

4.

Platão lendo Heráclito no Teeteto

4.1

As referências a Heráclito e a outros filósofos

Entre as mais importantes características formais e filosóficas dos primeiros diálogos da velhice de Platão, está o fato de que eles dão muito espaço e ênfase à discussão de teorias de filósofos mais antigos e também contemporâneos, algumas vezes mencionados pelo nome (como no *Parmênides* e no *Teeteto*), outras, apenas descritos ou sugeridos por outros tipos de indicação (como no *Sofista*, onde, ao lado da menção direta a Parmênides, abundam referências indiretas a diversos filósofos).¹ No *Teeteto*, além de outros nomes citados ou apenas sugeridos, tanto Protágoras e seu princípio do homem-medida, quanto Heráclito, os heraclíticos e a doutrina do fluxo universal são mencionados e examinados extensamente.

De fato, no *Teeteto*, Platão mostra ter conhecido e ter levado a sério a doutrina do fluxo universal, que é uma das teses mais discutidas na primeira parte do diálogo. Essa doutrina é ali atribuída a muitos pensadores, mas especialmente a Heráclito e seus seguidores. Para quem faz uma primeira leitura do *Teeteto* com o interesse de observar o que ali é dito sobre o pensamento de Heráclito, o que chama logo a atenção é que, segundo o diálogo, Heráclito afirmou o fluxo universal em contraste com Parmênides, defensor de uma realidade estável e fixa

(152e). Essa interpretação formou uma das imagens mais célebres de Heráclito: a do pensador mobilista, opositor do imobilismo eleata. Todavia, numa leitura mais detida da primeira parte do *Teeteto*, percebe-se que a tese do fluxo universal não é apresentada de uma só forma ao longo do texto, nem é o tempo todo atribuída, ao menos não explicitamente, a Heráclito. Percebe-se também que a tese do fluxo universal não é a única, e sim *uma das* teses atribuídas a Heráclito, além de não ser apresentada de forma isolada, e sim conectada com ao menos mais duas doutrinas: a tese da unidade dos opostos e a tese da ilegitimidade dos nomes unívocos.

O primeiro objetivo deste capítulo, portanto, é examinar o modo como Platão interpretou e transmitiu o pensamento de Heráclito, localizando no *Teeteto* as passagens em que Platão está claramente se referindo ao mobilismo que ele atribui ao Efésio e aquelas em que ele está tratando de um mobilismo estendido ou radicalizado que não é mais imputado a Heráclito, e sim a seus adeptos. Outro objetivo do capítulo é mostrar como, ao tratar das teses de Heráclito, Platão não discute apenas a doutrina do fluxo universal, mas também outras teses, de modo a desenhar o pensamento heraclítico de maneira mais rica e multifacetada do que muitas vezes se supõe.

4.2

A primeira menção a Heráclito

Até o ponto do diálogo que já examinamos de perto (152c), a doutrina do homem-medida de Protágoras é analisada por Sócrates e Teeteto muito brevemente. Na interpretação de Sócrates, essa doutrina afirmaria que as coisas são realmente tal como aparecem para quem as sente e, desse modo, ela garantiria a verdade e a infalibilidade da sensação, mostrando-se muito útil na defesa da definição de conhecimento oferecida por Teeteto. De fato, em meio à exposição socrática, Teeteto afirma concordar com a doutrina do homem-medida,

¹ J. Mejer, “Plato, Protagoras and the Heracliteans: Some Suggestions Concerning *Thaetetus* 151d-

consentindo em vinculá-la à sua própria definição. Mas, após tão rápido exame dessa doutrina, Sócrates, ainda que sem perdê-la de vista, retira dela o foco da análise, associando-a a uma outra tese, a chamada doutrina secreta:

Sócrates – Então, em nome das Graças, não teria Protágoras, esse poço de sabedoria, falado por enigmas para a multidão sem-número, na qual nos incluímos, porém dito em segredo a verdade para seus discípulos?

Teeteto – Que queres dizer com isso, Sócrates?

Sócrates – Vou explicar-me, e não será argumento sem valor, a saber: que nenhuma coisa é una em si mesma e que não há o que possas denominar com acerto ou dizer como é constituída. Se a qualificares como grande, ela parecerá também pequena; se pesada, leve, e assim em tudo o mais, de forma que nada é uno, ou algo determinado ou como quer que seja. Da translação das coisas, do movimento e da mistura de umas com as outras é que se forma tudo o que dizemos ser, sem usarmos a expressão correta, pois em rigor nada é, tudo devém.² Sobre isso, com exceção de Parmênides, todos os sábios, por ordem cronológica, estão de acordo: Protágoras, Heráclito e Empédocles, e, entre os poetas, os pontos mais altos dos dois gêneros de poesia: Epicarmo, na comédia, e Homero, na tragédia. Quando este se refere *Ao pai de todos os deuses eternos, o Oceano e a mãe Tétis*, dá a entender que todas as coisas se originam do fluxo e do movimento. Não achas que é isso mesmo o que ele quer dizer?

Teeteto – É também o que eu penso. (*Teeteto*, 152d)³

186e” (op. cit.), p. 40.

² De acordo com os comentários já feitos sobre o significado do verbo “ser” nessas passagens do *Teeteto*, alterei este trecho da tradução brasileira, de modo que onde aparecia “existir” inseri “é”, e onde aparecia “é ou existe” mantive apenas “é”.

³ ΣΩ. – Ἄρ’ οὖν πρὸς Χαρίτων πάσσοφός τις ἦν ὁ Πρωταγόρας, καὶ τοῦτο ἡμῖν μὲν ἠνίξατο τῷ πολλῷ συρφετῷ, τοῖς δὲ μαθηταῖς ἐν ἀπορρήτῳ τὴν ἀλήθειαν ἔλεγεν

ΘΕΑΙ. – Πῶς δὴ, ὦ Σώκρατες, τοῦτο λέγεις;

ΣΩ. – Ἐγὼ ἔρῳ καὶ μάλ’ οὐ φαῦλον λόγον, ὥς ἄρα ἓν μὲν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ οὐδέν ἐστιν, οὐδ’ ἂν τι προσείποις ὀρθῶς οὐδ’ ὅποιονοῦν τι, ἀλλ’ ἐὰν ὥς μέγα προσαγορεύης, καὶ μικρὸν φανέται, καὶ ἐὰν βαρὺ, κοῦφον, σύμπαντά τε οὕτως, ὥς μηδενὸς ὄντος

Vemos, no início desta passagem, que Sócrates justifica a apresentação de uma nova doutrina afirmando que a tese do homem-medida era obscura, era uma fala “por enigmas”, e sugerindo que ela poderia ser esclarecida por meio da exposição de uma doutrina apresentada em segredo para os seus discípulos. Nesse sentido, a associação de Protágoras com a doutrina secreta cumpre a mesma função que a associação de Teeteto com a sentença do homem-medida: esclarecer aquilo que na tese anteriormente exposta permanecia vago, obscuro, enigmático.

Em uma primeira abordagem, bastante resumida, da doutrina secreta tal como apresentada neste trecho, podemos ver que ela envolve ao menos três teses, e não apenas uma: segundo a primeira delas, nenhuma coisa é una em si mesma, pois qualquer coisa que aparece de um modo determinado também aparece do modo oposto – e já se concordou que o que parece *é realmente* tal como parece ser. De acordo com a segunda tese, tendo em vista que nenhuma coisa é una em si mesma, nenhuma coisa pode ser denominada corretamente ou qualificada com justeza, pois, se uma coisa recebe um nome ou qualificação de acordo com uma aparência determinada, ela também recebe o nome ou a qualificação oposta, de acordo com sua aparência oposta. Estas duas teses não envolvem – ao menos não explicitamente – a mudança ou o movimento das coisas ao longo do tempo, e sim mostram que, simultaneamente, uma mesma coisa pode aparecer, ser nomeada e ser qualificada de maneiras opostas, devendo por isso ser considerada múltipla e não una.⁴ A terceira tese é a que postula explicitamente o movimento e a

ένος μήτε τινός μήτε ὁποιοοῦν· ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα ἃ δὴ φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται. καὶ περὶ τούτου πάντες ἐξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου συμφερέσθων, Πρωταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Ἐμπεδοκλῆς, καὶ τῶν ποιητῶν οἱ ἄκροι τῆς ποιήσεως ἑκατέρας, κωμωδίας μὲν Ἐπίχαρμος, τραγωδίας δὲ Ὅμηρος, <ὁς> εἰπὼν — Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν πάντα εἴρηκεν ἔκγονα ῥοῆς τε καὶ κινήσεως· ἧ οὐ δοκεῖ τοῦτο λέγειν;

ΘΕΑΙ. — Ἔμοιγε. (Teeteto, 152d)

⁴ Vale lembrar que o exemplo do vento, apresentado por Sócrates um pouco antes, parece, até aqui, se relacionar muito mais com estas teses, da simultaneidade de aparências e qualidades opostas num mesmo objeto, do que com a tese do movimento e mudança das qualidades de um objeto ao longo do tempo, pois o mesmo vento, segundo o exemplo, pode parecer quente e frio

mudança das coisas ao longo do tempo como a origem de tudo o que erroneamente supomos ser, mas que na verdade não *é*, e sim *devém*.

A doutrina secreta, que de diversas formas se conecta com a tese protagoreana de que uma mesma coisa pode parecer ter qualidades opostas, de que essa oposição de qualidades não gera contradição, e de que está garantido que ambas as qualidades opostas são verdadeiras qualidades da mesma coisa, é atribuída por Sócrates não apenas a Protágoras e Heráclito, mas também a todos os sábios e poetas, com a única exceção de Parmênides. Nesse sentido, a associação feita entre a doutrina do homem-medida de Protágoras e as idéias de Heráclito é apresentada de forma bem diversa da associação que fora feita entre a definição de Teeteto e a doutrina de Protágoras. Enquanto na associação de Teeteto com Protágoras a conexão com a tese de um só pensador era explícita, o pensador em questão era expressamente nomeado, e declarava-se que a tese estava sendo citada literalmente, agora, na exposição da doutrina secreta de Protágoras, a ligação é feita com uma doutrina defendida por diversos filósofos e poetas, e nem todos esses defensores são nomeados, além do que não há nenhuma indicação de que a doutrina esteja sendo citada, o que sugere que ela, na melhor das hipóteses, está sendo reconstruída por Platão.

Penso, concordando com muitos intérpretes desta passagem de apresentação da doutrina secreta, que o objetivo de Platão ao qualificá-la como “secreta” ou “dita em segredo” era justamente deixar claro que tal doutrina nunca fora escrita e apresentada ao público por Protágoras. Conectando esta passagem com aquela em que ele enfatizava que a doutrina do homem-medida estava sendo citada, creio que Platão dá, aqui, não a primeira, mas a segunda demonstração de cuidado na reconstituição e na discussão do pensamento de Protágoras, distinguindo os pressupostos e desdobramentos de seus escritos – que poderiam inclusive não ter sido percebidos pelo Protágoras histórico – das palavras que estavam realmente presentes nesses escritos. Mas vale notar que dizer que Platão tinha cuidado não é o mesmo que dizer que seu interesse era histórico, pois muito mais plausível parece ser supor que, já que os leitores do seu tempo tinham acesso aos escritos de Protágoras, uma distorção excessiva sobre a qual esses

leitores não fossem alertados retiraria a força de qualquer crítica ou refutação das doutrinas desse sofista.

Mas, se a doutrina secreta está sendo explicitamente atribuída a vários filósofos e poetas, por que é tão comum falar-se dela, sem maiores explicações, como se ela se vinculasse especialmente com as teses defendidas por Heráclito e pelos heraclíticos? Por que se destaca Heráclito, se incluem os heraclíticos – que sequer foram mencionados nesta passagem – e praticamente se deixam de lado os outros defensores da doutrina secreta? Há muitas outras passagens do diálogo em que, novamente, a doutrina secreta é atribuída a vários nomes, e não exclusiva ou prioritariamente a Heráclito e aos heraclíticos.⁵ Mas, por outro lado, há uma passagem que mostra muito claramente que os heraclíticos estão sendo tomados como os exemplos paradigmáticos da teoria do fluxo universal, que é, de toda a doutrina secreta, a parte mais extensamente discutida no diálogo: “Os sectários de Heráclito são os mais ardorosos defensores de tal doutrina” (179d).⁶

O fato é que a interpretação mais comum da doutrina secreta (e, principalmente, da teoria do fluxo) no *Teeteto*, interpretação esta segundo a qual Platão aqui trata especialmente das teorias de Heráclito e dos heraclíticos, parece se justificar se pensarmos que o que Platão está indicando é que a teoria do fluxo dos heraclíticos se funda numa determinada interpretação da teoria de Heráclito, a qual, por sua vez, se funda ela própria sobre uma tradição muito antiga, que tem

⁵ Cito algumas das passagens em que a doutrina secreta é atribuída novamente, mesmo que de forma vaga, a diversos autores. Vale notar, no entanto, que essa atribuição só não é vaga no que diz respeito a Homero e Heráclito, que são repetidamente mencionados: “E quem se atreveria a lutar contra um exército tão forte e um general como Homero, sem cair no ridículo?” (153a); “E não me ficarás agradecido, se te ajudar a patentear o sentido oculto do pensamento de um homem famoso, ou melhor, de vários homens famosos?” (155d-e); “Outros há engenhosíssimos, cujos segredos pretendo revelar-te. Para esses, o princípio de que pende tudo o que acabamos de expor é que só há movimento e que, fora disso, nada existe (...)” (156a); “Por isso mesmo, tinhas carradas de razão, quando disseste que o conhecimento não passa de sensação, o que vem a dar, precisamente, nisto de Homero e de Heráclito e de toda a tribo de seus acompanhantes.” (160d); “Porém discutir com seriedade, Sócrates, doutrinas heraclitianas, ou, como disseste, homéricas, se não forem ainda mais velhas, com aquela gente de Éfeso que se apresenta como conhecedora dela (...)” (179e); “E esse problema, não o recebemos dos antigos velado pela poesia, para melhor escondê-lo das multidões, que Oceano e Tétis, geradores do resto das coisas, são corrente d’água, e que nada é imóvel?” (180d).

