέρι καὶ πεντέποδος [ἀποφαίνων] ὅτι μήκει οὐ σύμμετροι τῆ ποδιαίᾳ, καὶ οὕτω κατὰ μίαν ἑκάστην προαιρούμενος μέχρι τῆς ἑπτακαιδεκάποδος· ἐν δὲ ταύτῃ πως ἐνέσχετο. ἡμῖν οὖν εἰσῆλθέ τι τοιοῦτον, ἐπειδὴ ἄπειροι τὸ πλῆθος αἱ δυνάμεις ἐφαίνοντο, πειραθῆναι συλλαβεῖν εἰς ἓν, ὅτῳ πάσας ταύτας προσαγορεύσομεν τὰς δυνάμεις. (*Teeteto*, 147d-e). Alterei a tradução brasileira nos trechos “fez desenhos”, “fazendo aparecer” e “consideradas em seu comprimento”, com base nas traduções francesas de A. Diès e de M. Narcy: no primeiro caso, para solucionar a ausência de tradução do termo *égraphie*, no segundo, para substituir a tradução de *apophainon* como “mostrar” e, no terceiro, para tornar mais claro o texto em português.

passagem do *Teeteto*, ele estaria até mesmo invertendo o curso proposto na *República*, ao sugerir que se passe da dialética à geometria: “Nós estávamos mais prontos para deixar os argumentos abstratos (*tôn psilôn lógon*) pela geometria” (165a).¹⁷ Por essas razões, Nancy crê que é legítimo supor que a geometria ensinada por Teodoro não recebe a aprovação de Platão, e que não é absolutamente surpreendente que um discípulo de Teodoro, que aprendeu matemática “vendo desenhos”, defina conhecimento como sensação.

Mas Nancy sabe que se pode alegar que, embora Teodoro seja um mau matemático aos olhos de Platão, e portanto um matemático do qual não se pode esperar sucesso na definição de conhecimento, seu pupilo Teeteto já não pode ser tido como um mau geômetra, visto que propõe, não exemplos ou construções, e sim a reunião das infinitas potências numa unidade, e visto que recebe elogios calorosos não apenas de Teodoro, mas também de Sócrates. Em resposta a essas alegações, Nancy afirma que há muito mais motivos para se acreditar que Teeteto não se aproxima de Sócrates e do geômetra platônico, e sim de Protágoras e de Teodoro, do que o contrário. A fala sobre a disenteria funesta e a morte sem glória de Teeteto seriam prenúncios de seu fracasso. Os elogios de Sócrates poderiam muito bem ser interpretados como pura ironia. E atribuir-se-ia erroneamente a Teeteto um progresso com relação à geometria de Teodoro, pois a definição de potência oferecida por Teeteto (por seu vocabulário; por definir as potências no plural como uma coleção e não como uma acepção geral; por definir determinando a coisa de que a potência é potência e nunca a própria potência independentemente; por definir identificando a potência com a linha incomensurável, isto é, com uma figura visível) ressaltaria a geometria aprendida com Teodoro e condenada por Sócrates na *República*. Por isso, esse autor vê sentido em que saia da boca de Teeteto a definição de conhecimento como sensação, assim como vê sentido na assimilação que é feita quase imediatamente entre essa definição e a doutrina de Protágoras.

¹⁷ A tradução desta passagem foi inteiramente alterada, com base na tradução de A. Diès. A passagem não menciona explicitamente a dialética, mas Nancy sustenta que os “argumentos abstratos” – que ele traduz como “palavras abstratas” – mencionados na passagem designam as demonstrações em que estão ausentes quaisquer figuras, e que isto é o que Sócrates entende por dialética na *República*.

Vale notar que o caminho aberto por Narcy (o exame da matemática realizada por Teodoro e Teeteto para entender por que Platão, num diálogo da velhice, voltou a refletir sobre a relação entre sensação e conhecimento), levou também a outras respostas. Anachoretta, por exemplo, sustenta que, se Teodoro não realizou a matemática aprovada por Platão, Teeteto o fez. A apresentação da definição de potência proposta por Teeteto, bem como os elogios de Sócrates, não teriam por que ser lidos como uma crítica e uma ironia. E não se deveria desconsiderar o depoimento dos historiadores da matemática, que mais freqüentemente atribuíram a Teeteto a definição de potência, a criação da teoria dos irracionais e, portanto, um importantíssimo avanço nesse campo da matemática. Se Teeteto é, então, um bom matemático, como entender que ele defina conhecimento como sensação?

Primeiro, a noção matemática de potência (*dýnamis*) poderia estar mostrando que é possível que um irracional, ao ser multiplicado por si mesmo, isto é, em seu devir e em sua progressão, ganhe racionalidade. Além disso, essa noção poderia estar revelando que cada irracional é potência apenas de uma determinada configuração geométrica ou progressão, de forma que cada número irracional, tomado como potência, manteria uma “regularidade” no seu devir. Então, pela boca de Teeteto – mesmo que ele não soubesse extrair de sua definição o seu valor filosófico –, Platão estaria apresentando a noção de potência como “determinação” e “medida” que se realizam no devir. E, se houver uma relação entre a noção de *dýnamis* na matemática e a noção de *dýnamis* na teoria da sensação apresentada mais adiante no *Teeteto* (155d-157c), essa noção poderá estar conferindo alguma regularidade ao domínio da sensação e do sensível, e ao devir que lhe é característico. A isso se soma a lembrança de que, no final da primeira parte do *Teeteto*, a concepção extremada do devir é expressamente criticada e refutada. Por todas essas razões, o retorno do diálogo à sensação, tendo como pano de fundo a matemática, poderia ser entendido como uma forma encontrada por Platão para criticar a concepção radical do fluxo universal e para

indicar uma visão mais moderada do devir, que incluiria a existência de medida, regularidade e, por conseguinte, alguma racionalidade.¹⁸

Outra maneira de buscar entender por que encontramos um matemático definindo conhecimento como sensação num diálogo platônico é, não examinar o tipo de matemática realizado por Teeteto, e sim, como já foi mencionado, investigar o que Teeteto poderia querer dizer com o termo *aísthesis* (sensação) quando o utilizou para definir *epistéme* (ciência). O exame dos sentidos dos termos *aísthesis* e *aisthánesthai* disponíveis no tempo de Platão e, portanto, disponíveis ao jovem Teeteto, pode ser muito proveitoso para isso. Nessa época, esses termos são usados, em geral, quando alguém percebe algo pelos sentidos, isto é, sente algo; quando alguém percebe, se põe a par ou compreende algo por meio da percepção sensível (em oposição a simplesmente supor, conjecturar ou ouvir dizer); e quando simplesmente nossa alma se dá conta, se torna ciente de algo. Frede diz o seguinte, em um artigo claro e sucinto:

Parece que todos os casos de dar-se conta de algo são compreendidos e construídos segundo o paradigma da visão, exatamente porque ninguém vê diferença radical entre o modo como a mente capta e compreende algo e o modo como os olhos vêem algo. Supõe-se que ambos envolvem algum contato com o objeto, em virtude do qual, através de um mecanismo desconhecido para nós, nos tornamos cientes dele.¹⁹

Talvez Teeteto esteja definindo conhecimento como sensação porque ele, assim como qualquer homem de seu tempo, se baseia na noção corrente de *aísthesis*, que não se restringe à percepção sensível entendida como pura captação de qualidades sensíveis, nem tampouco a casos de dar-se conta que envolvem o corpo e consistem em dar-se conta de algo corpóreo. Quando afirma que conhecimento não é nada além de *aísthesis*, Teeteto pode muito bem estar

¹⁸ Cf. Maria Inês S. Anachoretta, *O Teeteto de Platão e a dynamis* (Rio de Janeiro, PUC-Rio, Dissertação de Mestrado, 1998).

¹⁹ Cf. Michael Frede, “Observations on Perception in Plato’s Later Dialogues”, in *Essays in Ancient Philosophy* (Oxford, Clarendon, 1987), p. 4.

querendo dizer algo muito geral, como, por exemplo, que o conhecimento é um dar-se conta, um compreender da alma que não se confunde com as meras suposições, conjecturas ou opiniões de segunda mão, e sim se caracteriza como um dar-se conta direto, claro e, por isso, mais evidente e seguro.

Mas, será que Teeteto não está mesmo querendo dizer aquilo que nós entendemos por “percepção sensível” quando fala de *aísthesis*? Poderíamos nos certificar disso no texto do diálogo, e não apenas em exames extrínsecos a ele, como por exemplo este, que recorreu ao conjunto de usos correntes do termos *aísthesis*? Enfim, é possível saber se Teeteto está de fato se baseando nesse sentido amplo, geral, corrente de *aísthesis*? Parece que sim, mas somente se não tomarmos a definição de Teeteto isoladamente, e sim considerando toda a fala em que ele a formula. Teeteto diz:

Minha opinião (*dokeî*), pois, é que quem sabe (*epistámenós*) alguma coisa sente (*aisthánesthai*) o que sabe. Assim, o que me aparece (*pháinetai*) neste momento é que conhecimento (*epistéme*) não é mais que sensação (*aísthesis*). (Teeteto, 151e)²⁰

Nesta fala de Teeteto, quatro termos de grande importância para o diálogo são mencionados e relacionados: são eles *dóxa*, *epistéme*, *aísthesis* e *pháinetai*.²¹ Que relação está sendo estabelecida entre esses termos e o que tal relação pode revelar? Teeteto começa a formular sua definição de conhecimento nos termos de uma opinião (*dóxa*): a opinião segundo a qual quem sabe sente o que sabe. Essa opinião o conduz a sustentar algo que pode ser tomado como uma outra opinião, e que é apresentado como “o que me aparece (*pháinetai*) neste momento”: que conhecimento não é mais que sensação. “Minha opinião” se conecta, portanto, com “o que me aparece”, a ponto de ambos se equivalerem, se

²⁰ Inserir alterações nesta citação da passagem 151e, para deixar mais evidente, com as palavras “opinião” e “o que me aparece”, a presença dos termos *dokeî* e *pháinetai* na formulação da primeira definição de conhecimento de Teeteto.

