

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CURSO DE DOUTORADO INTEGRADO EM FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**INTERAÇÃO ENTRE SENSAÇÃO E RAZÃO NO TEETETO**  
**Uma teoria platônica da senso-percepção**

Ana Rafaella Pereira Melo

**João Pessoa, 2017**

**ANA RAFAELLA PEREIRA MELO**

**INTERAÇÃO ENTRE SENSAÇÃO E RAZÃO NO TEETETO**  
**Uma teoria platônica da senso-percepção**

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, em cumprimento às exigências para obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientador Dr. Iraquitan Caminha

**João Pessoa, 2017**

M528i Melo, Ana Rafaella Pereira.  
Interação entre sensação e razão no *Teeteto*: uma teoria platônica da senso-percepção / Ana Rafaella Pereira Melo. - João Pessoa, 2017.  
194 f.: il. -

Orientador: Iraquitan Caminha.  
Tese (Doutorado) - UFPB/ CCHL

1. Filosofia. 2. Teeteto. 3. Teoria Sensista.  
4. Conhecimento. 5. Percepção. I. Título.

UFPB/BC

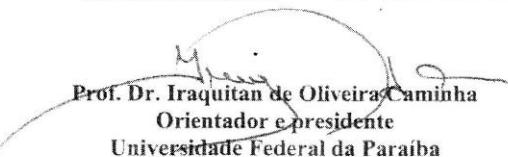
CDU: 1(043)

Ana Rafaella Pereira Melo

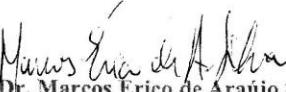
**INTERAÇÃO ENTRE SENSAÇÃO E RAZÃO NO TEETETO**  
Uma teoria platônica da senso-percepção

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor pelo Programa Integrado de Doutorado em Filosofia (UFPB - UFPE - UFRN) da Universidade Federal da Paraíba.

Comissão Examinadora abaixo elencada:

  
Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha  
Orientador e presidente  
Universidade Federal da Paraíba

  
Prof. Dr. Anderson D'arc Ferreira  
Membro Interno  
Universidade Federal da Paraíba

  
Prof. Dr. Marcos Erico de Araújo Silva  
Membro Externo  
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte

Prof. Dr. Narbal de Marsillac  
Membro Interno  
Universidade Federal da Paraíba

Prof. Dr. Hugo Filgueira de Araújo  
Membro Externo  
Universidade Federal do Ceará

João Pessoa, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2017.

## RESUMO

A presente pesquisa tem como principais objetivos mostrar que há uma teoria sensista desenvolvida por Platão a partir do que ele considerou equivocado nas teses de pensadores anteriores como Protágoras e Heráclito, que eram consideradas enquanto verdades, trazendo no *Teeteto* uma avaliação detalhada sobre aspectos da sensibilidade e do conhecimento. Essa teoria sensista é apresentada e mantida no decorrer da obra, de maneira que podemos inclui-la no processo em direção ao saber, que será outro ponto importante na nossa investigação. Temos que, em um momento primeiro, mostrar a autenticidade da teoria sensista desenvolvida no que chamaremos de Doutrina Secreta, para que posteriormente, no capítulo final, encaixemos tal teoria no processo em direção ao saber. Desenvolvendo devidamente esses dois pontos, concluirímos que a sensibilidade não pode ser descartada no processo cognitivo necessário para se aproximar da verdade. Para isso, iremos dialogar diretamente com a obra em questão para salientarmos os devidos aspectos da teoria sensista da Doutrina Secreta a fim de mostrar que a complexidade ali existente não é compatível com o pensamento dos pensadores de nomeada. Aspectos detalhados, tais como os movimentos lentos como potências do vir a ser, movimentos rápidos como formadores do par sensação qualidade, momentaneidade da sensação, irrepetibilidade e particularidade evidentes em cada uma delas serão estudados de maneira a destacar a complexidade apresentada por Platão quando descrevia a natureza da sensibilidade. Tendo sido mostrada tal complexidade, partiremos para os próprios pensadores de nomeada, a saber, Protágoras, Heráclito e Parmênides e os fragmentos de seus escritos que chegaram até nós, e avaliaremos o conteúdo neles inseridos para verificar se havia ali os aspectos apresentados por Platão quando este explicava a funcionalidade das coisas sensíveis. Nossa intuito nessa parte da pesquisa será mostrar que não havia nos pré-socráticos, investigação tão complexa sobre a percepção e o saber. Com isso, estaremos prontos a concluir a primeira etapa da pesquisa, concedendo a teoria sensista da Doutrina Secreta ao próprio Platão. Tendo obtido esse êxito, a pesquisa se voltará para as fases do processo em direção ao saber, examinando nele a função da *aisthesis*. *Aisthesis* terá se refinado e se tornará duas coisas distintas no processo, a saber, sensação pura e percepção, a partir da qual a segunda está sempre acompanhada de discurso e, consequentemente, julgamento, e isso se dá devido a presença da *psyché* nessa atividade. A *psyché* se mostrará no *Teeteto* presente nas mais primitivas sensações e também responsável pelos mais elevados raciocínios, tendo começado esses cálculos e análises por meio dos sentidos, progredindo de maneira a obter resultados simples como a brancura, o calor, e também obtendo resultados mais complexos como o belo, o diferente, o igual, até que se chegue a entidade, que é comum a tudo e assim se aproximará da verdade. Iremos sugerir uma forma de saber que não é o das Formas, dado a ausência destas na obra, e também nos baseando em Franco Trabattoni, que nos oferece uma visão diferenciada sobre a possibilidade de haver três tipos de conhecimento no pensamento de Platão e um deles se trata exatamente de um processo que começa nas sensações, passa pela opinião e resulta em algo especialmente articulado pela *psyché*. Avaliaremos a condição de possibilidade desse tipo de conhecimento e chegaremos a uma conclusão que nos trará a seguinte situação: o homem, não podendo se desfazer de todas as suas capacidades cognitivas, e isso inclui as sensações, estará apto a conhecer não o infalível saber, mas aquilo que mais se aproximará dele. As sensações, conforme detalhada no *Teeteto*, e o pensamento são juntos, ferramentas indispensáveis para conhecer humano.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Teeteto*, sensibilidade, teoria sensista, conhecimento, percepção.

## ABSTRACT

The main objectives of the actual research consist in showing that there is a sense theory developed by Plato from what he considered mistaken in the theses of previous thinkers like Protagoras and Heraclitus, that were considered like truths, bringing in the *Theaetetus* a detailed evaluation on aspects of sensitivity and knowledge. This sense theory is presented and maintained in the course of the work, so that we can include it in the process towards knowledge, which will be another important point in our investigation. We must, at a first moment, show the authenticity of the sensory theory developed in what we will call the Secret Doctrine, so that later, in the final chapter, we fit such theory into the process toward knowledge. By properly developing these two points, we will conclude that the sensibility can not be discarded in the cognitive process necessary to approach the truth. For this, we will dialogue directly with the work in question to emphasize the necessary aspects of the sense theory of the Secret Doctrine in order to show that its complexity is not compatible with the thinking of the nominee thinkers. Detailed aspects, such as slow movements as powers of becoming, rapid movements as pair-formers, sensation quality, momentaneity of sensation, unrepeatability and particularity evident in each of them will be studied in order to highlight the complexity presented by Plato when describing nature of sensitivity. Having shown such complexity, we shall set out for the appointee's own thinkers, namely Protagoras, Heraclitus and Parmenides, and the fragments of his writings which have come down to us, and we shall evaluate the content therein to see if there were the aspects presented by Plato when he explained the functionality of sensible things. Our intention in this part of the research will be to present that there was no such complex investigation of perception and knowledge in the pre-socratics. With this, we will be ready to complete the first stage of the research, granting the sense theory of the Secret Doctrine to Plato himself. Having achieved this success, the research will turn to the phases of the process toward knowledge, examining in it the function of *aisthesis*. *Aisthesis* will have refined and become two distinct things in the process, namely, pure sensation and perception, from which the second is always accompanied by discourse and consequently judgment, and this is due to the presence of *psyché* in this activity. The *psyché* will be shown in the *Theaetetus* present in the most primitive sensations and also responsible for the highest reasonings, having begun these calculations and analyzes through the senses, progressing in such a way as to obtain simple results such as whiteness, heat, and also obtaining more complex results like the beautiful, the different, the equal, until the reaching of entity, which is common to everything and thus will approach the truth. We will suggest a way of knowing that it is not the Forms, given the absence of these in the work, and also based on Franco Trabattoni, which offers us a different view on the possibility of there being three types of knowledge in Plato's thinking and one of them is exactly a process that begins with sensations, passes through the opinion and results in something especially articulated by the *psyché*. We will evaluate the condition of possibility of this type of knowledge and we will reach a conclusion that will bring us the following situation: man, not being able to discard all his cognitive capacities, and this includes the sensations, will be able to know not infallible knowledge, but what will come closest to it. The sensations, as detailed in the *Theaetetus*, and thought are together, indispensable tools for knowing human.

KEYWORDS: *Theaetetus*, sensibility, sensory theory, knowledge, perception.

## **AGRADECIMENTOS**

Muito especialmente, desejo agradecer ao meu orientador Prof. Doutor Iraquitan Caminha pela disponibilidade, atenção dispensada, paciência, dedicação e profissionalismo. Toda a minha pós graduação só foi possível devido a sua indispensável ajuda e incentivo.

À minha família, em particular, aos meus pais e a minha irmã.

Aos meus amigos que sempre acreditaram em mim.

Aos meus colegas de classe, pelos momentos de entusiasmo partilhados em conjunto.

A todos os demais que direta e indiretamente fizeram parte desse processo, membros da coordenação da Pós Graduação em Filosofia, funcionários e colaboradores que tornaram possível a existência dessa tese.

Muito obrigada a todos.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>1 - A TEORIA DA SENSO-PERCEPÇÃO NA DOUTRINA</b>	
<b>SECRETA.....</b>	<b>17</b>
<b>1.1 - Uma breve introdução ao <i>Teeteto</i>.....</b>	<b>17</b>
<b>1.1.1 A delineação do <i>Teeteto</i> a partir do sofista Protágoras .....</b>	<b>19</b>
<b>1.1.2 A teoria da senso-percepção de Sócrates: o homem medida juntamente com fluxismo.....</b>	<b>24</b>
<b>1.1.3 Breve delimitação do termo <i>aisthesis</i>.....</b>	<b>27</b>
<b>1.2 - A Teoria da senso-percepção na Doutrina Secreta.....</b>	<b>30</b>
<b>1.2.1 Os movimentos lentos.....</b>	<b>34</b>
<b>1.2.2 Os movimentos rápidos.....</b>	<b>43</b>
<b>1.3 O Homem-medida no <i>Teeteto</i>.....</b>	<b>50</b>
<b>2 – HERÁCLITO, PROTÁGORAS E PARMÊNIDES: DOS FRAGMENTOS</b>	
<b>ORIGINAIS.....</b>	<b>60</b>
<b>2.1 – Introdução ao pensamento de Heráclito e Protágoras histórico.....</b>	<b>60</b>
<b>2.2 - Heráclito.....</b>	<b>62</b>
<b>2.2.1 Conhecimento na concepção de Homero e Xenófanes.....</b>	<b>62</b>
<b>2.2.2 Os fragmentos de Heráclito de Éfeso: o mundo de acordo com a lei do <i>logos</i>.....</b>	<b>67</b>
<b>2.2.3 <i>Psyqué, logos</i> e natureza ígnea.....</b>	<b>70</b>
<b>2.2.4 <i>Logos</i>, alma e cognição.....</b>	<b>76</b>
<b>2.2.5 <i>Cosmo, phýsis, logos</i> e unidade dos opositos.....</b>	<b>79</b>
<b>2.2.6 Tudo flui? O fluxo dito por Heráclito.....</b>	<b>81</b>
<b>2.2.7 Conclusão: Heráclito e Platão.....</b>	<b>82</b>
<b>2.3 – Protágoras de Abdera.....</b>	<b>84</b>
<b>2.3.1 <i>Dissoi logoi</i>.....</b>	<b>85</b>
<b>2.3.2 O fragmento do <i>logoi</i> mais forte e o mais fraco.....</b>	<b>89</b>
<b>2.3.3 O fragmento do homem medida.....</b>	<b>93</b>
<b>2.3.4 Breve especulação sobre Parmênides.....</b>	<b>95</b>
<b>2.3.5 Parmênides e Protágoras: o homem é a medida de todas as coisas, até mesmo do que não é.....</b>	<b>101</b>

<b>2.3.6 Relativismo em Protágoras.....</b>	<b>106</b>
<b>2.4 - Retornando à Doutrina Secreta.....</b>	<b>109</b>
<b>3- INTERAÇÃO ENTRE <i>PSIQUÉ</i> E <i>AISTHESIS</i>.....</b>	<b>122</b>
<b>3.1 – Sensação enquanto primeiro estágio cognitivo.....</b>	<b>122</b>
<b>3.1.2 Há discurso na <i>aisthesis</i>?.....</b>	<b>130</b>
<b>3.1.3 Teoria sensista não refutada.....</b>	<b>135</b>
<b>3.1.4 Sentir acompanhado de pensar: percepção e alma.....</b>	<b>143</b>
<b>3.2 – Opinião verdadeira acompanhada de explicação não é saber infalível.....</b>	<b>151</b>
<b>3.2.1 <i>O Banquete</i>.....</b>	<b>162</b>
<b>3.2.2 <i>Fédon</i>.....</b>	<b>166</b>
<b>3.2.3 Alguns questionamentos relevantes.....</b>	<b>172</b>
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>175</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>190</b>

## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa visa esclarecer dois pontos importantes no pensamento de Platão, a partir do *Teeteto*, a saber, que há na primeira parte do diálogo uma teoria sensista apresentada em detalhes, que afirmamos ser própria de Platão e não refutada por ele no decorrer da presente obra, dada a riqueza de detalhes e a complexidade que não é encontrada em nenhum dos possíveis pensadores sugeridos pelos intérpretes para análise, e também não encontramos contra argumentos quando Sócrates continua sua busca pela resposta sobre que é conhecimento. O segundo ponto que também é de grande importância nessa pesquisa diz respeito ao fato de a sensibilidade atuar no processo em direção ao saber, de maneira que se o homem se desfizer disso, não será capaz de conhecer algo. Trabalhando sobre o desenvolvimento dos argumentos dessa primeira parte, o intuito geral da pesquisa é exatamente desvelar a autenticidade da teoria da senso-percepção como sendo platônica e reconhecendo a estrutura cognitiva que possibilita esse conhecimento enquanto sendo composta pelo corpo e pela alma, num feixe contínuo que resulta na apreensão da verdade. O homem, usufruindo de todas as suas capacidades cognitivas, a saber, dos sentidos ao intelecto, se coloca num movimento reflexivo a partir do qual não é possível desentender-se de nenhuma de suas funções, havendo, portanto, até que se chegue ao conhecimento verdadeiro, uma análise dos dados da senso-percepção guiada pela alma. A resposta para o que é o conhecimento pode não ter sido obtida por através das interlocuções dessa obra, mas a estrutura que leva até ele é devidamente esboçada. Nossa análise debruça-se sobre ela, observando a relação entre a senso-percepção e a atividade da alma de analisar os dados que recebe, até que conceba algo complexo e elevado, que muito se aproxime da verdade.

O *Teeteto* mostra que Platão considera relevante discutir as formas de relativismo e mobilismo que as doutrinas gregas defendem. Na literatura platônica existe um debate que permeia entre as questões das teorias sensistas que são discutidas no *Teeteto* e isso gira em torno da hipótese de que Platão edificou, ou não, uma teoria do conhecimento senso-perceptivo e defendeu para si próprio uma tese que ele julgou suficiente para compreender como é possível (e se é) conhecer as coisas sensíveis. Francis M. Cornford (CORNFORD, 1957, p.48 ) deixa clara a sua posição: Platão construiu sua tese sensista em cima daquilo que ele pensou ser relevante na teoria mobilista heráclito-protagoreana, a partir da qual procurou esgotar todas as análises possíveis sobre a hipótese de que não pode haver conhecimento verdadeiro quando se restringe à *aisthesis*. Também Marcelo Boeri (BOERI, 2007, p. 20) defende que não há como chegar ao conhecimento senão baseando-se numa análise sensista.

E para Giovanni Casertano (CASERTANO, 2005, p 63-76.), o homem constitui-se numa unidade, não há dualidade corpo e alma no pensamento de Platão e com isso, estaríamos aptos a dizer que não há também atividade passiva nem no que concerne aos sentidos, pois sendo o homem esta unidade, aquilo que abrange em sua totalidade é a alma e ela está no comando das mais simples e ordinárias sensações, fazendo delas atividades suas.

Platão, por meio do entrelaçamento do fluxismo ao relativismo de Protágoras, estabelece um diálogo entre Parmênides e Heráclito, construindo assim, uma teoria segundo sua própria observação. Mas essa teoria é mantida para Platão no decorrer das respostas de Teeteto? Desde o início, se considerarmos que Platão identifica movimentos lentos e movimentos rápidos com alteração e deslocação respectivamente, então desde o princípio da Doutrina Secreta (156a) até a refutação da resposta de Teeteto (186e) o fluxismo é o mesmo. O que Platão constrói, ele refuta enquanto conhecimento pelas razões remetidas a essa construção (que negam a possibilidade de ser e de discurso) e essa noção mais elaborada sobre *aisthesis* é a que permeia o entendimento de sensação/percepção que aparece na maior parte da obra, especialmente depois de 161a.

Desenvolveremos, no primeiro capítulo, uma delinearção daquilo que se comprehende por *aisthesis* no *Teeteto*, para propormos qual o entendimento que se afigura decisivo para abordarmos no nosso intento. Em seguida, faremos uma apresentação do contorno do *Teeteto* fundamentado no que Platão entendeu sobre a tese do homem-medida de Protágoras, estabelecendo de que maneira essa discussão é proveniente de Parmênides. Passaremos a expor o fluxismo da maneira como ele foi admitido enquanto base metafísica para tal pensamento de Protágoras, remetendo as possíveis consequências da interpretação dada a ele no diálogo. A partir daí, voltaremos nossa atenção para a chamada Doutrina Secreta<sup>1</sup>, a partir da qual Platão desenvolverá as noções de movimentos enquanto geradores daquilo que é sensível, culminando na formação da qualidade e da sensação. Essa análise nos fornece o entendimento suficiente para destacar de forma satisfatória a autenticidade platônica de tal doutrina em comparação com o conhecimento do pensamento de Heráclito, Protágoras e Parmênides histórico que desenvolvemos no capítulo segundo. Ainda no primeiro capítulo,

---

<sup>1</sup> Entendemos como Doutrina Secreta o fragmento em que Sócrates começa uma análise sobre o funcionamento da sensibilidade, a partir da passagem 156a até 156c; o termo aparece da seguinte forma: “[...] é das doutrinas secretas desses que vou te falar.” O termo por nós adotado se mantém no singular, pois sempre que nos referimos a ela, estamos falando da teoria sensista que ali aparece e que será o foco da teoria que permanece sem ser refutada e atribuiremos a Platão. Algumas vezes, usaremos a abreviação DS para nos referirmos a ela. Na Doutrina Secreta, a sensação se configura em uma unidade derivada da relação entre a força passiva e a força ativa. Essa relação entre as duas forças presentifica tudo aquilo que é agora, mostrando-se como uma verdade relativa a cada percipiente.

forneceremos uma visão mais aprofundada da interpretação do homem medida de Protágoras, a fim de identificarmos se existe, de fato, uma formulação platônica no entendimento de tudo anteriormente abordado, que é a tese sensista do *Teeteto*.

No segundo capítulo apresentaremos de forma analítica o pensamento de Heráclito de acordo com os seus fragmentos ordenados pelos intérpretes de maneira a dar coerência ao seu conteúdo, e com isso observamos que já existia aí uma noção rudimentar de *psyché* e esta era considerada importante para a construção do conhecimento. Heráclito fala de forma enigmática sobre o *logos* a fim de identificá-lo como possibilidade do saber que existe enquanto capacidade em todo homem, mas depende do bem pensar e sentir para que seja adequadamente constituído. Veremos com detalhes a noção heracliteana de *logos* e como era possível o saber, inferindo dele a noção ontológica da multiplicidade na unidade de opostos e a mudança referente à sua natureza constitutiva, para que daí possamos questionar até onde Platão foi fiel ao seu pensamento e a partir de que momento o ateniense passou a refinar tal teoria de acordo com seu próprio entendimento. O mesmo se fará com o pensamento de Protágoras, na medida do possível, dado que a maioria dos pensadores que sobre ele escreveram se basearam nos ditos de Platão, de Diógenes Laércio e Sexto Empírico, que certamente tiraram suas compreensões do sofista provenientes do próprio Platão.

Falaremos inicialmente, no capítulo dois, sobre a amplitude do termo *logos* em Heráclito. Este quer dizer, na maioria das interpretações de seus fragmentos, uma força que rege a natureza, que determina o vir a ser de todas as coisas, embora também seja discurso. Um discurso que, quando escutado devidamente, diz a verdade por trás de tudo o que há.

A *psyché* em Heráclito é algo indefinido pelos intérpretes, pois alguns dizem que é um sopro como dizia Homero, outros falam dela como um princípio que abrange a inteligência. Em um fragmento, ela é o centro para qual o que o homem sente se dirige. E no fragmento dos bárbaros, a alma parece exercer papel importante na linguagem.

Também trataremos sobre a *physis* e diremos que existem duas maneiras de sua aparição: uma que se oculta e outra que se mostra (harmonia aparente e harmonia inaparente) e a verdadeira escuta é aperceber-se dessa dualidade, pois aí habita a mudança dos opostos. Sobre o efésio, buscaremos a conclusão de que mesmo tendo tocado em questões importantes para a Doutrina Secreta, os elementos complexos que apontamos nessa teoria sensista não aparece nos seus fragmentos, mesmo quando tentamos uma interpretação para além do que encontramos neles.

Analisaremos os fragmentos de Protágoras que, já adiantando aqui, apresenta-se bastante similar ao entendimento de Platão sobre o abderita. O fragmento *dissoi logoi* indica

que existem dois discursos possíveis para toda coisa e que devem ser utilizados de acordo com o que for proporcionar o melhor, e isso é coerente com a defesa de Protágoras no *Teeteto*, o que tem também total relação com o fragmento do *logos* mais fraco e o *logos* mais forte. No fragmento do homem medida, a verdade é aquela alcançada e dita pelo homem sobre as coisas, podendo ser diferente para cada um, pois existem diferentes *logoi*. O relativismo de Protágoras retratado no *Teeteto* é possível de ser interpretado a partir de seus fragmentos originais. O que não é tão evidente é a ênfase dada a percepção. Ainda sim, iremos procurar definir que a tese sensista da Doutrina Secreta não apareceu nos fragmentos do abderita, permanecendo ainda sem autoria contrariando o que foi mencionado na obra.

Além verificar que tais elementos da Doutrina Secreta não ocupam lugar nos dizeres nem de Heráclito nem de Protágoras, verificaremos também que na época do efésio e do abderita, os elementos da doutrina sensista não estavam em discussão detalhada como aparece em Platão. Sócrates trabalha, até certa parte do diálogo, com a noção de que uma percepção está sempre ligada ao fato de se poder fazer um julgamento sobre algo, da maneira como seus predecessores concebiam. O que acontece em 184b é a correção dessa concepção sobre *aisthesis*, retirando dela a capacidade de realizar julgamentos: quem elabora essa tarefa é a *psyché*.

A complexidade da teoria da Doutrina Secreta que abarca os movimentos lentos e rápidos como formadores dos pares, os pares que se formam fora das coisas, no meio entre o sentinte e a coisa, que se esvai no momento seguinte e que se torna outra sempre, nunca sendo a mesma, essa teoria é inovadora e dissemos ser platônica, além de não refutada por ele.

Valendo-nos dos argumentos de Cornford, Casertano e de Boeri, tendo em vistas que Platão elabora a partir da interpretação das teses heráclito-protagoreana, uma própria teoria da senso-percepção, no terceiro capítulo debateremos sobre a questão de como as coisas ái conhecidas servem de degrau para o conhecimento, que se realiza por meio da avaliação racional que a *psyché* executa por si mesma acerca das características comuns que observa existir entre as coisas de natureza sensível e pondo-as em relação. Existe um juízo reflexivo sobre os dados sensíveis que nos possibilita pensar numa elaboração epistemológica que incorpora *aisthesis* e alma (*psyché*) num só movimento cognitivo em direção ao conhecimento. Ainda que o domínio sensível indique falta de clareza, é possível organizá-lo de acordo com parâmetros racionais, edificando uma construção que faz interagir a alma sobre o corpo em seus respectivos domínios. Em 185e, *Teeteto* chega à conclusão de que a alma investiga as coisas por si mesmas, coisas estas provenientes dos sentidos. E Sócrates confirma que a alma investiga umas coisas por si, e outras através dos órgãos do corpo. De

maneira elaborada, a alma faz cálculos (*analogysmata*) e conhece as coisas que são apreendidas pela percepção. Podemos ver claramente nesta passagem o ponto onde queremos chegar quando dizemos que a alma investiga através dos sentidos, de modo que sem isso não chegará ao saber. Desde a apresentação da tese do homem-medida de Protágoras em 152d, Platão já argumenta utilizando palavras que incluem um processo linguístico de nomeação, que requer a formulação de juízos de valor sobre os dados sensórios. Quando se percebe algo, necessariamente há de se obter uma noção sobre isso, dado que somos homens dotados de *logos*. Como se explica a produção dessa noção?

Veremos que há, na verdade, algumas formas problemáticas de compreender o termo *aisthesis*, mas que Platão manifesta várias vezes o entendimento de que *aisthesis* está entrelaçada com a necessidade de não poder ser separada de um nível de julgamento, um conteúdo proposicional, quando a alma é aquela que fundamenta essa atividade. Ele rearticula a posição da *aisthesis* no decorrer da análise das respostas de *Teeteto* de maneira que essa passa a ser considerada como parte da atividade reflexiva da alma em direção à entidade. Debruçar-nos-emos sobre os fragmentos do *Teeteto* que remetem à atividade reflexiva da alma, com o intuito de esclarecer quais os elementos da tese sensista que são mantidos por ele no restante da busca pelo o que vem a ser conhecimento. Essa entidade comum a tudo e outras formas como a diferença, a unidade, dentre outras, são percebidas pela alma através das sensações, atribuindo-se à percepção, propriedades definidas, iniciando a sucessão de atividades psíquicas envolvendo memória, pensamento, opinião e reflexão. É aí que a percepção começa a exercer uma função importante na formação da opinião, sendo elas inteiradas na atividade psíquica. Os dados sensíveis recebem ordem e essa ordem produz uma marca na alma através da memória.

*Aisthesis* será compreendida, ao final de nossa pesquisa, como tendo dois momentos importantes no caminho em direção ao saber. O primeiro e mais rudimentar é aquele que apenas fornece ao homem a sensação da qualidade, percebida por quaisquer dos sentidos. O segundo, posterior a este, é o que requer uma proposição sobre o dado sentido, pois já não se trata de um simples sentir, mas algo que está exigindo uma tomada de consciência. Aqui já entrevemos a opinião sendo formada, um caráter já judicativo. Posterior a esses eventos, haverá a análise da alma por si mesma, que fará a partir desses dois momentos da *aisthesis*. A alma estará trabalhando por si mesma, mas sobre os dados que tomou ciência devido à *aisthesis*. É clara a passagem em que vemos Sócrates dizer que a alma trabalha de dois modos, um dentre as quais faz sozinha e outro que o faz por meio do corpo. Essas duas análises tem resultados diferentes, um deles se aproximando mais da verdade, mas o outro,

que não está tão próximo assim dela, não pode ser descartado, pois se o for, impede que a alma chegue a este degrau acima e mais próximo do conhecimento.

Sócrates admite a percepção de unidade, semelhança e outros entes através da percepção, esta já acompanhada de um certo juízo, e enfatiza ser a alma que se apercebe disso. Pois a alma está até mesmo nas mais rudimentares sensações. Mesmo não explicando a natureza dessas entidades, observaremos que ele admite que a reflexão sobre os dados sensíveis como a moleza do que é mole, a dureza do que é duro (em referência ao que é descrito na Doutrina Secreta) faz com que a alma se aperceba da entidade, o que é comum a tudo. As reflexões sobre as sensações definem o seu ser.

Dentro do pensamento de Platão, não podemos determinar uma conclusão estabelecida sobre o conhecimento. Traremos para essa pesquisa o debate levado a cabo por Franco Trabattoni, a partir da qual, de acordo com eles, diremos que as sensações são importantes e indispensáveis para o saber por que este ‘saber’ que o homem alcança quando encarnado não é infalível: o saber das Formas, que não aparece explicitamente no *Teeteto*, só pode ser alcançado por um ser imortal. Diante dessa posição de Trabattoni, dialogaremos com as obras *O Banquete* e *Fédon*, em que esperamos ser possível observar passagens essenciais para a tomada dessa posição. O *Teeteto* parece ser a obra em que isso se torna mais explícito, pois sem as Formas, a pergunta sobre o que é o conhecimento ficou sem resposta, se quisermos que o conhecimento seja mesmo de ordem infalível. Todas as tentativas aporéticas de resposta estavam se restringindo a cognições como a opinião verdadeira, que apenas se aproxima da verdade e trabalha com as sensações. Estaria o homem fadado a nunca saber? Seria possível dizer que Platão aponta para este caminho?

O Filósofo é claramente, na obra *O Banquete*, aquele que está no meio entre a verdade e a opinião, e esse estado ocorre porque ele busca a verdade, diferente dos ignorantes que não se apercebem que estão diante de aparências, mas não apreendem de todo a realidade superior, a verdade em si mesma, pois o corpo não lhe permite; seu pensamento, impossível de se desfazer daquilo que apreende por meio dos sentidos, pois é uma de suas ferramentas de conhecer, impede o alcance do imortal.

Não havendo a menção explícita das Formas nessa obra, não tendo se chegado a uma resposta para o que é o saber, bem como a aparição de um possível funcionamento cognitivo que esteja sempre envolvendo a sensibilidade, não ficará difícil dizer que o homem aparece como que a própria aporia no que concerne a conhecer e saber que conhece. Nenhuma das coisas que Sócrates examina no *Teeteto* é saber, certamente porque saber deve ser qualquer coisa diferente dessas que foram examinadas, e o mais próximo dessa diferença é a

infalibilidade e exatidão que ele mesmo propõe como característica do saber em outras obras. Assim sendo, o saber proposicional e dialético pode ser este que depende dos sentidos para se chegar a compreensão de elementos complexos, que são as formas mencionadas de unidade, diferença, dentre outras, e a entidade (*ousian*).

Embora não haja menção explícita das Formas no diálogo, existem pensadores que acreditam haver sinais suficientes para indicar que Platão não exclui essa teoria de forma absoluta, fazendo possível a hipótese de que a obra se destina a uma verificação de conhecimento que não a envolva. Entre tais pensadores, temos Franco Trabattoni que oferece uma visão ampla sobre a epistemologia platônica que é importante para a intenção dessa pesquisa. Juntamente com Trabattoni admitiremos que o *Teeteto* mostra que a especialização da mente para a reflexão, esta sobre as sensações, nos deixa perante uma única realidade. A mente imobiliza o fluxo sensível quando passa a dar a isso sentido que não seria possível se conhecimento fosse percepção, fixando-o em noções inteligíveis, em pensamentos elaborados sobre formas como diferença, semelhança, belo, bom, dentre outros. Mesmo não podendo dizer que é sobre as Formas que se fala quando se trata dessas noções, elas são consideradas na obra como mais próximas do ser, da entidade, logo, da verdade. E isso também não é muito tradicional na interpretação do ateniense. Porém, não é de todo novidade e teremos o apoio de alguns pensadores para empreitarmos nessa pesquisa e nessa possível conclusão que inevitavelmente elimina a dualidade de ‘mundos’ platônico. Vamos às especulações primeiras sobre a segunda resposta do Teeteto: conhecimento nada mais é do que sensação/percepção.

(151e)

## 1 A TEORIA DA SENSO PERCEPÇÃO NA DOUTRINA SECRETA

### 1.1 Uma breve introdução ao *Teeteto*

No presente capítulo, iremos apresentar algumas noções básicas que se contornam ao pensamento de Platão, a saber, uma visão geral sobre a cronologia de suas obras, uma visão também geral de como se reproduz o *Teeteto*, além de desenvolvêrmos um estudo detalhado sobre os aspectos do que chamamos de teoria sensista de Platão que se encontra no fragmento da Doutrina Secreta, e todas as consequências dela para nosso objetivo principal. A teoria sensista será analisada em detalhes no que concerne ao funcionamento da *aisthesis* e seu correlato mundo da sensibilidade. Ao final do capítulo, apresentaremos uma visão específica do fragmento do homem medida de Protágoras sob o ponto de vista do *Teeteto* e do entendimento de Platão sobre esse pensamento. Comecemos com uma explanação geral sobre a possível ordem de suas obras.

O *Teeteto* pertence a uma tetralogia cujos outros três membros são o *Parmênides*, *Sofista* e o *Político*, e isto é aceito em unanimidade pelos pesquisadores. Porém, ainda há uma especulação: esses dois últimos estão, na maioria das vezes, inseridos no contexto dos diálogos platônicos da velhice, quando o *Teeteto* é considerado cronologicamente um diálogo da maturidade. Essa tetralogia, portanto, é baseada na continuidade do conteúdo das obras, mas não necessariamente em sua ordem cronológica. Proponho-me, nessa introdução à cronologia platônica, a apresentar as condições que tornam difícil estabelecer a ordem precisa dos diálogos com o intuito de mera elucidação de algumas hipóteses existentes acerca do tema, que é bastante polêmico. A única posição que assumo nessa pesquisa é a da identificação do *Teeteto* como pertinente à tetralogia, de acordo com os indícios demarcados pelo próprio Platão para que os diálogos sejam lidos incluídos numa proximidade de conteúdo, como veremos no decorrer deste tópico.

A cronologia platônica é controversa e indefinida. Há uma conflitante gama de sugestões acerca da inserção de dados diálogos em dadas fases; as fases mais nomeadamente conhecidas são chamadas de “diálogos da juventude”, “diálogos da fase intermediária”, “diálogos da maturidade” e “diálogos da velhice”, havendo mudanças no estabelecimento definido de qual diálogo pertence a qual fase. Há várias discussões acerca da importância de estabelecer uma ordem na leitura das obras platônicas, apesar de ser um tanto complexo; é, por exemplo, evidente que o início da construção de suas ideias filosóficas não pode ser

atribuído a obras de conteúdos complexos, tais como *As Leis*, *Parmênides*, *Fedro* ou *A República*. Daí tiramos uma conclusão aproximada, por através dos conteúdos e sua complexidade, do que pode pertencer ao começo de sua construção e a fases mais avançadas dela. Existem diálogos cujo significado das ideias desenvolvidas são de menor complexidade e inclusive são também menores dos que os acima citados, o que é um forte indicador de que eles pertençam a uma fase inicial de seu pensamento filosófico. Existem também diálogos que pressupõem o conhecimento de ideias desenvolvidas em outras de suas obras, o que também indica que obras com essa característica não podem ter sido escritas primeiro por Platão. A *Apologia de Sócrates*, por exemplo, não requer prévio conhecimento para que se dê o seu entendimento. Já o *Sofista* não.

Em 1867, Lewis Campbell, ao publicar suas versões de *O Político* e *O Sofista* identificou algumas características linguísticas peculiares que deram origem à estilometria, uma nova maneira de análise sobre a cronologia platônica. Na virada do século XX, os estudos estilométricos derivados da descoberta de Campbell foram bem sucedidos em identificar a cronologia platônica em três grupos, mas não obteve o mesmo sucesso ao tentar identificar a ordem interna de cada grupo. Para precisar essa ordem interna, seria preciso que houvesse mais detalhes dados por Platão que remetesse uma obra a outra, mas isso apenas ocorre com clareza e definição no que concerne à tetralogia *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista* e *Político*. Consente-se, portanto, na maioria das vezes, que essa tetralogia foi escrita antes do *Filebo*, *Leis*, e do *Timeu*, e depois do *Menon*, *Crátilo*, *Fédon*, *Fedro*, *O Banquete*, *A República*, entre outros reconhecidos como diálogos médios.

Finalmente, a estilometria define que há um grupo de diálogos, sendo essa hipótese amplamente aceita pelos estudiosos de Platão, que é caracterizado significativamente pela intenção platônica de retratar o Sócrates histórico, através de sua maneira de interagir e perguntar aos interlocutores, e também do tema principal discutido, que abrange sempre a ética, moral e a maneira de como devem ser definidos os valores morais para a realização de uma vida bem vivida. As peculiaridades dessas obras remetem ao ponto a partir da qual revela Sócrates enquanto questionador de temas éticos, buscando definição de tais questões. Esse período, conhecido por período socrático, pode ter sido escrito em seu período de juventude. A partir de certo ponto, as obras platônicas começam a assumir outro caráter, deixando de ser evidência em suas obras a importância de retratar o Sócrates histórico e ético, afirmando aspectos metafísicos até então nunca mencionados por Sócrates, ainda embora mantenha a mesma personagem. Surgem, portanto, questionamentos novos e novas teorias, tais como a imortalidade da alma, metodologias provenientes de matemáticos, a existência e a importância

das Formas, como o Belo, a Justiça, Bondade e semelhantes, que os estudiosos de Platão não consideram como sendo pertinentes ao Sócrates histórico, mas sim ideias criadas pelo próprio Platão. Depois dessa fase, a evolução do pensamento platônico, de acordo com a avaliação estilométrica, se dá em direção ao esclarecimento da teoria das Formas, aprimoramento dos ideais de Justiça, Beleza e Bem, notando-se aí um teor complexo na escrita do ateniense.

De acordo com Cornford (CORNFORD, 1957, p. 1), Platão deixa claro que os diálogos de um grupo<sup>2</sup> devem ser lidos na seguinte ordem: *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista* e *Político*. O *Teeteto* alude ao encontro entre Sócrates e Parmênides (183e), assim como descrito no *Parmênides*. O encontro entre os dois não parece ter fundamentação histórica, mas é apenas uma ficção para a elaboração das ideias platônicas ali referidas. No final do *Teeteto*, encontramos um compromisso que é mantido no início do *Sofista*, e o *Sofista* começa com uma referência ao *Político*. Assumiremos essa posição para falarmos do *Teeteto* nessa pesquisa. Vamos ao diálogo.

### 1.1.1 A delineação do *Teeteto* a partir do sofista Protágoras

O *Teeteto* apresenta uma aparente negligência proposital<sup>3</sup> à teoria das Formas com uma intenção possível: evidenciar a ineficácia do conhecimento limitado às capacidades cognitivas dos mortais. Nos alicerces da teoria da senso-percepção descrita no *Teeteto* encontram-se características tanto heracliteanas como parmenidianas, a saber, o fluxismo e a negação da realidade do ser através da tese do homem medida.

Platão vai tratar da possibilidade do conhecimento verdadeiro ser adquirido por meio dos sentidos e nas aparências, e a resposta que encontrará será a de que o conhecimento ali questionado será sempre falível. Para Platão, a sensibilidade é um degrau abaixo da atividade psíquica e só é falsa enquanto impossível de deter um ser fixo, pois considera o fluxismo de Heráclito válido para o caráter imediato e irrepetível das sensações. Como tese vigente na cultura grega de sua época, estava emergente a tese de Protágoras, um conhecido sofista, que afirmava ser o homem a medida de todas as coisas, que as verdades eram para cada um da maneira que aquele a percebia, e que podiam ser inclusive contrárias umas as outras. Nada mais cabível do que questionar tais teses para avaliar a possibilidade da verdade na realidade do fluxo.

---

<sup>2</sup> Cornford não remete aqui ao grupo estabelecido pelas semelhanças estilométricas.

<sup>3</sup> A chamada Teoria das Formas não aparece explicitamente no *Teeteto* com detalhes e termos comumente utilizados por Platão em outras obras sobre o conhecimento. O *Teeteto* é considerado uma obra que não menciona as Formas de forma clara.

Vamos apresentar a partir de agora, uma construção do pensamento de Protágoras delineado sobre o pensamento de Parmênides, que remete à Filosofia de Platão enquanto fundamento para essa relação. Platão traz Protágoras (tanto no *Teeteto* como no *Protágoras*) como um sofista que, através do discurso, procurava ensinar aos homens uma verdade que se fundamentava no que é melhor para cada um, e esse melhor se fundamentava na observação do sensível.<sup>4</sup> O pensamento de Protágoras, em específico o fragmento do homem medida, é uma questão central trazida e debatida com afinco no *Teeteto* e para isso se faz necessário elucidar como ele é trabalhado por Platão.

Parmênides foi o primeiro a postular a existência de um ser inabalável, incorruptível, apreendido pelo pensamento, sendo acessível apenas para aqueles cujo caminho é guiado pelas Musas sapientíssimas. A esse respeito afirma Santos:

Esse é caminho que, em se caminhando, já se encontra imerso em Ser, pois ele é (*éstin*) e sendo sempre, desde si, diz o que é impossível de ser: o não-ser (*mé eínaí*). Em B2 de seu Poema *Peri Physeos*, sentencia-se: “o primeiro, que é e portanto não é não ser, o outro, que não é e portanto que é preciso não ser”<sup>2</sup>. Essa sentença retrata o que é a verdade bem redonda, a verdade perfeita do Ser; sendo o oposto uma impossibilidade necessária da própria concepção de Ser: se o Ser é, impossível que seja não-ser. Essa seria uma contrariedade do pensamento, posto que ele é: pensar e não pensar, ser e não-ser. (SANTOS, 2011, p 2.)

A outra via é a do não ser, que é incognoscível já que por aí nada é possível conhecer “pois não é algo, mas antes a negação de todo e qualquer algo”. (SANTOS, 2011, p 2.)

Porém, é nessa via, a do não ser, em que se fundamenta a tese do sofista Protágoras, de acordo com Platão, e que estabelece a identidade entre ser e aparecer, negando a impossibilidade de ser dessa realidade postulada por Parmênides, revertendo a busca pré-socrática por uma justificativa cosmológica da existência por uma busca ética de como usar o discurso para estabelecer o critério da verdade. A relatividade da verdade se sobrepõe a inabalável estrutura parmenidiana de:

(...) quais são os únicos caminhos de investigação que há para pensar. Um, por um lado, <para pensar que> “é”, e que não é possível não ser; é o caminho da persuasão, pois acompanha a verdade. Outro, por outro lado, <para pensar> que não “é”, e que é necessário não ser; digo-te que esse caminho é completamente incognoscível, pois

---

<sup>4</sup> Salientando, essa é a visão de Platão sobre Protágoras. O Protágoras histórico pode não ter tido a preocupação de exaltar os sentidos como ferramenta de obtenção de conhecimento, como veremos no segundo capítulo dessa pesquisa, a partir do estudo sobre os fragmentos de Protágoras que se baseia na obra de Edward Schiappa.

não conhecerás o que não é (pois é impossível) nem o enunciarás. (PARMÊNIDES, 2011, p. 226.)<sup>5</sup>

De acordo com Parmênides, o caminho do que se pensa que não é, que é o da opinião dos mortais, nem enunciados são emitidos. Já Protágoras dirá o oposto: o critério para estabelecê-la é o homem, pois este e sua condição afetiva se tornam a medida de todas as coisas. O caminho da verdade de Parmênides é totalmente negado em sua essência, e o caminho do que não é assume para o abderita, uma posição não somente oposta a do eleata como também a posição mais importante para o conhecer humano.

Os dois extremos estão postulados na *pólis*. Para o Protágoras de Platão, cada homem possui dentro de si um universo que proporcionará a ele uma percepção do mundo de acordo com suas afecções. Tendo sido produzida uma opinião, num dado momento, esta é nada mais do que sua verdade. Para outro homem, entretanto, o seu universo pode proporcioná-lo sobre o mesmo assunto ou coisa, outra impressão, que estará de acordo com o seu universo de afecções. E ainda, para um homem, sobre uma coisa única, pode ocorrer emissão de opiniões diferentes em diferenciados momentos, pois assumindo a inconstância do universo humano e seu correspondente mundo da matéria, a verdade que, neste caso, é uma opinião, é momentânea. O único caráter fixo dessa verdade é o fato de que ela emerge do universo de cada homem que pronunciará sua face. Não podemos entender a tese de Protágoras aqui como tendo enquanto resultado apenas uma realidade pertinente a cada homem que percebe, mas também uma teoria que visa instituir a verdade daquilo que é percebido por cada um, com delinearções éticas para a escolha do melhor. Ética, ontologia e epistemologia constituem um só conjunto. O que aparece para um homem é *verdade* para ele e também é o que existe, sendo o que não aparece para nenhum homem, não existente.<sup>6</sup> Como também, apresentado na defesa feita por Sócrates do próprio Protágoras, o homem deve ser considerado sábio quando reconhece o que é benéfico e melhor.<sup>7</sup>

Então, toda sensação é sensação de algo e se foi possível aparecer para alguém é porque existe. Esse princípio ontológico concede existência e ser para cada coisa que se mostra a um indivíduo. Existirão as sensações sempre sendo sobre coisas reais e necessariamente o discurso sobre ela proferido é verdadeiro, pois disse sobre ela o seu ser

---

<sup>5</sup> Os fragmentos de Parmênides serão retirados exclusivamente da tradução feita por Nestor Luiz Cordero. CORDERO, Nestor Luiz. **Sendo, se é.** Odysseus, São Paulo, 2011.

<sup>6</sup> Platão é um dos intérpretes de Protágoras considerado como subjetivista radical, pois vê em sua tese do homem medida a impossibilidade dos fatos, a inexistência da verdade e do conhecimento. (SCHIAPPA, 2003)

<sup>7</sup> Essas considerações iniciais sobre a tese do homem medida são genéricas, pois apenas introdutórias, e foram elaboradas a partir de uma leitura superficial do *Teeteto* nossa.

para alguém. O que ocorre é que algumas opiniões têm em vistas maiores benefícios do que outras, fazendo do primeiro emissor mais sábio do que o segundo. Mas cada opinião, melhor ou pior, não deixa de ser verdadeira. Tendo como ponto de partida a inversão da teoria de Parmênides, colocando o ser na realidade onde tudo é vir a ser, Protágoras visa à veracidade do discurso, onde tudo o que é dito é sobre a aparição de coisas para as nossas afecções, visto que o julgamento pessoal é a partir da afecção formadora do próprio homem. Para cada homem é verdadeiro aquilo que lhe afeta, tal como para cada *pólis* deve ser verdadeiro aquilo que a ela é tangível e apropriado. Todo julgamento deve ser verdadeiro, porque não há julgamento sobre o que não é (PLATÃO, *Teeteto*, 168c-e.). A opinião, de acordo com o sofista que Platão apresenta na obra, faz parte do complexo sensório.

Tudo isso pode ser compreendido a partir da primeira parte do *Teeteto*, onde Sócrates articula a resposta do jovem Teeteto sobre o conhecimento com as teses fluxistas e a tese do homem medida de Protágoras. Teeteto, ao ser perguntado por Sócrates sobre o que é conhecimento, responde, em sua segunda tentativa, que conhecimento não é mais do que percepção (*tí estin epistémé e aisthesis*)<sup>8</sup>. Conhecimento é aquilo de que se pode ter sensação/percepção. Tendo sido dito o que é o conhecimento, Sócrates remete essa resposta à tese de Protágoras com o intuito de dizer o porquê de *aisthesis* ser conhecimento. Temos, portanto, o que conhecimento é e porque ele assim o é. A definição conta ainda com um terceiro elemento: o do fluxismo de Heráclito que vai proporcionar à definição o seu modo de ser, ou seja, o seu *como é*. Então, conhecimento é percepção porque o homem é a medida de todas as coisas, de maneira que tudo está sempre em movimento para cada representação relativista.

Sócrates atribuiu o relativismo à percepção ao comparar a resposta de Teeteto ao postulado protagóreano. O que justifica sua relação pode ser o fato de que Sócrates (Platão) acredita que o fundamento da tese protagóreana é o contraponto ao pensamento do eleata, ressaltando assim os sentidos como ferramenta exclusiva para a formação de conhecimento<sup>9</sup>. Protágoras, na visão de Platão no *Teeteto*, não parece ter formulado uma noção mais específica sobre a capacidade cognitiva do homem, nos possibilitando crer que é possível que a única coisa levada em consideração para ele era o corpo físico. Em seguida, Sócrates explica: “cada coisa é para mim do modo que a mim me parece; por outro lado, é para ti do

---

<sup>8</sup> PLATÃO, *Teeteto*, 151e.

<sup>9</sup> *Aisthesis* já implicava conhecimento para os pensadores anteriores a Platão. (FLAKSMAN, 2009) Não havia distinção entre capacidades cognitivas.

modo como a ti te parece” (152a).<sup>10</sup> Aqui está a chave da relação entre a tese protagoreana e a resposta de Teeteto. A tese de Protágoras está então postulada sob as aparências, onde o critério da verdade é estabelecido através da medida daquilo que aparece, embora *phainetai* não apareça no fragmento de Protágoras que chegou até nós. O uso da palavra *aisthesis* nessa passagem do *Teeteto* se refere exclusivamente à percepção de coisas externas, apesar do termo significar muito mais, além de uma percepção simples de coisas.

Antes de entrar na Doutrina Secreta (156a), Sócrates postula o entendimento da resposta de Teeteto enquanto sendo necessário que o que aparece para cada um, já que percepção é individual, é o que é para cada um, ou seja, uma realidade com seres, com coisas que são, é formada para cada um que se apercebe da aparência. Para a aparência ainda não foi estabelecido que ela é fundamentada no movimento. A tese de Protágoras, grosso modo e para aqueles que não são seus discípulos, subentende essa possibilidade de formação de uma existência provida de seres, que constrói a percepção individual de cada homem, fundamentado na possibilidade de haver nas coisas sensíveis propriedades opostas (EMPIRICUS *et al. apud* CORNFORD, FRANCIS M. 1957.) que são sentidas pelo homem de acordo com sua condição afetiva. Mas quando se começa a contemplar a multiplicidade de indivíduos e a multiplicidade que a partir deles se forma como um todo que dá sentido a uma aparição no plano da senso-percepção, se percebe que existem vários significados para uma e mesma coisa, e sendo assim, é possível que surja, a partir dessa possibilidade de múltiplas perspectivas sobre uma mesma coisa, a seguinte pergunta: qual delas realmente é verdadeira? Pode-se dizer de alguma (realidade) que é? O que caracteriza, então, essa possibilidade múltipla de acepções sensoriais acerca do mundo? Partindo da observação de que essa multiplicidade existe, pois um vento aparece no mesmo momento para um frio e para outro homem, quente, conclui-se que nada é unidade, coisa, qualidade, algo (PLATÃO, *Teeteto*, 154a e 157a-b).

E para fundamentar essa conclusão, Sócrates afirma a concepção da realidade sensorial através de poetas e pensadores que tem o fluxo e o movimento na base da existência das coisas. É porque as coisas são formadas através do movimento que essa multiplicidade de aparições é possível. Não há algo nelas, algo de fixo. Se houvesse, todas as percepções seriam iguais ou alguma seria verdadeira e outra não. Mas não poderia ser o homem a causa de tantas acepções diferenciadas, por possuírem eles uma mudança ou uma estrutura cognitiva que permitisse a cada um compreender o que é de diversas maneiras? Não é o homem que se

---

<sup>10</sup> Sócrates reconhece que ser e parecer/aparecer na visão de Teeteto se confundem, chamando para elucidar essa identificação a tese de Protágoras: as coisas são para mim conforme me aparecem.

apercebe de tudo como se fossem múltiplos, quando na verdade as coisas são unas em si mesmas? Qual seria o sentido de *homem* para Protágoras? O homem é uma individualidade mutante, pois é um agregado e sujeito ao movimento, e no *Teeteto*, é um homem individual (pelo menos no decorrer da segunda resposta). Restringindo a pesquisa apenas a elementos de mesma natureza, sem recorrer a uma dimensão possível da cognição ou entendimento do homem para além disso, é necessário conceber tudo enquanto sendo gerado através de uma mesma natureza. Se qualquer coisa física está em movimento, então todas as coisas físicas também estão em movimento; se o homem muda e por isso se apercebe diferentemente todo o momento que percebe, então as coisas sobre as quais tem a percepção, por serem de natureza do fluxo, também estão sujeitos ao movimento enquanto formadores de sua aparição (PLATÃO, *Teeteto*, 154a e 157a-b).

Então, Protágoras, no *Teeteto*, com a tese do homem medida, reforça a realidade da geração, mutável conforme variam as concepções individuais de cada sujeito percipiente, trazendo a verdade para esse universo, a partir da qual todas as opiniões, baseadas nas afecções, são verdadeiras, sejam ou não opostas entre si. Considerando essa teoria, Platão se aprofundará na resposta sobre o que é conhecimento, tendo enquanto hipótese de que ele nada mais é do que percepção/sensação.

Vamos agora começar a detalhar a teoria sensista que há no fragmento da Doutrina Secreta, começando por explicar a relação que existe no *Teeteto* entre o fluxismo de Heráclito e a tese do homem medida de Protágoras.

### **1.1.2 A teoria da senso-percepção de Sócrates: o homem medida juntamente com fluxismo**

A teoria da senso-percepção desenvolvida por Platão no *Teeteto* inicia-se com a interpretação das possibilidades existentes no fato de que o sopro do vento em si mesmo é quente ou frio. A interpretação sugere duas possibilidades, a saber, que há opostos compondo o vento, que aparecem na medida da condição afetiva do sujeito percipiente, e a segunda é a de que não há características no vento, qualidades que o compunham, mas no movimento onde está inserido, surge na medida em que a coisa se encontra com o sentido (visão, olfato, etc), se tornando a qualidade, um dado da senso-percepção, não existente fora desse encontro. A primeira característica que surge para conceituar a teoria senso-perceptiva no diálogo sobre o evento do vento quente ou frio é a mutabilidade constante de todas as coisas, que nunca são, mas vão se tornando sempre, citando assim Heráclito, Empédocles, Protágoras, Homero e

Epicarmo. Tal como cada um se apercebe assim é provável que o seja para cada um, concedendo, portanto, a todas as coisas, o *status* de mutabilidade constante para qualquer coisa que seja quente ou fria, leve ou pesada, etc. Conclui Sócrates “(...) nada é unidade, algo ou qualidade” (PLATÃO, *Teeteto*, 152d). Sócrates começa a fundamentar a ideia de que a sensibilidade é em sua essência governada pelo movimento; os corpos, o fogo, a raça dos seres vivos, tudo o mais de natureza física perpetua-se quando em movimento e deteriora-se quando estagnado. Platão aceita a existência dos opostos nas coisas sensíveis, alegando que algo não pode aparecer pesado sem antes (ou depois) aparecer leve. Assim o é com tudo o mais que possui caráter de aparência de qualidade.

Um detalhe deve ser manifesto com relação à teoria dos opostos acima mencionada, pois difere da sustentada por Sócrates (Platão) no *Teeteto*. Sexto Empírico atribui a Protágoras o entendimento de que as coisas são ‘compostas’ por opostos<sup>11</sup>. Que no vento há o quente e o frio, por exemplo. Comentadores (entre eles, e o mais abordado para essa perspectiva na presente pesquisa, Cornford) relevam a possibilidade de duas interpretações sobre a existência do *vento em si*, sendo uma delas a de que no vento não há qualidades que o definam por si, e a outra que o vento é composto em sua natureza pelos contrários. Platão, através de Sócrates, parece defender que não existe nada como o quente ou o frio, a brancura, que não tenha sido formada ou apreendida por alguém, essas coisas se tornam por via da geração, não podendo ser colocadas em alguma região fora disso (PLATÃO, *Teeteto*, 153e). O que ocorre é a aparição dessa qualidade. Isso envolve um percipiente para o qual uma coisa será percebida para a realização de sua possível aparição. Restaria atribuir essa teoria a Protágoras, e assim as coisas seriam<sup>12</sup> ambos os opostos, elas coexistem na coisa. O percipiente não necessariamente deve estar presente para que essa composição ocorra. Aquilo que aparece, de acordo com a teoria dos opostos compreendida no *Teeteto* por Sócrates, se forma no momento de encontro entre uma percepção e uma coisa através do movimento e desaparece logo em seguida. As qualidades como quente e frio não existem num sensível alheio, mas passam a

<sup>11</sup> Sextus. *Pyrr. Hyp.* I, 218. ‘Protágoras says that matter contains the underlying grounds of all appearances, so that matter considered as independent can be all the things that appear to all.’ (Protágoras diz que as substâncias contêm as bases subjacentes a todas as aparências, então aquela substância considerada independente pode ser todas as coisas que aparecem para todos.)- Tradução nossa. Todas as traduções do inglês são traduções próprias. - Se Protágoras realmente assumiu essa compreensão, as coisas físicas existem independente de qualquer percipiente. Calor e frio estão nas coisas, juntamente com outros elementos que a compõem. Cornford (2003) acredita que se essa possibilidade deve ser levada em conta no diálogo, não é a posição sustentada por Platão, atribuindo a Protágoras a ideia de que os opostos coexistem na coisa. Mas isso também é controverso entre os intérpretes (SCHIAPPA, 2003).

<sup>12</sup> São: expressão inevitável para a compreensão do que está sendo dito, porém não se encaixa na concepção de existência fluxista de Heráclito. Para ele, nada é. Oscilando entre os opostos que estão nas coisas, tudo vai sempre mudando.

existir na medida em que são percebidas, quando um ato da percepção ocorre<sup>13</sup>. A teoria que Sócrates desenvolverá em seguida retira totalmente a possibilidade de existência das qualidades opostas nos sensíveis em si mesmos e elimina as coisas extraordinárias próprias de refutação que ele referira após citar o quebra-cabeça do dado (CORNFORD, 1957, p. 44).

Devido à irremediável mutabilidade da realidade (cuja alma também fora inserida em 153b para formular toda uma teoria cuja realidade é de fato fundamentada no movimento<sup>14</sup>), como é possível ao menos nomear algo se tudo está sempre variando dentro dos opostos, seja em si mesmo, seja para um percipiente? Voltando para a teoria de Protágoras, diremos, portanto, que percepção é aquilo que está sempre em processo de vir a ser, de se tornar. O homem é a medida daquilo que se torna. Platão parece sugerir que seja substituído o “é” por “tornar-se”. Sócrates parte para o exemplo da comparação entre os objetos que suscitam qualidades contrárias sem ter sido à coisa acrescido ou diminuído nada. Afirma Platão:

Toma um pequeno exemplo e saberás tudo o que quero. Imagina então, seis dados. Se lhes compararmos quatro, dizemos que são mais que quatro, que são quatro e uma metade; se comparares com doze, dirias que era menos, que era metade, e não seria tolerável dizer de outro modo. Ou será que tolerarias? (...) ‘Teeteto, há alguma maneira de uma coisa se tornar maior e mais numerosa, que não seja aumentando?’(PLATÃO. *Teeteto*, 154c)

Esse quebra-cabeça diz respeito ao fato de que não há como mudar de estado se não for acrescido ou diminuído (em se falando de números e tamanhos, que é o conteúdo do quebra-cabeça que se segue) algo nele. A mudança deverá, dessa forma, ocorrer na coisa a que foi acrescida ou diminuída. Mas ocorre que quando comparados os dados, no exemplo citado por Sócrates (154c), acontece uma mudança em número sem que tenha havido acréscimo como deveria ocorrer. Se comparado a quatro dados, seis dados são mais. Se comparado a doze dados, seis dados são menos. Mas aos seis dados nada foi retirado ou acrescido. Não houve uma alteração no objeto, mas houve uma alteração na percepção, que neste caso, é sempre relativa. Eis aí que surge o passo que conduz à elaboração de uma teoria senso-perceptiva que diga respeito ao surgimento de qualidades sem a necessidade de alteração na coisa, pois na coisa, nada há. Assim assevera Platão:

---

<sup>13</sup> Esse entendimento é dado por Platão à teoria de Protágoras, quando é mais provável que o sofista compreendesse as coisas em si mesmas como possuidoras das qualidades que aparecem para alguém (Cornford. P. 35. *Plato's Theory of Knowledge*).

<sup>14</sup> Sócrates desenvolve uma tese que assume como verdadeira toda ideia incluída no fluxismo, até mesmo a de que *todas* as coisas que existem estão em movimento. Mais para frente, estará refutando partes dessa teoria que ele aponta como contraditória.

(...) neste ano sou maior que tu, que agora és jovem; depois serei menor, sem ter diminuído de tamanho, por tu teres crescido. De fato, sou depois aquilo que não era antes, não me tendo tornado; pois, sem vir a ser, é impossível que tenha sido, e, sem ter perdido tamanho, não poderia tornar-me menor. Também milhares de milhares de outros casos são assim, se admitirmos estas coisas. (...) Certamente que me agradecerás se te ajudar a encontrar a verdade secreta do pensamento deste homem, ou melhor, destes homens de nomeada? (PLATÃO, *Teeteto*, 155c, d, e.)

Platão não considera que haja na coisa uma independência que faça permanecer nela mesma as qualidades, e que por acréscimo ou diminuição gerados na coisa, vá fazer a alteração da qualidade dela emergente. A dificuldade permanecerá apenas para aqueles que acreditam que as qualidades residem nas coisas.

Dada essa delineação prévia sobre o conteúdo principal abordado por Sócrates nessa primeira parte do diálogo, estamos aptos a tratar com mais detalhes tudo o que foi acima citado e iniciar o processo para pontuar o que é necessário para uma das questões centrais dessa pesquisa, que é a autoria platônica da teoria da senso-percepção. Platão, por intermédio de Sócrates, reconstrói o fragmento do homem medida, tendo como base o fluxismo de Heráclito e seus seguidores, descrevendo uma doutrina, uma resposta à pergunta ‘o que é conhecimento’ que abrange a realidade da sensibilidade e a possibilidade que nela existe de conhecer.

Passaremos agora para a análise do fragmento da Doutrina Secreta em seus entendimentos subsequentes, antes especificando um pouco da tradução do termo *aisthesis*, bem como seu entendimento para essa pesquisa.

### 1.1.3 Breve delimitação do termo *aisthesis*

Teeteto dá sua segunda resposta à pergunta *tí estín espitémē* como sendo *epistémē* equivalente a *aisthesis*. Nessa época, o termo *aisthesis* costumava ser compreendido enquanto uma percepção pelos sentidos, quando uma pessoa sente algo, e esse sentir era estritamente caracterizado por um apreender, compreender algo instantaneamente (em oposição a ouvir dizer, uma apreensão indireta, proveniente de terceiros). Daí concluímos que, a partir desse entendimento, quando percebemos, nos tornamos cientes de algo. De acordo com Michael Frede, a concepção de *aisthesis* da época anterior a Platão não se fazia por intermédio de nenhuma distinção de capacidades cognitivas do homem. Ele afirma:

Parece que todos os casos de dar-se conta de algo são compreendidos e construídos segundo o paradigma da visão, exatamente porque ninguém vê diferença radical

entre o modo como a mente capta e comprehende algo e o modo como os olhos veem algo. Supõe-se que ambos envolvem algum contato com o objeto, em virtude do qual, através de um mecanismo desconhecido para nós, nos tornamos cientes dele. (FREDE, 1987, p.4)

Dada a definição completa proferida por *Teeteto* no passo 151e, envolvendo variados termos para concluir conhecimento enquanto percepção, podemos supor que ele estava de acordo com a concepção comum acerca da *aisthesis* acima mencionada, que envolve um ato corpóreo e uma apreensão instantânea, em contraste com um ouvir dizer indireto<sup>15</sup>.

*Aisthesis*, também no pensamento de Platão, é entendido também como o corpo em sua totalidade, sensações, sentidos, emoções, dores, prazeres, além do sentido que será obtido após a análise do fragmento da Doutrina Secreta. No *Teeteto*, esse termo assume posições e entendimentos bem diferenciados do ordinário uso e também de outros sentidos do termo no pensamento do próprio Platão. Entenderemos por sensação, especificamente de acordo com a totalidade do *Teeteto*, algo proveniente do encontro de um sentido do corpo e uma coisa [externa] que se forma por causa desse contato. O termo é traduzido muitas vezes por percepção, como também por sensação e observa-se uma diferença entre a aplicação dos dois. Queremos chegar ao entendimento de que sensação é aquilo que temos acerca de uma coisa externa a nós, e percepção enquanto sendo o resultado físico, no corpo, de uma operação que também contém em si um processo judicativo acerca da sensação. No geral, esse sentido estabelece uma relação entre um sujeito, que é um vivente provido de um corpo e de uma alma, e um objeto que se encontra no exterior dele. Num primeiro momento da obra, *aisthesis* incorpora ambos os entendimentos, sensação e percepção, misturados e confusos, antes de serem devidamente separados por Sócrates. Para melhor fundamentação, cito Santos:

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

---

<sup>15</sup> Trabalharemos melhor os termos envolvidos nessa definição e a compreensão de *aisthesis* no conhecimento para os gregos antigos no segundo capítulo dessa pesquisa.

Entendamos que sensação é uma tradução caracterizada por passividade na medida em que esta se delimita a sentir uma cor, mas não teria êxito em definir a cor ou a diferenciá-la de outra, ou qualquer outro tipo de inferência, pois a partir do momento que isso ocorre, já estaremos no âmbito da percepção, que é diretamente relacionada com a atividade intelectiva.