⁶ οἱ γὰρ τοῦ Ἡρακλείτου ἑταῖροι χορηγοῦσι τούτου τοῦ λόγου μάλα ἐρρωμένως (*Teeteto*, 179d).

sua fonte em Homero e nos velhos mitos.⁷ Parece-me que Platão está sugerindo que a maioria dos filósofos acreditou em algum tipo de teoria do fluxo, que quem mais a desenvolveu foi Heráclito, que seus defensores mais apaixonados eram os seguidores de Heráclito e que a única exceção era a escola eleática. Além disso, se a doutrina do fluxo é claramente atribuída a Homero e a muitos outros pensadores, e a eles é repetidamente imputada no diálogo, o mesmo não ocorre com as outras teses envolvidas na doutrina secreta – a co-presença dos opostos e a ilegitimidade dos nomes unívocos. Se ficar claro – como espero que fique, ao longo desta tese – que essas duas outras teses são teses genuína e tipicamente heraclíticas, será mais que plausível crer que Platão, embora também indique que muitos são os defensores da doutrina secreta, destaca e opera principalmente com as teorias de Heráclito e dos heraclíticos, e estará justificada a tentativa de examinar o significado da doutrina secreta com referência a estes filósofos.

4.3

A relação entre as três teses em diversas leituras

A questão que se coloca agora, e que muito ocupa os intérpretes do *Teeteto*, é aquela que pergunta o que Platão quer dizer quando põe na boca de Protágoras a doutrina secreta, a doutrina do fluxo, logo após a afirmação da doutrina do homem-medida. Qual é, afinal, a relação exata entre a doutrina secreta e a doutrina do homem-medida de Protágoras na primeira parte do *Teeteto*? Assim como não havia sido inteiramente esclarecida a relação que Sócrates estava

⁷ E nisto concordo com René Schaerer, “Héraclite Jugé par Platon”, em J. Mansfield & L. Rijk (eds.), *Mélanges C. J. de Vogel* (Assen, Van Gorcum, 1975), p. 12. Vale notar também a observação de Mondolfo, que lembra que Platão, nesta passagem do *Teeteto*, destaca somente as afinidades entre os autores mencionados, deixando de lado as diferenças, mesmo quando elas eram assinaladas pelas polêmicas entre eles, tais como as de Heráclito contra Homero. Mas Platão, que no *Crátilo* expressa essa mesma vinculação entre Heráclito e Homero (402a-b), não ignora essas polêmicas, e mostra isso claramente ao apresentar Heráclito zombando de Homero por ter identificado a lei universal com o sol (*Crátilo*, 413b-c). Cf. Rodolfo Mondolfo, “Dos textos de Platón sobre Heráclito”, *Notas y Estudios de Filosofía*, n. 4 (Tucumán, Argentina, 1953), p. 241-242.

buscando estabelecer entre a definição de conhecimento de Teeteto e a sentença de Protágoras, tampouco é imediatamente clara a relação que Sócrates institui entre a sentença de Protágoras e as teses de Heráclito e dos heraclíticos.

Vários foram os intérpretes que buscaram, de maneiras muito diversas, esclarecer a relação entre essas três teses: a definição de Teeteto do conhecimento como sensação; a doutrina de Protágoras de que o homem é a medida de todas as coisas; a doutrina secreta que contém a teoria heraclítica do fluxo. Cabe portanto discutir, mesmo que de forma resumida, algumas linhas interpretativas da relação entre as três teses. Duas leituras rivais são as mais comumente referidas na literatura acadêmica sobre Platão, muito embora não sejam as únicas leituras possíveis, nem as únicas levadas a cabo pelos seus intérpretes. Buscarei expor essas duas leituras em suas linhas gerais, bem como apresentar algumas das principais críticas que foram a elas dirigidas – críticas estas que fazem parte, muitas vezes, de interpretações alternativas sobre a relação entre as três teses.

Uma das mais célebres leituras sobre a relação entre as teses de Teeteto, Protágoras e Heráclito tem em Francis M. Cornford um de seus maiores representantes.⁸ Cornford foca seu comentário nas semelhanças e diferenças entre as posições do próprio Platão e as de Heráclito e Protágoras. Sua idéia é que Platão faz uma combinação dialética, tanto entre a definição de Teeteto e a doutrina de Protágoras, quanto entre a doutrina de Protágoras e a tese de Heráclito, com o propósito mais imediato de formular uma teoria da sensação e, assim, esclarecer a definição vaga dada por Teeteto. Nas palavras de Cornford, “o que realmente aconteceu foi que Platão deu uma explicação sobre a natureza da percepção que envolve elementos tirados de Protágoras e de Heráclito – elementos que o próprio Platão aceita como verdadeiros quando são guardados e limitados com as necessárias qualificações”.⁹

Segundo essa leitura, na crítica que Platão apresenta logo após ter aceito certos elementos das teses de Heráclito e Protágoras e ter formulado sua própria teoria da sensação, ele mostraria aquilo que não aceita das teses protagórica e

⁸ O resumo das posições de F. M. Cornford exposto a seguir foi feito a partir de seu texto *Plato's Theory of Knowledge* (op. cit), p. 5-13, 30-40 e 97-101.

⁹ F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge* (op. cit.), p. 31.

heraclítica, e também deixaria claro que, justamente pelo fato de a sensação operar tal como ele terá acabado de mostrar, ela não pode constituir conhecimento. Mas, se ao derrubar a definição de Teeteto Platão, por um lado, estaria fazendo cair junto uma parte das teses de Protágoras e de Heráclito, por outro lado, ele estaria retendo e mantendo intacta sua própria teoria da sensação, bem como uma outra parte das teses de Protágoras e Heráclito. Por isso, como diz Burnyeat, segundo essa primeira leitura da relação entre as três teses, “não se pode pensar seriamente que as três teses coincidam ou se impliquem mutuamente a ponto de caírem por terra ou se manterem de pé sempre juntas”.¹⁰

Para Cornford, o propósito de Platão, no *Teeteto*, ao excluir toda menção às formas inteligíveis e examinar a tese segundo a qual nosso conhecimento é sensação, é mostrar que sem as formas inteligíveis não pode haver conhecimento. Ele afirma que uma das principais origens da teoria das idéias de Platão é sua aceitação da doutrina heraclítica do fluxo tal como aplicada às coisas sensíveis: as coisas sensíveis, estando em perpétua mudança, não poderiam ser conhecidas. Por isso, Platão diria que deve haver seres separados, as formas inteligíveis, que sempre são o que são, que não podem sofrer nenhuma mudança, e que podem ser conhecidas pela alma. Para Cornford, Platão, ao declarar no *Fédon*, na *República* e no *Timeu* que há fluxo no mundo sensível, não está fazendo nada além de concordar com a doutrina de Heráclito. Por outro lado, Platão deixaria claro no *Teeteto* que concorda, sim, mas não integralmente, com a tese heraclítica, pois tal tese falharia ao defender, sem nenhuma restrição, que “todas as coisas estão sempre mudando”. Platão somente aceitaria de Heráclito uma parte de sua tese, aquela que afirma que “todas as coisas *sensíveis*”, e não todas as coisas sem exceção, estão em perpétua mudança.

Quanto à doutrina do homem-medida de Protágoras, Cornford também afirma que Platão concorda e retém alguns de seus elementos, mas discorda e rejeita outros. Platão não aceitaria a posição protagórica tal como aplicada irrestritamente pelo sofista; ou seja, não concordaria que cada homem é a medida incorrigível das coisas quando realiza julgamentos que vão além de suas

¹⁰ Cf. M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato* (op. cit.), p. 10.

sensações imediatas e presentes. Mas, no campo mais restrito da sensação presente, imediata e privada, Platão teria adotado a mesma posição de Protágoras.

Muitas foram as críticas dirigidas à leitura de Cornford e daqueles que com ele concordaram ao menos nos pontos mais relevantes. Numa dessas críticas, Irwin mostra por que discorda de duas idéias centrais dessa leitura, a saber, a idéia de que Platão *adota* a doutrina heraclítica do fluxo nas coisas sensíveis tal como apresentada no *Teeteto* (não apenas em sua versão moderada, mas também em sua versão extrema), e a idéia de que essa doutrina heraclítica do fluxo fornece os principais *argumentos* apresentados por Platão para defender a separação das formas inteligíveis.¹¹

Para que os diálogos platônicos dessem suporte a essas duas idéias, segundo Irwin, seria preciso que eles apresentassem evidências para confirmar os seguintes pontos: Platão aceitou as opiniões heraclíticas segundo as quais as coisas sensíveis estão em fluxo constante; por causa desse fluxo Platão inferiu que não poderia haver conhecimento das coisas sensíveis; desde que Platão supôs haver conhecimento de alguma coisa, esse conhecimento tinha de ser de coisas separadas dos sensíveis; as opiniões heraclíticas sobre o fluxo fornecem razões para a separação das formas inteligíveis.

Com o propósito de refutar a primeira idéia, Irwin sustenta que Platão *nunca endossa* a visão extremada do fluxo, nem no *Teeteto* nem em qualquer outro diálogo. Ele recorre ao diálogo *O Banquete* (208a-b) para argumentar que, ao contrário, o próprio Platão se *opõe* à visão do fluxo extremo exposta no *Teeteto*: ali, Diotima mostra que um homem muda constantemente (em comparação com ele mesmo num tempo anterior), mas permanece o mesmo homem ao longo de sua vida.

Para recusar a segunda idéia – segundo a qual Platão parte da doutrina do fluxo para argumentar a favor da separação das formas inteligíveis –, Irwin observa que o *Teeteto* não contém nenhuma inferência de que formas separadas são requeridas para resolver os problemas que resultam do fluxo extremado. Irwin também argumenta que, mesmo que Platão *mencione*, como faz no *Teeteto* e em

¹¹ Cf. Terence H. Irwin, “Plato’s Heracliteanism” (*The Philosophical Quarterly*, vol. 27, n. 106, Jan. 1977), p. 1-23.

outros diálogos, o fluxo heraclítico – entendido como a mudança de uma coisa com relação a ela mesma num momento anterior –, ele nunca o menciona em seus *argumentos* pró-separação das formas inteligíveis, e sim em algumas *conclusões* sobre as características das coisas sensíveis e das formas inteligíveis.

Além disso, Irwin busca mostrar que há duas espécies muito diversas de fluxo heraclítico, e que, se Platão usa, nos diálogos da fase intermediária, algum tipo de fluxo heraclítico para *argumentar* a favor da separação das formas inteligíveis, o fluxo em questão não é aquele primeiro, que é o mais extensamente explorado no *Teeteto*, e sim um outro tipo de fluxo ou de instabilidade, a saber, o fluxo incluído na tese heraclítica da unidade dos opostos e causado pelo fato de uma coisa poder possuir propriedades opostas e receber predicados contrários em diferentes situações ou comparações, sem para isso precisar mudar com relação a si mesma ao longo do tempo. Para Irwin, Platão se mostra muito mais preocupado com este tipo de fluxo do que com o primeiro, pois, por exemplo, no caso de propriedades relativas – como “igual” ou “grande” –, todas as coisas sensíveis que possuem uma propriedade possuem também, simultaneamente, a propriedade oposta, podendo receber predicados contrários que não podem ser definidos ou explicados por referência a propriedades sensíveis.