²¹ Toda a exposição que se segue sobre a relação entre os quatro termos (*dóxa*, *epistéme*, *aísthesis*, *pháinetai*) na passagem 151e, bem como o exame que proponho dos significados atribuídos no Teeteto aos termos *aísthesis* e *pháinetai*, devem muito ao trabalho de Anachoretta, *O Teeteto de Platão e a dynamis* (op. cit.), p. 89, e a outros que serão citados ao longo do texto.

identificarem. Está formado um par em que os termos se correspondem: *opinião* e *aparecer* ou *aparência*.

Mas qual o conteúdo da opinião de Teeteto, disso que aparece para ele nesse momento? É que quem sabe sente o que sabe, logo, conhecimento (*epistème*) é sensação (*aísthesis*). Formou-se assim um novo par cujos termos foram identificados: *conhecimento* e *sensação*. Porém como os dois pares se relacionam entre si? Uma boa solução para esta questão pode ser encontrada quando imaginamos o que aconteceria se Sócrates perguntasse a Teeteto como ele apreendeu o que apareceu a ele naquele momento, isto é, como ele formou sua opinião: uma das respostas possíveis – e não apenas possível, mas a mais condizente com a definição de conhecimento que o próprio Teeteto acabou de formular – é que ele apreendeu sentindo. Mas, se a opinião de Teeteto, isto é, o que apareceu a ele naquele momento, é o que ele sentiu (*dóxa* = *pháinetai* = *aísthesis*), e se conhecimento não é mais que sensação (*epistème* = *aísthesis*), então a opinião e a aparência também são conhecimento (*dóxa* = *pháinetai* = *epistème*)!

Vemos assim que nesta fala de Teeteto há pouca ou nenhuma distinção entre termos muito importantes, pois ali os quatro termos facilmente se confundem, se equivalem, se emaranham. Será, então, mera coincidência o rumo que o *Teeteto* tomará? Ou faz todo sentido, a partir desta fala de Teeteto, que Sócrates passe imediatamente a buscar esclarecimentos e distinções, examinando a identificação entre sensação e conhecimento, explorando a correspondência entre sentir e aparecer, analisando a relação entre opinião e conhecimento? Sócrates de fato precisará fazer uma investigação detalhada, tanto para corrigir a identificação de sensação com aparecer e com opinião, quanto para refutar a identificação de conhecimento com sensação, com aparecer (ou fazer aparecer) e com opinião; e é isso, principalmente, o que ele fará nas três partes do diálogo.

Ao fazer essa investigação, Sócrates buscará determinar de maneira mais clara, e em seguida criticar, o sentido atribuído por Teeteto aos quatro termos em questão. Veremos que o primeiro passo dado nessa tentativa de esclarecer a definição de conhecimento como sensação será relacionar *aísthesis* com *pháinetai*, a partir da assimilação da definição de Teeteto com a doutrina do

homem-medida de Protágoras. Mas tanto *aísthesis* quanto *phainetai* são termos ambíguos, e o diálogo passará então a indicar a que sentido de *phainetai* Teeteto está se referindo, bem como a explorar a ambigüidade do termo *aísthesis* tal como Teeteto o emprega, até apontar para uma restrição de seu significado.

Se começarmos atentando para as ambigüidades de *aísthesis*, veremos que os sentidos do termo são muitos, tanto em seu uso ordinário quanto em seu uso no *Teeteto*. No uso comum, como vimos, estão incluídos muitos significados como: a sensação; a apreensão de qualidades sensíveis; a consciência de objetos externos, de fatos, de sentimentos e emoções; o discernimento ou o dar-se conta direto da alma.²² A primeira questão que se coloca é: Teeteto está se referindo, e dando o mesmo peso, a todos esses sentidos quando diz que conhecimento não é mais que sensação? Em 156b, muitos são os tipos de *aísthesis* listados e nomeados por Sócrates, além de que é dito por ele que infinitos são os tipos de *aísthesis* anônimos: “visões, audições, olfações, frio e quente, e também prazeres, dores, desejos, temor e muitos outros”. Mesmo que nesta lista apenas alguns sentidos de *aísthesis* sejam contemplados, nela a *aísthesis* ainda pode se referir à apreensão de muitos tipos de objeto, tanto externos (sejam os objetos físicos, sejam as qualidades sensíveis desses objetos físicos), quanto internos (as afecções da alma, tais como as emoções e os sentimentos).

Mas *não* nos é dito, no diálogo, que quando Teeteto define conhecimento como *aísthesis* ele está restringindo o sentido de *aísthesis* à apreensão desses objetos externos e internos, nem muito menos que ele o está restringindo a apenas um desses tipos de objeto. Em compensação, o que fica muito claro na seqüência do diálogo, a partir dos exemplos do vento (152b) e da cor branca (153d), é que Sócrates levará Teeteto a tratar principalmente, senão exclusivamente, da apreensão de objetos externos, isto é, da apreensão de objetos físicos e de suas qualidades sensíveis. Ou seja, mesmo que Teeteto tenha querido dizer algo muito mais geral (e menos estranho, sendo ele o matemático que é), Sócrates limita o termo *aísthesis* a esse sentido (o de sensação de objetos externos) e conduz a discussão a partir dessa limitação.

²² Cf. F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge* (op. cit.), p. 30; e M. Frede, “Observations on Perception in Plato's Later Dialogues” (op. cit.), p. 3.

Todavia, se a ambigüidade de *aísthesis* com relação a seu objeto ser interno ou externo se mostra rapidamente resolvida por Sócrates, uma outra ambigüidade do termo se apresenta no diálogo e não ganha uma solução rápida: trata-se de uma ambigüidade que se relaciona com a forma de apreensão do objeto e com o tipo de objeto externo apreendido. Vimos que a *aísthesis*, entendida como a apreensão de objetos externos, se refere tanto à apreensão de objetos físicos quanto à de suas qualidades, e podemos ver, como sublinha Nakhnikian,²³ que o texto do diálogo faz distinção entre *as coisas* físicas e *as qualidades* que essas coisas possuem. A partir dessa distinção, podemos pensar em três tipos de apreensão de objetos externos: um tipo de apreensão cujo objeto é uma coisa física, como, por exemplo, “uma mesa”; um tipo de apreensão cujo objeto é uma qualidade sensível, como, por exemplo, “a cor branca”, e um tipo de apreensão cujo objeto é uma coisa física que classificamos ou qualificamos, reconhecendo nela e atribuindo a ela uma certa propriedade sensível (“uma mesa [que é] branca”).

Como diz Burnyeat,²⁴ o exemplo do vento, que parece ser frio para uma pessoa, e quente para outra deixa claro – como muitos outros exemplos dados no *Teeteto* também deixam – que o tipo relevante de *aísthesis*, até quase o final da primeira parte do diálogo, é aquele em que uma coisa física é percebida *como* tendo uma determinada qualidade sensível. De fato, no diálogo, há algumas alusões à apreensão de qualidades sensíveis em que só se faz menção às próprias qualidades, sem se fazer referência às coisas físicas que possuem tais qualidades. Mas, ao contrário, toda menção à apreensão de uma coisa física faz referência a alguma qualidade sensível nela apreendida (cf., por exemplo, 156e, 166e, 178d). Nas palavras de Burnyeat, isso significa que “a percepção que está em questão aqui é a percepção de que isso e aquilo é o caso”.²⁵

De fato, no uso corrente de nossa língua, falamos tanto de perceber *objetos e qualidades sensíveis* quanto de perceber *que uma coisa é assim*, ou *que uma coisa é o caso*. Esse tipo de construção não difere do outro apenas em termos

²³ Cf. George Nakhnikian, “Plato’s Theory of Sensation, I” (*The Review of Metaphysics*, n. IX, Sept. 1955), p. 129-31.

²⁴ Cf. M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato* (op. cit.), p. 11-12.

²⁵ Cf. M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato* (op. cit.), p. 11.

de objeto, mas também no que toca à forma de apreensão do objeto. Pois, quando percebemos que uma coisa é o caso, nossa apreensão não se limita à captação de uma qualidade sensível ou à tomada de consciência de um objeto físico, mas já envolve alguma forma de julgamento, algum conteúdo proposicional. Mais adiante (179c, 184b-ss), essa decisão sobre como a *aísthesis* deve ser entendida se mostrará problemática, e então o papel do julgamento na sensação será discutido, e a compreensão de Teeteto a respeito da *aísthesis* será corrigida.