Pode soar um pouco estranho essa noção, dado que nos diálogos anteriores Platão algumas vezes acentua a *aisthesis* como atividade exclusivamente passiva, sem relação direta com a atividade psíquica. No *Fédon*, por exemplo, na primeira parte do diálogo, quando Sócrates está propondo uma visão negativa sobre o corpo e trata de numerar aquilo que atrapalha a alma na aquisição do saber, tudo o que é proveniente do corpo, todo *pathos* e toda *aisthesis*, aparece como indicativo de erro, perturbação e corrupção, e deve ser o mais que possível afastado da alma.

E isto só depois de se ter desembaraçado o mais que possível de sua vista, de seu ouvido, e, numa palavra, de todo o seu corpo, já que este é quem agita a alma e a impede de adquirir a verdade e exercer o pensamento. Todas as vezes que está em contato com ela? (...) durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! (PLATÃO, *Fédon*, 66 a-b)

No *Teeteto*, observamos uma mudança na maneira como a percepção atua no processo cognitivo, sendo esta considerada enquanto instrumento através da qual a alma pensará sobre as coisas sensíveis para assim chegar a formas mais complexas do entendimento, pois por meio do julgamento sobre as sensações, descobrirá a entidade comum entre todas as coisas (PLATÃO, *Teeteto*, 185c-d).

Darei preferência ao termo traduzido enquanto percepção a partir do momento em que começarei a entendê-la como o início do processo em que a alma já participa por ser, no meu ponto de vista, mais abrangente, dado que já inclui o entendimento de que houve uma sensação e esta é analisada, tendo sido ocorrida na relação entre sentidos e coisa externa, relacionando a passividade da sensação com a atividade da percepção. Antes disso, quando notar que no fragmento analisado o termo melhor se encaixará se entendido apenas como sensação (como no que concerne à análise da formação desta por entre os movimentos rápidos), será ele utilizado no lugar da amplitude oferecida pelo termo percepção ou senso-percepção.

A *aisthesis*, ao final da primeira resposta de Teeteto, quando devidamente refinada, é restrita à sensação puramente física. Não há opinião no plano da sensação. Esta é feita apenas quando a alma começa a elaborar cálculos sobre elas. Para atingir o conhecimento, a alma

precisa se valer da percepção que ela tem por meio dos sentidos. A sensação é privada a cada sentido e está sujeita ao movimento. O que fica dela é a percepção, o ato mental realizado pela alma que julga e analisa os dados sensíveis. Assim concebe-se a separação entre ontologia, domínio da sensação pura e destituída de julgamento, e epistemologia, que só tem sentido quando se dá o processo iniciado pela alma de análise da sensação. E é a partir dessa compreensão de *aisthesis* enquanto percepção (ou melhor, senso-percepção) que vamos introduzi-la como grau importante na obtenção do conhecimento num processo que tem início na alma. Partiremos agora para a investigação detalhada sobre o fragmento da Doutrina Secreta e suas consequências.

## 1.2 A Teoria da senso-percepção na Doutrina Secreta

A Doutrina Secreta apresentada no *Teeteto* (156 a-e) intenta mostrar como ocorre a formação da sensação e da qualidade numa coisa analisando a *aisthesis* e seu correspondente mundo material. Essa doutrina leva em consideração a teoria do fluxo e a tese do homem medida de Protágoras, além da resposta de Teeteto de que conhecimento é percepção.

A *aisthesis* se configura em uma unidade derivada da relação entre a força passiva e a força ativa. Essa relação entre as duas forças presentifica tudo aquilo que é agora, mostrando-se como uma verdade relativa a cada percipiente. Ela é uma sensação composta de recortes que têm caráter uno, pois perceber é perceber algo uno recortado no tempo. Tais recortes são sensações irrepetíveis dissolvidas pelo fluxo, na medida em que no momento são absolutamente para quem a sente e, no momento seguinte, deixa de ser, torna-se *ter sido*, não perdendo assim seu caráter absoluto para o instante em que *foi*. Elas são infalíveis ao percipiente; para que sensação apareça, outra deve se dissolver, dando lugar ao aparecimento da percepção que segue a passada. Cada uma dessas sensações é distinta uma da outra, visto acontecerem em tempos diferentes com forças diferentes atuando. Para essa perspectiva, o ser é aparecer e ser percebido. Essa manifestação aparentemente contraditória das sensações e das qualidades se justifica pelo fluxo que é o que forma tudo o que existe. Apresentada dessa maneira, a sensação é infalível para aquele que a sente.

Tendo como princípio que tudo é movimento, Sócrates primeiramente ressalta que existem dois tipos: o que tem o poder de agir e o outro que tem o poder de padecer. Esses dois movimentos, friccionados, gerarão descendentes aos pares, e esses pares, no final, são o sentinte e o percebido. Percebido e sensação tem a mesma origem: o ato que engendram uma

na outra.<sup>16</sup> Sensações geram percebidos e percebidos geram sensações. Antes de adentrarmos nessa concepção da geração das qualidades, envolvendo percebido e sensação, devemos nos ater à compreensão dos movimentos geradores dos pares.

Precedendo a apresentação da Doutrina Secreta, Sócrates expõe a maneira ordinária de compreender a tese de Protágoras, indicando que existem problemas naqueles que acreditam apenas haver mudanças quando há acréscimo ou diminuição numa coisa, e também restringe tais pessoas que assim a interpretam como sendo aqueles “que acham que não existe outra coisa para além do que podem agarrar com ambas as mãos, e não admitem que ações e gerações e todo o invisível participem da existência” (PLATÃO, *Teeteto*, 155e). Com o intento de delimitar o plano descrito da Doutrina Secreta, foi observado que Platão se refere apenas às aparências. Mas na Doutrina Secreta do *Teeteto*, não há distinção entre uma e outra “realidade”, o que é dito é que aparência e sensação são correspondentes e que todas as coisas de todas as espécies se formam do encontro de umas com as outras, a partir do movimento. Sócrates, portanto, relata a Doutrina Secreta enquanto entendimento sobre a realidade de tudo o que existe, sendo tudo o que existe apenas aparência e sujeitos ao movimento. É um universo material que é estritamente apreendido pelos sentidos e essa compreensão começa a partir de 156 a e é discutida até 161 a, concebida como o único modo possível de falar sobre as coisas. Assim descreve Platão:

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

O fluxismo tem fundamental importância para compreendermos como funciona o universo apresentado na Doutrina Secreta, eternamente sujeito ao movimento. Todas as coisas estão sempre em movimento, mesmo antes de serem percebidas, pois nessa condição, mantém o movimento em si mesmo, e na condição de percebido, o movimento é engendrado, e não mais está apenas em si mesmo. A teoria do movimento enquanto formadores das coisas não percebidas e também os formadores da sensação/qualidade é apresentada de forma bastante complexa por Platão, no *Teeteto*, e tem como principal objetivo elucidar a resposta de Teeteto

<sup>16</sup> No final da discussão sobre se conhecimento é percepção, Sócrates vai concluir que os sentidos não podem agir por si mesmos (186a-b). Eles fazem parte de um ato mental que os conduzem ao ato da percepção, que origina o processo físico da percepção que ele descreve antes dessa conclusão. Para o processo físico em si, o que o origina é movimento, mas para a totalidade que abrange o aparato cognitivo humano por completo, incluindo a formação das opiniões ou até mesmo a simples atividade discursiva de nomeação, a origem desse processo está na alma.

de que ‘Conhecimento é percepção/sensação’. Em 156 a ele dá início a teoria sensista da seguinte forma:

O princípio ao qual todas as coisas de que ainda agora falávamos estão ligadas, que é deste não há outro, havendo dois tipos de movimento, cada um deles infinito: um tem o poder de agir, o outro de padecer. A partir do encontro e da fricção destes, uns contra os outros, nascem descendentes em número infinito, mas aos pares: o percebido e a percepção, que sempre coincide e nasce com o que é percebido. (PLATÃO, *Teeteto*, 156 a-b)

Movimento é um termo importante na teoria da senso-percepção do *Teeteto*. Platão se refere ao movimento de maneiras diferentes no decorrer do diálogo: um movimento que age, outro que padece (156a); um movimento lento e um rápido (156c); um movimento de alteração (*alloiôsis*) e outro de deslocação (*phora*) (181d). Todo o movimento implica, ou melhor, a totalidade dele, em 182a, em mover-se sempre das duas maneiras: deslocação e alteração. Seriam as seis características indicativas de um mesmo significado? Para Muniz:

O princípio de todas as coisas, segundo essa doutrina (156a em diante), é o movimento. Movimento dotado de duas formas correspondentes a duas potências: uma potência de atuar e uma potência de sofrer uma ação. Cada uma delas com uma multiplicidade infinita de instâncias (...) Temos, portanto, dois momentos bem estabelecidos de um só processo: o plano da *kinesis*, com as suas duas *dynameis*, a de agir e a de sofrer uma ação e o segundo plano gerado a partir da relação procriadora dos movimentos, a saber, o ‘objeto’ da sensação e a sensação propriamente dita. (MUNIZ, 2008, p.24.)

De acordo com essa citação de Fernando Muniz, são dois momentos que Platão está falando, que concernem a um mesmo processo de movimento. Sendo *kinesis* composto por duas *dynameis*, podemos dizer que as potências referidas anteriormente enquanto de agir e padecer são formadoras do movimento lento, pois a relação procriadora, que a fricção do agente com o paciente gera, já está na esfera dos movimentos rápidos. De acordo com Santos:

Segue-se (156c) a distinção, agora de dois tipos de movimentos: os lentos e os rápidos. A localização dos movimentos lentos sugere a sua identificação com os anteriores agente e paciente, adiante referidos como “o olho”(156d) e “um pau ou uma pedra”(156e). (SANTOS, 2010, p. 66)

Adiante, veremos que olho e pedra são as potências referidas como movimentos lentos que, ao aproximarem-se o suficiente, dão origem ao movimento rápido, responsável pela formação da qualidade e da sensação.

Em 152e, o movimento é citado pela primeira vez enquanto sendo a origem através da qual todas as coisas nascem. Em 156a, ele aparece como sendo a potência de agir e de

padecer, juntamente com o entendimento de que a partir da fricção desses, nascerão os descendentes que ele chama de o percebido e a percepção. Como Teeteto não comprehende bem o que Sócrates quis dizer nessa passagem, ele retoma logo em seguida para explicar o que foi dito e cita o movimento enquanto podendo ser lento ou rápido. Será possível determinar que Platão estava querendo dizer uma e mesma coisa quando remeteu ao movimento lento e rápido como sendo deslocação e alteração? De fato há uma identidade no que concerne à descrição dos movimentos em 156c-d e em 181d, como bem nos relata Santos:

A distinção entre movimentos rápidos e lentos, apresentada em 156c-d e repetida em 182a-b, serve de base à reformulação de 182c. Agora, o fluxo (*rheos*) comanda o movimento (*kinesis*) que, nas suas duas espécies – deslocação (*phora*) e mudança (*alloiôsis*) – distorcem qualquer possibilidade de interpretar o sensível, a partir de uma teoria coerente da percepção. (SANTOS, 2010, p. 106)

Mas seria pertinente questionar qual espécie de movimento em cada citação remete à qual?

Nas traduções de Cornford e Nakhnikian, eles trazem o fragmento 156c-d como sendo “O tipo lento tem seu movimento sem mudar de lugar e em relação ao que no alcance dele”<sup>17</sup> e em Buckels “tem seu movimento sem mudar de lugar e em relação às coisas que se aproximam”.<sup>18</sup>

Nessas traduções, há um elemento que aponta explicitamente para os movimentos rápidos enquanto sendo mudança de lugar: “mas o par gerado é mais rápido, enquanto eles se movem de lugar para lugar, e seu movimento consiste em mudar de lugar.”<sup>19</sup> Estaria Cornford colocando a menção ao movimento lento enquanto mantido em si mesmo em oposição ao rápido, subentendendo assim que este último seria portanto “saindo de si mesmo”, mudando de lugar? Uma questão interessante é que todo esse fragmento não existe de nenhuma maneira na tradução Lusitana<sup>20</sup>. Por essa tradução, não há indicação explícita do movimento rápido consistindo em mudança de lugar. Mas nas traduções de Cornford, que é aceita por Nakhnikian, e também na tradução de Harold N. Fowler, a identidade de movimentos rápidos com deslocação é clara e evidente. Vejamos: “Mas as coisas geradas dessa forma são mais rápidas; movem-se de um lugar para o outro, e seu movimento é naturalmente de um lugar

<sup>17</sup> “The slow sort has its motion without change of place and with respect to what comes within range of it” (CORNFORD, 1957).

<sup>18</sup> “A slow motion has its motion in the same place and in relation to things coming near” (BUCKELS, 2014, p.3).

<sup>19</sup> “[...] but the offspring generated are quicker, inasmuch as they move from place to place, and their motion consists in change of place.” (CORNFORD, 1957)

<sup>20</sup> PLATÃO. *Teeteto*. Fundação Calouste, 2010.

para outro”<sup>21</sup>. Nessas traduções, parece que tal identidade pode ser estabelecida. Mas temos um ponto importante levantado por Nakhnikian sobre um tipo de movimento mais extremo que Platão refuta em 183b e que não é o mesmo que aparece na DS<sup>22</sup>, fazendo com que a tese sensista da DS permaneça não refutada de todo. Isso veremos mais atentamente no capítulo terceiro. Por ora, não podemos concluir identidade entre os movimentos rápidos e a deslocação e os lentos com a alteração.

Uma breve recapitulação: Teeteto responde à pergunta sobre o que é conhecimento, afirmando este ser sensação/percepção. Utilizando-se de variados termos entrelaçados que deixa Sócrates apto a equiparar sua resposta com o entendimento de *aisthesis* que concedia à ela também um certo julgamento, ele remete à teoria protagoreana onde o homem, através da *aisthesis* percebe o mundo e o que ele percebe (o que pode ser percebido por qualquer um) é o que é verdade para ele. Ora, mas na verdade, homens têm opiniões diferentes a cerca de uma mesma coisa. Como se justifica essa mudança? É a coisa em si mesma que tem ambas as qualidades? São as qualidades formadas pelo homem? Antes de esclarecer como ocorre a formação das qualidades, é necessário orientar o entendimento em direção à natureza das coisas percebidas pelos sentidos, dado que estes são os responsáveis pelo conhecimento no momento. O próprio Protágoras, bem como os poetas e também Heráclito, dentre outros, concordam que todas as coisas nascem do fluxo e do movimento, e este movimento consiste em mover-se de todas as formas, provocando assim movimentos lentos e movimentos rápidos. Esse devir justifica a contradição na qual as coisas se mostram. No que consiste, então, esses dois tipos de movimentos e o que eles podem provocar com relação ao processo em direção ao conhecimento? De agora em diante, iremos trabalhar com mais ênfase nos detalhes do que vem a ser o movimento que é lento e o que é rápido para que assinalemos a complexidade que pode ser apreendida das palavras de Platão ao descrever a Doutrina Secreta no *Teeteto*. O primeiro a ser citado, mesmo que de forma indireta em 156b e de forma breve em 156c, é o movimento lento

### 1.2.1 Os movimentos lentos

Os movimentos lentos são compreendidos pelos intérpretes como sendo um fluxo antecedente ao próprio processo de formação da qualidade. Em 156c-d “(...) enquanto são

<sup>21</sup> Tradução nossa. PLATO. *Theaetetus – Sophist*. Vol. VII, translated by Harold N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1921.

<sup>22</sup> Sigla adotada por nós para fazermos referência ao termo Doutrina Secreta.

lentas, mantêm seu movimento em si mesmas e em relação ao que está à volta e assim engendram, e o engendrado assim é mais rápido" (PLATÃO, *Teeteto*, 156c-d).

Os movimentos lentos são uma espécie de potência, capacidade, uma base metafísica a partir da qual as coisas que existem para alguém são formadas. Existe um debate acerca da indefinição dos movimentos lentos no *Teeteto*, o que deixa dúvidas sobre se Platão realmente afirmou que estes eram aspectos fundantes dos elementos envolvidos na relação sensação/qualidade ou se o fundamento disso se encontraria já na noção de sensíveis e movimentos rápidos. A posição que tomamos nessa pesquisa é a de que Platão em 156a, ao mencionar o movimento tendo tanto o poder de agir como o de padecer é mencionado novamente em 156c, identificando-os com os movimentos lentos que são anteriores à formação do par senso-perceptível. Partindo dessa identificação, desdobraremos a análise para verificar como isso pode ser mais bem apreendido, tendo em vista o parecer dos intérpretes que afirmam ser essa condição de potência, um fundamento metafísico, ontológico dada à tese do homem medida. Isso é importante para a pesquisa, pois percebemos por meio desse reconhecimento, a complexidade emergente da tese da senso-percepção apresentada por Platão. O caráter complexo aqui visado identifica a impossibilidade de ter sido uma teoria criada por pensadores pré-socráticos, a partir da qual não se tinha entendimentos tão abrangentes e de tal maneira desenvolvidos em sua época e linguagem.

Comentadores como Nakhnikian e Buckels entendem os movimentos lentos com detalhes estendidos para além do diálogo platônico, a fim de tornar essa compreensão mais elaborada. Faz-se importante o estudo dessa categoria de movimento nessa pesquisa para podermos verificar com mais fundamento aquilo que se mantém como uma elaboração platônica de uma teoria sensista com detalhes nunca antes vistos pelos pensadores, poetas e filósofos da antiguidade. Para isso, atentemos para os estudos acerca dos movimentos lentos desenvolvidos por George Nakhnikian, Cornford e Christopher Buckels, que trabalha o tema a partir da chamada Teoria Causal da doutrina secreta, debatida por I. M. Crombie e Jane Day.

Os sensíveis anteriores ao processo de formação da percepção, uma pedra e um par de olhos, por exemplo, podem ser relacionadas a esse estágio que Platão chama de movimentos lentos em 156c-d. Quando as coisas se movem com lentidão, o mantém (o movimento) em si mesmo a partir da qual nenhuma qualidade reside nessas coisas. Daí, os intérpretes concluem que nessa condição não existe nenhum perceptor nem um paciente da relação. Apenas o movimento engendrado em outras coisas é o que possibilita a aparição de uma qualidade na

coisa e de uma percepção num percipiente<sup>23</sup>. Mas esse é o segundo tipo de movimento, o que é rápido e que gera pares ao infinito. O primeiro tipo de movimento a que nos referimos, o movimento lento, é o que constitui a base da formação de todas as coisas, de acordo com a teoria de que tudo está em movimento, caso contrário, não existe. Entende-se que é uma potência de agir umas sobre as outras a partir da qual toda coisa é formada.

Nós temos a tendência natural de conceber tais coisas determinadas num lugar e no tempo, com suas existências definidas e independentes, pois compreendemos que, mesmo que não estejamos em sua circunferência de percepção, essas coisas estão lá, ocupando um lugar no mundo físico. Mas no século em questão, esses conceitos ainda não existem. A Doutrina Secreta trata da aparição de coisas sensíveis, estando em movimento e não podendo ser designadas como proprietárias do branco ou preto, quente ou frio e outras qualidades, pois nem é uma nem outra, mas pode ser as duas para cada sensação; sua predicação garante seu sentido no plano da obtenção de qualidade, de *status* no momento da percepção. Parece que, de acordo com essa doutrina, só o homem, dotado de *logos* é que pode tornar essas coisas verdadeiras, dado que ser verdadeiro é adquirir uma definição, tal qualidade de ser, e esse discurso sobre as coisas está relacionado de forma incoerente com a percepção, pois discurso se torna impossível no final das contas. Entendamos, pois, os movimentos lentos como a possibilidade dessas coisas adquirirem qualidade, adquirirem uma verdade, um “vir a ser” algo.

Os movimentos lentos são tidos como centros de atividades, cujo poder escondido é a potência de agir ou fazer com que as coisas se tornem reais e ajam umas sobre as outras. São os componentes metafísicos primários das coisas sensíveis ainda não percebidas.

Levamos em consideração a equivalência entre a passagem 156a e 156c-d, identificando os movimentos lentos com as duas potências, o poder de agir e de padecer que, encontrando-se e friccionando-se geram descendentes aos pares, o percebido e a percepção. Por que fazemos essa identificação?

O termo usado em 156a para designar esse poder de agir e padecer é *dynamin*.

*Dynamis* (*dynamin*) é o substantivo relativo ao verbo *dynastai*, ou seja, estar apto, e isso envolve a habilidade de agir sobre algo e de sofrer. Inclui ambas as características, a de agir, ter poder de causar algo e a de sofrer, capacidade passiva, receptiva, suscetível a sofrer algo (*República*, 476 – 480e; 506a – 510e). Essa é a noção comum primária do significado da

<sup>23</sup> Não me refiro aqui à noção de sujeito (percipiente) e objeto (coisa) mediada por um dado sensível que existe na epistemologia moderna. O pensamento de Platão nesta obra deixa clara a inexistência de ambos, na medida em que consistem numa série de fluxos não localizáveis, propriamente inexistentes, porque destituídos do mínimo de estabilidade, sendo o percipiente constituído por um mero agregado de fluxos convergentes.

palavra. Essa noção passa ainda por alterações de sentido proveniente da medicina grega, que termina por influenciar as primeiras ideias cosmológicas. Para Platão, também é considerada essa característica de agir e sofrer enquanto uma atividade pertinente à natureza de algo, e ainda, pode ser considerada como atividade ou princípio que revela a essência de algo. Para além desse entendimento, Platão também nos deixa sobre *dynamis* o entendimento de que é por através dela que podemos nomear algo, fazendo dela também condição para o conhecimento. (*Sofista* 247d – 249d) Para melhor entendimento, vejamos a passagem de Cornford sobre essa descrição:

Ela ( a *dynamis* ) pode ser manifesta sob um de dois aspectos: como uma atividade ou princípio de ação, de movimento, ou enquanto estado ou princípio de passividade, de resistência. Para cada aspecto, ou algumas vezes para ambos, ela revela o íntimo e a natureza escondida das coisas; e ainda, ela distingue suas essências. A *dynamis* torna possível dar a cada coisa um nome em conformidade com sua constituição peculiar, e coloca as coisas em grupos separados. Em uma palavra, ela é de uma vez só um princípio do conhecimento e um princípio da diversidade. (CORNFORD, 1957, p. 237)

Aplicado ao campo da senso-percepção, com o poder de agir e de padecer, a *dynamis* confere às coisas a possibilidade de serem nomeadas e conhecidas a partir de sua aparição para um sentido. Tendo sido estabelecido que o princípio de todas as coisas é o movimento, a *dynamis* pode ser compreendida como essa atividade que suporta a condição de possibilidade de ser de cada coisa e também o princípio que torna possível nomeá-las para um perceptor. Os materialistas confirmam que tudo o que é real deve estar em movimento, sendo elas compostas por matéria e o movimento é potência de agir e padecer. Não são reais coisas imutáveis ou inteligíveis. Os idealistas<sup>24</sup> acreditam que só há realidade em coisas imutáveis, e tudo o que muda não pode ser real, não sendo real, portanto, os sensíveis.<sup>25</sup>

Movimentos afastados estão em torno de si mesmos e são lentos, constituindo capacidades ou potências a virem a ser agente ou paciente, aproximando-se um do outro para

<sup>24</sup> Referência a 183e, 184a, quando Sócrates fala de Melisso e Parmênides.

<sup>25</sup> Platão, no *Sofista*, aponta que não é nem uma coisa nem outra, mas que há somente uma realidade, e a totalidade do real deve incluir tanto o movimento quanto as coisas imutáveis (249c-d, 250a-c, 252). O real deve conter vida, inteligência, alma e toda a mudança que provém disso. Sob o ponto de vista da totalidade do *Teeteto*, entendemos também essa maneira de conceber a realidade, sendo ela uma só, conhecida por duas operações interligadas, a saber, a perceptiva e a intelectiva, cada uma com seus respectivos resultados, um mutável, que é realizada pelo intercurso entre sentidos e coisa sentida, e a outra atividade, a intelectiva, desde seu início procura determinar um ponto fixo nesse fluxo e formula o que se entende nesse diálogo por opinião, até chegar ao ponto mais estável possível sobre algo, que neste caso, consideramos ser a Forma, mesmo não tendo sido mencionada diretamente nesta obra ou até mesmo alcançado este ponto de conclusão.

finalmente realizarem essas capacidades, acelerando-se e assumindo respectivamente seus resultados. No tocante a tais elementos, afirma Muniz:

O princípio de todas as coisas, segundo essa doutrina (156a em diante), é o movimento. Movimento dotado de duas formas correspondentes a duas potências: uma potência de atuar e uma potência de sofrer uma ação. Cada uma delas com uma multiplicidade infinita de instâncias. Esses dois tipos de movimento são complementares. Na verdade, são apresentados como um par reprodutor, que ao se aproximarem um do outro, praticam uma espécie de intercuso sexual e uma fricção que possibilita a procriação de filhos, multiplicidade também infinita de elementos. (MUNIZ, 2008, p. 25.)

Vejamos a seguir a imagem de Buckels onde essa aproximação é ilustrada.

#### Estágio Um: Dois movimentos lentos simétricos aproximam-se um do outro



#### Estágio Dois: Os movimentos lentos geram os movimentos rápidos

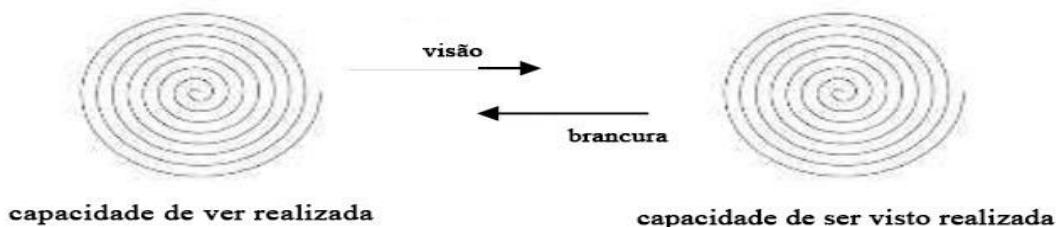


Imagen ilustrativa sobre a situação em que ocorre a aproximação proveniente dos movimentos lentos que se tornam rápidos, retirada do texto de Buckels (BUCKELS, Christopher. **Flux Capacities: A Casual Theory Reading of the Secret Doctrine in Plato's *Theaetetus***. Society of Ancient Greek Philosophy Newsletter, December, 2014).

A princípio, antes de engendrarem, tudo é capacidade ou potência de agir e de sofrer uma ação que, aproximando-se uma da outra, gerarão pares ao infinito, que são o percebido e a sensação. São dois planos distintos, o dos movimentos e o dos pares gerados. Os movimentos lentos (a coisa e o indivíduo) podem ser tanto agentes como pacientes (157a), pois o que é um agente pode se tornar paciente quando tropeça num outro. Sendo *dynamis*, atuam das duas formas. Quando atuados ambos em suas devidas posições e exercendo suas devidas capacidades, engendram num movimento mais rápido (ainda no primeiro plano) que

formam, por exemplo, uma brancura numa pedra e uma visão num olho, sendo este o segundo plano.

De acordo com o fragmento 156a-d, movimentos lentos são definidos na esfera das coisas físicas, mas ainda são caracterizados pela potência de agir e de padecer, e não pela presença física enquanto coisa. São vistos enquanto componentes primários do mundo físico. Não podemos chama-los ainda de agente e paciente, mas é neste par em que a potência irá se transformar, quando os movimentos se tornarem rápidos. Essas coisas físicas são consideradas, a partir do movimento rápido, enquanto agentes, pois tem o poder de afetar nossos sentidos, logo, o de agir sobre eles, e os órgãos dos sentidos, com a capacidade de serem afetados num modo peculiar à sensação ou percepção. Mas o olho (um órgão do sentido) pode também ter a potência de agir sobre ou afetar um outro sentinte, na medida em que pode ser visto ou tocado. E ainda, um potencial agente ou coisa física pode agir sobre outra coisa física, mas essa relação entre coisas sem um sentinte não faz parte do conteúdo da obra.<sup>26</sup> A única forma de explicitação da realização de tais potências é referente a uma coisa física que pode ser uma pedra, um pau, um vento ou qualquer uma de natureza inanimada, e um percipiente, dotado de potência para ter uma sensação. Tanto uma coisa física quanto um órgão do sentido tem as duas potências, a de agir e a de padecer, centro de atividades, coisas mudando nos dois lados. São potenciais para a ocorrência de uma relação, intercurso. No limite da teoria da Doutrina Secreta, o paciente é precedido sempre pela potência equivalente a um órgão do sentido. Então, a potência de algo pode ser, por exemplo, a potência de ser visto, como também de ser ouvido ou tocado, e por outro lado pode ser potência de ver, de ouvir, de se tornar uma sensação qualquer que seja. Existe aí uma condição precedente, um tanto fixa para cada coisa, pois para cada sentido existe sua peculiar capacidade e para cada coisa deve haver sua peculiar condição que está em conformidade com este ou aquele sentido. Uma coisa pode ter capacidade somente de ser ouvida, no caso de uma nota musical. Mas pode haver uma coisa (como há várias) que possui ao mesmo tempo uma cor a ser vista, bem como uma textura a ser sentida e um gosto. Mas são exclusivamente ligadas a um sentido específico e que só efetiva sua condição e se torna uma sensação ou qualidade quando em relação com ele.

De acordo com essa visão, temos também Cornford, afirmando que nas ditas coisas externas, residem apenas as capacidades de engendrarem num movimento a partir da qual

---

<sup>26</sup> Não devemos entrar, portanto, na discussão sobre como dois objetos físicos inanimados agem um sobre o outro.

formarão o calor, a brancura, etc, nas coisas, assim como a percepção disso. Para Cornford, “Antes deles entrarem no alcance de algum órgão sentinte, eles possuem apenas o poder de agir ou padecer, e o mesmo ocorre (o mesmo é verdade para o órgão mesmo) com o órgão mesmo (CORNFORD, 1935, p. 259)”<sup>27</sup>. Portanto, sensíveis, como brancura e dureza, como visão e sentimentos são movimentos rápidos e eles são gerados pelos movimentos lentos que entram em proximidade um com o outro (BUCKELS, 2014, p. 3).

Buckels diz que alguns estudiosos de Platão consideram que os componentes primários não são os movimentos lentos, pois envolvem já os chamados por ele de “sensíveis”. Os sensíveis para Buckels, estão no âmbito do movimento rápido, pois são resultantes da relação entre agente e paciente, são as qualidades e as sensações. Esses pensadores se fundamentam na passagem 157b, onde “(...) como das muitas coisas que estão agregadas, agregação essa a que chamamos homem, pedra e cada animal e espécie.” Buckels refuta com a seguinte pergunta: “ Se a pedra não é branca até o olho se aproximar, parece impossível que isso seja uma mera agregação de propriedades sensíveis; como pode uma pedra imperceptível ser um conjunto (agregado) de sensíveis?”<sup>28</sup> (BUCKELS, 2014, p. 4) Os sensíveis são aquilo que já provém da percepção, ou melhor, as qualidades, a brancura, a leveza, etc. Se a pedra está num estado de imperceptibilidade, não é possível que seja composta por sensíveis, já que os sensíveis passam a existir após contato com um perceptor. Então, para uma pedra manter em si a capacidade (movimento lento) de adquirir uma qualidade, essa condição deve ser considerada como sendo o momento do processo em que ainda nada foi percebido. Quando a ela (a pedra) é aproximado um perceptor, ambos saem do estado de capacidade e essa capacidade entra em vigor, realizando-se na formação dos pares. A Doutrina Secreta não fala propriamente de objetos físicos. O que ela fala é de movimentos formando coisas, tais como pares e qualidades. Em 157b, quando Sócrates fala de homem e pedra como “coisas que estão agregadas”, logo antes, afirma que nada pode ser alguma coisa, nem isto, nem de mim, nem de alguma coisa, nada fixo. Deve-se falar das coisas como são feitas, destruídas e transformadas. Enquanto capacidades são movimentos. Então, devemos compreender as coisas físicas, os objetos e percipientes em si mesmos também, e acima de tudo, enquanto movimentos lentos capazes de gerar pares de qualidades e sensações, tornando possível a eles atribuir nomes, pois se deve falar das coisas como sendo processos, coisas em eterno estado de mudança, gerando e corrompendo, transformando-se (PLATÃO, *Teeteto*, 157b). É o que

<sup>27</sup> “Before they come within range of some sentient organ they possess only ‘ the power of acting or being acted upon’, and the same is true of the organ itself”.

<sup>28</sup> “If the stone is not White until the eye approaches, it seems impossible that it is merely an aggregate of sensibles properties; how can an imperceptible stone be a bundles of sensibles?”

podemos concluir da Doutrina Secreta em relação a tais potências citadas em 156a. Até mesmo a distinção entre coisas físicas e sensíveis, de que nos apropriamos para melhor compreensão da Doutrina Secreta, não existe no *Teeteto*. A única distinção presente no fragmento é entre movimentos rápidos e lentos, que indica que são os sensíveis equivalentes aos movimentos rápidos e as coisas físicas equivalentes aos movimentos lentos. Devemos, segundo a Doutrina, falar dessas pretensas ‘coisas’, não como ‘coisas’, ou unidades permanentes, mas como composições de vários elementos forjados, a partir do encontro fortuito de movimentos. Os movimentos movem elementos numa direção coerente que fazem com que adquiram um aspecto, esta condicionada a um sentinte, conforme aborda a Doutrina Secreta, que pode se enquadrar no homem que mede o mundo através de sua percepção. Tais elementos não poderiam ter sentido ou compor algo com sentido se não houvesse os movimentos para direcioná-los para o encontro da geração. Os movimentos são o princípio de tudo o que há de sensível. O complexo sensório, a realidade sensível é uma composição de elementos desdobrados a partir dos movimentos. Segundo Muniz,

Os fatores originários, portanto, que nós, só por comodidade poderíamos chamar de ‘coisas’, seriam essas próprias potências. Esse par, com sua multiplicidade infinita de instâncias, não poderia, pelas mesmas razões, formar um ‘mundo’, mas formam, sim, uma espécie de fundo em que constituem as condições profundas para a existência de uma superfície fenomênica. Esta superfície, ainda que de modo ilusório, preenche, com a ajuda da linguagem, o lugar de algo semelhante a um mundo que expressaria uma determinada ordem. Tais potências seriam, então, condições ontológicas determinadoras da emergência das aparências – ou aparições – que tornam o mundo alguma coisa possível. (MUNIZ, 2008, p. 28)

Potências não são nem objetos nem físicos, mas são as únicas coisas que Sócrates postula haver além das qualidades geradas na relação. A partir da perspectiva percipiente, nada existe se não estiver sendo percebido. As capacidades estão no momento da não percepção, pois estão fora ou anterior à relação. Essa concepção dos movimentos lentos é bastante delicada e requer uma especulação metafísica, e seu modo de ser parece ser existir e não existir ao mesmo tempo. As coisas são faladas como que agregados (*Teeteto*, 157d).

Alguém poderia perguntar: se essa teoria de que tudo se gera a partir do movimento admite um momento onde há algo que não é percebido, como conciliar isso enquanto sendo o movimento fundante na teoria do homem medida se para tal, é necessário que o indivíduo perceba para que seja real, ou melhor, somente percebendo é que pode ser real, dado que não há quem se aperceba de nada? O não percebido movimento lento teria *status* de real? O homem não seria assim a medida dessas capacidades com existência independente, pois não as estaria percebendo.

O não percebido não seria necessariamente um nada a ser percebido se for considerado que nele há um estado de potência. Nessa potência estaria tudo o mais que pode ser percebido por um percipiente enquanto possibilidade de ser ainda não definida. Não se trata aqui de uma unidade de opositos concebida enquanto formadores de um algo, pois nada é unidade, só podendo ser algo fixado através da palavra. A unidade de algo não está nos sensíveis nem no movimento, mas naquilo que já está no âmbito do discurso. Para Protágoras que não separa julgamento de sensação, há discurso sobre as coisas e nesse discurso as coisas são para cada um como se lhe aparecem, e para Platão que atribui à alma a capacidade de perceber o ser no fluxo onde tudo se desloca e se movimenta de todas as maneiras. A distinção aqui está na particularidade do *logos* que para um é condição cognitiva pertinente ao intelecto, e para o outro não há especulação de tal natureza, sendo tudo um composto só: *aisthesis*. Essas potências são, de certa forma dependentes, na medida em que dependem uma da outra (dois movimentos lentos) para adquirirem uma realização de *status*. Elas são próprias para interagiram enquanto algo perceptível, logo, são potências de se tornar algo que é para alguém. Não são potências de nada ou potências de algo que não pode ser percebido. São potências inerentes a uma condição do perceber. O não percebido poderia ser encaixado na teoria do homem medida se considerarmos o seguinte: o homem é a medida das coisas que são como são e das que não são como não são, sendo esse *não ser* um momento ou estado ou condição não percebido(a) pelo indivíduo, dado que é o não frio do vento que ele percebeu enquanto frio. Mas aí existem duas questões: tal construção teórica foi apresentada por Platão e ainda não verificamos se Protágoras mesmo elaborou essa tese se utilizando das mesmas palavras. E mesmo que a resposta para isso seja positiva, o não ser para o homem, enquanto aquilo que não é pode ser concebido simplesmente enquanto oposto àquilo que da percepção foi dita, não abrindo possibilidades para análise ontológica que inclua potências de vir a ser, permanecendo apenas no âmbito do discurso. Pressupomos que as referências feitas a esses pensadores no *Teeteto* são complementos observados por Platão dado às teorias deles. Avaliaremos esse aspecto de interpretação platônica através do conhecimento dos pensadores em questão, e seu conteúdo histórico destituído de influência platônica para fundamentarmos esse pressuposto ao final da análise da teoria sensista da Doutrina Secreta. Sendo assim, uma outra possível resposta para a realidade dos movimentos lentos é a de que Platão não estaria levando em consideração a coadunação entre o homem medida e a ontologia fluxista a partir do ponto de vista de Protágoras, mas do seu próprio, considerando a existência de coisas para além do momento da percepção.

Findamos as especulações acerca dos movimentos lentos e agora partiremos para o movimento consequente deste acima estudado, a saber, os movimentos rápidos, formadores ativos do par sensação – qualidade.

### 1.2.2 Os movimentos rápidos

A partir de agora, voltemos nossa atenção para os movimentos rápidos, geradores dos pares qualidade e percepção. Para tal, abordaremos os argumentos de George Nakhnikian<sup>29</sup> que descreve em detalhes tal teoria que ele afirma ser causal. Essa causalidade é proveniente do fato de que a geração dos pares é resultado da interação entre os movimentos, raios<sup>30</sup> que saem de cada parte, sujeito percipiente e coisa física, que é resultado do fato desses dois elementos engendrarem, após entrarem ao alcance um do outro. São como se fossem um segundo tipo, gerados a partir do encontro de dois movimentos lentos, cujo resultado é um “fluxo” contínuo que sai de um lado, do agente e do outro do paciente onde, no meio, vai gerar a sensação, qualidade e, nas extremidades haverá um sentido que sente (um olho que vê) e uma coisa qualificada (uma pedra branca). Segundo essa teoria, tudo indica que nada tem existência antes disso (157a). Entendamos esse “nada” no âmbito da qualidade e da sensação:

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

Aquilo que é e deixa de ser fora da relação é a sensação e a qualidade, pois sensação de nada e qualidade nenhuma, posto que não se encontram numa relação de contato.

Nakhnikian separa em seis os elementos que compõem o mecanismo físico da sensação, a saber, o órgão sensório; o objeto percebido; o movimento que emana do objeto sensível; o movimento que emana do órgão sensório; a qualidade sensível e a sensação/percepção. Os objetos que nós percebemos através dos sentidos se tornam perceptíveis por meio do movimento. É o movimento que parte do objeto e o movimento que parte do percipiente que entram em colapso e no meio, geram a qualidade percebida e a percepção. A qualidade nem “está” na coisa nem “está” no percipiente. Ela se forma no meio daquilo que flui de ambas as

<sup>29</sup> NAKHNIKIAN, George. *Plato's Theory of Sensation II*. The Review of Metaphysics vol. 9, nº 2, December, 1955, p. 306 -327.

<sup>30</sup> O termo “raio” é usado por Nakhnikian e Cornford, algumas vezes também usado enquanto fluxo ou feixe de energia. Platão não usa esse termo no *Teeteto*, mas apenas no *Timeu* para descrever um fato semelhante ao que está descrevendo no *Teeteto* sobre as sensações. Vou utilizá-lo aqui para que permaneçamos na linguagem do intérprete abordado para essa discussão.

partes. Então, de acordo com a interpretação de Nakhnikian, um movimento rápido que sai do órgão sensório vai em direção a um movimento também rápido que ao mesmo tempo está saindo do objeto a ser percebido, surgem, portanto, esses dois moveres de cada lado e entrando em contato, formam o par qualidade/percepção. Lembremos que os movimentos lentos aproximam-se um do outro para realizarem suas devidas potências. O resultado dessa aproximação Sócrates descreve da seguinte maneira:

(...) então, no meio, de um lado a vista desloca-se dos olhos; do outro, a brancura, a partir do que se junta para produzir a cor; assim, por um lado, o olho fica cheio de visão e torna-se, não uma visão, mas um olho que vê; por outro lado, a cor que lhe corresponde enche-se de brancura e torna-se não brancura, mas branco, quer seja madeira, quer pedra, quer qualquer objeto tingido dessa cor. E é assim em relação a tudo o mais; a dureza, o calor e tudo o mais, devem ser encarados da mesma maneira, não havendo nada que exista em si, pois como dizíamos antes, também é pelo encontro de umas com as outras que todas as coisas de todas as espécies se formam, a partir do movimento.(PLATÃO, *Teeteto*, 156de-157a)

Um sentinte tem uma sensação. Uma coisa adquire uma qualidade. Paciente e agente respectivamente. Essa coisa no sentinte que tem a sensação é o olho, ouvido, tato, etc. Que se torna coisa com sensação quando é atingido por uma espécie de raio emitido da coisa repleto da possibilidade de qualidade. O primeiro, portanto “... torna-se não uma visão, mas **um olho que vê.**” Visão e brancura são os instáveis que penetram nas coisas e a tornam o olho que vê e coisa branca.<sup>31</sup> Elas são geradas a partir do movimento e continuam em movimento, não há repouso após o encontro; eis porque será sempre tudo diferente.<sup>32</sup> Tudo que existe de todas as espécies assim se formam, a partir do movimento. Ritter resume o processo da seguinte forma:

Os objetos que nós percebemos através dos nossos sentidos se tornam perceptíveis por meio de seus movimentos. Até mesmo o percipiente no ato da percepção produz movimento. Esses movimentos, que vêm de fontes opostas, encontram e influenciam um ao outro reciprocamente; e, de acordo com a natureza dualista das causas, o percipiente se torna consciente dos efeitos dessa colisão de movimentos; num ponto

<sup>31</sup> Como pode ser formado no meio se o olho que vê se enche de visão e a coisa vista se enche de qualidade? As coisas parecem se formar através de um tipo de raio, se assim podemos nomear, que conecta um ao outro, mas se formam, surgem nas extremidades.

<sup>32</sup> Em 157a-b, Sócrates menciona o fato de não haver unidade em nada, nem de haver nome que mantenha alguma coisa fixa, de acordo com o discurso de tais sábios. É claro e evidente para a história da Filosofia que os fluxistas aludiam a esse entendimento quando falavam da realidade das coisas. Homero, Empédocles, Heráclito, Crátilo realmente não consideravam a possibilidade de constituir uma verdade fixa a partir dessa realidade, e não admitiam outra. Mas existe alguma fonte a partir da qual podemos crer que Platão retirou a construção da teoria da formação do par qualidade/sensação? Nakhnikian chega a essa conclusão a partir da premissa de que Platão pretende construir uma teoria da senso-percepção a partir da qual possa ser extraído algum dado linguístico que será calculado pela alma para o alcance final das Formas enquanto conhecimento. Mas esse ponto da questão sobre a teoria ser ou não platônica abordaremos com cuidado no segundo capítulo dessa pesquisa. Por ora, deixemos o argumento em torno apenas do entendimento dos elementos da teoria.

de vista objetivo, ele experimenta isso enquanto uma qualidade sensível; num ponto de vista subjetivo, ele experimenta isso como uma percepção dessa qualidade. (RITTER, 1933, p. 135)

Vemos se formando os elementos separados por Nakhnikian desde o tornar-se perceptível por meio dos movimentos (lentos), passando pelos raios que vem de cada lado, tendo o que colide e o que sofreu a colisão, influenciando um ao outro, surgindo assim um percipiente e uma qualidade percebida.

Em 154a, Sócrates fala de dois termos ressaltados por Nakhnikian enquanto sendo um movimento ou fluxo ou feixe que sai de um lado, do olho e, do outro, da coisa. Argumentando em favor da importância desses feixes que só são mencionados com os termos abaixo designados em 154a, Nakhnikian vai desenvolver o argumento dos movimentos rápidos a partir deles. Vejamos o que podemos entender disso. “O que nós dizemos ‘ser’ esta ou aquela cor não vai ser nem o olho que encontra o **movimento nem o movimento que é encontrado** mas alguma coisa que surge no meio dos dois e é peculiar a cada percipiente separado”<sup>33</sup>.

*Tó probállon* é um fluxo visual que o olho envia para encontrar o raio produtor de visão e *tó probalómenon* é um fluxo enviado pelo objeto visto. Um mesmo objeto pode causar várias sensações de uma só vez. Pode ser visto, ser tocado, ser degustado, ser ouvido. Mas cada *probállon* e *probalómenon* é particular, cada par produz o seu próprio *probállon* e *probalómenon*. Eles concernem a um particular previamente caracterizado pela possibilidade de geração da qualidade no objeto e seu respectivo sensiente enquanto o sentido que lhe corresponde. Cada órgão pode perceber incontáveis percepções que lhe concerne, seja ouvir múltiplos sons de um mesmo ou vários *poiôn* (qualidade) seja ver múltiplas cores de muitos objetos perceptuais a partir de diferentes *poiein*. Um *probállon* de um olho pode reagir apenas a um *probalómenon* que carrega em si visibilidade em potencial, e essa visibilidade possui características peculiares a serem exaltadas em sua ocorrência<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Grifo nosso. Tradução do *Teeteto* de Cornford. Segue o original do grego: *εἶναι φαμεν χωῶμα οὐτε τὸ προσβάλλον οὐτε τὸ προσβαλλόμενον ἔσται, ἀλλὰ μεταξύ τι ἐκάστω ἴδιον γεγονός: ή σὺ δισχυρίσαιο ἀν ώς οἷον σοὶ φαίνεται ἐκαστον χωῶμα, τοιοῦτον καὶ κυνὶ καὶ ὄτωοῦν ζώω* (PLATÃO, *Teeteto*, 154a); na tradução lusitana da Calouste, os termos que aparecem no lugar de *tó probállon* e *tó probalómenon* é aquilo que colide e o que é colidido ou sofre a colisão. Nem uma nem outra se pode entender enquanto feixe literalmente. Tudo indica que essa noção está vinculada ao *Timeu*.

<sup>34</sup> Por detrás dos movimentos lentos enquanto capacidades, que nos levam a conceber objetos físicos e percipientes fora da relação de percepção, existe uma possibilidade de haver estabilidade em algo. Em 184e-185a, Sócrates aponta para uma incapacidade dos sentidos em perceberem o que é pertinente à capacidade de um outro sentido. Isso significa que antes mesmo de perceberem e serem percebidas, as coisas existentes devem possuir capacidades estáveis que promovem a elas possibilidades de captarem o que lhes é pertinente. O olho e a pedra devem ser simétricos, de maneira que possa um interagir de forma adequada com o outro e

*Prosbállon* é, de acordo com Nakhnikian, o feixe emanado do corpo, puro centro de atividade física. É um momento no fluxo de deslocação a partir do olho. É arraigada a uma condição específica do sentido a partir da qual emana, articulada a ambos os movimentos, o lento e o rápido dos dois lados. Ao lento no momento da sua aparição, pois dele emana, e ao rápido quando emanado e seguindo em direção à coisa do outro lado do fluxo. Ele é atacado pelo fluxo de movimento que sai do objeto, também um outro centro de atividade física, e esse fluxo é o *prosbállomenon*. Não é do encontro entre o sentido e a coisa diretamente que acontece a geração da sensação/qualidade, mas do encontro desses dois fluxos que se deslocam em direção um do outro. Tudo é de fato, constituído a partir do movimento. E esse fluxo, *prosbállon* e *prosbállomenon*, ocorre para todo o tipo de sensação correspondente a cada sentido propriamente.

Nem o objeto nem o sujeito possuem ou são dotados de uma sensação ou qualidade permanentemente. Acontece que quando os dois fluxos deslocam-se um da vista e outro da coisa, entram em choque e formam, de um lado, a visão no olho e a brancura na pedra. Cornford atenta para o fato de que essa brancura aparece na superfície da pedra, onde o fluxo deslocou-se. Vejamos:

A coisa externa ‘se torna branca’; sua superfície ‘é saturada com brancura’. (...) o objeto é descrito enquanto afetado pelo ato de ver e adquirindo cor. O sentido disso pode ser que a ‘chama’ ou luz pertencente ao objeto não pode ser até, esse momento, chamada de ‘cor’ ou ‘branca’. Em outras ocasiões, o objeto não pode ser falado como se possuísse em si mesmo alguma qualidade com um nome fixo (CORNFORD, 1957).

O fluxo (raio, luz, feixe) que percorre todo o caminho é causador do surgimento das duas coisas nos respectivos lados e, momentos após, se extinguem, pois mudam. É o caso de compreendermos que qualidade e sensação fizeram parte desse fluxo, como se estivessem não no objeto e no sujeito, mas fora deles, se formando nesse feixe de movimento que se deslocou de ambos os lados. Sensações e qualidades nunca são, mas estão sempre vindo a ser e a cada momento são diferentes, seja para um mesmo sujeito, seja para sujeitos diferentes.

Existem condições que devem antecipar a formação da sensação/qualidade, na medida em que o fluxo que sai do olho deve se encontrar com qualquer que seja o fluxo que sai da coisa, mas que corresponda a uma possibilidade visual. O *prosbállon* do olho é ajustado apenas a uma classe de *prosbállomena* que tenha a ver com qualquer algo na coisa que faz

---

produzir a pré-determinada sensação e qualidade mediante os raios que emergem de cada parte. Eles devem estar aptos a interagirem adequadamente a produzir qualidades e sensações apropriadas a cada um, por exemplo, a capacidade para cor e capacidade para ver. (BUCKELS, 2014)

com que ela apareça, por exemplo, branco para o olho. Um objeto tem variadas condições de *prosbálomon*, um que corresponda a cada órgão sensorial. O ouvido pode captar de uma pedra o som que ela faz ao rolar pelo chão. Dessa mesma pedra, podemos sentir a rigidez com o tato e se quisermos saber dela o seu gosto, teremos a resposta quando em contato com a língua. Mas é gerado um *prosbálion* e um *prosbálomon* para cada par correspondente a cada sentido, mesmo que de um mesmo objeto. O *prosbálion* vindo do olho reage apenas a uma atividade potencialmente visível. E assim é para os demais sentidos.

Quando esse intercâmbio ocorre, dá origem ao par agente/paciente. O sujeito que percebe é o paciente (159c) e o objeto percebido é o agente. Nem agente (amargo) nem paciente (sentinte) existem fora da relação de geração. A nomenclatura agente/paciente é instituída tendo em vistas que ambos são centros de atividade, não que uma seja passiva e outra ativa sempre necessariamente. De acordo com Nakhnikian, “são adjetivos usados simplesmente como um dispositivo para diferenciar dois centros de atividades físicas radicalmente distintos, objeto (agente) e sujeito (paciente)”(NAKHNIKIAN, 1955, p. 140, 141). A relação que ocorre entre ambos não é de passividade ou atividade, mas ambas exercem ação uma parte sobre a outra. O objeto físico e o órgão só podem ser chamados de órgão sensório e objeto percebido quando ocorre a colisão entre o que é irradiado de ambos os lados. Só se tornam verdadeiros após o contato dos dois fluxos que fazem emergir o agente e o paciente. Verdadeiros na medida em que houve um sujeito para dizer dele se é ou não é que, na Doutrina Secreta entendamos pré-estabelecida a tese protagoreana, mantendo todo julgamento enquanto verdadeiro.

Então, os dois fluxos acima descritos dão origem ao par agente/paciente ou órgão sentiente/objeto percebido, que consiste também no fato de tornar verdadeiro, trazer para o campo da percepção as coisas que existem enquanto potências ainda não percebidas, os movimentos lentos. O par *prosbálion* e *prosbálomon* do lado do objeto físico, quando entram no alcance um do outro dão origem ao agente ou objeto percebido. Do lado do órgão do sentido, o par *prosbálion* e *prosbálomon* dão origem ao órgão sentiente ou paciente. Simultaneamente ocorre a formação do par qualidade/percepção<sup>35</sup>.

Essa explicação do processo que envolve a formação do par qualidade/sensação está bem elaborada e detalhada em todas as suas possibilidades. Sócrates explica o processo de maneira simples, mas tudo isso que foi dito sobre ele nessa pesquisa é possível de ser retirada dos dizeres dele. Porém, temos apenas uma observação a fazer sobre o que foi aqui

---

<sup>35</sup> Esse processo dividido aqui, segundo Nakhnikian, e a partir das passagens 154a, 156c-d, 157a, em 6 partes (ou 3 pares) ocorre quase que simultaneamente na prática no que concerne à formação dos pares.

apresentado a partir dos estudos de G. Nakhnikian. Ao ler os fragmentos 154a, 156c-d-e, 157a e 159d, verifico um entendimento semelhante ao de Nakhnikian, mas retiro a compreensão que ele tem daquilo que ele diz emanar dos dois lados como sendo o *prosbállon* e *prosballômenon*. No fragmento onde esses dois termos são citados, parece que a ideia central a ser transmitida ali é a de que aquilo que chamamos de ‘cor’ não é nem o movimento encontrado pelo olho, nem o movimento que o encontra, mas algo gerado no meio dessas duas coisas. Porém, em 156c-d-e, parece que o que se desloca não é apenas um feixe, um fluxo que sai e gera algo no meio, mas assim como em 154a, gerado no meio é a cor e, saindo dos extremos temos, de um lado a vista e do outro a brancura que colidem, fazendo com que aquilo de onde saiu a vista se torne olho que vê ou enche-se de visão, e aquilo de onde saiu a brancura se torne branco ou coisa branca. Poderíamos mesmo, como insiste Nakhnikian, entender que para cada sentido, há o mesmo feixe pertinente a suas devidas capacidades de vir a ser? Se chamo a vista enquanto aquilo que se desloca, então, quando eu falar de ouvido, o que se desloca não é a audição, para assim formar um ouvido que escuta? E se o que é escutado, do lado da coisa não sai uma agudeza, tornando-se, por exemplo, um som (grito) agudo? Não creio ser possível apenas chamar assim todas as variações dos extremos opostos por um par de termos que não aparecem mais no decorrer da obra, sendo substituídos por sabor, amargor, brancura, visão e coisas de mesma natureza. A teoria proveniente dessa especulação é correta, mas se limita quando se utiliza de um termo apenas. O que parece deslocar-se no âmbito dos movimentos lentos são as capacidades, no caso do olho, de ver e, no caso da pedra, de se tornar branca. Em 159d, a docura que sai do vinho está movimentando-se ao seu redor. É o que faz do vinho potência de ser doce. Quando o vinho se aproxima o suficiente de um percipiente em potencial, a deslocação se torna mais rápida, deslocação essa da percepção originária da língua e da docura que faz o vinho ser e aparecer doce. As coisas que iniciam os movimentos rápidos são as coisas mesmas que estavam ali em potência e que tem condições anteriores à formação exata de seus estados. Não vejo como atribuir simplesmente o termo ‘feixe’ ou semelhante para o que se move em direção à colisão da formação da qualidade. Ou até mesmo utilizar-se de um par de termos fortuitamente usados para evidenciar não eles mesmos, mas um terceiro termo, para designar uma condição única que aparece para cada potência no geral. Platão pode realmente ter proposto que o mesmo processo ocorre para qualquer formação de percepção e qualidade, mas não usou um termo que determinasse claramente um elemento comum a todas as ocorrências, caracterizando cada ocorrência com o termo pertinente à qualidade e ao sentido. Mas no que

concerne ao processo mesmo, descrito por Nakhnikian em suas etapas e resultados, estamos em completo acordo.

Outro ponto a ser analisado é a possibilidade de um sétimo e oitavo termo na formação dos pares na teoria sensista. Ao que parece, saindo a potência da percepção de um lado, e a potência da qualidade do outro, ocorre no meio a colisão e em seguida, o olho de um lado enche-se de visão e a pedra do outro, se torna branca. Não poderíamos considerar aí um movimento de retorno a partir da colisão central, no meio do deslocamento vindo dos dois lados? Pois parece que, em 156c-d, e também em 159d, que as coisas tem o seu fim, no que concerne à formação, nos seus “objetos” de origem, seja o vinho, seja a língua, seja o olho, seja a pedra, pois ambos os lados se enchem de algo, esses lados a partir da qual todo o fluxo para a formação teve inicio. Sendo assim, haveria um retorno. Não ousaria em chamar esse retorno de movimento porque não há menção clara disso no texto, mas tudo indica que haja uma volta a partir da colisão, que promove o sentido percebendo uma coisa com uma qualidade, fazendo desse par, momentaneamente reais e verdadeiros para aqueles envolvidos.

Não estou afirmando que as coisas formadas residem no percipiente ou na coisa, ao retornarem aos seus respectivos produtores, pois antes mesmo de elaborar a Doutrina Secreta Sócrates já menciona que o que se forma é no meio, na colisão. Mas parece que, ao ganharem um sentido, no caso a sensação se tornar algo para o sentinte que sentiu algo sobre aquilo, esses sentidos aparecem impressos nas coisas mesmas, percipiente e coisa ou objeto. É neles que tomam forma, após terem surgido na colisão, e expiram no momento seguinte, dado que tudo está sempre nos dois tipos de movimento. Com isso quero apenas sugerir um movimento a mais do que aqueles seis apontados por Nakhnikian como os suficientes para descrever a teoria sensista baseada nos movimentos rápidos. Seria a sétima etapa do processo, o movimento de retorno do par gerado àquilo de onde surgiu, seja objeto se tornando objeto branco, seja olho se tornando olho que vê. Após esse retorno, tudo o que se formou a partir do processo de encontro do agente e do paciente se esvai, pois criado a partir do movimento, não permanece. É fugaz.

Desenvolvemos em detalhes aquilo que se pode entender da Doutrina Secreta para que possamos pôr em evidência ao final da pesquisa que envolverá a Filosofia dos pensadores ditos como autores dela no *Teeteto*. Quando a pesquisa acerca dos fragmentos de Heráclito e Protágoras assim como o poema de Parmênides, que será realizada no capítulo 2 dessa pesquisa, findar, voltaremos a essa discussão detalhada para comparamos e avaliarmos as possibilidades de encontrar vestígios autênticos de Platão.

Estando clara a noção dos movimentos lentos e rápidos e suas respectivas funções na formação da sensação, partiremos agora para a teoria do homem medida devidamente fundamentada no fluxismo aqui apresentado. Tendo sido gerada a sensação sobre algo, isto foi sobre algo real. Por isso o homem é a medida de todas as coisas e toda opinião é verdadeira. Mas isso é mesmo possível sem contradições? A *aisthesis*, tal como delimitada na Doutrina Secreta está de que maneira relacionada com a tese de Protágoras? Se *aisthesis* não for conhecimento, pode se ter algum conhecimento sobre elas?

Os aspectos centrais da teoria sensista, encontrados na passagem da Doutrina Secreta, e ditos complexos por nós tem seu ápice na compreensão desse par sensação – qualidade, que se formou a partir dos movimentos lentos e rápidos, e se esvai em seguida, devido a fugacidade da sensibilidade. Vejamos agora como vamos entender o homem medida, de acordo com *Teeteto*, para que possamos compreender a assimilação do que foi dito nessa teoria em relação ao perspectivismo encontrada na interpretação platônica do fragmento de Protágoras.

### 1.3 O Homem-medida no *Teeteto*

O homem dá significado às coisas que passam a compor seu universo subjetivista, dotando o mundo externo de significados que concernem a ele enquanto sujeito da percepção que, de acordo com os sentidos, estão sempre mudando, um novo a cada instante, e perecem a partir do momento que o fluxo que os formam cessa. Eis que surge uma das objeções socráticas sobre a teoria do homem medida: quando não estão percebendo as coisas, o homem de nada sabe? Para eles a memória nada conta? Como haveria de ser composto seu universo de conhecimento se todo ele dependesse apenas da percepção imediata e nada mais? Há momentos em que o homem não está percebendo. Sempre mudando e nunca sendo, como “possuir” conhecimento se nada é passível de possessão? Começa a surgir aí um indicativo de que não se pode saber nada sobre as percepções se dependermos unicamente delas. Alguma outra capacidade no homem deve começar a atuar para que pelo menos sejamos capazes de lembrar. Não significa nada para nós as percepções se nada for pensado sobre elas. Seriam estados primitivos de sensações que poderiam ser equiparados ao dos animais.

De acordo com os argumentos acerca de Protágoras provenientes de Platão, a tese do homem medida está fundamentada na percepção. O homem constrói verdades a partir daquilo que ele percebe e cada indivíduo percebe de forma singular e única. Não há falsidade nas opiniões emitidas acerca das coisas porque nem é sobre a mesma coisa que está sendo emitida

a opinião, dado que cada um sente à sua maneira e isso resulta numa sensação outra que não a do outro ou até mesmo a anterior, e não há nada na coisa externa a ser determinada, não há “verdades” nos elementos segundo a qual será correto ou errado afirmar algo a respeito. Cada percepção é sobre algo que é para o indivíduo, não havendo percepção do que não é, determinando que assim, a verdade está no âmbito perceptivo, e assim também o conhecimento. A Doutrina Secreta do *Teeteto* aparece para os pesquisadores como uma espécie de refinamento do pensamento de Protágoras, e quando não é considerada platônica, a teoria nela inserida representa os fundamentos da tese do homem medida, que também segue o modelo do fluxo heraclítico em que todas as coisas estão submetidas, e no duplo movimento, ativo e passivo, na qual cada coisa engendra para tornar-se qualidade. Partindo da compreensão já apresentada sobre movimentos lentos, vimos que de um lado sai um sentido do agente e do outro, do paciente, uma qualidade predisposta, que irão se chocar e no meio, para um lado surge a sensação e para o outro lado surge qualidade. Da Doutrina Secreta resulta que esse par ocorre apenas uma única vez, tal como ocorre, pois tudo está sempre em movimento, não há *ousía* a ser descoberta nas coisas externas, cada percepção é singular e verdadeira, e nova para cada indivíduo diferente e também para cada momento para o mesmo indivíduo. O homem é a medida, pois tudo que se lhe apresenta deve ser verdade para cada um, da maneira real sobre a qual ele é acometido. A existência das coisas parece só ter sentido quando em reciprocidade uma com a outra. Nada é se não for por alguém percebido e não se percebe algo que não é. Então, nenhum indivíduo pode ter a mesma sensação duas vezes, nem um indivíduo pode ter a mesma sensação de um outro, e que não há existência separada e independente das coisas; existem percepções a cada instante, a união entre agente e paciente faz surgir sempre novos pares de sensação e qualidade. Para isso, segue o seguinte fragmento retirado da obra *Funes, o memorioso*, de Borges, que descreve tal como seria o mundo para um homem que a tese de Protágoras defende:

O mundo, para Protágoras, é como o universo de *Funes, o memorioso*, de Borges – uma pluralidade infinita de seres isolados, absolutamente distintos.

O cachorro das 3:14, instantâneo, se dissolve. Tudo o que ele é é o cachorro das 3:14 e não será o mesmo cachorro às 3:15. Este, com relação ao primeiro, é o absolutamente outro. Dois cães absolutamente idênticos a si mesmos e absolutamente outros que o outro, mas nunca o mesmo cachorro em dois estados diferentes, pois isto exige relativização da identidade, coisa que Funes, quem sabe um bom discípulo de Parmênides e de Protágoras, não pode conceber. Nenhuma coisa que Funes perceba do mundo possui o mínimo traço de uma relação com o outro que permita uma relação no pensamento.

Percepções justapostas, lembranças justapostas, isoladas, incapazes de se cruzar – cada mundo é povoado por uma infinidade irracional, irredutível. (SOUZA, 2010, p. 98)

Seria isso mesmo que Protágoras estava dizendo? Que o que há são seres instantâneos que se esvaem a cada momento, nada nunca repetido, nem a partir de si mesmo nem a partir da coisa, sendo o mundo, dessa maneira, configurado em momentos, separados em fragmentos, segundos infinitos de percepções isoladas, incapazes de se cruzarem, não são intercambiáveis nem dentro do universo mesmo de um indivíduo, nem muito menos compartilhado por entre muitos. Se concatenarmos a tese sensista da Doutrina Secreta com a tese do homem medida, é assim que a realidade se afigura. Não há nada que parece intermediar as percepções umas com as outras, não há como formular uma experiência conjunta a partir da reflexão sobre coisas que são, pois nada é, nem as capacidades cognitivas humanas assumidas em tal tese permitem tal inter-relação. Coisa verdadeira é coisa percebida. A percepção não é mera aparência, mas um universo organicamente verdadeiro para quem o percebe. Nada é fixo, nem o sujeito que percebe, nem a coisa percebida, e tudo mudando implica coisas novas surgindo a cada momento, para cada um e para o mesmo sujeito. A única coisa que permanece é a palavra, por exemplo, **vento frio**. Esse *logos* é uma espécie de convenção que os homens usam para entendimento mútuo sobre coisas em realidade distintas. Mas dado que é o homem que compõe esse *logos*, qual seria o entendimento desse ‘homem’?