Não apenas Irwin, mas também outros intérpretes afirmam que as principais razões para a afirmação platônica das formas inteligíveis separadas não estão na adoção da doutrina heraclítica do fluxo universal, e sim em preocupações bastante distintas. Nehamas,¹² por exemplo, argumenta que, se de um lado não há por que discordar que Platão acreditou que as coisas sensíveis são imperfeitas em comparação com as formas inteligíveis, de outro lado, uma tradição desenhou uma figura equivocada do modo como essa imperfeição se manifesta. Essa tradição afirma que, para Platão, as coisas sensíveis não podem ser conhecidas, pois elas são *mutáveis* e *imperfeitas*; de modo que, para haver conhecimento, é preciso haver coisas imutáveis e perfeitas.

¹² Cf. Alexander Nehamas, “Plato and the Imperfection of the Sensible World” (*American Philosophical Quarterly*, vol. 12, n. 2, April 1975), p. 105-117.

Se a mudança incessante das coisas sensíveis seria uma das razões para que Platão afirmasse a existência de formas inteligíveis separadas e imutáveis, outra razão seria a imperfeição das coisas sensíveis, entendida como a incapacidade de encarnar exatamente as qualidades ou propriedades que atribuímos às formas inteligíveis. Segundo essa tradição, as coisas sensíveis são imperfeitas, pois, ao contrário das formas inteligíveis, elas nunca são *exatamente*, e sim apenas *aproximadamente*, qualquer coisa que digamos que elas são: as coisas particulares que dizemos ser iguais ou circulares são só aproximadamente iguais ou circulares, assim como pessoas belas ou ações justas são só aproximadamente belas ou justas. Segundo essa visão, portanto, as coisas particulares seriam imperfeitas na medida em que suas propriedades seriam encarnações defeituosas, incompletas, inexatas das formas inteligíveis.

Nehamas se opõe a essa visão e propõe que Platão foi levado a formular a teoria das idéias a partir, não do mobilismo, nem da imperfeição das coisas sensíveis tal como entendida por essa tradição, e sim dos problemas criados por um grupo de termos, entre os quais se destacam os termos que designam as virtudes morais e aqueles que envolvem comparação e mensuração. A preocupação platônica com esses termos se justificaria quando se observasse que tanto eles quanto seus contrários podem ser aplicados aos mesmos objetos, simultaneamente, sem gerar contradição. Assim, uma mesma pessoa pode (em diferentes contextos, mas sem sofrer nenhuma mudança nela mesma) ser descrita tanto como bela quanto como feia, grande ou pequena, corajosa ou covarde. Além disso, a definição desses termos é problemática, pois o que poderia definir um deles (a coragem) numa situação poderia definir seu contrário (a covardia) noutra situação.

Ao postular as formas inteligíveis, Platão estaria introduzindo, segundo Nehamas, um novo tipo de objeto que tornaria possível conhecer o que a beleza, a justiça e a grandeza são nelas mesmas. Diferentemente das coisas sensíveis, que possuem suas propriedades (perfeitas e exatas, e não apenas aproximadas) de forma *acidental*, circunstancial, relativa (isto é, de *modo* imperfeito), a forma da beleza é *essencialmente* bela, isto é, é bela em si mesma, em todo e qualquer contexto, independentemente das circunstâncias e das relações com outras coisas.

A imperfeição das coisas sensíveis não estaria, então, nas suas propriedades, e sim no modo como essas propriedades são possuídas. Nehamas, nessa abordagem, se aproxima de Irwin e se afasta de Cornford, ao discordar da idéia de que Platão tanto adota a doutrina heraclítica do fluxo universal como um dos princípios mais representativos de sua concepção de mundo físico quanto parte dessa doutrina para elaborar sua teoria das idéias. Além disso, Nehamas também se aproxima de Irwin ao argumentar que há uma doutrina que preocupa muito mais Platão, nos diálogos intermediários, do que a doutrina heraclítica do fluxo universal: e esta é a doutrina (também heraclítica) da unidade ou da co-presença de opostos.

Se Irwin e Nehamas discordam de Cornford e de toda uma linha interpretativa quando defendem que Platão nunca adotou a doutrina heraclítica do fluxo universal como centro de sua concepção do mundo físico ou como razão para a postulação das formas inteligíveis, já Bolton¹³ sustenta que Platão adotou a tese do fluxo em sua versão extrema nos diálogos intermediários, e que neles essa tese foi central. Entretanto, Bolton afirma que Platão, no *Teeteto* e nos diálogos da velhice, deixou de lado a versão extrema da doutrina do fluxo, de modo que seria equivocada a visão de Cornford de que Platão, no *Teeteto*, ainda estaria adotando a mesma doutrina do fluxo, restringindo-a somente para que ela não pretendesse se referir às coisas em sua totalidade, e sim somente às coisas sensíveis.

Bolton investiga o desenvolvimento da distinção platônica entre ser (*ousía*) e devir (*génesis*), e diverge de Cornford e de outros que pensaram que Platão sempre sustentou uma versão dessa distinção em que a esfera do ser é o âmbito das coisas que nunca mudam em nenhum sentido, e a esfera do devir é o âmbito das coisas sensíveis, que não são estáveis de nenhum modo. Ele também discorda de outras interpretações predominantes sobre a distinção platônica entre ser e devir: tanto daquela segundo a qual Platão sempre sustentou uma mesma versão moderada dessa distinção, quanto daquela segundo a qual Platão adotou a visão extrema do devir e da distinção ser-devir nos diálogos intermediários, mas

¹³ Cf. Robert Bolton, "Plato's Distinction Between Being and Becoming" (*The Review of Metaphysics*, n. 29, 1975-76), p. 66-95.

depois descobriu que toda e qualquer distinção entre essas duas categorias era incoerente.

Sua posição é a de que a distinção entre ser e devir foi muito modificada ao longo da obra de Platão, mas nunca deixou de existir nem de ser suficientemente forte para sustentar a teoria platônica dos diferentes “graus de realidade”. Para Bolton, Platão sustentou a doutrina extrema do fluxo em diálogos intermediários, mas alterou sua visão original no *Teeteto* e nos diálogos seguintes, onde passou a adotar uma versão moderada do devir e uma versão correspondente da distinção *gênesis-ousía*. Bolton mostra que é no *Teeteto* (181b-183c) que se encontra uma das duas passagens dos diálogos tardios onde os intérpretes de Platão enxergam um ataque à distinção completa entre ser e devir. Nessa passagem, Platão não estaria desafiando a versão moderada do heraclitismo – segundo a qual há coisas que só têm características em devir, mas cujo devir tem uma direção ou padrão contínuo, possuindo portanto alguma estabilidade. O que ele estaria atacando é a alegação de que um objeto não pode reter ao longo do tempo nenhuma característica ou qualidade, nem se essa característica for um fluxo ou um padrão de fluxo (pois mesmo o fluxo ou o padrão devem permanecer por algum tempo). E esse seria o absurdo, pois não pode haver um objeto que não possa ter absolutamente nenhuma característica.

Bolton então argumenta que essa passagem do *Teeteto*, que ataca o heraclitismo extremo, fala também contra uma doutrina encontrada em diálogos platônicos anteriores. Além de Aristóteles (*Metafísica* I, 6, 987a32-b5) ter testemunhado a favor da idéia de que Platão sustentou a doutrina extrema do fluxo mesmo depois de sua juventude, para Bolton, no *Fédon* e na *República* Platão se compromete claramente com a tese forte de Crátilo e dos heraclíticos. Na *República*, Platão sustentaria a tese da indeterminação das coisas sensíveis com base em sua adoção de uma doutrina do fluxo extrema. No *Fédon*, Platão também adotaria a tese extrema do fluxo, o que ficaria claro na oposição estabelecida entre coisas que nunca admitem nenhuma mudança em nenhum sentido e coisas que não são nunca, em nenhum sentido, imutáveis e estáveis. Em ambos os diálogos, essa visão extrema do devir viria acompanhada das seguintes considerações epistemológicas: não seria possível haver opinião verdadeira nem nenhum tipo de

conhecimento sobre os objetos sensíveis e, em última instância, sobre o mundo físico.

Todavia, Platão refutaria de tal maneira o heraclitismo extremo no *Teeteto*, que nos diálogos posteriores ele deixaria de falar como falava no *Fédon* e na *República*, modificando sua descrição do devir e a caracterização de seu *status* epistêmico, de forma a evitar justamente as críticas presentes no *Teeteto*. Bolton busca mostrar, entretanto, que não são todas as visões do devir que são evitadas nos diálogos posteriores ao *Teeteto*, e sim exclusivamente a visão extrema. No *Filebo*, no *Timeu* e no *Sofista*, por exemplo, Platão estaria sustentando uma visão do devir que seria considerada respeitável à luz do *Teeteto*, uma visão mais moderada, nem absurda nem incoerente. Além disso, no *Filebo* e no *Timeu*, Platão estaria abrindo espaço para a afirmação de que é possível haver opinião acurada e verdadeira sobre as coisas sensíveis em mudança constante, isto é, sobre as coisas em devir (*gignómena*).

Mas, além da interpretação que Cornford ofereceu para explicar a relação entre as teses de Teeteto, Protágoras e Heráclito, e das críticas já mencionadas à sua interpretação, há uma outra leitura da ligação entre as três teses muito discutida na literatura acadêmica sobre o *Teeteto*. Essa outra leitura tem em Burnyeat um de seus principais elaboradores e representantes.¹⁴ Burnyeat considera que, antes de se iniciar uma leitura passo a passo da primeira parte do *Teeteto*, é preciso tentar dar um sentido unitário a toda a discussão que está ali contida. Para ele, essa compreensão prévia da estratégia geral de toda a primeira parte do diálogo consiste justamente na compreensão da relação entre as três teses que estão ali em jogo. No entender de Burnyeat, ao contrário do que Cornford diz, Platão não aceita as teorias de Protágoras e Heráclito em nenhum momento do *Teeteto*. Para ele, o jovem Teeteto é que tem de se comprometer com essas teorias, pois, para que sua definição de conhecimento como sensação seja boa, é preciso que ele adote uma epistemologia protagórica, a qual, por sua vez, o força a adotar uma ontologia heraclítica.

Mas Burnyeat não crê apenas que as teses de Protágoras e Heráclito fornecem boas bases para a definição de conhecimento como sensação. Pois, se

¹⁴ Cf. M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato* (op. cit.), p. 7-10.

assim fosse, ele estaria pensando com Cornford que a definição de Teeteto poderia cair por terra mais adiante, sem que as teses de Protágoras e de Heráclito ruíssem junto, inteiramente. Ao contrário, para Burnyeat, cada uma das três teses força quem a sustenta a sustentar também as outras. A teoria da sensação que Sócrates ajuda Teeteto a elaborar, a partir de sua definição de conhecimento como sensação, é uma tese que engloba as teorias de Protágoras e Heráclito e que constitui uma tese “três-em-um”, de tal forma que ou todas as três se sustentam ou todas caem juntas. Portanto, para Burnyeat, ao apresentar, no fim da primeira parte do diálogo, a refutação à definição de conhecimento de Teeteto, Platão não estaria deixando intacta, nem muito menos adotando, nenhuma parte das teorias de Protágoras e Heráclito.

A leitura de Burnyeat sobre o modo como Platão vê as interrelações das três teses também sofreu críticas variadas. Lee,¹⁵ por exemplo, crê que nem a leitura de Cornford, nem tampouco a de Burnyeat exaurem as possibilidades de compreensão do que Platão quer quando relaciona as teses de Teeteto, Protágoras e Heráclito. Ele acha que é melhor se distanciar de Cornford, adiando a questão do compromisso do próprio Platão com as três teses, e entende que é exatamente com esse propósito que Burnyeat enfatiza que as teses são equivalentes e igualmente vulneráveis às mesmas críticas e refutações. Mas ele discorda da visão de Burnyeat segundo a qual as três teses se implicam mutuamente, de modo a serem todas dependentes umas das outras. Ele não crê, como faz Burnyeat, que a definição de Teeteto é refutada por meio de uma série de reduções ao absurdo, em que as duas primeiras reduções são feitas indiretamente, via a refutação de Protágoras e Heráclito.

Para começar, Lee afirma que Platão não mostra que a tese de Teeteto implica a de Protágoras, e argumenta que isso fica claro quando Sócrates precisa esperar que Teeteto consinta com a tese de Protágoras, antes de seguir em frente. Afirma também que Platão não mostra que a tese de Protágoras implica a de Heráclito, argumentando que, ainda que a tese heraclítica possa ajudar a defender

¹⁵ O resumo das posições de Mi-Kyoung Lee exposto a seguir foi feito a partir de seus textos “Thinking and Perception in Plato’s *Theaetetus*” (op. cit.), p. 41-43, e “The Secret Doctrine: Plato’s Defense of Protagoras in the *Theaetetus*” (*Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XIX, Winter 2000, p. 47-86), p. 50-54.

o relativismo de Protágoras, ela não é necessária, isto é, indispensável para que haja relativismo ou protagorismo.¹⁶ O que Platão mostra, no entender de Lee, é que a doutrina do homem-medida de Protágoras ajuda a sustentar a tese de Teeteto, assim como a doutrina secreta oferece algum suporte à tese de Protágoras.

