



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARCIANO ROMUALDO ARAUJO CAVALCANTI

**O ESTATUTO EPISTÊMICO DA PERCEPÇÃO A PARTIR DO DIÁLOGO**  
***TEETETO* DE PLATÃO: uma leitura filosófico-literária**

RECIFE  
2022

MARCIANO ROMUALDO ARAUJO CAVALCANTI

**O ESTATUTO EPISTÊMICO DA PERCEPÇÃO A PARTIR DO DIÁLOGO**  
***TEETETO* DE PLATÃO: uma leitura filosófico-literária**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: ontologia e linguagem.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Antonio da Silva Filho.

RECIFE

2022

Catálogo na fonte  
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

C377e Cavalcanti, Marciano Romualdo Araujo.  
O estatuto epistêmico da percepção a partir do diálogo *Teeteto* de Platão : uma leitura filosófico-literária / Marciano Romualdo Araujo Cavalcanti. – 2022.  
150 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Antonio da Silva Filho.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2022.  
Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Epistemologia. 3. Percepção. 4. Platão. I. Silva Filho, Marcos Antonio da (Orientador). II. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2022-119)

MARCIANO ROMUALDO ARAUJO CAVALCANTI

**O ESTATUTO EPISTÊMICO DA PERCEPÇÃO A PARTIR DO DIÁLOGO**  
***TEETETO* DE PLATÃO: uma leitura filosófico-literária**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Aprovada em: 24/02/2022.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>o</sup>. Dr. Marcos Antonio da Silva Filho (Orientador)

Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof<sup>o</sup>. Dr. Carolina de Melo Bomfim Araújo (Examinadora Externa)

Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

Prof<sup>o</sup>. Dr. Maria Aparecida de Paiva Montenegro (Examinadora Externa)

Universidade Federal do Ceará

---

Prof<sup>o</sup>. Dr. Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão (Examinador Externo)

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES, pela qual tive o privilégio de ser bolsista. A bolsa fora de enorme importância para que eu e minha família pudéssemos viver nesse período trágico, onde a pandemia de Covid-19 assolou o Brasil e o mundo. Espero que o órgão continue na ativa, promovendo a ciência brasileira e apoiando os pesquisadores, principalmente aqueles das classes menos abastadas. Também agradeço à Universidade Federal de Pernambuco e aos meus professores do Departamento de Filosofia, pois contribuíram da melhor forma que puderam para minha formação, em especial aos professores Anastácio Borges Araújo Jr. e Marcos Antonio da Silva Filho. Também agradeço aos professores Roberto Bolzani e Thiago Aquino, que se dispuseram a participar da minha banca de qualificação e ofereceram contribuições preciosas para minha pesquisa. Também deixo meus agradecimentos às professoras Carolina Araújo e Maria Aparecida Montenegro, como também ao professor Renato Matoso, por terem aceitado participar da defesa da dissertação e terem examinado meu texto cuidadosamente. Os erros e equívocos que ainda restaram nessa versão final são de minha responsabilidade. Agradeço ao “Grupo Dynamis” e ao “Nós Platônicos”, pelas leituras e discussões que conseguimos manter durante essa crise. Por fim, também agradeço enormemente aos meus familiares, meus amigos e amigas, presentes e ausentes. Em especial, para minha Mãe, Maria Gorete Araujo Cavalcanti, minha irmã, Mariana Araujo Cavalcanti, meu pai, Marciano Gomes Cavalcanti Neto e para Marianne Girard.

## RESUMO

Há certa discussão entre intérpretes da filosofia platônica sobre o papel epistêmico da percepção. Nesse contexto, o *Teeteto* é um diálogo de destaque, pois há uma análise profunda da capacidade epistêmica dessa faculdade. Porém, não há um consenso sobre o significado do principal argumento para negar a definição que identifica conhecimento com percepção. Por um lado, pode-se dizer que a percepção é judicativa, ou seja, que o conteúdo da minha experiência perceptiva é um estado mental de conhecimento. Por outro lado, pode-se defender que a percepção não produz juízos. Como consequência, ela estaria fora de um âmbito discursivo. Nossa dissertação apresenta uma reconstrução literário-filosófica do diálogo *Teeteto*. Através dela, mostramos que o objetivo do texto é diferenciar perceber de pensar, explicitando suas características e capacidades. Isso explicitará como se dá a relação entre alma e corpo na percepção e servirá como critério para delimitar o caráter epistêmico dessa faculdade. Temos como resultado da investigação que o corpo e a alma são coagentes no processo perceptivo e que, no processo de perceber, a alma não apreende juízos. Dessa maneira, se ser judicativo é condição necessária para algo ser fonte de conhecimento, então a percepção não tem estatuto epistêmico. Porém, a percepção continua tendo um papel no processo de conhecer as coisas.

Palavras-chave: cognição; conhecimento; percepção; Plato.

## ABSTRACT

There is some discussion among interpreters of Platonic philosophy about the epistemic role of perception. In this context, Theaetetus is a prominent dialogue, because there is a deep analysis of the epistemic capacity of this faculty. However, there is no consensus on the meaning of the main argument for denying the definition that identifies knowledge with perception. On the one hand, one can say that perception is judicative, that is, that the content of my perceptual experience is a mental state of knowledge. On the other hand, one can argue that perception does not produce judgments. Consequently, it would be outside a discursive scope. Our dissertation presents a literary-philosophical reconstruction of the dialogue Theaetetus. Through it, we show that the purpose of the text is to distinguish perceiving from thinking, explaining its characteristics and capabilities. This will make explicit how the relationship between soul and body in perception takes place and will serve as a criterion to delimit the epistemic character of this faculty. We have as a result of the investigation that body and soul are coagent in the perceptual process and that, in the process of perceiving, the soul does not apprehend judgments. Thus, if being judgmental is a necessary condition for something to be a source of knowledge, then perception has no epistemic status. However, perception still has a role in the process of knowing things.

Keywords: cognition; knowledge; perception; Plato.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>9</b>
<b>2</b>	<b>PRIMEIRO CAPÍTULO: BASTIDORES À RECONSTRUÇÃO DO DIÁLOGO <i>TEETETO</i></b> .....	<b>16</b>
2.1	APRESENTAÇÃO DAS DIFICULDADES EXEGÉTICAS DOS DIÁLOGOS DE PLATÃO .....	17
<b>2.1.1</b>	<b>Como ler o <i>Teeteto</i>?</b> .....	<b>27</b>
2.2	<i>ΑΙΣΘΗΣΙΣ</i> É <i>ΕΠΙΣΤΗΜΗ</i> ? APRESENTAÇÃO DAS DIFICULDADES INTERNAS AO <i>TEETETO</i> .....	32
<b>2.2.1</b>	<b>Os sentidos de “<i>αἰσθήσις</i>”</b> .....	<b>32</b>
<b>2.2.2</b>	<b>Os sentidos de “<i>ἐπιστήμη</i>”</b> .....	<b>35</b>
<b>2.2.3</b>	<b>Relação entre a definição e as teses de Protágoras e Heráclito</b> .....	<b>40</b>
<b>2.2.4</b>	<b>A <i>αἰσθήσις</i> possui algum caráter epistêmico?</b> .....	<b>42</b>
<b>3</b>	<b>SEGUNDO CAPÍTULO: A RELAÇÃO ENTRE PERCEPÇÃO E PENSAMENTO NO <i>TEETETO</i></b> .....	<b>49</b>
3.1	EXEGÉSE DA INTRODUÇÃO DO <i>TEETETO</i> (142a-151e).....	49
<b>3.1.1</b>	<b>Exame das características, das personagens e da função geral do prólogo</b> .....	<b>49</b>
3.1.1.1	Interpretação negativa Prólogo: uma crítica ao Sócrates megárico; .....	53
<b>3.1.2</b>	<b>O encontro das personagens principais (143d1-151e3)</b> .....	<b>54</b>
3.1.2.1	Interpretação positiva do Prólogo: o Sócrates platônico .....	56
<b>3.1.3</b>	<b>Exame das personagens na introdução</b> .....	<b>58</b>
3.1.3.1	Teeteto como jovem filósofo.....	58
3.1.3.2	Teodoro como matemático de crenças conflitantes .....	59
3.1.3.3	Sócrates como filósofo examinador de opiniões .....	61
<b>3.1.4</b>	<b>Considerações iniciais da primeira definição</b> .....	<b>63</b>
3.2	ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO DO EXAME INDIRETO DA PRIMEIRA DEFINIÇÃO DE CONHECIMENTO (151e-186e).....	64
<b>3.2.1</b>	<b>A definição de Teeteto e a tese de Protágoras (152a-c)</b> .....	<b>65</b>
3.2.1.1	Comprometimentos implícitos de Teeteto e Teodoro: a conexão entre a primeira definição e a tese de Protágoras .....	67
3.2.1.2	Constatação da confusão entre φαίνεται e αἰσθήσις.....	69
<b>3.2.2</b>	<b>O fim da apresentação de Protágoras: a infalibilidade e a doutrina secreta</b> .....	<b>70</b>



<b>3.2.3</b>	<b>A doutrina secreta e a teoria da percepção</b> .....	71
3.2.3.1	A primeira versão da doutrina secreta (152d-155c) .....	71
3.2.3.2	A segunda versão da doutrina secreta: a doutrina de sábios refinados (156a-160e)..	74
3.2.3.2.1	<i>A relação entre a tese de Protágoras e a doutrina secreta</i> .....	76
3.2.3.2.2	<i>A primeira crítica da doutrina fluxista-protagoreana</i> .....	78
3.2.3.2.3	<i>A defesa de Protágoras e sua refutação (161a-181e)</i> .....	80
3.2.3.2.4	<i>Resposta de “Protágoras”</i> .....	83
3.2.3.3	A terceira versão da doutrina secreta e sua refutação (179c-182b).....	91
<b>3.2.4</b>	<b>A confusão cognitiva entre pensar, perceber e opinar</b> .....	92
<b>3.2.5</b>	<b>Exame da adesão platônica de Heráclito</b> .....	96
<b>4</b>	<b>TERCEIRO CAPÍTULO: A REFUTAÇÃO DA DEFINIÇÃO E A SEPARAÇÃO ENTRE PERCEBER E PENSAR</b> .....	<b>99</b>
4.1	ANÁLISE DOS PASSOS 184B-186E.....	99
4.1.1	<b>Estágio 1: perceber é uma atividade da alma através do corpo</b> .....	100
4.1.2	<b>Estágio 2: pela percepção atingimos um tipo de coisas, enquanto pela alma examinamos outro tipo</b> .....	101
4.1.3	<b>Estágio 3: a alma examina o ser de todas as coisas</b> .....	105
4.1.4	<b>Estágio 4: sem atingir o ser, não há verdade nem conhecimento</b> .....	107
4.2	QUAL PAPEL A ALMA E O CORPO CUMPREM AO PERCEBER? .....	109
4.3	QUAL O ESTATUTO EPISTÊMICO DA PERCEPÇÃO? .....	117
4.3.1	<b>Leitura “Ortodoxa”</b> .....	119
4.3.2	<b>Leitura “Realista”</b> .....	122
4.4	QUANDO <i>ΑΙΣΘΗΣΙΣ</i> É <i>ΕΠΙΣΤΗΜΗ</i> .....	133
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>138</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>140</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O platonismo parece assumir um dualismo que opõe o que advém do pensamento ao que é oriundo dos sentidos. Assim, confere a cada faculdade cognitiva uma competência específica relativa a um domínio específico da realidade. Ao conhecimento cabe o ser e à opinião cabe o vir-a-ser. Nesses termos, o platonismo sustenta que conhecer depende unicamente do acesso a entidades supra-empíricas. A consequência disso é que o conhecimento prescindir do que advém dos sentidos. Sendo assim, a percepção não possui estatuto epistêmico. Para avaliar se esta imagem é correta, cabe uma análise do *Teeteto*. Pois este é o diálogo platônico em que o estatuto epistêmico da percepção é analisado mais detalhadamente.

Neste diálogo, Sócrates, Teeteto e Teodoro, discutem a questão “o que é conhecimento (*ἐπιστήμη*)?”. Três definições são oferecidas, mas todas são refutadas. A primeira identifica conhecimento com “sensação” ou “percepção” (*αἰσθήσις*)<sup>1</sup>. A segunda identifica-o com “opinião verdadeira”. A terceira, “opinião verdadeira associada a um *λόγος*”. Na primeira definição temos a passagem do *corpus platonicum* na qual a relação entre “percepção” e “conhecimento” é tratada de maneira minuciosa (184b-186e)<sup>2</sup>. Esta passagem é a última das três explicações do fenômeno perceptivo<sup>3</sup>. O diálogo termina em aporia e não traz a hipótese das Formas (*εἶδος, ἰδέα*) para o exame. No entanto, até hoje, ela é considerada a principal tese platônica sobre o conhecimento.

Esse silêncio quanto às Formas gera polêmica sobre a unidade teórica das obras de Platão, pois a apreensão dessas entidades é colocada nos diálogos anteriores como a principal condição para conhecermos. Essa e outras razões levaram intérpretes a sugerirem um abandono ou reformulação da hipótese. Por exemplo, no *Teeteto* Sócrates volta ao procedimento investigativo dos diálogos socráticos, diferente do que vemos nos diálogos “médios” (SEDLEY, 2000, p. 79–80). Outra razão é que na *República* o conhecimento é

<sup>1</sup> Os gregos não dispõem de palavras individuais para distinguir a sensação (mero estímulo sensorial) da percepção. Ambas são traduções parciais para *αἰσθήσις*, cujo sentido não se restringia a contextos epistêmicos ou sensoriais como podemos ver em Guthrie (Cf. 1992a, p. 86–87) e Caston (Cf. 2015, p. 2–4). Optamos, provisoriamente, pelo termo “percepção”, mas discutiremos sobre sua tradução.

<sup>2</sup> As referências dos diálogos de Platão serão conforme a tradicional divisão dos parágrafos proposta pela edição de Stephanus.

<sup>3</sup> A primeira definição ocupa 151e-186e. Inicialmente trata a percepção desde um ponto de vista fluxista (tudo se move), compreende o trecho 151e à 154a; em seguida, ao expor a chamada “doutrina secreta” (versão mais refinada de fluxismo), traz novos elementos que constituem a percepção em 154e-160a; por fim, quando deixa de analisar a percepção desde um fluxismo radical, trata dela novamente em 184b-186e.

tratado como algo restrito a entidades abstratas, enquanto que no *Teeteto* o conhecimento parece algo que eu posso atribuir às coisas cotidianas e perceptíveis (SEDLEY, 2000, p. 85).

Uma razão adicional é o fato de Platão conectar o *Teeteto* com obras aparentemente desaprovam a sua célebre teoria. Por exemplo, o *Sofista* traz críticas aos “amigos das Formas” (PLATÃO, 249b) e seus acontecimentos são temporalmente subsequentes aos do *Teeteto*. Ademais, Sócrates menciona que, ainda jovem, se aproximou do filósofo Parmênides (*Teeteto*, PLATÃO, 183e5-184a1). Alguns tomam o comentário como uma alusão ao diálogo homônimo ao Eleata (CORNFORD, 1957, p. 1; KAHN, 2018, p. 67). Neste, o filósofo aparece levantando várias objeções à versão da hipótese que Sócrates apresentou. Desse modo, analisar o tratamento platônico da percepção, tendo em vista determinar se ela constitui ou não conhecimento, pode ser decisivo para determinar se essa mudança existe.

Nesta investigação, os parágrafos 184b-186e do *Teeteto* são centrais, pois eles contêm a crítica mais direta à primeira definição. Introduzem uma distinção gramatical entre “com”<sup>4</sup> e “através de”<sup>5</sup>. Essa distinção mostra que não se percebe com os órgãos dos sentidos, ou seja, com o corpo. Na realidade, é através dos sentidos, com a alma (*ψυχή*)<sup>6</sup>, que se percebe. O corpo, nesse sentido, é um instrumento da alma para perceber. Feito isto, segue-se uma nova distinção. As coisas que a percepção apreende são diferenciadas de um tipo de objeto diferente. Este último não é captado por ela, mas por um trabalho “solitário” da alma, “apartado” do corpo.

A percepção compreende qualidades restritas a um único sentido. Por exemplo, o vermelho é acessado pelos olhos, não pelos ouvidos. Por sua vez, a alma, através de si mesma<sup>7</sup> (sem o corpo) capta as *κοινά*, características que são comuns às percepções de diferentes órgãos sensíveis. Por exemplo, a alma capta a “diferença” que pode ser atribuída a um som, em comparação com um sabor. Portanto, uma característica relativa à audição e ao paladar. As *κοινά* são condições para o conhecimento. Entre elas está a entidade (*οὐσία*), que é condição para a verdade. No entanto, a percepção não capta as *κοινά*. Desse modo, pode-se afirmar que conhecer não é perceber, porque conhecimento exige a captação da verdade. Ainda assim, essa distinção gera dissensos relativos ao conteúdo judicativo da percepção.

<sup>4</sup> Uso do dativo instrumental.

<sup>5</sup> Preposição *δια* seguida de substantivo no genitivo.

<sup>6</sup> Optamos pela tradução de *ψυχή* por “alma” ao invés de “mente”. Na obra platônica, examinando questões similares aos de filósofos contemporâneos, o termo frequentemente tem conotação próxima ao uso do termo moderno “mente” – derivado da tradução latina do termo “*νοῦς*”, isto é, “intelecto”. Mas sua carga semântica é mais abrangente – por exemplo, todo ser vivo tem *ψυχή* – e Platão usa-o em discussões de outra natureza (filosófico-religiosas) (Cf. MILLER JR., 2011, p. 261).

<sup>7</sup> Preposição *δια* seguida de genitivo.

Os intérpretes se diferenciam entre os que leem o parágrafo como uma denegação platônica do caráter “judicativo”, “conceitual”, “cognitivo” ou até “proposicional” da percepção<sup>8</sup>, já outros sugerem leituras alternativas. Estes últimos concluem que a percepção produz juízos mínimos. Questões distintas são levantadas para responder ao impasse. Por exemplo, há duas discussões internas aos próprios parágrafos. A primeira se dá em função do significado que o termo *ὀψία* tem neste contexto, já a segunda concerne ao tipo de relação que se estabelece entre corpo e alma. Além desta, podemos refletir sobre a conexão dos parágrafos 184b-186e com os momentos precedentes da primeira parte diálogo. Isto é, de que maneira a longa discussão que vai de 152a até 184a impacta o trecho que selecionamos.