Na refutação final da primeira definição (184b-187a), ficará claro que até ali Teeteto e Sócrates mantiveram o tempo todo a ambigüidade do termo *aísthesis*, de modo a confundir sentir e julgar, perceber e pensar. E, quando Sócrates finalmente levar Teeteto a compreender que o uso de *aísthesis* deve ser restrito a um tipo de apreensão que não envolve julgamento, ou seja, a uma afecção puramente passiva na alma, ele também mostrará que, justamente por isso, a *aísthesis* não atinge o conhecimento, pois o conhecimento envolve no mínimo o julgamento verdadeiro, e o julgamento, por sua vez, envolve a atividade da alma (186c-d). Essa conclusão não significa apenas que a sensação (*aísthesis*) não é idêntica ao conhecimento, mas também que nenhum caso de sensação, como tal, é um caso de conhecimento.

Parece, então, que um dos propósitos de Platão ao restringir a noção de *aísthesis*, é mesmo “desemaranhar” a mistura de sensação, aparência, opinião e conhecimento em meio à qual a definição de Teeteto foi formulada. Parece também que outro propósito seu é contribuir positivamente para o fim de dois erros graves: o erro, cometido pela filosofia, de confundir a sensação com o pensamento, a crença, a opinião ou o julgamento, e o erro, cometido pela sofística, de afirmar que as opiniões, as crenças e, pior, os conhecimentos que temos são questão apenas de como as coisas, de modo sempre infalível e verdadeiro, nos atingem, deixam em nós uma impressão, aparecem para nós.

Num trabalho de Lee, encontramos a afirmação de que Aristóteles deve a Platão a visão, expressa na *Metafísica* (1009b 12-18), de que seus predecessores erraram ao fundir sensação e opinião numa só coisa, sem entender a opinião, o pensamento ou o julgamento como algo distinto da sensação. Mas o erro de confundir pensamento com sensação e de supor que adquirimos nossos juízos,

crenças e opiniões do mesmo modo que temos sensações poderia ser encontrado “inclusive no *Fédon* e na *República*, onde Platão trata opinião (*dóxa*, *dokeîn*, *doxázein*), aparência (*phainesthai*) e sensação (*aisthánestai*) como virtualmente equivalentes”.²⁶

Frede também sublinha que, mesmo que no *Fédon* e na *República* Platão faça um uso bastante restrito de *aísthesis*, limitando-o às apreensões que envolvem o corpo e que consistem na apreensão de objetos corpóreos, ainda assim *aísthesis* está sendo usado ali de maneira intercambiada com *dokeîn* e *doxázein*. Nesses diálogos, é dito que a opinião, ao contrário do conhecimento, diz respeito ao mundo corpóreo com o qual estamos em contato corporal. O resultado desse contato é que o mundo *aparece* para nós de um certo modo, e a consequência disso é que temos certas *opiniões* sobre ele.²⁷ Ambos os autores enfatizam que é somente no *Teeteto* que Platão critica esse erro de confundir sensação com julgamento ou opinião, e que, portanto, seu alvo nessa crítica não é exclusivamente o jovem Teeteto ou Protágoras, nem apenas o conjunto de seus predecessores e contemporâneos, mas é também o próprio Platão, naquilo que escreveu em obras anteriores.

De fato, no final da primeira parte do *Teeteto*, Sócrates submeterá a concepção de sensação (*aísthesis*) de Teeteto a um exame tal que levará este, primeiro, a admitir que se equivocara ao pensar que o homem apreende as qualidades sensíveis (isto é, tem *aísthesis*) *com* os órgãos sensíveis. Sócrates o fará ver que é *com* uma outra coisa – que ele sugere chamar de alma – que o homem atinge as qualidades sensíveis. A alma, ponto de convergência de todas as diferentes sensações, usa os órgãos corpóreos como instrumentos, e é *com* ela, e não com eles, que sentimos. Além disso, Sócrates conduzirá Teeteto à conclusão de que há certas noções comuns (*koiná*), pertencentes a sensações de tipos diferentes, que a alma apreende por si mesma, sem o intermédio dos órgãos sensíveis, e que é *ao apreender essas noções comuns* – de ser, não-ser, semelhança, dessemelhança, diferença, identidade, unidade, pluralidade – *e ao*

²⁶ Cf. Mi-Kyoung Mitzi Lee, “Thinking and Perception in Plato’s *Theaetetus*” (*Apeiron*, n. 32, 1999, p. 37-54), p. 38.

²⁷ Cf. M. Frede, “Observations on Perception in Plato’s Later Dialogues” (op. cit.), p. 4.

raciocinar, relacionando as impressões sensíveis com o ser e o útil, que se atinge a essência (*ousía*), a verdade (*alétheia*) e o conhecimento (*epistème*).

Se um tipo de apreensão corresponde ao processo em que a alma sente, por meio dos órgãos corpóreos, as qualidades sensíveis, somente ele deve reter o nome de sensação (*aísthesis*). O outro tipo de apreensão, que consiste em afirmar o que é sentido e em raciocinar a respeito das qualidades sensíveis e dos *koiná*, deixa de ser confundido com a sensação (*aísthesis*) e passa a receber o nome de julgar (*doxázein*). Isso mostra que, se no início do diálogo o uso de *aísthesis* se refere tanto a uma apreensão de objetos externos que não envolve julgamento quanto a uma que envolve, esse uso será submetido ao exame e à correção, e ficará restrito a uma mera captação do sensível – feita pela alma, é bem verdade, por meio dos sentidos –, ainda desprovida de qualquer afirmação ou raciocínio.

Nas edições em português, inglês e francês do diálogo *Teeteto*, o termo *aísthesis* costuma ser traduzido ora por “sensação/sensation” ora por “percepção/perception”. Como vimos, uma das acepções mais primárias e importantes do termo – encontrada, portanto, em qualquer bom dicionário de grego – corrobora sua tradução tanto por sensação quanto por percepção: segundo o dicionário de A. Bailly, *aísthesis* é a “faculdade de perceber pelos sentidos, sensação”, o que também se explica como “ter a sensação ou a percepção de alguma coisa”.²⁸

De todo modo, vale notar que há algumas diferenças em nosso uso ordinário dos termos “percepção” e “sensação”: o termo “percepção” possui a mesma ambigüidade que está presente no uso de *aísthesis* até quase o final da primeira parte do *Teeteto*; ele significa tanto a mera captação ou impressão sensível, quanto uma apreensão que já envolve uma afirmação com pretensão de verdade, um julgamento. Essa ambigüidade já não se vê tão facilmente no termo “sensação”, que tem, no uso comum, o sentido mais restrito de apreensão sensível sem julgamento, sentido este que é atribuído ao termo *aísthesis* no final da primeira parte do diálogo.

Se levarmos em conta que nossa língua prevê o uso de “percepção” para designar ambos os tipos de apreensão, e de “sensação” para designar mais especificamente a pura impressão sensível, ficará claro que, mesmo que ambas as

traduções de *aísthesis* sejam fiéis ao texto platônico, há uma razão pela qual alguns escolhem usar o termo “sensação” (ou também “percepção sensível”, em lugar de simplesmente “percepção”): é que assim se evita traduzir *aísthesis* por um termo que sempre evocará a ambigüidade que o texto do próprio diálogo tratará de desfazer. De outro lado, traduzir *aísthesis* por percepção tem a vantagem de deixar em aberto essa ambigüidade que Sócrates vai explorar até quase o final do exame da primeira definição de conhecimento. Trata-se portanto de escolher entre duas alternativas justificáveis. Aqui, optei por traduzir *aísthesis* por sensação, tanto para seguir a tradução brasileira que é fonte das citações desta tese e as traduções francesas consultadas constantemente neste trabalho, quanto por querer ressaltar a vantagem que essa tradução tem de favorecer a compreensão da distinção entre *aísthesis* e julgamento, crença ou opinião, que será realizada no final da primeira parte do diálogo.

Voltemo-nos então para a ambigüidade de *pháinetai*. Este verbo tem várias acepções, e dois de seus sentidos mantêm uma relação estreita, embora muito distinta, com o verbo ser (*eînai*). Num de seus significados, *pháinetai* tem uma relação de oposição com *eînai*, sendo um sinônimo de *dokeîn* em seu sentido de “parecer” em contraste com “ser”, de “parecer assim” ao julgamento, ou de “ser *crido* assim”, em oposição a “ser *realmente* assim”.²⁹ Segundo Kahn, a concepção platônica de ser, tal como se apresenta a partir do *Fédon*, se define entre outras coisas pela oposição entre ser (*eînai*) e parecer (*pháinetai*).³⁰ Na *República*, ele observa, a distinção entre as formas inteligíveis e as coisas particulares é correlata à oposição entre ser e parecer. Para Platão, portanto, *ser* é sobretudo *ser realidade verdadeira*, em contraste com *ser mera aparência*.

Porém, em outro de seus sentidos, *pháinetai* mais se associa do que se opõe a *eînai*: pois *pháinetai*, em alguns contextos, pode significar “ser manifestamente”, “aparecer”, “se mostrar”, “se manifestar”, e pode desempenhar

²⁸ A. Bailly, *Dictionnaire Grec Français* (Paris, Hachette, 1963), p. 49-50.

²⁹ Cf. Édouard des Places, *Lexique de la Langue Philosophique et Religieuse de Platon*, em Platon, *Ouvres Complètes* (Paris, Les Belles Lettres, tome XIV, vol. 2), p. 529-530.