Segundo Lee, portanto, a razão que faz Platão introduzir as teses de Protágoras e de Heráclito é outra que não aquela alegada por Burnyeat. Não é porque, estando implicadas na definição de Teeteto, se elas são falsas, então a tese de *Teeteto* tem de ser falsa também. É porque a definição de Teeteto precisa de esclarecimentos, assim como a doutrina do homem-medida de Protágoras também precisará em seguida. E uma estratégia útil para esclarecê-las é a substituição da tese vaga e obscura por outra, mais clara e precisa. Se essa estratégia pode ser usada com a finalidade de sabotagem em contextos erísticos – pois aí o que se tenta é refutar uma definição fazendo o oponente abandonar a tese em questão, substituindo-a por outra tese que se está mais bem preparado para atacar –, Lee crê que ela é usada por Sócrates, no *Teeteto*, como um movimento não hostil, e sim maiêutico.

Assim, no entender de Lee, Sócrates introduz a doutrina de Protágoras para substituir e, assim, esclarecer a definição de Teeteto. Sócrates argumenta que a doutrina de Protágoras dá suporte à definição de Teeteto, e aguarda que Teeteto consinta com a nova tese. Quando Teeteto concorda com Protágoras, Sócrates pode supor que Teeteto aceitará qualquer argumento que sustente a doutrina de Protágoras como um suporte para a sua própria definição também. Sócrates então introduz a doutrina secreta com este propósito: o de sustentar e desenvolver a doutrina de Protágoras, explicando o que significa dizer que nada é algo determinado em si mesmo e que qualquer coisa só é algo em relação a algum “sentiente”.

¹⁶ Isso porque seria possível haver relativismo sem haver fluxo ou instabilidade constantes: por exemplo, se parecer para alguém, por toda a sua vida, que uma certa pedra é negra, então o relativista dirá que ela é negra para esse alguém durante todo esse tempo; mas a permanência de sua negritude não tornará essa qualidade uma propriedade não-relativa, independente do “sentiente”.

Como se pode observar neste resumo de algumas das diversas interpretações sobre a relação entre as três teses, são numerosas, amplas e difíceis as questões que elas suscitam, e muitos (senão todos) são os diálogos platônicos a que elas se referem. Um pequeno sumário dessas questões seria: Platão aceita ou não a tese extrema do fluxo no *Teeteto* e nos diálogos anteriores e posteriores a ele? Platão adota ou não a tese moderada do fluxo antes, durante e depois do *Teeteto*? A doutrina do fluxo é ou não é central na formulação da teoria platônica das idéias? O principal objetivo do *Teeteto* é mostrar que sem idéias não pode haver conhecimento, ou é outro o seu propósito? Platão sempre esteve mais preocupado com a co-presença de propriedades opostas nas coisas sensíveis do que com a mudança delas no tempo, ou não? Na primeira parte do *Teeteto*, as três teses que são associadas se vinculam numa implicação mútua ou num outro tipo de relação? As teses heraclíticas são introduzidas no *Teeteto* com que propósito e função?

Embora todas essas questões me pareçam tão instigantes que deixar qualquer uma delas para outra ocasião não seja providência nada fácil, não é meu propósito investigá-las todas aqui. Por isso, é hora de desenhar meu foco nesse debate, iniciando por distinguir, entre as questões levantadas por todos os intérpretes mencionados, aquelas que serão investigadas nesta tese e aquelas que serão deixadas de fora, por extrapolarem o recorte deste trabalho. Uma questão levantada por essas leituras é a que pergunta se e quando Platão adotou uma doutrina extrema do fluxo e se e quando ele adotou uma doutrina moderada do devir. Não investigarei aqui se Platão sustentou, nos diálogos anteriores ou posteriores ao *Teeteto*, uma ou outra visão do devir, mas buscarei mostrar que, no *Teeteto*, Platão está atacando a versão extrema da doutrina do fluxo e deixando intacta a versão moderada dessa mesma doutrina.

Outra questão levantada aqui se refere aos propósitos e contribuições do *Teeteto*: são eles apenas negativos, ou seja, consistem somente em deixar as formas inteligíveis de fora para mostrar que o conhecimento não é possível sem elas? Buscarei mostrar que, embora esse propósito negativo possa ser identificado no *Teeteto*, restringir os objetivos e contribuições do diálogo a isso é problemático, pois ele também oferece outras contribuições, de caráter mais

positivo, como por exemplo a distinção clara e original entre sensação e julgamento, e a legitimação de uma concepção moderada do devir no mundo físico.

Mais uma das questões propostas pede que se diga se Platão sempre esteve mais preocupado com a co-presença de propriedades opostas nas coisas sensíveis do que com a mudança delas no tempo. Não caberá aqui extrapolar o *Teeteto* e examinar com o que Platão *sempre* esteve mais preocupado, mas buscarei mostrar que, neste diálogo, muito embora Platão trate mais extensamente do problema do fluxo no tempo, ele indica tanto que se preocupa com esses dois aspectos da realidade sensível quanto que os concebe como aspectos de algum modo ligados entre si.

Finalmente, no que toca à questão de se as três teses – de Teeteto, Protágoras e Heráclito – se implicam mutuamente ou se relacionam de outro modo, que não o da implicação lógica, buscarei mostrar que há razões para se pensar que, no *Teeteto*, Heráclito não é introduzido simplesmente porque sem ele não haveria protagorismo, e sim porque, além de oferecer algum suporte ao protagorismo, sua presença e a dos seus adeptos permitem distinguir uma concepção respeitável e outra inaceitável do devir. E Protágoras não é introduzido porque sem ele a definição de Teeteto não se sustentaria, e sim porque, além de oferecer algum suporte à teoria de Teeteto, sua presença numa discussão sobre o conhecimento permite formular, senão uma refutação, ao menos uma crítica e uma restrição do relativismo extremo que ele representa.

4.4

A exposição da doutrina secreta e da teoria da sensação

Voltemos, então, para o texto do *Teeteto*. Vimos que, na passagem em que a doutrina secreta é exposta pela primeira vez (152d), não uma, mas três teses – a co-presença de opostos, a ilegitimidade dos nomes unívocos e o fluxo universal – estão em jogo, e todas as três remetem a Heráclito. Mesmo que não fique imediatamente claro se a tese da coexistência dos opostos se aplica aqui à co-presença de qualidades opostas *com existência independente* num mesmo

objeto físico, ou se ela se aplica antes à co-presença de qualidades opostas com *existência dependente e relativa* a outras coisas, fica nítido que, quando faz sua primeira exposição da doutrina secreta, Platão mostra que a teoria da co-presença dos opostos está longe de ser incompatível e contraditória com a teoria do fluxo universal. Muito pelo contrário, a passagem indica que Platão considera que essas duas teorias estão conectadas no pensamento de Heráclito – para quem o fato de cada coisa ser uma unidade de opostos implica a um só tempo sua persistência e seu devir no tempo.¹⁷

Mas essa passagem do *Teeteto* é importante não apenas por fazer essa conexão, e sim também por vincular essas duas teses heraclíticas com a doutrina da correção (*orthótes*) dos nomes, que é o tema central do *Crátilo* e que, tal como interpretada por Heráclito, revela a impossibilidade de se dar corretamente a qualquer coisa um único nome unívoco. O *Teeteto* liga o fluxo e a mudança à afirmação de que nada é uno em si mesmo, mas tudo é também o seu contrário; e também liga a correção dos nomes à tese de que as coisas não são unas em si mesmas, mostrando que é impossível nomear corretamente as coisas com nomes unívocos.

Heráclito assinalou em diversos fragmentos essa impossibilidade de encontrar uma *orthótes* dos nomes num significado unívoco. Por exemplo, o fragmento 32 diz: “Um, o único sábio, consente e não consente em ser chamado pelo nome de Zeus”.¹⁸ A etimologia de Zeus (*Zenós*) mostra que este nome remete univocamente ao princípio do viver (*Zên*). Mas Zeus é tanto princípio do viver quanto do morrer, e por isso quer e não quer ser chamado por este nome. O nome unívoco, ao atribuir a uma coisa uma determinação fixa e exclusiva, exclui dela a

¹⁷ Como Irwin e Bostock observam, diálogos anteriores ao *Teeteto* já mostram que o próprio Platão pensava haver alguma conexão entre as doutrinas que dizem que “todo caso de X é também simultaneamente um caso de não-X” e “tudo está em fluxo constante”. Isso fica muito evidente no *Fédon* (74b) e na *República* (479a-480a), onde, como já foi dito, o argumento em favor da existência das idéias parte da constatação de que as coisas sensíveis manifestam propriedades simultaneamente opostas, mas a diferença entre essas coisas e as idéias é caracterizada, *em seguida* (*Fédon* 78d-e, *República* 485b), em termos de fluxo e mudança: as idéias são imutáveis e as coisas sensíveis estão sempre mudando. Cf. T. H. Irwin, “Plato’s Heracleiteanism” (op. cit.), p. 4; e D. Bostock, *Plato’s Theaetetus* (op. cit.), p. 46.

¹⁸ Fragmento 32: eÁn to\ sofo\n mou=non le/gesqai ou)k e)qe/lei kai\ e)qe/lei Zhno\j oÁnoma.

presença ou potencialidade da determinação contrária e da mudança recíproca, e por isso é ilegítimo e incorreto. Já o fragmento 48 diz: “O nome do arco (*biós*), vida (*bíos*); sua obra, morte”.¹⁹ Um mesmo nome, *bios*, significa “vida” e também “o instrumento que tem a morte como resultado”.²⁰ O nome, para ser correto (*orthós*), tem de poder significar uma coisa e o seu contrário, como *bios* faz.

Creio valer mencionar aqui, ainda que resumidamente, a argumentação de Mondolfo, com a qual tendo a concordar, segundo a qual este passo do *Teeteto* pode inclusive oferecer a chave para uma interpretação justa do drama representado no *Crátilo*. O *Crátilo* apresenta investigações etimológicas que têm um caráter filosófico porque supõem que cada palavra corresponde à natureza da coisa significada, e não a uma convenção arbitrária; quer dizer, supõem que os nomes têm uma correção (*orthótes*) natural. Compreender a etimologia dos nomes significaria, portanto, compreender a natureza das coisas. Em Heráclito, a teoria da unidade dos opostos e a teoria do fluxo entre os opostos acarretam a exigência de que também nos nomes se apresentem a coexistência e o trânsito dos contrários que existem nas coisas. Os próprios nomes teriam de poder ter sentidos opostos, e nisso consistiria sua correção natural. Por causa da coexistência e do trânsito dos contrários nos nomes, a teoria da exatidão natural dos nomes pode se conciliar, em Heráclito, com a teoria do fluxo da realidade, que é precisamente trânsito de um a outro contrário. Afinal, os opostos podem ser expressos ou relacionados com um mesmo nome, contanto que este nome seja polissêmico, ambíguo.

Mas essa possibilidade de conciliação parece ter-se perdido com Crátilo, que já vê o fluxo separado da unidade dos opostos (da qual, para Heráclito, ele era indissolúvel), e também já não considera que a exatidão do nome consiste em sua capacidade de expressar os opostos. A teoria da *orthótes* dos nomes, interpretada por Crátilo no sentido de um significado único e invariável das palavras (sentido que esta passagem do *Teeteto* está declarando não ser *orthós* para Heráclito), aparece no *Crátilo* como incompatível com a teoria do fluxo universal. O fluxo, que para Crátilo não permite a mais remota permanência do mesmo ser que passa

¹⁹ Fragmento 48: τὸ τοῦ αἵματος ὄνομα βίος, ἐξ ὧν δὲ καὶ νάτος.

²⁰ As palavras arco e vida aparecem diferenciadas pela acentuação no léxico do séc. IX d.C. do qual se extraiu este fragmento. Mas, no tempo de Heráclito, não havia o acento escrito, e essas duas palavras eram grafadas exatamente da mesma forma: *bios*.

pelos estados opostos, não permite nem o conhecimento das coisas nem sua indicação por meio de palavras. A defesa cratiliana da teoria da correção natural dos nomes e sua associação com a teoria do fluxo provocam, por isso, uma crise. E o diálogo *Crátilo* nos mostraria justamente o processo dessa crise.²¹

Retornando à passagem de apresentação da doutrina secreta, o que podemos ver agora é que, para quem porventura alegar que há testemunhos platônicos sobre Heráclito que só divulgam o aspecto da mudança e do fluxo, e deixam de lado outros aspectos indissociáveis de sua filosofia, já poderemos responder que, ainda que haja testemunhos unilaterais em textos de Platão, para interpretá-los corretamente talvez seja preciso relacioná-los com outros testemunhos platônicos, e especialmente com esse do *Teeteto*, que conecta a doutrina do fluxo com duas outras doutrinas heraclíticas, em lugar de apresentá-la isoladamente. Vê-se, portanto, que essa passagem do *Teeteto* é muito importante para quem busca examinar a interpretação platônica de Heráclito, pois ela mostra que dizer que, para Platão, a filosofia de Heráclito se reduz à teoria do fluxo é uma simplificação e, mais que isso, um erro.