Quanto ao significado de *ὀψία*, Frede (1987, 1999), Borges (2016) e Fine (2017) defendem que o termo tem um sentido predicativo. Assim, sustentam que o argumento contido no trecho busca provar que a percepção não possui caráter judicativo. Isso significa que ela não produz afirmações como “isto é amarelo”, “o homem é alto”, “isto é diferente daquilo”. Em termos mais gerais, não empreende pensamentos estruturados na fórmula “x é F”. Por isso, a percepção não teria “valor epistêmico”. Cooper (1970, 1999) admite uma ambiguidade no argumento, de modo que *ὀψία* pode ter um sentido forte, de “realidade” das coisas. Nesse caso, a percepção tem caráter judicativo, mas mínimo, pois por meio dela não apreendemos como as coisas realmente são. Modrak (1981, 2011) vê a ambiguidade e, dando seguimento a Cooper, sustenta inequivocamente que a percepção tem valor cognitivo.

No contexto deste problema, intérpretes veem na distinção gramatical entre “com” e “através de” uma antecipação cartesiana da alma como sede da consciência (BURNYEAT, 1976a, p. 46; 51; COOPER, 1999, p. 375). Ou seja, assumem que a alma exerce um papel

---

<sup>8</sup> Apesar de essas noções diferirem umas das outras, sendo até logicamente independentes, podemos ver a bibliografia secundária utilizar de cada uma a despeito dessas diferenças. Pareceu-nos que a razão para isto é que elas se reúnem sobre o fato de estarem relacionados ao conhecimento ou, mais especificamente, com um pensamento sobre a verdade e a falsidade (de uma representação, um enunciado, ou o que quer que seja). Decidimos operar majoritariamente com as noções de “conceito” e “julgamento”. Entendemos conceitos enquanto elementos básicos abstratos para os pensamentos ocorrerem (Cf. ABBAGNANO; BENEDETTI, 2007, p. 164–169; Cf. MARGOLIS; LAURENCE, 2021). É possível discutir a natureza desses elementos (se são representações mentais, entidades ou habilidades). Porém, não discutiremos esse aspecto no momento. No que se refere aos julgamentos, caracterizamos como um processo reflexivo da alma que gera assentimento pela verdade ou falsidade de uma declaração. Ou seja, é o processo de aceitar uma declaração como verdadeira, ou como falsa. Em outras palavras, é “crer” que uma declaração ‘p’ é verdadeira (Cf. ABBAGNANO; BENEDETTI, 2007, p. 592). Definimos declaração apenas como frases que podem ser verdadeiras ou falsas. Sua estrutura tem a forma de um sujeito o qual é atribuído uma predicação, isto é, “x é F”. Estaremos entendemos “proposição” como sinônimo de “declaração”, apesar de essas noções terem comprometimentos ontológicos distintos (Cf. ABBAGNANO; BENEDETTI, 2007, p. 801–803; Cf. MORTARI, 2016, p. 26–29). Entrar nesses meandros foge ao escopo da nossa dissertação. Optamos manter a noção de conceito, pois o trecho que tratamos parece tratar da captação de entidades abstratas (*κοίνα*) para emprendermos pensamentos verdadeiros ou falsos. Optamos por “julgamentos”, pois o trecho descreve o processo mental de produzir uma *δόξα*, ou seja, um “julgamento”, uma “opinião” ou uma “crença”.

unificador das diferentes afecções recebidas pelo corpo. Eles diferenciam as faculdades do corpo como meros receptores de afecções, enquanto a alma produz percepção. Separa-se uma instância mecânica, doutra psicológica. A percepção é intelectualmente inflada. O efeito unificador da alma torna inteligível o material sensível e, por causa da capacidade de captar os *κοινά*, a alma pode produzir julgamentos. A ação da alma transforma qualitativamente aquilo que o corpo padece. O efeito é tornar a percepção conceitual, algo passível de ser pensado. Assim, aproxima-se Platão de Descartes<sup>9</sup>.

Esses intérpretes privilegiam o caráter racional da alma no processo da percepção. Mas deve-se ter em mente que as compreensões cartesianas de “alma” ou “mente” são diferentes da platônica (BROADIE, 2001, p. 295–296). Atenta a isso, Monique Dixsaut (2017, p. 67) sustenta que a distinção entre “com” e “através de” não impõe uma relação de submissão, mas de cooperação entre alma e corpo. Além disso, afirma que alma não é sinônimo de pensamento racional. Na opinião dela, é um equívoco admitir que a proposta platônica assuma que apenas a razão tenha um papel ativo no processo perceptivo. Seria admitir que o corpo não pudesse fazer qualquer discriminação até que a alma ilumine e articule seus dados racionalmente.

A autora oferece uma alternativa independente da concepção moderna de unidade da consciência, sugerindo compreender “alma” no sentido corrente do termo grego. Em outras palavras, não como princípio de racionalidade, nem sujeito que expressa representações. Mais que tudo isso, ela é princípio da vida (DIXSAUT, 2017, p. 67–68). Não só humanos, mas todos os entes vivos percebem (*αἰσθάνομαι*) (PLATÃO, *Teeteto*, 186b11-c5). Ao passo que isso não implica que todos possam conhecer.

Dado esse quadro de interpretações, defenderemos que há uma eliminação do papel judicativo da percepção feita no *Teeteto*. No entanto, não negamos que a percepção seja uma atividade compreensiva. Isto é importante, pois Platão não reduziu a atividade da alma a pensamentos judicativos. A consequência disto é que não conhecemos apropriadamente pela percepção, nem produzimos juízos espontaneamente por ela, apesar de que através dela podemos captar a realidade. No entanto, não conhecemos o que de fato ela seja. A atividade de perceber não depende das Formas, ou de uma capacidade racional da alma. Ela é

---

<sup>9</sup> Podemos dizer que Descartes é um intelectualista no que se refere ao mental (Cf. COTTINGHAM, 1995, p. 133–134), fazendo uma distinção rigorosa entre sensação e percepção. Para ele, enquanto percepção é uma apreensão puramente intelectual (Cf. COTTINGHAM, 1995, p. 134), as sensações são uma espécie de mistura confusa entre mente e corpo, não sendo algo marcadamente mental (Cf. COTTINGHAM, 1995, p. 141). Admitir que alma no *Teeteto* significasse estritamente a “unidade da consciência” parece aproximar a concepção platônica com a cartesiana. Assim, Platão estaria distinguindo a matéria confusa e obscura dos sentidos que a alma tornaria significativa e inteligível.

espontânea, sendo um tipo de cognição capaz de produzir discriminações suficientes para agir no mundo, mas não para conhecer as coisas.

Diferente disso, o pensamento ou “julgamentos” nos parece ser uma expressão posterior que vai além da percepção. Não é direto ou espontâneo, nem algo que faço pela apreensão de conceitos. “Julgar” é a expressão de um desejo da alma em obter verdade. Diante de diferentes aparências, principalmente das contraditórias, a alma racional impele a si mesma para produzir opiniões e discursos. As Formas ganham seu lugar na medida em que são as entidades que garantem, efetivamente, o conhecimento. Portanto, concluímos que pela percepção não apreendemos conceitos. Mas isto não endossa que seja mera “consciência” sem qualidades, nem nega que ela tenha uma função cognitiva<sup>10</sup>.

Esta discussão dá-se em um contexto mais amplo. Sócrates, para refutar a tese de que percepção é *ἐπιστήμη*, só precisa mostrar um contraexemplo, um caso em que percepção não é saber. No entanto, o procedimento imediato de Sócrates não é esse. Nesse contexto, para justificar a posição de Teeteto, ele insere a tese protagoreana do Homem Medida, apoiada no Fluxismo Universal de inspiração heraclitiana. A primeira, de maneira geral, defende que toda opinião é verdadeira, enquanto a segunda é a concepção de que as coisas existem pelo movimento e que, sem movimento, não são. Essas teorias se conectam por uma teoria sobre o funcionamento da percepção desenvolvida no diálogo. Em seguida, vai refutar essas teorias, culminando nos parágrafos 184b-186e, mostrando definitivamente que percepção não apreende saber. A discussão precedente poderia ser muito bem eliminada do texto e, aparentemente, nada se perderia. O que o levou então a colocar a discussão?

Burnyeat (1990, p. 8–9; 52–53) mapeia tal discussão entre dois extremos. Por um lado, propõe-se que Platão concorda com as teses de Protágoras e de Heráclito, pois assume que descrevem a natureza do mundo sensível e da percepção. A primeira parte do *Teeteto* pretende demonstrar que conhecimento não é percepção, pois ambos não lidam com o mesmo objeto. Assim, o diálogo falha em responder a questão sobre a natureza do conhecimento por não trazer para a discussão os objetos do conhecimento, isto é, as Formas. Por outro lado, defende-se que as teorias são trazidas por serem consequências lógicas da tese de *Teeteto*, sendo refutadas por impossibilitarem a própria linguagem. Assim, a primeira parte do diálogo é uma redução ao absurdo de todas as teses. Platão não concordaria com nenhuma delas.

Analisar essas três teses citadas anteriormente leva o intérprete a várias discussões distintas. Por exemplo, pode-se pensar sobre o seu conteúdo, ou seja, o que cada uma delas

---

<sup>10</sup> Ao tratarmos de “cognitivo” aqui, nos referimos à atividade mental de captação e processo de informação (Cf. COLMAN, 2009, cognition; Cf. MATSUMOTO, 2009, p. 114).

realmente defende. No caso de Protágoras, ele pode estar defendendo um relativismo sobre a verdade (BURNYEAT, 1976b; FINE, 1998, p. 204–205), um relativismo sobre os fatos (LEE, 2019, p. 265; WATERLOW, 1977, p. 21) e, até, uma tese infalibilista (FINE, 1998, p. 205–206). Mas também é possível discutir se Platão foi fiel na sua representação de Protágoras e Heráclito. Parece que, com base nos fragmentos deste último, é possível mostrar que o “fluxo” que Platão caracteriza não é o que o filósofo obscuro defendeu<sup>11</sup> (COLVIN, 2007, p. 729). Além disso, podemos também investigar a própria relação lógica entre elas (LEE, 2019, p. 265–267).

Uma possibilidade é assumir que as três teses se implicam mutuamente. Sendo este o caso, ao admitir que conhecimento seja percepção, tem-se, necessariamente, de aderir às demais teses. Por outro lado, é possível assumir que essa implicação seja unilateral. Por exemplo, assumindo a tese de Heráclito, assumo também a de Protágoras e de Teeteto. Mas eu posso recusar a de Heráclito e manter as outras duas teses, e assim por diante. Em suma, mostramos os variados problemas que o diálogo tem. Tanto na sua inserção no *corpus platonicum*, como aqueles que ele possui internamente. Os princípios exegéticos escolhidos podem ser determinantes para conduzir a diferentes resultados.

A par disso, vale ressaltar que há uma enorme variedade de maneiras de se ler as obras de Platão. Pode-se compreender que Platão é um dogmático Unitarista, ou que ele teve um desenvolvimento teórico durante suas obras. Questiona-se também a possibilidade de Platão pretender ou não expor sua doutrina por escrito (a escola de Tübingen-Milão), ou se ele defendia de fato alguma tese (leituras céticas). A partir disso, vamos apresentar e comparar as diferentes maneiras de ler o diálogo para decidir o tipo de leitura mais adequado. Sendo assim, optamos por um Unitarismo matizado e leituras que enfatizam a decisão literária do autor.

Nesse contexto, nossa dissertação analisará até onde o *Teeteto* nega o caráter judicativo da percepção e suas consequências epistêmicas. Para tanto, no primeiro capítulo apresentaremos os elementos preparatórios para nossa investigação. Iniciamos com uma discussão sobre as maneiras de ler Platão, seguida de uma análise dos principais conceitos do diálogo e posteriormente apresentaremos os principais problemas que nos envolveremos. Tal levantamento tem a função de oferecer um panorama mais preciso do nosso debate e explicitar como vamos tentar respondê-lo. Assim, no segundo capítulo, através de uma análise do texto, acompanhada da bibliografia relevante, examinaremos aquilo que antecede os

---

<sup>11</sup> Para o caso de Protágoras (Cf. NERCZUK, 2021)

parágrafos 184b-186e. O objetivo será explicitar quem são os personagens e que tipo de compreensão as personagens têm da relação entre conhecimento e percepção. Assim, no terceiro capítulo vamos analisar diretamente o trecho que vai de 184b até 186e. O objetivo será estabelecer uma explicação adequada do estatuto epistêmico da *αἰσθήσις* em 184b-186e. Com isso, poderemos decidir até onde é possível dizer que Platão nega um papel epistêmico à percepção.



## 2 PRIMEIRO CAPÍTULO: BASTIDORES À RECONSTRUÇÃO DO DIÁLOGO *TEETETO*

O *Teeteto* é um diálogo que busca responder “o que é *ἐπιστήμη*?”. Sócrates é a personagem principal, colocando a questão em termos de definição. Não se busca saber a origem do conhecimento ou os tipos de conhecimento. A meta é entender o que é o conhecimento em sua natureza, através de uma palavra ou sentença que abarque todos os casos de conhecimento. A primeira resposta identifica *ἐπιστήμη* com *αἰσθήσις*. Esta resposta vai ganhar uma atenção especial no texto, contendo uma análise de outras duas teses: a tese do Homem Medida de Protágoras e a tese do Fluxo Universal de Heráclito.

A segunda resposta identifica conhecimento com opinião verdadeira. A terceira retoma a opinião verdadeira, mas agora deve estar associada a um “*λόγος*”<sup>12</sup>. Todas as definições são refutadas e, curiosamente, não existe menção explícita às principais teorias de Platão para lidar com o conhecimento. saber, os “dois pilares do platonismo” (CORNFORD, 1957, p. 2), a teoria das Formas e a imortalidade da alma (onde se baseia a Teoria da Rememoração). Por que ficar em silêncio sobre os seus maiores empreendimentos teóricos para responder ao problema?

O longo tratamento da *αἰσθήσις* e a omissão da Teoria das Formas surpreendem aquele que é familiarizado com suas obras clássicas. Por que investigar longamente essa faculdade? Já não é consenso de que ela é fonte de falsidade e de erro? O que Heráclito e Protágoras têm a ver com essa definição? Por que não trazer as Formas? Elas não são as entidades com as quais eu conheço? Platão mudou de ideia? Abandonou suas teorias? Essas e outras questões são postas pelos platônicos. Nosso primeiro capítulo explora certas condições prévias para responder problemas do diálogo.

Nós iniciaremos a dissertação com o problema derivado da escolha que Platão tomou para legar suas propostas teóricas. Como ler seus diálogos afinal? Este será o tema das duas seções seguintes. Apresentaremos diversas perspectivas sobre a questão e, ao fim, optaremos pela leitura nomeada como “filosófico-literária”. Em suma, defendemos que os argumentos do texto são trazidos em função do contexto dramático escolhido e vice-versa. Parece-nos que literatura e filosofia servem uma como complemento da outra para apresentação das teses vislumbradas por Platão.

---

<sup>12</sup> O termo *λόγος* possui múltiplas possibilidades de tradução como. Por exemplo, palavra, cálculo, raciocínio, teoria argumento, explicação (Cf. DIGGLE, 2021, p. 878; Cf. MONTANARI, 2015, p. 1249–1251).

Na seção seguinte explicitamos os usos dos dois termos principais ao problema do diálogo: *αἰσθήσις* e *ἐπιστήμη*. Ressaltamos as ambiguidades que os termos podem ter aos personagens. Em seguida, apresentamos a longa discussão que a primeira definição instiga. Referimos esse momento como a “primeira parte” do *Teeteto*. Nossa análise vai remontar as questões postas nesse momento do texto. Vamos omitir nossas posições até analisar o diálogo propriamente. Assim, o primeiro capítulo serve para explicitar ao leitor as discussões que estamos nos envolvendo. Entre esses problemas, apresentamos aquele que norteia essa investigação: eu conheço algo pela percepção? Vamos mostrar como esse ponto aparece na obra de Platão e por que investigar o problema a partir do *Teeteto* é adequado.

## 2.1 APRESENTAÇÃO DAS DIFICULDADES EXEGÉTICAS DOS DIÁLOGOS DE PLATÃO

O *Teeteto* consiste em uma narração que ouvem os personagens Térsion e Euclides de um relato escrito (e várias vezes corrigido) dos momentos de Sócrates antes de ir ao Pórtico Rei. A maior parte do relato é uma discussão entre Teeteto, Teodoro e Sócrates, buscando descobrir o que é conhecimento (*ἐπιστήμη*). O diálogo lida com questões acerca da educação, percepção, memória, linguagem, ontologia e até mesmo ética. Ao fim do encontro, não chegam a uma conclusão sobre a questão. Sócrates então marca um próximo (que corresponde ao *Sofista*), e vai ao Pórtico Rei consultar a denúncia que lhe levará a morte (que corresponde ao *Eutífron*).

Essa descrição já marca curiosos desafios que enfrentará o intérprete de Platão que busque reconstruir seu pensamento. Como já expomos, o *Teeteto* busca definir o conhecimento, mas ele não só termina em aporia sem fazer menção à sua “teoria” das Formas<sup>13</sup> (*εἶδος*, *ἰδέα*), como podemos mapear críticas a essa teoria<sup>14</sup>. Ele faz menção a um encontro dele com o Filósofo Parmênides (PLATÃO, *Teeteto*, 183e7-184a1). Essa menção pode ser lida como uma referência explícita ao diálogo homônimo do Eleata. Nesse, vemos seis críticas que põem em cheque o valor epistêmico e ontológico dessa hipótese.

<sup>13</sup> Há ressalvas quanto ao uso do termo ‘teoria’ para tratar dessa conjuntura usada por lidar com problemas filosóficos. Sócrates, nos diálogos, fala em termos aproximativos ao lidar com tal noção, sugerindo que não é uma doutrina completa nem inquestionável. Ela não é majoritária nos seus textos, como veremos. Além disso, pode ter ganhado diferentes versões. Usaremos o termo ‘teoria’ de maneira fraca. Não deve ser entendido em um sentido forte, como se Platão oferecesse uma resposta última às questões propostas ou uma doutrina acabada e endossada totalmente pelo filósofo.

<sup>14</sup> Ryle (Cf. 1990, p. 45–46) sugere que a crítica ao atomismo que ele constrói no final do diálogo pode muito bem ser transposto para sua teoria das Formas.

Há duas vertentes predominantes de se abordar o *corpus platonicum*, o Unitarismo e o Desenvolvimentismo<sup>15</sup>. O primeiro defende que contradições e reformulações do *corpus* são aparentes, não comprometendo um fundo teórico que é inerte. No máximo há uma apresentação progressiva de teses. O esforço do intérprete, portanto, é mostrar essa coerência (MATOSO, 2016, p. 79–80; PAULA, 2015, p. 81–83). Já os desenvolvimentistas assumem que há contradições reais, mas que elas marcam uma mudança de perspectiva filosófica. Essa mudança corresponde aos períodos da vida do autor, sendo necessária uma divisão dos diálogos de acordo com essa cronologia (MATOSO, 2016, p. 80; PAULA, 2015, p. 83–86). Cada uma desenvolveu argumentos e métodos específicos, mas podemos identificar insuficiências em ambas.