³⁰ Cf. Charles H. Kahn, “Alguns Usos Filosóficos do Verbo ‘Ser’ em Platão”, em *Sobre o Verbo Ser e o Conceito de Ser* (Puc-Rio, Cadernos de Tradução, n. 1, Série Filosofia Antiga, 1997), p. 118-121.

a função de enunciar o fato de que algo “*é manifestamente assim*”.³¹ Nesse sentido, o verbo *pháinetai* se aproxima do verbo ser, se assemelha e coincide com ele, não mais expressando o que se opõe ao ser e se manifesta em lugar dele, e sim designando a manifestação do próprio ser. Kahn mostra que Platão, na primeira parte do *Teeteto*, trabalha com o contraste entre *pháinetai* e *eînai* e com a “nuance veritativa” daí decorrente.³² Mas esse contraste entre ser e parecer não impede que Sócrates reconheça em Teeteto uma visão segundo a qual *eînai* e *pháinetai* coincidem, na medida em que Teeteto concorda com Protágoras que “tal como as coisas aparecem (*pháinetai*) a mim em cada caso, tal elas são (*éstin*) para mim – e são *realmente*”. Teeteto de fato parece entender *pháinetai* não apenas como o que aparece ou parece ser, e sim como o que é, o que realmente é. E isso fica claro quando ele concorda com o dito de Protágoras, assimilando sua definição de conhecimento à célebre doutrina do homem-medida deste sofista.

3.5

A associação com Protágoras

Na passagem seguinte àquela em que Teeteto define conhecimento como sensação, Sócrates diz a Teeteto que sua resposta foi bela e corajosa, mas propõe que examinem juntos se ela consiste ou não em um “feto viável” (151e). Sócrates, então, assimila a definição de Teeteto à doutrina do homem-medida de Protágoras:

Talvez tua definição de conhecimento tenha algum valor; é a definição de Protágoras; por outras palavras ele dizia a mesma coisa. Afirmava que o homem é a medida de todas as coisas; das que são,

³¹ Cf. A. Bailly, *Dictionnaire Grec Français* (op. cit.), p. 49-50.

³² Kahn explica que surge uma nuance veritativa no uso copulativo do verbo *eînai* quando esse verbo tem “a função de chamar atenção para a pretensão de verdade que está implícita em toda frase declarativa”, o que ocorre “sempre que há um contraste entre ser assim e parecer assim”. Cf. C. H. Kahn, “Alguns Usos Filosóficos do Verbo ‘Ser’ em Platão” (op. cit.), p. 118. Para a passagem em que Kahn comenta o contraste entre ser e parecer no *Teeteto*, cf. p. 131.

que elas são, e das que não são, que elas não são. Decerto já leste isso?

(*Teeteto*, 152a)³³

Sócrates, nesta passagem, não interpreta, detalha ou reconstitui com suas palavras a “doutrina do homem-medida” de Protágoras – coisa que fará logo em seguida –, e sim *cita* a sentença de Protágoras, sentença esta que Teeteto reconhece prontamente, por já tê-la *lido* mais de uma vez.³⁴ Aqui ainda não fica suficientemente nítido se Sócrates está afirmando que a doutrina de Protágoras em nada se distingue da definição de Teeteto, a ponto de ambas constituírem na verdade uma única tese, ou se ele apenas está indicando que essas duas formulações convergem, se assemelham e podem gerar esclarecimentos se forem associadas. Será preciso, mais adiante, colher outras indicações para ver mais claramente que relação Sócrates está buscando estabelecer entre as teses de Teeteto e Protágoras. De todo modo, o que vemos é que, imediatamente após citar a sentença de Protágoras, Sócrates oferece uma interpretação dela, na qual, primeiro, será declarada a coincidência entre ser (*eînai*) e aparecer (*phainetai*) e, segundo, será feita a identificação entre aparecer (*phainetai*) e sentir (*aisthánesthai*):

Sócrates – Não quererá ele, então, dizer que as coisas são para mim conforme me aparecem, como serão para ti segundo te aparecerem?³⁵ Pois eu e tu somos homens.

³³ ἐπιστήμης, ἀλλ’ ὃν ἔλεγε καὶ Πρωταγόρας. τρόπον δέ τινα ἄλλον εἶρηκε τὰ αὐτὰ ταῦτα. φησὶ γάρ που “πάντων χρημάτων μέτρον” ἄνθρωπον εἶναι, “τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.” ἀνέγνωκας γάρ που; (*Teeteto*, 152a). Alterei a parte final da tradução desta passagem com base em diversas traduções – entre elas a de M. J. Levett, em M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato* (op. cit.), p. 272 –, pois nelas encontrei a opção pelo verbo “ser” em lugar de “existir”, opção que creio estar plenamente justificada, por exemplo, no trabalho intitulado “Alguns Usos Filosóficos do Verbo ‘Ser’ em Platão” (op. cit.), em que Charles Kahn reconhece o veritativo nessa citação da frase de Protágoras, de tal modo que a tradução poderia se apresentar assim: “O homem é a medida de todas as coisas, do que é (assim) que é (assim), do que não é que não é”.

³⁴ Esta sentença de Protágoras foi catalogada por Hermann Diels e Walter Kranz, em *Die Fragmente der Vorsokratiker* (op. cit.), como fragmento 1, e tem como fonte, além de Sexto Empírico em uma passagem de *Contra os Matemáticos*, justamente esta passagem do *Teeteto* de Platão.

³⁵ Vale notar que esta “tradução socrática” da tese de Protágoras, que estabelece a coincidência

Teeteto – É isso, precisamente, o que ele diz.

Sócrates – Ora, é de presumir que um sábio não fale aereamente. Acompanhem-lo, pois. Por vezes não acontece, sob a ação do mesmo vento, um de nós sentir frio e o outro não? Um de leve, e o outro intensamente?

Teeteto – Exato.

Sócrates – Nesse caso, como diremos que seja o vento em si mesmo: frio ou não frio? Ou teremos de admitir com Protágoras que ele é frio para o que sentiu arrepios e não o é para o outro?

Teeteto – Parece que sim.

Sócrates – Não é dessa maneira que ele aparece a um e a outro?

Teeteto – É.

Sócrates – Ora, este aparecer não é o mesmo que ser sentido?

Teeteto – Perfeitamente.

Sócrates – Logo, aparência e sensação se equivalem com relação ao calor e às coisas do mesmo gênero; tal como cada um as sente, é como elas talvez sejam para essa pessoa.

Teeteto – Talvez. (*Teeteto*, 152a-c)³⁶

entre ser e aparecer e garante assim a verdade do que aparece, repete textualmente uma passagem do *Crátilo* (386a).

³⁶ ΣΩ. – Οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ;

ΘΕΑΙ. – Λέγει γὰρ οὕν οὕτω.

ΣΩ. – Εἰκὸς μέντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληρεῖν· ἐπακολουθήσωμεν οὖν αὐτῷ. Ἄρ' οὐκ ἐνίοτε πνέοντος ἀνέμου τοῦ αὐτοῦ ὁ μὲν ἡμῶν ῥιγῶ, ὁ δ' οὐ; καὶ ὁ μὲν ἡρέμα, ὁ δὲ σφόδρα;

ΘΕΑΙ. – Καὶ μάλα.

ΣΩ. – Πότερον οὖν τότε αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ πνεῦμα ψυχρὸν ἢ οὐ ψυχρὸν φήσομεν; ἢ πεισόμεθα τῷ Πρωταγόρῃ ὅτι τῷ μὲν ῥιγῶντι ψυχρὸν, τῷ δὲ μὴ οὐ;

ΘΕΑΙ. – Ἔοικεν.

ΣΩ. – Οὐκοῦν καὶ φαίνεται οὕτω ἐκατέρω;

ΘΕΑΙ. – Ναί.

ΣΩ. – Τὸ δὲ γε “φαίνεται” αἰσθάνεσθαί ἐστιν;

ΘΕΑΙ. – Ἔστιν γάρ.

Vemos nesta passagem que o dito de Protágoras – que se refere ao homem como medida (*métron*) de todas as coisas, e por isso é comumente chamado de “doutrina do homem-medida” –, logo após ser citado por Sócrates, é por ele interpretado, de modo que a “medida (*métron*) do que é (*éstin*)” é entendida em termos de “ser tal como aparece para” cada homem. Quando Teeteto concorda com essa interpretação socrática, ele mostra entender que, para Protágoras, ser (*eînai*) e aparecer (*pháinetai*) coincidem. Sócrates sugere, então, que examinem juntos o pensamento de Protágoras e oferece um exemplo para desenvolver sua interpretação. O exemplo é o do vento, que pode agir sobre dois homens, fazendo um deles sentir frio e o outro não (152b). O problema é: quando os homens não sentem o mesmo acerca de uma única coisa, como dizer o que é a coisa em si mesma? De acordo com Protágoras, diz Sócrates, a coisa *aparece* e é *realmente* de um modo para um, e de outro modo para outro. E, continua Sócrates, aparecer (*pháinetai*) é o mesmo que ser sentido (*aisthánesthai*); logo, aparência (*phantasia*) e sensação (*aísthesis*) se equivalem, especialmente com relação às qualidades sensíveis, como o calor e outras similares (152c).