Existem dois possíveis entendimentos sobre o homem em Protágoras, a saber, um homem particular e um homem universal, sendo o primeiro apresentado antes da primeira refutação de Sócrates e a segunda depois da defesa de Protágoras, colocando o melhor como critério do sábio. Esse duplo entendimento sobre o homem (*anthrōpos*) é reconhecido tanto no *Teeteto* como por outros pensadores que interpretam o fragmento do Protágoras histórico, como veremos no capítulo 2 dessa pesquisa. Nessa separação entra o entendimento de *logos*. O homem particular é aquele encerrado em sua individualidade construtora de seu universo por meio de suas percepções infalíveis e únicas. É o homem que se recorta a cada instante e se renova no instante posterior, assim ao infinito. Ele comprehende o mundo à sua maneira e diz o *logos* sobre aquilo que lhe afetou, da maneira que lhe afetou. O *logos* nessa compreensão de homem não é abundante ou amplo, mas pontual e específico: diz um nome para algo que aparece.

O entendimento de Protágoras sobre o *Logos* nós remetemos a Diógenes Laércio, quando ele diz: “Protágoras diz que sobre todas as coisas há dois *logoi* em oposição um ao outro.” (LAÉRCIO, 1988) Esses dois (*dissoi*) *logoi* são a afirmação e a negação: A é B e A não é B, que necessariamente, quando enunciadas, não se referem à mesma coisa, dado a explicação do fluxismo e da inconstância das próprias formações das percepções e qualidades.

Se existe alguém que diz “o vento é frio”, para essa afirmação há o seu oposto enquanto possibilidade na linguagem e que não deixa de ser verdadeiro, porque não se trata da mesma coisa, do mesmo vento. Sempre que emitidas, cada sentença que afirma ou que nega em sua contraposição se refere a estados de coisas diferentes. Essa estrutura da linguagem, para Protágoras, deve ser entendida não como estrutura sujeito-predicado, mas apenas como uma nomeação, a saber, a nomeação de um instante da percepção. Assim, o referente do *logos* é um fato da percepção. Ora, como ser é aparecer, para cada sujeito da percepção, um *logoi* diz o que aquilo é para aquele sujeito naquele momento. Os *logoi* em oposição se referem àquilo que eu digo que para mim a coisa é e o que ela não é: o vento é frio, logo não é quente.

Essa tese, delimitada dessa maneira, conduz à conclusão de que não há verdade intersubjetiva, pois o homem é um indivíduo encerrado em sua própria subjetividade, com uma noção de mundo individual, construída através das percepções, que captam coisas em constante estado de mudança, sendo nova a cada instante. As percepções não estão em condições de mostrar um mundo unificado, cujo discurso pode ser sobre ele informativo. Para Souza, “Não há identidade, nem autodeterminação, nem si mesmo, pois o que há é um ‘eu’ e um ‘isto’ a cada momento” (SOUZA, 2010, p.101).

O entendimento mais evidente da tese do homem medida é o da exclusão da falsidade da esfera humana, pois se todos são a medida das coisas, tudo o que é por eles medido é verdadeiro. Não há opinião falsa. O que se mede se faz por intermédio dos sentidos, ferramenta que constrói para o indivíduo sua concepção de mundo e por essa razão, não há verdade a ser descoberta nas coisas, mas opinião a ser formulada sobre elas. A verdade é relativa. O que é medido sobre as coisas não é sua existência, mas seu modo, que predicados possuem e não possuem. Tais predicados são estabelecidos a partir da percepção. Não há características estabelecidas na coisa sentida a ser desvendada ou transmitida, mas sim uma condição particular a cada um que o faz perceber a “aparição” de determinada forma. As percepções seriam assim infalíveis e não poderiam deixar de transmitir conhecimento, não numa esfera em que haveria *ousía* nos elementos percebidos, mas a partir da compreensão de que o homem constrói sua própria noção de mundo por intermédio dos sentidos. Dado a constante movimentação das coisas, não há contrariedade em dizer que A é B e A não é B, pois não está sendo dito sobre uma mesma coisa.

Protágoras postula a infalibilidade das opiniões e dos sentidos por meio das quais as opiniões se formulam, não reconhecendo nas coisas nenhuma estrutura primária que pode revelar-se ao homem, mas tudo o que se revela é tudo o que há. Se o homem foi capaz de formular uma opinião, qualquer que seja ela e qualquer que seja o homem, sendo homem,

então é tudo o que a coisa é. Xenófanes dizia que não seria possível ter conhecimento sobre algo e dentre as razões que aponta para isso está o fato de que mesmo que o homem consiga chegar a compreender ou a dizer a verdade total sobre algo, ele nunca terá consciência disso, pois não há em seu aparato cognitivo (que só considera as sensações, *aisthesis* até mesmo para pensar) uma capacidade que o faça perceber qual a possibilidade real da revelação de algo. Protágoras ignora essa nuance das coisas. Não há nada nas coisas que não possa ficar escondido ao homem, mas ao homem, tendo aparecido, é o que é em sua totalidade. Melhor dizendo, as coisas não possuem uma *ousia*, restringindo as condições de conhecimento aos produtos dos sentidos. Ou o homem conhece tudo ou pelo menos tudo o que precisa saber para viver bem e construir seu sentido de universo. De toda forma, o homem é o bastante para aquilo que ele precisa, e sábio será aquele que, por meio da palavra, trará o que é melhor para si e para os outros, sendo este melhor tendo um critério fundamentado em juízos de valor e eficácia.

A possibilidade de entendimento do *logos* pelos homens entre si não está ligada ao fato de saberem algo sobre as coisas mesmas, nem mesmo sobre as percepções que outros tiveram. Mas há um discurso instituído como uma maneira de convencionar os entendimentos. É sobre o cenário da incomensurabilidade entre um homem e outro que se constroem as relações humanas, inserindo o discurso no âmbito da ação. Através desse *logos* emerge o segundo entendimento sobre *anthrōpos*, o homem universal de sua teoria. A medida inicialmente entendida a partir das percepções de cada um passa a ser, a partir da ação discursiva, o consenso. Torna-se mais útil o discurso daquele que traz o melhor para si ou para outrem. Isso vemos na defesa de Protágoras pela boca de Sócrates em 166d-e.

Afirmo que a verdade é como a escrevi. Pois cada um de nós é a medida do que é e do que não é, e no entanto cada um difere infinitamente do outro: para um é uma coisa e assim aparece, para outro é e aparece outra coisa. E estou longe de negar que exista a sabedoria e o homem sábio. Mas este mesmo a quem chamo sábio é aquele de nós que, quando as coisas são e lhe aparecem más, muda-as de modo a aparecerem e serem boas. (...) Para quem está doente, aquilo que come aparece e é amargo, mas para quem está saudável aparece e é o contrário. E não é preciso fazer mais sábio nenhum dos dois – pois não é possível –, nem se deve acusar o doente de ser ignorante por ter esta opinião, nem o saudável de sábio por ter outra; deve-se, porém, fazer uma mudança no doente, porque é melhor o estado do outro. Do mesmo modo, também na educação deve-se fazer uma mudança de um estado para outro melhor; mas o médico faz a mudança com remédios e o sofista com discursos. Por conseguinte, não fez com que o que tem uma opinião falsa tivesse posteriormente uma opinião verdadeira; pois não é possível ter opinião sobre o que não é, nem ser afetado por outra coisa que não aquela que o afeta, que será sempre verdade. Mas penso que, a quem tem uma opinião afim ao defeituoso estado de alma em que se acha, um benéfico estado de alma fará ter outras opiniões como esta, imagens a que alguns, por ignorância, chamam verdadeiras; eu chamo a umas melhores que as outras, mas não mais verdadeiras. (...) E afirmo que os oradores

sábios e bons fazem com que as coisas benéficas pareçam ser justas às cidades, em vez de defeituosas. Pois aquilo que a cada cidade parece justo e belo é isso para ela, enquanto assim a determinar.(PLATÃO, *Teeteto*, 166d-e)

O homem universal, sob essa perspectiva, se delineia através do consenso estabelecido entre os homens, tendo em vistas o melhor e a utilidade. O discurso é a ferramenta que modifica um estado para outro. A opção por A é B, ao invés de A não é B não se dará através do critério epistemológico da verdade, mas vai se construir no âmbito da ação, da prática para estabelecer o que é mais útil para os homens em geral e para a cidade. A sabedoria, que parece haver e não haver para Protágoras, não está na posse de quem tem a verdade, dado que todos a tem, mas sim na posse daquele que melhor utiliza o discurso para alterar um estado afetivo para outro melhor. O discurso passa a ser resultado de um processo de reflexão através de uma racionalidade não especificada por Protágoras, mas que diferencia a natureza dos demais animais da natureza dos homens. O homem procura um bem viver e o discurso aparece não como um dado inicial que remete ao fenômeno, mas como valor constituído através da adesão da maioria dos ouvintes a certos padrões de juízo que são instituídos como norma.

O que nos interessa de fato nessa pesquisa é referente à tese sensista, ao homem particular da tese do homem medida. Sobre o entendimento trazido por esse trabalho acerca da visão da tese protagoreana apresentada no *Teeteto* ficam algumas questões, além das levantadas por Sócrates na obra, que ele mesmo trata de ressaltar enquanto sendo falhas na teoria. Será possível retirar o elemento da formação da percepção e qualidade fora de cada coisa e ainda assim determinarmos a tese de Protágoras com as consequências acima sugeridas? Podemos compreender que as percepções são diferentes a cada instante sem remeter à interpretação do homem-medida a partir da Doutrina Secreta? E ele considerava o movimento enquanto fundante da realidade, a partir da qual poderemos supor a variação e a relatividade inerente e excludente da possibilidade de falsidade? O propósito dessas questões é o de procurar percorrer o caminho que Platão propôs no *Teeteto* quando analisando a segunda resposta sobre o conhecimento, a fim de delimitar sua própria interpretação e investigação na elaboração da tese sensista ali presente. Esse propósito só poderá ter eficácia quando tivermos já avaliado o pensamento do Protágoras histórico que visa identificar a autenticidade de seus fragmentos em discernimento à interpretação a ele dada por Platão em sua filosofia.

Ainda sobre a forma como Protágoras foi apresentado na obra, resta-nos uma pergunta: o que emite o juízo sobre as coisas? A tese de Protágoras no *Teeteto* carece de uma explicação

para o fato de que os sentidos são capazes de formular uma opinião, mas ele não propõe nada além das percepções enquanto provedoras dos dados e a potência através da qual devemos emitir um juízo. Estabelecendo que deve haver uma faculdade que não a dos sentidos para emitir um discurso, mesmo que de natureza nomeadora, Platão, concedendo essa capacidade à alma, já predetermina que essa atividade é uma maneira de fixar algo no fluxo, já prevendo aí a refutação da relatividade do homem medida. Primeiro, não pode haver verdade ou conhecimento sobre algo que não se deixa captar. Os sentidos somente são afetados o tempo todo, de diferentes maneiras pela mudança das coisas e de si, mas para que a alma emita uma opinião, ela já deve estar nesse momento fazendo uso da memória, do pensamento e da reflexão, e aquilo sobre a qual se diz “é branco” consiste na emissão de uma opinião. Sem a atividade da alma, nada poderia ser nomeado. E nomear é uma atividade que está presente já na tese do homem medida sob quaisquer interpretações. Na sequencia do argumento sobre a teoria sensista, a primeira coisa a ser questionada sobre o fato de saber consistir em percepção é a presença da memória na formulação de um entendimento. Se conhecimento for somente percepção, que consiste naquele processo descrito no fragmento que concerne a Doutrina Secreta, quando fechamos os olhos, por exemplo, não saberemos mais. A única coisa que a percepção nos dá é a sensação, pois se levarmos em conta que no processo da obtenção de conhecimento deve haver espaço para considerar a participação da memória, saber já não pode simplesmente consistir naquele processo. Há algo que chamamos memória e por através dela, recordamos de algo percebido. Isso não pode ser considerado um tipo de saber sobre esse algo?

Platão manteve o homem enquanto medida da tese de Protágoras, mas para o âmbito das sensações apenas, sendo as sensações aquilo que se resume à esfera das afecções passivas. O conteúdo judicativo intrínseco do pensamento de Protágoras para as opiniões é separado por Platão. Protágoras não separa atividades cognitivas de atividades senso-perceptivas. Tudo faz parte do homem, sendo este a medida por meio das sensações e se manifestando acerca delas por através do discurso, promovendo assim sua verdade. Platão delimita um campo da sensação passiva, destituída de atividade judicativa e alude para a capacidade cognitiva que começa na alma e se vale dos sentidos enquanto instrumento para avaliar os dados das sensações e sobre elas emitir juízos de valor, dando sentido e ordem ao fluxo inerente à atividade do lado das sensações, impondo dessa maneira fixidez ao mutável, que lhe empurra à dialética em direção ao conhecimento das coisas mesmas (185c – 187a).

Existem alguns estudos que apontam para a primazia do *Logos* na dimensão protagoniana e que seu pensamento se fundamentava numa compreensão da realidade baseada no discurso,

na linguagem: o real é efeito do discurso. É fato que Platão refuta a teoria de Protágoras enquanto medida para a verdade, no presente diálogo e que todas essas perguntas acima mencionadas são provas da ineficácia do conhecimento ser tal qual a tese do abderita. Temos o intento de mostrar como realmente Protágoras e as noções de opinião e sensação estavam vinculadas no seu tempo e no seu pensamento no segundo capítulo dessa tese, para assim podermos concluir se tais compreensões foram platônicas.

A análise feita nesse capítulo serve para entendermos como foi elaborada e interpretada a primeira resposta de Teeteto, em conjunto com o fluxismo e o homem medida, e com isso, teremos aqui detalhado o que será no próximo capítulo retomado para a verificação, em comparação com os fragmentos dos filósofos históricos Protágoras e Heráclito, da autenticidade e aceitação da teoria sensista elaborada na Doutrina Secreta. Teremos em mente as seguintes abordagens para chegarmos a essa conclusão por meio dessa metodologia sugerida: um ponto de vista de Marcelo Boeri e outro de Francis M. Cornford. Esses dois pontos de vista não constituirão provas concretas sobre a autenticidade da teoria da senso-percepção, mas apenas nos darão uma direção para aquilo que os pesquisadores da área encontraram como possíveis fatos para começar a edificar essa hipótese e concatená-las com a análise construída nesse capítulo e as apresentações do capítulo dois.

Teeteto dá uma resposta para a pergunta “o que é conhecimento?” cujos comentários ocupam maior parte do diálogo (151e – 186e): “(...) saber não é outra coisa que não percepção”(PLATÃO, *Teeteto*, 151e). Boeri pressupõe que quem está por trás dessa resposta de toda a investigação é o próprio Platão, que ele responde e trata de investigar para descobrir possíveis verdades e refutações. Vejamos:

(...) o modo como Platão a expõe, critica e analisa em seus detalhes serve para advertir a relevância do diálogo como um modo de fazer filosofia que lhe permite defender teses (como a defesa que Sócrates faz de Protágoras; *Teet.* 166d e ss.) que depois ele mesmo se encarrega de revisar e de refutar (BOERI, 2009, p. 238).

Platão é quem formula a tese e trata de examiná-la, analisa-la, refutá-la a seu modo por através de seu personagem, fazendo dele a sua voz. Neste caso, não apenas Sócrates faz a voz de Platão, mas interlocutores tais como Teeteto tomam as palavras importantes do diálogo como sendo o pensamento próprio do autor. Encontramos vezes em que realmente a tese sustentada é pelo personagem principal da trama, e vezes que a tese é argumentada por um personagem outro que não o principal, mas o próprio Platão a está sustentando. Neste caso, o que fez Boeri afirmar que é Platão que está por trás do argumento de que conhecimento não é mais do que percepção? Quais seriam os detalhes, dramáticos ou filosóficos que nos trariam a

essa conclusão? O fato de Platão ter dedicado maior parte do diálogo para analisar essa resposta, fazendo dela uma resposta significativamente importante para a obra, seria suficiente para confirmar essa hipótese? Muitas teses apresentadas por personagens em diálogos platônicos não poderiam ser tidas como sendo próprias do Platão. E como exemplo, Boeri cita a tese da justiça como direito do mais forte de Trasímaco, na *República*. Existem argumentos que sem dúvida são sustentados por Platão ou pelo menos são levados em consideração para serem analisados, dando-lhes a devida atenção quando necessário, cujo caráter platônico se mostra evidente devido ao contexto de sua filosofia ou da trama do próprio diálogo. São posições que mesmo que Platão não as assuma enquanto totalmente verdadeiras, elas merecem a atenção suficiente para serem investigadas, em seus prós e contras, e levadas em consideração para o debate em questão. No caso do *Teeteto*, Platão levanta a questão por através do jovem Teeteto, dando a Sócrates o trabalho de elucidar a questão, de trazer à tona como o próprio Sócrates alega fazer por através de sua capacidade maiêutica. Levamos em conta que boa parte da teoria sensista do *Teeteto* é mantida no *Timeu*, com algumas diferenças, e isso sustenta a hipótese de que a tese sensista permanece na sua filosofia<sup>36</sup>. Se pudéssemos pôr toda a argumentação na voz de apenas um só, observaríamos seu andamento com discernimento e coerência, sendo as refutações encaradas como próprias do movimento de inferência e conclusão a que se poderia chegar através de questionamentos e elucidações do que está sendo trabalhado entre os interlocutores. Não está exclusivamente na boca de Sócrates a verdade para essa obra. Cada interlocutor contribui para a dialética presente até que se chegue ao escopo sobre a questão. Devemos considerar, portanto, essa hipótese levantada por Boeri, a de que Platão também fala através de Teeteto, a fim de investigar uma tese que ele julgou ser suficientemente importante para o intento do diálogo e da questão proposta para debate. Mesmo tendo sido refutada mais adiante, isso não retira do argumento a importância devida no que concerne à direção que o diálogo deve tomar. Ser conhecimento sensação ou não é uma chave para a descoberta do intento principal da obra.

Partindo para o ponto de vista de Cornford, “[...] Platão deve realmente ignorar o que Protágoras teve a intenção de dizer e adota uma construção de suas palavras que contribui para sua própria análise da senso-percepção” (CORNFORD, 1957, p.33). Isso nos deixa

---

<sup>36</sup> Partimos do princípio de que o *Timeu* é um diálogo que foi escrito num tempo posterior ao *Teeteto*. Alguns revisionistas, como por exemplo Richard Robinson,<sup>b</sup> tentam mostrar o contrário para sustentarem que Platão refutou a teoria das Formas nos diálogos que concernem à tetralogia em que está inserido o *Teeteto*. Mas essa hipótese da anterioridade do *Timeu* ao *Teeteto* não é nem amplamente aceita, nem bem justificada, cabendo, entre muitos, o questionamento sobre a manutenção da teoria das Formas nas *Leis*, sendo esse diálogo considerado por muitos intérpretes como posterior ao *Teeteto*.

aptos a perguntar de onde vem essa interpretação de Cornford de que Platão não segue à risca o que foi proposto por Protágoras? Isso está inserido no próprio diálogo, ele leu isso em outros pesquisadores ou existem textos de Protágoras em que podemos verificar que não há nenhuma semelhança com o que foi dito no *Teeteto*? Ou ele estaria apenas levantando essa hipótese, baseado na historicidade dos diálogos platônicos de onde ele costuma refazer pensamentos alheios para os próprios propósitos analíticos? Será pertinente esclarecer até que ponto o argumento de Protágoras no *Teeteto* é protagoreano, em que medida a tese do homem medida fora reformulada por Platão quando este se propõe a interpretá-la e decifrá-la, quando não está a refutá-la. De acordo com Cornford, existem duas possíveis interpretações para o problema inicial proposto por Sócrates no *Teeteto*: o vento em si mesmo é ambos quente e frio, e o vento em si mesmo nem é quente nem é frio<sup>37</sup>(152b).

Dado que Cornford vê a evidência na teoria sensista, de que Platão acolheu a segunda possibilidade,<sup>38</sup> conclui que uma delas é visivelmente platônica e a outra cabe perfeitamente no contexto histórico de Protágoras. Sendo assim, a segunda interpretação é a que ele atribui a Platão como sendo um argumento erguido para dar base à sua análise da teoria da senso-percepção. E ainda, no diálogo, a segunda interpretação surge mais adiante com mais detalhes e sob o argumento de que pertence a uma desconhecida Doutrina Secreta (156a). De acordo com os argumentos de Cornford, não existe nenhum possível doutrinador secreto no contexto a que Platão se referia. Dos pensadores que claramente oferecem uma base para as teses apresentadas no *Teeteto*, nenhum deles apresenta uma teoria semelhante a essa segunda interpretação que é sustentada como válida na primeira parte da obra. E ainda, a teoria validada como a da senso-percepção na presente obra pode ser encontrada em outras obras de Platão.

Partamos, então, para a apresentação do Heráclito histórico, a partir da concepção vigente de *aisthesis* e *epistémé*, seguindo para uma análise semelhante sobre Protágoras e Parmênides.

---

<sup>37</sup> “No entanto, é provável que um homem sábio não fale ao acaso: sigamo-lo então. Não acontece, por vezes, um de nós sentir um mesmo sopro de vento frio e outro não? E um sentir pouco frio e outro muito?”

<sup>38</sup> Ele reconheceu que existiam ali duas interpretações possíveis e fez uma comparação entre as duas possibilidades de interpretação do passo.

## 2 HERÁCLITO, PROTÁGORAS E PARMÊNIDES: DOS FRAGMENTOS ORIGINAIS

Vimos até agora os detalhes que envolvem a teoria sensista apresentada na passagem da Doutrina Secreta com o propósito de deixar claro que ali haviam aspectos nunca antes desenvolvidos pelos pensadores que falavam sobre o conhecimento e as sensações. Platão utilizou não somente a resposta de Teeteto de que conhecimento é percepção, como estabeleceu uma relação entre essa resposta e o fluxismo de Heráclito, bem como a tese do homem medida de Protágoras. Mas não se limitou a expô-las. Ele investigou mais a fundo e percebeu que ali havia incoerências, contradições e, tendo como objetivo mostrar que sensação não pode ser conhecimento, mostrou a razão dessa impossibilidade, detalhando como funciona essa esfera do conhecer. A partir de agora, iremos focar nos fragmentos dos autores principais questionados na investigação da segunda resposta de *Teeteto*, que são Heráclito e Protágoras, com a finalidade de verificar se eles disseram algo semelhante ou até mesmo igual ao que foi exposto na teoria sensista fornecida por Sócrates no *Teeteto*. Assim poderemos avançar para a conclusão pretendida dessa pesquisa, que é mostrar a autoria de Platão na teoria sensista que aparece na passagem da Doutrina Secreta e que não é refutada, sendo mantida no processo em direção ao saber, processo este que envolve as sensações e o pensamento, o corpo e a *psyché*.

### 2.1 Introdução ao pensamento de Heráclito e Protágoras histórico

O objetivo deste capítulo é introduzir noções sobre o pensamento de Heráclito, Protágoras e Parmênides, pensadores cuja filosofia foi utilizada como ferramenta para o desenvolvimento das ideias centrais na primeira parte do *Teeteto*, e no final compararmos com o que podemos dizer ser uma interpretação platônica sobre essas filosofias e o que ele trouxe de novo nessa obra em relação à teoria do conhecimento senso-perceptivo. Iremos também analisar brevemente como se entendia a propriedade de conhecer inerente ao homem desde Homero até Platão, em seguida entraremos nos fragmentos de Heráclito e Protágoras, bem como o poema de Parmênides para fazermos as devidas e prometidas análises e, chegando ao final, retornaremos a Platão, para abordarmos a segunda resposta do Teeteto para a questão do conhecimento, trazendo de volta as conclusões dos estudos feitos no primeiro capítulo e compararmos Platão e os pré-socráticos aqui abordados a fim de chegarmos a uma

conclusão sobre a autenticidade da Doutrina Secreta do *Teeteto*. Ao final desse capítulo, teremos nossos argumentos em defesa de nossa proposta, a saber, a Doutrina Secreta é uma interpretação platônica sobre Protágoras e o fluxismo que ele retém para dar continuidade à noção de conhecimento que está sendo trabalhada nessa obra.

Alguns estudos apontam para o fato de Protágoras ter sido um educador que tratava de exaltar a supremacia da linguagem e do discurso como ferramenta para dar sentido ao mundo e o moldar de acordo com a utilidade; dessa forma, aparência e sensação ficam fora do intento de Protágoras ao formular sua tese, na medida em que este se baseia na compreensão de *logos* heraclítica e sobre ela desenvolve o seu próprio sentido para completar essa visão. Dessa maneira, compreenderemos Protágoras a partir da linguagem, e a interpretação que atribui a medida à percepção seguraremos como platônica. Não há, portanto, uma teoria da senso-percepção, segundo Protágoras. A herança heraclítica para Protágoras tem relação com o entendimento de *logos* como ordenador de sentido para o mundo (SOUZA, 2010). Para Heráclito, o *logos* possui um caráter físico-naturalista que é rompido por Protágoras, que inaugura para este um sentido linguístico.

O discurso adquire duas possibilidades, a negação e a afirmação, a partir da qual um e mesmo discurso pode ser tanto atacado quanto defendido, dependendo do uso da linguagem, através da possibilidade de mudança no aparecer.

Protágoras não parece fazer menção à sensação ou à aparência (modo das coisas aparecerem) para delimitar o sentido do homem como medida de todas as coisas. Ao que parece, a medida está num homem incorporado numa *Pólis* onde normas sociais estabelecerão a utilidade, o sentido e o lugar de cada coisa, fornecendo a partir daí a verdade. Uma verdade que está para a *Pólis* assim como deve estar para a ordem e utilidade. O discurso produzido pelo sábio deve ser de tal maneira que forneça ao homem uma boa vida e o melhor, valendo também para a cidade. O sentido das coisas, o seu *logos* só é revelado pelo homem, inserido num universo social. Para Souza, “A verdade não remete ao ser anterior ao que se diz, mas ao ‘ser’ produzido a partir do discurso, na medida em que se assegurem as condições de adesão dos ouvintes a este discurso. O ‘ser’, aqui, corresponde a um dever ser relativo como produto da deliberação” (SOUZA, 2010, p.103).

A questão que permanece é: a construção desse sentido realizado pelo discurso tem por trás um indivíduo que o fundamenta numa percepção? Mesmo que a construção do sentido seja realizada tendo em vista a produção do melhor e da utilidade, por meio de que o homem começa a construção desse sentido? Qual é o entendimento de ‘homem’ nos pensamentos de Protágoras? Podemos excluir a percepção, dado que a cosmologia de

Heráclito fala das coisas como elas aparecem? Platão adicionou um elemento na construção da interpretação dos pensamentos de Protágoras ou realmente entreviu em seus ensinamentos a percepção enquanto impossível de ser desconsiderada, dado todo o fundamento do *Logos* de Protágoras? Faz-se necessária uma avaliação das teorias próprias desses dois pré-socráticos para responder a esses questionamentos e para definir, na medida do possível, o que é pertinente a cada um deles e a Platão.

Partiremos primeiramente para a investigação sobre os fragmentos de Heráclito e teremos como principais autores de base Alexandre Costa e Ana Flaksman.

## 2.2 Heráclito

Havia um entendimento sobre o conhecimento entre os pensadores anteriores a Platão que não fazia distinção de faculdades sensórias e cognitivas, na medida em que já consideravam as sensações a capacidade suficiente para obter conhecimento. Essa noção era expressa por através dos mais variados termos, tais como *íden*, *eidós*, *oîde*, *dókos*, e diferenciados usos correntes do termo *aisthesis*. Na primeira resposta de Teeteto, ele mistura quatro termos importantes que Sócrates trata de esclarecer devidamente cada diferença entre eles. Os termos são *dóxa*, *epistémé*, *aisthesis* e *phainetai*. Primeiramente, vejamos como o conhecimento e a *aisthesis* estavam emaranhados em pensadores como Homero e Xenófanes para depois compreender uma das possíveis razões para Teeteto ter utilizado todos esses termos quando tentava explicar que conhecimento não era mais do que sensação. Iniciemos nossa análise por meio do entendimento homérico sobre *psyché*, para então partirmos para o que ele queria dizer quando se referia ao conhecimento e do surgimento desse termo enquanto um primeiro momento em que se pode fazer distinção entre duas capacidades cognitivas necessárias para se ter conhecimento, que foi inserido na filosofia grega a partir de Heráclito e desenvolvido por Platão.

### 2.2.1 Conhecimento na concepção de Homero e Xenófanes

A concepção dominante sobre *psyché* antes de Heráclito era a concepção de Homero. Para ele, essa palavra tinha um significado estritamente anímico, um sopro, uma força vital que mantém os homens vivos e os diferencia de cadáveres na medida em que é aquilo que deixa o corpo na hora em que chega a sua morte, fazendo disso a condição humana de ser mortal. O significado do termo era basicamente, para a cultura grega antiga, a de “sopro”,

“vento”, “alento”, “princípio vital”, pois vinha diretamente do verbo *psýquein* que significava “soprar”, “respirar”. Esse sopro, em Homero, é mais enfaticamente ressaltado enquanto aquilo que abandona o homem na ocasião de sua morte, que é soprado pela sua boca e se dirige então, para o *Hades*. A sede das emoções e sentimentos, bem como entendimento, para o poeta não era a *psyché*, mas outros órgãos, como o *thymós* e também o *nóus*. Se em Homero o *thymós* seria responsável por suscitar os movimentos e reações, estando então responsável pelas emoções, e o *nóus* por receber impressões na medida de uma capacidade perceptiva que inclui a ocorrência espontânea de um entendimento, então a *psyché* poderia vir a ser também, desta forma, equiparada a um órgão corporal. *Nóus* e *thymós* são partes do corpo ou pelo menos responsáveis por atividades no corpo, como um órgão o é. Há uma interpenetração de função dos órgãos que é representado pelo termo *psyché* que torna difícil uma separação e distinção absoluta deste termo. *Thymós* era tido como uma posse permanente do homem vivo, para o qual seu pensamento e sentimento pertenciam (SNELL, 2005, p. 28-30). Quando um herói homérico está sob estresse emocional, ele pode externar seu *thymós*, conversando com ele ou repreendendo-o. Mas, apesar de essencial para o homem que vive, a *psyché* não está ligada em Homero, com qualquer atividade particular. *Nous* é a sua palavra favorita para descrever “visão mental” ou “planejamento” e pode às vezes ser traduzido como “mente”. Para denotar emoções a palavra importante é *thymós* (associada fisicamente com a respiração e sangue). Apesar dessas equiparações, Homero não tem um único nome para denotar a alma ou personalidade. Ele também não usa um único termo para “corpo”. O vocabulário homérico é concreto, sem abstrações ou conotações genéricas tais como utilizamos na filosofia, indicando sempre uma atividade factual com uma consequência específica. Por exemplo, para visão, ele utiliza vários termos, dependendo do contexto e da aplicação a que se refere: usa *atreîn* para ‘fixar com os olhos’ e usa *dérchesthai* para ‘olhar com inquietude’. Quando fala do físico, expressa a mão, a canela, a coxa e nunca um entendimento de totalidade corpórea, bem como não há tal entendimento amplo para os elementos da cognição. É importante notar um detalhe para a noção sobre o ato de ver em Homero. O ato de ver não somente abrange o objeto direto que está sendo visto, mas inclui também uma noção de que do olho emerge uma luz ou substância luminosa por ele projetada, que leva consigo sentimentos, emoções e paixões daquele que a projeta e que são transmitidos ao objeto observado. São sempre considerados termos adjacentes para complementar o que a palavra quer dizer naquele contexto, como funções, reações e potências, como por exemplo, *nóus* vem geralmente acompanhada do entendimento de *kardía*, *thymós* e *phréni*. O que contribui num sentido negativo para a compreensão das palavras de Homero é que os tradutores dão inúmeros

sentidos a uma mesma palavra e sentidos comuns a palavras diferentes, tornando ainda mais difícil a nossa compreensão daquilo que com o tempo modificado-se o sentido até aquele que temos hoje.

As atividades de conhecer, sentir e julgar são separadas para cada parte do corpo e não pertencem a nenhuma faculdade em particular. Pensar e sentir não estão, em Homero, relacionados a uma parte central que as reúnam. Embora existam passagens onde Homero faz referência a uma potência de refletir, de julgar e pensar por através do termo *nous*, ele também se refere à mesma potência como sendo proveniente de um órgão do corpo, um tipo de pensamento recebido no peito. Há uma diferença, entretanto, entre os tipos de pensamentos do *nous* e este último se complementa com a utilização de *thymós*, *phrén* ou *kardía*. O pensamento do *nous* é um tipo de julgamento, reflexão, raciocínio, enquanto que, no que se refere a uma potência corpórea, está mais relacionada com sentimento, emoção, vontade. Mas em alguns dicionários, como o de Bailly, a tradução para *phrén* é diafragma, coração, alma, como sede dos sentimentos, das paixões, da inteligência e da vontade. Já para Cunliffe, *phrén* é diafragma e sede de coração; a palavra para coração, alma, peito, sede de vida, inteligência enquanto faculdade de percepção, conhecimento, pensamento, deliberação, julgamento, memória, coragem, raiva, ira, paixão, apetite sexual, é *thymós*. Existe uma sutil diferença no que se refere ao pensamento e à alma, na medida em que *thymós* indica mais potências afetivas e passionais. É um tipo de pensamento sobre as emoções. Mas é também um lugar específico onde isso ocorre no corpo. Portanto, pensamento tem uma origem intelectiva, mas também uma física, corpórea, orgânica. Ambos são tratados de maneira entrelaçada. De toda forma, não há uma separação definida, conceituada, estabelecida, entre atividade reflexiva psíquica e corpórea, mesmo que haja passagens onde possamos eventualmente encontrar sentidos que a separam, e passagens em que não são separadas tais compreensões.

Na época em que se considera a repercussão dos poemas de Homero, o que se entendia por conhecimento era um certo tipo de contato direto com o objeto por através da visão. Conhecimento, entendimento, opinião ou compreensão que um homem atingia eram concebidas simplesmente como apresentações imediatas e espontâneas da visão. Na concepção homérica, o conhecimento humano entrava em contraste com o conhecimento divino e apenas esse último era considerado o verdadeiro, enquanto que o humano limitado. Na base dessa concepção estava a ideia de que para haver conhecimento, era necessário um contato direto entre aquele que conhece e o objeto conhecido. Era mais confiável o conhecimento de alguém que teve o testemunho ocular sobre algo do que aquele que apenas ouviu dizer por intermédio de terceiros sobre alguma coisa. Conhecer era, antes de mais nada,

ter visto. Então, a pessoa considerada a mais sábia era aquela que viu mais, vivenciou mais, teve mais contato com a realidade, mas mesmo assim, tal sabedoria era considerada insuficiente, pois apenas os deuses, que eram onipresentes, poderiam contemplar a unidade do todo em sua imortalidade. O homem mortal, limitado, apenas tinha contato com uma parcela do real. A experiência sensível, nesse contexto, era a única forma de adquirir sabedoria e ainda sim, uma sabedoria incompleta. Não havia necessidade de distinguir a percepção de nenhuma capacidade cognitiva, tal como concebemos a cognição a partir de Platão, com a formulação de opiniões, julgamentos, reflexão, memória e também a sensação. Existia também um tipo de conhecimento revelado pelos deuses aos homens, não sendo este promovido pelo contato sensível, mas estava para além de uma experiência ordinária; eram informações ou poderes concedidos pelas Musas e deuses aos poetas, sacerdotes e adivinhos. Só era revelado a esses homens aquilo que tais entidades superiores achavam por bem revelar. Não havia no homem capacidade que levasse a um conhecimento de tal natureza, dado que a percepção, única ferramenta considerada para conhecer, oferecia um conhecimento limitado à sua mortalidade.

Dada essa diferença, o conhecimento então, até aí poderia ser, de certa maneira, proveniente de outra natureza que não as sensações, mas não havia sido instituído uma faculdade além dessa que pudesse ser provedora de tal processo no homem. Com Xenófanes, uma diferença foi instituída na maneira de se compreender a possibilidade de conhecimento, posto que alguns intérpretes apontam para o seu fragmento 34 como sendo decisivo para mostrar a impossibilidade do homem conhecer, estabelecendo uma diferença entre aparência das coisas e sua verdadeira natureza. Mesmo que o homem proferisse entendimentos verdadeiros sobre alguma coisa, não poderia estar ciente de que aquilo sobre a qual falou era a verdade, pois não é capaz de distinguir a natureza real de uma coisa da sua aparência. No fragmento 34, Xenófanes se utiliza de palavras como *íden*, *eidós*, *oíde*, todas relacionadas a percepções sensíveis. Para ele, conjecturas feitas para além da observação sensória não são válidas para o conhecimento. Porém, estas também não são suficientes, uma vez que para se ter conhecimento de algo se faz necessário, segundo ele, ter experimentado todas as possíveis aparições para ver tudo o que dela é relevante. Mas mesmo assim, se o homem chegasse a esse ponto, não teria consciência disso, já que não há indicador para tal estado nas percepções.

Mas qual seria aqui a concepção de opinião? Seria a relativização deste termo à experiência do homem por através de seus sentidos enquanto única capacidade que este tem de conhecer e, com isso, a única maneira de construir um relato e entendimento sobre algo? Dado que Xenófanes considera o conhecimento uma condição inerente apenas aos deuses,

fazendo do homem incompetente em alcançar a totalidade suficiente para esse patamar intelectivo, a opinião se mostra como característica e inseparável ferramenta do homem no ato de adquirir o conhecimento que lhe apetece.

Xenófanes também instituiu uma diferença na forma de aplicar o termo *noîen* ao conhecimento. Para Homero, o *nous* era atribuído a uma vista total sobre um fato, de maneira que incorporava a totalidade de perspectivas possíveis para cada homem, sendo desta forma sempre utilizado no plural. Para Xenófanes, o termo era aplicado para o conhecimento obtido pelos deuses que sabiam de forma universal. Os deuses para Homero também mudavam sua perspectiva de acordo com a situação ou interesse nos conflitos com os humanos. Mas em Xenófanes, a perspectiva dos deuses era única e universal. Portanto, o uso do termo *noîen* se refere aí a uma universalidade do apreender, mas se aplica apenas ao conhecimento de ordem divina. Ao menos, verificamos em Xenófanes um certo olhar crítico para os sentidos e a busca do conhecimento na *physis* assim como grande parte dos pré-socráticos concordavam e também, como parece, Homero. Concluamos, então, com a seguinte citação sobre Xenófanes:

Para resumir: a atitude de Xenófanes diante do conhecimento parece ter sido o produto de dois impulsos distintos. Enquanto ele acreditava que a investigação na forma de percurso e observações diretas era capaz de edificar informações úteis sobre a natureza das coisas, ele se manteve suficientemente sob influência de uma antiga devação de querer precaver os outros contra buscar compreender o assunto que permanece além dos limites de toda experiência humana. Aqui, como em outros aspectos de seu pensamento, Xenófanes se mantém com um pé no mundo dos poetas arcaicos e outro na “nova ciência” do final do século 6 e início do século 5 a.C.<sup>39</sup>

Eis que surge Heráclito para tentar romper com a distinção entre conhecimento divino e conhecimento humano a partir da instituição do *logos* enquanto universalmente presente em tudo, que torna possível a compreensão crucial de cada coisa e da totalidade delas. Não é possível separar uma epistemologia distinta de ontologia e ética em Heráclito devido aos diversos significados atribuídos aos seus fragmentos sobre o uso da palavra *logos* e sua relação com *sophia*. Mas é possível perceber que o Efésio considera possível um conhecimento sobre as coisas, diferente da noção anterior desenvolvida pelos pensadores e poetas da cultura grega.

Para Heráclito, o *logos* e a unidade dos opostos eram os principais responsáveis pelo saber. Vejamos como isso se desenvolveu.

---

<sup>39</sup> The Stanford Encyclopedia of Philosophy is copyright, 2014. Tradução própria.

## 2.2.2 Os fragmentos de Heráclito de Éfeso: o mundo de acordo com a lei do *logos*

A palavra *logos* originalmente já possui um amplo espectro de significados. A raiz da palavra implica basicamente os sentidos de “colher” e “selecionar”, também como “cálculo”, “medida” e “proporção”. Essas são acepções primárias, tais como “discurso” e “enunciado”. Outro desenvolvimento levaria aos sentidos de “fórmula”, “lei” e “plano”, e no tempo de Heráclito também existia o entendimento do termo enquanto “valor”, “reputação”, “fama”, “causa”, “motivo”, “argumento” e a “verdade sobre uma questão”<sup>40</sup>.

Heráclito afirma sobre o *logos* num importante fragmento que é considerado pela maioria dos intérpretes como sendo o fragmento 2<sup>41</sup> que serviria de proêmio para o seu livro. O fragmento 2 merece ser aqui citado para uma breve introdução ao sentido do termo *logos* em relação ao conhecimento.

Destes *logos*, sendo sempre, são os homens ignorantes tanto antes de ouvir como depois de o ouvirem; todas as coisas vêm a ser segundo este *logos*, e ainda assim parecem inexperientes, embora se experimentem nessas palavras e ações, tais quais eu exponho, distinguindo cada coisa segundo a natureza e enunciando como se comporta. Aos outros homens, encobre-se tanto o que fazem acordados, como esquecem o que fazem dormindo. (HERÁCLITO, 2012, p. 127)<sup>42</sup>

De acordo com Ana Flaksman (FLAKSMAN, 2009), existem duas possibilidades de interpretação para o termo *logos* no fragmento 2, embora ambos tenham o sentido de discurso. Esse discurso tanto pode estar se referindo ao discurso particular do próprio Heráclito como a um discurso comum, mais generalizado que está por entre tudo o que há. *Toû dé lógou* pode ser traduzido também como “este discurso que estou agora iniciando...”, uma maneira comum da tradição jônica começar uma obra. Neste começo, *logos* parece estar se referindo ao discurso particular que Heráclito está prestes a proferir. Quando se dá segmento à interpretação, deparamo-nos com a expressão *eónitos aei*, que de acordo com Aristóteles (ARISTÓTELES, *Retórica*, 1407 b11.) tanto pode referir o advérbio “sempre” (*aei*) ao *logos* como aos homens ignorantes (*axýnetoi*), podendo o *logos* ser sempre ou os homens serem sempre ignorantes. No caso de identificarmos o advérbio com o discurso, como foi usualmente traduzido, a saber, “este *logos* que é sempre”, a particularidade do discurso se

<sup>40</sup> Cf. Sumário de significados apresentados por G. S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments.* (op. Cit.), p. 38. Ainda Cf. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* (op. cit.), vol. 1, p. 420 – 424.

<sup>41</sup> Usaremos aqui a numeração referente a ordem estabelecida por Alexandre Costa, já que a maior parte dos fragmentos citados foram retirados de seu livro.

<sup>42</sup> Todos os fragmentos de Heráclito aqui citados seguem a ordem e a tradução de Alexandre Costa. Quando isso não ocorrer, será enunciado anteriormente a citação.

dilui numa afirmação a partir da qual entendemos que o *logos* tem um estado permanente de ser, ele é eterno. E, se como mostra a tradução, “todas as coisas vêm a ser segundo este *logos*”, tal *logos* determina o vir a ser de todas as coisas, enfatizando a sua permanência e também a amplitude do discurso. Flaksman também aponta para um fator de temporalidade no fragmento. Se os homens tanto antes de ouvir como depois de ouvirem sobre ele são ignorantes, como poderia ser esse discurso o particular de Heráclito se, na medida em que existe um momento do não ouvir, não seria este momento uma justificativa pela qual os homens ainda seriam ignorantes? O *logos*, para poder ter sido compreendido antes do discurso de Heráclito ser proferido, precisa ter uma existência independente e anterior a este último, apontando uma segunda vez para a eternidade do *logos* sendo sempre<sup>43</sup>.

Mesmo havendo essas duas possibilidades para o *logos* do fragmento 2, eles não são excludentes, podendo inclusive ser conciliáveis, pois Heráclito parece estar fazendo uma dupla observação. Que sendo o *logos* (eterno) presente em todas as coisas, os homens não são capazes de ouvi-lo. E mesmo Heráclito proferindo esse *logos* por meio de seus ensinamentos, os homens também não parecem capazes de compreendê-lo.

Para uma compreensão mais aprofundada sobre a relação do *logos* com a sabedoria, Alexandre Costa (COSTA, 2012) põe enquanto fragmento anterior a este, fazendo com que ele não seja mais o primeiro que abriria a obra de Heráclito, o que diz que “Ouvindo não a mim, mas ao *logos*, é sábio concordar ser tudo um”, o estabelecendo como sendo o primeiro. Assim, ele comprehende que esse *logos* tratado nos dois fragmentos é aquilo através da qual tudo se manifesta, podendo o homem por intermédio da audição, compreendê-lo, sendo sabedoria não só ouvi-lo corretamente como também concordar com ele. Aquele que não o faz é o ignorante que apenas ruídos sobre o *logos* escuta, mesmo ele sendo sempre em todas as coisas, podendo manifestar-se a todo tempo em tudo que se apresenta. A natureza do *logos* é uma tensão do uno-múltiplo, uma composição unívoca das antíteses tudo-um. É tanto união quanto separação, abarcando unidade e multiplicidade, é a união de dois momentos, o comum, o todo, o tudo-um. Há aí um parentesco do *logos* com a *physis*, pois a sabedoria consistirá em distinguir “cada coisa segundo a natureza”, “enunciando como se comporta” e isso é saber ouvir o *logos*.

---

<sup>43</sup> Uma pergunta ainda permanece, mas com relação aos homens neste fragmento. Que o homem seja ignorante antes de se tornar capaz de ouvir ao *logos*, isso é evidente (no caso do *logos* eterno). Mas a partir do momento em que ele se torna apto a inclinar-se para ouvir ao *logos* e então compreendê-lo, por que haveria de continuar ignorante? E de que outra maneira o homem ouviria ao *logos* que não estando apto a ouvi-lo? Seria o caso de o homem ouvir ao *logos* sem estar apto? Como seria ouvir equivocadamente ao *logos*? Parece que o homem pode ou ouvir equivocadamente, ou ouvir corretamente mas ainda assim não concordar com ele. Veremos adiante.

Avaliando outros fragmentos de Heráclito, é possível validar a opção de que o “sempre” está se referindo mesmo ao *logos* e não aos homens sempre ignorantes, dado que em tais fragmentos, o efésio exclui a impossibilidade do conhecimento para os homens. Os fragmentos onde essa possibilidade de conhecimento aparece são os 79 e 76. Temos que no 79 “Em todos os homens está o conhecer (*ginóskein*) a si mesmo e bem-pensar (*sophronein*)” e no 76 “O pensar (*phronéein*) é comum a todos.” Embora não desconsiderando que muitos homens não usufruem de tal capacidade adequadamente, o que diz esses dois fragmentos é que tais capacidades, a de bem pensar e conhecer a si mesmo, pertencem a todos, é comum a todos. Há, entretanto, o pensar conforme o modo da ignorância e o pensar do saber, e o segundo não é alcançado por todos, é apenas possível a todos. Vários fragmentos consideram essa condição de que os homens possuem em si a possibilidade de conhecer, mas parece que a maioria se inclina para o modo da ignorância, atendo-se ao discurso particular sem reconhecer o que é comum em tudo.<sup>44</sup> Heráclito sugere que para conhecer, é necessário além das capacidades sensórias que perceberão o *logos* e a *physis*, o homem precisa apreender e saber ouvir para então dizer o mesmo que o *logos*.<sup>45</sup>

O homem deve dar ouvidos apenas ao *logos xynoû*, não se atendo a pensamentos particulares. Além da necessidade de um encontro sensível do indivíduo com o *logos* ou com as coisas através da qual esse *logos* se manifesta, deve haver também um nível para além da percepção, que é o discernimento, uma capacidade de distinção; mas a sabedoria não é alcançada apenas com essas duas ferramentas. Por mais que os homens sintam e aprendam as coisas, não conseguem compreendê-las, pois muito aprendizado não implica em conhecimento, dado que se assim fosse, seriam sábios Hesíodo, Hecateu, Xenófanes e Pitágoras.<sup>46</sup> O homem é ou não é sábio em virtude de sua escuta e de sua disposição após essa escuta, e essa disposição implica na *homología*, na concordância com o *logos*. A palavra *homología* e a ação de homologar expressam a capacidade do homem em dizer o mesmo que o *logos* comum. Esse ouvir em Heráclito não pode se resumir à audição sensível comum, pois se assim fosse, tal disposição natural processaria em igual a informação para todo homem, quando o que ocorre é que muitos deles ouvem mal, pois escutam a um ruído diferente que os fazem ensurdecer diante da escuta do *logos*. Deve-se saber *ao que* dar ouvidos, um ouvir

---

<sup>44</sup> Como o fragmento 18 do livro de Alexandre Costa: “Embora sendo o *logos* comum, a massa vive como se tivesse um pensamento particular”, e fragmento 17 de Diels, “Não pensam tais coisas aqueles que as encontram, nem mesmo quando aprendidas as reconhecem, mas a si mesmos lhe parece”.

<sup>45</sup> Ver fragmentos 55 e 40 de Diels.

<sup>46</sup> Fragmento 80.

constituído por uma inclinação atenciosa em direção ao *logos* comum, em oposição ao ouvir meramente sensível e momentâneo da qual não resulta conhecimento algum.

Parece que Heráclito atribui ao *logos* uma característica não física, embora este seja percebido pelos sentidos e manifesto na *physis*. O fato de que o *logos* é sempre e é por meio dele que todas as coisas vêm a ser, indica uma anterioridade dele em relação à *physis*. Ainda podemos apontar para a questão do discernimento entre as duas maneiras de ouvir, sendo uma sensível e momentânea e outra carregada de uma inclinação esclarecida que o dirige ao *logos xynoû*. Sabedoria é falar em concordância com o *logos* comum, como se fosse imprescindível uma relação entre ambos, unida pelo elemento inteligente, que podíamos dizer ser também não físico. Mas isso é apenas uma hipótese de interpretação.

Não somente o *logos* e sua escuta é importante para que hajas saber, mas observaremos também os fragmentos que tratam da *psyché*, natureza dos opostos e natureza ígnea. Assim, estremos caminhando em direção aos fragmentos mais próximos do fluxismo, pois rege tudo o que há. Partiremos para a análise dos fragmentos que concernem à *psyché* em relação com o fogo e o *logos*.

### 2.2.3 *Psyché, logos e natureza ígnea*

No fragmento 102, Heráclito compara o estado de alma de um bêbado como sendo um estado débil, dado que a embriaguez sujeita o homem a ser como que guiado por uma criança impúbere, dando à alma graduações na sua capacidade própria. “O homem, quando bêbado, é levado por uma criança impúbere, trôpego, não notando por onde anda, tendo úmida a alma” (HERÁCLITO, 2012, 159). Também devemos atentar para o detalhe da umidade da alma que, em comparando com o fragmento 101, parece determinar um estado de menor sabedoria em relação à alma seca, que é sábia. Eis o fragmento: “Brilho: alma seca, mais sábia e melhor” (HERÁCLITO, 2012, p. 159). Partindo desses dois fragmentos, podemos aproximar a *psyché* a um estado de sabedoria que sendo a ela atribuída, faz dela também condição determinante para alguém vir a ser sábio. Se ser sábio é saber ouvir adequadamente o *logos*, deve-se ainda ter a alma seca, estado tal que a torna melhor e própria para a sabedoria. No fragmento 76, quando Heráclito fala dos bárbaros, mais uma vez ocorre a alusão a um estado débil da alma, mas agora em consonância com os sentidos. Aparece uma relação entre uma alma que é bárbara como tendo os sentidos enquanto más testemunhas. Até aqui, temos que para que haja alguém sábio, tanto os sentidos e maneiras de sentir como uma condição específica da alma são apontados. Mas qual seria, para Heráclito, a natureza dessa *psyché*?

Podemos partir de um ponto acima mencionado, de que a alma, para ser melhor, deve ser seca, observando também o fragmento 54, onde Heráclito deixa claro que, para a alma, tornar-se água é morte. Alguns intérpretes ainda procuram estabelecer uma relação entre os fragmentos 28 e 54, a partir da qual se observa que a alma ocupa exatamente o mesmo lugar que fogo nos fragmentos comparados, sendo ainda que tais fragmentos tratam de um mesmo tipo de transformação. O fragmento 28 diz: “Transformações do fogo: primeiro mar; do mar, metade terra, metade ardência. O mar distende-se e mede-se no mesmo *logos*, tal como era antes de se tornar terra.” O fragmento 54 diz “Para as almas, tornar-se água é morte; para água, tornar-se terra é morte; mas da terra nasce água, da água, alma”<sup>47</sup>. Dado que já fora observado que a alma deve ser seca para ser melhor, e que a água e umidade parecem destruir a condição boa dela, o fogo, sendo contrário à água enquanto seco e quente, parece se colocar bem numa comparação utilizando os dois fragmentos acima mencionados. Não há referência explícita, atribuindo o fogo à alma, em nenhum fragmento; apenas essas indicações de que a secura e o fogo ocupam lugares importantes na compreensão do que vem a ser essa alma e como deve ser seu estado. Quando se trata de entender a função do fogo, vemos uma caracterização importante dele em relação à formação das coisas que se apresentam no cosmo, e se pudermos afirmar a identidade deste com a alma, ainda mais coisa pode ser dita sobre ela. Vejamos se é possível manter essa natureza ígnea pertinente à alma.

O cosmo é identificado com o fogo, de maneira que, sendo o cosmo igual para todos, este é, foi e sempre será fogo, apagando-se e acendendo-se segundo medidas. Aparece aí uma unidade constituinte do cosmo, que é o fogo, elemento primordial, e também há uma medida a partir da qual haverá transformações nas coisas. Essa unidade sendo fogo se destaca por ser este (e assim, o cosmo) sempre, não tendo sido nunca criado por algum deus ou homem, pois sempre foi, é eterno. Por isso, unidade que, mesmo se apagando, que dá a ideia de que acaba e não é eterno, a unidade por ele representada é essa própria capacidade de ser um processo de transformações, cujo apagar-se é apenas um modificar-se de algo de um estado para outro, continuando o fogo sendo sempre um e mesmo processo. Eis o fragmento 29: “O cosmo, o mesmo para todos, não o fez nenhum dos deuses nem nenhum dos homens, mas sempre foi, é e será fogo sempre vivo, acendendo-se segundo medidas e segundo medidas apagando-se”. Vemos ainda o fragmento 28 acima já citado, onde as transformações do fogo mostram que um apagar-se de algo não constitui um fim efetivo, mas uma mudança conforme condições e necessidade, como uma lei ordenadora operante para manutenção do cosmo. A diversidade

---

<sup>47</sup> COSTA, 2012. Os fragmentos aqui apresentados estão numerados conforme essa obra.

dos constituintes do cosmo não é nada mais do que fruto das transformações do fogo. Porém, não me parece possível estabelecer uma relação estrita entre fogo e alma, pois ao que parece, as coisas que estão no cosmo transformam-se segundo medidas e, se essa medida é o fogo, sendo o estado de secura da alma, um estado melhor e mais sábio, podemos ampliar esse estado de melhor também pelas coisas, cuja natureza é o fogo. Assim, tudo que há no cosmo é conforme o melhor, pois o estado seco ou ígneo é o melhor, e as coisas por essa lei do fogo são regidas. Há uma diferença entre a condição natural das coisas no cosmo que são por através do fogo, sendo assim da melhor maneira, e a condição da alma que não é por natureza seca, logo, não é por natureza em seu melhor estado, mas precisa busca-lo. Sem contar que no fragmento 54, a alma nasce da água. Como ela nasce da água e ao mesmo tempo tem uma natureza ígnea? Isso não parece coerente. O que podemos afirmar é que a alma deve buscar uma condição diversa de sua natureza úmida, dado que a umidade é debilidade e o retorno para a água mesma é morte para a alma. A secura ou qualquer semelhança com o fogo deve ser buscada pela alma enquanto estado de melhora e sabedoria. Então, dado o seu estado natural ser úmido, a alma deve buscar ser tal como ela não é por natureza? A alma aqui parece ter e não ter semelhança com o funcionamento do cosmo, pois deve sim transformar-se como o faz o cosmo, mas não é regida pela mesma natureza, mas apenas é uma parte dela. Qual seria então, o princípio que rege a alma? Estaria a alma no cosmo, dado que surgiu de transformações próprias de sua natureza ígnea? Dado que fogo é a manifestação do *logos* no cosmo, e existe uma relação íntima da alma com o *logos*, podemos avaliar essa relação a fim de que possamos chegar a um entendimento sobre a lei que a rege, se assim for possível. Porém, de antemão, se faz necessário salientar que parece que isso não é definido nos aforismos de Heráclito, nem o princípio que rege a *psýque* nem sua posição no cosmo. Qualquer coisa que tentarmos pressupor será mera inferência.

A natureza da alma é úmida e não é possível equivaler à uma natureza ígnea, sendo também insuficiente ideias que indiquem o seu funcionamento de acordo com o fogo. Vejamos qual é a relação entre alma e *logos*, que se mostra mais evidente nos dizeres de Heráclito, para que possamos finalmente chegar à noção de conhecimento atribuída a ela. Para Costa,

O cosmo constitui-se então como o lugar, o único lugar, em que o *logos* se manifesta, sendo, portanto, lógico e talvez mesmo necessário que o elemento a protagonizar o papel principal nas transformações cosmológicas seja justo aquele que mais bem traduz o *logos* – o fogo (COSTA, 2012, p.179).

O *logos*, o fogo, a *physis* e o cosmo parecem estar intimamente ligados numa relação de aparição e compreensão. O homem escuta o *logos* por intermédio do cosmo, cuja *physis* inaparente deve ser reconhecida. O cosmo é o lugar de aparição para a escuta do *logos* que reflete seu comportamento no elemento constituinte do cosmo, que é o fogo. Devemos analisar se realmente pode-se afirmar que o *logos* se manifesta na alma da mesma maneira que se manifesta no cosmo, pois sendo assim, a alma teria dentro de si ou compondo sua natureza a mesma medida que rege o cosmo.

Temos para análise, o fragmento 96, onde “Não encontrarias os limites da alma, mesmo todo o caminho percorrendo, tão profundo *logos* possui.” Para Alexandre, o *logos* é traduzido sempre como um tipo de discurso, um que é proferido por meio do cosmo, pois é a lógica do comportamento de tudo que nele há, e outro discurso que concerne à alma, profundo e sem limites, homologando ou não, partindo dessa possibilidade a amplitude dele. O discurso do homem pode ser de tantas maneiras que é amplo e sem limites, podendo ser consoante com o *logos* mesmo ou dissonante dele. Ele associa a “profundidade” a “amplitude” dessas possibilidades de discurso do homem.

Mas, a meu ver, essa associação dos referidos termos não pode ser simplesmente dada dessa maneira. Amplitude difere em muitos aspectos, do significado de profundidade, e pode, em certo alcance, ser até contrários. Amplitude oferece a possibilidade de entendimento de algo que se amplia, que a partir do seu ponto de partida, obtém um alcance maior no espaço. Parece que tudo o mais que se amplia, se amplia no espaço, sendo assim um acontecimento externo, para além, para fora do seu ponto de partida. Já profundidade indica o contrário, indica um movimento para dentro. O que é profundo o é porque fez um percurso interno, um aumento na intensidade de algo, intensidade, no íntimo, no fundo, no mais interior. Como dar a profundidade o sentido de ser sinônimo de amplo? Sendo assim, a profundidade do *logos* na alma não pode ser equiparada a uma amplitude, seja do que for. Seja o que for esse *logos* na alma, é interior nela. Concluo, portanto, que *logos* enquanto discurso dos homens que pode ser vasto, não é bem assemelhado ao que se diz dele enquanto profundo na alma. O discurso de um homem tem de fato uma vastidão considerável, se a ele for atribuída tantas possibilidades, homologantes ou não. Mas o que Heráclito diz não é que ele seja vasto na alma, mas sim profundo. A alma possui um *logos* profundo, diz o fragmento 96.

No fragmento 54, Alexandre opta pela tradução do termo *psyché* por vapor, dado a ocasião em que se apresenta, sendo mudança de estado de água para vapor. Alexandre argumenta essa equiparação e conjunção em tal contexto devido à semelhança do assunto da transformação. Ele conserva a semelhança entre alma e vapor, dado que nos fragmentos 53 e

52, Heráclito está falando da modificação de elementos. Alexandre considera que a alma deve ser seca, pois vindo da água é o vapor, a água que secou. A semelhança entre esses dois fragmentos e o 54 possibilita o enquadramento. A alma enquanto sopro deve ser mais seca, pois assim será mais semelhante ao que é própria de si mesma<sup>48</sup>. Quanto mais seca, mais integralmente vaporosa, mais alma. Alma úmida seria uma alma embriagada, ignorante, sem noção do caminho a percorrer ou até mesmo percorrido. Mas essa análise sobre a alma e sua identidade com o sopro ou vapor não elimina o fato dela ter sido originada da água, dado que é vapor. Permanece então, a disputa entre as interpretações dos fragmentos 97 e 96, onde aparece a relação entre *logos* e *psyché*.

Parece que, para Flaksman, essa relação estabelece uma evidência especial para o fato de a alma estar ligada ao saber. Já para Alexandre, que só considera esse *logos* profundo na alma enquanto a amplitude de possibilidades de discursos homologantes ou não proferidos pelos homens, o conhecimento não está relacionado com a alma, pois se o *logos* não for homologante, não haverá sabedoria.

De acordo com Flaksman, bem como para Alexandre, *logos* é a lei do cosmo ígneo, é ele mesmo intimamente associado ao fogo, é a ordem através da qual o fogo se acende e se apaga. O fogo é a extensão física do *logos*. Já vimos que é um tanto contraditório assumir que a natureza da alma é ígnea, como pretendeu Flaksman, dado que seu estado natural é considerado aqui como sendo um vapor, e este vem da água. Mas se a alma possui *logos*, e *logos* é a lei do cosmo que é fogo que se acende e se apaga, não teria a alma um certo fogo por ter *logos*? Talvez tenha sido desse raciocínio que Flaksman concluiu a semelhança de natureza entre *psyché* e fogo. Se a lei que rege o cosmo-fogo é o *logos*, e a alma possui *logos*, então a alma ou possui fogo em sua natureza, dado a semelhança deste com o *logos*, ou a mesma lei que rege o cosmo-fogo, rege a alma, podendo ser definida como pretendíamos. A maneira como Heráclito descreve o *logos* é muito parecida com a descrição do fogo. Como já foi dito acima, esse *logos* tratado nos dois primeiros fragmentos é aquilo através da qual tudo se manifesta, podendo o homem por intermédio da audição, compreendê-lo, sendo sabedoria não só ouvi-lo corretamente como também concordar com ele. Aquele que não o faz é o

<sup>48</sup> Alexandre traduz o termo *psyché* do fragmento 54 como vapor, como se Heráclito remetesse à noção de alma anterior, a noção homérica em que a alma era vapor, sopro. Se confrontarmos as duas possíveis traduções do termo no fragmento mencionado, teremos um impasse: a natureza da alma é mesmo a água ou Heráclito estava ali apenas falando sobre processos metamórficos de elementos na natureza? Considerando essa ambiguidade no fragmento, é possível associar o estado de piora da alma como sendo úmido e natural? Se desconsiderarmos a tradução desse termo no referido fragmento como sendo mesmo alma, mas sendo vapor, então não é necessário eliminar a possibilidade de referência entre o estado natural da alma sendo também seca, podendo ser ígnea. Mas essa questão também decorre do acordo entre determinadas traduções do fragmento, dado que essa equivalência é apenas inferência, não estando explícita nos fragmentos do efésio.

ignorante que apenas ruídos sobre o *logos* escuta, mesmo ele sendo sempre em todas as coisas, podendo manifestar-se a todo tempo em tudo que se apresenta. A natureza do *logos* é uma tensão do uno-múltiplo, uma composição unívoca das antíteses tudo-um. É tanto união quanto separação, abarcando unidade e multiplicidade, é a união de dois momentos, o comum, o todo, o tudo-um. Assim também é descrito o fogo, quando as transformações do fogo mostram que um apagar-se de algo não constitui um fim efetivo, mas uma mudança conforme condições e necessidade, como uma lei ordenadora operante para manutenção do cosmo. A diversidade dos constituintes do cosmo não é nada mais do que fruto das transformações do fogo. A tensão uno-múltiplo, a unidade dos opositos também se manifesta no cosmo-fogo. O fogo, bem como o *logos* dos fragmentos 1 e 2, reúne e separa, atinge todas as coisas, mantém coeso o jogo entre as antíteses. Porém, sendo o *logos* a lei que rege o fogo, determinando quando ele deve acender e apagar, de tal maneira que define a forma de apresentação do cosmo, esse *logos* pode agir de mesma forma ou de forma diferente com relação à alma. Sendo o *logos* a lei, não é o próprio fogo, não é ígneo, mas determinante de um comportamento do fogo. A amplitude do *logos* permite que ele assuma variadas maneiras de determinar o comportamento das coisas no cosmo, e assim também a alma. Dessa forma, a alma não tem ligação direta com o fogo por ter *logos* nela, embora acender-se e apagar-se seja uma característica de todas as coisas no cosmo, dado a descrição da natureza aparente e inaparente.