Um pressuposto compartilhado por elas é que os diálogos são o meio explícito pelo qual Platão legou sua filosofia e que os personagens principais costumam ser o porta-voz do autor – com destaque a personagem Sócrates (MATOSO, 2016, p. 77). Isto em si, já é algo questionável. Pois, dentre várias razões, não é necessário que os personagens de uma obra literária reflitam as concepções do autor da obra (PRESS, 2000, p. 27–38). Por exemplo, as faladas da personagem “Dante” não expressam, necessariamente, o pensamento do autor da *Divina Comédia*.

O Unitarismo busca uma teoria única, sem contradições. Dessa maneira examina as diferentes teses expostas, esforçando-se em oferecer um conjunto de ideias articulado e coerente. Isto é atraente, mas Platão foi um autor profícuo e trabalhou por um longo período de tempo<sup>16</sup>. Há dificuldade em oferecer uma abordagem que dê conta de certas contradições latentes nos textos, sendo passível da acusação de que certos problemas são deliberadamente omitidos. Enfim, dada as contradições e críticas explícitas nos textos, parece plausível supor que não houvera um mesmo escopo conceitual durante todo o longo período de produção do autor. Isso é reforçado pelo fato do próprio autor ter desenvolvido um centro cultural que admitia posições diferentes da sua<sup>17</sup>. Ou seja, um ambiente propício para crítica e revisão conjunta de ideias<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Dentre os unitaristas temos von Arnim, Scheleiermacher, Shorey, Jaeger, Friedländer e a escola de Tübingen; dentre os desenvolvimentistas temos K. F. Hermann, Lewis Campbell, Guthrie e Vlastos (Cf. KAHN, 1998, p. 38–39).

<sup>16</sup> Foram atribuídas a Platão o total de 36 diálogos. Contando apenas as que não possuem controvérsia sobre a autenticidade, Platão escreveu 26 obras em um período de 40 anos, em diversos estilos dramáticos. Além disso, a maioria dos seus diálogos cai em aporia.

<sup>17</sup> Não só Aristóteles, mas os integrantes da Academia não mantinham um único escopo doutrinal. A Academia se reunia apenas pelo interesse científico comum, não por um conjunto doutrinal específico (Cf. DURING, 2000, p. 23–24).

<sup>18</sup> Há diversos momentos na obra de Platão em que fazer dialética, ou se envolver em discussões filosóficas, implica certas virtudes de caráter. Entre elas, podemos pontuar uma disposição em expressar o raciocínio com

Parece difícil supor que aos seus trinta anos um indivíduo possuísse um projeto tal que no seu crescimento, e no desenvolvimento das suas teses, não notaria atualizações ou revisões necessárias. Também é estranha a escolha literária. Ele não se coloca como personagem e faz um uso de variados estilos narrativos e dramáticos. Se o pensador pretende usar os diálogos para transmitir uma doutrina, por qual razão permite em frequentes *aporias*, além de dar voz a contradições teóricas? Por que monta um drama para expor uma doutrina? Posto nesses termos, um unitarismo forte, concernente às doutrinas de Platão, não nos parece adequado para articular seu pensamento.

Enquanto isso, o Desenvolvimentismo assume que há uma mudança filosófica do autor, de modo que poderíamos dividir o pensamento platônico em fases. Na sua fase juvenil, o filósofo ainda seria fiel às ideias de Sócrates, seu mestre, reproduzindo nos textos o exame socrático dirigido aos Atenenses. Na fase madura, apresenta uma autonomia intelectual, propondo teses próprias como a hipótese das “formas inteligíveis” ou a “tripartição da alma”. Já na velhice, não há consenso se teria abandonado ou reformulado as teses que desenvolveu na maturidade. Esta posição tornou-se predominante no século XX (KRAUT, 2013, p. 21–23; MATOSO, 2016, p. 80), tendo ganhado força principalmente pelo desenvolvimento da estilometria.

A estilometria é um método de análise que delimita a proximidade cronológica e a autenticidade das obras a partir das diferenças na escrita do autor (CROMBIE, 1988, p. 22). Diferentes análises, atualmente produzidas com apoio de computadores, mantêm uma uniformidade nas obras que estariam no período maduro e final de produção de Platão, apesar de haver vários dissensos sobre o período juvenil<sup>19</sup>. Ela apoia três grupos razoavelmente distintos de estilo. Mas a divisão ainda possui um caráter subjetivo do intérprete. Isto é, distinções mais detidas sobre a ordem interna de cada grupo são determinadas pelas

---

perspicuidade (Cf. PLATÃO, *Górgias*, 448e6-449a4), não assumir a opinião do interlocutor sem perguntá-lo (Cf. PLATÃO, *Górgias*, 454c1-3), ser franco sobre suas opiniões (Cf. PLATÃO, *Protágoras*, 333c5-9; *Mênon*, 71c9-d8; *Teeteto*, 187b4-c5) e não se indispor para com seu interlocutor caso seja refutado (PLATÃO, *Teeteto*, 151c2-d3). Pelo contrário, Sócrates chega a dizer que ser refutado é um bem e que é melhor ser refutado do que refutar (Cf. PLATÃO, *Górgias*, 458a2-7). Além disso, se as personagens buscam alcançar a verdade, é necessário fazer concessões mútuas e buscar os pontos comuns de acordo, para o debate continuar de maneira adequada (Cf. PLATÃO, *Filebo*, 13d3-8; 14b1-7). Esse tipo de considerações é repetido em diversos diálogos, de modo que parece razoável assumir que Platão considerou tais características como exemplos de virtudes intelectuais, oposto ao tipo de caráter fomentado em uma formação sofística. Sendo assim, parece importante assumir que essa postura foi incentivada internamente na Academia. Assim, formando um ambiente onde superficialmente haveria disputa argumentativa, porém com uma finalidade de cooperação e contribuição entre os seus pares.

<sup>19</sup> Temos mais segurança que a última obra de Platão foi o diálogo *Leis*, portanto, esse diálogo serve como parâmetro para julgar quais são mais próximos ou distantes cronologicamente. A cronologia mais confiável é a dos textos tardios (Cf. BRANDWOOD, 2013, p. 145; Cf. NAILS, 2011, p. 22).

referências que os diálogos fazem entre si, os acontecimentos históricos citados e da própria leitura do autor de como os textos se relacionam.

Ainda assim, o Desenvolvimentismo é passível a objeções. Por exemplo, não é evidente que mudanças de estilo correspondam nem ao avanço da idade de um autor, nem com mudanças no seu pensamento. Há ainda evidências para assumir que Platão revisou seus escritos. Soma-se a isso os desenvolvimentistas parecerem exagerar certas incompatibilidades estilométricas de textos, em função de um princípio subjetivo (necessidade de manter a divisão entre textos com e sem a teoria das formas). Por fim, a manutenção do gênero dialógico no período maduro não se explica, pois ainda seria estranha a presença do seu mestre no texto, ao invés da do próprio autor (MATOSO, 2016, p. 99–104; ROWE, 2011, p. 31).

Uma multiplicidade de posições foi sendo gerada em meio às duas tradições, passando a defender concepções radicalmente distintas. Por exemplo, alguns concluem que Platão seja um filósofo dogmático, enquanto outros veem nele um cético (ROWE, 2011, p. 28–29). Alternativamente uma leitura de viés analítico abandona a pretensão de construir uma leitura sistemática da sua obra. Sem pretensões de construir um todo coerente, opta por focar nos métodos e na qualidade argumentativa de cada diálogo individualmente (GILL, 2011, p. 55).

Há também movimentos que diminuem a prioridade do texto escrito, para voltar-se a testemunhos de doutrinas internas da Academia (GILL, 2011, p. 56). Sustenta-se que Platão mantivera uma doutrina oral, não sendo os textos escritos o meio de veiculação da sua doutrina. Para estes, o filósofo desvalorizava a linguagem escrita em prol da oralidade. Por essa razão, não deixara registros explícitos de sua doutrina em textos. Estes encontram respaldo na crítica à escrita do *Fedro* e um trecho da carta VII. Para estes, os diálogos seriam no máximo textos preparatórios para o que fora desenvolvido no seio da escola platônica. É o caso da escola de Tübingen-Milão. Estes tentam reconstruir o pensamento autenticamente platônico através de relatos indiretos de aulas de Platão, como aqueles encontrados na *Metafísica* (M e N) do Aristóteles. No entanto, nos afastamos dessa leitura.

Por um lado, não admitimos que exista base textual nos diálogos, nem na carta VII para justificar que seja necessário recorrer a relatos orais para compreender a filosofia platônica. Para nós, o *Fedro* trata do problema da memória e sua manutenção na alma. Sendo assim a diferença entre ter conhecimento com apenas deter informações. A escrita pode proporcionar uma confusão entre ambas, mas também prejudicar nossa própria memória. Pelo contexto, concluímos que se trata da diferença entre erudição e saber concreto que se reflete nas suas práticas e atividades do dia a dia.

Por outro lado, a carta VII (admitindo sua autenticidade) nos parece uma crítica à escrita como capaz de expressar a experiência de se fazer filosofia (FRANCO; ANACHORETA, 2010, p. 281–287). No entanto, há outra razão para rejeitar a leitura esotérica no contexto desse escrito. Se admitirmos que o texto de fato está aludindo a uma doutrina interna e inacessível para quem não fosse iniciado dentro da escola platônica, as palavras de Platão sobre elas são as seguintes:

[...] quer Dionísio, quer alguém de menor ou maior importância, que tenha escrito algo sobre os primeiros e supremos elementos da natureza, não ouviu nem aprendeu nada de são daquilo que escreveu. Pois, de modo semelhante a mim, ele teria respeitado essas coisas e não as teria ousado expor em desarmonia e inconveniência (PLATÃO, *Carta VII*, 344d4-9).

Defender que um relato escrito contém o coração do platonismo parece, na opinião do próprio Platão, errôneo. Isso porque ele julga que a reação natural desse aprendizado, implica o necessariamente na recusa de veicular tais coisas por meio da escrita. Em suma, a tese de Tübingen-Milão pode ter méritos e elucidar elementos da filosofia platônica. No entanto, julgamos que não é o “coração” do platonismo que está lá. Não recusamos a importância do seu conteúdo, mas acreditamos que não devem ser postos como uma prioridade para entender a filosofia dos diálogos. Mesmo que uma “doutrina platônica” não esteja integralmente posta nos textos, não vemos razões para buscar a reconstrução fora dos próprios textos.

Há também quem questione a prioridade da personagem principal como um porta-voz platônico. Afinal, Platão não é personagem dos seus escritos, não sendo evidente a legitimidade de transpor a fala de um personagem do texto para o próprio autor (PRESS, 2000, p. 27–38). Os antigos já notaram que seus textos são literariamente compostos para aproveitar de artifícios que são proporcionados pelo estilo literário (GILL, 2011, p. 53). Ele dispôs das personagens, de contextos dramáticos e imagens retóricas que não estariam disponíveis na prosa.

Desse modo, sustenta-se que as principais teses do filósofo estão contidas não no texto, mas nos subtextos. Assumem que o estilo literário não é ornamento da filosofia, mas uma característica essencial para transmissão das ideias platônicas. Para ter sucesso, o intérprete deveria buscar reconstruir as teses se voltando para estes aspectos. Contudo, tendo como veículo a literatura, alguns sustentam que seria impossível encontrar um conjunto único e verdadeiro de teses (MATOSO, 2016; ROWE, 2011, p. 29).

Essas perspectivas não são completamente incompatíveis e uma pode aproveitar de conquistas da outra<sup>20</sup>. Preferimos leituras intermediárias como àquelas propostas por Christopher Rowe (2011, 2007) e Christopher Gill (2011). Ambas ressaltam a figura que Sócrates representa nas obras de Platão. Sua caracterização é própria aos seus textos, pois ele não foi o único que escreveu diálogos socráticos, dado que vários dos discípulos de Sócrates o fizeram. Cada um deles seguiu orientações filosóficas bastante diferentes<sup>21</sup>, mas a maioria optou por colocar Sócrates como protagonista das suas obras. Esses textos socráticos tornaram-se um gênero literário específico, os *Σωκρατικοὶ λόγοι*, mas podemos ver que a imitação de Sócrates feita por cada um tem características próprias.

Além de Platão e Xenofonte, há outros, menos conhecidos, que também escreveram diálogos onde seu mestre figurava como protagonista. Por exemplo, Esquínes, Antístenes, Euclides e Fédon. Infelizmente só os textos dos dois primeiros restaram, enquanto que os demais, se não poucos fragmentos, alguns relatos. Apesar disso, entre Platão e Xenofonte, podemos constatar certas diferenças significativas. Por exemplo, enquanto o Sócrates platônico reconhece sua ignorância e pratica o *ἔλεγχος* (exame, refutação), o de Xenofonte nunca o faz (DORION, 2016, p. 34). Isso se dá, porque os *Σωκρατικοὶ λόγοι* não são documentos históricos, mas relatos ficcionais, obras literárias e filosóficas pelas quais cada um dos socráticos apresentaria o seu próprio Sócrates (DORION, 2016, p. 33). Isso se mostra também quando vemos incongruências históricas nos textos de Platão<sup>22</sup>. Dá-se o caso porque não se pretende fazer história, mas um tipo de narrativa ficcional, uma espécie de “literatura”<sup>23</sup> filosófica.

<sup>20</sup> Por exemplo, Xavier (Cf. 2015). Ele utiliza elementos das doutrinas não-escritas, assume um unitarismo e uma abordagem literária do texto. Gill (Cf. 2011, p. 58) cita outros casos.

<sup>21</sup> Como exemplo mais claro, temos Aristipo, Antístenes e Platão. O primeiro defendera que o prazer é a finalidade última da vida humana, enquanto os outros dois buscavam cultivar as virtudes. Mas eles a entendiam de maneira muito diferente. Além disso, Antístenes e Platão tinham ontologias opostas. Para saber mais (Cf. DÖRING, 2016, p. 51–78; Cf. KAHN, 1998, p. 4–29; Cf. WOLFF, 1982, p. 11).

<sup>22</sup> Nos seus diálogos, Platão monta um contexto dramático que situa os personagens em determinado tempo. Mas faz menções a obras e acontecimentos históricos que não estariam disponíveis na época que o drama se passa. Por exemplo, no *Protágoras* cujos acontecimentos ocorrem próximos de 420 a. C., mas faz menção a comédia *Os Selvagens* de Ferécates, representada em 409 a. C (Cf. GUTHRIE, 1992b, p. 221). Ou então o *Banquete*, que também comete anacronismos (Cf. GUTHRIE, 1992b, p. 352–353). O diálogo *Fedro* possui uma incongruência ainda mais gritante. Pois usa da personagem histórica de mesmo nome quando este provavelmente não estava em Atenas (Cf. GRISWOLD, 2002, p. 85). Podemos duvidar tranquilamente da sua fidelidade aos fatos históricos que retrata no texto. Como diz Casertano (Cf. 2005, p. 65) “Platão sempre teve pouco interesse pela ‘verdade histórica’ das teses alheias que cita, enquanto teve mais interesse pela funcionalidade das ‘suas’ reconstruções relativamente ao discurso particular que de cada vez vai fazendo”.

<sup>23</sup> É necessário ter em vista que “literatura” é um termo criado posteriormente, englobando numerosos gêneros de obras diferentes. Vale ressaltar que essa divisão entre um gênero ficcional como contrastante a um gênero “filosófico” é algo moderno. Ao escrever seus diálogos Platão não tinha em mente estar fazendo literatura, mas, muito provavelmente, compreendia estar fazendo uma *μίμησις*. Suas obras tem um “caráter mimético”, o que significa dizer que o relato abdica de uma conformidade com fatos, de como as coisas ocorreram efetivamente. O

Perante isto, o intérprete precisa dar uma atenção especial ao que o estilo permite. Por exemplo, a maioria dos personagens utilizados tem um pano de fundo histórico e filosófico que se reflete nas teses que defendem. A filosofia na Atenas do séc. IV a. C. não se reduzia a produzir teorias, mas estava vinculada a um modo de vida, às práticas incorporadas que visavam a um aperfeiçoamento espiritual (HADOT, 1999, p. 19). Assim, não é só aquilo dito por eles que está implicado na refutação socrática, mas também a sua maneira de viver.<sup>24</sup>

Sendo assim, a imagem que vemos da personagem está fundada na própria imagem que Platão tinha do personagem histórico. Dito isto, o Sócrates platônico é representado como um entusiasmado investigador, sem assumir claramente com teses ou posições específicas, porém também tem um grande compromisso ético em prol da justiça e da virtude. Em determinados diálogos, adere a teses que contraria em outros textos – e esses elementos podem ser encontrados tanto nos diálogos da juventude, quanto nos da maturidade e até nos da velhice.

A personagem platônica mostra uma convicção firme de que a investigação, por si mesma, é capaz de oferecer uma melhora não só intelectual, mas também moral. Seu comprometimento está com a discussão, mas orientada por uma busca que já se revela impraticável, pois o deus lhe revelou que sua sabedoria estava no reconhecimento da falta de saber. Ele é infértil de sabedoria (PLATÃO, *Teeteto*, 150c7-d1). Mas, ao reconhecer essa infertilidade, essa falta, a necessidade de investigação é imposta. Como afirma na *Apologia*:

[...] talvez o maior bem do homem consista em passar os dias a conversar a respeito da virtude e de outros temas sobre os quais já me ouvistes discorrer, examinando outras pessoas e a mim mesmo, e que a vida sem esse exame não vale a pena ser vivida [...] (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 38a1-6)

Assim sendo, vai considerar que examinar questões filosóficas, mesmo que se resulte em *aporia* (isto é, não chegar a uma resposta) possui um valor inerente (PLATÃO, *Mênon*, 84a-d; *Teeteto*, 210a-d). Vai afirmar que prefere ser refutado no assunto que trata, do que refutar, vendo nisso um ato de amizade (PLATÃO, *Górgias*, 458a). O seu *ἔλεγχος* é considerado algo positivo, sem cair em um tipo de ceticismo dogmático porque mantém a exigência de uma busca por respostas verdadeiras às questões propostas. Em outras palavras, está convicto da necessidade de continuar a investigação. Como personagem principal da

---

seu texto parte para verossimilhança, o que “poderia ocorrer”, com base em uma natureza que o autor identifica nos agentes dramáticos. Assim, traz situações onde articula os pensamentos e ações das personagens com base em naturezas universais. Para mais detalhes (Cf. BOLZANI FILHO, 2014, p. 18–29).