Como Burnyeat observa, a idéia de que “isto lhe aparece” significa “ele sente isto” é aceita por Teeteto sem argumentos. O exemplo do vento deixou claro que a sensação (*aísthesis*) está sendo concebida não como a pura sensação de *um objeto físico em si mesmo*, e sim como a sensação que engloba um julgamento sobre *como o objeto é*. Isso significa que o “aparecer” que está em jogo aqui, ao ser identificado com “sensação”, ganha também o sentido ambíguo de aparecer sensível e de aparecer judicativo. Podemos concluir que, ao se estabelecer a coincidência entre *ser* e *aparecer*, garante-se a *verdade* do que aparece. E ao se estabelecer a identidade entre *ser*, *aparecer* e *sensação*, garante-se a verdade da sensação e do julgamento nela envolvido. E é exatamente disso que Sócrates trata

ΣΩ. – Φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταύτων ἔν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιοῦτοις. οἷα γὰρ αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἑκάστῳ καὶ κινδυνεύει εἶναι.

ΘΕΑΙ. – Ἔοικεν. (Teeteto, 152a-c)

em seguida, quando diz: “A sensação é sempre sensação do que é, sendo, pois, infalível, visto ser conhecimento” (*Teeteto*, 152c).³⁷

Nesta passagem, o que Sócrates afirma claramente é que há duas condições que a sensação deve satisfazer para que possa ser conhecimento: ela deve ser sempre sensação do que é (*toû óntos aeí estin*), e deve ser sempre infalível (*apseudés*). Mas o que significa ser sensação *do que é*? Podemos enxergar aqui ao menos três sentidos, e essa multiplicidade de significados possíveis gerou de fato grandes divergências nas traduções e interpretações desta passagem. Afinal, Sócrates afirmou o quê? Que todo conhecimento tem de ser uma apreensão de coisas que *existem*, ou de coisas *estáveis*, ou de *como* as coisas *realmente* são?

Uma tradução possível desta passagem é a que diz que “a sensação é sempre sensação do que existe”, e esta tradução dá margem principalmente à interpretação de que o que está em jogo aqui é o puro uso existencial do verbo *eînai*, ou o puro contraste entre existir e não-existir. Esta leitura, no entanto, parece não se sustentar por várias razões; a principal delas é que nem pouco antes nem logo depois desta passagem o que está em foco são este uso e este contraste, de modo que não parece proceder a idéia de que a sensação é apresentada aqui simplesmente como um critério para determinar a existência das coisas que existem (e a não-existência das que não existem).

A segunda interpretação desta passagem, que pode se basear tanto nesta mesma tradução – “a sensação é sempre sensação do que *existe*” – quanto em outra – “a sensação é sempre sensação do que *é*” – é a que diz que o essencial aqui é o contraste entre, de um lado, o que é permanente, imutável, uniforme, constante e, de outro, o que devém, torna-se, vem a ser, muda. Esse contraste está muito presente em Platão, cuja concepção de ser, como Kahn observa, se define pela confluência de duas oposições: a oposição de *ser* e *parecer* – que, como vimos, explora o valor de verdade de *eînai* contrastando-o com a aparência (*phainetai*) – e a oposição de *ser* e *devir* – que explora o valor de estabilidade e eternidade de

³⁷ ΣΩ. – Αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος αἰεὶ ἐστὶν καὶ ἀψευδὲς ὡς ἐπιστήμη οὐσα (*Teeteto*, 152c). Modifiquei aqui a tradução brasileira em dois pontos, com base nas traduções já mencionadas de A. Diès e de M. J. Levett: na tradução de *apseudés*, usei *infalível* em vez de *não ilusória*; e, na tradução de *estin*, inseri *é* em lugar de *existe*.

eînai, contrapondo-o à mudança, à instabilidade de *gígnesthai* (vir a ser, tornar-se).³⁸ Mas, no *Teeteto*, o contraste entre *eînai* e *gígnesthai* não aparece explicitamente em nenhuma passagem até o ponto do texto a que chegamos. Não há, portanto, nas passagens anteriores à que estamos examinando, nada que justifique afirmar tal contraste. Todavia, logo adiante no diálogo, Sócrates associará a doutrina do homem-medida de Protágoras à tese segundo a qual “em rigor nada é (*estin*), tudo devém (*gígnetai*)” (152d); e esse contraste se tornará então evidente.

Alguns intérpretes lêem toda a primeira parte do *Teeteto* (ou seja, a que trata da primeira definição de conhecimento) como uma argumentação cujo objetivo é sustentar a visão (apresentada, por exemplo, no *Fédon*) segundo a qual a verdadeira realidade – a única que é objeto de conhecimento – é o domínio não-sensível das idéias, seres imutáveis, constantes e uniformes.³⁹ Nessa argumentação, a passagem em que é dito que a sensação é sempre sensação *do que é* seria muito importante, pois, ao dizer que só há conhecimento *do que é estável e não devém*, prepararia o terreno para a sensação ser descartada como conhecimento: de fato, se uma das condições que a sensação deve satisfazer para que possa ser conhecimento é ser sempre sensação *do que é estável*, então a sensação *do que devém* não pode constituir conhecimento. Embora não creia que toda a primeira parte do *Teeteto* consiste numa argumentação voltada unicamente para dar suporte à visão de que onde há devir e não há formas inteligíveis não há conhecimento, penso que o contraste entre ser e devir, pode, sim, ser uma das oposições indicadas nesta passagem, tendo em vista que logo em seguida esse mesmo contraste será enfatizado.

De todo modo, há uma terceira distinção que pode ser encontrada nesta passagem (152c), na tradução que diz que “a sensação é sempre sensação *do que é*”: a distinção entre *ser* e *parecer* ou, mais precisamente, entre “o que é *realmente assim*” e “o que é *só aparentemente assim*”. Esse é o contraste que vimos estar presente na citação da sentença de Protágoras e na interpretação

³⁸ Cf. C. H. Kahn, “Alguns Usos Filosóficos do Verbo ‘Ser’ em Platão” (op. cit.), p. 118-119.

³⁹ O mais representativo deles é F. M. Cornford, em seu clássico comentário ao *Teeteto* intitulado *Plato's Theory of Knowledge* (op. cit.).

socrática desse dito (152a), ou seja, é a oposição que saltou à vista nas passagens imediatamente anteriores a esta. Estando presente também aqui, essa oposição nos faz ver que a sensação é sempre sensação de *como* uma coisa é, isto é, a sensação é um critério para determinar *como* as coisas são, no sentido de quais qualidades lhes devem ser atribuídas, quais predicados lhes devem ser aplicados.

Kahn indica que, nesta passagem, pode ser reconhecida uma cópula incompleta, com força veritativa, de tal modo que poder-se-ia até propor a seguinte tradução: “a sensação é sempre sensação do que *é realmente assim*”.⁴⁰ Lee também mostra dar ênfase à força veritativa ao propor que este passo quer dizer que “a sensação é sempre verdadeira” e ao sugerir para ele a seguinte tradução: “a sensação é sempre do que *é o caso*”.⁴¹ Mesmo crendo que o contraste entre ser e devir pode estar sendo indicado nesta passagem, penso, pelas razões apresentadas, que a oposição mais marcante é aquela entre ser e parecer, de modo que o que a passagem afirma é sobretudo que a sensação é sempre “do que *é realmente tal como é sentido*”, sendo infalível e constituindo conhecimento.

O que mais importa aqui, portanto, é a afirmação de que as sensações como tais são verdadeiras e infalíveis. Isso significa que cada sensação, tal como ocorre em cada indivíduo e em cada ocasião, é incorrigível – não pode nunca ter sua falsidade demonstrada nem pode nunca ser corrigida com base em qualquer outro critério, nem mesmo por meio da comparação com a sensação de outra pessoa ou outra sensação do mesmo indivíduo em um momento distinto.

Mas uma coisa que está sendo suposta o tempo todo na passagem que diz que “a sensação é sempre sensação do que é, sendo, pois, infalível, visto ser conhecimento”, é que ser verdadeiro e ser infalível são as duas condições ou exigências incontornáveis para que haja conhecimento. Se era de se esperar que o diálogo “partisse do zero” em sua busca por elaborar uma resposta à pergunta “o que é conhecimento?”, podemos ver aqui que não é isso o que acontece. Pois duas características ou condições, que nos informam sobre a natureza do conhecimento, isto é, que começam a responder a pergunta sobre o que ele é, são dadas sem maiores explicações, como se fossem pressupostas, evidentes, já sabidas: o

⁴⁰ Cf. C. H. Kahn, “Alguns Usos Filosóficos do Verbo ‘Ser’ em Platão” (op. cit.), p. 132, n. 25.

⁴¹ Cf. M.-K. M. Lee, “Thinking and Perception in Plato’s *Theaetetus*” (op. cit.), p. 42.

conhecimento é apreensão sempre infalível e verdadeira. Portanto, se já se sabe tanto a respeito do que é o conhecimento, parece que a pergunta sobre o que ele é, neste diálogo, nos leva mais à busca de uma definição do processo ou tipo de apreensão que o constitui (que processo leva a apreensões sempre infalíveis e verdadeiras?) do que a uma definição geral de conhecimento que nada pressupõe.