Após afirmar que todos os sábios exceto Parmênides estão de acordo sobre a doutrina secreta, que diz que “nenhuma coisa é una em si mesma”, que “não há o que se possa denominar com acerto” e que “do movimento é que se forma tudo o que dizemos ser, enquanto em rigor nada é, tudo devém”,²² Sócrates cita Homero, mostrando que ele dá a entender que todas as coisas se originam do fluxo e do movimento. Ele segue então apresentando uma série de “provas” de que o movimento (*kínesis*) é a causa de tudo o que parece ser, de todo devir, e de que o repouso é a causa de todo não-ser e perecer (153a-d). Essas provas consistem numa série de exemplos: o fogo – que gera e coordena todas as coisas – é gerado por fricção; os seres vivos são gerados por movimento; o corpo se

²¹ Cf. R. Mondolfo, “Dos textos de Platón sobre Heráclito” (op. cit.), p. 234-235.

²² ΣΩ. – Ἐγὼ ἐρῶ καὶ μάλ’ οὐ φαῦλον λόγον, ὥς ἄρα ἔν μὲν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ οὐδὲν ἔστιν, οὐδ’ ἄν τι προσείποις ὀρθῶς οὐδ’ ὅποιονοῦν τι, ἀλλ’ ἔάν ὥς μέγα προσαγορεύης, καὶ μικρὸν φανεῖται, καὶ ἔάν βαρὺ, κοῦφον, σύμπαντά τε οὕτως, ὥς μηδενὸς ὄντος ἐνὸς μήτε τινὸς μήτε ὀποιουοῦν· ἐκ δὲ δὴ φορᾷς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα ἃ δὴ φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν, αἰεὶ δὲ γίγνεται.

deteriora com o repouso e a preguiça, e se conserva com a ginástica e o movimento; a alma ou nada aprende ou esquece o que aprendeu com o repouso, enquanto adquire e conserva conhecimentos com o estudo e o exercício.

Alguns intérpretes enxergam, na apresentação desses exemplos, um tom mais cômico do que sério. De fato, que tais exemplos sejam realmente capazes de provar que a doutrina heraclítica do fluxo é verdadeira não é uma coisa óbvia, mas também não parece ser essa a preocupação central de Platão nesse momento. O que parece ser mais importante para ele é o modo como a doutrina secreta será aplicada à visão e à sensação em geral, tanto porque essa aplicação será fundamental para estabelecer uma determinada ligação entre as doutrinas de Protágoras e de Heráclito, quanto porque ela permitirá ver que a doutrina do fluxo é não só plausível como requerida, quando se trata das operações dos sentidos. Mas, para quem busca ver que elementos da filosofia de Heráclito estão sendo mencionados e vinculados à teoria do fluxo por Platão, um outro ponto tem importância nessa série de exemplos: trata-se da menção ao fogo como aquilo que gera e governa todas as coisas, o que, como vimos no capítulo 1, é um dos temas mais caros a Heráclito, presente em um grande número de seus fragmentos.

É verdade que Sócrates enuncia que “o fogo gera e coordena todas as coisas” como se fosse uma afirmação feita por muitos, sem nenhuma referência a um autor particular. Mas é significativo o fato de sua enunciação ser introduzida em estreita ligação com a doutrina do fluxo, numa passagem muito próxima daquela em que outras duas teses heraclíticas haviam sido mencionadas. Além disso, é razoável supor que Platão não vinculou a doutrina do fogo ao nome de Heráclito de maneira explícita, pois o leitor de seu tempo não precisava dessa designação, por saber muito bem a quem essa doutrina pertencia. Se, então, antes afirmávamos que Platão, no *Teeteto*, conecta a doutrina do fluxo com mais duas doutrinas heraclíticas – a da *orthotés* natural dos nomes e a da unidade dos opostos –, agora podemos dizer que ele na verdade a conecta também com mais uma doutrina de Heráclito: a do fogo como princípio universal. Temos então mais

uma razão para afirmar que Platão, em sua obra, não isola a doutrina heraclítica do fluxo, e sim oferece uma imagem multidimensional da filosofia de Heráclito.²³

Sócrates passa, em seguida, a apresentar uma teoria da sensação (153d). Usando o exemplo da vista e da cor branca, ele sustenta que uma cor não é algo com existência própria, nem dentro nem fora dos olhos, nem em qualquer lugar determinado, pois ela não existe em caráter estável e sim devém, forma-se, vem a ser, sem nunca ganhar um pouso fixo, uma existência fixa. Isso é uma consequência da doutrina secreta, visto que ela requer que tudo venha a ser (e que nada, em rigor, seja). Sócrates sugere que, se Teeteto e ele acompanharem o argumento apresentado antes, de que “nenhuma coisa é una em si mesma”, ambos verão que uma cor resulta do encontro dos olhos com um movimento (uma certa translação que, presume-se, parte do objeto físico e vem ao encontro dos olhos), e que toda cor é algo intermediário entre o sentiente e o movimento que o atinge, sendo peculiar a cada indivíduo.

As coisas então não aparecem do mesmo modo para observadores diferentes, pelo fato de serem o produto de um encontro privado de cada indivíduo; e também não aparecem do mesmo modo para o mesmo observador em momentos diferentes, pelo fato de ele não permanecer igual a si próprio. Se os objetos físicos possuísem em si mesmos, como propriedades fixas e únicas, qualidades como as de ser grandes, quentes ou brancos, eles não poderiam mudar – ou seja, eles não poderiam dar origem a sensações diferentes, parecendo ser pequenos, frios ou não-brancos – somente por entrar em contato com outra coisa (presume-se, com um observador diferente). Pois, nesse caso, para mudar, eles teriam de sofrer alguma alteração interna, isto é, alguma mudança com relação ao que eles mesmos eram antes.

Por outro lado, se os observadores possuísem em si mesmos, como propriedades fixas, a grandeza, o calor ou a brancura, eles também não poderiam

²³ Mondolfo e Tarán notam que houve quem achasse que Platão nunca mencionou a doutrina heraclítica do fogo como princípio universal, ignorando-a ou deixando-a inteiramente de lado. Entretanto, Platão fala da doutrina do fogo, não apenas no *Teeteto*, mas também em outros diálogos (cf. *Fédon*, 96b, e *Crátilo*, 412c). Cf. R. Mondolfo e L. Tarán. *Eraclito: Testimonianze e Imitazioni* (op. cit.), p. CXX.

mudar – ou seja, eles não poderiam ser observadores de qualidades diferentes, como a pequenez, o frio ou qualquer cor diferente do branco – simplesmente por entrar em contato com outra coisa (presume-se, com qualquer objeto físico). Mas, visto que as qualidades sensíveis são produtos do encontro entre um observador e um movimento proveniente do objeto físico, e já que esses objetos e os indivíduos que os observam não possuem suas qualidades como propriedades fixas, os objetos físicos podem mudar – isto é, ser sentidos, *aparecer* e, portanto, *ser* diferentes – sem que precisem sofrer uma mudança interna, ou uma mudança no tempo.

As qualidades sensíveis, portanto, são um produto sempre instável do movimento; e os objetos físicos e os sujeitos do conhecimento (os olhos, no caso da visão) estão sujeitos à mudança e ao devir, seja com relação ao que eles eram antes (mudança interna ao longo do tempo), seja com relação ao que eles são num mesmo momento (mudança de aparência em atos de sensação simultâneos). De fato, sendo assim, nada em rigor é, mas tudo devém!

A aplicação da doutrina secreta à teoria da sensação mostra com clareza que, a partir de agora, o princípio do homem-medida de Protágoras está sendo interpretado estritamente como um princípio relativista. De um lado, se antes ainda era possível dizer que Platão talvez estivesse lendo, na tese de Protágoras, a afirmação de que um mesmo objeto parece e é frio para mim, e parece e é quente para você simplesmente porque frio e quente são propriedades estáveis que coexistem no objeto em questão, agora não é mais possível falar em qualidades sensíveis estáveis, prévias ou independentes nos objetos físicos. Por outro lado, se antes era possível dizer que Platão talvez estivesse vendo a tese da co-presença dos opostos como o único ponto de contato entre Protágoras e Heráclito, agora é evidente que está em jogo também a tese heraclítica do fluxo ou do devir, que envolve a mudança e o movimento no tempo.

Mesmo nos casos que não dependem de nenhuma passagem de tempo entre um e outro ato de sensação, como, por exemplo, o caso das coisas que aparecem *simultaneamente* de maneiras opostas para observadores diferentes, o fluxo no tempo é requerido pelo próprio ato da sensação, pois as impressões sensíveis são um resultado de movimentos realizados no tempo. E é esta tese do

fluxo ou do movimento no tempo que, servindo de base para a concepção das qualidades sensíveis como produtos do movimento (produtos que, por sua vez, vêm a ser, mas nunca são estáveis), garante que cada sensação seja concebida como relativa, privada, verdadeira e infalível. Portanto, agora, a afirmação de que “nenhuma coisa é una em si mesma” não pode mais corresponder à asserção de que “as coisas são múltiplas em si mesmas”. Agora, nada é seja lá o que for “em si mesmo”. As coisas são múltiplas em suas múltiplas relações com outras coisas.

Sócrates segue dando exemplos para esclarecer o que quis dizer quando afirmou que, já que os objetos físicos e os observadores não têm em si mesmos qualidades fixas, eles podem mudar – dar origem a sensações e aparências múltiplas, e até opostas – sem sofrer mudanças internas. O primeiro exemplo é o dos ossinhos de jogar (154c): se há seis ossinhos num lugar, e ao lado deles colocarmos outros quatro, os seis serão mais (que quatro); mas se ao lado deles pusermos outros doze, os seis serão menos (que doze). O segundo exemplo é o do tamanho de Sócrates (155b): Sócrates, com a idade e a altura que tem, é agora maior que Teeteto, que é um garoto. Porém, no decurso de um ano, ficará menor que Teeteto, e não porque ele mesmo terá sofrido qualquer alteração, mas porque Teeteto terá crescido.

O que Sócrates mostra então é que esses exemplos, bem como as conclusões a que eles levam, entram em conflito com três postulados que costumamos aceitar: 1) “jamais alguma coisa ficou maior, seja em volume seja em quantidade, enquanto se manteve igual a si mesma”; 2) “uma coisa a que nada se acrescente e de que nada se tire não aumentará nem diminuirá, porém continuará sempre igual”, e 3) “o que não era antes não poderia ser sem se formar ou ter sido formado”. De fato, segundo os exemplos, tanto os ossinhos de jogar quanto Sócrates se tornarão “menos” ou ficarão “menores” (isto é, mudarão e *serão* aquilo que *não eram*) sem terem sofrido qualquer mudança ou devir com relação ao que *eles mesmos* eram *antes*. As diferentes aparências dos ossinhos e de Sócrates, o “tornar-se menos ou menor” de ambos, devem-se às diferentes relações em que eles estão sendo inseridos, às diferentes comparações que estão sendo feitas. Nesses casos, se os ossinhos ou Sócrates fossem comparados com “eles mesmos, em si mesmos”, eles não poderiam se tornar nem “menos” nem

“menores” sem sofrer acréscimo ou diminuição. Mas eles estão sendo comparados com outras coisas. Do mesmo modo, se quisermos lembrar do exemplo do vento, o que se vê agora é que ele não é nem quente nem frio em si mesmo, e sim se torna quente, assim como se torna frio, em virtude das diferentes relações em que é inserido: ou da relação com dois observadores distintos, ou da relação com um observador em momentos distintos.²⁴

Os três postulados mencionados por Sócrates parecem então expressar as únicas “leis do devir e da mudança” que são compatíveis com uma visão segundo a qual qualidades como “mais”, “maior”, “frio”, “branco” etc. residem de maneira estável no interior dos objetos físicos. Se os objetos possuírem suas qualidades dessa maneira, será preciso de fato que eles percam tais qualidades imanes ou ganhem outras, sofrendo mudanças internas, para que possam mudar e apresentar múltiplas aparências. Mas, se os objetos físicos possuírem suas qualidades “à moda protagórico-heraclítica”, isto é, se não as possuírem como propriedades internas e estáveis, e sim como propriedades relativas e instáveis, sua mudança