<sup>24</sup> McCabe em *A Forma e os diálogos platônicos* (Cf. 2011, p. 53–75) articula mais detalhadamente esse aspecto. Também Brill (Cf. 2016) chama atenção ao modo de vida ser algo digno de atenção na leitura dos diálogos.



maioria dos diálogos, dizendo-se insaciável investigador dos temas humanos, Sócrates era posto como o modelo de filósofo. Por isso, parece haver um esforço por parte de Platão em defender esse modo de vida.

Seguindo Scolnicov (2015, p. 337) e Santos (2012, p. 49–51), concordamos que a preocupação de Sócrates ao refutar um interlocutor não é apenas descobrir se a sua opinião é verdadeira ou falsa. Antes de tudo, há o interesse em avaliar a sua capacidade de justificar a resposta que foi dada. Isso determina se de fato aquela definição faz parte da sua rede de opiniões. O que se reflete em uma análise do próprio interlocutor através tanto das opiniões que ele profere como da vida que ele leva. Como Nícias, no diálogo *Laques* afirma:

NI. [...] Pareces ignorar que quem se aproxima de Sócrates para conversar com ele, no jeito de mulheres que confabulam, muito embora se trate no começo de assunto diferente, de tal modo ele o arrasta na conversa, que o obriga a prestar-lhe contas de si próprio, de que maneira vive e que maneira levou no passado; uma vez chegados a esse ponto, não o solta Sócrates sem o ter examinado a fundo. [...] Quem não se furta a esse exame, passará necessariamente a tomar mais cuidado consigo mesmo (PLATÃO, *Laques*, 187e1-188b)

Assim, não é simplesmente Sócrates que analisa a verdade ou falsidade das proposições. Ele conduz seus companheiros de investigação a analisarem quais crenças eles realmente acreditam (por julgarem realmente verdadeiras) e quais não acreditam (por irem de encontro com as outras, que julgam mais importantes). A função disso é abrir caminho para seus interlocutores também investigarem e colocarem sua maneira de viver à prova. As teses e argumentos são trazidos em função desse contexto dialético, conforme a visão de mundo do seu interlocutor (GILL, 2011, p. 66).

Como consequência disso, não há garantias que toda tese que Sócrates exponha, ou a maneira que ele as expõe, representa o pensamento de Platão. Ele o faz pelas opiniões, pelo contexto social e teórico que seus companheiros e investigação têm. Mas ao dar essa autonomia às personagens não dissolvemos a possibilidade de procurar uma “posição platônica”? Acreditamos que não, porque Platão ainda é o autor por traz de todo o drama. Seus textos contêm ideias suas, porém elas precisam ser interpretadas através desse pano de fundo (ou, ao menos, consciente dele).

Uma evidência curiosa disso é o *Cármides*. Ele contém alusões a várias teses que os socráticos compartilham. As respostas oferecidas pelas personagens poderiam ser admitidas por Sócrates em outros contextos e com outras justificações. No entanto, ele interpreta, às vezes, em versões absurdas (WATERFIELD, 2005, p. 148). Na nossa leitura, isso se dá em

função de examinar como o seu interlocutor a entende (ou se realmente a entende, vendo o impacto dela nas suas demais crenças). Os contextos dramáticos e as personagens envolvidas nele, com seus panos de fundos históricos e filosóficos, oferecem justificativas diferentes para a posição. A mesma definição ganha um sentido diferente na boca de personagens diferentes. Assim, o que aparece como definição de Temperança no *Cármides* (PLATÃO, 161b) mostra-se muito próxima à definição de Justiça da *República* (PLATÃO, 433a)<sup>25</sup>.

A partir disso, Notomi (2015, p. 278) defende que a discussão filosófica do diálogo não pode ser separada da ambientação dramática. A função do diálogo se mostra nessas entrelinhas. Definições e argumentos foram deliberadamente escolhidos por Platão em função do panorama histórico das personagens. O diálogo é uma defesa do seu mestre, mostrando como Crítias entendeu mal a proposta de Sócrates, refletindo tanto em uma oposição platônica a Tirania dos Trinta como na tentativa platônica de fundar uma filosofia política própria.

Tendo tal contexto em vista, Christopher Rowe (2011, p. 34–37, 2007, p. 17; 20; 51) propõe que as diferentes e às vezes opostas teses platônicas unificam-se sob a perspectiva de que Platão mantém pano de fundo socrático em que ele se vê como um continuador. Assumimos a leitura que Christopher Gill (2011, p. 56) nomeia como “maiêutica” ou “filosófico-literária”. Isto é, as teses expostas nos diálogos não necessariamente são endossadas pelo autor da maneira como estão expostas. Não é simplesmente lendo os diálogos que haverá uma compreensão transparente da filosofia platônica. Isso só se dará em um esforço próprio do leitor em uma análise que reúne aspectos argumentativos e dramáticos. Em suma, o que há de explícito é a defesa de um modo de vida pautado nas virtudes intelectuais e morais obtidas pela investigação comunitária.

O gênero de diálogo foi escolhido para proporcionar essa experiência investigativa. Os diálogos envolvem os leitores em *aporias*, servindo para instigar o parir de ideias de quem lê ao interpretar e responder os problemas que ficam abertos. Os diálogos contêm teses a serem exploradas e desenvolvidas. Dentre essas, algumas criações platônicas, outras não. Elas podem vir a instituir uma unidade teórica, mas isso dependerá da curiosidade e dos esforços do leitor em resolver seus enigmas. Os textos de Platão são antes de tudo um convite à

---

<sup>25</sup> Vale ressaltar que a última definição de conhecimento do *Teeteto*, como opinião verdadeira associada a um *lógos*, é frequente em vários textos platônicos como em *Mênon* 92a, *Fédon* 76b, 97d-99d, *Simpósio* 202a, *República* 534b, *Timeu* 51e. Sua refutação na última parte pode acenar para um abandono, ou para incapacidade do personagem Teeteto em articular a definição (Cf. SEDLEY, 2000, p. 79–103).

filosofia, ou seja, um convite ao modo de vida socrático<sup>26</sup>. Isso significa pensar e repensar suas opiniões e tentar dar um sentido as coisas tendo por instrumento o *lógos*<sup>27</sup>.

A dramatização nos textos tem uma finalidade retórica, buscando seduzir os jovens de Atenas para converterem-se ao modo de vida socrático (KAHN, 1998, p. 36). Mas envolvida nesse drama está uma disputa acerca de modos de vida das personagens postos em cena, pois eles refletem um pano de fundo teórico e prático (MCCABE, 2011, p. 58–59). As imagens retóricas, os comentários de narradores, as relações dos personagens, etc, são figurações platônicas que oferecem uma maior camada dramática e teórica. Os argumentos apresentados no texto acabam por estar implicados no drama retratado (HAROLD, 2000, p. 79).

Isso nos leva a optar por tratar não só dos argumentos, mas também lidar com os aspectos literários do texto. Vamos tentar desenvolver hipóteses exegéticas, a partir dos temas, das imagens e da natureza dos personagens que são situados nesse embate dialético. Abordaremos como seus modos de vida estão implicados ali, desenvolvendo também as teses e argumentos discutidos na sua conexão com o drama apresentado. Acreditamos que, dessa maneira, oferecemos contribuições ao significado do diálogo, mas também ao objetivo deste no pensamento do próprio Platão. Porém, isso impõe uma reflexão sobre como as obras de Platão se conectam entre si.

É conhecido que a maioria dos diálogos não possuem conexões explícitas uns com os outros (ROSS, 1997, p. 15), apesar de Rowe (2012, p. 385, 2007, p. 15) defender a existência de remissões implícitas e que elas são constantes. Contudo, a transposição de teses entre os diálogos também não é frequente e, muitas vezes, são formuladas de maneira diferentes<sup>28</sup>. Gill (2011, p. 66) propõe que a razão disso também está na escolha literário-filosófica. Cada encontro das personagens é uma discussão particular onde mesmo a personagem principal não é a autoridade, onde as teses construídas não formam um sistema explícito. O significado da argumentação empregada está em função do contexto e personagens presentes.

---

<sup>26</sup> Nós reconhecemos que essa tese talvez não possa ser generalizada para absolutamente todos os diálogos. Parece haver diferenças entre os tipos de dialética que Platão emprega e pelo fato do aspecto literário do texto ser mais ou menos forte nos grupos de diálogos, como Gill desenvolve (Cf. 2011, p. 66–68). Mas, apesar disso, seus textos nunca deixaram de ter personagens, inseridos em um contexto, discutindo sobre um tema. Isso nos parece uma evidencia forte para seus textos não serem lidos a despeito daqueles envolvidos na trama.

<sup>27</sup> Um exemplo patente disso se dá no *Hípias Maior*. Este é um diálogo cuja autenticidade não está livre de discussão, mas temos um Sócrates que coloca a si mesmo como um interlocutor que lhe tira a paz, sempre fazendo questões e mais questões, sempre o colocando a si em *aporia*. Isso porque ele não se deixaria afirmar nada sem ter submetido o que acredita ao exame (Cf. PLATÃO, *Hípias Maior*, 298b7-c2). É um ótimo exemplo da natureza reflexiva que é instanciada na personagem Sócrates.

<sup>28</sup> Por exemplo, no *Górgias* e no *Filebo*, Sócrates critica a tese de que o bem se identifica com o prazer, enquanto que no *Protágoras* Sócrates defende o hedonismo (Cf. MATOSO, 2016, p. 78). Sua teoria da alma também parece ser multifacetada como Robinson apresenta (Cf. 2007).

Rowe (2012, p. 384–385; 391–392) admite que haja algo como um “sistema” no pensamento platônico, mesmo reconhecendo que há dificuldades para articular os diálogos e até que parecem ser independentes uns dos outros (ROWE, 2012, p. 382–384). O ponto é que ele não admite uma posição extrema de negar radicalmente uma unidade do pensamento de Platão. Isso não nos parece ser totalmente incompatível com Gill<sup>29</sup>, apesar de ele acreditar que o estilo dialógico interdita o procedimento de reportar-se para outros diálogos. O ponto de Gill (2011, p. 66) é que em um “primeiro momento” deve-se evitar compreender argumentos e teses de um diálogo, a partir do que está exposto em outros.

Há um consenso entre ambas as abordagens: é difícil acessar uma espécie de “doutrina platônica” a partir dos diálogos. É difícil transpor as ideias expostas tanto ao autor dos diálogos, como aos outros textos escritos por ele. Rowe é mais otimista sobre essa possibilidade, enquanto Gill parece reticente frente às variadas dificuldades. No caso da nossa dissertação, não rejeitamos utilizar outros diálogos para compreensão do *Teeteto*. Este diálogo mantém diversas conexões explícitas com outros textos platônicos. Para nós, essas menções indicam que o próprio autor do diálogo impulsiona que o texto seja pensado na sua relação com os outros. Tentaremos manter um cuidado consoante as sugestões dos autores, deixando explícito às razões que nos levaram a fazer as respectivas relações. Sem pretensões de chegar uma verdade objetiva sobre a natureza do diálogo, mas levantando pontos que acreditamos contribuir na sua compreensão.

Ao introduzir o *Teeteto*, mostramos as principais maneiras de leituras do *corpus platonicum*. Mas não apresentamos como elas tentam compatibilizar o *Teeteto* na tessitura de teses platônicas. Na próxima seção as apresentaremos e discutiremos. Como alternativa do Unitarismo e Desenvolvimentismo, optamos pela “leitura maiêutica”. Nós assumimos que a camada literária é pertinente ao significado diálogo, servindo também como condutora da argumentação empregada. Assim, mostramos como a leitura maiêutica auxilia na reconstrução do objetivo geral e no desenvolvimento das teses do diálogo.

### 2.1.1 Como ler o *Teeteto*?

Conforme as estimativas estilométricas, apesar de o *Teeteto* ter Sócrates como protagonista e ter várias características correspondentes ao período juvenil, ele se encontra entre os textos após a *República*, estando após a “maturidade” do autor, mais próximo do

---

<sup>29</sup> Matoso (Cf. 2016, p. 107, n. 3) diz o contrário.

período da “velhice” (BRANDWOOD, 2013, p. 145; GUTHRIE, 1992a, p. 76–77; KAHN, 2018, p. 68; ROSS, 1997, p. 16). Para o Desenvolvimentismo é o momento em que Platão faz mudanças na sua doutrina, ou até mesmo abandona teses. Nesse cenário, o *Teeteto* pode ser visto de diferentes maneiras.

O diálogo pode ser uma sondagem diferentes epistemologias, servindo de aceno para a mudança (ou abandono) de pensamento que aparecerá posteriormente (*Sofista*, *Político*, *Filebo*, etc). Alguns autores ressaltam que o conteúdo do diálogo exprime valorização da sensibilidade e do conhecimento ordinário, ao invés de um saber restrito às Formas. Isso porque parece que julgamentos verdadeiros sobre o sensível são considerados como conhecimento, não apenas o acesso de entidades não-sensíveis. Outros veem na sua aporia uma preparação para distinções lógicas que vão aparecer nos diálogos posteriores. No entanto, já criticamos a suposição de que uma diferença no estilo textual implica uma diferença no pensamento do autor e, até mesmo, que reflita um período cronológico.

Concordamos com a conclusão de Kahn (1998, p. 45) de que a estilometria pode distinguir os diferentes estilos do autor, mas que não serve de base para inferir um desenvolvimento nem cronológico nem de doutrina<sup>30</sup>. Kahn utiliza disso para criticar uma divisão forte entre juventude e maturidade. Mas acreditamos que seus argumentos também podem ser ampliados para maturidade e velhice. Ou seja, pela distinção de estilo, não podemos concluir uma diferença doutrinal. Como alternativa, os intérpretes Unitaristas atentam-se ao texto terminar sem responder a questão proposta. Assim, defendem que o diálogo serve como redução ao absurdo das epistemologias alternativas a platônica, isto é, que não lançam mão da Teoria das Formas. Portanto, ao invés de um abandono, o *Teeteto* serviria para demonstrar sua força explicativa.

Cornford (1957, p. 28; 162–163), influente Unitarista do século passado, defendeu que a omissão das Formas e da Teoria da Anamnese no diálogo é deliberada. O intuito do texto é demonstrar que as teorias não-platônicas levam a absurdos, apesar de reconhecer sua validade no sensível. Assim, o *Teeteto* seria a maior prova para as teorias platônicas. Entretanto, esse argumento é falho. Dado que uma redução ao absurdo de teses alternativas não é uma prova de sua própria tese. Afinal, poderia ser uma tese alternativa a todas elas. Assim, um Desenvolvimentismo ainda seria defensável. Platão criticara sua doutrina no *Parmênides*,

---

<sup>30</sup> Conforme essa divisão por estilo, não por cronologia, Kahn (Cf. 1998, p. 47–48) defende que poderíamos distinguir o *corpus* em três grupos. As *Leis*, o *Filebo*, o *Sofista*, o *Político* e o *Timeu-Críticas* formam o grupo 3. O *Fedro*, *Parmênides*, *República* e *Teeteto*, grupo 2. Os demais diálogos compõem o Grupo 1. Keyser (Cf. 1991, apud. GILL, 2011, p. 62) reforça a tese de Kahn com mais dados estilométricos.

enquanto o *Teeteto* critica as demais teorias do conhecimento da sua época. Dessa maneira, seria necessário buscar uma concepção alternativa a todas estas.

Voltando-nos ao drama, temos mais elementos para decidir entre as duas teses. Pois, se não há conexão explícita entre a maioria das obras platônicas, o *Teeteto* talvez seja aquele com mais conexões. O diálogo entre Sócrates, Teeteto e Teodoro, se passa em 399 a. C., o ano da morte de Sócrates. Aqui, ele fala abertamente sobre possuir uma arte ignorada pelos cidadãos: a arte de parir ideias. Desse modo, busca instigar Teeteto a investigação sobre a *ἐπιστήμη*. Isso leva a um exame cooperativo entre os três personagens do texto<sup>31</sup>. No entanto, ao fim, termina-se em *aporia*, isto é, sem uma resposta apropriada para questão inicial. Temos como mensagem final um comum acordo de que o processo maiêutico de Sócrates gerou benefícios tanto intelectuais quanto morais ao jovem.

A discussão se encerra, pois Sócrates teve de ir ao Pórtico Rei analisar a acusação que Meleto fez contra ele. Assim, ele marca uma conversa para o dia seguinte, pretendendo continuar a discussão. Na ida ao Pórtico, o *Teeteto* antecede o *Eutífron*, o primeiro texto da tetralogia que terminará no *Fédon*. Enquanto que o início do *Sofista* mostra que essa é a conversa que foi marcada (continuando no *Político*). Também temos a menção, já citada, ao *Parmênides*, diálogo que pode indicar uma mudança doutrinal ou, até mesmo, um abandono da Teoria das Formas.

Nossa opção pela leitura filosófico-literária exige atenção para tais características dramáticas. Já constatamos que o texto platônico não tem pretensões de ser historicamente fiés. O *Parmênides*, por exemplo, mesmo com o esforço para verossimilhança, ao que tudo indica é um relato ficcional (CORDERO, 2011, p. 5–9). Assim, ter escolhido esse contexto não pode ter sido ao acaso. Foi uma decisão literária, com função premeditada. Antes mesmo de Sócrates entrar em cena, temos o próêmio do diálogo. Aqui, Euclides e Térpsion nos lembram da sua morte. Mas, também nos informam que Teeteto, tendo voltado de uma batalha em Corinto, está entre a vida e a morte.

Euclides e Térpsion são dois megáricos que estiveram, conforme o *Fédon* (PLATÃO, 59c), entre os amigos que acompanharam a execução de Sócrates. Euclides escreveu a conversa, tendo consultado muitas vezes Sócrates durante o período que estivera preso (GUTHRIE, 1992a, p. 76, n. 70). Este personagem é um “socrático menor” que desenvolveu uma filosofia eleata que se tornou conhecida pelos argumentos capciosos e a ênfase na

---

<sup>31</sup> O Sócrates no *Teeteto* é menos agonístico do que podemos ver em vários textos. A sua ironia zombateira quase não aparece. Mesmo com Teodoro, a personagem que Sócrates mais cutuca no diálogo, não chega a um desdenhar, como acontece no caso de sofistas como Hípias, Eutidemo, Dionisodoro, Trasímaco, etc (Cf. BLONDELL, 2002, p. 254–255).

refutação. Há relatos onde, após a morte de Sócrates, Platão viajou para Mégara e participou do seu ciclo filosófico. O diálogo pode conter reflexões sobre sua filosofia (GUTHRIE, 1992a, p. 75).