3.6

O problema do Protágoras histórico

Vimos que a sentença do “homem-medida” de Protágoras é citada por Sócrates e, em seguida, é por ele interpretada. Teeteto concorda com a interpretação socrática, segundo a qual o que está sendo dito por Protágoras é que as coisas são para cada um conforme aparecem para cada um. Até esta passagem, não há muita controvérsia sobre a fidelidade de Platão ao Protágoras histórico. Os estudiosos de Protágoras costumam considerar que, até aqui, Platão primeiro cita *ipsis litteris* a doutrina do homem-medida e em seguida oferece uma interpretação que em nada distorce o que Protágoras teria de fato dito e escrito.⁴²

Mas o diálogo segue com Sócrates oferecendo o exemplo do vento e afirmando que *aparecer* é o mesmo que *ser sentido*. Nesta interpretação, o vento *aparece* e *é realmente* quente para quem sente calor, e frio para quem sente frio. Neste ponto, já começam a surgir dúvidas: haveria, nos escritos e ditos de Protágoras, fundamentos para Platão considerar o *pháinetai* (aparecer) como se ele se aplicasse à sensação, ou exclusivamente a ela? Essa dúvida é só a primeira entre muitas incertezas a respeito da fidelidade de Platão, no diálogo *Teeteto*, ao Protágoras histórico.

Como já foi dito, Platão não é um historiador da filosofia, e sua preocupação, ao tratar das teses de predecessores e contemporâneos, não é de

⁴² Essa mesma “continuação” da sentença do homem-medida, que diz que o que aparece para cada um é o que é para cada um, é apresentada no *Crátilo* (386a) e é confirmada por Aristóteles (*Metafísica*, 1062 b13) e por Sexto Empírico (*Contra os Matemáticos* VII 60), o que reforça a idéia de que devia fazer parte da doutrina do próprio Protágoras.

caráter histórico. Nesse sentido, com relação aos escritos de Protágoras, Platão poderia muito bem estar completando, constrangendo, extraindo conseqüências e explorando associações e afinidades que o próprio Protágoras não teria enxergado.⁴³ Mas, se de um lado temos razões para supor que é muito provável que Platão tenha distorcido e extrapolado os ditos de Protágoras, de outro precisamos também ter em mente que os escritos de Protágoras eram bem conhecidos, e que muitos dos argumentos e críticas de Platão perderiam a força, se ele não expressasse suas teorias fielmente, ao menos até um certo ponto.⁴⁴ Além disso, é preciso notar que, no *Teeteto*, Platão parece ter se esforçado para deixar claro quando ele está indo além da obra de Protágoras. Finalmente, vale lembrar que as obras de Protágoras se perderam, que o contexto em que suas sentenças foram escritas não pode ser recuperado, e que uma de nossas principais fontes de informação a seu respeito é a obra de Platão. Por isso, a discussão da doutrina de Protágoras no *Teeteto* costuma ser considerada de suma importância para, entre outras coisas, a reconstrução do que Protágoras efetivamente disse e escreveu.

No que toca à primeira dúvida, já mencionada, o que podemos ver é que na doxografia sobre Protágoras há outros testemunhos, além do de Platão, que afirmam que a sentença do homem-medida se refere, entre outros tipos de julgamento, àqueles que têm origem na sensação e que dizem respeito a objetos e qualidades sensíveis.⁴⁵ A confirmação dada por outras fontes pode ser considerada um motivo para se crer que Platão não estava alterando a doutrina de Protágoras ao vinculá-la aos julgamentos relativos à sensação. Mas isso não significa que Platão teria encontrado razões, nos escritos de Protágoras, para afirmar que a doutrina do homem-medida se referia *exclusivamente* aos julgamentos sobre objetos e qualidades sensíveis.

⁴³ Cf., por exemplo, Maura Iglésias, *Platon et la These Sophistique de L'Impossibilité du Faux* (Paris, Université de Paris IV – Sorbonne, 1981, Tese de Doutorado), p. 117.

⁴⁴ Cf. J. Mejer, “Plato, Protagoras and the Heracliteans” (*op. cit.*), p. 41, e G. B. Kerferd, “Plato’s Account of the Relativism of Protagoras” (*Durham University Journal*, n. 42, 1949), p. 20.

⁴⁵ Ver, por exemplo, DK 80 A16: “[Protágoras dizia que] o homem é limite e juízo dos objetos, de modo que aqueles objetos que caem sob sua percepção existem, e os que não caem, não existem entre as formas do ser” (Hérmias, *Irrisão dos Filósofos Pagãos IX*); e DK 80 A17: “Com efeito, não haverá nada frio nem quente, nem doce nem nenhuma outra qualidade sensível, se não existe quem as perceba. De modo que se encontraram defendendo o argumento de Protágoras” (Aristóteles, *Metafísica* 1047a 4).

Quando Sócrates diz que “aparecer é o mesmo que ser sentido” (152b), ele mostra que a sensação ganha um sentido amplo, na medida em que passa a envolver um reconhecimento, um julgamento ou uma crença. Mas, por outro lado, a identificação com “sensação” restringe o sentido de “aparência”, pois, por mais crença e julgamento que a sensação envolva, ela só produz julgamentos a respeito de objetos sensíveis, julgamentos de um tipo restrito.⁴⁶ E sabemos que é legítimo dizer: “me parece que tal coisa é assim”, mesmo quando a “aparência” não tem nada a ver com a sensação, com objetos físicos e com qualidades sensíveis. Ou seja, a aparência pode envolver julgamentos de outros tipos, como por exemplo julgamentos sobre valores e sobre outros julgamentos. Será então que Platão, no *Teeteto*, estaria negligenciando o fato de que a aparência “protagórica” tem esse sentido mais amplo, e estaria distorcendo a doutrina de Protágoras ao restringir a aparência à “aparência sensível”?

Não parece ser isso o que acontece. É verdade que, inicialmente, não apenas o uso de “aparência” como também toda a discussão sobre a doutrina do homem-medida ficam restritos à aplicação dessa doutrina às aparências sensíveis. E é verdade também que esse uso restrito não exaure todo o significado do dito de Protágoras. Mas o uso mais amplo de “aparecer” vai figurar mais adiante, quando a doutrina do homem-medida for relacionada justamente com os julgamentos sobre valores e sobre acontecimentos futuros. Por isso, muitos intérpretes de Protágoras crêem que não há nenhum sinal de “infidelidade” platônica quando, no *Teeteto*, Sócrates propõe que a doutrina do homem-medida seja examinada, apenas inicialmente, a partir do exemplo do vento e de suas qualidades sensíveis.

Nesta passagem (152b), Sócrates pergunta: “Nesse caso, como diremos que seja o vento em si mesmo: frio ou não frio?”. Se a resposta começasse com algo como “diremos que ele em si mesmo é frio e não frio”, ou “diremos que ele em si mesmo não é nem frio nem não frio”, ou ainda “diremos que o meu vento é frio e o seu não é”, não haveria dificuldade. Mas a resposta proposta por Sócrates e aceita por Teeteto é a de que “teremos de admitir com Protágoras que ele é frio para o que sentiu arrepios e não o é para o outro”.⁴⁷ Como Kerferd observa,

⁴⁶ Cf. D. Bostock, *Plato's Theaetetus* (op. cit.), p. 43.

⁴⁷ ἢ πεισόμεθα τῷ Πρωταγόρῳ ὅτι τῷ μὲν ῥιγῶντι ψυχρόν, τῷ δὲ μὴ οὐ; (*Teeteto*, 152b).

quando Sócrates oferece esse exemplo do vento, fica muito claro que a doutrina do homem-medida envolve a rejeição da opinião corrente de que o vento em si mesmo é ou quente ou frio, e de que, se há conflito entre dois indivíduos, um deles está errado e o outro está certo.⁴⁸ Mas, se esse exemplo indica nitidamente que visão está sendo rejeitada, já não deixa tão claro que visão está sendo sustentada.

O que Protágoras queria dizer quando adicionou as qualificações “para um” e “para outro” às afirmações de que o vento é frio e quente? Qual é o *status* das coisas das quais o homem é medida? Qual é a natureza do vento, no exemplo apresentado por Platão? Como as qualidades sensíveis (quente e frio) se relacionam com o objeto físico (o vento)? Há diferenças entre a natureza que é atribuída às coisas pelo Protágoras histórico e aquela que é atribuída pelo Protágoras personagem? Ao menos três respostas a essas questões têm sido defendidas por intérpretes modernos.

Segundo uma resposta, o que Platão atribuiu com razão ao Protágoras histórico foi que há um único vento, um vento público ou comum, e esse vento é em si mesmo, simultaneamente, frio e não-frio, frio e quente. Frio e quente são duas qualidades ou propriedades que podem coexistir no mesmo objeto físico. O que ocorre é que uma pessoa sente uma dessas qualidades, e outra pessoa sente a outra. Isso acontece em virtude de a “disposição” de cada pessoa ser diferente, e de cada “ato de conhecimento” ser necessariamente parcial, fazendo o objeto físico aparecer, a cada vez, apenas sob um certo aspecto. Mas todos os aspectos do vento existem nele prévia e independentemente, e não derivam da sua interação com os indivíduos que o sentem. A afirmação de que “o vento é frio” é em geral tomada como se implicasse que esse mesmo vento não é quente. Mas, como na verdade ele é frio e quente, acrescentam-se as qualificações “para um” e “para outro”, querendo-se com isso apenas deixar claro que um indivíduo está ciente de uma propriedade do vento, enquanto o outro está ciente da outra. Tanto a afirmação de que “o vento é frio para um” quanto a asserção de que “o vento é

⁴⁸ G. B. Kerferd, *O Movimento Sofista* (São Paulo, Loyola, 2003), p. 148; e “Plato’s Account of the Relativism of Protágoras” (op. cit.), p. 20.

quente para outro” são verdadeiras, porque ambas atribuem ao vento propriedades que ele realmente possui em si mesmo.