²⁴ Bostock começa a interpretar a doutrina secreta perguntando como a tese heraclítica do fluxo poderia estar por trás do relativismo protagórico e do enunciado segundo o qual “qualquer coisa que se disser ser X também parecerá ser não-X, logo nenhuma coisa é una em si mesma”. Para ele, aparentemente surge um problema na doutrina secreta, pois poderíamos imaginar três casos em que uma coisa é X e não-X, sendo que só um desses casos envolveria a tese do fluxo: 1) quando a coisa parece X para um indivíduo e não-X para outro; 2) quando a coisa é X numa comparação e não-X em outra; 3) quando a coisa é X num momento e não-X em outro. Acontece que Platão não estaria apresentando a doutrina do fluxo como um desses três casos, e sim como a explicação para todos os casos a que a tese de que “nenhuma coisa é una em si mesma” se aplica. E nisso Platão estaria aparentemente fazendo uma confusão, pois tanto o exemplo do vento quanto o dos ossinhos seriam casos de presença simultânea de opostos, e não casos de fluxo, devir ou mudança no tempo. Em seguida, Bostock afirma que essa aparente confusão de Platão pode ser na verdade fruto de uma má interpretação da doutrina secreta. Com isso concordo inteiramente, pois me parece no mínimo implausível que Platão não tivesse se dado conta de que não é preciso haver mudança no tempo, *entre dois atos de sensação*, para que o vento ou os ossinhos apareçam como X e não-X. Mas então Bostock afirma que, na verdade, o que a doutrina secreta diz é *somente* que “tudo vem a ser como um resultado da mudança”, e que isso não corresponde à visão pela qual Heráclito é tradicionalmente citado, a saber, a visão de que “tudo está sempre mudando”. Neste ponto, discordo de Bostock: a doutrina secreta inicialmente inclui e associa quatro teses heraclíticas, como vimos. Após apresentar essa conexão, ela de fato se concentra na tese segundo a qual “tudo vem a ser como um resultado do movimento”, mas nunca deixa de lado a tese segundo a qual “tudo está sempre mudando”. Ao contrário, as qualidades sensíveis são ditas tanto *resultados da mudança* quanto coisas que nunca são – nem mesmo depois de terem sido engendradas – mas *sempre devêm*. Além disso, tanto os sujeitos quanto os objetos físicos são concebidos como coisas que estão sempre mudando. Cf. D. Bostock, *Plato's Theaetetus* (op. cit.), p. 44-47.

não será interna, e sim uma mudança que ocorre fora deles, num lugar intermediário entre os objetos e os observadores. Ou seja, de acordo com a teoria da sensação apresentada agora, as “leis do devir” são outras: visto que as qualidades sensíveis devêm segundo certas relações, e que os objetos físicos mudam em virtude de suas relações, é verdadeiro afirmar que um objeto pode se tornar “maior”, “menor”, “quente” ou “frio” sem perder nem ganhar qualquer qualidade imanente. Em si mesmo, à parte do observador e do devir implicado no ato da sensação, um objeto não é nem branco nem preto, assim como em si mesmo, à parte da comparação com outro objeto e, novamente, do devir implicado no ato da sensação, nenhum objeto é maior ou menor.

Depois de ver como os três postulados correntes sobre o devir entram em conflito com os exemplos dos ossinhos e do tamanho de Sócrates, Teeteto afirma sentir vertigens ao considerar tudo o que ouviu, e diz não perceber a relação disso tudo com a proposição que ambos atribuíram a Protágoras. Sócrates se oferece para tornar patente o pensamento oculto de Protágoras e de “vários homens famosos” (155c-e), e começa então uma nova exposição da teoria da sensação, desta vez numa versão mais detalhada, além de mais claramente impregnada de mobilidade e relatividade.

Até aqui, a teoria da sensação já mostrou que as qualidades sensíveis, os sujeitos do conhecimento e os objetos físicos estão sujeitos ao devir e à mudança. Nesse sentido, ela já mostrou que, se a tese atribuída inicialmente a Protágoras dizia que “as coisas *são* para mim tal como me aparecem”, agora essa tese deve ser melhor compreendida: ela na verdade diz que “as coisas *devêm* para mim tal como me aparecem”. Mas onde a exposição se concentrou foi na caracterização da natureza das *qualidades sensíveis* como algo que devêm, tanto por ser produto do movimento, quanto por não ganhar estabilidade depois de ser produzido. A partir de agora, a exposição se concentrará em mostrar que *os sujeitos do conhecimento e os objetos físicos* não são coisas fixas ou estáveis, nem em sua existência independente dos atos de sensação, nem, muito menos, em sua atuação como pacientes e agentes das sensações, atuação que *depende da relação* entre paciente e agente para ocorrer. Essa *mobilidade e relatividade* dos pacientes e agentes da sensação, bem como dos produtos por eles engendrados, é que garantirá que

qualquer sensação, não importa a condição em que ocorra, é verdadeira para o indivíduo que a experimenta.

Sócrates começa a nova exposição dizendo que, para certos homens iniciados, o princípio do qual depende tudo o que foi exposto antes é que “*só há movimento (kínesis)* e que, afora isso, nada existe” (156a). As realidades que chamamos de órgãos sensíveis e objetos físicos constituem na verdade dois tipos de movimento lento, com potência ativa (*dýnamis poieîn*) e/ou potência passiva (*dýnamis páschein*). Quando o movimento lento que constitui um objeto sensível entra no raio de ação de um outro movimento lento que constitui um órgão sensível, esses movimentos se atualizam como efetivos agentes e pacientes. Da união e fricção desses dois movimentos nasce, aos pares, prole de número infinito: um dos termos é a qualidade sensível (*aisthetón*) e o outro é a própria sensação (*aísthesis*). A cada sensação corresponde, sempre, uma qualidade sensível, que é como sua “irmã gêmea”, pois ambas são geradas simultaneamente pelos mesmos “pais”. Ambos os produtos constituem também movimentos, mas esses movimentos são mais rápidos e, ao contrário dos lentos, têm na mudança de posição (*phorá*) o seu movimento natural.

Podemos nos perguntar aqui se os movimentos ou realidades que costumamos chamar de órgãos sensíveis e objetos físicos têm ou não algum tipo de existência independente e prévia aos atos de sensação. Este é um tema que gera controvérsias, mas não creio haver elementos no texto que sustentem a tese de que essas realidades dependem dos atos de sensação para existir e, por outro lado, penso haver razões para sustentar a tese contrária.²⁵ O que o texto afirma é que, quando o olho e o objeto físico geram a brancura e a sua visão (que jamais teriam sido produzidas se o olho ou o objeto físico tivessem tomado direção diferente), o olho se enche de visão e *se torna* olho que vê. Por outro lado, o objeto se enche de brancura e *se torna* coisa branca (156c-d). Não apenas as qualidades sensíveis, em si e por si mesmas, nada são, como também o elemento ativo e o passivo não são unidades fixas e independentes. Isso ocorre por duas razões: primeiro, o paciente não pode ser paciente sem a prévia união com o agente e vice-versa. Além disso, o

²⁵ Neste ponto, concordo com M. F. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge* (op.cit.), p. 50-51, e com G. Nakhnikian, “Plato's Theory of Sensation, I” (op. cit.), p. 133-142.

que num caso é passivo em outras conexões se torna ativo (o olho, por exemplo, pode tanto ver quanto ser visto) (156e-157a).

O que claramente não pode existir antes e independentemente dos atos de sensação são o agente e o paciente enquanto tais, pois para que algo possa ser chamado de agente ele precisa estar se relacionando com um paciente, e o inverso também. Mas o agente não é simplesmente “o objeto físico” (ou o movimento lento que costumamos chamar de objeto físico), e sim “o objeto físico quando se encontra com o olho”. Do mesmo modo, o paciente não é simplesmente “o olho” (ou o movimento lento que costumamos chamar de olho), e sim “o olho quando se encontra com o objeto físico”. Isso significa que, fora dos atos de sensação, não existem agentes e pacientes, não há nada efetivamente agindo ou sofrendo ação, mas isso não significa que não existam também objetos físicos, órgãos sensíveis ou movimentos com certas capacidades ou potências de agir e sofrer, ou seja, realidades com propriedades que, embora não sejam sensíveis nem tampouco estáticas, são as causas ou os componentes primários que dão origem às nossas sensações.

Podemos supor, portanto, que antes e independentemente dos atos de sensação há objetos físicos e órgãos sensíveis, ou melhor, movimentos ou processos lentos, que constituem uma espécie de fundo não sentido das coisas que apreendemos sensivelmente. Esse fundo, no entanto, não é fixo nem estável, mas é ele mesmo um processo, um fluxo, um movimento. Há, portanto, processos e movimentos contínuos, e as “situações epistemológicas” em que os objetos entram são eventos que ocorrem na história desses processos. A questão que se coloca então é se esses objetos físicos e órgãos sensíveis que existem previamente aos atos de sensação são ou não processos que envolvem um tipo de mudança tão completo, rápido e desregrado, que já podem ser considerados elementos de uma teoria extrema do fluxo. Mas a resposta a esta questão não surge imediatamente.

O texto do diálogo segue afirmando que é preciso eliminar de toda parte a expressão *ser* (157a-b), e que a rigor nunca deveríamos empregar expressões ou designações (como “alguma coisa” ou “aquilo”) que fixem determinada coisa. Devemos falar das coisas como coisas que devêm, formam-se, destroem-se ou se alteram, *sem nunca afirmar a estabilidade* do que quer que seja, sem nunca

afirmar que as coisas *são* (157b). Como vimos, que as coisas (os objetos físicos, os órgãos sensíveis, os agentes, os pacientes, as sensações e as qualidades sensíveis) sejam coisas que devêm e nunca são estáveis é o que já vinha sendo mostrado. Os objetos físicos e os órgãos sensíveis são movimentos, os agentes e pacientes são também movimentos que vêm a ser um para o outro, e as qualidades sensíveis e as sensações devêm como produtos do movimento e não deixam de devir depois de engendradas.

O problema que passa a ser examinado em seguida é o da infalibilidade da sensação. Teeteto aceita a tese de que nada é e tudo se acha num perpétuo devir (157d). Sócrates fala então dos sonhos, das doenças, da loucura e das alterações da vista, casos nos quais se costuma pensar que as sensações são falsas e as coisas não são como aparecem. Em todas as situações e estados diferentes nos quais podemos nos encontrar (sono e vigília, loucura e lucidez, doença e saúde), nossa alma sustenta que as crenças do momento presente são verdadeiras, de modo que ora sustentamos a verdade de certas crenças acerca de um objeto, ora a de outras contrárias, sempre com a mesma convicção (158d). Os sonhos, as doenças, a loucura e as alterações da vista, comumente entendidos como casos de aberrações ou ilusões dos sentidos, poderiam servir para refutar a tese de que a sensação é sempre infalível e, por conseguinte, de que conhecimento é sensação (157e).

Como se poderia defender, contra esse tipo de refutação, o princípio de que todas as coisas são verdadeiras para quem as representa como tal? Da seguinte maneira: mostrando que, quando um agente se une a pacientes dessemelhantes, atua sobre eles de formas diferentes, dando origem a produtos diferentes (159a-b). Se o agente (por exemplo, o vinho) se une, num determinado momento, a “Sócrates são”, ele estará se unindo a um todo (um conjunto de órgãos sensíveis num determinado estado e, portanto, com uma determinada capacidade ou potência de sofrer ação e de sentir) dessemelhante e, por conseguinte, diferente de “Sócrates doente”, e isso dará origem a produtos diferentes (amargor ou doçura), o que por sua vez alterará o próprio agente (que, ao engendrar novos produtos em conexão com agentes diferentes, também muda, tornando-se doce ou amargo) (159b-160a).

De um lado, em cada ato de sensação, o estado em que um *indivíduo* se encontra determina o *paciente* que ele é (isto é, determina sua capacidade ou potência de sentir), de modo que, se seu estado muda, mesmo que ligeiramente, o paciente muda inteiramente, torna-se outro paciente. Por outro lado, em cada ato de sensação, o paciente (seja lá qual for a condição ou estado que determina sua capacidade de sentir) coopera na produção das qualidades sentidas, de forma que todos os atos de sensação que envolvem pacientes diferentes dão origem a produtos (qualidades sensíveis) diferentes.

O fato de que *todo e qualquer* paciente *coopera igualmente* na produção da qualidade sentida garante a infalibilidade de toda e qualquer sensação. Então, se se costuma acreditar que o homem são, desperto e lúcido é a única medida do que é (isto é, é o único que sente as coisas como elas realmente são), agora está sustentada a tese de que o homem doente, adormecido ou louco não está apreendendo mal as qualidades do objeto. Afinal, o objeto não tem nenhuma qualidade sensível fixa e imanente, e todo e qualquer paciente se associa igualmente ao objeto (ou melhor, ao agente) na produção da qualidade sentida. Quando se diz que alguma coisa é ou devém (leia-se, devém amarga ou doce, ou devém agente ou paciente), é preciso acrescentar que ela é ou devém para alguém ou com relação a alguma coisa. Nada devém ou se torna por si mesmo (160b).