Qual seria a melhor opção, atribuir ao *logos* na alma apenas o caráter de discurso ou assemelhar *logos* na alma com o cosmo-fogo?

Há uma semelhança na maneira como Heráclito descreve o fogo e o *logos*, mas não podemos identificá-los como sendo uma e mesma coisa. Claro e evidente é a paridade entre cosmo e fogo. Cosmo é um fogo sempre vivo e sempre foi, é e será. Se há relação da alma com algum desses elementos, esse elemento é o *logos*. Todas as coisas estão no cosmo e o homem, partindo desse princípio, também está. A alma está no cosmo na medida em que o homem a possui dentro de si<sup>49</sup> e nele está. A relação entre alma e cosmo termina aí. A relação entre alma e fogo não pode ser dada indiretamente por meio de sua relação com o cosmo, se essa relação se afigura apenas enquanto uma ocupação num lugar no cosmo. A relação de natureza entre a alma e o fogo, já observamos não ser possível fazê-la com acerto, dada a

---

<sup>49</sup> “Dentro de si” é um termo que indica uma posição da alma dentro do corpo, mas decidi utilizá-lo aqui devido ao que entendemos sobre o fragmento 130: “ Assim como a aranha no centro da teia logo sente quando uma mosca rompe qualquer fio de sua teia, e, deste modo, corre pressurosa para lá, como se temesse pela integridade do fio, também a alma do homem, lesada qualquer parte do corpo, dirige-se rapidamente para lá, como se não suportasse a lesão do corpo a que está unida firme e proporcionalmente.” – COSTA, 2009.

natureza úmida da alma, pois parece ser vapor. Então, a alma possui *logos* e este não é o mesmo que fogo, é apenas de semelhante descrição. Ficamos apenas com a hipótese de que o *logos* está na alma e no cosmo enquanto lei que rege ambos, aproximando a alma do cosmo-fogo por através do *logos* neles, mas não há identidade, apenas semelhança. A natureza da *psyché* se afigura indefinida nos fragmentos de Heráclito, não nos possibilitando chegar a uma conclusão que remeta à sabedoria. Partiremos agora para uma análise mais centrada no que concerne à *psyché* e a sabedoria nos fragmentos já citados.

#### 2.2.4 *Logos*, alma e cognição

Para conceber que a alma é dotada de capacidade cognitiva e dela depende o bem ouvir e o bem ver, Flaksman parte dos fragmentos 96 e 97. O fragmento 97 diz “Da alma é um *logos* que a si mesmo aumenta.” O 96 fala sobre a falta de limites da alma e da profundidade do *logos* nela, como já foi citado acima (HERÁCLITO, 2012, p. 157). As conclusões a que Flaksman mostra na sua tese não partem de interpretações próprias acuradas sobre o que Heráclito quis dizer com essas duas sentenças, mas parte da interpretação de terceiros que apontam para o *logos* na alma como sendo uma racionalidade que aumenta a si mesma pela aquisição de conhecimento, ou como sendo uma espécie de supremacia da alma que, independente dos deuses, aumenta a si mesmo por meio da aquisição do conhecimento. Mas onde nós podemos compreender que o aumento da alma está ligado à aquisição do conhecimento quando analisamos os fragmentos 96 e 97? Nos dois fragmentos há um ponto em comum: a alma possui em si mesma *logos*. Este é profundo, e indica a falta de limites dela e *logos* que, a compondo, faz com que ela aumente a si mesma. Podemos dizer que a alma possui uma estrutura semelhante àquela que a engloba, dado que o *logos* em tudo se manifesta. Mas essa manifestação do *logos* na *psyché* não parece ser da mesma maneira que o *logos* no cosmo que para o homem aparece. O *logos* apresenta apenas duas características no que se refere a sua ligação com a alma, e a principal característica associada ao *logos* mesmo em sua descrição e mais comumente referida a ele não aparece quando posto em relação com ela, que é a escuta dele. O *logos* da alma é por quem escutado? De que maneira esse *logos* faz a alma crescer e nela se aprofunda? Como deduzir daí que isso quer dizer que a alma possui capacidade de obter conhecimento e o aumento deste nela é o que faz com que ela cresça? “Da alma é um *logos* que a si mesmo aumenta.” Observo que o que faz conhecimento, se aqui couber alguma referência a isso, não é a alma, nem enquanto capacidade cognitiva nem

enquanto estrutura no homem, mas o fato de nela haver *logos*. Relacionando o fato de que é ouvindo ao *logos* de maneira correta e homologando que o homem conhece, o aumento do *logos* na alma poderia ser relacionado à produção de conhecimento nela, mas somente porque por natureza o *logos* está nela e não por uma atividade própria de si mesma, causada por si mesma. Por meio deste fragmento não há como afirmar que a alma é (ou tem) uma capacidade cognitiva que em conjunto com os sentidos, opera para a produção deste no homem. O *logos* continua sendo responsável pelo conhecimento, só que Heráclito o fixa na alma do homem. “(...) que a si mesmo aumenta” não indica autonomia da alma, mas apenas que nela aumenta o *logos*, que pode ser por através do reconhecimento deste no cosmo, que se faz por meio dos sentidos bem conduzidos por uma estrutura na alma<sup>50</sup>.

Poderíamos supor que ouvindo o *logos* e com ele homologando, o homem aumenta seu conhecimento. Mas parece que esse aumento de conhecimento e até mesmo por tabela, o aumento do *logos* na alma do homem se dá por meio externo, pois é escutando ao *logos* por meio do cosmo e acertando como sua natureza se comporta é que o homem adquire conhecimento. Esse *logos* que no homem aumenta de tal maneira externa é o mesmo *logos* que aumenta na alma no fragmento 97? Se assim for, podemos considerar a ideia de que esse *logos* na alma aumenta em virtude do conhecimento, na medida em que o adquire, ficando maior. Mas não acho viável falar em “racionalidade” enquanto elemento da alma que cresce, pois esse termo ou semelhante não foi utilizado por Heráclito em nenhuma circunstância, e ainda porque o saber não foi atribuído à alma, mas ao aumento de *logos* que nela há. Isso é bem diferente de dizer que a alma conhece ou ela é responsável por uma faculdade cognitiva. O que ocorre é que o homem escuta o *logos* e por meio dessa escuta, sendo executada corretamente, aumenta o *logos* que possui dentro de si ou na própria alma.

Já para o fragmento 96, propomos outra maneira de compreender o termo *logos* que na alma é profundo. Parece-me que este *logos* nem está relacionado ao conhecimento, nem relacionado ao fragmento 97. O fragmento 97, que diz “Não encontrarias os limites da alma, mesmo todo o caminho percorrendo, tão profundo *logos* possui.” Que caminho a ser percorrido é esse? Seria o caminho que leva ao conhecimento das coisas e, sendo assim, aqui está sendo feita uma tentativa de também conhecer a alma? Tendo o homem percorrido todo o caminho da escuta do *logos* que leva ao conhecimento, mesmo assim, não poderia conhecer de todo a alma, dado que sua natureza e o *logos* que nela há são diferentes e profundos em

---

<sup>50</sup> Essa é uma possível interpretação feita por mim sobre o fragmento em questão. Possível porque, devido a imprecisão dos sentidos das palavras gregas para os dias atuais, devido a carência dos textos inteiros dos pensadores pré-socráticos, supomos que haja interpretações múltiplas. Não seriam coerente afirmar que apenas uma é a verdadeira.

demasia. Parece-me que este fragmento sugere uma análise da alma em sua estrutura, sendo que não há como definir a extensão da alma, mesmo tendo percorrido todo o caminho no que concerne a percorrer o caminho do conhecimento das coisas, pois o *logos* que ela possui, aquele do fragmento 2, que se apresenta em tudo que está no cosmo, é muito profundo, pois complexo, logo, inatingível. É como se a natureza da alma fosse incognoscível. Não se pode simplesmente atribuir aqui o sentido de *logos* enquanto racionalidade ou conhecimento obtido pelo homem, dado que não há uma relação com os fragmentos que o circundam, nem semelhança com o que é dito no fragmento 97. A alma possui um *logos*, assim como todas as coisas no cosmo, mas esse *logos* nela é profundo e inalcançável para a compreensão de quem a tenta entender. Sendo assim, mais uma vez, não há evidência de que a alma seja precursora ou responsável pelo conhecimento, tal como Flaksman pretendeu mostrar.

Ainda nos resta o fragmento 76 para analisar: “Para os homens que têm almas bárbaras, olhos e ouvidos são más testemunhas”. Aqui parece que a alma apresenta uma condição que faz com o que o homem bem utilize seus sentidos, de maneira que podemos assim conectá-la ao conhecimento, não enquanto capacitada para adquiri-lo, mas enquanto fornecedora de uma condição que habilita o homem a ouvir o *logos* para obter conhecimento. Mesmo assim, há uma condição para que se possa obter essa conclusão: a de que aqui, Heráclito não esteja simplesmente querendo fazer uma crítica aos bárbaros em especial, mas sim tocar na questão da alma em si mesma também. Sabe-se que havia um julgamento hostil com relação aos bárbaros na Grécia antiga. A palavra “bárbaro” vem do grego *bárbaros* que significa “não grego”, que podia estar se referindo a qualquer estrangeiro que não falasse a língua grega<sup>51</sup>. Mas como devemos entender o uso do termo *psyché* neste fragmento? Notando a maneira de sua tradução, a alma parece anteceder a condição dos sentidos em bem exercerem suas funções, promovendo em nós a ideia de que a alma molda ou condiciona a maneira do homem saber ouvir e ver. Mas levando em consideração que Heráclito tinha enquanto intenção central apontar a ignorância dos bárbaros, a condição que podemos captar aqui sobre a alma é que existem almas que são bárbaras e existem almas que não são bárbaras, sendo essas últimas melhores em dirigir e empregar seus sentidos. Estaria Heráclito ampliando o conceito de bárbaros também para aqueles que ele chama de ignorantes no

---

<sup>51</sup> Vem do grego *barbaros*, uma palavra onomatopeica para se referir aos estrangeiros cujas línguas os gregos não entendiam e interpretavam como bar bar bar (semelhante a ‘blá blá blá’ em português). Revela o preconceito linguístico dos antigos gregos, os quais, apesar da grande contribuição deixada para a humanidade nas artes e nas ciências, negligenciaram totalmente o estudo de línguas e culturas diferentes da sua. Por essa razão, alguns intérpretes acreditam que aqui neste fragmento, existe uma referência à linguagem, tratando do caso em que diz que os bárbaros não eram capazes de compreender o *logos* ou a linguagem por meio dele transmitida.

fragmento 4? Estaria aqui já aparecendo a ideia de que o bárbaro é o rude, o ignorante, o inculto, sendo assim, todo aquele que se mostra incapaz de homologar, ou melhor, de saber ouvir o *logos*? Se assim pudermos considerar, se o termo aqui estiver abrangendo também os ignorantes que não sabem ouvir o *logos*, então a alma pode ser concebida de maneira tal que molda, condiciona o homem a utilizar bem seus sentidos, que são as ferramentas através da qual ele adquire o conhecimento. Mas essa estrutura condicionante da alma é assim por natureza? A alma bárbara se torna bárbara ou o é em sua natureza? O que promove essa estrutura?<sup>52</sup>

De toda forma, isso não retira de Heráclito sua condição naturalista, a partir da qual o homem conhece quando observa as coisas e entende o comportamento, sua *physis*, e só o faz por meio dos sentidos. A mudança significativa com relação ao conhecimento em Heráclito está no fato dele apresentar a ideia de que o homem pode adquirir conhecimento e tem faculdades suficientes para isso. O *logos* em tudo está e ouvindo a ele, comprehende-se o comportamento da *physis* e assim conhece, se torna sábio. A *psyché* ganha outro sentido, a de bem condicionar o homem em relação ao conhecer por meio dos sentidos. E ainda: que a alma possui um *logos* mais profundo do que as demais coisas que também o possui. Acredito, portanto, que nem é possível estabelecer que o *logos* que está na alma pode ser o mesmo que um discurso e é profundo porque amplo, nem que esse *logos* nela seja indicativo de responsabilidade ou ferramenta de conhecimento. Ao que parece, a alma é um centro no homem que possui *logos* enquanto lei que a define, e que sua condição bárbara ou não bárbara direciona adequadamente para o bom uso dos sentidos, sem que essa estrutura seja devidamente definida em sua natureza condicionante. O *logos* é comum e diz apenas uma coisa, não podendo ser confundido com discursos particulares, pois nas coisas há um conhecimento universal, consonante com uma ordem por meio da qual tudo o mais é.

Agora que estamos de posse do que o efésio entendia sobre a *psyché*, *logos*, fogo, vejamos o que ele entendia por *physis*, um dos conceitos centrais estudados pelos filósofos pré-socráticos.

## 2.2.5 Cosmo, *physis*, *logos* e unidade dos opositos

O sentido de *physis* nos pré-socráticos é conectado à tentativa de encontrar explicação sobre a origem e constituição do cosmo e seus fenômenos, não sendo estes determinados por

---

<sup>52</sup> Essas são apenas questões cabíveis para leitores posteriores, mas não são pertinentes ao contexto do efésio e sua época.

uma força além do natural, uma força divina, mas determinados por uma maneira de ser pertinente a si mesmo. Assim, procuravam saber qual era a verdadeira essência das coisas, do que ela se constitui e como ela é e vem a ser. Assim também é para Heráclito. Como é essa *physis* para Heráclito? É uma coisa fixa, definida, mutável, imutável, dinâmica ou estável? A partir da leitura do fragmento 8, observamos aspectos característicos do movimento em referência à *physis*.

Há um dinamismo no referido fragmento, onde “A natureza ama ocultar-se”. Parece que está sendo referido ao processo que existe entre uma coisa que aparece e o que ela realmente é, sendo este último o que se oculta. Parece que a natureza de uma coisa contém movimento. Esse dinamismo constituinte da *physis* promove a harmonia aparente e inaparente; é essa a dinâmica entre o ser e o aparecer que faz parte da totalidade de uma coisa. É a *physis* que promove, a partir de sua natureza dinâmica, a medida de sua aparição no cosmo, pois é dito que o cosmo é a harmonia aparente e a *physis* é a harmonia inaparente, já que a natureza ama ocultar-se, e conhecimento é sobre o comportamento da *physis*, que nem todos se apercebem. De acordo com essa hipótese, a *physis* é responsável pelo seu fenômeno no cosmo, mas seu fenômeno não constitui a apresentação do que a coisa verdadeiramente é<sup>53</sup>. Há aqui uma diferença óbvia em Heráclito entre a *physis* e o cosmo. A dinâmica está sendo reconhecida aqui enquanto própria da *physis* devido ao processo que ocorre entre ser e aparecer.

Harmonia é comparada com a tensão entre os opostos e remetida diretamente à harmonia inaparente, que é a *physis*. O fragmento 5 diz: “Ignoram como o divergente consigo mesmo concorda: harmonia de movimentos contrários, como do arco e da lira”. Se ignoram a harmonia dos movimentos contrários, significa que essa harmonia não está evidente, parecendo estar ele remetendo aqui à questão da escuta da *physis*.

Mas o que dizer sobre o uso do mesmo termo “harmonia” para a aparente, que foi tida como o cosmo, e harmonia referente à maneira como aparece uma coisa conforme dita a sua *physis*? Essa tensão entre os opostos está apenas na harmonia inaparente ou podemos perceber-la de alguma maneira do cosmo, dado que em ambas pode-se aplicar o mesmo termo? Heráclito não deixa isso claro. Mas encontramos em seus fragmentos noções suficientes que determinam duas maneiras distintas de aperceber-se do mundo, uma que leva ao conhecimento e outra que leva à ignorância. A senso-percepção é má testemunha se uma alma for ignorante. O ignorante tem pensamentos particulares, não condizentes com o *logos*.

---

<sup>53</sup> Verdadeiramente é, ou melhor, é o conhecimento verdadeiro, o homologar com o *logos*.

comum. Deve-se, assim, bem ouvir o *logos*, para distinguir cada coisa segundo a natureza e enunciar corretamente como se comporta, por meio do bem pensar. Isso é comum a todos, mas os homens, mesmo experimentando e ouvindo o *logos* que a eles a todo momento se apresenta, parecem preferir a ignorância. Distinguir cada coisa segundo sua natureza é se tornar ciente da harmonia inaparente que apresenta a unidade dos opositos. Nessa unidade se dá a harmonia entre o uno e o múltiplo, o divergente e o convergente. O *logos* mantém essa relação em equilíbrio, de maneira que o múltiplo se torne um e o um seja a convergência dos divergentes. Existe, portanto, essa dinâmica na relação entre os opositos que se harmonizam, fazendo com que a natureza seja essa a cada dia, uma e mesma (HERÁCLITO, 2012, p. 159), mas natureza esta sujeita a um dinamismo incorporado, constituinte.

## 2.2.6 Tudo flui? O fluxo dito por Heráclito

Dos fragmentos 49 ao 55 do livro de Alexandre trata-se da questão delicada do fluxo em Heráclito. A famosa frase *panta rei* atribuída a Heráclito não aparece em nenhum dos considerados seus fragmentos originais. Mas isso não significa que não possa ser incorporado aos seus pensamentos, dadas outras sentenças que traziam a ideia em questão. É o caso do fragmento 49, onde “Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos”, e ainda no fragmento 50, que “Não é possível entrar duas vezes no mesmo rio”. Alexandre apresenta a mudança e o movimento de Heráclito semelhante à perspectiva de Apolo e Dionísio na tragédia grega. A vida entendida na tragédia é mantida devido à força do movimento de tudo que se torna e, no caso de Heráclito, move-se de um oposto ao outro, uma coisa torna-se o seu oposto: o quente esfria, o úmido seca. Assim acontece a preservação da vida, a continuidade dela, na medida em que há fluência dos opositos neles mesmos enquanto constituintes das coisas e na ordem de tudo o que há, dado que se transforma, deixa de ser um velho para dar lugar a um novo. Neste caso, pode-se dizer que há “morte”, na medida em que o úmido morre para surgir o seco, que o quente morre para surgir o frio. A morte representa a essência da manutenção da ordem das coisas, da vida que, deve estar em perpétuo movimento, em perpétua mudança. É uma exigência na dinâmica do cosmo heraclítico. Pode ser chamada de alteridade e preservação: servem uma a outra e são mutuamente necessárias.

A existência como um todo se efetiva sem cisões: a morte e a vida são uma só coisa, complementares da transformação criadora. A vida é expressa no caráter *imutável da mutabilidade* onde geração e corrupção constituem um ciclo inesgotável, concedendo o

sentido único da vida na totalidade de todos os seres nela inseridos. A vida se constitui, em Heráclito, como uns que vivem a morte dos outros. Como tudo se altera, o que vem a ser depois da alteração foi aquilo que ficou, que foi preservado, e o que deixou de ser representa a morte: aquilo que veio a ser está vivendo a morte daquilo que deixou de ser. Isso se aplica também a seres humanos, pois vivemos a morte deles e vivem eles a nossa morte (HERÁCLITO, 2012, p.143). Morte para X é tudo o que X não é, é tudo o que difere de X. Melhor dizendo, a mudança é a preservação da vida como um todo, é a manutenção da alteridade, do fluxo, da harmonia dos opositos.

O fogo, já mencionado neste capítulo, também é representante dessa alteridade constituinte da vida, pois expressa o jogo de antíteses, dado que é alterando que mantém e perpetua o cosmo: é preciso transformar para que tudo permaneça igual.

Creio que já apresentamos o suficiente sobre o pensamento do efésio para chegarmos a uma conclusão sobre a relação disso com a teoria sensista de Platão no *Teeteto*. Os demais fragmentos de Heráclito não foram aqui analisados por não terem ligação com o saber ou com as sensações e o fluxismo. Partiremos para uma conclusão breve envolvendo o que foi aqui mostrado sobre Heráclito e Platão, para, mais adiante, concluirmos com mais detalhes, retornando a DS, juntamente com a interpretação dos fragmentos de Protágoras.

### 2.2.7 Conclusão: Heráclito e Platão

Alma está relacionada com sabedoria nos fragmentos 101 e talvez nos 97 e 76. Mas em nenhum está com o bem pensar ou inteligência enquanto capacidades ou processos. Parece que é nela que se constrói o saber, mas não por meio dela enquanto atividade. Como a alma pode estabelecer uma condição que proporciona bom funcionamento aos sentidos com relação ao conhecimento se é por meio deles que se faz possível o aumento do *logos* na alma? O que torna o homem apto a bem utilizar as suas faculdades cognitivas para assim aumentar seu *logos* na alma? Parece que Heráclito apenas observou esse fato entre os homens, descrevendo dessa maneira o que ocorria na relação do homem consigo mesmo e com o conhecimento. A sabedoria antes era apenas divina, homens mortais não poderiam ter acesso ao saber, ou pelo menos só o tinham se por intermédio de uma permissão, que inspirava o homem a conhecer aquilo que os deuses deixavam. Colocar a possibilidade de conhecimento para o homem é uma inauguração no pensamento ático e como todo início, é rodeado de erros e desconjunturas, bem como insuficiências.

Uma alma seca é mais sábia e melhor, e o que faz dela sábia é a amplitude nela do *logos*. Mas o *logos* é aumentado por meio dos sentidos que são bem utilizados por ter o homem a alma não bárbara/ignorante. Não dá pra definir o que Heráclito queria dizer com essa relação entre alma sábia, *logos*, sentidos e escuta do *logos*. Talvez Platão tenha realmente visto essa confusão e emergência de possibilidades, tendo desenvolvido tais ideias em suas obras.

De acordo com alguns intérpretes de Heráclito, eles sugerem que o efésio propôs uma sutil separação entre uma atividade perceptiva e uma atividade cognitiva, assimilando conhecimento à alma, necessariamente também atribuindo a ela certa racionalidade. Mas essa é uma interpretação bastante ousada, dado que além de obscuro, o pensamento de Heráclito é fragmentado e composto por aforismos. É muito semelhante a Platão a interpretação de que Heráclito separa sensação e inteligência, admitindo conhecimento apenas naquilo que é de acordo com o *logos*, e isso se dá por meio da capacidade intelectiva. Mas o ateniense vai além, mostrando o erro, na medida em que a unidade dos oponentos não pode ser considerada enquanto passível de ser conhecida. Que a *physis* sendo múltipla, nada diz. Ou melhor, diz tanta coisa que não é, de fato, algo. Para Heráclito, o *logos* mostra a *physis*, como ela se comporta. Para Platão, a *physis* é movimento e o conhecimento não está nela. Parece que Platão reconheceu o racionalismo elementar que permeia o pensamento de Heráclito, assim como a possibilidade de capacidades cognitivas diferentes necessárias para a obtenção do conhecimento e também o fato de, além de ser conhecimento possível para os homens, este deve ser universal. Tendo captado essas ideias que aparecem de maneira muito embrionária em Heráclito, Platão as desenvolve e reconhece que, apesar dele ter tentado colocar no conhecimento características universais, o fez de modo equivocado, dado que a possibilidade do conhecimento está na clareza sobre a unidade dos oponentos, que tem por natureza o movimento.

Platão acentua que no pensamento do efésio, que enquadra na possibilidade de conhecimento os sentidos, a *physis*, e o movimento enquanto alteração dos oponentos, intrínseco a cada coisa existente, não pode haver o que ele concebe como sendo conhecimento. Independente de ter sido dito por Heráclito e reformulado por Empédocles, o pensamento fundamental de Heráclito foi reconhecido e exposto no *Teeteto* e devidamente reestruturado, até mesmo criticado, dado que conhecimento não pode estar em algo que muda, que carrega em si oponentos que estão num perpétuo intercâmbio para harmonizar-se. Na Doutrina Secreta se fala de qualidades que nunca são as mesmas e estão sempre mudando e nisso há possibilidade de se pensar numa unidade de oponentos, dado que a qualidade quando muda,

torna-se seu oposto: vento quente ou vento frio. Mas tal como diz Heráclito, que essa é a maneira da *phýsis* se manifestar e sua escuta conduz ao saber, isso não é possível, segundo Platão. O homem não pode obter conhecimento sobre algo que não possui um ser determinado ou que está sempre se tornando. Algumas críticas aparecem no *Teeteto*, tratando exatamente dessa questão de como os fluxistas concebem o mundo (por exemplo, 179e, 180 a – e). Para Teodoro, no *Teeteto*, não é possível se chegar a nenhuma conclusão com eles, pois fazem o possível para serem enigmáticos e não se deixam ser apanhados no discurso, de forma que mostre que nada está parado. Os fluxistas incorporam em seus discursos o extremo fluxo, bem como a unidade dos opositos, fazendo com que nada nunca seja determinado. E essa é uma característica que exclui totalmente a possibilidade de saber para Platão.

Sobre este ponto também concorda Aristóteles, quando no livro A da *Metafísica* descreve Platão como tendo se demorado mais sobre as definições, julgou que conhecimento não poderia estar nos sensíveis, dado que todas as coisas daí estão sempre em movimento: “(...) por tal razão julgou que isso se daria a respeito de outras coisas, mas não a respeito das sensíveis, dado que seria impossível haver definição comum de qualquer coisa sensível, na medida em que elas estão sempre em mudança” (ARISTÓTELES, *Metafísica A*, 987a29).

Voltaremos a falar sobre a relação de Heráclito com a teoria sensista de Platão na conclusão deste capítulo, após termos analisado também os fragmentos de Protágoras. Passaremos agora para os fragmentos do abderita, tendo como autor principal Edward Schiappa, a partir da qual todas as citações dos fragmentos originais serão tirados.

### 2.3 Protágoras de Abdera

No livro em questão é discutida a mudança entre oralidade e discurso escrito, sendo observadas as tentativas dos filósofos pré-socráticos até Platão em ressignificar termos comumente utilizados, como virtude, justiça, discurso, etc. Houve uma mudança no que concerne não somente à mitologia em direção a um saber racional, como também da oralidade para a escrita, bem como o sentido e amplificação de termos introduzidos nos discursos. Os discursos precisavam ainda carregar uma atrativa maneira de ser escutada. Poemas, aforismos, diálogos. Somente Aristóteles incorporou o verdadeiro discurso analítico.

A palavra *rhetorike* teve o significado que abrange oratória, arte e persuasão e foi assim utilizado para o emprego da técnica sofística aparentemente com Platão. Alguns estudiosos acreditam, por intermédio dos dizeres de Aristóteles, que o termo apareceu

anteriormente com Empédocles e com a história de Tísias e Corax<sup>54</sup>. Iremos analisar o pensamento de Protágoras por meio dos fragmentos a ele referidos por pensadores no decorrer da história da filosofia, principalmente aos mais próximos ao seu tempo, e usaremos como base para essa análise o livro de Edward Schiappa intitulado *Protagoras and Logos* a partir da qual ele elabora possibilidades de interpretar Protágoras sob a luz de sua época. É importante observar que Platão pode ter dado a Protágoras uma interpretação não muito fiel, mas o ateniense não pode deixar de ser considerado enquanto fonte de conhecimento do pensamento do sofista. De acordo com Schiappa, muito do que sabemos sobre Protágoras advém dos diálogos platônicos *Teeteto* e *Protágoras*. Porém, alguns pensadores da literatura platônica acreditam que o ateniense pode ter deliberadamente distorcido o pensamento de Protágoras para que se tornasse mais fácil sua refutação. Dentre outras acusações de má interpretação de Protágoras por Platão, algumas afirmam que ele pode realmente não ter compreendido a teoria do abderita, mas tentou reproduzi-la da melhor maneira possível. Ainda há quem afirme que *Teeteto* não é fiel ao pensamento de Protágoras, enquanto *Protágoras* é. No caso do primeiro, a crítica se afigura muito pesada, enquanto que no segundo aparece uma descrição um tanto lisonjeira. A análise feita por Schiappa não se fixa em determinado intérprete, mas procura um meio termo a partir da qual o abderita pode ser reconhecido em seu tempo e articulado com os estudos feitos sobre ele.

### 2.3.1 *Dissoi logoi*

O primeiro fragmento comentado por Edward Schiappa é o que ele denomina como sendo o fragmento dos dois *logoi*. Diversas traduções são mostradas, resultando no que ele admite serem duas correntes interpretativas: a heracliteana e a subjetivista. O fragmento em questão remete essencialmente ao fato de que para toda coisa (*panta pragmata*) – questão, assunto, toda coisa – existem dois *logoi* contraditórios ou em oposição um ao outro. O problema de atribuir a esse fragmento um significado determinado está na impossibilidade de determinar sobre o que exatamente Protágoras falava quando disse *logoi* e *panta pragmata*.

<sup>54</sup> Na primeira metade do século V antes de Cristo, na ilha da Sicília, no sul da Itália, os oradores Córax e Tísias elaboraram o primeiro tratado de retórica de que se tem notícia – o que talvez pudéssemos chamar de o primeiro livro sobre teoria da retórica. Esse estudo deu início a uma importante tradição retórica: a retórica fundamentada em provas, chamada racional e científica. De acordo com essa tradição, o orador, para convencer o público a respeito de uma tese, deve apresentar provas que demonstrem a verossimilhança, a probabilidade daquela tese (nunca a certeza absoluta, uma vez que o mundo dos homens é o mundo da contingência, do verossímil, do provável). Porque o público analisa, pensa, raciocina sobre as provas, dá-se o nome de “racional”, de “científica” a essa tradição retórica. – Roberto C. G. Castro. *A Grécia Antiga e a Comunicação no século XX: aproximações*. Univ. do Porto, 2013.

De acordo com Schiappa, a interpretação subjetivista dá ao fragmento o entendimento de que sobre qualquer questão é possível que ocorra um debate, abrindo espaço para fundamentar os ensinamentos a partir da qual partem aqueles que dizem ser o pensamento protagoreano voltado para a retórica. A seguir, um exemplo da tradução que segue essa linha de interpretação: “Em cada assunto, existem dois argumentos opostos um ao outro.”<sup>55</sup> Seguindo essa linha de interpretação, *logoi* e *pragmata* são entendidos como discursos ou argumentos e assunto ou questão, respectivamente. Sendo *pragmata* um assunto ou questão, isso implica que são criações humanas assim como os discursos a isso atribuídos. Significa que o que há de ser identificado em algo é uma criação do homem, criação linguística que implica em variáveis resultados, bem como no campo da ética e da epistemologia. Melhor dizendo, não há aspectos identificados do objeto mesmo, resultante de uma investigação, mas uma criação proveniente daquele que argumenta em favor daquilo que lhe apetece na dada questão.

Para a linha de entendimento que segue Heráclito, Schiappa aponta que as traduções dadas aos termos supracitados são mais abrangentes devido à consciência de aspectos filosóficos a eles relacionados. Temos que “Existem dois *logoi* que concernem a todas as coisas, estes sendo opostos um ao outro”(SCHIAPPA, 2003, p. 91). A escolha por não traduzir o termo *logoi* se dá devido ao amplo espectro de assuntos a ele relacionado na Grécia antiga. *Logos* podia ser entendido como discurso linguístico, argumento, fala, bem como pensamento, processo mental, explicação, e ainda quando se trata da questão da estrutura de tudo o que existe, sua lei, fórmula e princípios do processo do mundo. A palavra deve ser traduzida de acordo com o seu contexto que, mesmo sendo claro e específico, a multiplicidade de sentidos atribuídos a ela ainda pode tornar difícil a decisão por uma ou outra tradução. Como veremos logo a seguir, Untersteiner verifica que Protágoras foi um pensador sobre variados temas, ampliando as possibilidades das palavras por ele usadas. *Logos*, como vimos, no item relacionado a Heráclito, tem sentidos múltiplos para os gregos antigos, e os mais aparentes no período do abderita eram:

(...) primeiramente na área da linguagem e formulação linguística, consequentemente discurso, fala, descrição, declaração, argumento ( como expressado em palavras ) e assim por diante; em segundo lugar, a área do pensamento e processos mentais, consequentemente pensar, racionalizar, calcular, explicação (cf. *ortho logos* ), etc; em terceiro lugar, a área do mundo, sobre as quais estamos aptos a falar e pensar, consequentemente estruturando princípios, fórmulas, leis naturais e assim por diante (...).( KERFERD, 1981, p. 83)

---

<sup>55</sup>Tradução admitida por Michael J. O'Brien. “On every issue there are two arguments opposed to each other.”

Nessa linha interpretativa, a palavra *pragmata* sugere um entendimento amplificado de realidade, podendo isto ser um fato, uma coisa, um ato ou qualquer experiência. Segundo Schiappa, é de melhor aceitação o entendimento do fragmento por essa linha de interpretação, dado que aspectos modernos que distinguem subjetividade de objetividade não eram claramente discernidos nessa época, podendo estar ambas as compreensões intrínsecas ao intento do abderita. A interpretação subjetivista propõe uma limitação ao termo *pragmata* como sendo uma questão ou assunto, entendimento um tanto moderno que talvez não seja adequado para o pensamento dos gregos antigos. É mais provável, devido ao nível filosófico dos debates da época, que *pragmata* e *logoi* sejam interpretados de maneira mais ampla. *Pragmata* era mais comumente traduzido nos documentos do período de Protágoras como “coisas”, e contando com isso, agreguemos também a interpretação de Untersteiner (UNTERSTEINER, 1954) sobre Protágoras, que afirma que o abderita falou sobre as mais variadas questões, incluindo a divindade, realidade, política, sociedade e ética. Dada à riqueza dos tópicos por ele abordados, seria pertinente seguir a hipótese de que *pragmata* em Protágoras também deve manter o significado de ‘coisa’, que remete a uma abrangente gama de possibilidades. Essa amplitude carrega ainda mais um aspecto positivo para a escolha dessa interpretação, dado sua semelhança com o pensamento de Heráclito, a partir da qual duas coisas opostas existiam em tudo o que há. Vejamos essa alusão a seguir.

Pré-socráticos como Alcmeon, Anaxímenes, Empédocles, dentre outros, teorizavam acerca de opositos constituintes das coisas na natureza, utilizando um adjetivo neutro para se referir a eles, tornando-os mais abstratos. O calor e o frio, a água e o fogo, estavam na natureza, eram substâncias opostas que compunham as coisas postas no mundo. Heráclito foi o maior representante da teoria dos opositos, como pudemos ver nas discussões acima. Com isso, ele afirma que a unidade dos opositos é o que compõe tudo o que há, que cada coisa no mundo representa essa abstração, representa a oposição, inerente à natureza mesma. Podemos dizer que Protágoras estaria seguindo Heráclito ao considerar que, para cada coisa que co-instancia os contrários, existem dois *logoi* possíveis, contrários um ao outro. Dois *logoi* opostos um ao outro que podem ser reconhecidos, ditos, considerados enquanto composições das coisas; seria pertinente dizer que Protágoras herdou de Heráclito a concepção de que as coisas tem em sua composição a unidade dos opositos em harmonia e esses dois *logoi* são o discurso que trata sobre o reconhecimento desses opositos na coisa? A ampliação do pensamento de Heráclito por Protágoras seria a inclusão da ferramenta do discurso para dar sentido à unidade dos opositos, considerando que eles podem ser afirmados e negados. O

fragmento do *dissoi logoi* preserva uma afinidade com o fragmento que trataremos a seguir sobre o mais forte e mais fraco *logoi*, que claramente trata de uma maneira peculiar de usar o discurso, mostrando a preocupação do abderita em construir um melhor entendimento sobre as possibilidades da linguagem. Não há como restringir a interpretação de *dissoi logoi* apenas ao discurso, como pretendeu a interpretação subjetivista, mas conceber tal fragmento como herança heracliteana com sua devida ampliação. O discurso também é um assunto sobre a qual Protágoras dedica atenção. Essa possibilidade de aproximar Protágoras de Heráclito também é notável, dado que alguns intérpretes como Clemente de Alexandria, Aristóteles e o próprio Platão consideraram o *dissoi logoi* como referência direta aos ensinamentos da unidade dos oponentes de Heráclito.

Schiappa argumenta em favor de uma profissionalização e “tecnização” da linguagem por parte de Protágoras no fragmento do *dissoi logoi*, além de seguir Heráclito, afirmando haver dois *logoi* para todas as coisas. Parece algumas vezes que Protágoras tinha evidente interesse em trabalhar a linguagem como mecanismo importante para o homem. O fragmento em questão seria, dessa forma, para falar sobre como as coisas são, a relação entre coisas que são e linguagem. Se é possível dizer A e não-A sobre uma e mesma coisa, então esses predicados são estados que compõem tal coisa. É possível observar interpretações com focos diversos quando se lê Clemente de Alexandria, Sexto Empírico, Aristóteles e Platão. Sexto dizia que os *logoi* subsistiam na matéria; Aristóteles afirmou que para uma mesma coisa, ambos são e não são, indicando uma interpretação composicional para Protágoras; Clemente de Alexandria dizia que cada *logos* tem seu oposto e Platão dizia que uma coisa pode aparecer pequena e também aparecer grande como um predicho, uma atribuição. Vemos assim que é possível que Protágoras tenha inaugurado uma relação posteriormente vislumbrada pelos seus intérpretes, que falava de uma configuração linguística racional sobre a natureza de tudo o que é e aparece.

Talvez seja imprudente dizer que Protágoras quis dar um passo entre a natureza essencial das coisas e as leis da lógica proposicional, mas ao menos podemos ver que ele abriu caminho para essa possibilidade. É inadequado querer dar uma interpretação definitiva e distinta sobre o fragmento em questão, dado que não é possível identificar qual o real significado dos termos principais em foco no fragmento, a saber, *pragmata* e *logoi*.

Outro fragmento considerado muito importante no pensamento de Protágoras e com estreita relação com o do homem medida é o que trata dos *logoi* mais forte e o mais fraco. Vejamos.

### 2.3.2 O fragmento do *logoi* mais forte e o mais fraco

O fragmento completo é encontrado na *Retórica* de Aristóteles e é considerado por W. K. C. Guthrie enquanto sendo a essência do ensinamento da sofística. De acordo com Schiappa, a tradução mais distorcida do fragmento pertence à Lane Cooper, que diz: “fazendo a pior aparecer a melhor causa”. Duas palavras aparecem como sendo estranhas ao legítimo fragmento, que é “causa” e “aparecer”. Essa tradução de Cooper representa tudo aquilo que a tradição reconhece como sendo inescrupuloso da parte dos sofistas, pois o apresenta enquanto aquele que trabalha com o discurso de maneira amoral. Representa acima de tudo o *slogan* popular que mostra as piores aspirações do movimento sofístico e talvez a arte da retórica mesma. É uma tradução que deprecia a figura dos sofistas e retrata resumidamente a tentativa platônica de se opor a eles.

Essa tradução de Cooper ao fragmento de Protágoras é a base do que ele chama de interpretação aristotélica pejorativa e tem como principais problemas a inserção da palavra “aparecer”, que não está no fragmento original (*phainetai, aisthanomai*), e da tradução da palavra *logos* por “causa”, dada a abrangência do termo já discutida neste trabalho. Um terceiro problema tem como foco a tradução de *kreittô* e *hêttô* como “melhor” e “pior”. As palavras chave do fragmento, *kreittô* e *hêttô*, são melhores traduzidas por meio da análise de seu uso na época de Protágoras como sendo o “mais fraco” e o “mais forte.” Traduzi-las enquanto melhor e pior carrega uma acentuação moral ampla que deixa claro que ocorre uma inversão no valor do “argumento”, tornando o que não é bom, uma boa coisa, sugerindo que havia uma motivação perversa por parte de Protágoras, de trazer o mal para o lugar do bem. Se traduzirmos como mais forte e mais fraco, isso não implica que o mais fraco venha a ser o pior, mas apenas fraco devido a determinadas circunstâncias. Nos escritos de Homero e no *Timeu* de Platão, *kreittô* e *hêttô* aparecem juntas como significando o que é forte, mais resistente, e o que é mais fraco, que se submete a, que não tem força. A tradução dos termos como sendo melhor e pior somente aparece mais a frente, em alguns diálogos de Platão e em Aristóteles.

Dado o contexto provido por Aristóteles a esse fragmento e a escolha de “melhor” e “pior” para *kreittô* e *hêttô*, podemos observar interpretações carregadas de nuances lógicas e morais, tal como a de E. M. Cope, a partir da qual ele afirma que “dando o superior ao inferior, o argumento menos provável, faz com que este prevaleça sobre o que é realmente superior e mais provável” (COPE, 1877). De acordo com Schiappa, as elucidações aristotélicas sobre os fragmentos dos sofistas eram apresentados de maneira a torna-los

ultrapassados em relação à sua filosofia, sempre contrastando a doutrina deles com seu próprio sistema. O modo de interpretação aristotélico pejorativo é consistente com a maneira como Aristóteles entendeu os sofistas, mas não há nenhuma razão para considerar essa interpretação superior às outras alternativas. Platão e Aristóteles, que construíram a visão tradicional acerca dos sofistas perante a história da filosofia, tinham seus pontos de vista delineados e aparentemente estranhos ao de Protágoras, com objetivos pessoais de contrastarem o pensamento do abderita com suas próprias filosofias. Por essa razão, é compreensível que o entendimento sobre a sofística seja normalmente depreciativo, dado a importância do pensamento do ateniense e do estagirita na história da filosofia. Mas, tendo em vistas essa possibilidade, devemos direcionar nossa atenção para uma interpretação mais original de Protágoras, que tentará trazer o que parece ser sua real “promessa”.

O diferencial da interpretação positiva do fragmento é a tradução de *kreittô* e *hêttô* enquanto “o mais forte” e “o mais fraco”. Essa tradução se aproxima do contexto histórico dos debates e apresenta um ensinamento de Protágoras que tem a intenção de desafiar a relação entre dois *logoi* em conflito. Esses dois *logoi* podem ser relacionados com o fragmento do *dissoi logoi* e aproximado aos ensinamentos de Heráclito sobre o fluxo.

A interpretação positiva do fragmento contrasta com a pejorativa aristotélica. Dado que Aristóteles deixou o legado protagoreano corrompido por uma conduta antiética que tentava perverter a ordem do melhor por meio do discurso, isso entra em contradição com a reputação do abderita, inclusive elaborada em parte pelo próprio Aristóteles, de que Protágoras era eticamente conservador e tradicionalista. Ele era virtualmente conhecido por essas características, consideradas válidas também por Platão, que apesar dos conflitos evidentes contra os sofistas, reconheceu o valor e importância da pessoa que Protágoras representou em seu tempo. Portanto, contra a interpretação aristotélica pejorativa, temos aspectos linguísticos não compatíveis com os escritos e pensamentos da época de Protágoras e aspectos contraditórios sobre o que ele teria ensinado e sua conduta moral reconhecida. Partiremos agora para a aproximação com os ensinamentos de Heráclito.

É bastante elucidativo a comparação que Schiappa faz entre a harmonia dos opositos de Heráclito e o que os médicos da época compreenderam a respeito, incorporando esse pensamento à sua ciência. Eis a visão de Heráclito a partir do ponto de vista da medicina grega: mudança de opositos, na medida em que a saúde de algo pode vir de seu oposto. Trazendo para a enfermidade aquilo que é seu oposto por natureza, restituirá a saúde. É um fluxo que transita entre o que aparece como sendo necessário na ocasião. Se a cura para a fome é o saciar-se, a cura para o empanturrado é trazer de volta a fome. O paralelo que

Schiappa mostra entre a teoria dos médicos e Protágoras é o de que para trazer a cura, é preciso fazer do oposto mais fraco, o mais forte. Essa é uma evidência de que a aproximação do fragmento do *logos* mais forte e mais fraco ao fluxo de Heráclito é possível. Para estabelecer a harmonia do corpo doente, faz-se necessário o movimento do oposto mais fraco a tornar-se mais forte. Estão juntas aí as noções de movimento, de opostos, de harmonia e do mais fraco e do mais forte *logos*. Essas aproximações tornam-se possíveis, dado o contexto histórico de tais pensadores, a partir da qual uma teoria que envolve noções embrionárias de mudança e uma ontologia dos opostos eram debatidas.

A defesa de Protágoras no *Teeteto* mostra fortes evidências para conciliar essa aproximação, pois nela claramente o abderita lida com *logos*, tornando o mais forte, mais fraco; o fortalecimento de um *logos* preferível, porém ocasionalmente mais fraco, em virtude de um *logos* não preferível no momento, porém mais forte: “O que é desejado é a mudança para a condição oposta” (PLATÃO, *Teeteto*, 166d). No fragmento 52 de Heráclito há uma noção embrionária de mudança nos opostos, tal como vemos interpretar os médicos e também, Protágoras com sua alteração do argumento mais forte para o mais fraco. “As coisas frias esquentam-se, o quente esfria-se, o úmido seca, o seco umidifica-se” (HERÁCLITO, 2011). Se é plausível essa aproximação, então a interpretação positiva do fragmento, a partir da qual podemos tirar a lição de tornar um argumento fraco, mais forte, melhorando uma situação, ganha novos reforços. Se Protágoras realmente seguiu Heráclito quando formulou o fragmento dos dois *logoi*, não é improvável, pelo contrário, é provável que o tenha seguido também na composição de outros pensamentos.

Não optar pela interpretação aristotélica tem também fundamento quando analisamos Aristófanes e suas conclusões sobre Protágoras. Com a análise sobre Aristófanes, Schiappa pretende mostrar como é possível mal interpretar Protágoras, inclusive da mesma maneira que Aristóteles, sobrepondo em seu fragmento aspectos morais. Aristófanes utilizou-se de Sócrates como personagem para satirizar os Sofistas, mas existem várias evidências de que os ensinamentos de Protágoras é que estavam sendo acentuados enquanto pervertores da ordem tradicional da *polis*. É evidente também que Aristófanes fazia uma crítica a essa perversão trazida pelos sofistas, que corrompiam os deuses, a moralidade, o saber e as artes. Protágoras usou palavras de fácil recordação, inclusive a homofonia que ocorre entre *kreittô* e *hêttô*, trazendo com isso uma ampla possibilidade de más interpretações.

As *Nuvens*, sátira escrita por Aristófanes em meados dos anos 300 a.C. tem como principal conflito dramático o combate entre dois *logoi* personificados, um representando a educação e devoção tradicionais, e o outro representando os novos ensinamentos sofísticos.

Existem versões da peça que carregam esses dois *logoi* como descritos por *Dikaios* e *Adikos*, que é geralmente traduzido como justo e injusto, certo ou errado. Alguns comentadores recentes consideram que *Dikaios* e *Adikos* foram colocados posteriormente no texto, não tendo sido palavras utilizadas por Aristófanes. Embora não seja unânime essa consideração, existem pelo menos três manuscritos que contém *kreittô* e *hêttô* como substitutas de *Dikaios* e *Adikos*. Algumas evidências internas na peça fortalecem a possibilidade do uso de *kreittô* e *hêttô*: a expressão *dikaios logos* nunca aparece nos diálogos entre as personagens, e quando há menção ao *logos* injusto, essa sempre é precedida pela referência aos dois *logoi* como sendo *kreittôn logos* e *hêttôn logos*. Outra evidência, essa extra textual, é a da profundidade do sentido de um *logos* injusto na peça de Aristófanes que seria requerida pelo uso da palavra *dikaios*. Fica claro que o sentido que Aristófanes usa para falar de justo e injusto é o que aparece nos escritos de Homero, como sendo justo pagar pelo que fez, e o injusto como sendo a esquiva desse pagamento. *Dikaios* provém do termo *dikaiosunê*, que tem um sentido amplo de justiça enquanto virtude, utilizado por Platão em seus diálogos. Aristófanes se referia a justiça como uma coisa de ordem pragmática, de fazer justiça de acordo com atos por através de atos. Não há abstração do termo nesse contexto. Os Sofistas representam de certa forma, nas *Nuvens*, a força da injustiça, por estarem em débito com Atenas, dado que prometiam ensinar algo que não ensinavam de fato: conhecimento e virtude.

O combate mais conhecido entre os dois *logoi* se refere a uma batalha de palavras e de modos de vida. A tradição da *polis*, aquela que conservava a devoção aos deuses, à mitologia, ao ensino tradicional de poesia e música, e o respeito aos cidadãos mais velhos é ameaçada por um modo de vida que traz, por meio do *hêttôn logos*, uma substituição do *kreittôn logos*. O *hêttôn logos* promove desafios à música, a poesia é desafiada pela argumentação racional, a mitologia é desafiada pelo agnosticismo e cinismo e um niilismo moral desafia os valores tradicionais. O veículo da propagação desses ensinamentos eram os sofistas, cuja ferramenta era o discurso persuasivo, e quem o aderisse se tornaria um. Embora claramente contra os sofistas no geral, Aristófanes traz elementos exclusivamente protagoreanos em seus ataques. O agnosticismo faz referência ao fragmento “sobre os deuses” do abderita; um bom número de frases se referem aos dois *logoi* em oposição; há uma piada sobre o termo *metron*, que é o termo central no fragmento do homem medida; duas passagens que se referem indiretamente ao fluxo e a harmonia dos opostos, além do uso das palavras *kreittôn* e *hêttôn*, que aparece em Aristófanes como sendo autenticamente protagoreano, na medida em que trata de um discurso persuasivo que fortalece um *logos* em oposição a outro, fazendo com que haja a partir daí uma mudança no modo de vida.

Portanto, a visão de Aristófanes só faz sentido se considerar razões morais como intentos primordiais nos dizeres do abderita e em contextos como o de Aristóteles. Dado o sentido das palavras-chave do fragmento que era mais comum no século 500 a.C. a melhor tradução para elas é mais forte e mais fraco, destituindo-as de conexão com a moralidade, caracterizando assim a interpretação positiva enquanto a mais provável.

### 2.3.3 O fragmento do homem medida

“O homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são como são, das coisas que não são como não são” é a versão mais comum do fragmento do homem medida de Protágoras. Schiappa sugere que este seja traduzido do seguinte modo: “Para toda e qualquer coisa a medida é (verdadeiramente) o homem (humanidade): para o que é o caso e para o que não é o caso.” (PROTÁGORAS, 2003, p. 120) Vejamos as razões.

Deve-se, acima de tudo, como foi feito na análise dos fragmentos anteriores, observar qual era o uso corrente dos termos contidos no fragmento, naquela época. As palavras que podem conter variados significados no fragmento em questão são *chrêmata*, (*pantôn chrêmatôn*), *metron*, *estin/einai*, *anthrôpos*.

*Chrêmata* aqui deve ser caracterizado por algo que tenha o mais amplo alcance de objetos, dado que é precedido pelo termo *pantôn*, e levando também em consideração que seus significados mais comuns são igualmente abrangentes, tais como assunto, bens, propriedade e matéria. É evidente não ser possível precisar a razão pela qual o abderita usou *chrêmata* ao invés de *pragmata*, mas deve-se considerar que, referindo-se a um amplo alcance de coisas, incluindo tudo o que está em relação com humanos, podemos entender que o mais próximo daquilo que ele pretendeu no fragmento foi referir-se a experiências.

*Metron* é usado pelos gregos para referir-se a mensura de quantidades, proporção ou ordem. Heráclito usa o termo para destacar a medida, balanço da ordem na harmonia dos opositos. O modo como Protágoras usa o termo no fragmento em questão é provocativo, dado que não parece referir-se a situações em que este termo servia normalmente. Sexto fez uma equivalência entre o termo *metron* com *kritérion* para destacar o homem como o critério que julga as coisas em relação a ele. Assim também falaram Aristóteles e Platão, aplicando o significado de critério ou padrão para o uso do termo do homem enquanto medida daquilo que é. O que não fica claro por meio da análise centrada num único fragmento é que Protágoras concebia o homem enquanto aquele que julga as coisas, mas a percepção pode ou não ter sido a única levada em consideração para esse julgamento.

Schiappa aborda um questionamento referente ao advérbio de relatividade *hôs* que precede o uso do verbo *estin*, e que é comumente traduzido por “como” ou “que”, abrindo espaço para interpretações existencialistas ou essencialistas do fragmento. (...) *tôn mén onton hôs estin, tôn de ouk onton hôs ouk estin*. Estaria Protágoras afirmando que as coisas existem na medida em que são julgadas pelo homem ou que o homem diz a essências das coisas? Embora existam muitos intérpretes que defendam os dois, Schiappa segue a alternativa de que uma leitura existencial do verbo ser naquela época é questionável, abrindo espaço para uma leitura veritativa do fragmento. Parmênides, como veremos adiante, fez uma utilização do verbo ser bastante peculiar, mas não é claro que seus leitores a tenham apreendido verdadeiramente; e a suposta crítica a Parmênides sugerida por Schiappa, que Protágoras intentou fazer, afirma que sua leitura e entendimento do eleata não alcançou essa vertente de interpretação de *estin*. Dessa maneira, seria o caso de considerar o que Schiappa está propondo: que Protágoras fala de coisas no geral, bem como experiências, pois é tudo que se relaciona com o homem, podendo daí estabelecer uma interpretação veritativa do fragmento, a partir da qual se pode atribuir a tradução “that which is, that is the case”, ou “que é o caso”, na medida em que pode-se verificar na experiência aquilo que foi julgado pelo homem. Usando uma terminologia moderna, podemos dizer que o particípio *to on* representa um fato arbitrário, e *hôs esti* representa uma proposição arbitrária, sempre referindo a fatos e experiências que um homem pode ter e seu respectivo julgamento.

*Anthrôpos* carrega duas possibilidades: um homem individual e o homem universal que, de acordo com a maioria dos intérpretes, Protágoras esteve falando sobre ambos, cabendo ao fragmento qualquer delas.

Então “Of everything and anything the measure [truly-is] human[ity]: of that which is, that is the case; of that which is not, that is not the case.” (SCHIAPPA, 2003, p. 120) Traduzido ao “pé da letra”, temos que “De tudo e qualquer coisa a medida é verdadeiramente o humano, do que é, que é o caso; do que não é, que não é o caso”, eis a proposta de Schiappa. O nosso próximo passo é, portanto, considerar o fragmento identificando possíveis novos usos e interpretá-los à luz dos antecedentes conceituais prováveis. Porfírio (SCHIAPPA, 2003, p.121) afirma que o fragmento em questão abria um escrito cuja temática central era um confronto contra aqueles que propuseram o ser como uno, que nos remete imediatamente aos eleatas, seguidores da doutrina de Parmênides.

Parmênides foi também muito considerado no *Teeteto*, fazendo-se crucial uma abordagem sobre seu pensamento, dado que também precisaremos compreendê-lo para ter acesso ao que Protágoras, de acordo com alguns intérpretes, incluindo Porfírio, estava

criticando. É preciso ter uma compreensão sobre Parmênides para melhor entender a crítica de Protágoras. Para tal, usaremos a obra de Néstor Luis Cordero, estudioso de Parmênides, que levou em consideração rígidas interpretações sobre o poema de Parmênides, escrevendo *Sendo, Se é: A Tese de Parmênides* com precisão e detalhes, oferecendo aí uma tradução rigorosa do poema, ou melhor, dos fragmentos que chegaram até nós e hoje compõem o que chamamos de O Poema de Parmênides. Antes de começarmos a expor nossa compreensão sobre o eleata em questão, creio se faz necessário expor uma passagem do *Teeteto* que Platão diz o que Cordero carrega no decorrer de toda sua exposição sobre o poema: “[Parmênides] pareceu-me possuir um poder que denota uma profundidade absolutamente cheia de nobreza. Ainda sim, temo que não compreendamos suas palavras e, mais ainda, temo que aquilo em que pensava ao dizê-las esteja muito além de nós.” – 184a. Isso não impediu que durante vários séculos fosse buscada uma interpretação possível sobre o que o eleata estava dizendo quando escreveu sua obra, hoje fragmentada para nós, mas lembremos que, para Platão, a obra era recente e inteira, e ainda assim, repleta de mistérios e possibilidades. Vejamos o que é possível dizer acerca dele.

#### 2.3.4 Breve especulação sobre Parmênides

Os primeiros filósofos elaboraram teorias sobre a “realidade”, entendida como tudo aquilo que é, dentre as quais se uniam homens e coisas, cujo objetivo principal era explicar os princípios segundo as quais eram constituídos. Forças internas ou externas justificavam as etapas de seus desenvolvimentos. Todos partiram do pressuposto de que as coisas existiam, pois isso aparentemente não precisava de esclarecimento. Ninguém podia pensar em negar que as coisas existiam ou que existia algo ou eles mesmos. Sequer fora elaborada uma sentença nesse sentido. Esse esclarecimento da realidade se estendeu por muito tempo, mesmo depois de Parmênides, pois o que ele decidiu investigar se afigurou obscuro e complexo para o pensamento dos antigos filósofos. Parmênides se inseriu na comunidade de pensadores com uma investigação exclusiva e peculiar, nunca feita anteriormente e desenvolvida após muito tempo decorrido de sua vida. O que o eleata observou foi que, mesmo admirando-se com a existência das coisas e sobre elas querendo descrever teorias, ninguém havia se dado conta de um detalhe: as coisas são e é impossível não ser. Como isso se dá? O que é e por que é? É assombroso e ninguém havia observado, pois é evidente, assim como o era a existência, que poderia não haver nada... mas há. Parmênides se deu conta de que era preciso apreender as últimas consequências dessa fórmula, a saber, “coisas são”.

Tal fórmula permaneceu imperceptível aos gregos porque na língua grega, dizer que existem coisas é uma tautologia, uma redundância, o que podemos chamar no português de “pleonasmo”. A sentença traduzida dessa forma, “existem coisas” nem mesmo poderia conter tais termos, pois “coisa” era uma palavra inexistente. Existiam termos para falar sobre coisas, mas que também tinham um sentido outro, tais como *pragmata* (produtos, assuntos, temas), *chrêmata* (matéria, bens, propriedades); para o que entendemos como coisas no sentido geral e amplificado a que nos referimos hoje, o grego fazia uso do verbo ser, *einai, to on*, que apresentaria o significado de “coisas sendo” ou simplesmente “entes”. Da maneira abordada por Parmênides, os gregos, portanto, entendiam como sendo dito “existe aquilo que está sendo” no lugar de “existem coisas”.

Parmênides considera dois caminhos de investigação ou dois modos de encaminhar o pensamento: o caminho da verdade e o caminho da opinião dos mortais. Sabe-se universalmente que o primeiro refere-se ao ser. O segundo, entretanto, sofreu muita influência platônica no decorrer da história da filosofia, fazendo com que fosse assimilado esse caminho de investigação aos sentidos ou aparências, coisa que Parmênides não citou no seu poema.

Ora, pois, te direi - e tu, que escutas, recebe meu relato – quais são os únicos caminhos de investigação que há para pensar. Um, por um lado, <para pensar> que ‘é’, e que não é possível não ser; é o caminho da persuasão, pois acompanha a verdade. Outro, por outro lado, <para pensar> que não ‘é’, e que é necessário não ser; digo-te que esse caminho é completamente incognoscível, pois não conhecerás o que não é (pois impossível) nem o enunciarás (...) pois o mesmo é pensar e ser. (PARMÊNIDES, 2011, p.226)<sup>56</sup>

As opiniões dos mortais, para o eleata, não são confiáveis, mas isso não se dá pelo fato de serem as coisas ou os sentidos exclusivamente problemáticos, mas a maneira como os homens concebem essas coisas: os homens são bicéfalos, pois podem ver *ser e não ser* numa mesma coisa. “[...] e depois por aquele forjado pelos mortais que nada sabem, bicéfalos, pois a carência de recursos conduz em seus peitos ao intelecto errante. [...] considera que ser e não ser são o mesmo e não o mesmo” (PARMÊNIDES, 2011).

Há, no caminho da verdade, a reflexão sobre o ser que Parmênides trata de esclarecer enquanto fato linguístico e ontológico. Sobre *estin*, o eleata descobre, desvela, revela o sentido obscurecido pela evidência gravada no fato de “ser” se manifestar no que é, no que está sendo e isso ser algo auto evidente. A maneira de colocar o verbo que se apresenta no poema trouxe para ele uma anterioridade que se questionava a partir da enunciação dele

---

<sup>56</sup> Todos os fragmentos de Parmênides foram trazidos do texto de Nestor Luiz Cordero.

mesmo: o que é ‘é’? Foi este o primeiro movimento em direção ao ser de que tanto se tratou na Filosofia. Parmênides descobriu a vocação filosófica natural de *estin*. Esse é o caminho para pensar que se existe e que não é possível não ser, ou mais ordinariamente conhecido como “[só] o ser é” e “[só] o não ser não é”. Não é correto afirmar que o primeiro caminho, que é a tese de Parmênides e o caminho da verdade, seja o caminho do ser, pois o não ser também se encontra nele devidamente afirmado. Esse caminho consiste na afirmação do ser, sendo, e na afirmação do não ser, não sendo. É o reconhecimento daquilo que é enquanto ser e daquilo que não é enquanto não ser (a compreensão das duas modalidades de pensar). O segundo caminho, que é o caminho do erro, é que negará o que foi afirmado no primeiro, logo dirá, “o ser não é e o não ser, é.” É a negação da tese do primeiro caminho. Assim, podemos escrever o primeiro caminho como sendo A e B, e o segundo caminho como sendo não A e não B. É necessário dizer que o primeiro caminho expressa a verdade e que o segundo caminho é incognoscível: não é caminho, pois impossível de se realizar. Quais são, então, as justificativas dadas pelo eleata para atribuir cognoscibilidade ao primeiro e incognoscibilidade ao segundo?

Uma das respostas é muito clara: o pensamento só pode ser sobre aquilo que é, “pois o mesmo é pensar e ser” (fragmento 3). Parmênides diz: “(...) pois é indizível e impensável que não seja” (fragmento 8), o que significa que se nada existisse, nada haveria para pensar, além do que, pensamento e ser são indissociáveis (CORDERO, 2011). O pensamento só é possível graças ao ser. Compreendemos daí que o caminho que não é, não é pensável. O segundo caminho que atribui não ser ao ser e ser ao não ser (pois é a negação da tese de que só o ser é e o não ser não é) não expressa o que está sendo, logo, não é possível retirar pensamento. O não ser de Parmênides tem o sentido de um nada, de um não estar sendo, não existir, se assim podemos dizer. O caminho que afirma que é o não ser é equivocado e deve ser evitado, por isso é tão enfatizado o fato dele ser ‘indizível’. De maneira nenhuma é possível afirmações como “o nada pode existir”, “há nada” ou que “o nada existe” no pensamento de Parmênides. O nada não é passível de predicado nem de existência, não está na linguagem, logo, não está no pensamento.

É necessário dizer e pensar que sendo, se é; pois é possível ser, e o nada não é. Essas coisas te ordeno que proclames; pois <tu começarás> por esse primeiro caminho de investigação, e depois por aquele forjado pelos mortais que nada sabem, bicéfalos, pois a carência de recursos conduz em seus peitos ao intelecto errante. São levados cegos e surdos, estupefatos, gente sem capacidade de juízo, que considera que ser e não ser são o mesmo e não o mesmo; o caminho de todos eles volta ao ponto de partida. (PARMÊNIDES, 2011, p 230)

Seguirei explicando o poema de acordo com as indicações nele implícitas, começando por falar sobre o caminho da verdade. Por fim, falarei sobre o caminho do erro, que é o da opinião dos mortais.

O ser é necessário: negar o ser é negar tudo o mais e nada sobrará sequer para pensar; o ser deve ser sempre, dado que sendo, se é, e tudo o mais que é, o é por causa disso. Vejamos:

Resta então, apenas uma palavra do caminho: que “é”. Sobre ele, há muitas provas de que o que está sendo é não-gerado e incorruptível, total, único, imóvel e completo. Nem foi, nem será, senão que é agora, completamente homogêneo, uno, contínuo. (...) E tampouco é divisível, pois é completamente homogêneo. (PARMÊNIDES, 2011, p. 232,233)

Tomando as palavras de Parmênides, dizemos que o ser é não-gerado, incorruptível, total, imóvel e completo. Não foi, nem será, senão o que é **agora**. A presença atual do ser é característica evidente e essencial, é aquilo que é pura presença, o agora, puro ser, puro estar sendo, existindo. O ser é absoluto, nunca nasceu, pois tendo uma origem, uma vez terá não sido e isso não é possível, pois ou é absolutamente ou não é em absoluto. Dessa maneira também não se degenera, pois deixar de ser é outra coisa fora de sua essência de ser. É uno porque presente em absoluto em tudo aquilo que é. É homogêneo, pois não pode dividir-se, pois se dividindo criaria partes e careceria, e de nada pode carecer, dado que carência é falta, é vazio, nada, não ser. É totalmente contínuo, pois toca de ponta a ponta a si mesmo, estando completamente cheio de si. O pensar somente é possível se acerca do ser; aquilo que se diz pensar e dizer sobre o que não é, não é também nem pensar nem dizer, mas enunciação de palavras vazias de significado. Todos esses predicados acerca do ser estão interligados e apenas confirmam a necessidade absoluta do fato de que há e de que está sendo. Há muita lógica nesse raciocínio do eleata, sentenças articuladas para atestarem a evidência absoluta do fato de haver algo. Se não houvesse algo (admitir o que não há), sobre isso não há como pensar, sobrando assim apenas a possibilidade do nada em absoluto, com o que não haverá sequer pensamento. Se houver pensamento em si mesmo, sobre o que irá pensar? E se houver pensamento em si mesmo, já há, portanto, deixa de ser absoluto não ser para ser absolutamente. Mas tais questionamentos não estão presentes no poema, embora não seja imprudente fazê-los.