Para Cornford, que é um dos muitos defensores dessa primeira resposta, a doutrina do homem-medida assim concebida tanto se vincula com a tese de Heráclito segundo a qual os opostos coexistem inseparavelmente, quanto se sustenta no testemunho de Sexto Empírico.⁴⁹ Se esse era o sentido da doutrina de Protágoras, ela não deveria ser considerada subjetivista, nem estritamente relativista, pois as qualidades sensíveis opostas pertenceriam ao objeto físico em si mesmo, independentemente de todo e qualquer indivíduo que as sentisse.⁵⁰

Vamos agora à segunda resposta: segundo ela, o que Protágoras disse, e o que Platão atribuiu corretamente a ele, foi que há, sim, um único vento, um vento comum, mas ele em si mesmo não é nem frio nem quente. A frieza do vento só existe privadamente para mim quando eu sinto frio. O vento mesmo existe independentemente de mim e de minha sensação de frio, mas sua frieza não. A minha sensação de frio, por sua vez, deriva e depende do vento, desse vento que é público, mas isso não significa que a frieza exista previamente no vento. As qualidades sensíveis não têm existência independente da sensação, e sim vêm a existir para mim como um objeto privado, isto é, como um resultado do impacto do vento em mim, como um produto do qual só eu posso estar ciente. A simples afirmação de que “o vento é frio” é em geral tomada como se significasse que ele é frio em si mesmo e que ele absolutamente não é quente. Mas, como na verdade ele em si mesmo não é nem frio nem quente, acrescentam-se as qualificações “para um” e “para outro”, querendo-se com isso dizer que ele se torna quente na interação particular e momentânea com alguém, com um “sentiente”, e se torna frio na interação com outro. Tanto a afirmação de que “o vento é frio para um” quanto a asserção de que “o vento é quente para outro” são verdadeiras, porque

⁴⁹ Cf. Sexto Empírico, *Hipotiposes Pirrônicas* I 216: “[Protágoras] afirma também que as causas inteligíveis de todos os fenômenos radicam na matéria, pois a matéria, na medida em que estes dependem dela, é em potência tudo quanto a todos se revela. Mas os homens apreendem às vezes umas propriedades e outra, outras, segundo suas diferentes disposições. Assim, o que se encontra numa disposição conforme à natureza apreende das propriedades *que estão na matéria* aquelas que podem revelar-se aos que se encontram em uma disposição conforme à natureza; quem se encontra num estado contrário à natureza, aquelas que podem revelar-se a quem se encontra num estado contrário à natureza.” (DK 80 A14)

⁵⁰ Cf. M. F. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge* (op.cit.), p. 35.

ambas atribuem ao vento, nas suas relações com determinados indivíduos, propriedades que ele realmente possui nessas relações.

Guthrie, um dos defensores dessa resposta, segundo a qual a doutrina de Protágoras é uma doutrina estritamente relativista, contesta a argumentação de Cornford, de um lado dizendo que a linguagem de Sexto⁵¹ é tão tardia que chega a tornar suspeito seu conteúdo, e de outro alegando que Protágoras não poderia estar de acordo com Heráclito, e com sua tese da co-presença dos opostos, pois Heráclito “urgiu aos homens que seguissem o *lógos* que era comum a todos e os desprezou por viverem como se cada um tivesse sua própria sabedoria privada”.⁵² Os problemas relativos ao testemunho de Sexto Empírico parecem de fato insolúveis, pois todos os estudiosos, inclusive Cornford, reconhecem que ele pode ter se baseado principalmente no *Teeteto* de Platão.⁵³ No que toca ao vínculo com Heráclito, parece-me que Guthrie está deixando de fazer uma distinção importante: pois uma coisa é Protágoras concordar com a doutrina *ontológica* da co-presença de opostos de Heráclito, ao afirmar que o vento é simultaneamente quente e frio, e outra é Protágoras divergir das teses *epistemológicas* de Heráclito, ao afirmar que dois enunciados que atribuem propriedades opostas a um mesmo objeto físico são ambos integralmente verdadeiros e incorrigíveis. Parece ser mais provável, pelo que vimos sobre a concepção de conhecimento de Heráclito, que ele enfatizasse, no caso de dois enunciados “conflitantes” sobre o mesmo vento, que cada enunciado diz somente “parte da verdade”, *parte* esta que não deve ser tomada pelo *todo*, pois a “verdade inteira” – e os homens não estão condenados a ter apreensões apenas parciais das coisas que possuem múltiplos aspectos – não é nem que “o vento é exclusivamente quente” (ou melhor, “é exclusivamente quente para um”) nem que “o vento é apenas frio” (ou melhor, “é apenas frio para outro”), e sim que “o vento é quente e frio”.

Na disputa entre os defensores da primeira e da segunda resposta, Aristóteles também é chamado a depor, mas seus testemunhos são usados para a

⁵¹ Cf. DK 80 A14, citado anteriormente.

⁵² Cf. W. K. C. Guthrie, *Os Sofistas* (São Paulo, Paulus, 1995), p. 175.

⁵³ Cornford, ainda assim, considera este testemunho confiável. Argumentando que “Sexto sem dúvida foi influenciado pelo *Teeteto*, mas parece ter tido fontes independentes também”. Cf. F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge* (op. cit.), p. 35.

defesa de ambas as posições. Guthrie, por exemplo, para apoiar sua interpretação, lembra que Aristóteles negou expressamente que Protágoras tenha defendido a teoria de que uma substância ou matéria contém propriedades que podem ou não ser percebidas.⁵⁴ Já Kerferd – para quem Platão atribui ao Protágoras histórico a visão de que o vento é em si mesmo quente e frio – lembra que Aristóteles sempre trata Protágoras como um dos que romperam com o princípio de não-contradição, e alega que isso só seria possível se Protágoras tivesse de fato afirmado que as coisas possuem em si mesmas propriedades opostas.⁵⁵

A terceira resposta às questões relativas ao princípio de Protágoras e à natureza do vento afirma que Platão está atribuindo a Protágoras, e com razão, a tese de que não há um único vento, e sim dois ventos privados: o meu vento, que é frio, e o seu vento, que não é frio. Não haveria um vento público, pertencente a um mundo comum, mas, ao contrário, dois mundos, duas realidades estritamente individuais que não possuiriam sequer um constituinte comum. A simples afirmação de que “o vento é frio” costuma ser tomada como se estivesse se referindo a um vento comum. Mas, adicionam-se as qualificações “para um” e “para outro”, para que fique claro que na verdade ele é privado. Tanto a afirmação de que “o vento é frio para um” quanto a de que “o vento não é frio para outro” são verdadeiras porque cada uma está falando de um vento real que pertence a um mundo privado.

Essa terceira resposta, até onde sei, teve um único defensor: Taylor.⁵⁶ Ela recebeu críticas contundentes, entre as quais destacarei uma, que me parece razoável: trata-se da crítica feita por Cornford e por Kerferd, que afirmam que a linguagem desta passagem do *Teeteto* vai claramente contra essa interpretação, pois não há sugestão nenhuma de dois ventos.⁵⁷ De fato, Sócrates primeiro

⁵⁴ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1047a 4, já citado anteriormente.

⁵⁵ Cf. W. K. C. Guthrie, *Os Sofistas* (op. cit.), p. 175; e G. B. Kerferd, “Plato’s Account of the Relativism of Protágoras” (op. cit.), p. 21.

⁵⁶ Cf. A. E. Taylor, *Plato the Man and his Work* (Dover, 2001), p. 326.

⁵⁷ Cf. F. M. Cornford, *Plato’s Theory of Knowledge* (op. cit.), p. 34; e G. B. Kerferd, “Plato’s Account of the Relativism of Protágoras” (op. cit.), p. 20.

pergunta o que acontece quando duas pessoas estão “sob a ação *do mesmo* vento” e em seguida pergunta como essas pessoas dirão que é “o vento em si mesmo”.⁵⁸

Vê-se que a passagem que apresenta o exemplo do vento, se tomada isoladamente, deixa em aberto mais de uma possibilidade de interpretação. As argumentações em favor de uma ou de outra interpretação passam então a ser elaboradas pelos diversos comentadores com base em fontes externas ao diálogo platônico e também a partir da conexão desta passagem com o restante do *Teeteto* e com outros diálogos platônicos. Logo em seguida ao exemplo do vento, Sócrates sugere que Protágoras teria falado por meio de enigmas para o público em geral, mas teria dito a verdade secretamente para seus discípulos. Sócrates começa a explicar no que consiste essa “doutrina secreta” afirmando que ela sustenta inicialmente, entre outras coisas: que nenhuma coisa é una em si mesma; que nada é, mas tudo devém; que coisas como a cor branca não têm existência própria, em caráter estável, em nenhum lugar determinado; que o que chamamos de cor é algo intermediário entre quem sente e o que é sentido; que a cor forma-se como resultado do encontro dos olhos de alguém com o movimento particular que a engendra, sendo peculiar a cada indivíduo.