Se o agente que atua sobre alguém só se relaciona com este alguém, e com mais ninguém, decorre daí que só este alguém o sente, e mais ninguém. Por isso, conclui Sócrates, a sensação de cada um é verdadeira para cada um, e cada sentiente é o único juiz capaz de dizer que as coisas que são ou devém para ele são ou devém mesmo, e também que as coisas que não são ou não devém para ele não são ou não devém mesmo (160c). Se ninguém nunca erra em seus pensamentos acerca do que é ou devém, não é possível sustentar que não se tem conhecimento daquilo de que se tem sensação (160d). Neste ponto do diálogo com Teeteto, Sócrates então afirma:

Sócrates – Por isso mesmo, tinhas carradas de razão, quando disseste que o conhecimento não passa de sensação, o que vem a dar, precisamente, nisto de Homero e de Heráclito e de toda a tribo de seus

acompanhantes: Tudo se movimenta como um rio; ou, segundo a fórmula do sapientíssimo Protágoras: O homem é a medida de todas as coisas, que é também a de Teeteto, o qual concluiu disso que há perfeita identidade entre conhecimento e sensação. Não é assim mesmo, Teeteto? Não estamos autorizados a dizer que nisso tudo temos um feto dado por ti à luz agora mesmo, com a ajuda dos meus conhecimentos de parteiro? Ou como te parece?

Teeteto – Necessariamente, Sócrates, terá de ser como disseste.

(*Teeteto*, 160d-e)²⁶

Vemos então que a exposição da primeira definição de Teeteto, isto é, o seu primeiro “parto”, é aqui tida por Sócrates como concluída. Ao fazer essa consideração, Sócrates menciona, pela segunda vez no diálogo, o nome de Heráclito, e associa-o, novamente, tanto com Homero e com o grande grupo de defensores do fluxo universal, quanto com Protágoras e Teeteto. Sócrates, tanto ao iniciar a segunda parte da exposição da teoria da sensação, quanto ao encerrá-la, deixa claro que está em jogo uma teoria do fluxo que está sendo atribuída a muitos autores, entre os quais Heráclito é explicitamente referido. Uma questão que se coloca agora é a seguinte: será que a esta altura da discussão a teoria do fluxo já está sendo apresentada em sua versão extremada? Esta questão é importante, pois, caso sua resposta seja positiva, a consequência imediata será que Platão está atribuindo a Heráclito um mobilismo extremado. E essa atribuição, até aqui, seria nitidamente feita a Heráclito e não aos seus seguidores exagerados, pelo fato de esses seguidores, os heraclíticos, não terem sido ainda sequer mencionados.

Como Reshotko ressalta, o que Sócrates está buscando fazer no fim da segunda exposição da teoria da sensação é sustentar a incorrigibilidade da

²⁶ ΣΩ. – Παγκάλως ἄρα σοι εἴρηται ὅτι ἐπιστήμη οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἢ αἴσθησις, καὶ εἰς ταῦτόν συμπέπτωκεν, κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον φύλον οἷον ῥεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα, κατὰ δὲ Πρωταγόραν τὸν σοφώτατον πάντων ρημάτων ἄνθρωπον μέτρον εἶναι, κατὰ δὲ Θεαίτητον τούτων οὕτως ἐχόντων αἴσθησιν ἐπιστήμην γίνεσθαι. ἥ γάρ, ὦ Θεαίτητε; φῶμεν τοῦτο σὸν μὲν εἶναι οἷον νεογενὲς παιδίον, ἐμὸν δὲ μαίευμα; ἢ πῶς λέγεις;

ΘΕΑΙ. – Οὕτως ἀνάγκη, ὦ Σώκρατες. (*Teeteto*, 160d-e)

sensação.²⁷ Para isso, não é preciso afirmar um fluxo extremado, isto é, não é preciso dizer que os *indivíduos* são completamente diferentes em cada ato de sensação, nem que não há nenhuma identidade ou continuidade num *indivíduo* ao longo do tempo. Como vimos, ser homem, ou indivíduo, ou conjunto de órgãos sensíveis, ou olho, não é o mesmo que ser *paciente*. Um homem ou um olho *se tornam* pacientes no ato de sensação, e nunca fora dele. Fora desse ato, eles são movimentos ou processos lentos, e nada requer que sejam descontínuos ou que constituam uma série de homens e olhos instantâneos e inteiramente diferentes. Entretanto, se *um mesmo indivíduo*, num certo momento, se encontra numa determinada condição e se torna paciente, e noutro momento e condição se torna paciente novamente, ele se torna então *um outro paciente*, um todo inteiramente diferente do primeiro, que cooperará na produção de uma impressão sensível diferente.

Em suma, parece-me que aqui *não* está sendo dito que o *homem* ou o *indivíduo* Sócrates não permanece o mesmo, em nenhum sentido, ao longo de sua vida. Não há, portanto, ainda, nenhuma versão extrema do fluxo heraclítico, coisa que haverá, mais adiante, quando se fizer a afirmação de que “tudo sempre muda em todos os sentidos” (181e).²⁸ É preciso lembrar que o contexto aqui é o do funcionamento da sensação, e que o propósito é mostrar que todo ato de sensação é incorrigível. As afirmações que estão sendo feitas só poderiam ser consideradas equivalentes à fórmula “todas as coisas sempre mudam em todos os sentidos” se elas fossem muito além do que foi dito antes e do que precisaria ser dito para que a objeção contra a incorrigibilidade fosse efetivamente combatida.

O que está em jogo aqui é que nunca pode ser um erro meu que “me parece que estou sentada nesta cadeira agora” ou que “me parece que o mel é

²⁷ Cf. Naomi Reshotko, “Heraclitean Flux in Plato’s Theaetetus”, *History of Philosophy Quarterly* (Ohio, n. 11, 1994), p. 143-144.

²⁸ Muitos outros autores sustentam a tese de que não há fluxo extremo no *Teeteto* antes da apresentação da fórmula “tudo se move sempre em todos os sentidos” (181e). Cf., por exemplo, R. Bolton, “Plato’s Distinction Between Being and Becoming” (op. cit.), p. 69; F. M. Cornford, *Plato’s Theory of Knowledge* (op. cit.), p. 55-56; G. Nakhnikian, “Plato’s Theory of Sensation, I” (op. cit.), p. 135. Há, entretanto, diversos autores que já enxergam nesta passagem a apresentação de uma versão radical do fluxo heraclítico. Cf., por exemplo, M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato* (op. cit.), p. 17; A. Diès, “Notice Générale sur les Dialogues Métaphysiques” (op. cit.) p. 131-132; e T. Irwin, “Plato’s Heracliteanism” (op. cit.), p. 5-6.

amargo”. Ou seja, nunca posso errar acerca de meu estado sensorial presente, de forma que o conteúdo momentâneo da sensação é sempre incorrigível. Como diz Cornford, a palavra *aísthesis* ainda está sendo usada num sentido amplo o suficiente para incluir a consciência de sentimentos e sensações internos, e também as imagens dos sonhos. E, como a distinção entre a consciência imediata e as opiniões também ainda não foi desenhada, não há sequer como pretender distinguir entre a infalibilidade da consciência imediata e a falibilidade da crença, do pensamento ou da opinião.²⁹

Vale adiantar que, bem mais adiante, Protágoras vai alegar exatamente que a sensação (e a opinião), seja a do homem são ou a do homem doente, é sempre infalível, quando disser que o médico muda a disposição do paciente não porque ela o deixa menos apto a ter uma sensação (e opinião) verdadeira, e sim porque ela o deixa menos apto a sentir o que é melhor (166e-167b). Por isso, sustentar a infalibilidade da sensação é tão importante: pois, segundo a leitura de Platão, ela é fundamental para dar suporte às posições de Protágoras. Não há ainda, então, interesse ou necessidade de afirmar uma versão radical do devir, e sim o propósito de garantir a infalibilidade da sensação, assegurando a pertinência da identificação entre conhecimento e sensação.

Outra razão para não crer que aqui já há heraclitismo extremo é bem apresentada por Nakhnikian, que mostra que, enquanto o fluxo extremo será apresentado como a sujeição simultânea a todas as formas de movimento – a translação (*phorá*) e a alteração (*alloíosis*) –, de tal maneira que tudo sofre sempre todos os tipos de movimento, mudando em todos os sentidos, os movimentos que dão origem aos atos de sensação são apresentados, na exposição da teoria da sensação até aqui, como movimentos lentos cuja natureza é não se deslocar, não sofrer translação. Ou seja, trata-se de um movimento bem diferente do que é descrito como movimento extremo.

O mundo físico descrito na teoria da sensação poderia, então, ser concebido como um mundo de processos cuja estrutura se mantém, cuja forma é unitária, cujos movimentos são ordenados e coordenados, cujas potencialidades já estão determinadas; um mundo que, se não é inteligível, tampouco constitui o

²⁹ Cf. F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge* (op. cit.), p. 53.

mundo sem lei e sem medida dos heraclíticos, no qual é impossível haver conhecimento e linguagem.³⁰

4.5

Começa a crítica às três teses

Sócrates afirma que agora, após terminado o trabalhoso parto da definição de Teeteto, é preciso envolver o “recém-nascido” em raciocínio, para ver se ele é uma definição verdadeira ou se não passa de um grande embuste (160e-161a). Sócrates começa então a testar a “criança” de Teeteto, e passa a dirigir críticas às teses de Protágoras, de Heráclito e de Teeteto sucessivamente. Ele inicia a crítica às três teses apresentando objeções à doutrina do homem-medida de Protágoras, numa longa passagem que costuma ser dividida em três seções.³¹

Na primeira seção, são feitas algumas objeções preliminares a Protágoras (161b-164c). A primeira delas é que qualquer animal capaz de sensações, e não apenas o homem, deveria ser considerado medida de todas as coisas. A segunda é que todos os indivíduos formam sozinhos opiniões sempre verdadeiras, de maneira que não haveria razão nem para Protágoras ser considerado sábio e digno de ensinar os outros, nem para qualquer um ser considerado ignorante e ter de freqüentar suas aulas. Essa segunda objeção, ao contrário da primeira, se mostrará grave, e muito da argumentação que virá mais adiante se referirá a ela. Mas, nessa altura, essas duas objeções recebem reprovações, e Sócrates aparentemente aceita as censuras que são feitas, partindo para outra linha de ataque.

Ele então mostra que, quando sentimos (vemos ou ouvimos) as palavras e frases de uma língua que nunca aprendemos, não compreendemos seu significado,

³⁰ G. Nakhnikian, “Plato’s Theory of Sensation, I” (op. cit.), p. 134-135.

³¹ Apresentarei uma exposição e um exame bastante resumidos da crítica à doutrina do homem-medida de Protágoras. Creio que fazer um exame extenso e detalhado não cabe neste trabalho, e penso que este resumo é útil e suficiente para produzir o encadeamento necessário ao exame da recepção platônica de Heráclito e dos heraclíticos no final da primeira parte do diálogo, que constitui o próximo objetivo deste capítulo.

o que implica que a sensação não é suficiente para a obtenção de conhecimento. Mas a isso Teeteto responde dizendo que nós conhecemos, a respeito dessas palavras e frases, todos os aspectos delas que podemos sentir, e o fato é que Sócrates prefere não levantar objeções à resposta de Teeteto, seguindo adiante. Sócrates ataca de novo, oferecendo o exemplo da memória: se alguém que se lembra de uma coisa que viu (e da qual, portanto, adquiriu conhecimento) conhece essa coisa mesmo que não a tenha presentemente diante dos olhos, será preciso concluir que a sensação não é necessária para o conhecimento, pois a memória terá se mostrado uma alternativa suficiente. Mas Sócrates, que a princípio trata essa objeção como se fosse conclusiva, passa a dizer que ainda não é hora de cantar vitória sobre Protágoras, e sugere que também a objeção da memória é capciosa.

Antes de iniciar a segunda seção da passagem que contém as críticas a Protágoras, Sócrates afirma que este sofista, se estivesse vivo, saberia defender sua doutrina do homem-medida. Alegando que tudo o que ele e Teeteto fizeram até agora foi maltratar essa doutrina, em razão de ela ser órfã e de ninguém ter saído em sua defesa, Sócrates diz que eles mesmos terão de socorrê-la (164e). Nesse interlúdio, Sócrates ainda apresenta algumas objeções à identificação entre conhecimento e sensação, mas trata-as como objeções erísticas, que não devem ser consideradas graves. Começa então o discurso de Sócrates que é conhecido como a Defesa de Protágoras (166a-168c). Esta defesa, que tem três partes, mostra primeiro que Protágoras poderia responder facilmente à objeção baseada na memória. Em seguida, apresenta uma resposta à objeção de que a doutrina de Protágoras parece implicar que nenhum homem pode ser mais sábio do que outro. Nesta resposta, Protágoras define o sábio como aquele que é capaz de produzir nas pessoas e nas cidades uma condição melhor e opiniões melhores, embora não mais verdadeiras do que as que elas já têm. Finalmente a defesa apresenta uma exortação para que não sejam mais apresentadas perguntas capciosas, para que não se recorra apenas ao sentido usual das expressões, e para que se busque mostrar ao adversário apenas os erros que ele de fato cometeu.