Outro ponto de absoluta importância a ser ressaltado sobre o ser é que ele não está sujeito ao tempo e espaço: por que o ser haveria de pertencer ao tempo?<sup>57</sup> É verdade que dissemos acima que ele é presente, mas essa presença diz respeito ao fato de que ele é perene, permanente, sendo sempre. Citando Néstor,

(...) o que está sendo não tem nada que ver com um tempo estruturado em “momentos” temporais. Parmênides caracteriza o *estin* com o tempo verbal presente porque, na gramática grega, é o tempo verbal que lhe permite exibir a presença própria do “agora”, mas isso não significa que essa presença venha depois de um passado e antes de um futuro. (CORDERO, 2011, p. 203)

Parmênides destaca a ausência da geração e da corrupção no ser, isso porque os pensadores anteriores admitiram algo que existira antes de tudo e que gerava coisas, fazendo com que elementos viessem a ser, ocupando eles o lugar desse ser que é presença. Assim, a mistura de ser e não ser se instaurou. Todos esses entes considerados como seres assumiram o lugar do ser, abrindo espaço para incompreensão da necessidade absoluta do ser enquanto ser e submetendo este reconhecido ser à geração e à corrupção. Mas o que dizer a respeito desses entes? Eles não são? Não são objetos de especulação de Parmênides, pois o eleata prescindiu exatamente o estudo desses entes (que já o faziam os outros pensadores fisicistas), optando por explicitar o que é sem corrupção. Talvez daí tenha surgido uma confusão feita entre o pensamento de Platão e o pensamento de Parmênides, pois o eleata não fala das coisas corruptíveis, afirmando se é ou não é real, se possuem ou não possuem verdade, mas simplesmente se limita a dizer que a verdade está no reconhecimento daquilo que é em absoluto. Para Parmênides, há somente uma coisa para ser estudada: o que está sendo, e sobre tal tema, pode-se dizer a verdade ou forjar opiniões (CORDERO, 2011, p. 165). O limite de sua especulação é a opinião dos mortais, que certamente é emitida sobre essas coisas, mas o que são essas coisas, pelo eleata, não podemos oferecer uma explicação.

Creio, podemos passar para o segundo caminho, o da opinião dos mortais, o do erro. Parmênides, indiretamente, admite graus de discurso, havendo aquele que é verdadeiro e aquele que mistura ser e não ser, não sendo este “falso” (pois não usa esse termo), mas o discurso que carrega o erro. Por que os mortais desconhecem o primeiro caminho? Porque eles não são capazes de suportar o peso insustentável do fato de ser, e assim, o relativizam. Essa relativização implica na distorção do ser, na sua quebra, na atribuição do predicado de “ter partes” ao ser, fazendo dele um necessitante de algo que não é, deixando de ser em absoluto, ou seja: misturam ser com não ser. Esse caminho foi criado, forjado pelos mortais, é

---

<sup>57</sup> Se o tempo é, ou melhor, se há tempo, o ser é anterior a ele, logo, não está nele, mas é antes dele.

a opinião que lhes pertence e que não conduz a lugar nenhum<sup>58</sup>. O fragmento 6 retrata os mortais como sendo cegos e surdos, condição natural dos homens de acordo com a mitologia, antes de Prometeu dar-lhes o discernimento. Os mortais, longe dos ensinamentos da deusa, são arrastados ao acaso, não sabem para onde vão, não sabem nem mesmo onde se encontram, pois essa via é completamente desconhecida. Os mortais estão se utilizando de um intelecto errante, de olhos que não veem o que deveriam ver, portanto cegos, de ouvidos que não ouvem o que deveriam ouvir, portanto surdos, e ainda, fazem uso da língua de maneira inapropriada, pois formulam apenas palavras enganadoras. Tudo isso compõe o modo de pensar daquele que segue o caminho do erro, levando-os a supor que existem coisas que não são.<sup>59</sup> A opinião é sobre o que não é e ainda, não é um discurso. Os homens nessa condição, que lhes é a natural, têm duas cabeças, com uma olham para o ser, com a outra, para o não ser. Isso significa que enxergam o ser, mas não o admitem em absoluto, não “decidem” pelo ser. Assim, não é que o segundo caminho seja o do não-ser dito pelos mortais, pois o não-ser é indizível para o eleata. Mas os mortais dizem sobre o não-ser, pois o misturam com o ser. É um equívoco que eles cometem, é o caminho do erro, o de misturar ser com não-ser.

O caminho da verdade é fundamentado no princípio do que chamamos hoje de “não contradição”, (pois A e B, e não é possível que não A e não B). A opinião dos mortais não respeita esse princípio, dado que eles, ao misturar ser e não ser, supõem, fazem uso de princípios contraditórios, admitindo que não A e não B, além de A e B<sup>60</sup>.

Os fragmentos que descrevem o modo como os homens concebem as coisas em seus detalhes encontram-se bastante escassos, tornando a leitura evidentemente incompleta. Parece que Parmênides havia feito uma descrição bem precisa da maneira como os físicos daquela época, bem como a opinião ordinária, concebiam as coisas que nasciam e pereciam, que se formavam, que era passível de observação. Após uma fragmentada descrição que nos chegou sobre como se constituíam a opinião dos mortais, Parmênides conclui (assim estipularam os intérpretes): “Assim nasceram essas coisas, segundo a opinião, e assim existem agora. E depois, uma vez desenvolvidas, morrerão. Para cada coisa, os homens estabeleceram um nome distinto.” Os mortais estabeleceram dois pontos de vista para falar das coisas, o que Parmênides chama de fogo etéreo da chama e a noite escura, afirmando que os mortais não

<sup>58</sup> O aprendiz da deusa é um mortal, mas um filósofo que deve seguir o caminho apresentado pela deusa, abandonando a opinião dos mortais, reconhecendo nesse caminho, o erro.

<sup>59</sup> Aqui podemos entrever uma possível alusão aos entes, elementos tidos como seres pelos mortais, pois são corruptíveis, pois participam do não ser. Mas não se afigura clara essa alusão.

<sup>60</sup> A = ser; B = não ser. O primeiro caminho afirma que é e afirma que não é. Afirmar o ser é dizer que o ser é; afirmar que não é significa dizer que o não ser de fato não é. Não A significa, dessa forma, que o ser não é, negando assim também que o não ser não seja, tornando-o “possuidor” de ser.

unificam esses pontos de vista, mas determinam que tudo está cheio desses dois princípios, fazendo com que eles pareçam uma igual a outra, a luz e a noite, que lhe é oposta.

Portanto, a oposição estabelecida por Parmênides foi entre o ser e o não ser, o existir e o não existir e finalmente a verdade e a opinião. O discurso capta a realidade do que está sendo, desta maneira sendo sempre verdadeiro. Relativizar o fato de ser é contaminá-lo com o não ser, desobedecendo assim, a lógica instituída pelo fundamento de que se é ou se não é. Relativizar o fato de ser significa crer que ele se esgota nas coisas (entes). A falsidade não está nos entes, mas naquilo que se diz a respeito deles. O caminho do erro é o caminho da **opinião** dos mortais, sendo assim encarado no âmbito do discurso. O objeto das opiniões é mesmo o ser, mas é um discurso sobre o ser que é vazio e mal elaborado; para *doxa*, *alethés* é sempre inconcebível. Parmênides não faz uso do termo “falso” (*pseudés*), mas o que fica claro em seus escritos é que as opiniões são sempre falsas, dado que a elas não cabe a verdade. Parmênides considerava também o discurso dos filósofos de sua época e dos que o precederam, opiniões, pois falavam de quantos eram os entes, do que os compunham, do que os faziam transformar-se, o que se retirava e o que se inseria neles, da maneira como mudavam. Ora, nesse discurso está evidente a presença do não ser nas coisas. Não é possível verificar nele a presença daquele ser perene e imutável do primeiro caminho proposto pelo eleata. O ser de Parmênides não admitiu mudança, nem inserção de partes ou sua retirada. Se falavam dessas coisas, não falavam sobre o ser, e se assim o era, emitiam opiniões. A descrição de mundo oferecida por esses pensadores faziam parecer que esse mundo era composto apenas por nomes, ora tirados, ora colocados de volta. “Nascimento e morte, mudança de aparência, mudança de posição, até ser e não ser, são meros nomes; o real, o verdadeiro não se reduz a esses rótulos aplicados às coisas que são, mas não são reais” (CORDERO, 2011, p. 193).

Podemos admitir aqui que o pensamento de Parmênides está suficientemente delineado. Partiremos, agora, para o diálogo possível com Protágoras.

### **2.3.5 Parmênides e Protágoras: o homem é a medida de todas as coisas, até mesmo do que não é**

Schiappa inicia a segunda parte do capítulo, dedicado ao fragmento do homem medida, com a apresentação da discussão que existe entre alguns intérpretes sobre Protágoras ter escrito a obra, cuja linha de abertura se encontrava o fragmento em questão, como uma resposta ao extremismo eleático iniciado por Parmênides. Atentemos, primeiramente, que

Schiappa irá por Protágoras em discussão não apenas com Parmênides, mas também com os seus supostos seguidores. Porfírio é a fonte através da qual tais intérpretes iniciaram a discussão, pois ele afirma que memorizou claramente a passagem do abderita a partir da qual se segue argumentos feitos contra aqueles que propunham o ser como um. Além de Porfírio, Platão, no *Teeteto*, e Aristóteles na *Metafísica* também ilustraram o fragmento como uma crítica ao monismo eleata.

É reconhecido por Schiappa que essa tarefa de aproximação do abderita e dos eleatas a partir do poema de Parmênides é de difícil execução, dada a obscuridade das palavras do eleata e da definição de uma só interpretação de seu pensamento. Ele tenta uma síntese, mas essa síntese por ele proposta inclui não somente o poema, mas também pensamentos de seus seguidores. Por isso, ela soa um pouco inconsistente algumas vezes, dado o ponto criticado por Protágoras não ter sido apresentado pelo próprio Parmênides, mas por outros eleatas e monistas (pois Parmênides não era monista). Como exemplo, temos na página 125, quando Schiappa diz “(...) para entender o mundo e falar coerentemente sobre ele demanda uma correta compreensão sobre o que ‘é(...)’”. Parmênides não se refere ao “mundo”, mas à verdade e opinião, ao discurso. Para conhecer a verdade, é necessário trilhar o caminho da verdade, bem como o da opinião, assim aprendendo a reconhecer o ser. Porém, Parmênides realmente ressalta uma correta compreensão sobre o que é, na medida em que a opinião dos mortais mescla o que é ao que não é, fazendo disso um mal entendido. Mas dado que a compreensão do que é em Parmênides nada tem a ver com o mundo, mas com o discurso sobre ele, o que Schiappa afirma já não é originalmente parmenídico. Protágoras pode ter criticado o que chamavam de “discípulos de Parmênides”, que também é incerto definir se Melisso e Zenão o eram tal como Platão insinuou. Partirei desse pressuposto para considerar o que Schiappa afirma ter sido uma crítica ao eleata contida no fragmento do homem medida, fazendo as devidas observações para concluirmos o que realmente Protágoras criticou de Parmênides.

Schiappa ressalta uma interpretação sobre Parmênides feito por alguns *scholars* referente a uma crítica a linguagem. E parece que, se houve uma crítica de Protágoras a Parmênides, essa crítica estava ligada a essa interpretação sobre a crítica da linguagem feita pelo eleata. Dada a compreensão puramente ontológica, Protágoras não parece ter alcançado essa compreensão, ou pelo menos tratado de criticá-la no fragmento do homem medida.

De acordo com Schiappa, “Os Eleatas” se posicionavam contra a mudança entre opostos e condenavam os sentidos, que traziam informações contraditórias, que incluíam ser e não ser, ambos sempre em mudança. Parmênides não poderia estar intencionalmente negando

a teoria dos opositos, pois muitas evidências indicam que ele foi contemporâneo de Heráclito e não teve acesso às suas ideias. Parmênides é posterior à tradição dos naturalistas, que procuravam explicar como as coisas eram através da *physis*. Mas estes utilizavam como critério para a verdade a opinião e admitiam que a mudança nas coisas que era constituinte de seu modo de ser, sem se darem conta nem mesmo que tais coisas “eram” antes de serem constituídas por algo. O alerta do poema parmenídiano se dirige para esse aspecto existencial das coisas postas em observação. Se os discípulos de Parmênides chegaram a criticar a teoria da harmonia entre opositos, neste caso não podemos dizer que a crítica de Protágoras foi a Parmênides, mas aos eleatas, seus discípulos. Humanos são a medida do que é e do que não é. Nesse sentido, parece que o abderita está generalizando o conhecimento, aceitando também os sentidos como via confiável para tal aquisição. Parmênides faz distinção clara entre discursar com verdade e opinar, colocando conhecimento no viés do pensar, pois só se pensa sobre o que é (e assim também é com o discurso). Talvez o humano seja a medida para as coisas também em Parmênides, mas apenas quando este concebe pelo pensamento e não inteira à sua concepção de verdade, o não ser, pois o que é não pode não ser de maneira nenhuma.

Na página 124, Schiappa usa o termo “things were constantly becoming something different”(coisas estavam constantemente se tornando outras diferentes) como tendo sido alvo de Parmênides em sua crítica. É certo que o eleata fala sobre a opinião dos mortais que mistura ser e não ser, simplesmente porque não reconhecem nenhum dos dois, ou melhor, não decidem por nenhum dos dois. Mas não fala de movimento ou pelo menos dessa forma citada, em coisas se tornando algo diferente. Existem passagens que reflete a mobilidade das coisas no mundo, mas essas passagens além de não serem claras, não refletem uma crítica ao modo das pessoas conceberem tais coisas, mas parece apenas uma descrição de como as coisas do mundo dos mortais se apresentam. Parece uma forma descritiva, uma cosmologia da realidade que estou dando o nome de “material” sem que este termo possa ser considerado em Parmênides. Após essa frase, Schiappa entra com o pensamento de Melisso que, como disse, não pode ser equiparado ao pensamento do próprio Parmênides<sup>61</sup>. Melisso pode ou não ter sido seu discípulo, assim como pode ou não ter interpretado corretamente Parmênides, bem como pode, além disso, ter criado suas próprias convicções. O erro de Schiappa se faz na medida em que ele atribui a fala de Melisso diretamente a uma passagem do poema de

<sup>61</sup> A partir de Platão começou a associação do nome de Melisso a Parmênides, ainda que o primeiro nunca tenha feito referência ao segundo em seus escritos. Por essa razão, mais claramente amostra no *Teeteto*, onde Platão menciona Parmênides e Melisso como representantes da corrente que sustenta que há um ser uno imóvel, o nome de Melisso é tido como sendo seguidor de Parmênides.

Parmênides onde ele fala dos bicéfalos. Bicéfalos (*díkranoi*), de acordo com Néstior, está se referindo ao fato de os mortais não saberem diferenciar ser e não ser, não serem capazes de fazer essa escolha perante a observação de algo. Os bicéfalos somente forjam opiniões por não escolherem o ser para o entendimento daquilo que se dá em questão em seu “pensamento” (CORDERO, 2011, p. 180). Sobre o fragmento do poema que trata dos bicéfalos, Néstior fala que “Os homens tem duas cabeças: ‘com uma olham para o ser, com outra, para o não ser’”(CORDERO, 2011, p. 154). E é somente isso que aparece no poema, sem delongas que se assemelhem ao intento de Melisso, segundo Schiappa. Eis o fragmento em questão: “[...] pois tu começarás por esse primeiro caminho de investigação, e depois por aqueles forjados pelos mortais que nada sabem, bicéfalos, pois a carência de recursos conduz em seus peitos ao intelecto errante” (PARMENIDES, 2011, p.230).

Embora em seguida, Schiappa corrija a referência, colocando as palavras de Parmênides, afirmando serem os bicéfalos realmente aqueles que misturam ser e não ser na compreensão das coisas, devemos desconsiderar a passagem de Melisso, que descreve algo que não aparece em Parmênides. Segundo Melisso, “o que é quente se torna frio, e o que é frio, quente; o que é duro se torna mole, e o que é mole, duro; o que está vivendo, morre, e coisas que estão nascendo do que não vive; e que todas essas coisas estão mudando.” (SCHIAPPA, 2003, p. 125) Evidentemente, Melisso reflete a mudança das coisas que encontramos no *Teeteto* de Platão e que tem fundamento em Heráclito. Melisso pode até mesmo ter usado esse fragmento para explicar o que ele entendeu por *díkranoi* no pensamento de Parmênides. Mas não há semelhante construção no poema.

Schiappa apresenta então, a crítica de Protágoras como sendo diretamente ao coração do monismo eleata e da desconfiança no senso comum (opiniões dos mortais). Que a falta de crença na opinião dos mortais tenha sido atacada por Protágoras, podemos considerar este realmente um ataque legítimo a Parmênides. Mas o monismo, de acordo com Néstior, foi um conceito desenvolvido por Melisso, que coloca a visão de Parmênides em contato com as coisas materiais. Qual é a ideia de monismo desenvolvida por Melisso?

Melisso pode ter sido um seguidor de Parmênides, dado que algumas de suas ideias parecem ser uma tentativa de compreender o que Parmênides haveria dito. Uma dessas tentativas é a criação do Ser-Uno. Essa criação se deu graças à inserção do ser imóvel no tempo e no espaço, necessitando assim, falar-se do nada. O nada, por sua vez, é refutado por Melisso como sendo um vazio, ficando assim o ser sem lugar. Mas, de acordo com Néstior, “(...) qualquer análise deles ( os sémata ) realizada a partir de coordenadas espaciais não tem sentido.” Portanto, Melisso estudou o ser de Parmênides a partir de uma hipótese não levada

em consideração por ele em seu poema. Assim, “o ser não tem lugar para onde ir (dada a impossibilidade do vazio no espaço) e portanto é uno” (CORDERO, 2011, p.201). Sobre o “uno” de Parmênides, temos que o fragmento em que cita em seu poema foi trazido apenas por Simplício e Asclépio. Apenas em Simplício, o termo *hén*, que se aplica melhor em “uno”, aparece. Já em Asclépio, aparece o termo *oulophués*, que se afigura melhor a tradução por “é um todo em sua natureza” (CORDERO, 2011, p. 208). Ainda há o pensamento de K. Reinhardt que interpreta o termo *hén* como se tratando de uma presença total, que monopoliza, tautologicamente, o fato de ser. Se Parmênides tivesse formulado ou demonstrado interesse, assim como alguns pré-socráticos o fizeram, em instituir valores numéricos acerca das coisas possíveis, a exemplo de quantos itens compunham o universo, haveria de se considerar que sua resposta teria de incorporar números. Mas este não foi o caso. Parece, pelo contexto geral do poema, que o termo para a unicidade seria melhor interpretado se considerado como uma totalidade, de acordo também com outras características que descrevem este ser. O monismo de Melisso, levado a cabo nas interpretações de Platão no *Sofista*, se refere ao ser como só podendo haver uma coisa, que aparece nos escritos de Melisso como *hén móno ésti*, fragmento 8.1. O “monismo” de Parmênides, nestes termos, não se afigura claro em seu poema, pois ele transmite a noção de ser como algo único que está presente em igualdade em todas as coisas que são. É como uma particularidade, mas não unicamente existente, pois está em qualquer coisa que exista. (CORDERO, 2011, p. 200-201)

Pareceu-me muito furtivo o argumento sobre a crítica de Protágoras a Parmênides, pois nele, o abderita apenas disse o contrário de algumas coisas ditas por Parmênides e pelos eleatas, sem entrar num esclarecimento sobre as razões que os eleatas estariam errados. Para estes últimos, só o ser é, e para o abderita, o homem diz o que é e o que não é. É como se Protágoras estipulasse que o ser está nas coisas deste mundo percebido pelos mortais, reafirmando o que foi a base da crítica de Parmênides, a saber, que se pode dizer o que é e o que não é sobre uma e mesma coisa, além de considerar apenas o ser, aquele fenômeno que se encerra em si mesmo, na existência material. Protágoras, sendo assim, apenas retornou ao modo de proceder dos pré-socráticos a quem Parmênides estaria direcionando uma crítica no modo de “filosofar”.

Protágoras articula uma defesa em nome do fato de haver ser e verdade no argumento que propõe, a saber, que o homem determina o que é e o que não é através dos fragmentos dos dois *logoi* e do homem medida. A teoria de Parmênides assimila a verdade no caminho daquele que apenas fala do ser e o reconhece. Protágoras admite que é completamente

aceitável falar do intercâmbio dos opositos e da mudança, aceitando a maneira antiga de entender o real. O real é apenas isso que se manifesta para o homem, sendo a partir dele que será dito o que é e o que não é. Os sentidos de *ser* de Protágoras não estão declarados. Schiappa segue alguns intérpretes que asseguram o uso do verbo *ser* em Protágoras como referente de ser “o caso”, não existencial, mas veritativo. Se “é o caso”, isso implica um fundo de experiência, empiria, prática, fato.

Partiremos agora para a interpretação relativista do fragmento do homem medida, que aparece no *Teeteto* e nos é bastante familiar, também defendido por Sexto Empírico.

### 2.3.6 Relativismo em Protágoras

A ideia de relativismo pode ter estado presente na formulação do fragmento em questão e essa possibilidade é clara no exemplo de Plutarco sobre uma discussão entre Protágoras e Pericles. Posteriormente é desenvolvida por Platão, que enfatiza a percepção como o campo a partir da qual o relativismo é possível e mais enfaticamente apresentada por Sexto e sua compreensão do abderita a partir de Platão e Aristóteles. O exemplo de Plutarco é descrito por Schiappa.

Um jovem rapaz, Epitimo de Farsalo, foi accidentalmente morto com um dardo. Pericles e Protágoras supostamente desprenderam um dia inteiro tentando decidir se deviam considerar a causa da morte como sendo o dardo, o homem que lançou ele, ou o supervisor responsável pelo campo. (...) Para um médico, a melhor resposta seria o dardo; para o juiz da corte, a melhor resposta seria a pessoa que o jogou; e para o administrador, a melhor resposta seria o supervisor. Nenhuma resposta pode ser julgada como a correta em nenhum abstrato ou absoluto sentido, mas apenas relativo a necessidades e interesses de pessoas diretamente envolvidas na experiência. (SCHIAPPA, 2003, p. 126)

Essa ideia apresenta a relação que há entre fatos e pessoas, inserindo assim um elemento a mais na sentença primária “A é B”, pois, “de acordo com C”. Dependendo do ocorrido, elementos podem ser observados por diferentes pontos de vista e apenas na relação de uma pessoa com o ocorrido é que será estabelecida uma resposta, sem que essa seja absoluta. Essa ideia é semelhante à apresentação da tese protagoreana no *Teeteto*, mas lá a característica central é a percepção.

No capítulo 1 desenvolvemos uma ideia sobre o relativismo da tese de Protágoras apresentada no *Teeteto*. De acordo com os argumentos acerca de Protágoras provenientes de Platão, a tese do homem medida está fundamentada na percepção. O homem constrói verdades a partir daquilo que ele percebe e cada indivíduo percebe de forma singular e única.

Não há falsidade nas opiniões emitidas acerca das coisas porque nem é sobre a mesma coisa que está sendo emitida a opinião, dado que cada um sente à sua maneira e isso resulta numa sensação outra que não a do outro ou até mesmo a anterior, e não há nada na coisa externa a ser determinada, não há “verdades” nos elementos segundo a qual será correto ou errado afirmar algo a respeito. Cada percepção é sobre algo que é para o indivíduo, não havendo percepção do que não é, determinando que assim, a verdade está no âmbito perceptivo, e assim também o conhecimento.

Excluindo a ênfase de Platão feita à percepção, o quanto confiável é o retrato de Protágoras no *Teeteto*? O foco do *Teeteto* era claramente o conhecimento, e não a tese de Protágoras, a partir da qual podemos supor que existam exacerbações daquilo que Platão acreditou ser útil para desenvolver sua crítica àqueles que tinham a percepção enquanto conhecimento. Mas a tese de Protágoras nesse diálogo não pode ser tratada apenas como um argumento irrelevante, pois se afigura possível dentro do que chegou até nós sobre o abderita. A questão da percepção enfatizada no diálogo e atribuída à Doutrina Secreta do abderita é o que estamos propondo ser uma tese platônica da sensibilidade. Ainda é possível dizer que Platão pode ter estranhado o fato de o “homem” da medida em Protágoras não estava definido com estruturas cognitivas especificadas, percepção para sentidos, cognição para alma. Não havia distinção daquilo que no homem fazia o julgamento das experiências que lhe acometeram. Em algumas passagens do *Teeteto*, é possível encaixar a tradução de Schiappa quando ele substitui “das coisas que são como são” por “das coisas que são o caso”. Coisas são ou não são o caso quando há alguém para medi-las. Segue um exemplo disso, quando Sócrates diz que “Uma coisa, quando se torna doce ou salgado e assim por diante, deve se tornar para alguém: não pode se tornar doce ou salgado para ninguém.” (160b) Estando as coisas vinculadas umas às outras para adquirirem significados ou serem devidamente qualificadas, isso aponta um relativismo embrionário, cuja palavra ainda era ausente no vocabulário da época. Seria o caso de uma teoria emergente, latente no pensamento grego, que começou com Protágoras. A experiência, neste caso, era o que poderia ser descrita como relativa de acordo com o abderita.

Restam duas questões a serem debatidas acerca desse fragmento: considerando válido o relativismo presente no pensamento de Protágoras, seria este um relativismo que consideramos hoje como sendo “subjetivista” ou “uma ontologia positiva objetiva”? A questão é claramente posterior ao pensamento grego, mas que ainda sim pode ser definida. A primeira possibilidade, a de um subjetivismo puro, é defendida por Platão e vários estudiosos, tais como Bury, Gunthrie e Untersteiner. Na visão deles, o pensamento de Protágoras é tal que

não admite a possibilidade de conhecimento, não tendo a falsidade nenhum sentido, reduzindo sua teoria a objetos físicos da senso-percepção. Os que defendem o objetivismo ontológico admitem a influência de Heráclito e afirmam que Protágoras estaria defendendo a harmonia dos opostos existentes nas coisas. Os dois *logoi* possíveis seriam sobre esses opostos, considerando a mudança uma parte essencial das coisas que são. O relativismo presente no fragmento do homem medida seria, então, um *logos* elaborado sobre um desses opostos presentes na natureza das coisas, e não haveria necessariamente a exclusão da falsidade no discurso ou a impossibilidade do conhecimento. Se levada a cabo também todo o pensamento de Heráclito sobre o conhecimento e o *logos*, Protágoras estaria ciente de que a verdade dita sobre os opostos é o conhecimento sobre o que está sendo observado. Se é verdade ou não, isso depende da situação, e conhecimento e verdade podem ser coisas entendidas diferenciadamente. O que é verdade é o que é o caso, pois verdade para alguém, em dada situação. O que é conhecimento é saber homologar com o *logos*, reconhecendo a natureza dos opostos. Isso não se afigura claro nos fragmentos que nos chegaram de Protágoras, mas é uma possível interpretação, assim como também são possíveis interpretações aquelas dadas por Platão, Untersteiner, Gunthrie e os demais intérpretes.

Dado que verificamos ser essa possibilidade de influência de Heráclito válida e coerente com outros fragmentos de Protágoras, podemos dizer que essa segunda modalidade de relativismo se afigura mais pertinente. Essa perspectiva deve ser, então, reduzida a aplicações simples das experiências humanas, da relação entre coisas e humanos, dos discursos elaborados em virtude dessa relação, sobre coisas que são potencialmente mutantes entre sua natureza oposta.

Creio ter tratado de maneira adequada o fragmento de Protágoras mais importante para nossa pesquisa, de forma a considerar tais elucidações dentro em breve, quando for chegada a hora de separar a teoria sensista de Platão e do real pensamento de Protágoras dentro de suas possibilidades de interpretação. Agora, vamos começar a mostrar razões para defender o ponto de vista de que a tese sensista desenvolvida na Doutrina Secreta não é nem de Protágoras nem de Heráclito, mas de Platão. Quais são os possíveis pontos apresentados no *Teeteto* como sendo de Heráclito ou Protágoras?

## 2.4 Retornando à Doutrina Secreta

Antes de apresentar a Doutrina Secreta, Sócrates, a partir da segunda resposta de Teeteto sobre o que é o conhecimento, introduz Protágoras, assimilando a tese do homem medida à percepção, conteúdo principal da resposta de Teeteto. De antemão, saliento que essa aproximação é claramente uma interpretação platônica, dado que vimos as possibilidades dessa tese no contexto da época de Protágoras e nenhuma delas se restringia à percepção. Platão de imediato faz a correspondência:

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

Protágoras não fez menção à percepção, embora isso não seja auto excluente no enunciado de sua tese. Platão faz clara restrição da tese do homem medida à percepção e desenvolve os argumentos posteriores tendo essa aproximação como fundamento. Platão parece ter observado que o abderita, por ter colocado a verdade no plano da relatividade, excluiu a possibilidade de um conhecimento imutável, universal, até mesmo excluindo a própria possibilidade de se obter conhecimento. Platão se posiciona frente à tese do homem medida considerando a ideia nela transmitida como sendo de um subjetivismo radical, que resultaria na exclusão da falsidade e da possibilidade de conhecimento, bem como de uma verdade objetiva, e como vimos, há possibilidade de não haver intenção de Protágoras em eliminar a falsidade, pois há os que defendem o objetivismo ontológico admitindo a influência de Heráclito e afirmando que Protágoras estaria defendendo a harmonia dos opostos existentes nas coisas.

“Os dois *logoi* possíveis seriam sobre esses opostos, considerando a mudança uma parte essencial das coisas que são. O relativismo presente no fragmento do homem medida seria, então, um *logos* elaborado sobre um desses opostos presentes na natureza das coisas, e não haveria necessariamente a exclusão da falsidade no discurso ou a impossibilidade do conhecimento.”<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> Passagem escrita um pouco acima por mim.

Em 152d, Platão mostra tal relativismo radical, quando afirma a impossibilidade de nomear algo, se conhecimento for tal qual a tese do homem medida afirma. É verdade que Protágoras, ao afirmar sua tese, considerou todas as coisas (*chrêmata*) como sendo de uma grande amplitude, abarcando todas as experiências humanas possíveis, mas na medida em que este humano emite julgamento sobre tal experiência, admitindo esse julgamento como sendo o que é ou que não é, dado que ele é o critério (*metrôn*), ele não está se restringindo à percepção, mas ampliando o conceito para o campo da linguagem, do discurso. Outros fragmentos de Protágoras tratam diretamente da questão do discurso, como é o caso dos dois *logoi* e do *logos* mais fraco e mais forte. Assim, a escolha pela restrição do homem medida para o campo apenas da percepção é uma estratégia platônica, que abre espaço para a discussão central do *Teeteto*.

Várias passagens do *Teeteto* indicam a busca de Platão por um critério imutável do conhecimento, a busca por uma verdade inabalável, não relativa à opinião dos homens, que se assemelha, em parte, a Parmênides. O fato de Platão fazer referência a Protágoras, Heráclito e Parmênides pode ser justificado por essa busca por tal forma de verdade absoluta, que não cabia a nenhum dos pensadores citados, dado que eles apresentavam posições extremistas, ou verdades mutantes em demasia, ou uma verdade inalcançável e divina. Na medida em que *O Sofista* aparece como uma crítica ao ser absoluto de Parmênides e seus seguidores, o *Teeteto* reflete uma crítica ao movimento; mas ambas as obras resultam num meio termo, num melhor posicionamento das teses apresentadas que foram trabalhadas pelo ateniense: uma verdade pensada e dita, fruto de atividade psíquica, obtida também da relação com o indivíduo e seus sentidos no mundo externo. Então, por que Platão apontou para a percepção quando mencionou Protágoras? Uma possível resposta seria que, se a verdade é relativa, tal qual o abderita propôs, o relativismo só pode ser aplicado se considerarmos o âmbito das percepções superficiais e sensações, tal como sugerem os exemplos seguintes na obra do ateniense. Se Platão faz clara distinção das capacidades que competem a cada faculdade humana, a saber, as sensações e o intelecto, a relatividade de uma experiência ou da verdade só é possível, para ele, no plano da percepção e sensações. Protágoras poderia ou não estar ciente disso, mas não parece ter tratado adequadamente da questão, dada a crítica elaborada por Platão. O ateniense, como um bom sucessor, apontou as falhas das teorias anteriores, que careciam de esclarecimento e talvez até de uma linguagem mais apropriada para tratar a questão. Relativizar a verdade só seria possível, a partir do ponto de vista de Platão, se apenas fosse

considerado as sensações como fonte dessa elaboração. A alma não relativiza, mas fixa e define aquilo que está em fluxo, como veremos mais adiante.

Em seguida, Platão recorre aos teóricos do fluxo, enquadrando aí também o próprio Protágoras que, como vimos, parece ter corroborado com certa visão da harmonia dos opostos na natureza das coisas, de que falou primeiramente Heráclito e posteriormente seus seguidores, incluindo Empédocles de que fala também Platão no *Teeteto*. Para eles, claramente nada é, pois está em movimento. O movimento que Platão apresenta no *Teeteto* não é exatamente como aparece nos fragmentos de Heráclito. Platão parece fazer uma abordagem generalizada sobre todos os pensadores que afirmaram movimento na natureza de tudo o que há. Mais uma vez, Platão apenas admite que isso é possível, mas apenas se levarmos em conta a *aisthesis* e seu objeto de análise, as coisas materiais. Vimos que Heráclito fala da harmonia dos opostos e que essa harmonia se apresenta por através do *logos*, que deve ser devidamente bem escutado. Heráclito também admite que não só uma boa escuta deve ser realizada, mas um bem pensar. Heráclito admite uma verdade: ela é, além de possível, não divina, pois o homem pode conquista-la se bem ouvir e falar de acordo com o *logos*. Mas Platão não parece considerar essa possibilidade, nem chega a mencioná-la, pois mesmo havendo verdade para Heráclito, se ela está na escuta de algo que se apresenta por através das coisas que aparecem para nós e percebemos pelos sentidos, ela está no âmbito da relatividade, pois aparência e sentidos não podem proporcionar saber. Então, há movimento, tal como Heráclito dizia, e sim, como ele dizia, nada é, e sempre está em mudança. Mas Platão inaugura um ponto em adicional sobre esse tema, ainda pertinente a Heráclito:

(...) primeiro, em relação à visão, que aquilo a que chamas cor branca não é ela própria algo diferente fora de teus olhos, nem dentro deles, nem a coloques em alguma região; isso já seria, sem dúvida, coloca-la numa posição de permanência, não se tornando, pela via da geração. (PLATÃO, *Teeteto*, 153d-e)

A partir de então, Platão irá adicionar um elemento para além do que consideravam os “teóricos do fluxo”, pois desconstrói a harmonia dos opostos, que é a essência de tudo o que há, colocando no lugar disso a ideia de que tudo se gera na colisão entre sentidos e coisa. Pois, “cada coisa a que chamamos cor não é o que colide, nem o que sofre a colisão, mas algo gerado no meio, próprio a cada um”(154a). Daí, mais um ponto é acrescido por Platão, em contraste com aquilo que estudamos sobre Heráclito: Platão não leva em consideração que nas coisas existem os opostos, latentes, mas inova com a teoria de que qualquer qualidade de natureza sensível se forma e se esvai após a colisão entre percipiente e percebido. Até aqui, os elementos primordiais para a construção da Doutrina Secreta já foram oferecidos.

Basicamente foram apresentadas teorias existentes de uma só corrente filosófica que se iniciou com Heráclito; algumas novas posições e interpretações emergiram daí, dado que, para as concepções epistemológicas platônicas, elas se afiguravam insuficientes e incompletas. Tendo preparado o território que emergiu com Protágoras e estendeu-se a Heráclito, Platão iniciou a apresentação da Doutrina Secreta.

Na Doutrina Secreta, a percepção se configura em uma unidade derivada da relação entre a força passiva e a força ativa. Essa relação entre as duas forças presentifica tudo aquilo que é agora, mostrando-se como uma verdade relativa a cada percipiente. Ela é uma percepção composta de recortes que têm caráter uno, pois perceber é perceber algo uno recortado no tempo. Tais recortes são percepções "absolutas" dissolvidas pelo fluxo, na medida em que no momento são absolutamente para quem a sente e, no momento seguinte, deixa de ser, torna-se **ter sido**, não perdendo assim seu caráter absoluto para o instante em que **foi**. Elas são "absolutas" na medida em que são infalíveis ao percipiente, porém, para que um "absoluto" apareça outro deve se dissolver, dando lugar ao aparecimento da percepção que segue a passada. Cada uma dessas percepções é distinta, visto acontecerem em tempos diferentes com forças diferentes atuando. Para essa perspectiva, o ser é aparecer e ser percebido. Essa manifestação aparentemente contraditória das sensações e das qualidades se justifica pelo fluxo que é o que forma tudo o que existe.

Pelo que vimos de Heráclito e Protágoras com relação à existência e interpretação de seus fragmentos, nenhum dos dois abordou uma teoria sensista. Heráclito foi o único que fez referência aos sentidos, mas não desdobrou nenhum argumento a este respeito, pelo menos no que respeita àquilo que chegou até nós. Platão se utiliza de termos e noções nunca trabalhados por pensadores anteriores, tais como movimento de alteração e deslocação, qualidade, sensações e percepções. Essa e outras noções não apareceram no pensamento anterior a Platão tal como aparece no pensamento de Platão, especialmente no *Teeteto*.

Os "homens mais refinados" a partir da qual a "doutrina secreta" emergiu não poderia, ao que parece, estar se referindo a Protágoras nem a Heráclito. Pensadores modernos acreditam que essas Doutrinas Secretas estão sendo referidas aos Cirenaicos, mas de acordo com Cornford, não há nenhuma evidência disso no diálogo.

Para Aristipo de Cirene, de acordo com elucidações sobre a escola cirenaica proveniente de Sexto Empírico (EMPIRICUS, 1933) existiam dois alicerces primordiais nas teses defendidas por esses pensadores: a primeira de que as afecções e sensações eram a medida para cada homem julgar o seu próprio entendimento de mundo e a segunda de que através dessa via, deve-se buscar o prazer, que é a finalidade da existência humana. Para eles,

toda afecção é particular a cada homem e verdadeira para o mesmo. Cada afecção se verifica em cada homem e ela é a verdade. Não há nenhuma afecção semelhante à outra, cada uma é particular a cada homem, de maneira que eles instituem nomes para coisas comuns não por compartilharem a mesma verdade acerca daquilo, mas apenas para estipularem uma linguagem. Um homem percebe algo branco e assim o chama, sendo compreendido por um segundo homem, mas este não pode ter a mesma compreensão de branco que o primeiro teve devido à relatividade da afecção própria de cada um. É um entendimento compartilhado falso. E essas impressões, por serem a verdade que guia a compreensão de todo homem é o critério e o fim, a finalidade. Esse modo de converter sensação em verdade, trazida pelos cirenaicos, é uma interpretação comum e superficial que o *Teeteto* apresenta antes de aprofundar a teoria da senso-percepção a partir do fragmento que contém a Doutrina Secreta. Nos ensinamentos dos cirenaicos, essa fenomenologia de Aristipo se converte em hedonismo e esse é o principal propósito de se ter trazido uma tal elucidação sobre ela por esse homens: devemos seguir nossas afecções tendo em vistas o prazer a ser delas retirado e constituir com isto a finalidade da vida de cada homem. A perspectiva central da vida são as sensações e sua satisfação é o que constitui o prazer. (LOPÉZ, 1999) Partindo dessa compreensão, não parece plausível concluir que foi a partir da doutrina expandida pelos cirenaicos que Platão formulou sua teoria do conhecimento senso-perceptivo que aparece como sendo uma Doutrina Secreta, pois esses pensadores pareciam apenas tratar de uma primitiva fenomenologia e um hedonismo quase epicurista. Manter essa teoria enquanto sendo de pensadores que promoviam doutrinas secretas faz parte de uma estratégia de dramatização do diálogo. Em 155d-e, mais uma vez, Platão investe: “Certamente que me agradecerás se te ajudar a encontrar a verdade secreta do pensamento deste homem, ou melhor, destes homens de nomeada?” A propósito disso, Cornford dirá que esses são declaradamente os nomes já citados no diálogo, a saber, Protágoras, Heráclito e os poetas. Alguns intérpretes atribuem essa colocação de 155d-e a pensadores não nomeados e algumas vezes, consideram esses os cirenaicos. Mas no interior do texto do *Teeteto*, observamos essa referência ao pensamento obscuro de Protágoras e os ensinamentos secretos daqueles homens mais refinados que asseguravam que as coisas constituíam processos e ações, e não apenas coisas que podiam ser agarrar com as mãos. (155e)

Em 152d, Sócrates faz o que podemos ter como primeira investida no argumento de que havia um elemento secreto e obscuro nos dizeres de Protágoras: “Então, com a ajuda das Graças, Protágoras era alguém supremamente sábio; a nós, a grande multidão, falava de um modo obscuro, mas aos discípulos dizia a verdade” (PLATÃO, *Teeteto*, 152d). Além de

termos verificado que tais elementos da Doutrina Secreta não ocupava lugar nos dizeres nem de Heráclito nem de Protágoras, podemos verificar também, com acerto, que na época do efésio e do abderita, os elementos da doutrina sensista não estavam em discussão detalhada como aparece em Platão. Com relação a isso, Cornford nos diz:

Ninguém tomaria seriamente a sugestão de que essa avançada teoria da natureza da percepção e seus objetos era realmente ensinada em segredo por qualquer filósofo ou poeta distinto. Sócrates está, de fato, ele mesmo no ato da construção dessa teoria por meio de uma combinação dialética de elementos emprestados, com importantes modificações e restrições, de Protágoras e Heráclito. (CORNFORD, 1957, p. 49)

Segue o já citado fragmento da Doutrina Secreta:

(...) então, no meio, de um lado a vista desloca-se dos olhos; do outro, a brancura, a partir do que se junta para produzir a cor; assim, por um lado, o olho fica cheio de visão e torna-se, não uma visão, mas um olho que vê; por outro lado, a cor que lhe corresponde enche-se de brancura e torna-se não brancura, mas branco, quer seja madeira, quer pedra, quer qualquer objeto tingido dessa cor. E é assim em relação a tudo o mais; a dureza, o calor e tudo o mais, devem ser encarados da mesma maneira, não havendo nada que exista em si, pois como dizíamos antes, também é pelo encontro de umas com as outras que todas as coisas de todas as espécies se formam, a partir do movimento.(PLATÃO, *Teeteto*, 156d-e – 157a)

Esse fragmento é uma síntese bem elaborada de uma tese de como a senso-percepção trabalha e de como os predicados que as coisas no mundo recebem adquirem tal *status*. Dessa segunda parte, os pré-socráticos já haviam falado bastante, das coisas no mundo e de sua gênese, incluindo o movimento. Porém, da primeira, no que cabe a uma teoria da sensação, nada havia sido elaborado, e muito menos em conjunção com uma gênese das coisas postas no mundo. Os pré-socráticos construíam teorias acerca da realidade observada, com a finalidade de encontrar elementos que explicasse o funcionamento e a ordem, bem como os elementos internos e externos que promoviam essa ordem. Por isso são até hoje considerados como teóricos da *physis*. Naquela época, ainda estava sendo desenvolvida a língua grega, de maneira a compreender melhor o potencial de cada palavra e seu alcance, bem como estava ocorrendo uma tramitação entre a tradição da oralidade para a tradição escrita. Somente mais tarde a escrita em prosa se estabeleceu. Protágoras, Parmênides e até mesmo Platão ainda tentaram preservar um pouco dessa tradição oral; Parmênides escreveu em verso e com

características explícitas dos mitos e narrativas homéricas<sup>63</sup>; Protágoras escreveu de maneira que se afigurasse fácil a memorização por parte daqueles que escutavam (SCHIAPPA, 2003, p. 159); e Platão escreveu em forma de diálogo como maneira de preservar toda a riqueza da dialética contida numa conversação.

O que se afigura complexo na Doutrina Secreta que deve ser exaltado como para além da discussão pré-socrática?

Tendo como princípio que tudo é movimento, Sócrates primeiramente ressalta que existem dois tipos: o que tem o poder de agir e o outro que tem o poder de padecer. Esses dois movimentos, friccionados, gerarão descendentes aos pares, e esses pares, no final, são o percebido e a percepção. Percebido e percepção tem a mesma origem: o ato que engendram uma na outra<sup>64</sup>. Percepções geram percebidos e percebidos geram percepções. Brevemente, no *Teeteto*, se fala sobre os movimentos lentos e rápidos, sem caracterizá-los em demasiados detalhes. Intérpretes como Buckels e Nahknikian desenvolvem especulações com o intento de delimitar ou sistematizar o entendimento dessa tese sensista. Platão se refere ao movimento de maneiras diferentes no decorrer do diálogo: um movimento que age, outro que padece (156a); um movimento lento e um rápido (156c); um movimento de alteração (*alloiôsis*) e outro de deslocação (*phora*) (181d). Todo o movimento implica, ou melhor, a totalidade dele, em 182a, em mover-se sempre das duas maneiras: deslocação e alteração. Em que medida todas as especulações apresentadas no primeiro capítulo sobre os movimentos formadores dos pares qualidades/ percepções pode ser entrevista nas palavras do ateniense no *Teeteto*? Vemos no *Teeteto* a indicação de que os movimentos lentos são uma espécie de potência, capacidade, uma base metafísica a partir da qual as coisas que existem para alguém são formadas. Os estudos realizados no primeiro capítulo dessa pesquisa, tendo como base Nahknikian, Buckels, Jane Day, dentre outros, é o que podemos chamar de esclarecimento dos elementos contidos no *Teeteto*. O que foi sobre isso apresentado não fugiu do ideal do diálogo nem contemplou apenas entendimentos posteriores. Os pontos que apresentaram tais características, como a inclusão do termo “feixe de luz” para atribuição do que ocorre entre

---

<sup>63</sup> Com imagens poéticas e alusões diretas à tradição épica, como se estivesse tentando captar a atenção do ouvinte/leitor. CORDERO, página 24.

<sup>64</sup> No final da discussão sobre se conhecimento é percepção, Sócrates vai concluir que os sentidos não podem agir por si mesmos. Eles fazem parte de um ato mental que os conduzem ao ato da percepção, que origina o processo físico da percepção que ele descreve antes dessa conclusão. Para o processo físico em si, o que o origina é movimento, mas para a totalidade que abrange o aparato cognitivo humano por completo, incluindo a formação das opiniões ou até mesmo a simples atividade discursiva de nomeação, a origem desse processo está na alma.

sentido e objeto, foi devidamente observado como tendo sido posto por intérpretes e não pelo próprio Platão.

De acordo com o fragmento 156a-d, movimentos lentos são definidos na esfera dos objetos físicos, mas ainda são caracterizados pela potência de agir e de padecer, e não pela presença física enquanto objeto ou coisa. São vistos enquanto componentes primários do mundo físico. Não podemos chama-los ainda de agente e paciente, mas é neste par em que a potência irá se transformar, quando os movimentos se tornarem rápidos. Esses objetos físicos são considerados, a partir do movimento rápido, enquanto agentes, pois tem o poder de afetar nossos sentidos, logo, o de agir sobre eles, e os órgãos dos sentidos, com a capacidade de serem afetados num modo peculiar à sensação ou percepção. O que concluímos da Doutrina Secreta é uma ilustração como a seguinte, já anteriormente citada, de Borges:

O cachorro das 3:14, instantâneo, se dissolve. Tudo o que ele é é o cachorro das 3:14 e não será o mesmo cachorro às 3:15. Este, com relação ao primeiro, é o absolutamente outro. Dois cães absolutamente idênticos a si mesmos e absolutamente outros que o outro, mas nunca o mesmo cachorro em dois estados diferentes, pois isto exige relativização da identidade, coisa que Funes, quem sabe um bom discípulo de Parmênides e de Protágoras, não pode conceber. Nenhuma coisa que Funes perceba do mundo possui o mínimo traço de uma relação com o outro que permita uma relação no pensamento. Percepções justapostas, lembranças justapostas, isoladas, incapazes de se cruzar – cada mundo é povoado por uma infinidade irracional, irredutível. (SOUZA, 2010, p. 98)

Essa ilustração de um cachorro a cada instante descreve bem o que compreendemos se pusermos o mundo sensível nesses termos apresentados na Doutrina Secreta.<sup>65</sup> Seria possível conceber, presente na cognoscibilidade humana, um estado tal que permita um caos semelhante a esse descrito no universo de *Funes, o Memorioso*?<sup>66</sup> O próprio Funes não podia arcar com a elaboração mental que produzisse conhecimento entre todos esses pontos imediatos de sua percepção, presentes em sua magnífica memória. É como se, se o ser humano tiver uma capacidade semelhante de pontuar diferencialmente cada percepção ao longo de sua existência, diferenciando-a conforme o caos do fluxo em que está inserido, não

<sup>65</sup> Não entremos aqui na discussão sobre o propósito de Platão em desenvolver essa teoria, que implica tratar da tese do homem medida de Protágoras e do fluxo de Heráclito, bem como o fragmento dos dois *logoi* do abderita. Tenhamos em mente que esse ocultamento se faz necessário apenas para não alargarmos demais nossa breve pesquisa sobre o tema do pensamento na percepção. Mas temos conhecimento de todas as questões que circundam o desenvolvimento da Doutrina Secreta no *Teeteto*.

<sup>66</sup> **Funes, o Memorioso** (no Brasil) ou **Funes ou a memória** (na tradução portuguesa de José Colaço Barreiros) – no original **Funes el memorioso** – é um conto de Jorge Luis Borges, pertencente ao livro *Ficciones* (Ficções), de 1944, que narra a história de um rapaz que tinha uma memória prodigiosa, mas que, sem conseguir articulá-la com sua pouca inteligência, era tido como curiosidade no vilarejo em que vivia. Funes era uma verdadeira encyclopédia, pois lembrava-se de incontáveis textos, apesar de não saber elaborar estes conhecimentos.

pudesse ter em si uma potência suficiente para concatenar essas pontuações distintas, sobre tantas coisas plurais que são, ora as mesmas para si, ora outras em relação às outras e também a si. A cognoscibilidade humana a que nós estamos habituados a compreender e exercer parece não dar conta de uma pluralidade semelhante. A potência que o homem carrega de pensar sobre a sensibilidade precisa negar essa pluralidade, faz um esforço para estabelecer um ponto fixo no fluxo. Mas seria esse esforço um movimento contrário à natureza da sensibilidade e seu objeto, dado que essa dimensão é como descrita por Platão na Doutrina Secreta? Será que Platão está automaticamente negando esse caos fluxista quando também nega a possibilidade de conhecimento restrita às sensações e assim, insere o pensar sobre a sensibilidade? Qual é o papel da tese sensista para o conhecimento, pode ela ser uma teoria separada em que em um dado momento o homem exerce sem pensar ou é apenas uma descrição estrutural, destituída de efetividade no que concerne ao entendimento e experiência cognitiva humana? Podemos ver que se essas especulações tem fundamento e são pertinentes no que concerne as elucubrações do *Teeteto*, Platão tem em vistas muito mais do que a crítica a teorias fluxistas e relativistas vigentes. Pois pretende realizar uma reviravolta na maneira do homem conhecer a realidade, o dotando de capacidades cognitivas nunca antes debatidas. Essa teoria pode servir de alicerce para nosso intento, deixando claro que é devido às noções embrionárias verificadas pelos intérpretes, que dotou a Doutrina Secreta de uma complexidade para além de seu tempo.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Outro ponto já mencionado no primeiro capítulo dessa pesquisa, é o fato apontado por Cornford de que há duas interpretações da maneira como as qualidades são formadas no processo perceptivo no *Teeteto*. Isso não constitui prova, ao meu ver, suficiente da autoria de Platão na tese sensista, mas serve de auxílio para crermos na complexidade da teoria e defendermos que não era possível ter sido criada por pré-socráticos. A primeira interpretação é tão simples quanto parece: no vento há características de quente e frio e essas são percebidas separadamente por cada sujeito percipiente por ele afetado. O calor do vento aparece para mim, mas para você o que aparece é o frio que está no vento. Somos afetados pelas duas características separadamente, e elas estão no vento. O vento carrega as características e o que faz elas aparecerem são os sujeitos que vão percebê-la de acordo com sua própria condição afetiva. A segunda interpretação significa que a frieza não está no vento, assim como o calor também não está, mas aparece na medida em que um sujeito percebe o vento, lhe dando sentido. O vento me dá a sensação de frieza como objeto privado da minha percepção que somente eu estou consciente de. O vento apenas sopra (aparece), sem característica específica, essa apenas sendo real (ou verdadeira) para o sujeito que estará percebendo o vento como quente ou frio para sua própria percepção através do movimento de perceber e ser percebido. Essa é uma interpretação confusa e complexa e Cornford afirma ser a primeira interpretação a provável aceita por Protágoras. A segunda fica na explicação de que Platão construiu por si mesmo dentro da ambiguidade do argumento. O sujeito percebe a característica necessária de acordo com sua própria condição. Se o sujeito está frio, perceberá o frio do objeto. Se está quente, perceberá o calor do objeto. Isso ocorre também para todos os estados, de sonolência, de sanidade, de agitação. O sujeito está susceptível ao próprio estado para assim perceber a característica que lhe é inerente naquela ocasião. Assim, as coisas que existem comportam os contrários. O senso comum dizia que os sentidos deveriam ser confiáveis e as coisas seriam a mistura dos opostos. Contrariando essa noção, os eleatas construíram o argumento que negava a senso percepção e os opostos cambiantes dos objetos dessa realidade material. O argumento de Protágoras seria a resposta a essa negação eleática da realidade dos opostos e da

Então, proponho a primeira conclusão para o fato de a tese sensista da Doutrina Secreta ter sido criada por Platão: de todo o pensamento filosófico elaborado pelos pré-socráticos, grande maioria fala das coisas do “mundo material”, atribuindo aos sentidos importância na obtenção do conhecimento, e o conhecimento era sobre esse “mundo”. Teorias surgiram, afirmando estar tudo em movimento, havendo opostos em harmonia que compunham a ordem de tudo que aparece; o homem é aquele que pode dizer o que é o caso e o que não é o caso; mas nenhum deles atentou para o fato de que uma verdade deve ser universal, imutável, e que se o conhecimento possível está nas coisas materiais, essas coisas mudam, logo mudam também o conhecimento sobre elas. A percepção é a única ferramenta considerada nesse estudo. Perceber a natureza mutante das coisas é saber a sua verdade e assim obter conhecimento sobre tudo. Mas, perceber não implica pensar; perceber não implica predicar, perceber não gera especulações nem trabalha na dialética. Perceber é, portanto, uma ferramenta insuficiente para o conhecimento, dado que só “capta”, não predica, não concatena, não especula; e além de tudo, capta aquilo que está em movimento, quando o conhecimento deve ser sobre algo imutável. Tendo observado essa grande falha e pressuposto a imutabilidade do conhecimento, Platão mostrou como a sensibilidade trabalha e por causa dessa forma de trabalhar, ela não pode ser a ferramenta única responsável pelo conhecimento. Nenhum pré-socrático ainda havia atentado para esse detalhe de como a sensibilidade capta recortes individuais, pontuais e únicos, e não pensa sobre nada disso. A Doutrina Secreta foi a investida de Platão para o esclarecimento dos “não-ditos” sobre a percepção.

---

realidade da senso-percepção. Homens apreendem coisas diferentes em tempos diferentes de acordo com a variação em suas condições. Tudo o que é por ele apreendido é verdadeiro porque foi possível pelo menos para um sujeito. O que não acontece ou não é possível para nenhum sujeito (não aparece para nenhum sujeito) é o que não é. Os contrários existem nas coisas e as coisas existem para serem diferentemente percebidas por cada um. As coisas aparecem e somente aquilo que aparece é que é verdadeiro e assim apreendido por algum sujeito em algum estado afetivo. Então, com isso, observamos que a nossa defesa da autoria platônica na tese sensista é também representada por Cornford nesses termos mais básicos.

Um outro argumento pode ser extraído para a defesa de uma teoria Platônica da senso-percepção. Por detrás dos movimentos lentos enquanto capacidades, que nos levam a conceber coisas físicas e sujeitos fora da relação de percepção, existe uma possibilidade de haver estabilidade em algo. Em 184e-185a, Sócrates aponta para uma incapacidade dos sentidos em perceberem o que é pertinente à capacidade de um outro sentido. Isso significa que antes mesmo de perceberem e serem percebidas, as coisas existentes devem possuir capacidade estáveis que promovem a elas possibilidades de captarem o que lhes é pertinente. O olho e a pedra devem ser simétricos, de maneira que possa um interagir de forma adequada com o outro e produzir a pré-determinada sensação e qualidade. Eles devem estar aptos a interagirem adequadamente a produzir qualidades e sensações apropriadas a cada um, por exemplo, a capacidade para cor e capacidade para ver. Mas essa interpretação é dada por leitores e intérpretes do ateniense e só serve para mostrar que havia noções embrionárias ocultas na tese sensista que, devido a sua complexidade, não podia ter sido desenvolvida por um pré-socrático, cujo pensamento ainda era ainda mais embrionário. (BUCKELS, 2014, p.12)

Nossa segunda conclusão se delineia sobre a maneira como foi escrita a segunda resposta de Teeteto, envolvendo e misturando termos de significados diferentes para dizer uma só coisa: conhecer é aquilo que se percebe. Desde a elaboração mesma da resposta de Teeteto de que conhecimento é percepção, Sócrates articulou os termos considerados por seus predecessores como constituintes de uma noção de conhecer, e isso suponho, tendo em vistas já sua refutação e reconstrução.

O termo *aisthesis* era compreendido pelos gregos da época de Platão e possivelmente por Teeteto quando elaborou sua segunda resposta, como um modo imediato de perceber, que levava diretamente ao conhecimento de algo (pela mente); um dar-se conta seguro e imediato sobre as coisas. A percepção sensível nesta época, não se restringia, não era entendida como capacidade separada de ter uma sensação, destituída de conjectura ou especulação, melhor dizendo, qualquer entendimento sobre atividade cognitiva. Se havia algum entendimento sobre alma, no sentido de mente pensante, nesse tempo, essa não se dava sem a intervenção do sentido da visão. Mas não de maneira a haver nos sentidos, porta para o conhecimento, mas no sentido de que a própria percepção sensível mesma era suficiente para tornar alguém ciente (no sentido mesmo de ter a ciência) sobre algo. Esse mecanismo de tornar-se consciente de algo era desconhecido. Se Platão queria romper com esse entendimento, como é o que parece, fez o possível para sintetizar os pensamentos vigentes num só tese, incorporando na resposta de Teeteto, a tese do homem medida, acompanhada de fluxo. E Platão faz isso elaborando a resposta completa da seguinte maneira: “De fato, parece-me que (*dokēi*) o que sabe algo apercebe (*aisthánesthai*) aquilo que sabe e, tal como agora parece, saber não é outra coisa que não percepção” (PLATÃO, *Teeteto*, 151e). Dados os termos selecionados em parênteses, outra possível tradução do fragmento o colocaria numa posição mais polêmica. Segue-se então, “Minha opinião, pois, é que quem sabe alguma coisa sente o que sabe. Assim, o que me aparece neste momento é que conhecimento não é mais que sensação” (FLAKSMAN, 2009, p. 16). Dessa forma, é possível ver como Sócrates remete de imediato à tese de Protágoras, pois o homem que sabe, sente o que sabe e, neste momento, Teeteto opina que conhecimento é tal qual alguém pode sentir sendo, dessa maneira, uma opinião emitida por alguém, retornando ao fragmento do homem medida, a partir da qual A é B para C. Então, se *aisthesis* é saber por meio dos sentidos, tal como os gregos e Teeteto supuseram, Protágoras também assim o concebia, e isso só poderia ser possível para Platão se a verdade explícita das coisas sensíveis fosse considerada: tudo se move sempre. O intento de Sócrates é o de separar devidamente os termos emaranhados por Teeteto na sua conclusão: *doxa*, *episteme*, *phainetai* e *aisthesis*. Nesse sentido, Platão desfaz as confusões entre *episteme*

e *aisthesis*, elaborando uma tese que abrange as concepções vigentes dos termos levados em consideração nessa resposta.

Sócrates dá continuidade à discussão restringindo o termo *aisthesis* à apreensão de objetos físicos, embora também cite (mas não esclareça como o faz com as qualidades e os objetos) as afecções como emoções e sentimentos. Com a Doutrina Secreta, ele delimita, no diálogo, a distinção entre as coisas físicas, por exemplo, uma pedra; entre a qualidade que essa pedra adquire, por exemplo, a cor branca, e o significado que se forma dessa constituição para um homem que percebe, por exemplo, uma pedra é branca. Sócrates parece não ter considerado a mistura de entendimentos que Teeteto fez ao se utilizar de tantos termos distintos como se fossem um em sua resposta. E isso se afigura também, dado o contexto e a menção à tradição, uma crítica ao modo de como *aisthesis* e *episteme* eram confundidas na sua época, e elabora uma separação. A percepção que se encontra em questão na elaboração de Sócrates, que determina um homem percebendo uma qualidade na medida em que se apercebe de algo é o tipo de apreensão de que isso ou aquilo “é o caso”. Isso significa que Sócrates trabalha, até certa parte do diálogo, com a noção de que uma percepção está sempre ligada ao fato de se poder fazer um julgamento sobre algo, da maneira como seus predecessores concebiam. Da maneira também que Protágoras falara em sua tese do homem medida. O que acontece em seguida, em 184b, é a correção dessa concepção sobre *aisthesis*, retirando dela a capacidade de realizar julgamentos: quem elabora essa tarefa é a *psyché*. Segundo Flaksman,

Parece então que, um dos propósitos de Platão ao restringir a noção de *aisthesis*, é mesmo “desemaranhar” a mistura de sensação, aparência, opinião e conhecimento em meio a qual a definição de Teeteto foi formulada. Parece também que outro propósito seu é contribuir positivamente para o fim de dois erros graves: o erro, cometido pela filosofia, de confundir sensação com pensamento, a crença, a opinião ou o julgamento e o erro, cometido pela sofística de afirmar que as opiniões, as crenças e, pior, os conhecimentos são questões apenas de como as coisas, de modo sempre infalível e verdadeiro, nos atingem, deixam em nós uma impressão, aparecem para nós. (FLAKSMAN, 2009, p. 90)

Concordando com Cornford (CORNFORD, 1957, p. 49), creio que Platão mostra o que ele acredita ser exatamente a teoria desses objetos para que possa, mais adiante, mostrar que eles não podem ser conhecimento por possuírem em sua natureza a inconstância e a impossibilidade de possuírem um ser estável. Portanto, ele critica a tradição, que apresenta uma falha tese sensista, confundindo os termos e fazendo com que eles parecessem ser

conciliáveis, elabora uma correção, estabelece aquilo que ele acredita ser uma teoria sensista e por ela ser tal qual ele demonstrou, é impossível que dela e somente dela, se possa edificar conhecimento.

Concluímos aqui o primeiro objetivo da presente pesquisa, a saber, mostrar as razões pela qual dizemos que a teoria sensista apresentada na passagem da Doutrina Secreta foi elaborada por Platão. Isso nos será importante para a segunda etapa da pesquisa, quando mostrarmos que o processo em direção ao saber não se desvincula das sensações e esta exerce uma função importante. A sensação, que aparece nesse processo, precisa ter sido aquela que Platão disse ser *aisthesis* e a teoria sensista da Doutrina Secreta é a passagem central para essa questão. Partiremos agora para o terceiro e último capítulo, a partir da qual serão trabalhadas as noções inseridas no processo em direção ao saber e a pertinência da *aisthesis* nele.

### 3 INTERAÇÃO ENTRE PSIQUÉ E AISTHESIS

Trabalhamos nos dois primeiros capítulos dessa pesquisa, com as questões que tratavam de elucidar se a tese sensista desenvolvida na Doutrina Secreta do *Teeteto* poderia ter aspectos construídos pelo próprio Platão sobre as doutrinas dos filósofos pré-socráticos e além disso, não refutada por ele, mantida no decorrer do diálogo, a fim de que possamos chamar de uma teoria sensista do próprio Platão. No terceiro capítulo, estaremos nos valendo dessa conclusão para mostrarmos que essa tese sensista platônica não refutada faz parte de um processo cognitivo, processo esse que inevitavelmente abrange as sensações e o pensamento, num movimento único em direção ao conhecimento. É imprescindível que cheguemos à conclusão pretendida nos primeiros capítulos dessa pesquisa para que tenhamos êxito em tentar mostrar como se dá esse processo cognitivo que começa nas sensações e termina numa atividade peculiar da alma sozinha, consigo mesma.