Assim, eles são dois homens envolvidos com filosofia, aflitos pela situação de alguém que admiram. Este que, quando jovem, fora elogiado pelo velho amigo que morreu. Ele renunciou que Teeteto seria homem admirável. Mas também defendeu (no dia de sua morte segundo o drama platônico) que a alma é imortal, que filosofar é aprender a morrer e que, ao morrer, talvez nos tornemos sábios pelo acesso às verdadeiras *αἴτια* do ser e vir-a-ser (PLATÃO, *Fédon*, 97e-99d).

Drama e filosofia parecem entrecruzar-se aqui, de modo que a amplitude foge ao escopo desse trabalho<sup>32</sup>. No entanto, o teor empirista do *Teeteto* é quase que como uma afronta ao que será construído no *Fédon* e demais obras, chegando a considerar que suas teses são anti-platônicas (GUTHRIE, 1992a, p. 78; KAHN, 2018, p. 69). Ainda mais se considerarmos que Sócrates é protagonista do diálogo, o que mudará na próxima conversa entre eles (a partir do *Sofista*, o Estrangeiro de Eleia toma as rédeas do diálogo). Por que ainda manter seu mestre como protagonista, se mudou sua doutrina? Por que introduzir o diálogo nessa tessitura dramática?

O drama reforça a paradoxal postura de Sócrates. Ele é a mesma personagem que, quando jovem, ouviu várias críticas dessa teoria no *Parmênides*. Ele a conhece e sabe dos seus problemas. No dia seguinte da discussão sobre o conhecimento, vai encontrar com um estrangeiro, vindo de Eleia, que criticará “os amigos das formas” (PLATÃO, *Sofista*, 248c7-249a2). Mas daqui a meses vai defendê-la para o círculo de amigos que estarão presentes no seu leito de morte, estando passíveis as objeções postas pelo Eleata (GUTHRIE, 1992a, p. 48). No entanto, se retomarmos o *Parmênides* com atenção, vemos que Parmênides não sugere para Sócrates que a abandone. Pelo contrário, apesar das críticas, reitera sua força, dado que abandoná-la significa não ser possível pensar ou dialogar (PLATÃO, *Parmênides*, 135b-c).

---

<sup>32</sup> Cropsey (Cf. 1997, p. ix-x) leva em conta esse encadeamento dramático em volta da morte de Sócrates para interpretar esses diferentes diálogos (*Crátilo*, *Eutífron*, *Apologia*, *Crítion*, *Fédon*, *Sofista* e *Político*) como um todo literário. No entanto, Blondell (Cf. 2002, p. 7) chama atenção ao fato de que talvez não haja indicações formais suficientes, além da do acontecimento dramático, que torne necessária sua leitura com subordinadas. De fato, o *Teeteto* é dito ser um texto fiel, dado que Sócrates corrigiu o escrivão enquanto estivera preso. Enquanto o *Fédon*, por exemplo, é uma narração para um grupo de pitagóricos vinda de um indivíduo que disse presenciar os últimos momentos de Sócrates. São dois tipos de narração diferentes e que Euclides faz questão de marcar essa diferença. Mas, nossa pretensão aqui não é estabelecer uma leitura tão abrangente. Focaremos no *Teeteto* e seus objetivos.

Isso mostra a dificuldade em articularem-se teses e objetivos dos diálogos platônicos. Mas, atentar-se ao caráter dramático, como a leitura maiêutica assume, pode auxiliar a responder de maneira mais direta. Nós até agora mostramos que a estilometria não dá força, como se imaginou, a uma mudança em bases cronológicas. Uma unidade ou mudança no pensamento platônico deve ser defendida com base nos próprio *corpus*. Nesse sentido, o *Teeteto* é um desafio ao unitarismo, como foi reconhecido desde a antiguidade – cuja interpretação unitarista é majoritária.

Assim, David Sedley (2000, p. 79–103) expõe algumas alternativas antigas e, em especial, aquela que dá vazão à leitura maiêutica. Por um lado, teríamos a leitura da Academia Cética, que veria no diálogo uma negação da possibilidade do conhecimento enquanto uma certeza cognitiva (SEDLEY, 2000, p. 86–88). Enquanto isso, a leitura de Alcino privilegia aquilo que Platão expõe na *República* e no *Timeu*. Assim a falha de alcançarem uma definição de conhecimento é explicada pelas personagens tratarem de objetos sensíveis, não inteligíveis. Em conclusão, o diálogo seria uma redução ao absurdo, assim como a leitura de Cornford (SEDLEY, 2000, p. 89–93). Alternativamente, há a leitura de um Anônimo com compromissos dogmáticos, sendo ela a melhor documentada (SEDLEY, 2000, p. 94–103).

Ele assume que o *Mênon* estabelece a definição do conhecimento para Platão, sendo semelhante à terceira definição do *Teeteto*. A razão para ela não ser exposta, já está presente no início do diálogo: Sócrates é um parteiro das ideias. A leitura do diálogo não expõe explicitamente a definição última de *ἐπιστήμη*, pois sua função é analisar as respostas falsas, purificando a alma do interlocutor tendo em vista sua melhora moral e intelectual, de modo que possa dar à luz por si mesmo a resposta correta. Esse é mesmo procedimento que Sócrates fez com o Escravo de Mênon e é o procedimento que ele descreve no início do diálogo, quando fala da maiêutica socrática.

O intérprete Anônimo assume um tipo de inatismo que deixaremos em suspenso<sup>33</sup>. Mas, um ponto de destaque na sua leitura é o seguinte: um dos propósitos do *Teeteto* é extirpar a tese protagoreana que equaciona saber com percepção antes que um avanço efetivo possa ser obtido<sup>34</sup>. Desse modo, o Anônimo vai ao encontro das leituras Unitaristas. Julgamos que essa leitura é mais forte, tanto porque a narrativa do diálogo indica uma continuidade entre os textos, como também por ir além da leitura unitarista tradicional, sem excluí-la.

<sup>33</sup> Sedley (Cf. 2000, p. 102–103) também o faz. Ele também nega a tese admita pelo anônimo, a qual supõe que a definição do *Mênon* seja a peça que falta ao diálogo (Cf. SEDLEY, 2004, p. 176–178)

<sup>34</sup> Sedley (Cf. 2000, p. 81) também chama atenção ao fato de Proclo considerar o *Teeteto* um embate contra o protagorianismo, incluindo não só a parte um do diálogo, mas também a seguinte.



Fica estabelecido que o nosso trabalho se orienta a partir dessa leitura e analisará em que medida o diálogo rejeita o estatuto judicativo da percepção. Porém, ainda é preciso explicitar alguns elementos do diálogo. Por exemplo, examinar significados da noção de percepção, de conhecimento, e os diversos problemas internos ao próprio *Teeteto*. Na seção seguinte vamos nos dedicar a essa exposição.

## 2.2 Αἴσθησις ἔπισητήμη? APRESENTAÇÃO DAS DIFICULDADES INTERNAS AO TEETETO

A seguir vamos expor as principais dificuldades que emergem ao discutir o *Teeteto* de maneira imanente. Em resumo, o diálogo possui dificuldades terminológicas específicas, assim como um tratamento controverso dos autores que traz para discussão. Além disso, contém uma passagem que divide fortemente os intérpretes entre uma visão positiva e negativa do papel que os sentidos tem na epistemologia platônica.

### 2.2.1 Os sentidos de “αἰσθήσις”

É preciso ter atenção ao uso do termo “αἰσθήσις”. Ele é a forma substantiva do verbo “αἰσθάνομαι”, cuja tradução direta para o português poderia ser tanto “sentir” como “perceber”. Isso já é fruto de uma ambiguidade. Os gregos não possuíam no seu vocabulário termos diferentes para ambas as coisas (GUTHRIE, 1992a, p. 86). *Αἰσθήσις* pode se referir tanto às sensações de vermelho e verde que eu tenho, quanto à minha percepção de uma rosa. Sensações aqui são entendidas como os “dados dos sentidos”, os elementos de uma experiência perceptiva. A percepção, por sua vez, é complexa, composta de várias sensações distintas. Haver apenas um termo para essas duas experiências mentais pode fazer com que o seu tratamento seja indiferenciado. Mas vale ressaltar que, apesar do exemplo citado, o termo não tem um sentido apenas senso-perceptual. Ele abarca tanto uma dimensão corporal como uma dimensão intelectual (BAILLY, 1901, p. 22; DIGGLE, 2021, p. 37–38; FREDE, 1999, p. 377).

Com referência ao corpo, a palavra pode ser usada tanto para tratar dos órgãos perceptuais (CHANTRAINE, 1968, p. 41–42), quanto dos próprios sentidos. Neste último significado, pode tanto tratar de cada um individualmente, isto é, ao sentido de tato, paladar, audição, etc. como também para eles em seu conjunto, isto é, à “sensibilidade” (GUTHRIE,

1992a, p. 86). Apesar disso, seu sentido mais geral é um tipo de captação da realidade, e isso inclui uma captação intelectual, uma “consciência” de algo e até uma compreensão ou entendimento racional (FREDE, 1999, p. 377–378; SCHÄFER, 2012, p. 245). Em português temos ambiguidade parecida na palavra “perceber”: quando alguém diz “eu percebi isso”, diz-se “tornei-me ciente de x”. Ela ainda pode ser usada como sinônimo de “opinião” como em “minha percepção sobre o assunto é x”. São intuições que aparecem sem uma base meramente sensorial.

Além disso, o escopo de qualidades que *αἰσθήσις* compreende é mais amplo. Engloba desde percepções sensoriais e temperaturas, mas também dores e prazeres, desejos e temores. O diálogo chega a dizer que pode haver outras qualidades, sendo de número infinito aquelas não nomeadas (PLATÃO, *Teeteto*, 156b). Por fim, há o fato importante de que, diferente de uma competência discursiva, a percepção é direta e espontânea (GUTHRIE, 1992a, p. 87). Não é condição necessária para *αἰσθάνομαι* uma postura de reflexão e meditação. Ela ocorre a despeito dessas, de maneira imediata, oferecendo um tipo de certeza (FREDE, 1999, p. 377–378).

Dado que a discussão concerne ao estatuto cognitivo da sensibilidade, Santos (2005, p. 25, n. 31) sugere que traduzir “sensação” e “percepção” são ambas boas traduções. Mas vamos optar pelo segundo termo, conforme a tradução de Iglésias e Rodrigues (2020, p. 250–251, n. 26). Eles argumentam o seguinte: sentir e sensação estão muito ligados aos sentidos, à percepção estritamente sensorial. Além disso, “percepção” possui um grau de certeza que “sentir” ou “sensação” não garantem. No que se refere à discussão sobre conhecimento, o termo “percepção” reconstrói melhor a experiência que um leitor grego teria, pois parece manter fielmente a ambiguidade que o vocábulo grego tem. Isso é importante pelo fato do texto lidar com essa ambiguidade.

Na Grécia, pelo final do séc. V, seu uso será mais restrito à “percepção sensorial” (CASTON, 2015, p. 3). Mas, apesar de não existir um termo distintivo para esse tipo de cognição, já entre os pré-socráticos houvera discussões sobre ela. Sendo muito antiga a oposição entre um tipo de cognição oriunda dos sentidos daquele que provém da inteligência. Assim não é absurdo julgar que, mesmo sem um termo específico, os gregos já discutissem acerca do respectivo conceito. Há várias evidências para isso, como veremos a seguir.

Heráclito contrastava aquilo que provém dos olhos e ouvidos – como fonte de engano – diferente de quando era acompanhada de uma alma não-bárbara (DK22B107)<sup>35</sup>. Demócrito

---

<sup>35</sup> Também em DK22B46, DK22B19.

(DK68B11; DK68B125), opôs o que é de origem sensível àquilo que o *νοῦς* capta. Mas, na tradição Eleata, vemos uma oposição radical entre sensível e não-sensível, de modo que um é fonte de engano, enquanto o outro é fonte da verdade. Por exemplo, Melisso (DK30B8) diz que aquilo que vemos não concorda com o que o pensamento apreende – isto é, que só há uma única coisa. Sendo assim, deve se recusar um em prol do outro. Diz-se que a Escola Eleata parece ter exercido grande influência sobre o pensamento platônico. Conforme essa impressão, se aceita largamente que o platonismo segue um eleatismo.

A história da filosofia nos legou a imagem de um Platão que tem um desprezo pelo corpo, pela percepção sensível e pelos seus objetos. Conforme esta tradição, o que obtenho do sensível nem é conhecimento, nem serve para baseá-lo. A percepção seria, no máximo, fonte de ilusão e um desvio para imoralidade. Percepção é um entrave para alma separar-se do corpo, de modo que é empecilho para alcançar o desejado estado de “saber” (PLATÃO, *Fédon*, 65a-b). O conhecimento é adquirido apenas pela introspecção da alma em um processo de rememoração dos objetos do conhecimento. Seguindo isto, o platonismo seria um racionalismo radical<sup>36</sup>. Nesse panorama, não parece haver algo de construtivo sobre a *αἰσθήσις* no pensamento platônico. No entanto, essa leitura é questionável. A posição do filósofo não é tão simples e, talvez, não seja única.

Modrak (2011, p. 133–144) oferece uma breve análise das considerações sobre a percepção em todos os textos considerados autênticos, incluindo até a Carta VII. Conclui que a percepção não é mera fonte de ilusões e falsidade. Do mesmo modo, Araújo (2011, 2014), Spinelli (2006), Santos (2004), entre outros autores, mostram que a leitura exposta anteriormente é parcial. Para estes, a percepção tem um papel na obtenção do conhecimento. Contudo, é questionável se aquilo que está presente nos diálogos forma uma teoria da percepção coerente (DIXSAUT, 2017, p. 43). Por exemplo, (1) não é consensual se a percepção sensível é produto do corpo ou da alma; (2) qual, especificamente, é o papel que a alma e o corpo têm no processo; e (3) se a percepção possui “conteúdo proposicional” ou não (CASTON, 2015, p. 10–15; DIXSAUT, 2017, p. 45).

Em meio a tal discussão, o *Teeteto* tem um lugar destacado. Pois, é o diálogo onde Platão se dedica de maneira mais detida a explicar a percepção sensorial a título do seu valor epistêmico, principalmente no trecho que vai de 184b-186e. Trata desde sua constituição causal, fenomenal, ontológica, mas seu objetivo final é delimitar se *ἐπιστήμη* é *αἰσθήσις*. Ao

---

<sup>36</sup> Para um exemplo paradigmático de autor que atribui essa imagem a Platão é Nietzsche (Cf. 1992, p. 20–21); Para autores que admitem que Platão seja um racionalista (Cf. MATTHEN, 2015, p. 2; Cf. MILLER JR., 2011, p. 261); Para autores que afirmam que o filósofo tem essa imagem – ainda que discordem dela (Cf. ARAÚJO, 2014, p. 109; Cf. SPINELLI, 2006, p. 259).

conceber o conhecimento desse modo conjugam-se duas ideias, a saber, nossos sentidos nos informam corretamente do real; todo conhecimento depende e é constituído pela percepção sensorial (LEE, 2019, p. 264). Ou seja, aquilo que eu adquiro pelos sentidos constitui um estado cognitivo em que “sabemos” algo. Se for o caso, para a pergunta “por que você sabe x?”, a resposta será “porque eu vi/ ouvi/ percebi”. Como consequência, o que não foi adquirido pelos sentidos, não pode ser *ἐπιστήμη*.

Explicitamos porque a tradução de *αἰσθήσις* por percepção parece mais adequada. Também mostramos o contexto filosófico em que Platão se insere no tratamento da percepção enquanto uma faculdade do conhecimento. Isso nos leva ao exame do termo *ἐπιστήμη*. Há várias traduções possíveis desta noção. Poderíamos traduzi-la por “ciência”, ou “saber”, assim como por “conhecimento”. Mas estes termos não captam as ambiguidades em que o termo grego está emaranhado. Na seção seguinte, explicitamos os problemas envolvidos com as traduções, além de mostrar de que maneira a sua polissemia pode impactar a resposta para a questão principal do diálogo.

### 2.2.2 Os sentidos de “ἐπιστήμη”

A palavra *ἐπιστήμη*, costumeiramente traduzida por “conhecimento”, possui um sentido mais amplo. Há diversas palavras em grego que se referem de algum modo a “saber”. Por exemplo, *γνώσις*, *συνιέναι*, *νόησις*, *φρόνησις*, *μάθησις*, *ἐπιστήμη*, *σοφία*, entre outras. No *Teeteto* é estabelecida a equivalência dos termos *σοφία* e *ἐπιστήμη* (PLATÃO, *Teeteto*, 145e). Ambos os termos denotam não só um saber teórico, isto é, um conhecimento intelectual de fatos<sup>37</sup>. No grego ático, o substantivo *ἐπιστήμη*, o verbo *ἐπίσταμαι* e o termo *σοφία* referem-se primeiramente a um “saber como”. Assim, trata de um saber prático, uma técnica, ou existência orientada pela razão, não a um saber estritamente intelectual como *γινώσκειν* e *συνιέναι* (GOULD, 1972, p. 3; SNELL, 2012, p. 190–191). Este tipo de conhecimento prescinde de julgamentos ou proposições<sup>38</sup>. Em outras palavras, ele não depende de

<sup>37</sup> Também chamado de “saber que”, ou “saber proposicional”. Isto é, um conhecimento que envolve certa complexidade, nos informado sobre um determinado estado de coisas. Este tipo de conhecimento é aquele que a epistemologia contemporânea trata (Cf. PRITCHARD, 2013, p. 3). Quando perguntamos sobre o estatuto “epistêmico” da percepção, estamos perguntando sobre esse tipo de conhecimento.

<sup>38</sup> Julgamento e proposição se relacionam na medida em que compartilham da estrutura lógica “x é F”. No entanto, elas diferem por tratarem de aspectos diferentes da estrutura. Juízo é um enunciado declarativo que é obtido pelo processo mental de afirmar ou negar a verdade de uma proposição. Enquanto que proposição pode referir ao enunciado declarativo ou aquilo que está sendo declarado (o estado de coisas ao qual a proposição se refere). Nesse último caso, proposição é aquilo que é comum aos enunciados de línguas diferentes que tratam da mesma coisa. Por exemplo, “o homem é belo”, “the man is beautiful” e “ὁ καλὸς ἀνὴρ ἐστίν” são declarações distintas, mas denotam a mesma proposição. Os detalhes dessa discussão fogem ao escopo do trabalho.

pensamentos sobre estados de coisas. Sendo assim, eu posso saber andar de bicicleta a despeito de qualquer conhecimento técnico sobre a física necessária para isso ser possível.