Na terceira seção da crítica a Protágoras, duas objeções importantes ao sofista são apresentadas (169d-172b e 177c-179b), sendo separadas por uma

passagem conhecida como Digressão. Sócrates consegue fazer Teodoro participar da discussão, e passa a apresentar um argumento (conhecido como *Peritropé*) segundo o qual a doutrina de Protágoras se auto-refuta: Protágoras sustenta a tese de que “o que aparece para cada um é realmente como lhe aparece”. Mas muitos homens pensam que essa tese de Protágoras é falsa. Já que Protágoras admite que a opinião de todos os homens é verdadeira, ele terá de reconhecer, então, que é verdadeira a opinião segundo a qual o próprio princípio do homem-medida é falso. A verdade de Protágoras, portanto, não será verdadeira nem para ele próprio. Essa objeção parece incorreta, quando se considera que a doutrina do homem-medida diz que tudo o que um homem crê é verdadeiro *para ele*. Protágoras, assim, poderia reconhecer que é verdade que sua doutrina é falsa para outras pessoas (e que é verdadeiro para outras pessoas que a sua doutrina é falsa), sem isso implicar que ela seja falsa também para ele. Muitos intérpretes do *Teeteto* pensaram ser preciso explorar outros elementos dessa objeção para considerá-la uma objeção séria à doutrina de Protágoras, e a leitura dessa passagem gera muita controvérsia.

A última objeção à doutrina do homem-medida de Protágoras, conhecida como Argumento do Futuro, começa a ser formulada ainda antes da Digressão. Ali, primeiro é confirmado que muita coisa é o que parece ser para cada um: quente, seco, doce e todas as coisas do mesmo tipo. Do mesmo modo, é consentido que muita coisa é o que parece ser para cada cidade: belo e feio, justo e injusto, pio e ímpio. Mas, no que toca a muitas outras coisas, uns homens sabem mais que os outros, assim como umas cidades sabem mais que as outras. Por exemplo, só se pode dizer que cada cidade tem opiniões sempre verdadeiras e nunca falsas a respeito de toda e qualquer coisa, se se admite que, em matéria de vantagem e proveito, está ao alcance de qualquer cidade determinar aquilo que infalivelmente lhe será vantajoso no futuro.

O problema indicado no Argumento do Futuro é que qualquer acontecimento futuro, ou “aparecer” futuro, ou julgamento futuro é algo que não faz parte, presentemente, da experiência de ninguém, de forma que a doutrina do homem-medida não pode garantir que cada homem ou cidade seja o único e infalível juiz de tais acontecimentos. Se eu julgo hoje que uma determinada coisa,

lei ou ação será vantajosa para mim amanhã, a verdade deste julgamento dependerá de minha experiência, amanhã, confirmar a vantagem que eu hoje prevejo. Mas nada garante que amanhã me parecerá de fato vantajoso o que hoje julgo que assim será. Os julgamentos sobre o futuro, portanto, estão sujeitos a erro e a verificação, e no que diz respeito a eles, é preciso concordar que é possível haver verdade e falsidade.

Quando a doutrina do homem-medida de Protágoras foi exposta pela primeira vez no *Teeteto*, ela estava restrita às sensações presentes e às opiniões derivadas dessas sensações. Mas, à medida que as críticas a Protágoras são apresentadas, torna-se cada vez mais nítido que a doutrina do sofista não se limita mais à sensação e aos julgamentos correlatos, e sim se refere a todo e qualquer tipo de opinião, crença ou julgamento. A doutrina do homem-medida, portanto, passa a ser tratada como uma tese sobre todas as crenças, e não somente sobre aquelas que se baseiam nas sensações de alguém. O Argumento do Futuro é bem-sucedido ao atacar a doutrina do homem-medida com relação a um determinado tipo de julgamento: aquele que diz respeito à vantagem e à utilidade, a acontecimentos e julgamentos futuros. Mas a doutrina da infalibilidade da sensação permanece intacta mesmo após as críticas a Protágoras. Nas palavras de Sócrates, “quando se trata das impressões presentes de alguém, fontes de sensações e de opiniões correlatas, é mais difícil demonstrar que não são verdadeiras” (179c).

4.6

A crítica ao heraclitismo extremo

Depois de dizer que a tese da incorrigibilidade da sensação talvez seja inatacável, Sócrates começa a questioná-la, voltando a examinar a doutrina heraclítica do fluxo. Ele propõe esse reexame sem deixar claro, inicialmente, se está se referindo à doutrina original de Heráclito ou à versão radical de seus adeptos, pois só o que diz é que se refere à inspeção “dessa realidade em movimento” (*tèn pheroménon taúten ousían*) (179d). Em seguida, Sócrates afirma

que a batalha travada ao redor dessa realidade móvel “não é de importância secundária nem mobiliza pouca gente” (179d). Teodoro responde que essa batalha de fato está longe de carecer de importância; na Jônia, principalmente, ela se desenvolve a olhos vistos. “Os sectários de Heráclito”, completa Teodoro, “são os mais ardorosos defensores de tal doutrina” (179d).

Como se verá um pouco adiante, o fato de ter mencionado a Jônia não significa que Teodoro esteja se referindo ao próprio Heráclito. Os partidários de Heráclito acabaram de ser citados pela primeira vez em todo o diálogo, e logo ficará claro que é a eles que a discussão sobre a “realidade móvel” se referirá daqui por diante. Pois Sócrates diz: “Tanto maior é o nosso dever, amigo Teodoro, de reexaminá-la [essa realidade móvel] desde seus fundamentos, tal como *eles mesmos* a formularam” (179d-e). Trata-se, portanto, com toda a nitidez, de voltar a inspecionar o movimento das coisas da mesma maneira que *os adeptos de Heráclito* fizeram.

Além disso, Teodoro segue afirmando que discutir doutrinas heraclíticas (ou, como havia sido dito, homéricas) com aqueles homens de Éfeso que se apresentam como *experts* nelas é impossível. Pois eles estão sempre em movimento, coerentemente com seus próprios escritos, e não são capazes de demorar no exame de um argumento ou questão, ou de esperar a vez de responder ou perguntar. O nível de tranquilidade deles é nenhum, e, quando lhes é feita alguma pergunta, eles desferem sentenças pequenas e enigmáticas como se fossem flechas. Quando alguém pede esclarecimentos sobre o sentido de uma pergunta deles, uma outra pergunta com um sentido inteiramente novo e diferente já o atingiu. Não é possível chegar a nenhuma conclusão com nenhum deles, do mesmo modo que eles não chegam a qualquer conclusão entre si. Eles se empenham ao máximo para que nada se estabilize nos seus discursos ou em suas próprias almas, pelo receio de que se institua algo de estacionário, que é o que mais combatem e buscam expulsar. Sem intervalos mais calmos, nos quais comunicariam suas idéias aos discípulos, entre eles ninguém é discípulo de ninguém. Todos brotam sozinhos, cada um achando que o vizinho não sabe nada (179e-180b).

Ao descrever os adeptos de Heráclito desta maneira, Teodoro mostra que deles ninguém nunca arrancará nada. Ao mostrar como é impossível examinar qualquer coisa junto deles, Teodoro deixa claro que só é possível examiná-los como problemas. E propõe que de fatos *eles* sejam examinados como problemas, dizendo: “De toda essa gente, como disse, jamais alcançarás a menor resposta, nem à força, nem de bom grado; precisamos apanhá-los e examiná-los como a problemas” (180c). Teodoro está sugerindo, portanto, que se discutam justamente as questões para as quais falta exame e inspeção: as idéias dos heraclíticos, e não as doutrinas de Heráclito, tal como ele próprio as sustentava.

Sócrates lembra que o problema da “realidade móvel” já havia sido legado pelos antigos, velado pela poesia: o pensamento deles era que Oceano e Tétis, geradores de todas as demais coisas, são corrente d’água, e que nada é imóvel. Os modernos dizem o mesmo abertamente, desacreditando que haja seres parados e seres em movimento, e ensinando que tudo é movimento (*pánta kineîtai*). Sócrates então lembra daqueles que sustentaram exatamente a tese contrária: “os Melissos e os Parmênides” que sustentaram que “tudo é um e se mantém imóvel em si mesmo” (180e). Descrevendo a si próprio e a Teodoro como homens que, sem perceber, foram cair entre os dois grupos, Sócrates sugere começar o exame pelos que estão em fluxo permanente, para ver se sua doutrina tem ou não um fundamento sério.

Sócrates começa o exame perguntando o que os heraclíticos querem dizer quando afirmam que tudo se movimenta. Começa então a ser reconstruída a teoria do fluxo dos heraclíticos. Primeiro é dito e aceito que há dois tipos de movimento: translação, mudança de lugar ou movimento (*phorá*) e alteração (*alloíosis*). Os heraclíticos diriam que todas as coisas se movem sempre e simultaneamente dos dois modos. Eles precisam afirmar que as coisas têm de mudar de ambos os modos, pois, se não o fizerem, as coisas estarão tanto em movimento (num sentido) quanto em repouso (em outro), e não será mais correto dizer que tudo está se movendo do que afirmar que tudo está em repouso (181e).

É feita então a afirmação que creio poder ser considerada a primeira, de todo o diálogo, que implica nitidamente a defesa do fluxo extremo: “tudo se move sempre com todos os movimentos” (*pánta dè pâsan kînesin aei kinveîtai*) (181e).

Em seguida é dito e aceito que, de acordo com a teoria da sensação exposta antes, e que se funda na explicação heraclítica da gênese das coisas pelo movimento, o agente se torna branco, e o paciente se torna sentiente. Nem qualidade, nem agente ou paciente existem em si mesmos em parte alguma. Mas, além disso, essas coisas que devêm e se movem não poderiam somente passar de um lugar a outro sem sofrer alteração, pois, se não houvesse alteração, poderíamos dizer de que natureza elas são. Visto, então, que nem o “devir branca” de uma coisa escapa ao fluxo, sofrendo também alteração, o resultado é que há fluxo até da brancura, e uma mudança dela para outra cor. Nenhuma qualidade, portanto, poderá ser apreendida como tal, de forma que não será possível falar corretamente de nenhuma cor (182a-d).

De modo semelhante, não será possível falar de qualquer outra coisa que nos escapar no próprio instante em que formos designá-la, visto não parar de fluir. O mesmo valeria para as sensações de todo tipo: a visão e a audição, por exemplo, jamais subsistiriam nesse estado de visão e audição, e, por isso, não haveria mais razão para chamá-las de visão e audição do que de não-visão e não-audição. A consequência disso tudo para a tese de que conhecimento é sensação se revela então: se nenhuma sensação é mais sensação que não-sensação, nenhuma sensação é mais conhecimento que não-conhecimento. De fato, então, não há mais motivos para se afirmar que conhecimento é sensação do que há para se dizer que conhecimento não é sensação (182d-e).

Não podemos, então, conciliar a tese de que conhecimento é sensação com essa teoria do fluxo. Pois, se tudo está mudando, em resposta a toda e qualquer questão é igualmente correto dizer “isto é assim” e dizer “isto não é assim”, ou melhor, é igualmente certo afirmar “isto devêm assim” e “isto não devêm assim”. Na verdade, em rigor, nem as palavras “assim” e “não assim” deveriam ser usadas, pois qualquer uma delas já não seria movimento e implicaria a ausência de movimento (183a-b). Nada se poderia dizer com razão e não haveria em nossa linguagem expressões que pudessem traduzir sua hipótese. Neste ponto, Sócrates e Teodoro concordam que nem concederam a Protágoras que o homem é a medida de todas as coisas, nem aceitaram que conhecimento seja sensação, ao menos em conexão com o princípio de que tudo se move (183b-c).

Vimos portanto que, somente na última ocasião em que a teoria do fluxo universal é discutida no *Teeteto*, sua versão extremada entra em cena. Essa é a versão segundo a qual “tudo se move sempre em todos os sentidos”. O texto do diálogo indica claramente que a versão extremada da tese do fluxo está sendo atribuída somente aos heraclíticos, e não a Heráclito. E apenas essa versão extrema é criticada e refutada por Platão. Por isso não parece ser correto dizer que Platão atribui a Heráclito, nesse diálogo, uma versão exagerada de sua própria filosofia. Além disso, à luz das discussões do *Teeteto*, somente a concepção extrema do fluxo ou devir é considerada insustentável, enquanto a concepção moderada não é atacada. A preservação da doutrina moderada do devir, bem como a crítica contundente à sua concepção extremada, parecem sugerir que a visão moderada do fluxo e da mudança está sendo aceita, adotada, endossada por Platão no *Teeteto*.