Temos a intenção de mostrar neste capítulo quais são as partes que compõem o processo cognitivo que estamos analisando no contexto da presente obra e quais suas respectivas características. Ao final dessa separação, tendo mostrado como cada uma se comporta e funciona em particular, tentaremos entender como elas agem em conjunto para aquilo que podemos entender enquanto conhecimento que as acatem. Dessa forma, assumiremos a posição de Trabattoni no que concerne a teoria sobre o conhecimento de Platão, a partir da qual existem duas formas de conhecimento, uma que se configura indispensavelmente por através do pensamento discursivo e outra que é meramente contemplativa feita por meio de um olhar da alma. Veremos como isso aparece em suas obras e quais são suas respectivas características. Sendo este capítulo o final dessa pesquisa, a conclusão que se visa aqui é a de compreender toda a teoria sensista desenvolvida na Doutrina Secreta como primeiro degrau de um aparato cognitivo que funcione em termos discursivos em direção ao saber dialético. E esse funcionamento deve se dar de maneira contínua, relacionando sensibilidade e pensamento.

#### 3.1 Sensação enquanto primeiro estágio cognitivo

Neste capítulo, a princípio, pretende-se mostrar duas coisas: que existem 3 fases no processo cognitivo, a saber, sensação, percepção e pensamento, além do que queremos mostrar como se caracteriza cada uma delas. A sensação, neste processo, deverá ser

caracterizada como um momento transitório, fugaz e irrepetível, podendo ou não ser acompanhada de discurso<sup>68</sup>. Essa caracterização irá trazer uma diferença importante entre sensação puramente e percepção. Acreditamos que a sensação que já está acompanhada de discurso deve ser enquadrada na categoria de percepção, pois a atividade avaliativa que lhe é pertinente é mais elaborada do que uma sensação puramente. A sensação, tal como descrita da Doutrina Secreta, é um encontro entre um sensível e um sentido em potências, que faz surgir no meio o resultado disso, nada além. A sensação em questão, por supostamente não haver neste momento discurso, não exclui totalmente a presença de alma, pois o homem encontra-se ativo e consciente.

A estrutura de interação entre *psyché* e *aisthesis* que nos propomos investigar neste capítulo carrega partes que se relacionam e engendram no processo cognitivo. Temos a sensação, a percepção e o cálculo que a alma faz por si e em si mesma. Queremos supor que a sensação, enquanto primeiro estágio desse processo, é pura e possivelmente destituída de discurso, ou é apenas carnal, estritamente física, passiva, uma afecção que acomete o sujeito sem precedentes que provoquem qualquer tipo de pensamento. O que se pode ser dito, neste momento, com certeza sobre esse estágio é que ele está de acordo com a teoria da DS, dado que Platão não refuta o fato de que o movimento fundamenta todas as coisas desse universo e que por causa disso, não há possibilidade de verdade<sup>69</sup>. Isso pode significar que o discurso judicativo não seja possível, como o próprio Sócrates afirmou no interior da obra. Alguém pode dizer ‘o vento é frio’, mas isso não necessariamente implica que haja verdade, se o homem é mesmo medida para cada sensação privada. Poderíamos supor que é admissível um discurso, mas que este não implica verdade ou falsidade na medida em que diz apenas sobre a sensibilidade mesma, cada sentido em sua potência devida, tendo como resultado unicamente aquilo que se sente naquele momento. E essa característica da *aisthesis* que exclui o discurso judicativo se dá devido à maneira de seu funcionamento. A tese do funcionamento da *aisthesis* é a que incorpora na geração do par sensação/qualidade as seguintes características:

<sup>68</sup> Discurso, neste caso, estamos considerando que seja a possibilidade de se dizer algo sobre qualquer coisa, mesmo que não se possa provar a veracidade dela. Diferenciamos de discurso judicativo que já carrega valor de verdade que precisa ser confirmado. ‘A pedra é branca’ é um discurso possível para a sensibilidade e não necessariamente deve ser verdade, pois foi sobre uma sensação que se esvai em seguida e deixa de ter sido aquilo que foi. Porém, não esqueçamos que a sensação pura da DS pode ser considerada infalível justamente por ser irrepetível, e somente assim podemos dizer que ‘a pedra é branca’ das 12:35 era verdadeiro. Mas não pode ser para o conhecimento infalível que Sócrates procura.

<sup>69</sup> Platão não refuta a condição de funcionamento dessa realidade, pois se tivesse refutado, como seria possível levar adiante a impossibilidade de conhecimento ser percepção? O que fundamenta essa impossibilidade é exatamente o fato de os sensíveis e sua realidade estarem sempre se movendo e daí não ser possível ter nada de fixo, nem sequer um nome, quanto mais um discurso, ainda por cima verdadeiro.

unicidade da percepção, interdependência entre o que percebe e o que é percebido, a reciprocidade entre ambos, o caráter privado das percepções e a veracidade das percepções individuais.

Se discurso estiver presente, neste caso, estará submetido à fugacidade do sensível, tanto da coisa quanto do indivíduo que a recebe, que é justamente a conclusão a que Sócrates chega em 182e. É muito importante salientarmos as características que estão em jogo quando dizemos que tal discurso é sobre a sensibilidade, uma sensação privada, pois requer uma caracterização peculiar disso que estamos falando. Significa que o caráter essencialmente privado, único, momentâneo e irrepelível ocorre nessa ocasião e precisa estar todas essas características presentes para discernirmos sensação do que entendemos como percepção. Antes de chegarmos à descrição do que queremos dizer com ‘percepção’, deixemos claro que sensação é um nível de cognição de certa forma, infalível, pois não se repete, e qualquer mudança ou diferença que seja atribuída ao sensível antes julgado, terá um caráter de ‘outra’ sensação. Isso que significa dizer que ela é irrepelível, única e individual. É preciso estabelecer uma diferença entre a pura sensação sem discurso judicativo e o que o indivíduo sente dizer dela ao sentir, pois dizer algo sobre uma sensação não se trata mais aqui de um tornar-se ciente de algo por meio unicamente dela; e essa diferença é que vai separar sensação de percepção. Mas estamos questionando algo bem particular: podem mesmo ser estágios diferentes ou estão necessariamente unidos no homem?

Sabemos que um tipo de sensação não discursiva Sócrates diz no texto que até mesmo os animais têm, pois sabemos que eles nada dizem sobre elas. Partindo desse pressuposto, dizemos que sentir e dizer o que se sente são duas coisas separadas. E para quê precisamos dessa distinção? Para estabelecermos com maior esclarecimento o que queremos dizer com sensação (enquanto diferente de percepção) e porque ela é diferenciada da percepção ao final da segunda resposta, e assim melhor posicionarmos as capacidades cognitivas envolvidas no processo de aquisição de conhecimento.

Platão analisa como seria a percepção se não fosse guiada pelo pensamento: recortes particulares, individuais e únicos na sensibilidade e na coisa. Porém, a teoria sensista, refutada enquanto possibilidade de conhecimento, pois essa sensação devidamente esclarecida não carrega a capacidade de emitir juízos, é ou não mantida em isolado sem atividade psíquica?

Teremos sempre em vista os principais aspectos desenvolvidos na Doutrina Secreta sobre uma possível teoria sensista, e também debrucemos nossa atenção sobre a refutação da segunda resposta do Teeteto, a partir da qual começam a aparecer elementos para além da

simples sensação. Assim procederemos a fim de que compreendamos melhor sua função no que concerne ao processo do conhecimento, de acordo com Platão no *Teeteto*, até que cheguemos à noção de pensamento que aparece em 185a.

Ao final do segundo capítulo dessa pesquisa, mencionamos o fato de que Platão desfaz a mescla de termos utilizados na segunda resposta de Teeteto para a pergunta sobre o que é conhecimento. Nessa menção, esclarecemos particularmente o conteúdo que se refere ao fato de Platão separar *logos* (neste caso, discurso) de *aisthesis*, retirando dela a possibilidade de nomeação devido ao extremo fluxo em que se fundamenta, impossibilitando conhecimento e corrigindo a tradição filosófica que pretendia impor essa condição cognitiva como única necessária para ele. Voltaremos aqui a abordar essa questão da separação dos termos e dos sentidos de *aisthesis* para elucidar a posição final de Platão sobre a sensibilidade e sua função no processo cognitivo.

O emaranhado de termos e significados diferentes que existe na resposta de Teeteto é percebido por Sócrates como identificação de ser e parecer ser, identificação essa que leva estritamente o conhecimento para o campo das sensações. Teeteto mistura na sua segunda resposta termos com diferentes significados e Sócrates, ao nosso entendimento, percorre um caminho que parece um esforço para mostrar essa mistura desapercebida feita pelo jovem e tenta, ao final desse percurso, separar opinião, sensação e pensamento. A Doutrina Secreta é esse percurso fundamentado na busca pela separação desses sentidos embrulhados nas palavras do jovem, que coincidentemente (mas não para Platão mesmo) refletia a teoria dos pensadores mais antigos. Vamos agora percorrer brevemente esse percurso, a fim de certificarmos que há uma tendência corretora realizada por Sócrates.

Teeteto diz que, na sua opinião, quem conhece percebe aquilo que conhece. Ele continua dizendo “tal como agora parece, que conhecimento (saber) não é outra coisa que não percepção” (PLATÃO, *Teeteto*, 151e). Assim, a sua opinião é aquilo que se lhe aparece, estabelecendo um vínculo de equivalência entre ambos os termos *doxa/doxazein* e *phantasia/phainetai*. Por fim, na mesma sentença, percebe-se, no decorrer da explicação e refutação de Sócrates, outra equivalência, pois “conhecimento não é outra coisa que não percepção”, equivalendo agora *episteme* e *aisthesis*. *Phantasia* e *aisthesis* se equivalem na medida em que a teoria sensista da Doutrina Secreta alcança o ponto dos movimentos rápidos enquanto criadores dos pares sensação/qualidade. Na medida em que surgem tais pares apenas no movimento de aproximação entre um agente e um paciente, a sensação e a aparição se apresentam como uma e mesma coisa na linha efêmera gerada nessa união. Chega-se também a identidade desses dois termos com *doxa*.

Essa equivalência sugere que Teeteto não faz diferença entre opinião e sensação, dentre outros termos. E ainda que o termo traduzido como “tal como agora parece” também é explorado por Sócrates, dado que na sua teoria sensista, que atribui à doutrina secreta de Protágoras, toda percepção é momentânea, assim como todo conhecimento, se a resposta de Teeteto estiver correta. Essa compreensão é, no final das contas, o alvo de Sócrates ao concluir os esclarecimentos sobre a segunda resposta do jovem. Então, tendo em vistas que houve toda essa mescla de termos e conceitos para a elaboração da resposta do jovem ateniense e que o que Sócrates fez posteriormente foi destrinchar os significados e dar a cada um o devido entendimento, o mesmo ocorreu com *aisthesis*: houve uma alteração no sentido dessa palavra que foi dito por Teeteto e naquilo que ela chega a ser no final da argumentação contra a segunda resposta dele. O que chamamos aqui de funcionamento da *aisthesis* esclarece o modo como esse termo foi refinado na trajetória feita por Sócrates: características que indicam esse funcionamento é a irrepetibilidade, momentaneidade, particularidade e mutabilidade. Se a *aisthesis* se apresenta assim para o homem, mesmo ele sendo medida dela (e não de todas as coisas no geral), não é possível que a ela seja atribuído discurso, pois nada se fixa nem através da palavra; e ainda, se não há discurso não há opinião e se não há, também não há verdade e falsidade, muito menos conhecimento. Isso é o que Sócrates mostra. Mas nas palavras do jovem Teeteto, ao enunciar sua resposta equiparando conhecimento à percepção, o sentido de *aisthesis* incorpora toda uma possibilidade de opinar e opinar com verdade. Incorpora também aparecer como sendo um estado suficiente para que haja saber; abrange ainda a particularização do saber. Então, num primeiro momento, quando a segunda resposta é elaborada por Teeteto, *aisthesis* tem seus sentidos amplificados, pois se alteram entre percepção mental (ou uma atividade judicativa, neste caso) e sensação corpórea; ao final do refinamento feito por Sócrates, ela ganha o significado de recepção passiva dos dados oriundos dos cinco sentidos. Essa mudança ou refinamento de sentido tem em vistas retirar o caráter opinativo que é dado às sensações quando conhecimento é a elas equiparada, fazendo-se lembrar da tese de Protágoras.

A primeira identificação no emaranhado de termos feito por Teeteto é entre *aisthesis* e *phantasia*. Sócrates parece corroborar com a teoria de Teeteto e especula sobre ela, tentando esclarecer os pormenores nos fragmentos que se seguem. O argumento do vento mostra que ele quer evidenciar a identidade entre os termos, pois aquilo que sentimos é o que aparece. Se perguntássemos a Teeteto como ele aprendeu o que ele conheceu naquele momento para dizer sobre o conhecimento, ele responderia nada mais que havia sido por meio das sensações, pois condizente com sua resposta. E isso implicaria a evidência de que Teeteto definitivamente não

sabia sobre a distinção dos termos circunscritos em sua resposta, pois o que ele sentiu e se tornou conhecimento foi o que lhe apareceu e sobre aquilo ele formou uma opinião, identificando todos os termos usados, a saber, *doxa*, *phainetai*, *episteme* e *aisthesis*. É certo que Sócrates, dado o caminho que está prestes a percorrer, observa a discordância dessa identidade e trata de evidenciá-la.

No que concerne aos passos realizados por Platão, desde a apresentação da DS até a refutação, já a própria elaboração da Doutrina Secreta mostra o cuidado de Sócrates em apresentar a maneira como são formadas as coisas e as suas devidas sensações, sempre evidenciando a impossibilidade de se ter algo fixo, determinado, embora nessa altura, ele faça parecer que conhecimento nessa esfera ainda seja possível. Mas Teeteto não tinha percebido que, sendo percepção e percebido coisas formadas a partir do movimento, o que se tem são afirmações fugazes, bem como a própria natureza de tais coisas. Se for conhecimento, será dentro da esfera da fugacidade. Os principais pontos levados em consideração até a refutação final para o conhecimento enquanto sensação consistem em observar que tudo está sempre em movimento e que discurso não é possível se se pretender fixar alguma qualidade. *Aisthesis*, como vimos, possui uma variedade de significados, dentre as quais se encontra emoções, sentimentos, consciência de objetos externos, apreensão de qualidades sensíveis e fatos e finalmente, sensação. Será que Teeteto se referiu a todos esses sentidos quando identificou conhecimento com *aisthesis* em sua segunda resposta? Sócrates conduz a discussão limitando o uso desse termo no que concerne à apreensão de objetos externos e talvez esse tenha sido a primeira chamada de atenção para a falta de clareza na resposta do jovem ateniense ao identificar tudo o que significa *aisthesis* a *phantasia*, *doxa* e ainda por cima, *episteme*. Coisa e determinada qualidade sensível é uma segunda determinação que Sócrates dá ao sentido de *aisthesis* no que se refere à discussão vigente e essa separação se mostra um tanto complexa, já que posteriormente, para esclarecê-la, Sócrates elabora a teoria sensista que se fundamenta nos movimentos lentos e rápidos. Esse entendimento do termo é levado por um considerável tempo na discussão, praticamente até quase o final da primeira parte do diálogo. Delimitando a esse sentido o uso de *aisthesis*, Sócrates ainda admite discurso nesse âmbito, no sentido proposto na segunda resposta de Teeteto, mas já começa a enfatizar que esse discurso é tão fugaz quanto a formação e desaparecimento desse par que se gera pela união da percepção e do percebido. Como a resposta de Teeteto se fez admitindo não somente discurso como opinião verdadeira e conhecimento para a dimensão das sensações, parece-me que Sócrates está desfazendo esse entendimento na mesma direção de onde partiu a resposta do jovem, ainda admitindo essa possibilidade até chegar a compreensão de que isso não se faz possível.

Sócrates prossegue da passagem 152 a até 161 a desfazendo a confusão com *phainetai*. Ele reconhece que ser e parecer/aparecer na visão de Teeteto se confundem, chamando para elucidar essa identificação, a tese de Protágoras: as coisas são para mim conforme me aparecem. Na análise da tese do abderita, se torna ainda mais evidente que sobre aquilo que aparece ao indivíduo, ele diz algo que é, possibilitando a atribuição de discurso, opinião e julgamento, que culmina na verdade, já que todos são juízes corretos do que se lhe aparece. “A sensação é sempre sobre aquilo que é, sendo, pois, infalível, visto ser conhecimento” (PLATÃO, *Teeteto*, 152c).

Até 160b, Sócrates confirma e esclarece sua teoria sensista, confirmando os principais aspectos antes de começar a refutar Protágoras: tudo se gera a partir do movimento, toda sensação é particular e irrepetível, o homem é a medida daquilo que sente e conhecimento ainda é sensação. Ser e parecer ainda se confundem. Mas, como está o entendimento sobre *aisthesis*? Para a declaração final de Sócrates quando refuta o conhecimento enquanto sensação em 183c, trazendo a alma e excluindo a possibilidade de discurso judicativo sem ela, toda essa discussão elaborada no esclarecimento do emaranhado de termos de Teeteto parece ser uma preparação. Sócrates está preparando o terreno, o esclarecendo o suficiente para que a partir das ideias claras que ele apresentou sobre os temas em questão, possa começar a explicar as razões pelas quais elas são discordantes e incoerentes. Consideramos que a primeira parte do refinamento do termo *aisthesis* consiste assim, num esclarecimento do que Teeteto confundiu na sua resposta, para que esta seja refutada nos aspectos pertinentes à identificação com o conhecimento e restringida com clareza. Os sentidos de *aisthesis* se alteram até o final da segunda resposta; nesse percurso, a alteridade do termo ocorre entre sensação pura e percepção que, neste caso, consiste em sensação+discurso.

Antes da DS é mencionada a sensação/percepção na resposta de Teeteto e o que mais aparece nas explicações até 156a são os termos parecer e aparecer, ser e sentir que se confundem. Sócrates não faz nenhum esforço para desalinhá-los a identidade entre esses termos, mas apenas corrobora para o esclarecimento do que disse o jovem, com talvez uma tentativa de ampliar o alcance do entendimento desse alinhamento.

Em 157a as coisas ficam um pouco mais amplas. Aparecem, além do discurso e sua impossibilidade, o ser e o não ser possíveis nesse funcionamento, e consequentemente a possibilidade de haver fixidez nas ‘coisas mesmas’ e no discurso sobre elas. Em 157e aparece a discussão sobre as opiniões dos que sonham, dos que são loucos ou doentes e assim fica claro que *aisthesis* está sendo tratada de modo a ser a única forma viável para se ter e emitir uma opinião, seja falsa ou verdadeira. Até 158ab a discussão ainda está na maneira como as

coisas se formam no que concerne à qualidade e à sensação e é dito que os loucos e sonhadores não tem opiniões falsas quando estão a divagar sobre seu estado. Devemos observar aqui a progressão do sentido do termo para uma condição que proporciona opiniões, enquanto que na DS ela tratava apenas da gênese e até certo ponto, de como eram sentidas, sem menção de formulação de discurso e opinião. Eis uma passagem crucial:

É muito certo o que disseste, que o saber não é mais que percepção, e nele convergem tanto o que diz Homero, Heráclito e toda a sua espécie: que tudo se move como fluxos, e, como diz o sapientíssimo Protágoras, que o homem é a medida de todas as coisas e ainda, como assim afirma Teeteto, que a percepção se torna saber. (PLATÃO, *Teeteto*, 160d-e)

Essa passagem esclarece as teorias utilizadas que foram aproximadas para até aqui chegar, não necessariamente inseparáveis, mas que conjuntas, dão origem e fundamento ao entendimento de Sócrates sobre a segunda resposta do jovem que traz consigo a mescla de todos aqueles termos outrora mencionados nessa pesquisa. Depois daí, Sócrates começará a refutação da tese do abderita. O que se diz acerca dos movimentos e da percepção/sensação já está em caráter refinatório e sujeito a modificações daquilo que em princípio foi dito por Teeteto.

Portanto, começa em 161c a refutação da tese de Protágoras, que é procedida pela refutação das demais propostas em questão; ele refuta em separado a tese de Protágoras, a de Heráclito e por último a de Teeteto. Estando as teses desvinculadas, aquilo que não foi explicitamente refutado não está sendo por tabela, pois não há conexão. A tese do funcionamento da *aisthesis* não é refutada, que é a que incorpora na geração do par sensação/qualidade as características de unicidade da percepção, interdependência entre o que percebe e o que é percebido, a reciprocidade entre ambos, o caráter privado das percepções e a veracidade das percepções individuais. Platão não refuta que a experiência presente de cada um seja verdadeira; não refuta que a qualidade e a sensação se formem por meio do intercâmbio entre os movimentos, um vindo de cada lado; não refuta o funcionamento da *aisthesis* enquanto tese sensista, no sentido estrito de sensação e não percepção; isso faz com que, sendo as teses independentes e não tendo podido ser refutadas por tabela quando as teses centrais dos pré-socráticos foram, tais pontos não refutados mantenham também não refutada a teoria da senso-percepção que dizemos ter sido uma elaboração de Platão na Doutrina Secreta. Começando assim as refutações, um pulo nesse percurso deverá ser feito para que alcancemos novamente os argumentos que tratam mais diretamente da *aisthesis* e do movimento. O que estamos procurando neste momento é uma caracterização peculiar da

sensação que a diferencia da percepção como a entendemos nesse processo. Partiremos para uma discussão mais específica sobre a questão.

### 3.1.2 Há discurso na *aisthesis*?

Tendo sido mostrado que há a intenção de corrigir Teeteto e como ela se realiza no percurso de Sócrates, partiremos agora para uma especulação mais centrada no termo separado, a saber, sensação, diferente de percepção, e quais as consequências disso para o conhecimento que Sócrates se propõe definir.

No início da DS, em 156b-c, *aisthesis* aparece como sensação e percebido, os sentidos da visão, tato, audição e afins e seus correlatos no mundo da sensibilidade, no sentido de esclarecer como essas coisas são geradas a partir do movimento. É então, explicitada a relação entre movimento e percepção/percebido dele gerados. 156c,d,e trata notadamente da gênese desses pares ainda sem atentar para o detalhe de como eles são ditos pelo percebido. Mas implicitamente está esse fato: as coisas se formam por meio do encontro de uma com a outra que tem sua geração no movimento e se tornam brancas ou pretas por essa razão. Embora este tornar-se ‘branco ou preto’ para nós seja discurso, não necessariamente ele pode ter presente este discurso, pois podemos ver algo que é o preto sem enunciarmos para nós mesmos entendermos do que se trata, sem que a percepção deixe de ter ocorrido assim mesmo (assim como ocorre nos animais – 186c). Não há exclusão de nenhum sentido, apenas ênfase no que concerne ao fato de que se trata da *aisthesis* das coisas que estão no mundo, a relação entre coisa e indivíduo. Mas é a essa parte que estamos nos referindo quando falamos sobre o funcionamento da *aisthesis*.

O que acontece no estágio da sensação é uma situação de passividade no que concerne ao corpo e também da alma de certa forma. Aqui é importante perguntar: o que é preciso haver para que seja suficiente mostrar um momento do puro sentir/ da sensação sem discurso diferenciada da percepção?

A tese sensista da Doutrina Secreta nos mostra isso da seguinte forma:

(...) assim, por um lado, o olho fica cheio de visão e torna-se, não uma visão, mas um olho que vê; por outro lado, a cor que lhe corresponde enche-se de brancura e torna-se não brancura, mas branco, quer seja madeira, quer pedra, quer qualquer objeto tingido dessa cor. E é assim em relação a tudo o mais; a dureza, o calor e tudo o mais, devem ser encarados da mesma maneira, não havendo nada que exista em si, pois como dizíamos antes, também é pelo encontro de umas com as outras que todas as coisas de todas as espécies se formam, a partir do movimento. (PLATÃO, *Teeteto*, 156d-e,157a)

Um sentinte tem uma sensação. Uma coisa adquire uma qualidade. Paciente e agente respectivamente. Essa coisa no sentinte que tem a sensação é o olho, ouvido, tato, etc. Que se torna coisa com sensação quando é atingido por uma espécie de raio emitido da coisa repleto da possibilidade de qualidade. O primeiro, portanto "... torna-se não uma visão, mas **um olho que vê**." Visão e brancura são os instáveis que penetram nas coisas e a tornam o olho que vê e coisa branca. O que queremos extrair dessa passagem não é apenas isso. Citemos novamente Constantine Ritter:

Os objetos que nós percebemos através dos nossos sentidos se tornam perceptíveis por meio de seus movimentos. Até mesmo o percipiente no ato da percepção produz movimento. Esses movimentos, que vem de fontes opostas, encontram e influenciam um ao outro reciprocamente; e, de acordo com a natureza dualista das causas, o percipiente se torna consciente dos efeitos dessa colisão de movimentos; num ponto de vista objetivo, ele experimenta isso enquanto uma qualidade sensível; num ponto de vista subjetivo, ele experimenta isso como uma percepção dessa qualidade. (RITTER, 1933, p. 135)

É do ponto de vista objetivo mencionado nessa citação de Ritter que percebemos um detalhe do que estamos tentando mostrar sobre o momento do puro sentir que o homem é acometido antes mesmo de formular qualquer sentença sobre o que sentiu, seja mentalmente, seja verbalmente. Trata-se apenas de uma experiência física, corporal, de uma qualidade sensível que, antes de qualquer coisa, atingiu um dos sentidos do seu corpo. Para o processo do conhecimento que estamos propondo, que interage percepção e pensamento, esse momento não aparece na passagem em que Sócrates insere a alma, as atividades de investigação que são atribuídas a ela partem já do que chamamos percepção, embora na percepção mesma possamos dividir dois resultados distintos, que veremos adiante. Embora não apareça, veremos que todo e qualquer envolvimento das sensações é importante para o indivíduo que conhece, pois todas as suas capacidades cognitivas lhe proporcionarão uma sistema funcional cognitivo que possibilita a dialética, pensamento discursivo, raciocínio sobre o que é importante para chegar à verdade. Mesmo que se fale e enfatize a percepção, pois é ela que produz sentenças e essas sentenças, quando mais elaboradas, seguirão um processo gradativo até a entidade, dada a graduação que queremos mostrar, toda e qualquer etapa, incluindo a sensação pura, é imprescindível para chegar até a verdade.

Esse ponto de vista objetivo que torna o corpo do indivíduo acometido pela sensação também nos serve para mostrar que Sócrates partiu do mais básico momento de sensibilidade que a *aisthesis* poderia proporcionar para começar a distinguir o emaranhado de termos que

Teeteto provocou em sua segunda resposta. A *aisthesis* não pode, de maneira nenhuma, ela mesma ser ativa por si só enquanto capacidade cognitiva, pois sua ‘atividade’ se limita a receber impressões, ter experiências singulares no corpo. A *aisthesis* que vai ser ressaltada para o conhecimento está acompanha de atividade psíquica. *Aisthesis* pura é apenas isso: afeto corporal pontual e passivo, antes de qualquer emissão de sentença.

De acordo com o conteúdo da obra, para o intento de classificar *aisthesis* temos que esclarecer qual caráter de discurso reconhecido por Platão, se sempre deve ser judicativo ou não. A exclusão do valor de verdade de uma afirmação, baseando tal exclusão no fato exposto por Sócrates de que não é possível que nada seja verdadeiro ou falso se nada é fixo e se o homem é a medida de suas afecções particulares não destitui valor de verdade de uma sentença como ‘a pedra é branca’ pela simplicidade, mas pelo fluxismo. Poderíamos dizer assim se para Platão existe ou não judicação em tais sentenças, e assim classificar a importância desse momento no processo de conhecer. Vejamos o fragmento a seguir que é central para toda afirmação sobre esse conteúdo no decorrer da obra:

(...) e não podemos nomear algo com correção nem indicar alguma qualidade; mas, se chamares algo grande, também aparecerá pequeno, se chamares pesado, aparecerá também leve, e assim também todas as coisas, dado que nada é unidade, algo ou qualidade. Partindo da deslocação, do movimento e da mistura de umas com as outras, todas as coisas se tornam naquelas que estávamos a dizer; não as chamando corretamente, pois nada nunca é, mas vai-se tornando sempre. (PLATÃO, *Teeteto*, 152d)

Essa passagem é importante para diferenciarmos os estágios de opinar contidos no processo que leva até o saber. Dessa maneira descrita nessa passagem, o opinar é superficial, não existe nele nenhum pensamento mais elaborado, não existe *dianoia*, apenas *doxa*. Aquela *doxa* tão conhecida no pensamento de Platão, a que não carrega nenhuma explicação, nenhum raciocínio, mas se limita a uma observação empírica. Ora, mais para frente, quando abordarmos o tema da percepção e a relevância disso para o saber, veremos que mesmo sendo superficial, ela não pode ser descartada desse processo. Não é saber, mas é um degrau. Nesse sentido, há discurso, mas não há judicação, ou melhor, importância no que concerne a provar se é verdadeiro ou falso, pois, como já foi dito, assim como a sensibilidade, tal nível de discurso não se atém a nenhum ser, a nenhuma definição, muda conforme passa o instante.

Essa passagem está em um estágio ainda anterior aos argumentos da DS, que se refere apenas a uma ideia geral da tese do abderita e do fluxismo de Heráclito. Unindo ambas, teríamos essa consequência descrita acima. Mas mais adiante, Sócrates refina esse argumento com base na tese sensista da DS. Dado que o que chamamos de ‘cor’ é o que colide entre

sentido e objeto (coisa), temos em 160b,c “(...) se alguém nomeia algo que é ou vem a ser, deve explicar-lhe que é <<para alguém>>, ou <<de alguém>>, ou <<em relação a alguma coisa>>; mas que isso é algo por si e em si, que é, ou venha a ser, não deve dizer a ninguém, nem aceitar se ele o afirmar”. Toda e qualquer coisa só é para alguém e fora dessa relação nada pode ser nomeado com fixidez. Se há verdade ou falsidade, essa se dá apenas particularmente, e isso Sócrates mostra que gera um grande problema para a questão do conhecimento. Portanto, o discurso gerado nessa esfera de relação indivíduo/coisa é particular e, como dito antes, irrepetível, não ‘sendo’ por meio da linguagem, a não ser momentaneamente e individualmente. O caráter excludente de valor de verdade aqui tem sua justificação no fluxismo e na medida das opiniões sendo cada homem em particular. Essa ideia ainda é explorada mais adiante em 182d a 183c. Ali, dizer e não dizer, chamar e não chamar implicam numa e mesma coisa: nada. A linguagem é completamente inútil nesse contexto onde há o movimento de todas as formas, deslocação e alteração sempre e Sócrates enfatiza aqui o fato de que mesmo para um mesmo sujeito, se tudo está se movendo dessa maneira, nada pode ser dito ser assim ou não assim, sugerindo a aquisição de uma nova linguagem cujos vocábulos sustentassem essa hipótese, a menos que “‘não assim’ seja o que mais lhes convém, dito de modo indefinido”. Mas excluir valor de verdade não exclui discurso.

Para a pura sensação cabe-nos dizer que a conclusão aparente a que chega Sócrates é a de que nenhuma linguagem é possível (no sentido de não significar nada, pois fala sobre coisas fugazes e irrepetíveis) se considerarmos todo o movimento; se for possível carregarão ao infinito o “não assim”, negando sempre aquilo que se pensou poder afirmar, tornando-se outro. Não haverá aí um juízo, um valor de verdade. Parece que nem para o próprio sujeito isso seria possível, como na primeira citação correspondente a essa questão, a saber, 152d. Se aí era possível pelo menos que houvesse verdade ou falsidade para o mesmo indivíduo, pois este era a medida de suas sensações, quando Sócrates aplica a ideia do extremo fluxismo nem para um mesmo indivíduo a linguagem se torna possível enquanto determinante de algum valor de verdade. E essa é a posição final da refutação. Vejamos:

Há que não dizer este ‘assim’ pois o ‘assim’ não estaria sujeito ao movimento - , nem ainda ‘não assim’, pois não há movimentos em ‘isto’. Mas os que assim falam deveriam estabelecer um outro vocabulário, não tendo mais palavras para aguentar a sua hipótese, a menos que este ‘não assim’ seja o que mais lhe convém, dito de modo indefinido. (PLATÃO, *Teeteto*, 183 a-b)

Então, diremos que sentenças como ‘a pedra é branca’ para Platão, só poderia ser verdadeiro ou falso para um indivíduo, levando em conta o fluxismo e o conhecimento enquanto *aisthesis*, e nunca universalmente, mas que mesmo assim, sua posição final ao refutar a segunda resposta de Teeteto é de que, para a hipótese de que tudo se move de todas as maneiras, linguagem não é possível para elaborar juízos de maneira nenhuma, não essa que conhecemos, nunca caberia a ela estabelecer valores. Esse argumento nos posiciona em condições de dizer que não há linguagem fixa para a sensação se esta não é acompanhada de atividade<sup>70</sup> psíquica, como sugeriu Teeteto em sua segunda resposta, portanto, mesmo que conectada necessariamente a uma linguagem por qualquer razão, essa pura sensação não é compatível com valor de verdade e seu caráter é ‘indizível’. Embora seja pertinente, não deixa de ser discurso elaborado, independente de seu objeto ser ou não incondicionalmente fugaz.

Mas há um momento, em 156 a, em que na formação do par qualidade/sensação, essa formação simplesmente ocorre no indivíduo, sem que haja uma frase elaborada em seu íntimo, embora não se fale acerca desse momento de forma a salientar que não há discurso nele. Parece-me que o momento da sensação, aquela que está sempre vendo coisas coloridas, ouvindo sons, não necessariamente está sendo realizada através de uma atividade, uma ação proposital da alma. Quando se trata de os sentidos estarem sendo ferramentas da alma é quando a alma está focando em algo com uma intenção de investigar, exercendo uma de suas potências, analisando e calculando deliberadamente, com intenções analíticas. Às vezes, o homem utiliza seus sentidos de maneira aparentemente automática e é essa distinção que fazemos aqui. A sensação irrepetível pura seria esse momento automatizado de perceber as coisas despretensiosamente, enquanto que a percepção seria o momento da alma investigandoativamente, prestando atenção e analisando aquilo que os olhos veem, os ouvidos escutam e assim por diante. Ainda que não esteja muito evidente esse ponto de vista no *Teeteto*, o fato de a irrepetibilidade da sensação para um indivíduo e também a não falseabilidade das sensações não terem sido atacadas por Sócrates permite que argumentemos em favor da permanência desses aspectos da teoria sensista, podendo ser dito que com a manutenção desses aspectos é também a manutenção da descrição em 156 a quando um sentido encontra uma coisa e se forma a qualidade e a sensação. Ou pelo menos que, no momento exato desse acontecimento o que ocorre no homem é de certa forma automático, sem ação analítica da alma. Mas a não falseabilidade das sensações puras realmente não foi refutada por Sócrates?

---

<sup>70</sup> Entendamos ‘atividade’ literalmente como uma ação da alma, no sentido mesmo de estar sendo ativa.

### 3.1.3 Teoria sensista não refutada

Agora iremos tentar mostrar que Platão não refutou a *aisthesis* e seu caráter fugaz e irrepetível em nenhum momento após tê-la apresentado. Queremos dizer com isso que, mais uma vez, aquela posição da tese sensista, em que a funcionalidade dos sentidos é tal que não permite um discurso por si só e também sempre captam a realidade que muda, cada sensação sendo única e irrepetível permaneceu até agora frente a refutação de Sócrates. Para tal, iremos diretamente à passagem em que Sócrates começa a desfazer a construção da resposta de Teeteto que incluiu os fluxistas, Protágoras e sua própria teoria.

Quando Sócrates começa a refutar as teorias de Protágoras e Heráclito a partir de 161c, o faz do seguinte modo: afirmando a impossibilidade de sapiência na relação entre homens, dado que se verdade é aquilo que é único e pessoal, nada fará de um mais sábio que outro, destituindo o poder que tem Protágoras na própria cidade. Depois disso, faz uma articulação na linguagem a fim de mostrar que mesmo percebendo algo, podemos não o saber. Logo, surge a defesa do abderita. A defesa de Protágoras acentua bastante o entendimento que demos ao fragmento a ele atribuído do *logos* mais forte e o *logos* mais fraco no segundo capítulo, a fim de salientar que ao sábio não cabe dizer qual é a verdade, mas se trata de saber ajustar com o discurso o melhor para dada situação. Sabedoria não se trataria de veracidade, mas de melhoria. Existem, portanto, sábios sem que ninguém tenha uma opinião falsa. Para Protágoras em sua defesa elaborada por Sócrates, qualquer um que seja capaz de tornar um estado pior em um estado melhor, seja pela habilidade da agricultura, seja pela habilidade da medicina, possuem saber, pois saber não se trata da verdade, mas do melhor, fazendo com que prevaleça em um dado fato a opinião que traz maior benefício. “Mas o sábio é aquele que faz serem e parecerem benéficas cada uma das coisas que para os outros são defeituosas.” (PLATÃO, *Teeteto*, 167b,c.) Há, segundo Sócrates já se preparando para refutar a defesa de Protágoras, homens que acreditam existir pessoas mais sábias em momentos em que se faz evidente que alguém com um certo conhecimento (no sentido de ter experiência em algo e dominar um pouco sua técnica) superior saiba melhor agir conforme a situação; sendo assim há homens que tem a opinião de que existem sábios, pois aqueles a quem concedem autonomia em dada situação são aqueles que diferem no saber. Portanto “(...) homens pensam que existem, em si mesmos, a sabedoria e a ignorância” (170b).

Quando chegas a uma decisão e me manifestas a tua opinião acerca de algo, segundo a tese dele, o que dizes é verdadeiro para ti, enquanto nós, os outros, não podemos

ser juízes de tua decisão? Ou julgamos que tens sempre uma opinião verdadeira? (PLATÃO, *Teeteto*, 170c)

É o caso de saber se, como todos nós diferimos em nossas opiniões, sendo cada uma verdadeira para si, como seríamos ou estariámos dispostos a julgar as opiniões alheias? Como sendo elas também verdadeiras, mesmo quando opostas as nossas mesmas? Como pode isso? Se temos opinião contrária a de alguém e não somos capazes de julgar a opinião dele porque apenas a ele lhe aparece, qual posição é possível para o juiz exterior a si, o outro, além da de simplesmente dizer que lhe é verdadeira, porém, difere a própria? Isso seria impossível, visto que não há opinião falsa como propôs Protágoras, pois seria a opinião verdadeira para si, mas **necessariamente falsa** para outros milhares. Protágoras não acreditava em opiniões falsas nem verdadeiras, na medida em que *apseudes* significa ser ‘não falsa’, caráter imprescindível para o que aparece para cada um. Partindo da contradição intrínseca acima exposta, a saber, que é necessário que haja opiniões falsas, dado que para outros a opinião difere da própria, não podendo ele ser juiz do outro, eliminando a possibilidade de defini-la verdadeira, cada um que tiver opinião oposta a de Protágoras fará da dele uma opinião falsa necessariamente; e de fato a maioria das pessoas parece divergir da tese de Protágoras, pois acreditam que há homens mais sábios que outros em determinadas áreas, como foi acima citado, dado que julgam alguém com o poder maior de decidir algo pelo saber que sobre aquilo possui. – 171a – E se Protágoras assumir a posição de julgar verdadeira a opinião do outro, dado que ele mesmo o disse ser assim, estará concordando que sua própria opinião é falsa.

Como poderia isso? Se digo que minha verdade é que cada um é juiz daquilo que percebe, mas outro diz que não é verdadeira minha opinião e eu afirmo, de acordo com aquilo que acredito, que essa opinião é verdadeira, pois todas são, o que se pode concluir a partir dessas premissas? Apenas uma contradição. Não poderá Protágoras dizer nem que concorda com a opinião que lhe é contrária, pois se concordar estará concordando que não são juízes os homens de tudo o que se lhe aparece, nem poderá ser contra a opinião de quem lhe diz ser a sua falsa, pois assim estaria cedendo ao que ele mesmo contesta, tornando falsa a opinião do outro. Não haveria possibilidade de intercâmbio de opiniões num universo compartilhado entre aqueles que as emitem. As opiniões, assim como as percepções, seriam particulares, individuais e incompartilhadas. Se a opinião for particular, irrepetível e individual tal como a sensação, ela não pode alcançar veracidade nem falsidade, não podendo ser conhecimento.

O que Sócrates se propôs a fazer aqui foi apontar a contradição lógica daquilo que se pode extrair da tese do homem medida, não se atendo ao argumento da defesa do abderita

naquilo que diz respeito a não existência de uma verdade conforme o valor, mas apenas sabedoria conforme o melhor e mais benéfico. Sócrates estabelece então uma distinção em 171e, de que sobre o calor e o frio das coisas que percebemos somos mesmo a medida do que aparece, mas no que concerne a percepção de coisas como doença e saúde, por exemplo, é cabível dizer e reconhecer que existem pessoas mais entendidas nisso que são mais capazes de dizer o que é certo a este respeito e nisso a maioria está de acordo. Ele segue afirmando que assim também o é acerca das coisas da cidade como decidir sobre o que é belo, justo, injusto, piedosa e ímpia, já arriscando aqui remeter à entidade. Há o começo da distinção sobre o que é ter uma sensação de caráter simples como o calor de algo, o amargor ou doçura disso, e ter a sensação, ou melhor, percepção sobre aquilo que é maior e exige um tanto de discernimento para opinar e é assim que todos pensam. Sobre coisas de maior abrangência, importância, sobre o justo e o injusto deve-se procurar acordar com aquele que sobre isso possui maior discernimento, não estando, portanto, tais coisas no mesmo degrau daquelas que sentimos e somos juízes, pois sentimos com nosso corpo e nada mais. Sócrates nessa altura, faz uma pausa para a digressão, mas retorna com esclarecimentos sobre essa questão mais adiante. Por agora, fica dito que uma cidade estabelece o que é verdade e válido para ela e outra pode estabelecer o contrário, fazendo com que algo seja verdade apenas para a cidade que a escolheu, identificando outra vez que os homens no geral acreditam que há uma verdade mais sábia para a própria cidade, logo, há sabedores e verdades. Em 177e e 178a Sócrates coloca as leis de uma cidade no mesmo patamar daquilo que está em movimento e que é singular para o indivíduo, sendo irrefutável a sua opinião.

Eis então que se chega ao argumento com base no tempo futuro. Este é outro detalhe salientado por Sócrates em função da refutação da tese de Protágoras no que diz respeito a ser possível ter conhecimento naquilo que o homem é medida individual, já em 178b, após sua digressão sobre a Filosofia, é em relação ao tempo: as coisas no momento presente, coisas como o branco, preto, quente, frio, os homens são melhores juízes daquilo que sentem; mas se supusermos um momento futuro não será possível estabelecer o mesmo critério. Quando não se tem a sensação no momento presente, será possível emitir uma opinião sobre o que virá ocorrer; mas qual é o teor dessa opinião, quem será o juiz dela, já que ninguém a tem nos sentidos no momento presente? Quais seriam as possibilidades para esse julgamento? As seguintes: ou seriam ambas, o calor e o frio, por exemplo, para um homem e nenhum deles para outro, ou ocorrerá segundo a opinião apenas de um ou ocorrerá a opinião de ambos. É aí que começa a valer o discernimento que cada um tem sobre determinado assunto, pois em casos de doença, o médico, por já ter maior prática, saberá com mais exatidão a probabilidade

daquilo acontecer, assim como no caso de doçura ou acidez, o agricultor e não o médico ou o músico.

A cada área, portanto, aquele que tem maior prática saberá definir o futuro com maior possibilidade de ocorrer. Parece que assim, Platão admite que a teoria do homem medida, tal como a expõe na DS é verdadeira para as afecções presentes e supérfluas tais como o branco, o preto, o quente e o frio. Então, não seria baseada numa sensação presente aos sentidos que uma opinião sobre o futuro seria emitida, mas baseada na habilidade de um indivíduo sobre o assunto em questão; se é sobre música, aquele que sabe sobre música terá maior chance de emitir uma opinião certa; se é sobre o clima, aquele que sobre isso entende melhor ou tem mais experiência terá mais chances de acerto.

Será que a intenção da tese abderita é apenas a de afirmar que o discurso nunca será capaz de alcançar o que algo é em si mesmo, apenas sendo possível expressar por meio dele o aparecer de cada coisa? Mesmo que seja assim, para Platão, o discurso é a chave da dialética, sem a qual essa última não seria possível. Se a dialética tem como objetivo o saber, não há como manter o discurso apenas no âmbito das aparências.

É interessante ressaltar que antes de começar a refutação com esse caráter citado acima, Sócrates solta a seguinte sentença em 161c: “De um modo geral agrada-me sua doutrina de que tudo o que aparece para alguém parece ser para essa pessoa.” Aqui reside um primeiro indicativo de que há algo que Platão ainda sustentará da DS. O caráter da não falseabilidade das sensações não é ponto mais importante a ser refutado por Platão (e ao que me parece, o próprio não chega a determinar essa necessidade, pois as sensações não deixam de parecer ser para aqueles que as tem, mantendo esse caráter para cada indivíduo em particular), mas sim a determinação da inclusão da judicação na sensação, que é o que as potencializa para a verdade e a falsidade. Assim, proferir juízos ou opiniões, tendo por base apenas essas sensações é que não constituem para Platão discursos necessariamente verazes. O início dessa separação se dá em 161d e 162a. Quando estabelecido que no momento futuro as opiniões não podem ser baseadas na mesma coisa que são quando emitidas sobre um momento presente, a saber, as sensações, Sócrates restringe que a tese de Protágoras de que opiniões e percepções que se geram sobre o momento presente são verdadeiras, apenas no que concerne ao presente. Ele promove uma argumentação para mostrar que não há como uma tese da natureza de Protágoras estar certa, tanto porque ela é auto contraditória, quanto porque ela dá aos sentidos e sensações capacidades que eles não possuem.

E se, o que muitos dizem é que cada um, sozinho, terá as suas próprias opiniões, todas corretas e verdadeiras, então, meu amigo, como é que Protágoras é sábio, a ponto de também ser considerado mestre de outros, justamente com um grande salário, enquanto nós somos muito ignorantes e devemos ser seus alunos, se cada um é a medida da sua própria sabedoria? (PLATÃO, *Teeteto*, 161d-e)

Assim, conclui mais adiante que:

(...) ao concordar que dizem a verdade todos quantos opinam coisas que são, ele concede ser verdade a opinião dos que tem a opinião contrária a dele, pela qual pensam que ele está errado. (...) Portanto, concederia que a sua opinião seria falsa, se concorda que é verdadeira a dos que pensam que ele está errado? (PLATÃO, *Teeteto*, 171a)

Daí em diante, no que concerne à refinação da *aisthesis*, Sócrates se propõe a esclarecer a entidade em movimento, acreditando que assim se aproximará mais da tese do abderita. Sócrates faz a seguinte colocação: “(...) o exame do movimento deve principiar, perguntando o que querem dizer quando afirmam que todas as coisas se movem” (PLATÃO, *Teeteto*, 181c).

Antes da DS e até mesmo em seguida, quando a esclarece melhor, essa pergunta não é feita, não se procura entender o que significa dizer que tudo está em movimento, e fica estabelecido que os movimentos que devemos ter em mente são aqueles que são lentos e os que são rápidos, a fim de entendermos a geração das qualidades e das sensações, os que têm o poder de agir e o de padecer, basicamente as duas faces da *dynamis*. Concentrados agora sobre os movimentos e afirmando que são de duas maneiras, a saber, deslocação e alteração, sobre o primeiro é dito que é da seguinte forma: é o movimento que uma coisa faz de um lugar para o outro e também sobre si mesmo. Sobre o segundo tipo de movimento, o de alteração, é dito que ele se apresenta da seguinte maneira: quando uma coisa muda do preto para o branco, ou quando envelhece, ou ainda quando é duro e se torna mole (181c-d). Em 182c, Sócrates questiona como seria se apenas ocorresse um tipo de movimento, e no exemplo ele cita: “ Se apenas houvesse deslocação, mas não alteração, poderíamos dizer como era o que se deslocava e fluía.” Ou seja, se um dos movimento não ocorresse, seríamos capazes de dizer como seria o estado da coisa naquele não mover-se específico. Na tradução de Cornford, temos mais claro: “e se eles se movem apenas de um lugar para o outro, sem alteração na qualidade, nós seríamos capazes de dizer quais qualidades eles tem.” (CORNFORD, 1957.) A tradução lusitana não ficou clara no que Sócrates quis dizer quando anulava a possibilidade de um dos movimentos ocorrer. Quando verificamos a tradução feita por Cornford, entendemos que se não houver alteração, aquilo que lhe apetece não terá fugido e por isso dele será capaz de ser dito algo, pois ‘sem alteração na qualidade, somos capazes de

dizer quais qualidades eles tem'. Parece-me que analisando melhor o que se quer dizer com tudo está em movimento, Sócrates explora uma consequência não apontada no que concerne aos movimentos citado na DS: que se tudo se move de todas as maneiras, há deslocação e alteração. E o que isso significa para a tese sensista?

O que Sócrates refuta ao final é a possibilidade de se fixar algo através da palavra, impedindo assim que percepção seja saber. O que me parece que ocorreu não foi uma aceitação de um tipo de movimento em 156e a refutação de outro em 183, mas apenas o aprofundamento de um numa passagem posterior. Ou seja, Sócrates falou de maneira que parecesse viável a tese de Protágoras juntamente com o fluxo de Heráclito e a proposição de Teeteto ali, nas passagens referentes à DS, de modo que mais adiante, quando já havia iniciado sua refutação, tornou a verificar com mais atenção os detalhes uma vez apresentados na DS, com a intenção de mostrar que conhecimento não pode ser percepção. Portanto, nas duas passagens, o movimento parece ser o mesmo, pois Sócrates fala em ambas sobre as mesmas consequências: a impossibilidade de se fixar algo pela linguagem. Aquilo que dissemos acima se afigura aqui mais plausível do que antes: Platão não pretendeu refutar a não falseabilidade das sensações mesmas, mas do discurso sobre elas. E pelo que me parece, não apenas discurso judicativo, mas discurso de uma forma geral, dado que ele sugere aos fluxistas, em 183b que se faz necessária a criação de uma nova linguagem, pois com a que temos, a única que se enquadraria no extremo fluxo seria a do uso infinito do “não assim”.

Com essas exposições, afirmo que não há a refutação de uma teoria do movimento em 183 e a não refutação da citada em 152, pois não diferem qualitativamente, uma vez que a primeira (na ordem do diálogo) apenas intenta mostrar o funcionamento da geração da qualidade e da sensação, da maneira em que o indivíduo se apercebe do mundo exterior; enquanto que a segunda aponta com rigidez a impossibilidade de nomeação absoluta, mas isso não ocorre. Já em 152d Sócrates nos diz que “não poderias nomear algo com correção, nem indicar alguma qualidade”, reportando de forma sutil, pois como afirmei, está apresentando a maneira superficial de se entender as teses propostas para debate, ao que é dito em 182c, quando só seria possível dizer o que era alguma qualidade se não houvesse movimento de alteração. Existem algumas passagens posteriores à DS que indicam a possibilidade de discurso como 157b, onde “há que (...) falar das coisas como são feitas, destruídas e transformadas”, e 160b,c onde “(...) se alguém nomeia algo que é ou vem a ser, deve explicar-lhe que é <<para alguém>>”. Assim sendo, poderíamos supor que Sócrates propõe discurso na sensação se observarmos moderadamente a doutrina imposta pela fusão das teses

de Heráclito, Protágoras e Teeteto, mas não podemos ignorar que antes disso já foi mencionado que nada é nomeado com correção.

Talvez Sócrates esteja propondo uma elasticidade no que concerne à correção como se diz algo para ainda tentar mostrar de que maneira as pessoas pensam a tese do fluxo e a tese do abderita, pois para mostrar porque ele a considera equivocada, tem que mostrar primeiramente como ela é. Considero assim, possível uma interpretação que confere diferença entre os dois tipos de movimentos citados em cada passagem, mas não considero definitiva, apenas como uma hipótese, dado que existem semelhanças qualitativas entre as duas passagens, o fato de que Sócrates introduz a tese tal como é vista popularmente para depois refutá-la mostrando em maiores detalhes o seu real funcionamento é pertinente ao curso da obra e o fato de que ele já menciona a falta de pontualidade, de correção no uso da linguagem devido ao fato de nada poder ser fixo, definido, captado, agarrado, tanto em 152 como em 183. Para essa pesquisa, proponho a segunda hipótese, a da analogia entre as duas passagens, sendo a posterior o aprofundamento da anterior.

Há ainda outro detalhe para reforçar esse argumento: na Doutrina Secreta, poderiam dizer que o movimento central em discussão é a alteração, dado que o ponto da tese sensista está na mudança de qualidade: o que é branco torna-se preto para percipientes diferentes e sensações são mudadas, logo, o branco se torna preto num momento posterior para um mesmo sentinte. Assim, somente a alteração estaria sendo considerada. Porém, logo no começo da DS, em 156d, Sócrates usa duas vezes o termo ‘deslocação’, excluindo daí a possibilidade de não ter sido pensada as duas formas de movimento citadas em 183 – *phora* e *kinesis* aparecem nos dois fragmentos. Em 181d, aparece o adicional *alloionsin* que pode ser traduzido como ‘diferença’.

Verifica-se outra possível diferença entre a forma de entender os movimentos antes e depois da refutação, mas que ainda assim não interfere no fato de Sócrates enfatizar a impossibilidade de discurso judicativo em ambas, dado ter sido isso que ficou evidente em sua refutação final. Antes da DS Sócrates se refere ao movimento como causador das coisas, de maneira que ele se apresenta enquanto um tipo de força motora, mas não diz que tudo sempre *está* em movimento. Até o início da refutação, Sócrates se refere ao movimento como força geradora. Em 160d, ele fala pela primeira vez, de uma maneira mais geral: “tudo se move como fluxos”. Daí em diante, temos a refutação da tese do abderita até chegarmos ao estudo mais detalhado sobre o movimento, que requer a especificação da deslocação e alteração para melhor entendermos o que isso vem a ser. Mas, mais uma vez, seguro que não

se trata de duas posições diferentes sobre um possível fluxismo aceitável e outro radical, mas apenas a intensificação para melhor esclarecer o que foi dito anteriormente.

Agora vejamos quais argumentos foram evidentemente refutados nas doutrinas em questão. Mostramos que Heráclito e Protágoras tiveram suas teses bem refutadas com relação ao conhecimento, e assim também a sensação, mas a refutação da sensação não ocorreu no sentido de a doutrina sensista não ser possível, mas dela, sendo tal como foi descrita, não produz conhecimento. Assim, essa maneira descrita nos confirma a imprecisão da sensação quando esta age por si mesma, puramente sentinte, sem pensamento ou outra atividade qualquer.

Sócrates concluiu com a refinação do entendimento sobre o movimento que a linguagem não pode dizer o que é ou o que não é, dado que a cada momento, se torna outra coisa; o que é dito nem é sobre o mesmo objeto. Mas há linguagem. Que há de novidade sobre o termo *aisthesis* então? Mesmo permanecendo com a possibilidade de discurso, o que será desenvolvido em seguida na obra e também aqui na pesquisa é que haverá uma presença psíquica por trás de cada percepção que julga, fazendo com que aquela antiga concepção de que tudo aconteceria no âmbito da sensibilidade seja rejeitada. Opinião, parecer, aparecer, discurso e saber pertenciam todos a *aisthesis* quando Teeteto elaborou sua segunda resposta. Acontece que, tendo sido demonstrada a falibilidade das possíveis teorias que sustentariam essa noção e tendo sido mostrado o quão equivocada seria uma linguagem sobre as coisas que tem o fluxo como fundamento, não se afigura mais possível dizer que *aisthesis* seja aquilo através da qual e somente dela, haveria discurso e conhecimento. Platão irá nos prover da noção de *psyché* que trará outra faculdade possibilitante tanto do discurso falso como do verdadeiro, bem como todo e qualquer discurso possível no âmbito da sensação. O que nos faz crer que sensação é apenas aquele ato simples dos sentidos se dirigirem para uma coisa externa e proverem não a si mesmo, mas a alma de uma qualidade e descrição sobre aquilo. A sensação em si mesma, aquela que é descrita em 156d,e seria apenas um breve momento de mera sensibilidade mesmo, na carne, nos olhos, no olfato, daquilo que começará sentindo, mas terminará como uma proposição verdadeira ou não. Percepção é aquilo que a alma realiza, tendo os sentidos como ferramentas para reconhecer a sensibilidade e levar até ela uma sensação que ganhará sentido fixo no intelecto, já que por natureza essas coisas estão sempre mudando. Se for possível admitirmos mesmo que esse momento inicial da formação do par sensação/qualidade é mecânico e sem ação analítica da alma, estamos diante de mais um aspecto que foi refinado sobre o termo *aisthesis*. Ainda sim, se isso não for possível, a *aisthesis* que é acompanhada de discurso só o é devido a uma atividade característica da alma,

usando os sentidos como instrumentos de análise em busca do conhecimento. O puro sentir existe na medida em que não se faz possível discurso e ela não é negada enquanto funcional apenas para cada sentido em particular, sem trabalho cognitivo presente, pois não há como dizer nada sobre o que a partir deles advém se não houver a alma para executar tal atividade.

O que se afigura mais importante para nossa conclusão final é o fato de que, sem os sentidos, a alma se torna incapaz de obter informações necessárias para o alcance desse conhecimento, uma vez que a entidade se pode reconhecer nas coisas pelas sensações. Quais são então, essas informações necessárias e como elas procedem nas sensações em relação com a alma?

### 3.1.4 Sentir acompanhado de pensar: percepção e alma

Como já antecipamos, a percepção que traremos nesse tópico da pesquisa se trata da conjunção da sensação com as atividades da alma, principalmente num certo grau de hierarquia com relação à admissão da sensação pura. Estamos tentando estabelecer uma diferença gradativa no processo que leva ao saber, a partir da qual diremos ter início nas sensações ordinárias e fugazes, tal como descreveu Sócrates na Doutrina Secreta e esclareceu, em momentos posteriores, a formação delas por meio do movimento, tendo sua continuidade na união dessa atividade sensitiva com a investigação da alma tanto sobre as coisas simples trazidas pelos sentidos, quanto sobre as entidades que a alma percebe por si mesma. Até ocorrer esse grau de cognição, o processo do conhecer se define entrelaçando sensações puras com sensações já qualificadas e também julgadas de maneira um pouco mais complexa, gerando opiniões, sejam falsas ou verdadeiras. Mas é certo afirmar que aquela doutrina sensista descrita na DS, cuja responsabilidade atribuímos nessa pesquisa ao próprio Platão, não faz parte do processo em direção ao conhecimento? Responderemos a essa questão com outra pergunta: seria possível a alma investigar a entidade se não a tivesse percebido por meio dos sentidos? Mesmo que Sócrates deixe claro que há dois modos da alma aperceber-se, uma delas é sobre as coisas sensíveis como o branco, o preto e qualidades dessa natureza, e a outra é sobre a entidade comum a tudo, como também o belo, semelhança, diferença, pois o ser não se faria evidente à ela se não tivesse sido por meio da apreensão dos sensíveis. Não foram geradas ou criadas do nada na alma, na medida em que sobre elas ocorre uma investigação para chegar ao ser. Então, considerando tudo o que foi dito neste capítulo, temos que nesse processo, há possivelmente o puro sentir, destituído de discurso, há o sentir juntamente com a alma que qualifica aquilo que sente (isto é branco, isto é frio, etc) e agora sensação

qualificada investigada pela alma que se apercebe daquilo que é comum a tudo: o ser. Atentemos para o fato de que a percepção (sensação conjunta com análise da alma) permite duas ações distintas, uma que analisa a dureza do que é duro, etc, e outra que se apercebe da entidade. Veremos adiante.

Vejamos, a princípio, a passagem onde aparece a alma executando os dois tipos de investigação que lhes são atribuídas por Sócrates:

SÓCRATES: E em qual destes dois tipos coloca a entidade? Pois é esta o que mais aparece em tudo. TEETETO: Eu cá coloco-a naquele a que a alma chega por si própria. SÓCRATES: E também a semelhança e diferença, a identidade e a diversidade? TEETETO: Sim. SÓCRATES: E que mais? O belo e o feio, o bom e o mau? TEETETO: Também estas, parece-me que é sobretudo na relação de uma com as outras que a alma examina a entidade, calculando em si mesma o passado e o presente, em comparação com o futuro. (PLATÃO, *Teeteto*, 186a-b)

Na medida em que a alma avalia aquilo que aparece em tudo, essa avaliação é aquela que ela faz por si mesma, ela investiga o que veio das sensações, mas essa investigação é exercida por meio de uma potência que pertence somente a ela: o raciocínio. Mas essa não é a primeira vez que a alma é citada na obra. A princípio a alma surge como aquela que sintetiza os dados provenientes da sensibilidade, aqueles que foram ditos na DS como geradoras de opiniões, quando ainda se acreditava numa veracidade nas teses de Heráclito, Protágoras e Teeteto.

Seria bem terrível, meu rapaz, se as diversas percepções estivessem instaladas em nós como em cavalos de madeira, sem que tudo isso não convergisse (*syntenei*) para uma forma única, quer se lhe chame alma, quer como haja de se chamar (*eis mi tina idean, eite psychên, eite hoti dei kaleitai*), pela qual, por meio dos sentidos, que são como instrumentos, experimentamos as percepções de tudo o que apercebemos (*hêi dia touton hoion organon aisthanomena hosa aisthêta*). (PLATÃO, *Teeteto*, 184d)

Aqui começam as exposições a partir da qual a alma se torna responsável por aquilo que na resposta do jovem sobre o conhecimento a esta altura já quase totalmente refutada, atribuía apenas às sensações. Eram as sensações que proporcionavam ao indivíduo toda e qualquer forma de pensamento e discurso, não somente proporcionavam, mas faziam com que tudo isso se verificasse prontamente a ele. Agora refutado o sensismo enquanto possível de produzir conhecimento por si só e separados os sentidos emaranhados na resposta do jovem, além de melhorado o entendimento sobre *aisthesis*, se faz necessário que haja algo fora disso tudo já discutido por eles, que seja capaz de tornar um homem sábio. No diálogo, a alma surge sem delongas e assim também é aceita nas condições propostas por Sócrates, a saber, aquela forma única na qual convergem, se reúnem todas as sensações e posteriormente nos

trará o ser para análise. A distinção das atividades dessa forma única começa em seguida, pois se reconhece que não há no corpo potência capaz de realizar essa convergência.

O argumento de Sócrates segue mostrando como se deve diferenciar o trabalho da alma do trabalho do corpo, pois cada sentido apenas percebe aquilo cuja potência lhe é inerente: o ouvido só captar sons e nunca cores; a visão não pode ouvir nem o tato pode cheirar e assim por diante. Muito menos os sentidos podem, nem juntos nem separados em suas próprias potências, se aperceber que todas as coisas sobre as quais se debruçam são únicas ou duas ou três, ou distintas ou semelhantes, ou pensar qualquer coisa sobre elas. Os sentidos não pensam, nem de forma mais primitiva possível, e opinar é resultado de um ato do pensamento (*dianoeisthai*). Os sentidos apenas provocam o sentir na alma. E quanto ao ser? Platão afirma:

SOCRATES: Diz-me então: aquilo através de que tens percepção de calor, de duro, de mole, de doce, será que não consideras partes do corpo? (...) Mas através de que age aquela força que te revela o que é comum a todas estas e a estes, pelo qual define o que “é” e o que “não é”, e com a qual dá uma resposta a todas as perguntas que colocávamos ainda agora? (...) TEETETO: Estás a referir-te à entidade (*ousian*) e ao não ser, à semelhança e à diferença, ao mesmo e ao outro, e também à unidade e aos outros números. É evidente que também perguntas pelo par e ímpar e tudo quanto se segue a esses, através de que partes do corpo percebemos com a alma. (...) a alma investiga o que há de comum em tudo. SOCRATES: (...) a alma investiga umas coisas através de si própria e as outras através das potências do corpo. (...) E em qual desses dois tipos colocas a entidade (*ousian*)? TEETETO: Eu cá coloco-a naquele a que a alma chega por si própria. (PLATÃO, *Teeteto*, 184e,185c-d,e, 186 a)

Temos duas atividades da alma, uma que ela realiza por meio do corpo e outra por si mesma e suas respectivas revelações: aquela atividade que ela utiliza o corpo revela o calor, o doce, o duro, o mole; aquela que ela faz por si mesma revela a identidade, a unidade, a semelhança e por fim, o ser. Sabemos desde o primeiro capítulo, como Sócrates e Teeteto tratam as coisas que se revelam por meio do corpo, pois se geram pelo movimento e se esvaem conforme o momento. São fugazes e não podem ser apreendidas nem repetidas, toda sensação é única. Mas essa revelação da atividade da alma consigo mesma ainda é novidade. Primeiramente, vamos tentar esclarecer o que são esses resultados e o que eles têm a ver com o ser.

Nessa passagem, Sócrates fala de maneira que parece haver uma diferença entre as formas de semelhança, diferença, identidade, diversidade, belo, feio, bom, mau e a entidade, que é aquilo a que se chega quando se examinam essas formas anteriores citadas. Mesmo essas formas sendo diferentes da entidade (o ser), elas também são formas do pensamento,

não são sensíveis, não são de mesma natureza do branco, do preto, do duro, do mole. A entidade<sup>71</sup> é aquilo sem a qual não se pode chegar à verdade. E a semelhança, diferença, etc, são formas (não as Formas da teoria platônica, embora possa vir a ser sob outra perspectiva) sem a qual não se chega ao ser; o branco, o duro, o mole são coisas sem a qual não se chega às formas de semelhança, diferença, etc. Esse é o esboço a que estamos nos propondo desde o princípio do terceiro capítulo: um processo único interativo entre sensação e pensamento, corpo e alma, que levará até a verdade.