Há comentadores que chamam a atenção ao fato do início do diálogo marcar o caráter da discussão não apenas sob um aspecto teórico, mas também prático (BURNYEAT, 1990, p. 3–4; DESJARDINS, 1990, p. 15–16). Pois, *ἐπιστήμη* é tratada enquanto um saber especializado, abrangendo saberes como a geometria e o cálculo, assim como a arte dos sapateiros e outros ofícios técnicos (*τέχνα*). Mas outra ambiguidade é digna de nota. Não há palavras gregas específicas que distingam o “saber de algo”, ou conhecimento por contato<sup>39</sup>, do saber proposicional. Há momentos do texto onde Platão trata dos dois sentidos (PLATÃO, *Teeteto*, 151e-152a, 191a-196a, 200e-201c, 208c-210a). De modo que alguns intérpretes julgam que as aporias se devem ao fato do filósofo não dispor claramente da diferença entre o conhecimento intelectual e o conhecimento por contato<sup>40</sup>.

Guthrie (1992a, p. 79–81) chega a argumentar que conhecimento por familiaridade é, na realidade, o sentido primordial na busca platônica pela *ἐπιστήμη*. Platão compreenderia que o conhecimento se dá mediante o contato direto com um dado objeto. Por exemplo, conhecimento de um sapato, de Teeteto, da Forma de justiça, de beleza, etc. É na dependência desse saber por contato que eu poderia afirmar que os objetos são tais e tais. De modo que quem conhece um objeto pode defini-lo e relacionar a definição com suas diferentes exemplificações.

Também segundo ele (GUTHRIE, 1992b, p. 80), mas também Hare (2013, p. 48–49), as razões para a ampliação desse modelo de conhecimento perceptivo podem ser fruto da própria língua grega. Nela frequentemente põe-se o que parece ser um objeto direto após os verbos para conhecimento, ao invés de uma expressão que a “como” ou que indiquem a expressão de fatos. No grego “eu sei o que ‘x’ é” se diz também como “eu sei ‘x’ o que é”. Platão usa a expressão com frequência nos diálogos. Isso pode indicar que ele compreendeu a relação de conhecimento como uma relação entre conhecedor e coisas, aquilo que denotamos com palavras, não entre conhecedor e proposições.

Desse modo, podemos argumentar que Platão cai em aporias por confundir os diferentes conceitos de conhecimento reunidos sob o nome *ἐπιστήμη*. Por outro lado, pode-se dizer que ele seria capaz de distinguir o sentido prático do teórico, dado que há palavras

---

<sup>39</sup> Isto é, um tipo de conhecimento onde há uma apreensão simples do objeto. O “conhecimento de x”, que prescinde da posse de fatos sobre ele. Também é chamado de conhecimento por “familiaridade”. Por exemplo, posso ter o conhecimento de uma música sem saber quem a criou, quem a canta, o nome da música, nem a letra e, até mesmo, a batida. Eu apenas conheço a música.

<sup>40</sup> Por exemplo, Ruciman (Cf. 1971, p. 15–16).

exclusivas para cada um (“*τέχνη*” é um saber distintivamente prático). Enquanto isso, não há diferença clara da concepção de saber por contato (CHAPPELL, 2005, p. 31). Pode-se dizer que, aos olhos dos atenienses da época, ambos os tipos de saberes possuíam uma relação intrínseca. Assim, diferente de nós, para eles o conhecimento proposicional seria um tipo especial de conhecimento por contato. No entanto, eles podem ser distinguidos, mesmo estando relacionados (CHAPPELL, 2005, p. 31–32).

Platão pode estar completamente ciente das ambiguidades e o *Teeteto* pode representar uma tentativa de oferecer uma única abordagem para ambas sem confundi-las. A falha do diálogo pode ser realmente fruto de uma confusão entre esses diferentes sentidos de *ἐπιστήμη*, mas a questão é se tal confusão é deliberada ou não por parte de Platão.

Além destas ambiguidades, Santos (2004, p. 56) chama a atenção para outra, a saber, *ἐπιστήμη* enquanto (a) um estado cognitivo, (b) um processo cognitivo e, até, (c) a condição para iniciar esse processo. No primeiro caso, (a) é um estado de infalibilidade, oposto ao de ignorância. No segundo, (b) é o meio para obter (a), isto é, o processo por meio do qual adquiro o estado de infalibilidade. No terceiro, *ἐπιστήμη* é aquilo que possibilita o início de (b), ou seja, o início do processo. Por essas ambiguidades, Santos opta por “saber”.

Santos (2005, p. 55–57) elenca quatro maneiras de tradução: “saber”, “conhecimento”, “sabedoria” e “ciência”. As duas últimas são rapidamente excluídas, pois “sabedoria” se adapta melhor à tradução de *σοφία*, enquanto “ciência” se confunde com as práticas científicas contemporâneas. O autor opta pela última tradução, pois ela conservaria melhor as ambiguidades elencadas. Também se apoia na caracterização de *ἐπιστήμη* como algo infalível em oposição à *δόξα* (PLATÃO, *República*, 477; *Górgias*, 454d). Nós simpatizamos com a posição de Santos. No entanto, acreditamos que a sua tradução por saber ainda é problemática.

Saber parece possuir realmente um sentido mais firme, aquele que o autor nomeia como um estado de Infalibilidade. Podemos constatar no seu uso cotidiano: se eu sei algo, não posso estar enganado. Se eu me enganei, não sabia de fato. Isso pode envolver tanto um saber prático (eu sei tocar um instrumento) quanto proposicional (eu sei que *la belle de jour* começa com o acorde de dó). Mas há uma perda no que se refere ao saber por contato. Pois a expressão “saber da música”, “saber do Alceu” não se adapta a todos os contextos, diferentemente de “conheço a música”, ou “conheço o Alceu”. Sob esse aspecto, a tradução perde um caráter importante: a proximidade entre um saber por contato com o saber proposicional que os gregos parecem assumir.

Sendo assim, para referir-se ao conceito de *ἐπιστήμη*, vamos utilizar tanto “conhecimento” quanto “saber” de modo intercambiável, por não haver no português um termo único que capte adequadamente essa noção. Ademais, a discussão sobre a tradução do termo, indica para nós o que parece ser a caracterização platônica de *ἐπιστήμη* de maior generalidade. Isto é, se eu sei algo, tenho uma captação infalível da realidade. Em outros termos, conhecimento, independente da sua definição, tem duas características: é (1) infalível e (2) daquilo que é. Se este é o caso, ambas são características que uma definição adequada de conhecimento deveria contemplar.

Jessica Moss (2020) justifica essa posição apelando para um método interessante. A autora é ciente de que pode não ser promissor buscar essa caracterização no uso cotidiano de *ἐπιστήμη*, porque Platão frequentemente dota palavras ordinárias com significados não ordinários (MOSS, 2020, p. 82, n. 11). Ainda assim, ela tenta mapear quais assunções ele parece assumir como sendo incontroversas. O critério para ela estabelecer quais ideias seriam essas é o seguinte: os personagens do seu texto não trazerem argumentos para sua validade e, não só isso, os adversários dialéticos internos aos diálogos não questionarem tal assunção (MOSS, 2020, p. 71–72).

O próprio *Teeteto* (PLATÃO, *Teeteto*, 152c1-6) é um exemplo disso, pois Sócrates parece atribuir essas características a definição protagoreana de conhecimento sem qualquer personagem objetá-lo (MOSS, 2020, p. 72–74). A *República* (PLATÃO, *República*, 476e7-8; 477e4-7) seria outro caso patente, pois é dito que o Amante de Espetáculos, *persona* que representa alguém que não compartilha da doutrina que Sócrates acabou de expor no diálogo, concordaria com essa caracterização de *ἐπιστήμη* (MOSS, 2020, p. 74–76). Por fim, a autora lista vários outros contextos em que a infalibilidade e a relação com “o que é” serem assumidas como atributos do conhecimento (MOSS, 2020, p. 75)<sup>41</sup>.

Dito isso, vale ressaltar que, no *Teeteto*, quando se busca responder à questão sobre “o que é saber?”, a pretensão é alcançar uma definição. Ou seja, determinar o que satisfaz as condições necessárias e suficientes para um dado ‘x’ cair sobre o conceito de conhecimento. O *definiens* (definição) tem de ser coextensivo com o *definiendum* (o termo que a definição quer explicar). Tendo *ἐπιστήμη* essas várias ambiguidades, uma boa definição deveria reuni-

<sup>41</sup> Os contextos em que não há opositor da epistemologia platônica são os seguintes: (Cf. PLATÃO, *Fedro*, 247c; *Filebo*, 59d; *República*, 543a; 340e; *Timeu*, 27d; *Górgias*, 454d; *Teeteto*, 187b). A autora não reduz a noção de conhecimento a essas características. Platão parece incrementar a isso outras ideias derivadas desses dois axiomas. Por exemplo, a estabilidade, um requerimento de explicações (Cf. MOSS, 2020, p. 75). Guthrie (Cf. 1992a, p. 79) julga que o *Teeteto* indiretamente oferece vários critérios para determinar a natureza do saber. Ele incluiu os que Moss pontua, mas também que saber seria algo em primeira mão, não podendo ser adquirido pelo testemunho. Vamos trabalhar apenas com essa concepção mais geral, como argumentada por Moss. Isso porque, conforme a autora bem justifica, ela parece ser pressuposta pelo filósofo como incontroversa.

las em uma unidade, de modo que a definição deveria valer para cada um dos usos do termo e apenas para ele<sup>42</sup>.

Conforme as indicações anteriores, quando alguém adquire conhecimentos obtém algo que envolve uma aptidão (saber como) no assunto. Esta pode ser tanto prática quanto teórica (saber do sapateiro, o saber do matemático). Isto envolve uma familiaridade com ele (saber por contato) e, não só isso, compreender fatos sobre ele (saber que). Este pode ser o início de um processo, o próprio processo, e seu resultado: um estado mental de infalibilidade. Quando Teeteto diz que *ἐπιστήμη* é *αἰσθήσις*, ele assume a tese de que tudo isto pode ser explicado pela percepção. Desse modo, “eu sei dançar” porque eu percebo sensorialmente isso. Eu conheço alguém pela mesma razão, assim como digo fatos sobre ela através da *αἰσθήσις*. Mas isso se repete no caso do conhecimento de relações matemáticas?

Este é um dentre vários exemplos que poderiam ser usados para pôr dúvidas sobre a resposta de Teeteto. A coextensividade direta entre os termos pode facilmente ser objetada com afirmações universais, relações lógicas e matemáticas, noções éticas e estéticas. O conhecimento destas coisas não parece ser apreendido pelo simples perceber. Eu sei que  $17482129+1$  é igual a 17482130, sem nunca ter visto o “17482129” nem a “igualdade” na minha frente. Claro, pode-se argumentar que isso não impede que as noções matemáticas derivem da experiência empírica. Contudo, o exemplo mostra que a identidade entre conhecer com perceber está errada. No mínimo, uma análise maior será necessária. Platão fará isso nos parágrafos 184b-186e, mas sua conclusão parece radical. Pois diz que nenhum caso de percepção é caso de conhecimento. No entanto, só após uma longa discussão sobre as teses de Protágoras e Heráclito.

O trecho 184b-186e é o término de uma discussão muito mais longa sobre a primeira definição de conhecimento. Ao invés de mostrar um contraexemplo da definição, Sócrates vai articular a posição de Teeteto com interpretações das teses de Protágoras e Heráclito. Expõe-nas em detalhes, ocupando com isso a maior parte do diálogo. Só após refutá-las é que retoma a tese inicial de Teeteto e, finalmente, critica-a diretamente. Contudo, não é claro o motivo da associação entre essas teses, ou até mesmo se seria relevante para a verdade da tese inicial (LEE, 1999, p. 42; SANTOS, 2005, p. 58–59). Na próxima seção, apresentaremos tal controvérsia e as posições relevantes para o debate.

---

<sup>42</sup> Quando Platão trata do conhecimento, os intérpretes discordam sobre o objeto que ele está lidando. Se ele realmente lida com saber proposicional, se vai além dele, ou se sua preocupação passa longe disso. Por exemplo, uma captação das causas ou explicações últimas da realidade, um “entendimento” do real, uma espécie de certeza lógica, ou até um tipo de perícia análoga a de um artesão (Cf. MOSS, 2020, p. 69).



### 2.2.3 Relação entre a definição e as teses de Protágoras e Heráclito

Podem ser feitas várias perguntas sobre o trecho que vai de 151e-184a. A primeira delas é por qual motivo Sócrates não refutou diretamente a primeira definição (T), ao invés de reconstruir a tese de Protágoras (P) e a de Heráclito (H)? A partir de ambas as posições, Sócrates vai desenvolver uma teoria da percepção que parece ser criação platônica, mas que ele não necessariamente endossa (DAY, 1997, p. 80; SANTOS, 2005, p. 58, n. 72). Em seguida, fará uma crítica às teses, antes de retomar a definição inicial. Seguindo Burnyeat (1990, p. 8–9; 51–53, n. 67)<sup>43</sup>, podemos distinguir duas respostas padrões entre os comentadores, a saber, a “Leitura A” e a “Leitura B”, tendo em vista que não são as únicas leituras possíveis.

Os defensores da “Leitura A” assumem que Platão aceita as teses de (P) e de (H) como válidas à percepção e ao mundo sensível. Elas são trazidas porque explicam como a percepção funciona, mas é necessário fazer as devidas restrições das teorias para elas serem coerentes. Por essa razão, Platão vai mostrar que é necessário ao relativismo ter limites. Em seguida, que o fluxismo não pode ser radical, mas moderado. Faz uma refutação direta da definição, em 184b-186e, mas conserva elementos da teoria da percepção desenvolvida. Assim, ainda sustentaria que a percepção é incorrigível, mas não seria conhecimento, dado que apreende as aparências, mas não a realidade. Aqui, as três teses não são concomitantemente refutadas (BURNYEAT, 1990, p. 10). Deixa-se em aberto a possibilidade da percepção trazer conhecimento em um mundo que não é um fluxo absoluto.

Por outro lado, aos adeptos da “Leitura B”, as teses são trazidas para dar um maior apoio à definição de Teeteto, mas Platão não as defende. (H) e (P) seriam condições necessárias e suficientes para resposta de Teeteto ser verdadeira (BURNYEAT, 1990, p. 10). Porém, elas servem como bode expiatório para sucessivas reduções ao absurdo. Mostrando o absurdo de cada uma, Platão estaria demonstrando que a definição não é válida. No final da primeira parte, ter-se-ia uma refutação direta, independente da teoria protagoreana-fluxista. Assim, só em 184b-186e há algo autenticamente platônico. Em conclusão, conhecimento não poderia ser percepção em nenhum sentido. A moral da primeira parte é uma crítica geral a qualquer concepção empirista do conhecimento.

Dentro desse escopo, já poderíamos levantar outra discussão relevante. Se o tipo de relação entre as três teses é uma implicação mútua, ou se a relação estabelecida é mais frouxa,

---

<sup>43</sup> Lee (Cf. 2019, p. 265–269) segue essa distinção, apesar de refina-las melhor.

de modo que seria possível defender as teses de maneira independente. Ou seja, se  $T \rightarrow P \rightarrow H$ , ou o movimento contrário,  $H \rightarrow P \rightarrow T$ . No primeiro caso, se conhecimento é definido como percepção, não se pode deixar de defender a tese de Protágoras sobre conhecimento e, por conseguinte, a doutrina secreta inspirada em Heráclito. Enquanto no segundo, a verdade de T é mais flexível. A ontologia H seria suficiente para verdade de P e, por conseguinte, para verdade de T. Como consequência, se H é verdadeira, as demais também são. Mas H poderia ser Falsa, P e T ainda serem verdadeiras (LEE, 2019, p. 265–266).

Para definir isso, o diálogo deve ser analisado em detalhes. Até porque, não há registros de que Protágoras defende algum tipo de ontologia fluxista. Isso coloca dúvidas se as posições defendidas são representadas fielmente ou não (BURNYEAT, 1990, p. 12; COLVIN, 2007, p. 159–169). Além disso, não é claro qual o conteúdo da doutrina de Protágoras. Isso pode determinar se Platão tem sucesso ou não em refutar o sofista.

Pode-se defender que Protágoras é relativista sobre a verdade, de modo que o filósofo sustentaria que não há uma verdade absoluta. Quando eu julgo que algo é verdadeiro, isto só é verdade “para mim” (BURNYEAT, 1990, p. 22–31). Mas, diferente disso, também podemos sustentar que o sofista não relativiza a verdade, mas os fatos, ou “o que é o caso”. Cada um teria um mundo próprio, de modo que os fatos que estão em contato são relativos a cada indivíduo (LEE, 2019, p. 265, n. 9; WATERLOW, 1977). A diferença desta para aquela é que em uma o conceito de “verdade” é mudado. Na outra, não é o conceito de verdade, mas a ontologia que lidamos é que muda de um para o outro. Além disso, podemos sustentar que Protágoras não é relativista, mas um Infallibilista. Ele não sustenta que a verdade ou os fatos são relativos. Sua posição concerne ao valor de verdade das opiniões sempre ser verdadeiro (FINE, 1998, p. 204). Essas diferentes leituras podem não só determinar se a crítica platônica é válida, como também estarem mais ou menos entrelaçadas com a teoria da percepção desenvolvida.

Há paralelos possíveis entre a teoria da percepção desenvolvida no *Teeteto* com aquela que desenvolveu no diálogo *Timeu*. No entanto, há problemas em fazer uma identificação direta (BURNYEAT, 1990, p. 17–19; DAY, 1997, p. 67–68; MCDOWELL, 1973, p. 139–140). Assim, uma avaliação adequada do conteúdo da doutrina é necessária para ter clareza sobre seu desenvolvimento no texto. Há no mínimo duas interpretações para dar conta do que ocorre no processo de perceber: poderia ser uma teoria causal (física) ou uma teoria fenomenista. Na primeira, o objetivo seria, desde um panorama físico, traçar como a experiência perceptiva é causada, enquanto a segunda estaria concebendo que tudo deve ser explicado tomando a percepção como os seus elementos básicos. Também é possível que

Platão ofereça uma mistura das duas, tornando a explicação logicamente incoerente (DAY, 1997, p. 65–70). Ainda pode ser que haja duas posições distintas, dado que a teoria sofre mudanças no decorrer do texto<sup>44</sup>.

Optar sobre o objetivo da primeira parte e decidir se há ou não comprometimento nos parágrafos 184b-186e com o que fora desenvolvido nos parágrafos anteriores, exige uma análise minuciosa do texto. Essa decisão é imprescindível para delimitar qual é o escopo epistêmico da percepção. Dado que, conforme a leitura A, haveria um espaço da percepção como fonte de conhecimento (sobre o mundo sensível). Enquanto que, seguindo a leitura B, temos a conclusão oposta, pois Platão estaria anulando definitivamente a definição de Teeteto. Em hipótese alguma percepção poderia constituir conhecimento.