Não resta dúvida de que ao menos parte dessa exposição inicial da doutrina secreta, e justo a parte que fala explicitamente da sensação e das qualidades sensíveis, está em conformidade com a segunda visão sobre o estatuto do vento – aquela segundo a qual o vento em si mesmo não é nem frio nem quente, e sim vem a ser, por exemplo, frio como resultado de sua interação com um “sentiente”. Mas os intérpretes que crêem que essa visão não estava sendo exposta no exemplo do vento afirmam que ela só entra em cena no diálogo a partir da exposição da teoria da sensação, constituindo uma distorção platônica, e não uma tese do Protágoras histórico.⁵⁹ Já os que crêem que essa visão estritamente relativista está sendo exposta e atribuída a Protágoras desde o exemplo do vento, e

⁵⁸ Vale notar que Bostock, embora não defenda a resposta proposta por Taylor, também não concorda com a idéia de que a linguagem dessa passagem vai contra ela. Segundo ele, o que Sócrates mostra claramente, nessa passagem, quando sugere que o vento é quente para uma pessoa e frio para outra, é que “não devemos perguntar o que ele é em si mesmo”. Cf. D. Bostock, *Plato's Theaetetus* (op. cit.), p. 58.

⁵⁹ Cf. F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge* (op. cit.), p. 34-36; e G. B. Kerferd, “Plato's Account of the Relativism of Protágoras” (op. cit.), p. 21.

absolutamente não é uma distorção platônica, afirmam que há distorção na doutrina secreta, mas ela está presente em outros elementos, e não neste.⁶⁰

Os comentadores, então, são unânimes apenas num ponto: partes da doutrina secreta extrapolam os ditos e escritos de Protágoras, e têm como autores ou o próprio Platão, ou outros filósofos, como, por exemplo, Heráclito e os heraclíticos. A conclusão geral, portanto, é de que na apresentação da doutrina secreta Platão atribui a Protágoras idéias que ele jamais escreveu e publicou. Mas, como veremos com mais detalhe no próximo capítulo, isso não significa que Platão esteja, de maneira dissimulada ou desapercibida, distorcendo o que Protágoras de fato disse. Toda distorção, aqui, parece ser feita às claras e de forma consciente, visto que o próprio Platão indica, no início da exposição da doutrina secreta, que ela consiste numa doutrina que não poderia ser encontrada no livro de Protágoras.

Quem defende a primeira interpretação do exemplo do vento – aquela segundo a qual o vento é em si mesmo frio e quente –, tem razão para crer que esse exemplo já contém e antecipa um elemento da doutrina secreta: a inseparabilidade ou coexistência dos opostos, que nessa doutrina seria afirmada na frase “nenhuma coisa é una em si mesma” (152d).⁶¹ De outro lado, tem motivos para considerar que o exemplo do vento não antecipa em nada a tese do fluxo universal, tese esta que a doutrina secreta introduz pela primeira vez, expressando-a, por exemplo, na frase “em rigor nada é, tudo devém” (152e).⁶² Se é verdade que

⁶⁰ Cf. D. Bostock, *Plato's Theaetetus* (op. cit.), p. 43-44 ; e M. Burnyeat, “Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy” (*The Philosophical Review*, vol. LXXXV, n. 1, January 1976), p. 46.

⁶¹ Embora aqui, por ora, somente o exame da doutrina secreta seja mencionado, os argumentos usados para defender as diferentes interpretações do princípio do homem-medida com base no *Teeteto* não se restringem a ele. Para citar apenas um exemplo, Kerferd afirma que as razões mais fortes para se crer que a visão correta é a de que o vento em si mesmo é simultaneamente frio e quente são encontradas em passagens posteriores, especialmente na Defesa de Protágoras e na parte da crítica conhecida como *Peritropé*. Cf. G. B. Kerferd, *O Movimento Sofista* (op. cit.), p. 180-183.

⁶² Cornford afirma não haver razão para crer que Protágoras devesse sustentar uma doutrina do fluxo tal como a apresentada na doutrina secreta, embora Sexto diga: “Afirma este [Protágoras] que a matéria é fluida e que, ao fluir, se produzem constantemente adições que vêm a substituir as perdas (...)”. Cf. F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge* (op. cit.), p. 36; e Sexto Empírico, *Hipótiposes Pirrônicas*, I 216-ss. Vale entretanto citar um trecho do texto de Mondolfo e Tarán acerca dos “ecos” de Heráclito em autores anteriores a Platão: “Outro pensador indubitavelmente influenciado por Heráclito é o concidadão de Demócrito, Protágoras, no qual deve-se considerar

Heráclito sustentou ambas as teses – a da coexistência dos opostos e a do fluxo – pode-se entender então que, na apresentação da doutrina secreta, Platão está mostrando – e tem razão ao mostrar – que um ponto real de contato entre Protágoras e Heráclito é a tese da co-presença dos opostos, e que a distorção da doutrina histórica de Protágoras só se inicia quando essa doutrina é combinada com a tese heraclítica do fluxo.⁶³

Já os que defendem a segunda interpretação do exemplo do vento – a que diz que o frio e o calor não existem no vento em si mesmo, mas se formam, isto é, vêm a ser quando são sentidos – têm motivos para crer que esse exemplo também já contém, ainda que implicitamente, um elemento da doutrina secreta: o fluxo. E têm uma razão para considerar que a doutrina secreta introduz pela primeira vez a tese da coexistência dos opostos, que, se fosse entendida como a tese de que coexistem num mesmo objeto propriedades fixas e independentes, nada teria a ver com a doutrina de Protágoras apresentada até então. Nesse caso, se é verdade que Heráclito sustentou ambas as teses, pode-se entender que, ainda que a doutrina secreta vá além da doutrina histórica de Protágoras no que afirma sobre a inseparabilidade dos opostos, há um ponto real de contato, ou de afinidade, entre Protágoras e Heráclito, que, mesmo não tendo sido registrado ou publicado por Protágoras, está de algum modo por detrás da sua doutrina do homem-medida: o fluxo, o devir.

Como vimos, uns acham que Platão, no *Teeteto*, distorce a doutrina de Protágoras desde o momento em que a aplica à sensação, e outros acham que essa distorção só se inicia na exposição da doutrina secreta, e é avisada por Platão. Uns acham que a doutrina secreta extrapola a tese do homem-medida introduzindo certos elementos, e outros acham que são elementos distintos os que geram distorção. Não há dúvida de que é difícil reconstituir o que o Protágoras histórico de fato escreveu e disse, assim como é difícil saber se isso difere do que Platão transmite aqui ou ali sobre Protágoras. Vimos o porquê dessas dificuldades: o texto de Protágoras se perdeu, muitas fontes indiretas podem ser consideradas

uma derivação de Heráclito a concepção da *hýle rheusté* (DK 80 A14)”. Cf. R. Mondolfo e L. Tarán. *Eraclito: Testimonianze e Imitazioni* (op. cit.), p. LXXI.

⁶³ Este é o ponto de vista de Cornford, por exemplo. Cf. F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge* (op. cit.), p.38.

pouco confiáveis, o próprio Platão é uma das principais fontes para nosso conhecimento do Protágoras histórico, e o sentido do que Platão disse a respeito de Protágoras é disputado. Mas, mesmo enquanto essa disputa fica em aberto, o que essas as interpretações “rivais” nos mostram é que o exemplo do vento e a introdução da doutrina secreta explicam e justificam, seja de um modo, seja de outro, a associação de Protágoras com Heráclito, que, como será visto, é uma associação feita explicitamente por Platão.

O foco principal deste trabalho não é a reflexão sobre a recepção platônica de Protágoras, nem a reconstituição das doutrinas históricas de Protágoras, e isso já justifica a decisão de, aqui, deixar em aberto a disputa e esse respeito. É verdade que eu gostaria de explorar, de extrair as conseqüências e de verificar se é plausível uma leitura que não é proposta pelos intérpretes do *Teeteto* e que não deixa de me ocorrer: a de que Platão oferece deliberadamente um exemplo ambíguo quando fala do vento, bem como apresenta deliberadamente dois pontos de contato ou de afinidade entre Protágoras e Heráclito na doutrina secreta, mostrando com isso que a tese do homem-medida do próprio Protágoras é, tal como foi formulada originalmente, pouco clara, ambígua, e pode engendrar interpretações e associações diversas. Se essa leitura puder ser sustentada, não será preciso decidir por uma das interpretações antagônicas, como se Platão só pudesse estar explorando um dos dois sentidos disponíveis na tese de Protágoras, e não ambos. Porém, essa investigação não cabe aqui e precisa ser deixada para outra ocasião.

Mas, ainda que continuem abertas possibilidades distintas de interpretação do que teria dito o Protágoras histórico, o que muito me interessa e instiga é que mesmo as interpretações mais discrepantes – a que lê Protágoras como exclusivamente vinculado a uma tese segundo a qual propriedades opostas podem ser co-presentes numa mesma coisa, e a que o vê vinculado somente a uma teoria mobilista – justificam a associação de Protágoras com Heráclito, tenha ou não havido clara influência ou eco das teses de Heráclito sobre a doutrina do homem-medida do Protágoras histórico.

O exemplo do vento (152b-c) precede imediatamente a primeira menção de Sócrates a Heráclito. Antes de iniciar a etapa da crítica à primeira definição de

Teeteto, todo o texto que se segue a esse exemplo trata de expor as teses heraclíticas, de associá-las a Protágoras e a Teeteto, e de construir, a partir dessa associação, uma teoria da sensação. Devemos começar, portanto, o exame da leitura platônica de Heráclito no *Teeteto*. E é com essa tarefa que iniciarei o próximo capítulo.