No fragmento 188e, Sócrates está debatendo sobre a possibilidade de haver opinião falsa e a seguinte sentença aparece: “Se vir uma certa coisa única, vê algo do que é. Ou crês que por vezes o uno reside nas coisas que não são?” Ou seja, vê-se e ouve-se sempre algo que é. Essa passagem pode nos revelar uma diferença importante entre esses resultados da atividade da alma por si só, pois há elementos como a unidade, identidade, semelhança, que são diferentes de algo que está em tudo. Vejamos que primeiro, a passagem diz que o uno reside nas coisas que são, não necessariamente implicando no fato de que toda e qualquer coisa tenha em si o uno (o uno, bem com a semelhança, diferença e demais, não são exatamente aquilo que estão em todas as coisas), mas apenas naquelas em que ele está presente. Segundo, há *certa coisa única a partir da qual vemos algo do que é*. Isso não significa simplesmente dizer que tudo o que se vê, é uno, mas vendo uma certa coisa, ela é **antes de ser** uma. Para que o uno esteja lá e veja-se algo dele, é preciso que antes haja **o que é**. Embora o uno seja algo que perpassa cada coisa que podemos nomear, antes de única, a coisa precisa, antes de tudo, ser.

No contexto da passagem 185c, o ideal é falar de *aisthesis* como percepção, dado que a questão é a *doxa*. Há uma questão nessa passagem além da diferença entre os resultados da análise da alma: a entidade aparece porque há uma alma para reconhecê-la ou está indiscriminadamente em tudo o que há? O homem quando exerce a atividade da sensação é consciente disso (de que as coisas são) ou na medida em que se torna consciente já está no estágio da atividade psíquica? E ainda, esses elementos tais como a identidade, unicidade e semelhança estão para os sentidos mesmo ou apenas estão para a alma que pode reconhecê-las? No caso dessa passagem não se trata mais de sensação, mas ela diz algo que não pode ser desconsiderado, dadas as colocações sobre a sensibilidade que pretendemos elaborar aqui. Quando o homem a exerce, já não está mais apenas sendo afetado por algo, mas está em processo de análise que resultará em opinião e, portanto, se não é a alma em si mesma que

---

<sup>71</sup> Uso este termo, pois está de acordo com a tradução do *Teeteto* principal usada nessa pesquisa.

está em atividade, é a alma em conjunto com as sensações, a percepção. Diremos que é a alma que os reconhece e não está aparente para as sensações em si mesmas. Porém, diremos também que ele está indiscriminadamente em tudo, mas só pode ser para uma atividade que pense sobre elas. Os sentidos não são capazes de alcançar. E se for assim, há como manter a mobilidade na qual se fundamenta a tese sensista da DS? A entidade está/aparece em tudo; a alma investiga o que há de comum em tudo (185e, 186a). Como separar essas capacidades nas coisas, pois no homem é o corpo e a alma e cada um investiga o que lhe cabe? Melhor dizendo, existem formas como a semelhança, o belo, o feio e existem o duro, o mole, o frio, o quente e cada um é reconhecido por respectivamente, a alma e o corpo. Mas é possível dizer que o homem investiga os sensíveis com o corpo e a alma apenas as formas de natureza especulativa? Ora, é a alma que, no final das contas, está se apercebendo de tudo e sobre tudo emitirá um juízo. Mas nas coisas, há a sensibilidade móvel e também aparece a entidade que é imóvel (imutável) e reconhecida pela alma. Embora o corpo sinta, ele é como um ‘canal’ que conduz o que sente até uma potência analisadora daquilo que ele sentiu enquanto afecção pura (atividade passiva que acomete o corpo por meio de um sentido). A alma, neste caso, sente e analisa, pois se sente quente, diz que é quente; o corpo não diz. O corpo não trabalha (ativamente) sem atividade psíquica que o dirija.

Para o contexto da obra, pensamento (*dianoia*) surge como aquela ferramenta por meio da qual um indivíduo se apercebe da entidade comum a tudo (*pasi koinon*), por meio da investigação da relação entre identidade, diferença, semelhança e coisas do mesmo gênero. Mas a primeira pergunta feita por Sócrates com relação ao pensamento, após dizer que não há potência no corpo que realize essa tarefa, é sobre o fato das coisas *serem*. Ora, pouco antes disso, foi dito que não havia ser em nada mais se tudo fosse gerado e mantido pelo movimento total. Agora as coisas são, pois o pensamento mostra isso enquanto resultado de cálculos feitos pela alma. Assim, mais uma coisa se evidencia em relação à realidade da sensibilidade, pois além de tudo o que é percebido por meio dela convergir na alma, somente a alma é que pode dizer dessas coisas que elas são e o que são. Antes disso o ser não podia ser retido de maneira nenhuma. A pura sensibilidade não possui capacidade além da de levar até a alma aquilo que ‘captura’, e somente com ela é que essas coisas capturadas vão ter algum sentido. E também vão *ser*, qualquer coisa que haja em sua potência de ser. Então, a definição daquilo que é e que não é equivale a análise do que é comum a todos os sensíveis: o ser é o que há de comum entre eles. A sensação, melhor dizendo, para seguir o que aqui foi proposto, a percepção aqui acompanhada de atividade psíquica vai fazer agir a força que revela o ser desses dados percebidos.

Retornando a 185, nessa passagem, Teeteto equipara (mas não identifica) o ser e o não ser às outras coisas como os números, paridade e imparidade, belo, feio, diferença, semelhança. Finalmente, é dito que “(...) a alma investiga umas coisas através de si própria e outras através das potências do corpo.” 185e. Mas, em qual delas se coloca a entidade? É evidente que não é naquelas que a alma examina por meio do corpo. Mas por que dizemos isso com tanta certeza? Se a entidade está em tudo o que aparece (186a), não seria por meio do corpo que a alma as investigaria?

Acontece que os sentidos aqui estão apenas fazendo o papel de ferramenta, pois em 184c-d é dito que é através deles que as coisas chegam na alma. Então, é claro que eles são ferramentas que levam a alma a especular, calcular, examinar, investigar aquilo que sobre esses se apercebe. A entidade é colocada no tipo de investigação que a alma faz por si mesma, embora a tenha reconhecido quando em contato com as coisas da sensibilidade, uma vez que ela (a entidade) está em tudo (*auté di autés he psychēin tá koiná moi phainetai perí táuton episkopein*) (PLATÃO, *Teeteto*, 185e). Vale salientar que o que está sendo dito nesse argumento se trata de investigação e não de uma atividade mais simples como captação ou uma tramitação de dados que aparece para os sentidos e chega até a alma. Os sentidos de fato são aqueles que fazem possível a alma se aperceber da entidade “que está em tudo”; a entidade (o ser) não é investigada pelos sentidos, mas pela alma; porém, é por meio deles que a alma ‘toma consciência’ dela e assim segue sua atividade calculativa.

Ora, dissemos várias vezes nesse parágrafo que a percepção leva até a alma elementos de análise, ou leva a alma a investigar, resultando na compreensão de elementos que são de natureza diferente, pois a alma chegou sozinha. Por que dissemos isso? A percepção leva mesmo a alma a investigar por meio de coisas da sensibilidade, fazendo-a especular sobre coisas que não são de natureza sensível? Isso se dá devido ao fato de que características como semelhança, unicidade, paridade, etc, só podem ser reconhecidas se houver uma coisa pela qual elas perpassem. E essa coisa, necessariamente, é uma coisa da sensibilidade? Vejamos a passagem seguinte:

SOCRATES: Então, se pensares algo em relação a ambas, não o poderás perceber em relação a ambas, nem através de um órgão, nem de outro. TEETET: Pois, não. SOCRATES: Em primeiro lugar, em relação ao som e à cor, não pensas de ambas isto mesmo: que ambas são? TEETET: Sim. SOCRATES: Então, também não pensas que cada uma delas é diferente da outra, mas idêntica em relação a si própria? TEETET: Como não? (PLATÃO, *Teeteto*, 185a.)

Nessa passagem podemos ver pelo menos três elementos: diferença, identidade e ser, e está dito que é em relação ao som e à cor, logo, a coisas de mesma natureza. Se a alma

alcança os elementos por si só, foi porque pôs em contato e em relação, as coisas (os dados) que obteve por meio da sensibilidade. Os dados que a alma obteve por meio da sensibilidade são analisados em relação uns com os outros para que se chegue a noções mais abstratas e complexas. A sensibilidade é um meio através da qual a alma se dá conta dessas formas mais complexas e trabalha sobre elas, a fim de chegar à entidade.

Os sentidos guiados agora pela atividade psíquica levam até o foco que ocorre especulação, dados que servirão de base para investigar a entidade (o ser). É por isso que dizemos que há diferença entre a percepção e a sensação, pois se pode perceber que há uma participação das sensações de maneira diferente daquela que gera uma opinião. Creio que isso não gere dúvidas, pois o mesmo argumento existe no *Fédon* quando se trata de recordação. É por meio das sensações que a alma começa o processo.

A opinião se dá tanto na relação entre as coisas como semelhança, identidade, diferença, como na emissão de uma sentença simples ‘a pedra é branca’, entretanto, somente na primeira forma é que a alma examina o ser. A passagem 186a é bastante clara para tudo o que aqui apareceu até agora: as coisas que são examinadas são a diversidade, a identidade, semelhança, diferença, percebidas por meio de uma relação entre coisas da sensibilidade, e que por causa dessa relação, traz a luz a entidade que é o ser, e este sim está em tudo. O ser é alcançado somente porque a alma examina essas outras formas em relação umas com as outras. Observando que elas podem ser calculadas sobre aquilo que se obtém por meio dos sentidos, dizer de duas coisas comparadas se são semelhantes, se são idênticas ou se são diferentes acima de qualquer coisa traz uma certeza: elas *são*. “Então, a própria alma, recapitulando e comparando umas com as outras, tenta esclarecer-nos, acerca da entidade (*ousian*), que ambas são, que estão em oposição uma a outra, e ainda sobre a realidade da oposição” (PLATÃO, *Teeteto*, 186b).

Aqui separamos as atividades psíquicas e quais elementos a elas são pertinentes. As coisas como o branco, preto, frio, quente a alma investiga, mas uma investigação peculiar cabível a esses elementos; já para a entidade e as demais coisas que a ela foram equiparadas como, por exemplo, a identidade, diversidade e semelhança, a alma investiga de outro modo e assim também chega a conclusões diferentes sobre elas, pois esses resultados só são alcançados dificilmente e com tempo e não são todos que a eles chegam, através de muito trabalho e educação(186c). Essa passagem do *Teeteto* é a que mais chega perto daquilo que entendemos por conhecimento dentro do pensamento de Platão, pois se assemelha por inteiro ao que já foi dito em outras obras no que concerne à aquisição do saber. Para deixar ainda mais próximo ao entendimento sobre o saber, Sócrates acrescenta: “É, pois, possível encontrar

a verdade, se não se encontrou a entidade? Teet – É impossível.” Então, pondo em relação coisas de natureza do som e da cor, chega-se a coisas como a semelhança, a identidade, e analisando essas últimas, chega-se ao ser, assim seria a obtenção do conhecimento, falando de uma maneira muito superficial. Conseguimos conectar sensação, percepção e pensamento no processo do conhecimento? Para firmamos o argumento, observemos, finalmente, a passagem 186b: “Espera aí: ela (a alma) não aperceberá a dureza do que é duro através do tato e, da mesma maneira, a moleza do que é mole?”

A entidade não se trata de um resultado de uma avaliação ordinária que resulta de uma sensação particular, mas pelo contrário, estabelece um vínculo, uma relação entre uma coisa analisada e outra também analisada, portanto, duas, pelo menos. Os sensíveis particularmente analisados mostram outra coisa que não a entidade comum a todas. A alma, por meio do tato, verifica a dureza, a moleza como que um processo de atribuição de sentido a um ato da percepção vinculada a um objeto. É uma maneira particular em que a alma se apercebe daquilo que o tato lhe proporciona naquele momento. Podemos assim dizer que a maneira que a alma avalia a percepção pura é diferente daquela maneira que ela avalia a entidade comum a todas, e que somente essa última está “mais próxima” do conhecimento. Apenas com a interferência da alma é possível formular julgamentos e é quando os dados da sensibilidade adquirem sentido judicativo. Tais dados por si só nada significam se não houve atividade psíquica envolvida. Mas a alma já interfere na atribuição de um predicado comum, a saber, a pedra é dura, e isso não está muito próximo daquilo que entendemos por conhecimento enquanto reconhecimento da entidade comum a todas as coisas. Percepção (ou seja, sensação+pensamento) agora devidamente refinada, é a análise que a alma faz por meio dos sentidos e analisa, tanto os objetos da sensibilidade e pode chegar a conclusões a este respeito, estritamente pertinentes aos aspectos sensíveis, e pode ser a análise da entidade que aparece em tudo. Essas atividades não se excluem, pelo contrário, elas sem complementam. Já foi dito que as formas mais complexas como a semelhança, diferença entre outras, a alma se dá conta porque houve 2 ou mais coisas da sensibilidade, cuja análise mais simples resultou. A alma se apercebe da dureza do que é duro, e somente a partir de então, poderá por em análise coisas que são duras, pois são, e nelas haverá também a semelhança ou diferença, a beleza ou feiura para serem reconhecidas. O processo começou na investigação que a alma fez sobre o duro, o mole, partiu para o que há de comum ou não nessas coisas (podem ser idênticas entre si, ou diferentes entre si) e somente então estará diante da possibilidade de aperceber-se do ser. Os fragmentos que precisávamos analisar e mostrar que Platão argumentava a este favor já foram todos apresentados aqui. Conectados, vemos o processo que visamos desde o princípio:

começando pela sensação, passando pela opinião, chegando a formas mais complexas, se apercebendo do ser, poderá chegar assim, até a verdade. Vejamos com detalhes esse processo.

### 3.2 Opinião verdadeira acompanhada de explicação não é saber infalível

Neste item da pesquisa, iremos a especulações que surgem a partir dessa nossa conclusão em favor do processo cognitivo que envolve sensação, opinião e verdade. Entraremos também com Franco Trabattoni no que concerne à ênfase da opinião verdadeira como sendo o nível máximo de apreensão que um homem (mortal por natureza) consegue chegar. E sendo assim, explica-se sem problemas maiores, o fato de que no *Teeteto* todo saber possível envolve a sensibilidade e eis porque Platão estaria interessado em elaborar uma teoria sensista que ele não descartaria com facilidade.

A alma tal como aparece no *Teeteto* é retratada especificamente como um princípio pensante, uma força cognitiva que realiza operações epistêmicas. Nas obras onde a alma é tratada com maior evidência, ela se apresenta de variados modos, a saber, alma como princípio que move a si mesma (*Fedro*, *Timeu*), alma tripartite (*República*, *Fedro*, *Timeu*), alma enquanto princípio de vida que anima os corpos (*Fedon*). Para essas obras, o conhecimento está no alcance das Formas, promovido por uma atividade particularmente psíquica, na maioria das vezes fundamentada na ideia de *anamnesis*. No *Teeteto* não podemos trazer esses entendimentos de alma para auxiliar na compreensão das atividades de investigação da alma e sobre o que é conhecimento sem que entremos no debate sobre a ausência das Formas, e ainda, sem que adotemos uma postura diante disso. As Formas (ou sua ausência) no *Teeteto* recebe um tratamento especial entre os intérpretes e a grande questão gira em torno de se Platão suspendeu essa teoria para criticá-la e reformulá-la posteriormente ou se não houve suspensão da teoria das Formas, mas seu ocultamento se deu apenas como intuito de mostrar que sem isso não seria possível compreender a questão sobre o conhecimento, dado que o que restavam eram apenas teorias ordinárias e aporéticas, resultado a que chegou ao tentar explorar muitas delas na presente obra.

Não tratarei do debate vigente entre os intérpretes sobre essa questão, pois seria trabalho para outra tese; mas é certo que para adentrarmos no mérito da alma e sua capacidade avaliadora e melhor esclarecermos sua função e interação com a sensação, iremos expor alguns argumentos de Giovanni Casertano, que ajudam no esclarecimento de nossa posição sobre a alma e suas atividades com os sentidos e por si só. A postura de Casertano nos diz algo para além de uma condição aporética da obra. Segundo ele, não somente as Formas não

estão ausentes no *Teeteto* como também a obra não é aporética. Pois “afirmo que ‘aquilo que é comum a todas as coisas’, de que se fala em 185b-d, é especificado por Sócrates em seis termos que não podem ser outra coisa senão as Ideias;” Giovanni vai ainda mais afundo em sua postura, afirmando que “ todas as alusões, mais ou menos explícitas ao problema e ao processo do conhecimento, à atividade e à centralidade da alma neste processo, se referem àquela teoria, ainda que não a usem” (CASERTANO, 2005, p. 70).

Para Casertano, o homem constitui-se numa unidade, não há dualidade corpo e alma no pensamento de Platão e com isso, não há também atividade passiva nem no que concerne aos sentidos, pois sendo o homem esta unidade, aquilo que abrange em sua totalidade é a alma e ela está no comando das mais simples e ordinárias sensações, fazendo delas atividades suas. Pois além de ser dito na obra que é a alma que unifica as sensações, a partir do momento que fica acertado que é através dos sentidos que a alma age, não são apenas os sentidos que sentem, mas a todo e qualquer momento do processo é a alma que sente, pois ela que dirige os sentidos para o que está fora deles, o que está fora do corpo, fora do homem. Não há, pois, sensação dos olhos, mas sensação de toda a alma através dos olhos e isso une o indivíduo em sua totalidade, sem separações. Segundo Casertano,

Deste ponto de vista, também a sensação como processo e como resultado de um processo, é sempre um fato da alma. Mas a alma, para Platão, aqui como na *República*, é também uma ‘metáfora’ do homem na sua totalidade: somos sempre ‘nós’ em nossa totalidade, ou, se se quiser, na totalidade da nossa alma, ou melhor ainda, na totalidade da nossa alma e dos nossos órgãos sensoriais, a experimentar sensações. (CASERTANO,2005, p. 70)

A alma é, assim, um princípio não somente ativo, mas também unitário. Isso não elimina o entendimento das tarefas diferenciadas da alma, pois mesmo sendo ela unitária das atividades na sua totalidade, são atividades distintas, cada um com um fim diferente e isso Casertano também deixa claro, concordando que são três atividades envolvidas no processo que começa nas sensações/percepções. A alma é aquela que também realiza uma atividade em si mesma e colocando em relação às coisas para somente assim chegar ao ser. E para ele, os *koina* não podem ser outra coisa senão as Formas, dado que juntamente a essa menção Sócrates afirma outra coisa importante acerca da teoria das Formas descoberta na Filosofia platônica: os *koina* se apreendem com um trabalho de reflexão e de tensão da alma consigo mesma, através de uma das suas funções. Para Casertano não é lógico negar a aparição das Formas nesse contexto. Platão aparece mostrando as principais formas, a saber, o belo e o feio, o bom e o mau, além do diverso e do idêntico e juntamente com o fato de serem

apercebidas por uma atividade particular da alma que se adquire com muito esforço e trabalho. A não relação dessas noções com as Formas seria por falta de um termo comum a outras obras?<sup>72</sup> Sobre essa questão, brevemente diremos que os argumentos principais em favor da ausência das Formas na obra afirmam que, embora Platão tenha usado os mesmos termos em que usa nas outras obras para se referir as Formas, não o faz com a mesma ênfase técnica que utiliza em, por exemplo, *Fédon* e *República*. Eles também argumentam que Platão não usa os termos fazendo as mesmas referências à teoria da maneira que faz quando realmente está tratando dela (ROBINSON, 1950, p. 3). Quando Sócrates está falando sobre *ousian*, *eiden*, no *Fédon*, por exemplo, o tema da eternidade, da divindade, da imutabilidade está presente, de tal forma que traz para este campo também esse objeto de saber que são as Formas. A tão falada ‘realidade inteligível’ aparece com características divinas e celestiais em relação direta com a alma para ajustar essas entidades ao homem e ao saber. Platão também não trata de maneira clara e evidente a oposição entre conhecimento e opinião, bem como deixa de fora qualquer referência à *anamnesis* no *Teeteto*, e isso também constitui motivos para os comentadores acreditarem numa exclusão. Essas são características dos diálogos anteriores ao *Teeteto*.<sup>73</sup>

Portanto, segundo Casertano, a investigação feita pela alma e começando nos sentidos não somente nos proporciona direcionamento para a verdade como também, caso se admita a presença das Formas no *Teeteto*, leva à sua contemplação, se isso for possível. Casertano

---

<sup>72</sup> Nenhuma posição sobre essa questão foi dada como definitiva no debate atual, portanto, iremos nos limitar a apresentar o ponto de vista de Casertano sem entrar nas questões que ele gera dentro da perspectiva desse debate.

<sup>73</sup> Há também outro ponto positivo em favor da posição de Casertano sobre as Formas no *Teeteto*. Segundo Casertano, não é de todo verdade que o diálogo deva ser considerado aporético no sentido extremo de que não se foi possível chegar a nenhuma resposta para a questão principal. Estou de acordo neste ponto, pois além de Platão mostrar de algumas maneiras que o que se procura está no âmbito do imutável, o que é dito sobre a atividade da alma constitui caracterizações e definições positivas no que concerne a uma resposta para aquilo que se procura na obra. Casertano descreve-as como sendo duas. A atividade da alma consigo própria é uma racionalização abrangente do tipo descrito em 185c,d quando se põe em relação a identidade e a diferença, o uno e o múltiplo para a partir dessa elaboração se chegar a conclusões significativas, pois se é a entidade que se chega, Sócrates diz claramente que não se chega a verdade sem antes conhecer a entidade. Casertano enfatiza que não é um simples silogismo à moda aristotélica que a alma está realizando nessa atividade, mas como os próprios termos usados por Platão mostram, caracteriza-se por ser uma *analogismata*, um fazer analogias, um trabalho de sistematização e reflexão às entidades que aparecem nas coisas sensíveis e podem ser medidas e pensadas, não em si mesmas, mas a fim de obter um resultado além daquilo que simplesmente aparece ali. Portanto, a alma investiga, examina, julga, fazendo assim analogias que vão além do próprio *pathêma*, pois tem em vistas as relações entre eles. Uma segunda característica mostra a ineficácia dos sentidos em produzirem conhecimento, enfatizando a atividade da alma levada a cabo por si só, chegando à compreensão do ser. A alma não está mais apenas observando as coisas que aparecem em tudo o que há, mas está realizando uma tarefa singular e solitária que conduz o entendimento à verdade, pois consegue chegar ao ser, como já foi dito. Chega-se a um entendimento de que, pelo menos não é numa operação sujeita a erros e falibilidade que a verdade estará.

unifica ao máximo o corpo e a alma no que concerne à investigação. Mas não é essa posição que nos será a mais importante, dado que não iremos admitir as Formas no *Teeteto*, ou melhor, não assumiremos uma posição sobre essa questão. Assumiremos que, independente disso, o saber, infalível e eterno, sequer é alcançado pelo homem mortal, e por essa razão é que as capacidades cognitivas do homem operam juntas em direção à verdade: corpo e alma, sensibilidade e pensamento são inseparáveis para aquilo que o homem mortal consegue chegar com relação ao saber. O que o mortal consegue chegar é uma opinião verdadeira que se aproxima e se assemelha ao saber.

O percurso a ser feito envolve aquilo que trabalhamos até aqui: sensação, percepção (sensação + pensamento/discurso) e investigação psíquica. Aquilo a que a alma chega por si mesma, que se refere ao ser e as coisas a ela equiparadas se chama ‘opinar’.

Nessa pesquisa foi falado sobre opinião como parte importante no processo de conhecer e daremos a isso uma atenção elaborada a partir de agora. Falamos apenas da investigação feita pela alma que leva a conclusão que envolve a entidade. Mas antes disso, a alma exercita uma atividade comum, que é o pensamento, chegando a resultados positivos ou negativos sobre qualquer coisa que investiga, que é a opinião. Creio que seja importante nos atermos a esse estágio do pensamento e do exercício da alma, pois este também faz parte do processo cognitivo a que estamos investigando e de acordo com uma posição bastante peculiar de Franco Trabattoni, a opinião é de importância primordial para esse contexto. E especialmente nessa parte da obra, se fala, mesmo que alegoricamente, de uma relação entre pensamento, percepção e memória na formulação de uma opinião que aparece no símilo do bloco de cera e se assemelha com o que estamos propondo. Vejamos:

Digamos que é uma prenda da Memória, a mãe das Musas, e que, se quisermos recordar algo – entre o que vimos, ouvimos, ou pensamos nós próprios –, tomamos impressões nesse mesmo bloco de cera e colocamos a cera sob as sensações e os pensamentos, como se estivéssemos imprimindo um sinete. Aquilo cuja impressão é fixada, recordamo-lo e sabemos, enquanto sua imagem permanecer; por sua vez, o que é apagado ou não pode ser impresso, esquece-se e não se sabe. (PLATÃO, *Teeteto*, 191d,e)

A cera “densa, abundante e lisa, com a consistência adequada (...) os sinais (...) tem suficiente densidade para chegarem a ser duradouros”( PLATÃO, *Teeteto*, 194c). Isso notadamente tem a ver com o saber, pois o que se grava na alma, se faz bem e dura muito. A memória é responsável pela manutenção do que na alma chega a ser gravado e o é bem gravado se a alma for boa, tendo também facilidade para aprender, não desviando seus sinais de maneira a produzir sempre opiniões verdadeiras. Essas pessoas cujos sinais são

distribuídos de forma rápida e eficaz, pois possuem a alma boa e a cera densa, abundante e lisa são definitivamente chamadas de sábias (PLATÃO, *Teeteto* 194c-d). Não sabemos o que é a sabedoria, mas temos mais um sinal daqueles que a possui. Assim também temos características dos que não a possui: esses, do contrário, fazem associações de maneira lenta e confusa, produzindo quase sempre opiniões falsas. A cera dessas pessoas são líquidas ou ásperas. No primeiro caso, podem vir a ter facilidade no aprender, mas por terem a cera líquida, as impressões são pouco claras e se desfazem rapidamente, tornando os possuidores de seus sinais, esquecidos. No segundo caso, as impressões também são pouco claras e gravam poucos sinais. No final, essas pessoas de cera líquida ou áspera são debilitadas no que concerne ao conhecer, não somente veem mal, como ouvem e pensam mal. São chamados de ignorantes (PLATÃO, *Teeteto*, 195a). O símilde da cera, apesar de ser logo em seguida refutado em sua condição única de produzir as opiniões falsas no geral, é levada em detalhes por Sócrates, trazendo o tema do sábio e do ignorante no que concerne a produção de opiniões e da manutenção das aquisições sensórias investigadas e mantidas na alma. Os ignorantes, nesse exemplo, não se esforçam no pensar, seja por terem por natureza, a alma ríspida e inadequada, seja por a manterem assim, dado não exercitarem devidamente o pensamento e a atenção sensória. Já o sábio faz correto e adequado uso de suas funções sensórias e cognitivas, trazendo a si mesmo o benefício do opinar verdadeiramente e de manter por tempo suficiente as impressões na alma. Não seria esse conjunto de condições e processos, elemento fundamental para descrevermos o funcionamento do aparato cognitivo humano na busca pelo saber?

O símilde do bloco de cera expressa uma relação nítida entre sensação, pensamento, memória e opinião, que é a confirmação desse processo como que o resultado, podendo ser verdadeira ou falsa. Sócrates mostra vários exemplos em que a má interlocução entre essas categorias humanas do conhecer falha, mostrando com isso as possibilidades de opinião falsa. E a possibilidade de haver uma opinião verdadeira é única:

Quando a cera que está na alma de alguém é não apenas densa, mas abundante e lisa, com a consistência adequada, o que vem através das percepções grava-se neste ‘coração’ da alma. (...) Nesse momento, os sinais tornam-se puros nestas pessoas e tem suficiente densidade para chegarem a ser duradouros. Quantos são desse tipo tem, em primeiro lugar, facilidade para aprender, em segundo, boa memória, e, em terceiro, não desviam os sinais das suas percepções, mas tem opiniões verdadeiras. (PLATÃO, *Teeteto*, 194c-d)

Além de necessariamente ter que haver uma relação correta entre memória, pensamento e sensação, de modo que não haja confusão na correlação entre esses dados, a

cera deverá ser densa, abundante e lisa, pois proporcionará boa memória, facilidade no aprender sem possibilitar desvios, produzindo opinião verdadeira.

O que se segue a esse fragmento é uma investigação lógica do argumento, a fim de descobrir como ocorre a opinião falsa. Em 192a, há outra sentença que une os elementos, fazendo surgir a interação, de forma sutil e ainda alegórica. No argumento, Sócrates e Teeteto fazem uso do termo ‘saber’ como se já houvesse descoberto seu significado, se retratando posteriormente sobre isso. Então, há alguém que sabe algo e que vem a ter uma recordação desse saber na alma, seja ele de natureza puramente cognitiva (ainda neste ponto), seja de natureza sensória. Eis que começam os trocadilhos lógicos com aquele que se recorda sem aperceber-se no momento; aquele que se apercebe, mas não se recorda ou sabe; todos os trocadilhos adiante envolvem apenas a interação entre saber e sensação e recordação e sensação, nunca sem a interferência da percepção. O que nos é importante é como se dá esse processo, desde a sensação pura, o momento posterior da formulação da opinião (falsa ou verdadeira), neste caso do símilde do bloco de cera a impressão desse conhecimento na alma, da fixação e permanência da mesma ainda na alma, que implica na recordação e manutenção desse saber. Ao final desse argumento, na quarta possibilidade de consentir ou negar o caso de falsidade na opinião, uma explicação dada por Sócrates contém detalhes importantes. Há o conhecimento de Sócrates sobre Teeteto e Teodoro e na sua alma, os sinais a eles correspondentes estão suficientemente bem gravados. Então, na falha na visão ao passar a informação correta sobre aqueles que Sócrates vê em dado momento, não se faz possível coincidir a impressão que há na alma com a informação presente proveniente dos sentidos, impossibilitando o reconhecimento correto. Sócrates exemplifica como sendo um sapato calçado no pé incorreto, com uma experiência visual por através do espelho que trás a visão contrária e finalmente conclui: “(...) dirijo a visão de cada um de vocês para o sinal do outro” (PLATÃO, *Teeteto*, 193c).

A interação que ocorre, relação entre a sensação, a transmissão desta para a alma, que grava isto em si para posteriormente rememorar, isso se aplica a qualquer coisa que se obtenha por meio dela e também naquilo que pode levar a ciência da entidade e da verdade. O que vai fazer coincidir esse sinal com o que está na alma é o pensamento que, nessa obra, é o diálogo da alma consigo mesma, um discurso que ela discorre consigo mesma acerca das coisas que examina. Seria a opinião falsa, neste caso, uma distorção desse mecanismo que ocorre no momento em que a sensação vai ser capturada pela alma para ser por ela investigada. Quando conclui, e é assim que se chega a uma opinião, conclui equivocadamente, sendo assim falsa. A opinião verdadeira seria a retidão desse mecanismo de interação direta

entre a sensação transmitida para a alma, correspondendo à imagem certa que nela está gravada. Curiosamente, há casos em que coisas são conhecidas sem a percepção, e Sócrates exemplifica apenas com o caso do conhecimento dos números.

Essa interação, que se aplica a qualquer coisa a ser conhecida, afirmamos acontecer de forma geral devido ao que já expomos nesse capítulo. Recapitulemos: acontece que os sentidos estão apenas fazendo o papel de ferramenta, pois em 184c-d é dito que é **através** deles que as coisas chegam na alma. Então, é claro que eles são ferramentas que levam a alma a especular, calcular, examinar, investigar aquilo que sobre esses se apercebe. A entidade é colocada no tipo de investigação que a alma faz por si mesma, embora a tenha reconhecido quando em contato com as coisas da sensibilidade, pondo-as em relação umas com as outras, uma vez que ela (a entidade, o ser) está em tudo (*auté di autés he psychēin tá koiná moi phainetai perí táuton episkepein*) (PLATÃO, *Teeteto*, 185e). Vale salientar que o que está sendo dito nesse argumento se trata de investigação e não de uma atividade mais simples como captação ou uma tramitação de dados que aparece para os sentidos e chega até a alma. Os sentidos de fato são aqueles que fazem possível a alma se aperceber da entidade “que está em tudo”; *ousian* não é investigada pelos sentidos, mas pela alma; porém, é por meio deles que a alma ‘toma consciência’ dela e assim segue sua atividade calculativa. Os sentidos, no caso delimitado no final da segunda resposta, são passivos enquanto ferramentas que somente se tornam ativas devido à atividade da alma. A alma é que faz do homem capaz de aperceber-se da existência de algo além daquilo que está sempre mudando na realidade captada pelas sensações. A entidade se assemelha à natureza da alma, utilizando-se da maneira de falar que existe no *Fédon*. Seria pertinente incluir aqui uma questão: no caso de o reconhecimento (ou tomada de consciência) da entidade pela alma seria algo que se pode errar nesse aspecto descrito na interação entre a sensação e o pensamento, pois proveniente das sensações ou seria o caso equivalente aos números, pois destituído de sensação e restrito apenas ao pensamento? Diria eu que sem as sensações, a alma não tomaria consciência da entidade, pois é assim afirmado indiretamente na presente obra e também devido ao fato de que o único caso mencionado por Sócrates de que há conhecimento em que se adquire por meio unicamente do pensamento ser proveniente da matemática.

Sócrates, logo em seguida, refuta seu próprio argumento, pois toda essa construção e elaboração de exemplos em que se podem produzir opiniões falsas e verdadeiras se esvai se considerarmos as vezes que uma opinião surge tendo sido resultado apenas de uma crença e de um pensamento, sem participação das sensações. Portanto, “Então, devemos declarar que opinar falsidades é distinto do intercâmbio do pensamento com a percepção, pois se fosse esse

o caso, nunca poderíamos cair em falsidade nos casos que se dão apenas no próprio pensamento” (PLATÃO, *Teeteto*, 196c). Seria este o caso de descartar esse processo de interação entre sensação, pensamento e memória porque há casos em que se dá sem a percepção? Vejamos. Aquilo que se sabe, independente do fato de que não há definição de saber, tem relação estrita também com a memória, e vemos isso no símilo do bloco de cera. Uma vez que se perde a impressão no bloco, que é ou está na alma, se perde o saber, pois não mais se recorda. Antes disso, é dito que o que se recorda pode ser algo que se adquiriu por meio dos sentidos ou por meio do pensamento mesmo. Temos a sensação, o pensamento, a opinião e a memória enquanto componentes ativos na produção do saber.

Mas seria petulância de minha parte afirmar em definitivo agora, que Platão assume no *Teeteto*, que todo conhecimento que se encaminha para a verdade deve necessariamente passar pelos sentidos, pelo pensamento, pela opinião e pela memória? Não haveria um pensamento sem ter sido antecipado pelas sensações? Neste caso, a petulância estaria no fato de abrirmos os braços para as sensações, já que esse assunto gera controvérsia no que concerne a aceitação de Platão dessa categoria na sua teoria. Mas dizer isso não é totalmente errado, pois “o saber não está nas sensações, mas no raciocínio sobre elas (...)(PLATÃO, *Teeteto*, 186d). Pelo menos para o *Teeteto* isso é possível sem gerar problemas para além deste ponto da refutação do símilo do bloco de cera em que há pensamento puro sem percepção.

Se o alcance da entidade se enquadra nos casos em que a sensação é indispensável e primeira, a descrição do processo presente no símilo do bloco de cera é adequada para o nosso propósito de mostrar como ocorre essa interação entre a sensação e a atividade psíquica no processo em direção ao conhecimento. Tendo em vista a posição de Franco Trabattoni que estamos prestes a apresentar sobre opinião e conhecimento em Platão, o símilo do bloco de cera pode ser um aspecto importante do *Teeteto* para a questão do conhecimento enquanto opinião verdadeira.

Sabemos que opinião, para Platão, não pode ser conhecimento, aquele absoluto saber que em outras obras equivale à contemplação das Formas. Para os homens, a dialética consiste na ferramenta cognitiva que leva a ele seu funcionamento, e é por meio do pensamento que, quando verbalizado, se traduz em opinião. A opinião está no caminho para a verdade, e a verdade é o objeto a que se destina aquele que pratica a filosofia por meio de trabalho árduo. Isso é um ponto em comum que aparece na maior parte das obras de Platão. Mas como não se conclui o que é conhecimento, não é certo concluir também similaridade

entre saber e opinião. Em 208b, Sócrates chega a refutar a opinião verdadeira enquanto saber como se isso ocorresse porque o homem não pode estar consciente de seu acerto, mesmo que esteja acertado. O que Sócrates pareceu refutar no final não foi o fato de que a opinião verdadeira acompanhada de explicação seja saber, mas ele foi mesmo incapaz de alcançar um entendimento do que seria essa explicação que tornaria a opinião de fato, verdadeira. Sendo assim, dizer que saber e opinião verdadeira acompanhada de explicação são confundíveis não é impossível para o *Teeteto*.

Opinião carrega valores de verdade e somente com eles é que podem receber o estatuto de opinião mesma, pois é quando a alma chega a um resultado quando pensa consigo mesma. A alma exerce uma atividade ao opinar e conclui, mesmo que não corresponda aos fatos e/ou não seja acompanhada de explicação. Se é verdadeira sem explicação, pode ser por mera coincidência, pois um palpite fortuito, ou falsa, tendo sido ambas emitidas sem conhecimento ou fundamentação que compunha conhecimento na mente do indivíduo que opinou; mesmo acabando em aporia, a opinião verdadeira acompanhada de explicação no *Teeteto* pode ser determinada como um estágio posterior a sensação e anterior ao conhecimento, indispensável, de certa forma, a ele. Perguntamo-nos agora: será que o homem é capaz de adquirir O Conhecimento ou como indica *Teeteto*, a opinião verdadeira é onde ele consegue chegar?

Para Franco Trabattoni,<sup>74</sup> no *Teeteto* Platão afirma que conhecimento é infalível, mas também questiona em que medida algo assim é possível para um indivíduo, para o humano. Que coisa é essa, de fato, e como podemos defini-la? É possível para as faculdades cognitivas humanas? Trabattoni faz uma assimilação entre a teoria epistêmica do *Banquete* e do *Teeteto*, na medida em que o conhecimento absoluto pertence unicamente aos deuses e aos homens pertence a opinião reta, opinião verdadeira, assim como Eros que está na metade entre a ignorância e o saber. Se *Teeteto* tem mesmo um caráter aporético (e este parece ser o caso) não necessariamente isto ocorre devido ao fato de não ser possível esclarecer o que é conhecimento sem falar sobre as Formas, ou que Platão negasse o conhecimento mesmo, mas simplesmente porque ele nega sim o acesso humano ao conhecimento absoluto, infalível, a *sophia*. A similaridade dos argumentos entre *Banquete* e *Teeteto* se dá decorrente do fato de não ser possível ao homem conhecer mais do que aquela categoria reconhecida como opinião verdadeira. Mas a aporia do diálogo *Teeteto* seria justificada por isso ou pelo fato de que sem

---

<sup>74</sup> Franco Trabattoni é considerado um dos principais protagonistas da história do pensamento filosófico ocidental, bem como um dos mais importantes intérpretes de Platão nos nossos dias. Professor titular do departamento de Filosofia da Università degli Studi di Milano.

as Formas não se pode entender essa noção? O conhecimento perfeito e infalível que tem como objeto as Formas é possível apenas para a alma desencarnada, enquanto que para o homem está apenas disponível o conhecimento indireto, discursivo, porque sua natureza é falível. A dialética mesmo sendo falível, é o único modo que o homem dispõe para pensar o inteligível. Trabattoni identifica três formas de conhecimento descritas por Platão: o sensível que é infalível enquanto sensação, mas insuficiente; o pensamento discursivo dialético, superior ao sensível, que é próprio do homem encarnado, mas é falível, pois depende da opinião entendida como juízo da alma; e o pensamento intuitivo, este sim, infalível, tendo como objeto as Formas, mas apenas acessível à alma desencarnada. Este último é independente da *doxa*, do *logos* e do juízo. É um discernimento mental semelhante a um ‘ver da alma’.

Se tivermos que assumir uma posição sobre o que pode ser conhecimento na presente obra, assumamos a de Trabattoni, a partir da qual se pode dizer que o homem enquanto permanecer em comunhão com o corpo terá acesso apenas a um caminho em direção às Formas e nesse caminho, tudo o que delas poderá apreender será falível, pois se submete ao discurso proposicional<sup>75</sup>. No *Teeteto*, *doxa* e *dialegestai* estão relacionados e isso pode ser devido ao fato de não poder ser separado discurso de conhecimento e falibilidade. Como seria possível dizer, dentro da assumpção desse ponto de vista, que haveria um olhar direto do homem+corpo para as Formas puramente inteligíveis? Seres humanos, devido a sua finitude, não tem tempo suficiente para alcançar um conhecimento que seja infalível<sup>76</sup>. Podemos dizer que Platão, desde *O Banquete*, passando pelo *Menon*, *Fédon*, *Fedro* e chegando ao *Teeteto*, fala do filósofo como sendo um intermediário entre a ignorância e a sabedoria?

Há no pensamento de Platão a descrição do que é o conhecimento verdadeiro, a apreensão das Formas. E Trabattoni está fornecendo uma distinção entre o conhecimento proposicional e o conhecimento por apreensão da Ideia. O que ele defende é que todo conhecimento possível para o homem advém de proposições, por mais próximo que se mostre da verdade. Pensar sobre a justiça, por exemplo, requer um tipo de cognição que não é essa de “ver a justiça através dos olhos da alma”, mas concluí-la por meio da especulação. Trabattoni

<sup>75</sup> Para a condição humana, todo conhecimento possível é proposicional, pois ligado à dialética, que é a concatenação de sentenças falsas e verdadeiras, assim, ligado à opinião, se opondo à contemplação das Formas de modo imediato. Isso também contrasta com o ‘ver da alma’ que ele utiliza em seu artigo *Truth Without Certainty* (TRABATTONI, 2009).

<sup>76</sup> Passagem do *Teeteto* 201 a,b, c, d, em que uma possível interpretação do exemplo do júri que precisa tomar uma decisão sobre um crime sem ter sido testemunha ocular e sem ter muito tempo para especular, retrata a condição humana finita e sem possibilidade de ser testemunha direta do saber. -BURNYEAT,M. *Socrates and the Jury: Paradoxes in Plato's Distinction between Knowledge and True Belief*, in *The Proceedings in Aristotelian Society*, Suppl. Vol. LIV, 1980, p. 172-191.

afirma que “ Seres humanos tem acesso à verdade através da *alethés doxa* fortalecido pelo *logos*, mas não à certeza: para o segundo (a certeza) só poderia ser fornecido por um infalível discernimento mental das Formas que é inacessível aos humanos em seu tempo de vida”<sup>77</sup>.

A *anamnesis* requer especulação proposicional. Toda a atividade psíquica é realizada por meio do pensamento, que requer diálogo consigo mesmo. Para um tipo de ocorrência psíquica dessa ordem, seria necessário que não houvesse nenhum julgamento envolvido, não poderia começar com nenhum discurso nem tampouco terminar com um; haveria apenas um discernimento que resultaria na visão na justiça na alma. Assim, não haveria nenhum contato com quaisquer formas falíveis de conhecimento como a opinião. Afirmar que o modelo perfeito de conhecimento assentado por Platão em muitas das passagens de suas obras é aquele do alcance das Formas pelos olhos da alma não implica que o homem seja capaz de realizar isso. Seu modelo de conhecimento apenas está ali para que seja compreendido o objetivo final da caminhada do sábio, seja em vida, seja após a morte. Considerando esse modelo de aproximação do conhecimento, todos os demais modelos, incluindo todos os que necessitam de discurso e de opinião verdadeira, não são reconhecidos como saber (INFALÍVEL). Para mostrarmos com fundamento adequado o que estamos afirmando haver no pensamento de Platão, analisaremos algumas passagens do *Fédon* e *O Banquete* em que observaremos sentenças claras sobre essa posição, bem como sentenças que apontam o contrário ou pelo menos que tal afirmação não é totalmente acertada. Para a defesa central da posição aqui tomada, que se baseia no argumento de Trabattoni, é importante pontuar as seguintes teses para o desenvolvimento dos argumentos ainda necessários para nossa pesquisa. São elas: o conhecimento absoluto<sup>78</sup> não é possível para a condição humana, que é a de comunhão com o corpo, nem como aquisição por conhecimento proposicional, nem lhe é possível ocorrer o discernimento mental referente ao ‘ver da alma’; nessa condição, os humanos só podem se aproximar do conhecimento das Formas e o conhecimento implica nessa aproximação feita da melhor maneira possível através do discurso (*logoi*); e finalmente, a falha do *Teeteto* em conseguir uma resposta adequada para a questão do conhecimento é que se pressupõe que este seja infalível, e se reconhece que o humano não é capaz de um saber

<sup>77</sup>Tradução própria: Human beings have access to the truth through *alethés doxa* strengthened by *logos*, but not to certainty: for the latter could only be provided by infallible mental insight to the Forms that is inaccessible to human beings in their lifetime. - TRABATTONI, Franco. *Theaetetus 200d-201c: Truth Without Certainty*. Pp.272. In A. Havlicek, F. Karfik, S. Spinka (cur.), *Plato's Theaetetus. Proceedings of the sixth Symposium Platonicum Pragense*, Prag 2009, p. 250-273.

<sup>78</sup> Utilizo o termo ‘conhecimento absoluto’ devido a uma diferença que desejo estabelecer entre conhecimento das Formas e conhecimento proposicional – o que é alcançado pelo homem – sem precisar negar ao homem a capacidade de alcançar algum conhecimento, pois assim seria se eu usasse o termo ‘opinião verdadeira’ quando me referisse a esse conhecimento de ordem humana.

com essas condições. Todo saber que o homem consegue é falível. Sendo assim, todo saber proposicional, o saber humano teria seu ápice numa opinião verdadeira acompanhada de explicação e, como dissemos acima, ela necessariamente passa pelas sensações e percorre as categorias apresentadas no símilo do bloco de cera. Primeiramente, analisaremos a obra *O Banquete*.

### 3.2.1 *O Banquete*

O discurso de Diotima no *Banquete* se fundamenta numa noção de intermediários, especialmente no que se refere ao saber e ignorar, entre o belo e o não belo. Em discussão está o tema do amor, com o intuito de discursarem sobre Eros, o deus responsável. No discurso de Sócrates onde Diotima, a sacerdotisa de Mantinea, aparece, Eros é um ente situado no meio:

SOCRATES: Que seria então Eros (o Amor)? Um mortal? DIOTIMA: Absolutamente. SOCRATES: Mas o quê, ao certo, ó Diotima? DIOTIMA: Como nos casos anteriores, algo entre mortal e imortal. (...) Um grande gênio, ó Sócrates; e com efeito, tudo o que é gênio está entre um deus e um mortal. (PLATÃO, *O Banquete*, 202e)

De acordo com o discurso referido, Eros é um *daimonius*, um intermediário entre humanos e deuses- mortal e imortal, - pois não possui o belo e bom, mas está a procura deles, embora não seja um humano. Eros é aquele intermediário que busca todas as coisas, o saber, o bom, o belo, a justiça, dentre outros, assim como descreve Diotima, ele é intermediário entre os mortais e os deuses, trazendo para os homens a arte divinatória inteira. Ele estabelece contato e conversa entre deuses e homens.

Mas antes disso, Diotima já se referiu a outro intermediário mais importante para a conclusão futura de seu discurso: “E também se não for sábio é ignorante? Ou não percebeste que existe algo entre sabedoria e ignorância? (...) O opinar certo (...) e que é sem dúvida alguma coisa desse tipo a opinião certa, um intermediário entre entendimento e ignorância.” (PLATÃO, *O Banquete*. 202 a) Eros e o filósofo estão relacionados, pois ambos apresentam aspectos de seres intermediários: o Eros intermeia os deuses e os mortais e o filósofo intermeia a ignorância e o saber. E ainda, se o Eros busca pelo belo, que é a ideia central discutida no discurso de Sócrates, uma das coisas mais belas é o saber e este, Eros também busca, sendo ele considerado filósofo. A filosofia ou o filósofo parecem aqui mais evidentes em sua natureza do que o próprio Eros, pois se sabe antes que ele ocupa o lugar entre o

ignorante e o sábio, que procura e busca o saber, que não se satisfaz com a condição de carente de conhecer.

Antes de prosseguirmos com a análise das passagens do discurso de Sócrates, vejamos o que até aqui apareceu e é crucial para a presente discussão. A opinião certa (verdadeira) é um intermediário entre a ignorância e o saber. Mas o que é considerado ignorância e saber no *Banquete*?

E essa vontade então e esse amor, achas que é comum a todos os homens, e que todos querem ter sempre consigo o que é bom, ou dizes o que? (...) E por que então, Sócrates, não são todos que dizemos que amam, se é que todos desejam a mesma coisa e sempre, mas sim que uns amam e outros não? (PLATÃO, *O Banquete*, 205 a-b)

Voltando essa passagem para a perspectiva do saber e da opinião, todos os humanos não desejam o bom e o belo para si, logo, desejando também o saber? O que ocorre é que isso não é verdadeiro, pois aqueles que são considerados ignorantes nessa obra não estão cientes de que não estão de posse do saber. Acreditando que já sabem, não percorrem o devido caminho que leva a ele. Se o bom e o belo são virtudes, elas são adquiridas por meio da ciência e pela busca pelo saber, pois aperfeiçoa o espírito, dado que “quando vir o belo com aquilo com o que este pode ser visto, ocorrer-lhe-á produzir não sombras de virtude, porque não é em sombra que estará tocando, mas reais virtudes, porque é no real que estará tocando” (PLATÃO, *O Banquete*, 212 a). Sendo assim, dado que nenhum humano procura o saber, eles também não procuram pelo belo e pelo bom, pois estes não são apenas aparência e os ignorantes permanecem nessa esfera. E quanto ao saber? O filósofo é considerado intermediário porque está ciente de que lhe falta sabedoria, o que lhe difere do ignorante e o proporciona potencial para se aproximar do saber. Mas ele está fadado a permanecer nessa categoria até quando? O filósofo ascende em algum momento de sua busca? E essa ascensão o torna o que?

De acordo com o que aqui foi dito, se o filósofo ascender a sua condição, ele deverá se tornar um ser imortal, pois não houve menção de qualquer outra categoria humana em que se enquadraria aquele que obtivesse o saber. Se nos mantivermos fiéis ao discurso de Diotima, para ser sábio, será também imortal, e isso implica o desencarne, a morte. O discurso inicia uma apologia à geração, afirmando ser por meio dela que o mortal participa da imortalidade, nos fazendo tender a acreditar que, nas condições de mortais, o que acontece é apenas uma aproximação da imortalidade, sugerindo também apenas aproximação a tudo o que esses possuem, incluindo o saber. O discurso da sacerdotisa aparenta não ser possível para o mortal

adquirir algo de permanente pela sua própria natureza, condição de mutável, mas na procriação, estabelece algum caráter de eternidade. Assim também pode ser com relação à filosofia, pois nunca chegando ao saber de fato, está sempre a gerar discursos que se aproximem dele, que seriam, neste caso, as opiniões verdadeiras. Portanto,

É desse modo que tudo o que é mortal se conserva, e não pelo fato de absolutamente ser sempre o mesmo, como o que é divino, mas pelo fato de deixar o que parte e envelhece um outro ser novo, tal qual ele mesmo era. É por esse meio, ó Sócrates, que o mortal participa da imortalidade, no corpo como em tudo o mais. (PLATÃO, *O Banquete*, 208b)

De acordo com Diotima, a natureza do mortal é sempre buscar assemelhar-se ao imortal, buscar a imortalidade. O mortal comum o faz por meio de gerações, pois colocam um novo no lugar do que está a padecer, seja nas partes do corpo, seja nas afecções, até mesmo ocorre assim com a ciência. (208 a) Mas existe para além da geração física e científica, a criação feita por aqueles que possuem a alma fecunda, e estes geram virtudes e aquilo que convém ao pensamento. De maneira que, tendo alcançado a capacidade de contemplar o belo em si, terá adquirido saber sobre isso, bem como sobre tudo o mais que a ele se relaciona, como as virtudes. Mas, quando se chega a esse ponto no discurso de Diotima, vemos algumas passagens que não deixam claro se realmente o homem que fizer o percurso em direção à contemplação do belo em si realmente consegue contemplá-lo ou não. Vejamos um resumo com as palavras de Diotima, desse percurso e de seu resultado.

Eis, com efeito, em que consiste o proceder corretamente nos caminhos do amor ou por outro se deixar conduzir: em começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios, e dos ofícios para as belas ciências até que das ciências acabe naquela ciência, que nada mais é senão daquele próprio belo, e conheça enfim o que em si é belo (PLATÃO, *O Banquete*, 211b).

Um pouco antes, descreve o que é esse Belo em si:

(...) aquilo mesmo , ó Sócrates, a que tendiam todas as penas anteriores, primeiramente sempre sendo, sem nascer nem perecer, sem crescer nem decrescer, e depois não é de um jeito belo e de outro feio, ora sim, ora não, nem quanto a isso belo e quanto àquilo feio, (...) nem por outro lado aparecer-lhe-á um belo como rosto ou mãos,... nem como discurso ou alguma ciência, nem como a existir em algo mais, como em algum animal da terra, por exemplo(...) (PLATÃO, *O Banquete*, 210e, 211a)

Aparece assim dentre outras características que define a Ideia ou Forma no pensamento do ateniense. O belo em si, tal como aparece na descrição, é o objetivo daquele que gera pela alma e que se dedica a percorrer esse caminho que começa a observar o belo num só corpo até aperceber-se de que este está não somente em todos os corpos belos, mas também em tudo o que é belo, como discursos, leis e tudo o mais. Nossa questão a ser analisada aqui no *Banquete* consiste em verificar se esse conhecimento do Belo em si é de fato alcançado pelo filósofo, aquele ser intermediário entre os ignorantes e o imortal, pois o imortal detém o saber. Trabattoni aponta para essa obra como sendo uma discussão importante, pois sendo o filósofo aquele que mais se aproxima da verdade, em que medida ocorre essa aproximação e entendimento da Ideia do Belo? O homem é mesmo capaz de ‘contemplar’ ou realmente se limita, devido a sua natureza mortal, a compor discursos sobre isso? Essa composição de discurso como sendo a mais próxima assimilação da Ideia de Belo poderia estar classificada com opinião correta ou é saber? Ou é o saber dos homens, pois opinião correta? O homem realmente avança da opinião correta ao saber?

Ao concluir a descrição do trajeto em direção à contemplação do Belo, Diotima nos fala de maneira ambígua que, em nosso ver, não deixa claro se de fato o homem alcança o saber ou realmente não chega a essa condição ímpia de contemplação. Vejamos:

211b: Quando então alguém (...) **começa** a contemplar aquele belo, **quase que estaria a atingir o ponto final.**

211d: Nesse ponto da vida, meu caro Sócrates, se é que em outro mais, poderia o homem viver a contemplar o próprio belo. (linguagem hipotética) Se algum dia o vires(...)

211e: Que pensamos então que aconteceria, disse ela, se a alguém ocorresse contemplar o próprio belo, nítido, puro, simples (...) mas o próprio divino pudesse contemplar?

212 a: Ou não consideras que somente então, quando vir o belo com aquilo com que este pode ser visto – ver *Fédon*,65b-e, pois lá é com a alma que se ‘vê’.

A linguagem usada é de caráter hipotético, inconclusivo tanto para o fato de que o homem pode chegar ao saber, contemplando o Belo, como para o contrário, que o deixaria apenas próximo a essa contemplação. No *Fédon*, obra que analisaremos a seguir, teríamos a conclusão para essa questão, mas no *Banquete*, apenas temos como certo que o Filósofo é o intermediário, pois busca o saber. Se ele alcança, isso não é certo. E também certo é que a opinião correta ocupa, juntamente com o filósofo, posição intermediária entre saber e ignorar. Se o homem ocupa essa condição porque não é imortal, se ele se prontificou a gerar discursos sobre o belo para dele se aproximar em sua plenitude, isso fez justamente para tentar imitar a imortalidade. Vimos nas palavras de Diotima, que é dessa forma que o mortal participa da

imortalidade. Isso é um argumento que se classifica favorável para nosso ponto de vista, de que o mortal permanece no âmbito da opinião correta. Quando se chega ao final dessa trajetória, o que temos da sacerdotisa são sentenças imprecisas quanto ao fato de se ele (o filósofo) realmente chega ao saber ou não. Porém, no *Fédon*, essa conclusão é mais clara e podemos tentar responder a isso por através dele. Vejamos como isso ocorre.

### 3.2.2 *Fédon*

No *Fédon*, há uma crítica ao corpo que resulta no entendimento de que, se a ele for dada demasiada atenção ou cedida importância em demasia, o homem se subjuga a ele e não consegue perceber as realidades que estão além dos sensíveis. O corpo e os sentidos não são suficientes para adquirir saber, mas quando a alma começa a aprender, recordando, o faz de maneira semelhante ao que mostramos no *Teeteto*: comparando os sensíveis e os colocando em relação.

“Quando se trata de adquirir verdadeiramente a sabedoria, é ou não o corpo um entrave se na investigação lhe pedimos auxílio?” (PLATÃO, *Fédon*, 65b). Ora, o que se torna claro é que o corpo não é útil quando se investiga, e como no *Teeteto*, quem investiga é a alma. Podemos interpretar isso como sendo esta a razão pela qual em comunhão com o corpo, não é possível que o homem se torne sábio, pois somente a alma em sua pureza o faz e encarnada, não é capaz? “Quando é, pois, que a alma atinge a verdade? Temos dum lado que, quando ela deseja investigar com a ajuda do corpo qualquer questão que seja, o corpo, é claro, a engana radicalmente.” (PLATÃO, *Fédon*, 65b). Isso não é novidade para o contexto do *Teeteto*, na medida em que na Doutrina Secreta, fica claro como é o funcionamento dos sensíveis e como é impossível nomear algo ou sequer dizer que algo é.

Em seguida, vemos uma afirmação interessante feita por Sócrates: “Não é, por conseguinte, no ato de raciocinar, e não de outro modo, que a alma apreende, em parte, a realidade de um ser?” O que ele estaria querendo dizer com este ‘em parte’? Seria apenas que a atividade da alma que se requer para que se apreenda a realidade do ser não é apenas a de raciocinar por si só? Ou seria porque a alma mesmo raciocinando afastada do corpo, só consegue apreender a verdade em parte? A alma raciocina melhor sem o empeço advindo do corpo, mas talvez não faça em uma totalidade suficiente para alcançar a sabedoria, pois mesmo tentando se isolar do corpo, só o faz na medida do possível, e esse possível nunca poderá ser total isolamento entre ambos. Então, Sócrates afirma, já falando das realidades em si, as Formas:

Ou quem sabe se, pelo contrário, aquele dentre nós que se tiver o mais cuidadosamente e no mais alto ponto preparado para pensar em si mesma cada uma dessas entidades, que considera e toma por objeto – quem sabe se não é esse quem mais deve aproximar-se do conhecimento de cada uma delas? (PLATÃO, *Fédon*, 65e)

Até essa passagem, o argumento da aquisição do conhecimento das Formas está delineado sob uma aproximação, mesmo quando a alma se isola no mais alto ponto distante do corpo para investigar por si mesma.

O *Fédon* é, de fato, uma obra importante para tentarmos chegar a uma conclusão sobre a possibilidade do conhecimento ao homem. Em passagens que antecedem essas expostas acima, Sócrates já faz algumas afirmações que podem servir de indicações para o fato de que o homem encarnado não adquire saber, pois o filósofo, aquele que faz o percurso da dialética, está se preparando para a morte, pois nela é que estará de posse da verdade (64a). E após essa sentença, o argumento do corpo como entrave e a posição da alma isolada dele para melhor raciocinar surge, fazendo com que nós pensemos que é essa a razão pela qual o filósofo deve desejar e se preparar para a morte: para estar finalmente separado do corpo e assim libertar o pensamento para pensar a Ideia em sua totalidade. E em 66b, “(...) durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos. Ora, esse objeto é, como dizíamos, a verdade.” Poderíamos simplesmente encerrar aqui com o *Fédon*, mas como se trata de Platão, a análise de toda a obra (das partes que tratam da questão atual) precisa ser feita para que verifiquemos se existem tendências que aparentemente coloquem algo do que foi dito em dúvida, como é de costume na dialética de Sócrates.

Ainda temos, no mesmo argumento e linha de pensamento, as seguintes passagens ditas por Sócrates:

(...) se alguma vez quisermos conhecer puramente os seres em si, ser-nos-á necessário separa-nos dele (o corpo) e encarar por meio da alma em si mesma os entes em si mesmos. (...) Sim, quando estivermos mortos, tal como indica o argumento, e não durante nossa vida! Se, com efeito, é impossível, enquanto perdura a união com o corpo, obter qualquer conhecimento, puro, então de duas uma: ou jamais nos será possível conseguir de nenhum modo a sabedoria, ou a conseguiremos apenas quando estivermos mortos, porque neste momento a alma, separada do corpo, existirá em si mesma e por si mesma – e nunca antes. (PLATÃO, *Fédon*, 66e)

E ainda em 68b: “Eis o que deve pensar, meus companheiros, um filósofo, se realmente é filósofo; pois nele há de existir a forte convicção de que em parte alguma, a não

ser num outro mundo, poderá encontrar a pura sabedoria.” O argumento da purificação é outro indicador de que Sócrates realmente defende que a sabedoria só é possível depois da morte, pois o corpo é responsável por essa incapacidade nos homens. A filosofia é uma ferramenta de purificação, que vai preparar a alma para que, depois da morte, na ocasião da separação do corpo, esta vá ao encontro dos deuses, sábios e das próprias Ideias. Juntamente com o que é dito no *Banquete*, podemos dizer que essa condição elevada da alma apartada do corpo quando ainda está encarnada produz apenas opinião certa, mas não o saber. Que a vida de um filósofo consiste em aproximar-se do saber por meio da elaboração de opiniões corretas. A alma estaria sempre num processo de elaboração de opiniões corretas que ela faria por meio de suas capacidades avaliativas, tanto como afirma o *Teeteto* como o *Fédon*, sendo o primeiro falando dessa atividade como tendo dois resultados, e um deles é o reconhecimento do ser por meio da relação entre os sensíveis e o segundo seria por meio da *anamnesis* que também se inicia quando dois sensíveis entram em relação e mostram uma forma que se assemelha a algo de natureza superior e a alma se põe a pensar para alcançar melhor entendimento sobre isto (PLATÃO, *Fédon*, 74b). Até então, nenhuma das duas obras pareceu apontar para o alcance do saber pelo homem. Mesmo quando Sócrates diz no *Fédon* que obtemos o conhecimento que temos do Igual em si por compararmos os sensíveis, esse conhecimento não pode ser saber, pois veio da investigação através dos sentidos acompanhada de raciocínio. Como isso poderia ser conhecimento, sendo saber sobre os sensíveis? Certamente não é sobre O Saber de que Sócrates fala nessa passagem. Podemos dizer que o homem não está apto a adquirir verdadeiro saber quando vivo, e nas circunstâncias em que se encontra na Terra, produz outro tipo de saber (o que lhe faz filósofo, mediano e não sábio) e este necessita do corpo bem utilizado. Usar os sentidos para recordar não significa que eles são usados no processo de aquisição do real, mas que esse processo, dado que se necessita utilizar os sentidos, não chega ao real, de fato. Todo o argumento do *Fédon* quando se trata da investigação da alma sobre os sensíveis está sendo baseado da *anamnesis* e isso pressupõe que antes de usar os sentidos, a alma por si só viu as realidades do Igual, do Belo,- 75c-d - etc. Sendo dessa maneira que se apresentará todo o argumento, os sentidos são ferramentas que trabalham na reflexão que leva a alma a reconhecer aquilo que já estava nela, mas que permanece como recordação e nunca como a própria contemplação.