#### 2.2.4 A *αἰσθήσις* possui algum caráter epistêmico?

Nós mencionamos anteriormente que há tanto quem defenda que a filosofia platônica desvaloriza epistemicamente aquilo que obtemos pelos sentidos, como também quem assume um espaço epistêmico reservado a *αἰσθήσις*. Somado a isso, vimos que não há consenso sobre (1) a origem da percepção (se é gerada pelo corpo, pela alma, ou por ambas); (2) qual é precisamente o papel que corpo e alma cumprem na sua produção; e (3) se ela possui conteúdo cognitivo (isto é, conteúdo epistêmico, se ela nos provê informações fiáveis, não ilusórias).

A leitura que desvaloriza terminantemente os sentidos é equivocada. Dado que mesmo o texto mais crítico de Platão à percepção sensorial, o *Fédon*, não exclui o seu papel na obtenção do conhecimento (PLATÃO, *Fédon*, 74a-75a). Em suma, sem a percepção não seremos capazes de dar início ao processo de “memorização” que a alma faz. Sendo que, no *Fédon*, por essa atividade da alma, é que se obtém saber. No entanto, o *Fédon* afirma que, pelos sentidos, não adquirimos nada verdadeiro (PLATÃO, *Fédon*, 83b). No diálogo, *αἰσθήσις* é entendida como proveniente do corpo e, ao mesmo tempo, possuiria um conteúdo específico (CASTON, 2015, p. 10), que desencaminha a alma da sua própria natureza<sup>45</sup>. Isso oferece uma visão mais negativa da percepção, mas não nega que ela possua conteúdo próprio, inevitável para o início do processo de conhecimento.

<sup>44</sup> A teoria inicial compreende o trecho 151e à 154a; em seguida, em 154e-160a, expõe a chamada “doutrina secreta” (versão mais refinada de fluxismo) trazendo novos elementos que constituem a percepção; por fim, em 184b-186e, quando deixa de analisar a percepção desde um fluxismo radical.

<sup>45</sup> Tendemos a concordar com Araújo (Cf. 2011, p. 116–127). Ele argumenta que o *Fédon* discute concomitante duas dualidades distintas. Uma é ontoepistemológica, enquanto a outra é ético-antropológica. Na sua perspectiva, a posição crítica de Platão frente ao seu conteúdo ético-antropológico é mais negativa.

Nos diálogos aporéticos, podemos constatar que não há desconfiança semelhante quanto ao que os sentidos nos informam. No *Mênon* podemos ver Sócrates defendendo como epistemicamente privilegiado, quem fez o caminho até Larissa, ao invés de quem tem uma opinião sobre o caminho correto, mas nunca viajou até lá (PLATÃO, *Mênon*, 97a-b). E, no próprio *Teeteto*, Sócrates dá para uma testemunha visual de crimes o privilégio epistêmico (PLATÃO, *Teeteto*, 201a-c). Já em outros diálogos como o *Filebo* e o *Timeu*, a percepção é gerada por um processo causal conjunto entre corpo e alma, sendo a última o sujeito, aquele que percebe (CASTON, 2015, p. 10)<sup>46</sup>.

Já na *República* nega-se que percepção constitua conhecimento. Pelo contrário, ela produziria apenas opiniões. Nesse diálogo distingue-se explicitamente a *ἐπιστήμη* da *δόξα*<sup>47</sup> por lidarem com objetos diferentes (PLATÃO, *República*, 476e4-478d4). O primeiro trata do ser, o segundo daquilo que ora é, e ora não é. A opinião trata do âmbito do visível, do perceptível, das aparências. A opinião trata do que é passível de mudança e por isso tem um valor epistêmico inferior ao do pensamento ou da inteligência (PLATÃO, *República*, 509d6-511e5). No entanto, não se nega que pela percepção obtenhamos informações verdadeiras. Pelo contrário, há casos onde os objetos são suficientemente avaliados pelos sentidos. São aqueles que não envolvem percepções contrárias (*ἐναντίαν αἰσθήσεις*) (PLATÃO, *República*, 523c1).

Quando o corpo transfere informações contrárias sobre um mesmo objeto. A alma precisa recorrer à outra instância que não os sentidos, para lidar com noções abstratas opostas, mas presentes em uma mesma coisa. O exemplo que Platão traz é o dedo indicador (PLATÃO, *República*, 523c11-524b5). Caso ele esteja ao lado tanto do dedo mínimo com o médio, anuncia-se a alma que um mesmo objeto é grande e pequeno. A resolução desse dissenso exige que a alma reflita. Adam (2009, p. 109) observa aqui que Platão não distingue *αἰσθήσεις* e *δόξα*, como se uma estivesse implicada na outra. Em suma, *αἰσθήσεις*, na *República* possui conteúdo.

Esse conteúdo é inferior ao da *ἐπιστήμη* e pode atrapalhar a alma de quem quer conhecer. Pois, fará com que ele tome por realidade aquilo que não é realmente real (PLATÃO, *República*, 515b4-5). Mas, levando em conta que há casos em que os sentidos (1)

<sup>46</sup> Dixsaut (Cf. 2017, p. 63–73) tem ressalvas. Ela admite o papel da alma como sujeito, no entanto, não exclui que o corpo também tenha atividade nesse processo. A questão é o tipo de atividade que a alma tem que é diferente da atividade do corpo. Não é nossa alma que sente, mas é por meio dela e por meio do corpo que sentimos.

<sup>47</sup> O termo *δόξα* pode ser traduzido como: opinião, crença, noção, julgamento, pensamento, conjectura, suposição, expectativa, entre outras traduções menos relevantes para o presente contexto (Cf. DIGGLE, 2021, p. 391; Cf. MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2006a, p. 249; Cf. MONTANARI, 2015, p. 548).

nos informam corretamente (que isto é um dedo); e que (2) não tratam do que “não é”, mas daquilo que ora é e outrora não é, acreditamos há casos onde a percepção é fonte de verdade (CASTON, 2015, p. 11). Podem não ser a fonte mais confiável e segura, principalmente no que se refere a questões sobre o que existe, ou quais são as causas (*αἰτία*)<sup>48</sup> das coisas (PLATÃO, *Fédon*, 100c9-e3). Mas elas fornecem opiniões verdadeiras. Em suma, podemos constatar que há variedade no tratamento de Platão sobre o tema.

A decisão pela escolha do *Teeteto* se deve à *αἰσθήσις* ser discutida tendo como foco sua capacidade epistêmica, desse modo sua análise é a mais pertinente à questão proposta. Ele impressiona por conter concepções próximas àquelas que serão posteriormente defendidas por filósofos modernos e contemporâneos. Por exemplo, a teoria dos dados dos sentidos, o Fenomenismo e suas consequências (como a ilusão de um “eu” unificado e que permanece no tempo) e uma concepção pragmatista da verdade (BURNYEAT, 1990, p. 1; 14). Ou então sua proposta e sua crítica a um tipo de atomismo. Ele apresenta uma ontologia em dois níveis, um de “elementos” e de suas composições. Nessa visão a linguagem reflete essa estrutura. Conhecer seria decompor aquilo que é complexo até a base final que estaria nesses “elementos” (RYLE, 1990, p. 29–30).

Mas a discussão que mais nos interessa é o momento final, a refutação direta da definição proposta. Entre os parágrafos 184b-186e, Sócrates lança mão de uma distinção gramatical entre “com” e “através de”<sup>49</sup>. As personagens entram em acordo sobre não se perceber com os órgãos dos sentidos, ou seja, com o corpo. Mas que é através dele, com a alma (*ψυχή*), que percebemos. Com base nisso, levanta alguns argumentos para contrapor a tese inicial de Teeteto. A conclusão determina que a extensão<sup>50</sup> da noção de percepção sensível é radicalmente diferente da noção de conhecimento. Se *ἐπιστήμη* e *αἰσθήσις* têm extensões diferentes, uma não define a outra. Nesse contexto, Platão responde as três questões propostas. Mas há disputa sobre como entender duas de suas três respostas.

Para primeira questão é consensual que a percepção produz-se na interação entre corpo e alma. Mas a segunda questão é disputável: qual é o tipo de relação presente? Por um

<sup>48</sup> Habitualmente traduzido como “causa” é um termo com conotações jurídicas. Podendo referir-se a “responsabilidade”, “culpa” (Cf. DIGGLE, 2021, p. 40; Cf. MONTANARI, 2015, p. 60)

<sup>49</sup> “σκόπει γὰρ ἀπόκρισις ποτέρα ὀρθότερα, ᾧ ὀρώμεν τοῦτο εἶναι ὀφθαλμούς, ἢ δι’ οὗ ὀρώμεν, καὶ ᾧ ἀκούομεν ὅσα, ἢ δι’ οὗ ἀκούομεν;” (Cf. PLATÃO, *Teeteto*. 184c6-7, grifo nosso) Uso do dativo instrumental (ᾧ) e a preposição δια seguida do pronome relativo no genitivo (δι’ οὗ).

<sup>50</sup> Extensão está sendo utilizada no seu sentido lógico (Cf. MORA, 1999, p. 627–628). A extensão de um termo se refere à classe de entidades que o termo denota, ou seja, o conjunto de coisas ao qual o termo se refere. Por exemplo, a extensão de “coelho” compreende todos os coelhos que existem. No caso, queremos dizer que a extensão do termo “percepção” não é idêntica a do termo conhecimento. Há coisas que conheço e que extrapolam as percepções sensoriais.

lado, pode-se interpretar que é uma relação em que a alma é o que produz a percepção. Sob essa perspectiva, o corpo é uma espécie de veículo passivo para a alma perceber (COOPER, 1999, p. 375; MODRAK, 1981, p. 37). Por outro lado, pode-se dizer que a relação é uma interação cooperativa entre as duas instâncias (DIXSAUT, 2017, p. 67). No primeiro caso, as informações confusas e ininteligíveis do corpo são articuladas e organizadas pela alma. No segundo caso, o corpo é protagonista impele a alma a trazer sua luz à escuridão de seus dados. O resultado é o mesmo, mas a interpretação do papel do corpo e da alma difere.

Se o corpo é uma instância de passividade, ele depende de um trabalho consciente da alma para gerar conteúdo cognitivo. O corpo, sozinho, não sente nem consegue fazer nenhuma discriminação concreta, sendo dependente da alma. Portanto, perceber é sempre uma atividade da alma. Enquanto que na concepção cooperativa, o corpo tem um papel ativo: ele convoca a alma e lhe oferece informações para complementar com aquilo que lhe é próprio, torná-las compreensíveis. Dixsaut (DIXSAUT, 2017, p. 68) julga que aquilo exposto no *Timeu* e *Filebo* sobre percepção vai ao encontro dessa perspectiva. Essa diferença oferece indicações sobre o escopo epistêmico da *αἰσθήσις*, relevante para responder a terceira questão, sendo ela a questão principal para nossa pesquisa.

A última disputa é a seguinte: pode-se defender que a percepção é judicativa ou não-judicativa, conceitual ou não-conceitual<sup>51</sup>. Dizer que a percepção é judicativa ou conceitual, significa dizer que ela apreende algo que possui o mesmo conteúdo de crenças e proposições. Por ela, apreendemos que “x é F”, ou seja, que um indivíduo tem uma determinada propriedade, forma um determinado estado de coisas. “Juízo” é o tipo de cognição responsável pelo conhecimento. Por conseguinte, dizer que a experiência perceptiva não é judicativa é dizer que o conteúdo apreendido pela percepção é diferente de conteúdo proposicional.

Se a percepção é conceitual, eu consigo apreender conceitos pela experiência sensorial, então eu posso formular proposições a partir dela, por exemplo, que “o violoncelo é

---

<sup>51</sup> Discutir esse problema tem paralelos relevantes com a discussão sobre Conceitualismo e Não-conceitualismo (Cf. LEE, 2015, p. 2; Cf. NOË, 2004, p. 181–182). Conceitualismo é a posição segundo a qual toda experiência perceptiva envolve conceitos. Por exemplo: eu só tenho a experiência de que uma bailarina tropeçou se eu disponho dos conceitos de “bailarina” e “tropear”. A negação disso é o Não-conceitualismo, posição segundo a qual algumas experiências perceptivas não envolvem conceitos. Por exemplo, há matizes de vermelho que nossos olhos captam, mas não dispomos do caráter conceitual relevante para distingui-los. Isso provaria que percepção nem sempre envolve conceitos. No entanto, vale ressaltar que algo pode ser conceitual em mais de um sentido. Conceito pode ser uma entidade real, uma representação mental ou uma habilidade de discriminação (Cf. FODOR, 2019). Ao entrarem na discussão sobre o estatuto conceitual da percepção, os intérpretes platonistas, no geral, não explicitam qual o sentido de “conceito” usam. Mas pela ênfase na captação das *κοίνα* para produzir julgamentos, os intérpretes parecem lidar com o sentido representacional. Dessa maneira, os conceitos são os elementos responsáveis pela formação de representações mentais (Cf. LOTT, 2011, p. 345, n. 12).

marrom”. Se não é conceitual, não posso formular nenhuma proposição por meio daquilo que apreendo pela percepção. Captar e utilizar conceitos seriam um processo exclusivo da alma. De modo que Platão distinguiria pela primeira vez sensação e percepção<sup>52</sup>. Conforme essa posição, pelos órgãos sensíveis sente-se a coloração marrom do violoncelo, mas não a percebo como marrom<sup>53</sup>. Isso depende de um trabalho conceitual da alma.

A caracterização dos autores sobre esse caráter judicativo é se, com a percepção, podemos produzir afirmações na forma “x é F” (BORGES, 2016, p. 53; COOPER, 1970, p. 130; MODRAK, 1981, p. 42). É um tipo de conteúdo mental de ordem superior, que envolve crenças e atitudes proposicionais. Por um lado, uma série de comentadores defende que o objeto do parágrafo 184b-186e é eliminar a possibilidade da percepção prover juízos (BORGES, 2016; FINE, 2017; FREDE, 1999). Se fosse o caso, a alma não investiga nada através da percepção. Adepto dessa posição, Michael Frede (1999, p. 383) diz que Platão é radical: elimina o escopo cognitivo da *αἰσθήσις*, ao ponto de que nem mesmo “percebemos” que algo é vermelho, já que seria mero estímulo corporal, sem nenhum caráter conceitual ou cognitivo.

Essa concepção seria demonstrada pelo fato da *αἰσθήσις* não apreender a *οὐσία*, sendo algo reservado ao trabalho solitário da alma. O termo *οὐσία*<sup>54</sup> é um termo derivado do verbo ser (*εἶναι*), provavelmente da sua substantivação através do particípio no feminino (*οὐσα*), podendo ser versado para o português como “sendo”. Como tal, pode ser entendido em múltiplos sentidos. Os que defendem uma eliminação do escopo cognitivo da percepção argumentam que *οὐσία*, no presente contexto, possui uma conotação predicativa. Ou seja, privilegiam uma leitura sintática do argumento<sup>55</sup>. Em consequência disso, Platão estaria afirmando que a percepção não nos mostra o que é o caso. Em outras palavras, não mostra uma colher como “sendo” dura, prateada, metálica, etc.

<sup>52</sup> Tal posição foi defendida por Frede (Cf. 1999). Percepção aqui tendo um sentido cognitivo mais robusto, enquanto sensação seria uma relação não-cognitiva. Por ela, eu apreenderia apenas uma espécie de “presença” das coisas, sem as qualidades que discriminaríamos por meio de conceitos.

<sup>53</sup> Se o argumento for restringido aos sensíveis próprios (isto é, eu só sou capaz de apreender as qualidades sensíveis desarticuladas, sem a unidade “violoncelo”), não percebemos nem mesmo os objetos (Cf. FINE, 2017, p. 71–72, n. 15).

<sup>54</sup> O termo foi apropriado pela filosofia tendo diversos significados. Como essência, substância primeira, realidade, entidade. Porém seu sentido não-filosófico para se relacionar com “bens”, “fortuna”, “riquezas”. Ou seja, as posses que alguém possui (Cf. CRUZ, 2019, p. 3–24; Cf. MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2006b, p. 255). No início do *Teeteto* (Cf. PLATÃO, 144d2) o termo *οὐσία* é usado nesse sentido.

<sup>55</sup> “Ser” no grego tem dois usos sintáticos distintos que correspondem a diferenças semânticas (Cf. OWEN, 1971, p. 223–224). O uso completo ou absoluto determina um predicado isolado como “x é” ou “x não é”. Nesse caso, seu significado é de “existência”, “ser real”, “ser o caso”, “ser verdadeiro”, ressaltando o aspecto semântico do termo. Já o segundo uso constitui o uso “incompleto”. Este determina um predicado duplo “x é y” denotando uma cópula (sujeito-predicado) e um signo de identidade, privilegiando a função do termo como verbo de ligação. Este panorama é didático e há exceções e detalhes que não foram englobados nele. Para mais detalhes ver Brown (Cf. 1999).

Por outro lado, pode-se defender que Platão reserva um conteúdo judicativo para percepção (BURNYEAT, 1990; COOPER, 1970; MODRAK, 1981, 2011, 2012). Mas discute-se se *οὐσία* tem um sentido mais ou menos rico<sup>56</sup>. Modrak (1981, p. 44–46) defende que juízos podem ser feitos espontaneamente pelas percepções, mas são restritas as qualidades sensoriais. Ela assume que *οὐσία* nesse contexto não possui o sentido predicativo, mas sim de “natureza” ou “essência” das coisas. Assim, pela percepção eu não apreendo como as coisas realmente são. Para autora, podemos dizer que “x é salgado”, “x é suave”. Mas não podemos oferecer uma explicação da natureza das coisas com ela. Isso porque estaríamos restritos a experiências de coisas particulares, não aquelas que são comuns (*κοινά*), estas que só a alma capta.

Portanto, se for assumido que a percepção é conceitual, a percepção é um estado de conhecimento (saber que). Não só isso, ela também serve para basear os conhecimentos que obtemos. Porém, se ela não é conceitual, Platão estaria eliminando totalmente seu estatuto epistêmico. Isso porque assume que sem conceitos não podemos empreender pensamentos que captem estados de coisas. Não podemos compreender que “o celular é amarelo”, pois não dominamos nenhum dos conceitos relevantes pela percepção. Assim, não há conceitos perceptivos e conhecimento depende de outra coisa que não seja percepção. Decidindo entre as alternativas, poderíamos determinar o estatuto epistêmico da percepção. A partir desse estatuto, poderíamos dizer qual é o papel que a percepção cumpre para conhecermos.