Portanto, a teoria da *anamnesis* comporta a possibilidade de se afirmar que o humano não pode ter conhecimento absoluto em suas condições de comunhão corpórea; isso se dá certamente por conta de a recordação começar pelos sentidos, seu resultado seria uma aproximação ao ser, pois mesmo elevada a alma do corpo, encarnada não chega o suficiente

para alcançar de todo o saber; *O Banquete* com sua especulação sobre a posição intermediária que ocupa o filósofo e sua produção de opinião correta enquanto aproximação do saber, nos mostra que, por ser mortal, finito, corruptível, o homem não consegue contemplar a verdade. O seu corpo, logo, os sentidos como ferramentas inseparáveis da investigação que o mortal pode fazer apenas lhes permite a produção da opinião correta. O *Fédon* não somente nos mostra que a *anamnesis* começa inevitavelmente com o uso dos sentidos, fazendo valer o que observamos no *Banquete* sobre a produção de opinião correta próxima ao conhecimento, como também nos fala da teoria das Formas, e a partir dessa suposta teoria, tal como aparece no diálogo, o saber (pleno, das Formas) é infalível, “sempre sendo, sem nascer nem perecer, sem crescer nem decrescer (PLATÃO, *O Banquete*, 211a); ora, todo saber que o homem consegue apareceu como sendo falível até agora, por ser sempre proposicional, dado que é uma opinião. Sendo assim, todo saber proposicional, o saber humano teria seu ápice numa opinião verdadeira acompanhada de explicação, e esse ‘saber’ não pode ser considerado infalível, nem sendo sempre do mesmo modo. Uma opinião correta, ainda que correta, é uma opinião. No *Teeteto*, “(...) quando alguém chega à opinião verdadeira sobre alguma coisa, sem explicação, a sua alma encontra-se na verdade a respeito disso, mas não a conhece.” (PLATÃO, *Teeteto*, 202c) Opinião verdadeira não é saber, mesmo que o homem que a proferir esteja na verdade. Não podemos considerar saber a opinião verdadeira com explicação porque Sócrates não concluiu algo positivo nesse sentido sobre o que seria dar uma explicação de algo de maneira que tornasse a opinião, um saber. Certamente porque nada tornará nunca uma opinião num saber.

Diremos agora que a falha do *Teeteto* em conseguir uma resposta adequada para a questão do conhecimento é que se pressupõe que este seja infalível, e se reconhece que o humano não é capaz de um saber com essas condições. Se *Teeteto* tem mesmo um caráter aporético (e este parece ser o caso) não necessariamente isto ocorre devido ao fato de Platão negar o conhecimento mesmo, mas simplesmente porque ele nega sim o acesso humano ao conhecimento absoluto, infalível, a *sophia*.

Se o conhecimento é infalível (como dizemos que há essa hipótese no *Teeteto*), o homem não alcança infalibilidade do saber. O *Teeteto* inicia-se com questões relativas ao saber, pois procuram dar a isso uma definição. A mais trabalhosa é a de que conhecimento é percepção, pois incluem aí a tese do homem medida de Protágoras. Com isso, tentando identificar se essa resposta é verdadeira ou falsa, entram com a Doutrina Secreta, a partir da qual se apresenta a maneira como a sensibilidade trabalha. Após delongas, chega-se à conclusão de que devido à mobilidade irremediável da sensibilidade, nem linguagem se torna

possível, tal como a elaboramos, muito menos estabelecer o ser. Ora, é necessário que haja ser, pois o conhecimento tem de ser infalível, sobre coisas estáveis. Eis que surge o argumento da alma e a forma como ela trabalha e somente então opinião e discurso tornam a ser possível. Após exemplos e alegorias para tentar descobrir como se dá uma opinião falsa e como poderia ser uma opinião verdadeira com *logos* e se ela poderia ser conhecimento, a obra parece terminar sem uma resposta para a questão central. Se recorremos a outras obras de Platão com semelhança no tema, tais como *O Sofista*, *Fédon*, *Banquete* e os que possuem uma linha de raciocínio semelhante, podemos dizer que neles não há com clareza nenhum exemplo onde o homem adquire o saber. Parece que tudo é uma trajetória para ele, e não sua aquisição. E como vimos, somos capazes de verificar nas palavras mesmas do ateniense que várias vezes ele diz que o conhecimento não poder ser posse do homem mortal, mas sua missão é trabalhar para que, no momento que lhe couber, sua alma esteja preparada. Se nos mantivermos apenas no *Teeteto*, isso é verificado de uma forma diferente. Não é dito que não se obtém o saber nem que este é impossível ao homem, ou o que ele é, tal como Platão faz no *Fédon* e no *Banquete*, mas o que ele deve ser e o que ele não é. Não havendo a menção explícita das Formas nessa obra, não tendo se chegado a uma resposta para o que é o saber, bem como a aparição de um possível funcionamento cognitivo que esteja sempre envolvendo a sensibilidade, não fica difícil dizer que o homem aparece como que a própria aporia no que concerne a conhecer e saber que conhece. Nenhuma das coisas que Sócrates examina no *Teeteto* é saber, certamente porque saber deve ser qualquer coisa diferente dessas que foram examinadas, e o mais próximo dessa diferença é a infalibilidade e exatidão que ele mesmo propõe como característica do saber em outras obras. Essas características faltam em todos os exemplos de saber propostos na obra. Dizendo o que o saber não é sem recorrer diretamente a respostas que incluam infalibilidade, saber não é nenhuma das coisas que homem tem poder de alcançar, tais como percepção, opinião falsa, opinião verdadeira, opinião verdadeira acompanhada de explicação. Poderíamos dizer que a conclusão é que o homem nada sabe. Mas isso não implica dizer que não haja um saber. O saber é algo que não está de acordo com as características das possibilidades avaliadas no *Teeteto* e o homem não mostrou sinais de sábio. Será o saber inatingível pelo homem? Essa conclusão não é impossível também para o *Teeteto*, assim como não é para *Fédon* e *O Banquete*.

Dissemos também que todo conhecimento alcançado pelo homem é proposicional. Por que a proposicionalidade traz o caráter de falibilidade ao conhecimento? Não seria devido ao fato de que o conhecimento das Formas, que é o saber (infalível) é uma contemplação direta da alma em direção a elas? Esse tipo de discernimento mental que ocorre entre a *psyché* e as

Formas não se parece com a dialética, que é ferramenta de aquisição de respostas que a alma faz consigo mesma quando quer definir o ‘sim’ ou ‘não’ sobre algo, definir a falsidade ou a veracidade sobre uma determinada questão. Em *Fédon*, 66d,e, “se quisermos conhecer puramente os seres em si, ser-nos-á necessário separar-nos dele (o corpo) e encarar por intermédio da alma em si mesma os entes em si mesmo.” No grego, temos o vocábulo Θεατέον traduzido por Trabattoni como ‘ver’, ‘ser visto’, que indica um olhar da alma, como no texto *Truth without certainty* (TRABATTONI, 1995, p.10), ele usa o termo ‘olhos da alma’ se referindo a essa passagem. Daí se imagina que essa contemplação das Formas pela alma é um discernimento de ordem não dialética, não proposicional. Dada a definição de opinar como sendo um diálogo que a alma faz consigo mesma e verbaliza, dado que a dialética não é possível sem que haja uma concatenação de sentenças verdadeiras e falsas e que somente por meio dela é que se chega ao mais próximo da verdade, essas são as ferramentas disponíveis para a cognição humana, logo, não são as que a alma faz uso quando em si mesma contempla (por meio de um ver derivado de si mesma) as Formas, o saber infalível.

Em nível de conhecimento humano, como vimos, apenas sem o corpo é que o conhecimento verdadeiro das Formas é possível. Para a condição humana, todo conhecimento possível é proposicional e assim, ligado à opinião. O homem não pode direcionar “o olhar da alma” para as Formas enquanto permanecer junto ao corpo. As Formas não podem ser vistas nessa condição. O saber somente é possível para uma alma sem corpo. O que faz com que os intérpretes considerem isso um absurdo é o fato de que nessa concepção de Trabattoni, é possível opinião sobre as Formas e conhecimento sobre os sensíveis.

Assim, somente vislumbrando o conhecimento proposicional e falível do homem é que asseguramos o sistema de interação proposto na pesquisa, pois sensação pode interagir com a alma e a alma pode chegar a conclusões (opiniões verdadeiras ou falsas) sobre os objetos dela. Para o conhecimento humano numa visão unitária de mundo, o sistema de aquisição de conhecimento deve corresponder a essa interação simultânea e necessária entre sensações e seus dados, alma e opinião.

O Tipo de conhecimento apresentado no decorrer dessa obra não possui nada de muito abstrato e inclui a sensação e a opinião nesse caminho para o saber. Mas para isso, será necessário apoiar a ideia de que Platão abandonou as Formas? Não necessariamente. Platão fala de dois tipos de saber. Temos no decorrer de suas obras, passagens que indicam um conhecimento intuitivo que entre em contato direto com as Formas, sem especulação, e temos

o conhecimento proposicional pertinente à condição humana ligada ao corpo. Não é o primeiro que o Filósofo vai conseguir, mas o segundo que concerne a um tipo privilegiado entre a simples opinião e o saber absoluto, mas não exclui sensação e opinião. Assim sendo, essa forma de conhecimento que os Filósofos alcançam é possibilitada pelo próprio Platão e no *Teeteto* há um esclarecimento da forma como a sensação e a opinião, indispensáveis ao saber humano, são sempre suscetíveis a falhas. O conhecimento supremo das Formas é infalível. Mas o humano, na sua condição corpórea, não está apto a adquirir qualquer coisa que não esteja submetido à possibilidade de falhar.

O *Teeteto* trabalha de maneira mais elaborada o fato de que o mortal não é capaz de alcançar o saber, pois este ocorre com a interação entre alma(pensamento) e corpo (opinião) e saber humano é sobre um raciocínio que a alma faz sobre os sensíveis. Essa conclusão está de acordo com outros diálogos aqui mencionados.

Nossa pesquisa está concluída. O que faremos a partir de agora, é pontuar alguns possíveis questionamentos sobre o que foi dito acerca do conhecimento, *aisthesis* e *psyché* para partirmos para a conclusão, a partir da qual reuniremos tudo o que foi dito e definiremos o resultado de nossa investigação.

### 3.2.3 Alguns questionamentos relevantes

As atividades da alma que estou propondo no exercício que começa na *aisthesis* e percorre *doxa* até *psyqué* parecem ter questões a serem respondidas.

Uma questão é proveniente de especulações de Gail Fine sobre o término da dualidade de mundos que esse nosso ponto de vista termina por resultar, na medida em que se propõe conhecimento a partir da observação de um e mesmo objeto, que é o mundo que se obtém por meio da sensibilidade e que se desenrola na atividade da alma. Por mais que haja mais de uma atividade para identificar diferentes níveis de opinião que podem vir a se tornar conhecimento na alma, como já foi dito, é pela observação de uma só ‘realidade’ que se chega a quaisquer dessas conclusões acima mencionadas. E isso atinge a ‘dualidade de mundos’ que se diz ser tradicional na interpretação de uma onto-epistemologia de Platão. Dessa maneira, está se permitindo que crença e conhecimento sejam elaborados pela observação de um e mesmo objeto. Parece que isso permite a interpretação de que conhecimento sobre os sensíveis é possível. Para Trabattoni não há como determinar uma única epistemologia em Platão, assim como uma única ontologia. Uma coisa é certa para se dizer sobre um conhecimento de que Platão fala bastante, a saber, que as Formas é o conhecimento supremo que uma alma humana

pode alcançar, mas desconectado, afastado de seu corpo, deve-se salientar. E sendo assim, não há de nenhuma forma dois mundos, pois o humano só está em condições de conhecer um deles. Olhar para o mundo que seria o das Formas não lhe é possível.

Porém, ainda resta uma dúvida clara quanto a posição tomada neste trabalho sobre a possibilidade de conhecimento para o ser mortal. Opinar como sinônimo de pensar é uma consequência inevitável da teoria que estamos propondo? Pois se o conhecimento possível ao homem se limita a uma opinião verdadeira, qual seria a razão de isso não ser o mesmo que pensar? Qual é a diferença entre ambos? Uma opinião pode ser emitida sem um pensamento, na medida em que pensamento é um raciocínio, uma investigação elaborada sobre algo. Opinar pode ser de forma leviana e destituída de raciocínio. Quando falamos em pensamento, falamos necessariamente, quando de acordo com o termo *dianoia* tal como entendido por Platão, em raciocínio (dedutivo e demonstrativo). *Doxa*, todavia, não comporta necessariamente essa noção, dado que ‘uma pedra é branca’ é uma opinião e não se fez necessária nenhuma especulação dedutiva para tal. Por isso se faz necessário que haja sempre acompanhada da palavra ‘com explicação’ quando falamos que o mais alto estágio que se chega o humano ao pensar sobre as Formas é uma opinião verdadeira (acompanhada de explicação). Não há em Platão a identidade entre *doxa* e *dianoia*, isso é claro. A opinião não deixa de ser uma característica de alguém que não é sábio. Na *República*, no *Menon*, assim como em outras obras, a opinião está na posse daqueles que se dizem sábios, mas estão a persuadir ou opinar sem pensar. No *Teeteto* opinar aparece de formas diversas, como no começo na obra, nas delineações da DS aparece como forma primária de emitir uma proposição, e na segunda parte da obra aparece já como um julgamento e até mesmo um diálogo que a alma faz consigo mesma e verbaliza. Mesmo que o ser humano não alcance saber infalível por possuir corpo, a opinião verdadeira que ele alcança como sendo a mais próxima do saber é um pensamento correto sobre as Formas, com explicação, dedução e demonstração válidas, validadas pela dialética. A *dianoia* prevalece, neste caso (e claro, em todos os demais casos sempre), sobre a *doxa*. Vale lembrar que fizemos uma diferença entre as atividades que a alma exerce quando trabalha consigo mesma e com os sentidos e sensíveis. E nessa diferença, podemos perceber que há também uma diferença no resultado, estando a investigação feita com os sentidos numa posição de atividade primária e simplificada e a atividade que ela faz por uma potência de si própria, mais complexa e elaborada. É possível entrever que, se falamos de opinião como sendo a emissão verbal desses resultados, o complexo estaria acompanhado de *dianoia* enquanto o simples seria apenas uma

*doxa* frívola, sem maiores especulações, pois necessitaria de uma mera observação sensível, feita por um dos sentidos para que a alma imediatamente concluísse e emitisse um parecer.

## CONCLUSÃO

Nossa pesquisa se propôs a mostrar duas ideias que se completam, são dependentes de certa forma. A primeira, a de que Platão elaborou uma tese sensista e não a refutou, mantendo-a em todo o diálogo e a segunda, de que o processo a que se deve passar até se chegar à verdade ou ao mais próximo dela, começa exatamente nessa tese sensista, passando pela percepção, elaborando opiniões sobre os dados da sensibilidade e alcançando um estágio próximo da verdade. Vamos falar de cada tese em separado e no final, faremos a união de ambas.

Dissemos na introdução dessa pesquisa que, por mais que haja detalhes de teses de filósofos citados ou não na obra, tais como Protágoras e Heráclito, o que foi dito por esses pensadores sobre o conhecimento não nos chegou de maneira tão específica e complexa, tal como se apresenta a tese sensista no exemplo desenvolvido por Sócrates no *Teeteto*. Visamos mostrar esses aspectos ditos complexos que parecem pertencer a Platão e também mostrar como, de fato, pode-se interpretar aquilo que chegou até nós, proveniente dos pré-socráticos em questão. Para isso, examinamos primeiramente a própria fala de Sócrates do *Teeteto*, desde 151e até 162a, para mostrar que tanto na maneira como ele descreve a Doutrina Secreta quanto naquilo que podemos entender dela para além do que foi dito contém aspectos não muito comuns para o pensamento daquela época. Uma das primeiras coisas que ressaltamos no esclarecimento da tese sensista no capítulo I é a de que a sensação, tal como descrita por Platão no *Teeteto*, apresenta características bem singulares que não aparecem em outros autores que o antecederam, ou se eles pensavam dessa maneira, não era esclarecido. O termo *aisthesis* era entendido de maneira que

Todos os casos de dar-se conta de algo são compreendidos e construídos segundo o paradigma da visão, exatamente porque ninguém vê diferença radical entre o modo como a mente capta e comprehende algo e o modo como os olhos veem algo. Supõe-se que ambos envolvem algum contato com o objeto, em virtude do qual, através de um mecanismo desconhecido para nós, nos tornamos cientes dele. (FREDE, 1987, p. 4)

Mas com o esclarecimento de Platão na Doutrina Secreta e demais passagens posteriores a essa mostra, acima de qualquer coisa, a pontualidade, irrepetibilidade e absolutidade da sensação, de maneira que ela se torna um recorte espaço-temporal. Além disso, Platão separa sensação de cognição ou emissão de opinião ou dar-se conta tornar-se ciente, trazendo a alma para ser a responsável por isso em conjunto com ela.

O caráter de recorte espaço-temporal a que nos referimos se dá devido ao fato de ser irrepetível e individual. Se um indivíduo tem a sensação, que é física, logo requer espaço, em um determinado momento, portanto tempo, embora em seguida emita outra opinião sobre o ‘mesmo’ sensível, esse sensível não será mais o mesmo, nem também o indivíduo que o percebeu será, pois tudo está mudando sempre, de todas as maneiras. É possível que a sensação, ou a conclusão sobre ela, seja a mesma da do minuto anterior, ou que seja outra. Independente disso, ambos mudaram e a formação entre eles, que surgiu no meio entre o raio que vem de cada parte, não é nunca a mesma. Com relação a não ser a mesma, podemos pensar que Heráclito já havia sugerido isso em seus fragmentos. Mas sugerir não é o mesmo que apresentar detalhadamente como o fez Sócrates (Platão) em 156a em diante. Além do que, o que se forma e se esvai, o faz no meio entre o indivíduo e a coisa: a qualidade não está em nada.

A maneira como se forma o par sensação-qualidade também parece uma grande novidade para os gregos. Envolve movimento, este lento e rápido, e aparece não na coisa ou no indivíduo, mas entre eles, de uma maneira abstrata. Platão se refere ao movimento de maneiras diferentes no decorrer do diálogo: um movimento que age, outro que padece (156a); um movimento lento e um rápido (156c); um movimento de alteração (*alloiôsis*) e outro de deslocação (*phora*) (181d). Todo o movimento implica, ou melhor, a totalidade dele, em 182a, em mover-se sempre das duas maneiras: deslocação e alteração. Em 156a o movimento aparece como sendo a potência de agir e de padecer. Seria esse entendimento comum para seus contemporâneos? Mesmo que tenha sido de alguma maneira, o que mais se torna peculiar nessa compreensão é o fato de que esse movimento, potência de agir e padecer, é gerador do par sensação-qualidade, que se forma no meio, entre as coisas sensíveis ‘indivíduo’ e ‘coisa vista’ – sentidos, no geral. Há ainda uma distinção mencionada por Sócrates, entre o movimento que é lento e aquele que é rápido e cada um tem sua função na geração desse par. O argumento de Sócrates é breve, mas nos possibilitou uma apresentação detalhada da descrição dessas funções do movimento que também aponta para mais uma especificidade de sua teoria em relação com os dos pensadores envolvidos com tais questões e mencionados na obra. O caráter complexo que foi visado identifica a impossibilidade de ter sido uma teoria criada por pensadores pré-socráticos, a partir da qual não se tinha entendimentos tão abrangentes e de tal maneira desenvolvidos em sua época e linguagem. Comentadores como Nakhnikian e Buckels entendem os movimentos lentos com detalhes estendidos para além do diálogo platônico, a fim de tornar essa compreensão mais elaborada.

Os movimentos lentos são tidos como centros de atividades, cujo poder escondido é a potência de agir ou fazer com que as coisas se tornem reais e ajam umas sobre as outras. São como que componentes primários das coisas sensíveis ainda não percebidas. É uma potência reveladora do íntimo da natureza das coisas. Mesmo não falando mais nitidamente sobre o movimento lento, passagens posteriores à sua menção indicam as características que investigamos através de Buckels, Nakhnikian e Cornford, tais como 157b e 159d. Quase sempre que se fala da geração do par, o movimento lento está intrínseco nessa fala, pois sendo um momento que antecede a geração propriamente, sendo a potência que, de cada lado, há de agir ou padecer, não há geração sem os movimentos lentos. Sua característica de componente primário na formação do par sensação-qualidade pode ser, sem problemas, deduzida das passagens do *Teeteto*.

Com os movimentos rápidos temos ainda mais complexidade e ainda mais detalhes e clareza nas palavras de Platão quanto à sua natureza. Gerado a partir do encontro de dois movimentos lentos, o movimento se torna rápido e o resultado é um “fluxo” contínuo que sai de um lado, do agente e do outro do paciente onde, no meio, vai gerar a sensação, qualidade e, nas extremidades haverá um sentido que sente (um olho que vê) e uma coisa qualificada (uma pedra branca). Acontece que quando os dois fluxos deslocam-se um da vista e outro da coisa, entram em choque e formam, de um lado, a visão no olho e do outro a brancura na pedra. A riqueza de detalhes com as quais Nakhnikian trabalha essa geração por meio do movimento rápido acentua sua complexidade. Ele admite pelo menos 6 etapas nesse processo, a partir da qual ainda é possível entrever mais duas como foi apresentado na investigação, totalizando 8. O raio que sai de cada lado, o percurso, o encontro e a volta, todos duplicados por necessitarem um do outro para a ocorrência. Sócrates dá uma importante atenção a esse processo, pois trata dele desde 156a até 161c, quando começa a refutar Protágoras. Mais adiante, retorna a falar dela com ênfase nos movimentos de deslocação e alteração em 181c. Quando se conclui que percepção não pode ser conhecimento, adiante segue o argumento que traz a alma para o processo do conhecer e começam as especulações sobre a opinião, a partir da qual não verificamos nenhuma refutação à essa teoria que inclui os movimentos gerando tudo o que se forma na sensibilidade. Essa teoria que inclui os movimentos não é nada mais do que A Teoria Sensista de Platão que encontramos no *Teeteto* e que fundamenta a crítica à segunda resposta de Teeteto, para provar que conhecimento não é percepção, tamanha é a fugacidade que se encontra se nos limitarmos a ela. Ora, sendo assim, o homem é mesmo medida de todas as coisas, mas apenas daquilo que lhe acomete no momento, pois no outro já terá outra ‘verdade’ e para que haja aí conhecimento é necessário que algo de ser possa ser

subtraído das sensações, o que se mostra impossível. O mundo de Protágoras seria esse caos mutante e pontual de sensações passageiras sem conexão umas com as outras. A tese de Protágoras agora pode ser entendida de maneira que fique claro que as opiniões não podem simplesmente aparecer dos sensíveis como se eles tivessem essa capacidade. Os sentidos, diante da tese sensista devidamente detalhada, não pensam nem emitem juízos. Ao final, quando surge a alma, essa diferença se evidencia em definitivo. Juntamente com a apresentação dessa teoria vem também um novo entendimento sobre o homem-medida.

É possível interpretar Protágoras excluindo esse entendimento sobre a sensibilidade? Fazemos essa pergunta no final do primeiro capítulo com a finalidade de darmos mais fundamento à nossa tese de que a teoria sensista da Doutrina Secreta é platônica e não refutada, pois interpretar Protágoras atribuindo a ele essa fugacidade e momentaneidade para a realidade da percepção parece não ser possível quando analisamos os fragmentos do próprio Protágoras. Com isso, ampliamos o questionamento e também nos propomos a analisar além do abderita, Heráclito e Parmênides, pois para os dois primeiros, se não for encontrado noções que se assemelhem a tese sensista do *Teeteto*, estaremos diante de mais uma prova para nossa hipótese. O que encontramos, pois, ao final dessa análise?

Parece que a tese de Protágoras no *Teeteto* carece de uma explicação para o fato de que os sentidos são capazes de formular uma opinião, mas ele não propõe nada além das percepções enquanto provedoras dos dados e a potência através da qual devemos emitir um juízo. Quem emite o juízo sobre as coisas? Estaria essa interpretação sendo fiel ao abderita? Alguns estudos apontam para o fato de Protágoras ter sido um educador que tratava de exaltar a supremacia da linguagem e do discurso como ferramenta para dar sentido ao mundo e o moldar de acordo com a utilidade; dessa forma, aparência e sensação ficam fora do intento de Protágoras ao formular sua tese. A partir da análise dos fragmentos de Heráclito, e Protágoras chegamos a conclusões específicas, mas que mostram a autenticidade da tese sensista platônica.

Os pontos centrais destacados na análise dos fragmentos de Heráclito foram sobre a sabedoria (a possibilidade e a aquisição dela) e o fluxo tal como foi dito pelo efésio. A ênfase na sabedoria se afigurou importante porque, ao ler Heráclito, percebi que este já tentava descobrir como ela aparecia para o homem, pois o *logos* e o homologar diziam respeito não somente à natureza das coisas postas no cosmo como também a forma que ela afetava o homem e este poderia interpretá-la. Vale lembrar que, antes de Heráclito, de um modo geral, a sabedoria só era admitida se esta fosse por via da inspiração divina. Sendo assim, tentei verificar se havia nele a possibilidade de já ter sido melhorado o entendimento sobre a

aquisição do saber e sua relação com a *aisthesis*, na medida em que esta seria ou não responsável pelo se tornar ciente de algo. Mas não houve algum refinamento nesse sentido. Heráclito também levou a alma para além de um sopro ou um órgão humano, colocando-a como centro de atividade no homem, embora essa atividade não tenha clara e unicamente o caráter cognitivo. Já o *logos* aparece como sendo um conceito central para o saber, pois bem ouvindo o *logos* e com ele homologando, se aproxima do saber. Entretanto, esse *logos* é o problema de Heráclito, segundo Platão, pois se fundamenta na unidade dos opostos, uma realidade aparentemente em constante movimento e que pode e deve ser percebido pelas sensações. Apesar de ele ter tentado colocar no conhecimento características universais, o fez de modo equivocado, dado que a possibilidade do conhecimento está na clareza sobre a unidade dos opostos, que tem por natureza o movimento.

Mas teria essa noção de unidade dos opostos e movimento do efésio, a ver com a teoria sensista de Platão? Ele parece ter corroborado com certa visão da harmonia dos opostos na natureza das coisas, de que falou primeiramente Heráclito e posteriormente seus seguidores. Há movimento, tal como Heráclito dizia, e sim, como ele dizia, nada é, e sempre está em mudança. Mas Platão inaugura um ponto em adicional sobre esse tema, ainda pertinente a Heráclito: as coisas que são percebidas não estão em algum lugar e são permanentes em sua mutabilidade, disponíveis a serem descobertas enquanto unidade de opostos mutáveis, mas cada coisa se gera e se esvai e nada daí pode ser detido enquanto saber de nada se a única ferramenta para isso for os sentidos. E Heráclito, embora admita um bem pensar, afirma que a unidade mutante de opostos é conhecível. O fato dessa aparição dos sensíveis na relação entre indivíduo que percebe e coisa percebida passa muito longe daquilo que tivemos sorte de obter dos fragmentos de Heráclito. Se o efésio tratou disso em algum momento, com características detalhadas de tal forma, não sabemos. Diante do que temos conhecimento, a resposta para isso é não. Platão é quem detalhou essa teoria.

Quanto a Protágoras, a primeira coisa a ser observada é que, de acordo com o fragmento do homem medida original e analisado por Edward Schiappa, o abderita nem menciona a realidade sensível nem restringe a tese a essa esfera, tal como fez Platão. O fragmento do homem medida se refere, quando observamos o contexto dos demais fragmentos de Protágoras, mais a uma acentuação da linguagem enquanto possível de ser moldada de acordo com o melhor. Ao que parece, essa análise e crítica de Platão ao fragmento foi uma observação posterior, cujo sentido não estava especificado para o próprio Protágoras ao emití-lo. O relativismo presente no fragmento do homem medida seria, então, um *logos* elaborado sobre um dos opostos presentes na natureza das coisas, assim como fala no fragmento dos

dois *logoi*, e não haveria necessariamente a exclusão da falsidade no discurso ou a impossibilidade do conhecimento. Os dois *logoi* explica que sobre cada coisa dita, há possibilidades opostas, pois a linguagem assim permite. Embora isso requeira uma explicação bem mais elaborada sobre não somente a realidade a que se aplica, como também sobre o conhecimento, pois parece não ser possível verdade onde dois discursos opostos são possíveis, Protágoras não deu atenção a isso nos fragmentos que nos chegaram. Como foi explicado no segundo capítulo dessa pesquisa, em 152d, Platão mostra tal relativismo radical, quando afirma a impossibilidade de nomear algo, se conhecimento for tal qual a tese do homem medida afirma.

É verdade que Protágoras, ao afirmar sua tese, considerou todas as coisas (*chrêmata*) como sendo de uma grande amplitude, abarcando todas as experiências humanas possíveis, mas na medida em que este humano emite julgamento sobre tal experiência, admitindo esse julgamento como sendo o que é ou que não é, dado que ele é o critério (*metrôn*), ele não está se restringindo à percepção, mas ampliando o conceito para o campo da linguagem, do discurso, sem esclarecimentos para além desse âmbito. Na defesa de Protágoras apresentada por Sócrates em 167d, aparece o homem universal que trata do discurso retórico possível de se opor, no que concerne à relatividade da ocasião, podendo moldá-lo conforme o melhor. Tendo sido isso mostrado, Platão estava consciente do ponto que Protágoras queria salientar, mas mostrou no *Teeteto* as implicações de sua tese para outro âmbito, pois não se poderia evitar exaltar as sensações e sua fugacidade como sendo a fonte dessa obtenção de *logos* oposto. Para Protágoras, *aisthesis* parece ter aquele entendimento primário que tinha também o jovem Teeteto ao dizer que conhecimento era percepção. E Platão, observando isso, o criticou, ou pelo menos, apontou a falha de sua tese para o saber. Essa crítica ou essa chamada de atenção resultou num inevitável detalhamento de como funciona a sensibilidade e como esta se relaciona com o que deve ser saber.

Além de termos verificado que tais elementos da Doutrina Secreta não ocupam lugar nos dizeres nem de Heráclito nem de Protágoras, podemos verificar também, com acerto, que na época do efésio e do abderita, os elementos da doutrina sensista não estavam em discussão detalhada como aparece em Platão. Sócrates trabalha, até certa parte do diálogo, com a noção de que uma percepção está sempre ligada ao fato de se poder fazer um julgamento sobre algo, da maneira como seus predecessores concebiam. O que acontece em 184b, é a correção dessa concepção sobre *aisthesis*, retirando dela a capacidade de realizar julgamentos: quem elabora essa tarefa é a *psyché*. E para que essa correção se tornasse possível, foi de suma importância detalhar e esclarecer o erro de seus antecessores ao falar sobre saber e sensações, não sendo à

toa que Teeteto usou termos mesclados de forma a confundir sensação, opinião, aparição e saber. Tendo em vistas que Platão sempre está tentando dar um passo adiante dos pensadores de sua época, parece natural essa conclusão, tendo sido justamente nessa obra, o *Teeteto*, onde se configurou essa crítica.

Creio que a principal característica dessa pesquisa que indique a autenticidade da tese sensista platônica seja o detalhamento feito no capítulo 1, pois ali, conhecendo o pensamento dos teóricos daquela época, a riqueza de detalhes e complexidade ficam evidentes. Devemos ter em mente que, enquanto uma tese de doutorado, embora o trabalho tenha sido com a intenção de mostrar o mais que possível a possibilidade de se verificar tais teses propostas, devemos considerar esse estudo enquanto passível de modificações, inclusive de caráter opositor. E sob essa perspectiva, iremos continuar a conclusão, agora juntando essa primeira, a de que Platão forneceu uma interpretação nova sobre os fluxistas e Protágoras, de forma que criou uma tese sensista diferenciada, e enquadrou essa tese no processo cognitivo em direção ao saber que ele apresentou no *Teeteto*.

Essa tese sensista platônica não refutada faz parte de um processo cognitivo, processo esse que inevitavelmente abrange as sensações e o pensamento, num movimento único em direção ao conhecimento. É imprescindível que tenhamos chegado à conclusão pretendida nos primeiros capítulos dessa pesquisa para que tenhamos êxito em tentar mostrar como se dá esse processo cognitivo que começa nas sensações e termina numa atividade peculiar da alma sozinha, consigo mesma. A conclusão que se visa aqui é a de compreender toda a teoria sensista desenvolvida na Doutrina Secreta como primeiro degrau de um aparato cognitivo que funcione em termos discursivos em direção ao saber dialético.

Para tanto, começamos por mostrar que houve a intenção de Sócrates em refinar o termo *aisthesis*, dado que ao dar sua segunda resposta, Teeteto pareceu misturar vários conceitos, incluindo aquele entendimento clássico sobre sensação, a partir da qual tomar consciência de algo e se tornar capaz de emitir um juízo já é possível nesse estágio. Refinando o termo, teremos como resultado uma separação daquilo que puramente se sente, ou que está exclusivamente sujeito a toda aquela mudança perene e constante, e algo que já é diferente disso, pois terá a capacidade de emitir uma sentença, dado que já se tornou consciente. Sabemos que a alma é o elemento central que entra para discernir em definitivo essa capacidade judicativa; mas existem situações diferentes em que essa participação da alma se dá. Importante ainda é saber dizer se a sensação pura é útil ao processo de conhecer e se sim, como isso ocorre. Tendo Sócrates esclarecido que as sensações sozinhas não são capazes de nenhuma atividade e que o discurso faz parte das potências da alma, a sensação pura é pura ou

a alma já está lá? Platão, por meio de Sócrates, quando este corrigia Teeteto, mostrou que o que os teóricos anteriores a ele entendiam por sensação era percepção, e que sensação era incapaz de sequer deter uma linguagem, muito menos um saber. Teria, no mesmo ato de puramente sentir, dois momentos inseparáveis, a saber, um subjetivo e outro objetivo, sendo o primeiro aquele que faz a alma tornar-se ciente daquela sensação e o segundo, uma ocorrência passiva de maneira a causar apenas a sensação no corpo? A intenção de Sócrates, ao refinar o termo *aisthesis* era mostrar que esses momentos são separados ou que mesmo o mais primitivo sentir está acompanhado de atividade psíquica? Para nossa pesquisa, na verdade, qualquer uma das duas respostas seria satisfatória; mas de acordo com a lógica proposta em nossas teses e também naquilo que Sócrates concluiu ao introduzir a alma na atividade estética aponta para o fato de que o mais primitivo sentir está acompanhado de *psyché*, pois o que pensar no caso de separar essas atividades? Como unir essa sensação pura com a sensação acompanhada de *psyché*? Quais seriam as circunstâncias para que ocorresse essa união? Se no momento da sensação já nos damos conta do resultado daquilo como sendo o fato da pedra ser branca, isso se dá devido à presença da alma ali, mesmo que mínima, pois sua atividade peculiar de análise começa em nível posterior a este. O refinamento da *aisthesis* consiste em mostrar que certas características a ela atribuídas seriam impossíveis, pois sua natureza é fugaz. E o que traz sentido para essa fugacidade é uma coisa além das sensações que já está ali presente para tornar possíveis, atividades que ela mesma não é capaz.

Isso nos direciona para a seguinte situação: a alma presente nas sensações, vai gerar sobre elas, opiniões que poderão vir a ser opiniões verdadeiras, bem como opinião verdadeira acompanhada de explicação, e isso devido ao fato de se ter analisado a entidade na relação entre as coisas, tais como identidade, semelhança, diferença, belo, feio, que foram obtidas pela análise nas coisas sensíveis postas também em relação e não meramente sentidas. E não se pode chegar à verdade sem antes ter-se chegado à entidade. Tal situação é o mais próximo que se chega do conhecimento no *Teeteto*. O fato de a irrepetibilidade da sensação para um indivíduo e também a não falseabilidade das sensações não terem sido atacadas por Sócrates permite que argumentemos em favor da permanência desses aspectos da teoria sensista, podendo ser dito que com a manutenção desses aspectos é também a manutenção da descrição em 156 a quando um sentido encontra uma coisa e se forma a qualidade e a sensação. No item 3.1.3 da tese, começamos a tentar mostrar esse aspecto de que Platão não refutou a teoria sensista da Doutrina Secreta.

Platão, logo que termina de expor em pormenores a tese sensista e suas consequências, introduz o discurso de Sócrates contra o homem medida de Protágoras e refuta essa tese de

forma lógica, usando a própria tese para mostrar seu caráter de auto refutação. No interior dessa refutação, a tese sensista aparece como prova de que o homem não pode ser a medida de todas as coisas, pois as sensações são particulares, individuais, reforçando o que foi dito na Doutrina Secreta. Em 178b ele novamente reforça a tese sensista quando fala sobre as opiniões sobre o futuro, pois as que concernem ao presente se verificam possíveis de serem verdadeiras ou falsas para alguém, mas no que concerne ao futuro, a ‘verdade’ das sensações são impotentes. O caráter da não falseabilidade das sensações em si mesmas não é o foco da crítica de Platão quando ele começa a refutar a resposta de Teeteto, mas sim a determinação da inclusão da judicação na sensação, que é o que as potencializa para a verdade e a falsidade. Isso já vimos que, desde o começo da explicação da segunda resposta do jovem, Sócrates já tratou de esclarecer e separar os termos embrulhados ali. Na obra, essa elucidação ocorre após a refutação de Protágoras, mas seu início foi bem antes, se considerarmos que mostrar a impossibilidade da linguagem e o caráter extremamente fugaz das sensações já indica que sensação não seja bem o que Teeteto quis dizer. E nada disso contradiz a tese sensista elaborada a partir de 156a.

Chegamos a um ponto em que temos argumentos em favor da manutenção da tese sensista da Doutrina Secreta, bem como sua não refutação e a qualificação da *aisthesis* que julga por ter a alma em sua condução. Mais importante para a nossa conclusão final estar pronta é o fato de que essa *aisthesis* acompanhada de *psyché* provoca saber. Isso nos leva ao nível da percepção, pois a alma está ativa sobre os dados das sensações, e o que ela faz ao agir.

Não há menção explícita das Formas no *Teeteto*, por isso trabalhamos com uma noção de conhecimento diferente disso. Para o conhecimento das Formas, o processo de conhecer que estamos propondo não funcionaria, apesar de ser dialético, se houver algum modo de se alcançar saber das Formas é através da dialética. Mas se estamos dizendo que tudo começa nas sensações e é sobre elas que a alma avalia e conclui coisas que a levam a perceber a entidade, no *Fédon* vimos que para tal alcance, deve-se afastar do corpo o mais que possível e suponho haver aí uma ruptura. A atividade que a alma deve fazer para alcançar as Formas, já que deve ser em sua pureza, sem corpo, se isso fosse possível quando em vida, é certo que seria de maneira a literalmente abandonar tudo que dele vem, descartando inclusive dados da sensibilidade. Então, propusemos a visão de que para Platão, há a possibilidade de haver conhecimento sem alcance das Formas, e esse conhecimento seria a opinião verdadeira acompanhada de certa explicação. A percepção, sensibilidade acompanhada de atividade psíquica, leva a alma a analisar, raciocinar e trabalhar por si mesma. A alma, como foi dito e

repetido no terceiro capítulo, faz dois tipos de elaboração: uma simples, em que ela conclui coisas não muito trabalhosas, como o vento é frio, coisas que praticamente só dependeram de uma observação breve ou uma escuta breve ou qualquer contato breve com a sensibilidade; outra que é mais trabalhada, é o raciocínio, a análise, a investigação, que a leva a especular sobre coisas mais abstratas e complexas, tendo colocado em relação as coisas que ela obteve por meio da sensibilidade. Para se chegar ao entendimento da semelhança, da diferença, da unicidade, se fez necessário o contato com coisas a serem observadas e entendidas. O único exemplo de pensamento sem sensibilidade que Sócrates menciona no *Teeteto* é o da matemática. Supomos que as demais não o são devido à passagem 186d principalmente.

A ausência das Formas ou a menção não explícita dela no *Teeteto* pode indicar que, justamente por se tratar de uma maneira divina de saber, já que na obra os modos de conhecer analisados são estritamente pertinentes ao homem, ao modo do homem se aperceber da realidade, seja sensível, seja alguma mais complexa, não se encaixa com quaisquer modalidades de aspectos divinos de alcance da Forma em sua totalidade. A menção não explícita dessa teoria (ou sua ausência) nos é importante, pois conhecimento divino não abre espaço para o corpo no pensamento do ateniense. Conforme mencionamos no capítulo III, o símile do bloco de cera apresenta de modo simples, um processo que mostra o funcionamento para a produção de uma opinião, que envolve as sensações, a memória e a capacidade para aprender, que seria pertinente à alma. Com a ênfase nesse símile, gostaríamos de mostrar que Platão faz uso dos elementos apresentados no decorrer da obra de maneira a por todos eles em contato e sugerir que todos possuem um lugar importante para um nível de cognição. A conclusão dessa descrição, em 194c-d, é que a alma chega a uma opinião verdadeira, pois está fazendo bom uso de suas capacidades cognitivas. Além de necessariamente ter que haver uma relação correta entre memória, pensamento e sensação, de modo que não haja confusão na correlação entre esses dados, a cera deverá ser densa, abundante e lisa, pois proporcionará boa memória, facilidade no aprender sem possibilitar desvios, produzindo opinião verdadeira. Tendo sido refutado o símile, embora tenha sido dito nessa pesquisa que a refutação tivera caráter muito breve e inespecífico, diremos que não é possível compreender o processo do conhecimento de maneira tão simples, pois é necessário algo mais complexo para que a alma chegue ao saber. Apenas queremos mostrar que Platão, na presente obra, atenta para esse detalhe, a de um processo que envolva todas as capacidades cognitivas do homem, e que se assim for, o conhecimento a que se chega não é imutável. Mas também pensamos ser possível dizer que a interação que ocorre, a relação entre a sensação e a transmissão desta para a alma, que grava isto em si para posteriormente rememorar, isso se aplica a qualquer coisa que se

obtenha por meio dela e também naquilo que pode levar a ciência da entidade e da verdade. O que vai fazer coincidir esse sinal com o que está na alma é o pensamento que, nessa obra, é o diálogo da alma consigo mesma, um discurso que ela discorre consigo mesma acerca das coisas que examina. Vale salientar que opinião falsa não consiste apenas em haver erro entre a percepção e a opinião, mas certamente em algo mal elaborado na dialética, no processo que concerne à alma por si mesma. Pensar corretamente, embora dependa também de uma correta observação que começa desde os sentidos, terá a principal atividade e a que vai decidir o que é correto ou não é, está nas operações analíticas da *psyché*.

O *Teeteto*, da maneira em que ele é desenvolvido, tendo uma argumentação forte contra os fluxistas e Protágoras, com Sócrates refinando os termos comumente utilizados em sua época para falar de sabedoria, a introdução da alma como sendo um elemento fundamental para a conquista dessa sabedoria, com a possível menção das Formas de maneira discreta e indireta, a refutação forte contra as opiniões e a aporia para a questão central discutida, parece um enredo claro para mostrar tanto a inabilidade do mortal em conseguir a sabedoria quanto a inabilidade de qualquer um que tente falar sobre o que ela é sem especular sobre formas imutáveis e puramente inteligíveis. É impossível não se notar que a *psyché* foi brevemente comentada e depois deixada de lado de maneira sutil, quando a importância dela descrita em 184e foi merecedora de toda uma terceira parte dedicada a sua explicação, o que não aconteceu. Assim também ocorreu com as formas da diferença, semelhança, belo, bom e demais que apareceram nessa discussão, simplesmente foram deixadas de lado, de maneira que a opinião, a percepção, a falsidade a veracidade se tornaram mais importantes. Diria eu que isso propositalmente foi colocado por Platão para tornar a obra aparentemente aporética. Qualquer um que tenha certa familiaridade com o pensamento de Platão, ao ler o *Teeteto* pela primeira vez, é tomado por uma sensação de que, naquela passagem onde aparece a alma pela primeira vez, o diálogo se voltará para o saber imutável que somente ela pode alcançar, e Platão nos deixa em questionamento sobre o motivo pela qual isso não ocorre e o sentido de não ter se chegado a uma resposta sobre isso, se em outras obras ele já havia sugerido qual era a natureza do sábio e do saber. Parece que ali o terreno estava preparado para uma discussão das cognições mais comuns dos mortais e para responder a um conflito com outros pensadores, a resposta dada foi a de que tal cognição não produz sabedoria. O diálogo tem características não de abandono ou refutação de uma própria tese de Platão, mas de suspensão de certas teorias para a avaliação de outras teorias que assumiam um caráter muito forte de verdade, mas que não eram vistas da forma devida, como a tese do homem medida, considerada tese verdadeira, pois dita por um ‘sábio’ da *pólis*.

Outra especulação a ser feita em caráter conclusivo é sobre o fato de que há certa ‘ininterruptibilidade’ entre a sensação e o pensamento. Mais uma vez falarei sobre impressões que se tem quando lemos determinada obra de Platão. Ora, no *Fédon* e no *Banquete*, quando se diz que o mortal pode não chegar ao saber porque é mortal, pensamos justamente que o problema está no corpo, e para que se chegue a este saber, que é inteligível, o corpo deve ser abandonado à própria sorte, e imaginamos como isso seria possível. Provavelmente não é possível, por isso que a questão sobre alcançar ou não o saber é inconclusiva. Mas se fosse, se Platão considera possível deixar de lado o corpo de maneira a vislumbrar as Formas, suporíamos que haveria aí uma maneira de quebrar o fluxo da investigação, separando quaisquer resquícios sensórios da análise puramente psíquica. É daí que tiramos a ideia de que esse processo que propomos é ininterrupto desde as sensações. Porque nele não se faz necessário o abandono delas para se investigar, pois se considera a unidade corpo e alma para o conhecimento que compete ao mortal. E se como vimos, a alma chega a se aperceber de formas mais abstratas por relacionar os dados da sensibilidade, não há como supor aí que se abandone nada do sensível, mas que apenas haja uma tomada de consciência de que as sensações, tal como é descrito na Doutrina Secreta, não produzem saber, são momentâneas e fugazes, e por isso precisam da alma para ganharem sentido. Não há como imaginar, segundo o *Teeteto*, as sensações com provedoras de saber. Se há um homem que é medida de suas próprias sensações, isso é porque elas são infalíveis para a sua própria esfera momentânea. Sentir agora frio e no próximo minuto calor, bem como eu sentir frio no mesmo momento que outro sente calor não é impossível para as sensações, pois o homem é sim a medida delas. Mas isso acaba no corpo. Quando a alma está se apercebendo das coisas das sensações, aquilo ali já se torna um dado com características abrangentes de maneira a proporcionar uma opinião mais elaborada, que saia da simplicidade da sensação corporal para uma complexidade de algo julgável, embora alguns ignorantes não costumem se habituar a essa complexidade operacional da alma. Aperceber-se dessa complexidade já parece ser um passo em direção ao filosofar. E os mortais são aqueles seres intermediários entre o ignorante e o sábio justamente porque filosofam, saem de sua zona de conforto do puramente sensível para elaborar julgamentos conforme o exercício da alma por si só.

Esse processo do conhecimento que propusemos aqui é considerado válido se o pensamento de Trabattoni estiver correto: no *Fédon*, *Banquete* e outras obras como *Fedro*, *Menon* Platão sugere, quando não diz explicitamente, que o saber infalível não é possível para o homem encarnado, preso ao seu corpo. Trouxemos algumas passagens de duas obras, *Fédon* e *O Banquete*, para mostrar isso. Sendo assim, qual seria a objeção mais forte contra a nossa

proposta de que o conhecimento alcançado pelo homem passa necessariamente pelas sensações e delas não é possível se desfazer, nem mesmo quando a alma está analisando por si mesma, pois analisa sobre o que delas obteve de modo mais simples? Se a alma e o corpo, conforme disse Casertano, são um só, se a alma está presente na mais precária sensação, se o homem só pode observar uma realidade, pois o faz tendo o corpo como ferramenta, e se a alma, atrelada incondicionalmente a ele, não pode olhar puramente para um saber de natureza infalível, se a vida com o corpo consiste numa preparação da alma, que precisa estar pronta para ver as Formas, pois se viver em conformidade com o que é vicioso e desvirtuoso não poderá fazê-lo, nem mesmo depois da morte; se a sensibilidade e os sensíveis estão sempre mudando e para que haja saber de qualquer natureza, o homem precisa de um elemento a mais que a simples sensação para dar sentido a elas, a partir da qual se produzirá compreensões sobre ideias mais abstratas, como se daria a exclusão da percepção desse processo? Como dizer que o corpo nada constrói no processo em direção ao saber, se até mesmo na *anamnesis* ele aparece como um momento primário de contato com a Forma a ser rememorada? Creio que a visão tradicionalista, diria até simplista, do pensamento de Platão pode indicar que seja necessária uma ruptura nesse processo, a partir da qual o corpo seria descartado e a alma trabalharia em isolado. Mesmo que isso fosse possível, pois não parece que seja, nem mesmo no *Fédon*, obra que se caracteriza pela procura assídua pelo saber, em vida e na morte, que tem uma crítica aberta e sincera ao corpo, ainda sim poderíamos dizer que estando a alma separada do corpo, ali já o tendo descartado de tal maneira, sobre o que ela estaria refletindo se não sobre dados que obteve em vida, experiência adquirida por ter estado em comunhão com ele, pois ainda no *Fédon* e também no *Fedro* é dito que ao encarnar, a alma se esquece das Formas?

A sensação irrepetível pura, esse momento automatizado de perceber as coisas despretensiosamente, sem que a alma esteja investigando ativamente, prestando atenção e analisando aquilo que os olhos veem, os ouvidos escutam, para que serve no processo do conhecer? Realmente mostramos que essa sensação é indispensável para o homem vir a saber? O que concluímos sobre isso constitui uma tese que certamente não pode se aplicar a Platão por falta de conteúdo suficiente relativo a essa questão: o homem, mesmo o filósofo, não está o tempo todo aprendendo, não está o tempo todo analisando. Ele está no mundo e há momentos de uma estadia aqui despretensiosa e que não envolva julgamento e saber. Embora não seja importante para o saber, o momento da sensação sem atividade analítica é um momento indispensável, inseparável do homem no mundo, encarnado, possuidor de um corpo cuja desfeita não é possível nem mesmo no processo em direção ao saber. Esse momento

comum a todos e presente durante toda a vida de um mortal é essa *aisthesis* simples, que por ventura pode produzir opiniões fugazes, pois não estava em processo de investigação. E pode não produzir nada, pois é uma condição de estar, ocupar um espaço no mundo. Existem dois pontos diferentes falados nessa pesquisa, a saber, que as sensações são indispensáveis para a alma começar a analisar e que a sensação refinada, destituída de discurso e por si mesma também faz parte do processo cognitivo. A primeira, sabemos que é possível, dadas as falas encontradas na obra mesma já trabalhadas aqui. Mas a segunda não ficou tão clara a conclusão. Diremos que há sim uma alteração no conceito de *aisthesis* de modo a retirar dela qualquer atividade que não seja a sensória imediata e fugaz, mas não estamos certos em dizer que tal momento ou tal característica é participativa no processo em direção ao saber, já que ela não analisa, já que ela pode ser apenas uma maneira passiva do homem estar no mundo. Mas se não houver como afirmar esse momento passivo, pois a alma estará sempre em atividade, não importa o que o homem esteja fazendo com seus sentidos, esta posição traria a *aisthesis* completa para a cognição humana.

No terceiro capítulo dessa pesquisa, quando falamos sobre Casertano foi dito que para ele, o homem constitui-se numa unidade, não há dualidade corpo e alma no pensamento de Platão e com isso, não há também atividade passiva nem no que concerne aos sentidos, pois sendo o homem esta unidade, aquilo que abrange em sua totalidade é a alma e ela está no comando das mais simples e ordinárias sensações, fazendo delas atividades suas. Pois além de ser dito na obra que é a alma que unifica as sensações, a partir do momento que fica acertado que é através dos sentidos que a alma age, não são apenas os sentidos que sentem, mas a todo e qualquer momento do processo é a alma que sente, pois ela que dirige os sentidos para o que está fora deles, o que está fora do corpo, fora do homem. Não há, pois, sensação dos olhos, mas sensação de toda a alma através dos olhos e isso une o indivíduo em sua totalidade, sem separações. O homem experimenta as sensações na totalidade de sua alma, e podemos contemplar também aí essas sensações que não se dirigem para algo, que são pontualmente passivas, pensando sobre elas que a alma já está lá, não avaliando, mas sentindo. Seria essa ideia suficiente para dizer que ela também está no processo em direção ao saber?

Não há como negar que houve essa refinação, e se realmente existe agora sensação e percepção diferenciadas enquanto etapas do processo, embora para que o processo ocorra seja necessário o uso dos sentidos como ferramenta, a sensação não é necessária, mas a percepção que é. Isso significa que a primeira tese dessa pesquisa foi devidamente apresentada e trabalhada, mostrando que Platão construiu uma tese sensista, trazendo a separação para o que realmente é sensação e percepção que gera opinião e todo o processo que concerne a alma. A

teoria sensista parece mesmo, de acordo com nossos argumentos, ter sido feita e mantida por Platão, com o intuito de refinar o termo sensação e exclui-lo da condição responsável por tornar alguém sábio. No que concerne a segunda proposta da tese, que começa no capítulo III e tenta unir o que foi apresentado no capítulo I e II, se alma está presente desde a mais primária sensação, dando vida ao movimento do corpo do mortal enquanto habitando o mundo, sensação, percepção e pensamento são inseparáveis até mesmo no processo em direção ao saber. A sensação simples não pode ser separada da alma, pois seria um corpo morto sem sensação alguma.

Se há uma resposta para isso, de forma a mostrar que a alma pode refletir sem o corpo sobre algo que não foi dado por ele, como também se a sensação por não ser ativa, mas apenas percepção, pode ou não ser descartada para que a alma analise o que lhe é importante, em obras que não foram mencionadas aqui, tais como o *Timeu*, *Leis*, *Hípias Maior*, seria uma busca que faríamos num momento posterior e seria também um complemento para essa pesquisa, e não exatamente uma refutação, pois responderíamos que, no pensamento do filósofo ateniense, é possível se verificar um momento em que se pode fazer essa especulação, a que apresentamos nessa pesquisa, como também uma especulação de ordem mais abstrata e mais certa no que concerne ao saber infalível. Há intérpretes que defendem que Platão apresenta uma tendência unificada para a questão do saber. Mas acreditamos que não há como provar de forma eficaz uma tendência unificada, pois muitos dados sobre a cronologia, os termos, os entendimentos dos termos por ele utilizados, bem como a leitura de seus contemporâneos como Aristóteles mostram conflito, além de uma abertura para diferentes modos de compreendê-lo.

## Referências

- ADALIER, Gokhan. **The case of *Theaetetus*.** Phronesis, XLVI, p 1-37.
- ANACHORETTA, Maria Inês Senra. **O *Teeteto* de Platão e a *Dynamis*.** Rio de Janeiro, PUC-Rio, 1998. (Dissertação de Mestrado)
- ARISTÓTELES. **Metafísica.** São Paulo, Loyola, 2002.
- BERGE, Damião. **O *Logos* Heraclítico.** Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1969.
- BOERI, Marcelo. **Sensoperception y Estados Afectivos in Do Saber ao Conhecimento: Estudos sobre *Teeteto*.** Fabrizio Serra Editore, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Estados de Creencia e Conocimiento em Platon.** Universidade de los Andes, Chile. 2005.
- \_\_\_\_\_. **Sobre lo Aparente e lo Real.** Universidade de Los Andes, Chile. Diánoia vol LIV, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Filosofia y Drama em el *Teeteto* del Platon.** *Eúnoia*. Estudos de Filosofia Anticua. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- BRANDWOOD, Leonard. **Stylometry and Chronology In The Cambridge Companion to Plato.** Edited by Richard Kraut. Cambridge University Press, 1992, p. 90-120.
- BUCKELS, Christopher. **Flux Capacities: A Casual Theory Reading of the Secret Doctrine in Plato's *Theaetetus*.** Society of Ancient Greek Philosophy Newsletter, December, 2014.
- BORGES, Anderson de Paula. **Fluxo e Infalibilismo em *Teeteto* 151 – 160.** Journal of Ancient Philosophy vol VI, 2012.
- BURNYEAT, M. **The *Theaetetus* of Plato.** Indianapolis: Hackett. 1990.
- CASERTANO, Giovanni. **Contra Trindade e o seu *Peri aletheias* In Do saber ao conhecimento – Estudos sobre *Teeteto*.** Organização José Trindade dos Santos. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 2005.
- CASTRO, Roberto C. G. **A Grécia Antiga e a Comunicação no século XX: aproximações.** Univ. do Porto, 2013. Convenit.
- CHAPPELL, Timothy. **Reading Plato's *Theatetus*.** Hackett Publishing Company, 2005.
- COOPER, John. **Plato on Sense-perception and Knowledge.** Phronesis, XV, 2, 1970, p.123-146.
- CORNFORD, Francis M. **Plato's theory of knowledge.** New York: Liberal Arts Press, 1957.
- \_\_\_\_\_. **Plato's Cosmology.** Hackett Publishing Company: Cambridge, 1935.
- COPE, Edward Meredith. **The Rethoric of Aristotle with a commentary.** Cambridge: Cambridge U. Press, 1877.

- CORDEIRO, Nestor Luis. **Sendo, se é.** Odysseus: São Paulo, 2011.
- COSTA, Alexandre. **Heráclito: Fragmentos Contextualizados.** São Paulo, Odysseus, 2012.
- EMPIRICUS, Sextus. **Outlines of Pyrrhonism.** Cambridge, Harvard University Press, 1933.
- FEREJOHN, Michael. **Knowledge and Forms in Plato.** In **A Companion to Plato**, Blackwell Companion to Philosophy. Edited by Hugh Benson. Blackwell Publishing, 2006, p. 146- 162.
- FLAKSMAN, Ana. **Aspectos da recepção de Heráclito por Platão.** Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2009. (Tese de Doutorado)
- \_\_\_\_\_. **A Questão do Conhecimento em Heráclito.** Rio de Janeiro, PUC-Rio, 2001. (Dissertação de Mestrado)
- FONSECA, Marcos Aurélio Monteiro da. **Heráclito e Protágoras: O Logos do Jogo e o Jogo do Logos.** Revista Princípios, Natal, 1996.
- FRANCO, Irley F. **A Realidade do Mundo Físico na Filosofia de Platão.** O que nos faz Pensar, PUC-Rio, nº 11, abril de 1997, p. 87-130.
- FREDE, Michael. **Observations on Perception in Plato's Later Dialogues in Essays of Ancient Philosophy.** Oxford: Clarendon, 1987.
- GABIONETA, Robson. **Um Estudo sobre o sofista Protágoras nos diálogos de Platão.** Campinas, 2013.
- GILL, Mary Louise. **Problems for Forms.** In **A Companion to Plato**, Blackwell Companion to Philosophy. Edited by Hugh Benson. Blackwell Publishing, 2006, p. 184-198.
- GUTIERREZ, Jose Barros. **Protagoras y Gorgias: fragmentos y testimonios.** Aguilar Argentina S.A. de Ediciones. Argentina, 1977 – 1980.
- HERÁCLITO. **Fragmentos.** Edição bilíngue com tradução, introdução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1980.
- IGLÉSIAS, Maura. **Conhecimento, Linguagem e Pensamento em Platão.** Ideias, Campinas, Unicamp, ano XI, nº2, 2005, p. 233-262.
- KERFERD. G. B. **The Sophistic Movement.** Cambridge: Cambridge U. Press, 1981.
- KIRK, G. S., Raven, J. E. **Os Filósofos Pre-Socráticos.** Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca et al: Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1979.
- KRAUT, Richard. **Introduction to the study of Plato.** In **The Cambridge Companion to Plato.** Edited by Richard Kraut. Cambridge University Press: Cambridge, 1992, p. 1- 50.
- LAÉRCIO, Diógenes. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres.** Brasília. Ed. UnB, 1988.

LEE, Mi –Kyuong Mitzi. **Thinking and Perception in Plato's *Theaetetus*.** Aperion, nº32, 1999, p. 37- 54.

LOPES, Rodolfo Paes Nunes. **O Timeu de Platão : Mito e Texto.** Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2009.

LÓPEZ, Falas Luis. **Dos Filosofías desde lo singular em el pensamento antiguo: Cínicos e Cineraicos.** Ver. Filosofia Uni. Costa Rica, 1999.

MODRAK, Deborah. K. **Perception and Judgment in Plato's *Theaetetus*.** Phronesis, XXVII, p. 35-54.

\_\_\_\_\_ **Plato: A Theory of Perception or a Nod to Sensation.** In **A Companion to Plato**, Blackwell Companion to Philosophy. Edited by Hugh Benson. Blackwell Publishing, 2006, p. 133-145.

MORAVICK, Julius. **Platão e Platonismo: Aparência e Realidade na Ontologia, na epistemologia e na ética.** Edições Loyola, São Paulo, 2006.

MUNIZ. Fernando. **A Doutrina da Aisthesis no Teeteto de Platão.** Revista O que nos faz pensar nº 24. PUC-Rio, 2008.

\_\_\_\_\_ **A Potência da Aparência: Um Estudo sobre o Prazer e a sensação nos Diálogos de Platão.** Annablume Editora, São Paulo, 2011.

\_\_\_\_\_ **Platão: O Prazer e a Deficiência do Mundo Sensível.** O que nos faz pensar, PUC-Rio, nº 15, 2002, p. 185-195.

NAKHNIKIAN, George. **Plato's Theory of Sensation II.** The Review of Metaphysics vol. 9, nº 2, December, 1955.

\_\_\_\_\_ **Plato's Theory of Sensation I.** The Review of Metaphysics vol.9, nº1, September, 1955.

PENER, Terry. **The Forms and the Sciencein Socrates and Plato.** In **A Companion to Plato**, Blackwell Companion to Philosophy. Edited by Hugh Benson. Blackwell Publishing, 2006, p. 165-183.

**PLATÃO, A República.** 2º edição. Tradução Edson Bini. Edipro, São Paulo, 2012.

\_\_\_\_\_ **Fédon.** Coleção **Os Pensadores**, 2ª edição; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa, São Paulo, Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_ **Menon.** Ed. PUC-Rio, Rio de Janeiro, Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_ **O Banquete.** Coleção **Os Pensadores**, 2ª edição; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa, São Paulo, Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_ **O Sofista.** Tradução Edson Bini. Edipro, São Paulo, 1º edição, 2007.

\_\_\_\_\_ **Teeteto.** Fundação Calouste, Lisboa, 2010.

\_\_\_\_\_ **Theaetetus – Sophist.** Vol. VII, translated by Harold N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1921.

\_\_\_\_\_ **Theaetetus in Plato in Twelve Volumes**, Vol. 12 translated by Harold N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1921.

PROTAGORA. **Fragmentos.** In. **Sofistas: testimonies y fragmentos.** Trad. Antonio Melero Bellido. Madrid, Gredos, 1996.

RITTER, Constantine. **The Essence of Plato's Philosophy.** Tr. By Adam Alles, London, 1933.

ROBINSON, Richard. **Forms and error in Plato's *Theaetetus*.** The Philosophical Review, 1950.

ROSSET, Clement. **A Anti-natureza; Elementos para uma Filosofia Trágica.** Traduzido por Getulio Puell. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

SANTOS. Gisele Vale dos. ***Aísthesis, a medida da afecção.*** Revista *Kinesis*, vol. 3, Santa Maria, RS, 2011.

SANTOS, José Trindade. **A Função da Alma na Percepção nos Diálogos Platônicos.** Hypnos, São Paulo, 2004.

\_\_\_\_\_ **Existir e Existência em Platão.** Universidade de Lisboa, 2004.

\_\_\_\_\_ **Para Ler Platão tomo II.** Edições Loyola, São Paulo, 2008.

SCHIAPPA, Edward. **Protagoras and Logos.** University of South Carolina Press. Columbia, South Carolina, 2003.

SCHLEIERMACHER, F.E.D. **Introductions to the Dialogues of Plato.** Cambridge, London.

SEDLEY, David. **The Midwife of Platonism: Text and subtext in Plato's *Theaetetus*.** Oxford. 2004.

\_\_\_\_\_ **Plato on Language.** In **A Companion to Plato**, Blackwell Companion to Philosophy. Edited by Hugh Benson. Blackwell Publishing, 2006, p. 214-227.

SNELL,B. **A Descoberta do Espírito.** Edições 70: Coimbra, 2005.

SOUZA, Eliane Christina de Souza. **Protágoras: do Indivíduo ao Sujeito.** HYPNOS, São Paulo, número 24, 1º semestre 2010,93-109.

TRABATTONI, Franco. **Il *Teeteto* di Platone: Struttura e Problematiche.** Loffredo Editore, Napoli, 2003.

\_\_\_\_\_ **La Dotrina Platonica Dell' Anima: um Percorso.** In **Gli Irraggiungibili Confini.** Rita Bruschi, Edizioni Ets.

\_\_\_\_\_ **L'intuizione Intellettuale in Platone: In Margine ad Alcure Recenti Pubblicazioni In Rivista di Storia della Filosofia**, n° 3, 2006.

\_\_\_\_\_ **Platão.** Annablume Clássica. Coimbra, 2012.

\_\_\_\_\_ **Qual è il significato del *Teeteto* platonico? In margine a uma nova traduzione commentata del dialogo.** Revista Elenchos, Bibliopolis, 2012.

\_\_\_\_\_ ***Theaetetus* 200d-201c: Truth without Certainty.** In A. Havlicek, F. Karfik, S. Spinka (cur.), **Plato's *Theaetetus*. Proceedings of the sixth Symposium Platonicum Pragense**, Prag 2009, p. 250-273.

UNTERSTEINER, Mario. **The Sophists**. Oxford, Basil Blackwell, 1954.

VLASTOS, Gregory. **On Heraclitus**. American journal of philology, LXXVI, 1995.

WHITE, Nicholas P. **Plato's Metaphysical Epistemology**. In **The Cambridge Companion to Plato**. Edited by Richard Kraut. Cambridge University Press, 1992, p. 277- 310.

## Outros

**Estudos Platônicos: sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem.** Organização Marcelo Perine. Edições Loyola, São Paulo, 2009.

**The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Stanford UniversityLibrary of Congress Catalog Data: ISSN 1095-5054