Em todo caso, o objetivo aqui é retirar a identificação que Teeteto faz entre conhecimento e percepção. Nesse sentido Platão é bem-sucedido. No entanto, reiteramos o trecho 184b-186e é o término de uma discussão muito mais longa sobre a primeira definição de conhecimento. A maior parte do diálogo desenvolve a definição de Teeteto a partir de Protágoras e Heráclito. Isto por si mesmo gera uma série de problemas internos ao texto. Qual o sentido da doutrina de Protágoras? Que relação precisa ela tem com a definição de Teeteto? Há tal relação, ou é apenas um jogo platônico? Como funciona a teoria da percepção? Tais problemas tornam-se ainda maiores colocando o diálogo na tessitura dos diálogos platônicos.

Burnyeat assume que as “leituras A” e a “leitura B” são artificiais, existindo outras maneiras de lidar com o *Teeteto*. No entanto, ambas as abordagens já são reflexos de determinadas decisões interpretativas. A “leitura B” tende a ler o diálogo isoladamente do *corpus platonicum*, enquanto a “leitura A” busca o que no *Teeteto* é platônico ou não, articulando isso com posições semelhantes em diálogos anteriores e posteriores. A crítica da

---

<sup>56</sup> Conforme o sentido que damos para *οὐσία*, a consequência do argumento poderia ser que a percepção não conseguiria apreender a essência das coisas, ou as Formas, ou a realidade objetiva (MOSS, 2020, p. 84, n. 29).



percepção e o fluxismo apresentado reforçam teorias epistemológicas já expostas no *Fédon* e na *República* (BURNYEAT, 1990, p. 60). A maneira de se abordar um texto platônico ainda é uma questão em aberto, havendo inúmeras possibilidades.

Optamos por assumir que um tratamento não só argumentativo, mas também dramático, pode auxiliar na compreensão do texto platônico. O contexto dialético do diálogo condiciona a resposta das personagens, os argumentos utilizados e as conclusões alcançadas. Como um mestre de marionetes, Platão monta esse drama, escolhe os atores e seus discursos. Esses atores representam determinadas naturezas, modos de vida, sendo colocados em exame pelo moscardo ateniense. Enquanto isso, Platão está escondido por trás das cortinas. No próximo capítulo vamos trabalhar essas características em conexão com os argumentos trabalhados no diálogo. Vamos explorar essas estruturas implícitas no texto, para tentar elucidar os argumentos postos na boca das personagens.

### 3 SEGUNDO CAPÍTULO: A RELAÇÃO ENTRE PERCEPÇÃO E PENSAMENTO NO TEETETO

Nesse capítulo vamos expor como Platão trabalha dilemas filosóficos e dilemas dramáticos a fim de discutir uma confusão entre aquilo que compete à percepção e ao pensamento entre os gregos de sua época.

#### 3.1 EXEGESE DA INTRODUÇÃO DO *TEETETO* (142a-151e)

Térsion e Euclides se encontram em Mégara. O primeiro veio do campo, enquanto o segundo veio do Porto. Lá, este último encontrou Teeteto (dito ser rapaz muito virtuoso). Ele passava por Mégara, a caminho de Atenas, estando entre a vida e a morte por causa de uma batalha em Corinto (em 391 a.C.)<sup>57</sup> e por uma doença que o afligiu. Deste encontro, os dois primeiros decidem ler o registro de uma conversa entre Teeteto<sup>58</sup> e Sócrates (pouco tempo antes da morte do último). Euclides registrou o diálogo a partir do que ouvira do próprio Sócrates (e consultou-o várias vezes para correção). Ao fim, ouvem o diálogo lido por um escravo, sem interagir novamente.

##### 3.1.1 Exame das características, das personagens e da função geral do prólogo

Restou-nos muito pouco sobre as figuras históricas que abrem o diálogo, assim não temos bases textuais firmes para discriminar o papel que estes cumprem na abertura do texto. Sabemos que Euclides foi um megárico. Sendo assim, provavelmente estaria afinado com as teses eleatas e era familiarizado com uma dialética erística. No caso de Térsion, não sabemos nada. O máximo que podemos dizer sobre ele é que, etimologicamente, seu nome (*Τερσίων*)

---

<sup>57</sup> Entre as três datas possíveis: 394 a. C. 391 a.C, e 369 a.C. sendo a terceira mais aceita pelos intérpretes (Cf. BURNYEAT, 1990; CORNFORD, 1957). Mas autores mais recentes (Cf. NAILS, 2002, p. 274–278, 2016, p. 300–307; Cf. SEDLEY, 2004) lança algumas objeções em prol das anteriores. Optamos pela segunda conforme Nails (Cf. 2002, p. 277, 2016, p. 302) e Thesleff (Cf. 1990, p. 149–151). Eles mostram as consequências estranhas da datação mais tardia. Por exemplo, Euclides faria um percurso de 30 quilômetros, o que para um homem de 80 anos parece ser pouco provável. Também parece ser difícil que acadêmicos com mais de 46 anos fossem convocados para a batalha em 369 a. C. Se Teeteto de fato faleceu, é muito mais provável que tenha durante sua juventude.

<sup>58</sup> Há um consenso sobre o diálogo ser uma homenagem a morte do jovem, tendo falecido aos 24 anos (391 a. C.). Ele seria mais um exemplo de matemático que desde cedo faria descobertas incríveis. No entanto, Xavier (Cf. 2015, p. 115–116) constatando o nome do jovem entre uma lista dos matemáticos da Academia, sugere que talvez Teeteto tenha sobrevivido da batalha citada (independente da data). Portanto, o diálogo não seria uma homenagem do tipo. Independente disso, ainda se mantém o ar fúnebre no prólogo.

pode significar “pequena alegria”<sup>59</sup> e que ele estava interessado em ler os registros de Euclides (*Teeteto*, 143a6-9).

Aqui vemos um procedimento semelhante ao do *Banquete* e do *Fédon*, onde antigos conhecidos de Sócrates se reúnem para ouvir um relato sobre seus feitos. No entanto, o *Teeteto* é diferente dos demais por duas coisas: (1) é um relato indireto, mas é escrito; (2) Euclides ressalta que o registro é fiel, pois consultou Sócrates repetidas vezes para corrigi-lo (provavelmente, enquanto este último ainda estivera preso, esperando a nau de Apolo voltar para sua vida ser tirada). Isso difere dos demais relatos, sendo discursos orais, contados de memória, a partir do que certos personagens ouviram de outras pessoas, sem sucessivas correções.

Apolodoro, narrador do *Banquete* fora um dos mais fiéis seguidores de Sócrates (NAILS, 2002, p. 39). O diálogo em questão trata de *Éros*, trazendo os discursos memoráveis sobre o amor declamados na casa de Agatão. No entanto, Apolodoro não esteve presente nos acontecimentos. Ele relata conforme a versão que Aristodemo lhe deu, outro dos mais apaixonados amigos de Sócrates. Sendo assim, é um testemunho indireto. No *Fédon*, o personagem epônimo, apresenta um testemunho de primeira pessoa. Ele é dotado de convicções morais firmes (KAHN, 1998, p. 12), defendendo um Sócrates asceta, se despedindo de seus amigos e se mostrando um exemplo de temperança, justiça, coragem e sabedoria. Ambas os personagens têm diferentes panos de fundo, cada um tem um tipo de admiração por Sócrates, que serão expressos nos seus testemunhos. Euclides também mantém esse sentimento, tendo um pano de fundo filosófico curioso.

Euclides mostra a admiração comum que os socráticos tinham para com o Parteiro de ideias. Mas, quanto a sua própria filosofia, fora um dos que mais se dedicou aos aspectos técnicos<sup>60</sup> e, diferente de Antístenes<sup>61</sup>, foi amigo de Platão. Admitindo o relato de Hermódoros (DIÓGENES LAERTIOS, III, 6), após a morte de Sócrates, Platão e outros socráticos se

<sup>59</sup> O termo viria do verbo τέρω que significa “alegrar”, “encantar”, “saciar-se” (Cf. MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2006c, p. 119). Agradeço ao professor José Gabriel Trindade dos Santos por mencionar essa possibilidade em encontros do seu grupo de estudos.

<sup>60</sup> Há várias dificuldades para se tratar de Euclides. Mas algo seguro é seu interesse pela dialética, lógica e linguagem, sendo considerado o precursor da escola megárica. Ele defendeu uma espécie de síntese do socratismo com eleatismo, assimilando a noção socrática de bem com o uno parmenidiano. Mas diz-se que essa escola negava a possibilidade de acessar a realidade por meio da linguagem. Ela se orienta ao desenvolvimento de paradoxos lógicos para mostrar essa inabilidade. De modo que receberam também a alcunha de erísticos pela apropriação que fazem da *dialégesthai* socrática (Cf. GARDELLA, 2014, p. 25–26; Cf. MÁRSICO, 2013, p. 21–34). Apesar desse panorama negativo, possuem contribuições positivas para lógica (Cf. MÁRSICO, 2013, p. 42–43). Assim, poderíamos dizer que se dedicara a questões de linguagem e do conhecimento.

<sup>61</sup> Kahn (Cf. 1998, p. 5; 13, n. 23) questiona se Antístenes também não tratou desses aspectos técnicos. Diogenes Laertios (Cf. 6, 15-18) lista mais de sessenta obras de sua autoria. Pelos subtítulos, pareceu lidar com problemas de linguagem e epistemologia. Ao mesmo tempo, este escreveu um livro, contra a dialética platônica, intitulado *Sathon*, que rima com *Platon*, mas significa “grande sacana”.

recolheram em Mégara e juntaram-se ao círculo de Euclides. Sua filosofia tem reflexões sobre a capacidade da lógica, do raciocínio e do conhecimento, apresentando problemas que parecem ser tratados no *Teeteto* (GUTHRIE, 1992a, p. 75). Seus argumentos são semelhantes aos de Protágoras e seus discípulos, dado que há relatos de ambos os grupos negarem a existência da contradição, do discurso falso, como também do pensamento falso (PLATÃO, *Eutidemo*, 286a-d)<sup>62</sup>. Sua preocupação técnica pode ter sido a razão para a escolha do narrador (KAHN, 1998, p. 12–13).

Há ainda elementos curiosos no relato. Por exemplo, o *Teeteto* é o único texto platônico que é dito ser um escrito. Foi uma confecção de Euclides, a partir do que ele ouviu de Sócrates. Nele, abandona-se o estilo “narrativo” que marcou diálogos como *Banquete*, *Fédon* e *Parmênides*. Ele não usa expressões como “eu disse”, “ele concordou”, mas é um diálogo direto. Diz-se que foi uma decisão do próprio Euclides manter o diálogo dessa maneira. Como consequência, o texto perde elementos dramáticos.

Um exemplo claro disso é a omissão das ações e reações dos personagens. A entrada de Crítias no *Cármides* (PLATÃO, 162c1-d3), ou a de Trasímaco na *República* (PLATÃO, 336b1-5). O rubor de Hipócrates no *Protágoras* (PLATÃO, 312a2-3), e, no mesmo texto, a ânsia de Hípias para se intrometer na *épideixis* de Sócrates e Protágoras (PLATÃO, 347a6-347b2). Podemos acrescentar ainda julgamentos de valor que o narrador faz sobre os personagens durante o diálogo (PLATÃO, *Fédon*, 102a3-102b3; *Parmênides*, 130a3-7; *Protágoras*, 317c6-317d3; 335a9-335b3) Não temos essas características no *Teeteto*, o que nos parece colocar em suspenso certas projeções de autores sobre a desconfiança de Teodoro para com Sócrates<sup>63</sup>.

Além disso, Sócrates exercita refutações semelhantes ao procedimento da escola megárica. Isto é, por vezes ele foca demasiadamente nas conclusões da definição de *Teeteto*,

<sup>62</sup> Dóricion (Cf. 2000, p. 35-55, *apud*. GARDELLA, 2014, p. 26) sugere que Dionisodoro e Eutidemo sejam representantes da escola megárica, mas Sócrates explicitamente diz que as suas teses são defendidas pelos protagorianos. O que indica que, na opinião de Sócrates, há convergências nessas duas correntes no modo como proceder dialeticamente.

<sup>63</sup> Por exemplo, Benitez e Guimaraes (Cf. 1993) leem o texto como uma apresentação platônica das características que diferem a filosofia, a sofística e a matemática entre si. Não discordamos totalmente de sua conclusão, mas parece-nos que sua perspectiva tende a desenvolver características do caráter de Teodoro que não se sustentam em um primeiro olhar sobre a personagem. Na nossa leitura, ele parece mais aberto à personagem de Sócrates e a filosofia do que eles propõem, embora não queira participar da discussão dialética. Tanto é que aceitará o convite para reunião seguinte, estando presente no *Sofista* e no *Político*. Ainda por cima, ele que traz o Estrangeiro de Eléia no *Sofista* e diz que, em sua opinião, ele é divino, como todos os filósofos são (Cf. PLATÃO, *Sofista*, 216b7-216c1). Além disso, ele assume ter sido aluno de Protágoras, e parece surpreender-se quando Sócrates iniciará a refutação da doutrina relativista. Uma oposição entre filosofia e ciência nos parece ser estranha para Platão, o que não significa que não faça distinções entre aquilo que é próprio da filosofia. Em suma, acreditamos que os autores se equivocam por projetar uma tensão contemporânea às personagens que vivem na Grécia Clássica. Xavier (Cf. 2015, p. 105) afirma que a tentativa de reconstruir a imagem das personagens dos diálogos pode cair em uma radical subjetividade. Acreditamos que tenha sido esse o caso.

ignorando o pano de fundo teórico que ele próprio desenvolve no diálogo e que poderia servir para contornar algumas críticas<sup>64</sup>. Por essa razão “Protágoras” vai criticar Sócrates duas vezes (PLATÃO, *Teeteto*, 162d-163a; 166a-168c).

O caráter inconcluso do diálogo também gesta uma conclusão negativa sobre a possibilidade do conhecimento, o que vai ao encontro da escola megárica<sup>65</sup>. Sob esses aspectos, o *Teeteto* parece endossar a doutrina, na medida em que pode ser lido como a defesa de um “ceticismo”<sup>66</sup> (BENARDETE, 1986, p. I.87). O fato de Euclides retirar o caráter narrativo, tornando-o texto direto, e pautando-se na fidelidade do relato, torna os acontecimentos presentes e a representação de Sócrates mais próxima de uma “prática real”. Como se esse procedimento pudesse tornar essa narrativa mais verossímil. Curiosamente, Sócrates volta ao espírito “refutativo” do primeiro grupo de diálogos, considerados os mais fiéis ao que poderia ser a prática do Sócrates histórico.

Como esse prólogo nos prepara para o texto que está por vir? Ora, vemos que é um texto produzido por Euclides, o pai dos megáricos. Sua escola vai ter a fama de negar o acesso ao conhecimento, que haja discurso falso e outras teses perniciosas a quem busque conhecimento<sup>67</sup>. Ele está acompanhado de um cirenaico e vai ler um texto revisado pelo próprio Sócrates antes de morrer. O tema da conversa registrada é o conhecimento, tema de mais alta importância para este pensador, principalmente pelo fato de não se alcançar uma conclusão final do que o conhecimento seja. Para um megárico essa pode ser a leitura mais natural do socratismo. Mas, em última instância, a autoria do texto é de Platão.

---

<sup>64</sup> Por exemplo, o argumento da memória (Cf. PLATÃO, *Teeteto*, 163d-c) e do olho tapado (Cf. PLATÃO, *Teeteto*, 165b-c). Tratamos argumentos como os de 161c-165c como dúbios, porque não constituem ataques efetivos a doutrina como foi exposta. Por exemplo, a tese da não identidade durante o transcorrer do tempo exposta anteriormente (Cf. PLATÃO, *Teeteto*, 153e4-154a9; 158e5-159c9), contorna facilmente a objeção da memória (Cf. PLATÃO, *Teeteto*, 163c5-165a3). Protágoras no seu discurso de defesa, “relembra” Sócrates de certas premissas que ele está omitindo, distorcendo sua doutrina (Cf. PLATÃO, *Teeteto*, 166b). Diógenes relata que Euclides atacava as conclusões dos argumentos, não suas premissas (Cf. DIOGENES LAERTIOS, II, 107). Dessa maneira, Sócrates estaria sendo afinado com esse modo de filosofar. Contrariamente a isso, Kaklamanou e Pavlou (Cf. 2016, p. 422–423) afirmam que Sócrates, no *Teeteto*, coloca as premissas e as examina na discussão, contrariamente aos megáricos. Isso é verdade, mas nem sempre ele o faz, ou o faz algum tempo depois da crítica. O próprio Sócrates admite no texto que esteja agindo de maneira “antilógica” (Cf. PLATÃO, *Teeteto*, 164c7).

<sup>65</sup> Benardete (Cf. 1986, p. I.184, n. 1) sugere algo mais radical. Que os megáricos recusavam as aparências em prol do discurso. Entretanto, não cita fontes. Na nossa pesquisa, não encontramos algo que dê base para essa afirmação.

<sup>66</sup> Uso aqui o termo em um sentido não-técnico. O termo aqui se refere a qualquer tese que busque defender a impossibilidade de se obter conhecimento ou captar a realidade.

<sup>67</sup> Se buscarmos autores que se dedicam a reconstrução do pensamento de Euclides, podemos ver que esta não é uma descrição correta. Isso porque Euclides pareceu defender uma doutrina do Uno associada a teses socráticas sobre o bem e a virtude. Porém, cem anos após a sua morte, ele foi considerado como um protótipo de Erístico e sua escola se tornou sinônimo para “refutadores” (Cf. DÖRING, 2016, p. 67–70). Há uma tensão entre o que Euclides defendeu e como veio a ser conhecida sua doutrina. Acreditamos que Platão pode estar utilizando a personagens mais pela sua fama e os desenvolvimentos de sua doutrina, do que por suas teses verdadeiras. Assim, que o autor está dialogando mais com um público externo a escola, ou seus discípulos menos experientes.

Coerentemente com a personagem que diz ter escrito o texto, apresenta elementos que lhe são afinados, mas não significa que o autor real endosse.

### 3.1.1.1 Interpretação negativa Prólogo: uma crítica ao Sócrates megárico;

A filosofia socrática não necessariamente se reduz a refutação. Talvez essa seja a leitura megárica de Sócrates, porém isso não significa que seja a platônica. O diálogo mostra isso, pois fala explicitamente da utilidade e finalidade do seu método – como veremos a seguir. Assim, ele mostra uma visão platônica do mais profundo socratismo, aquela que Platão se compreende como um continuador (ROWE, 2011, p. 35; 37). Lendo o *Teeteto*, um platônico reconhecerá alusões às doutrinas desenvolvidas na *República*, no *Fédon*, apesar de nunca estarem explicitamente defendidas. Como o Intérprete Anônimo coloca, o *Teeteto* é uma tentativa de efetivar o parto de ideias na mente do seu leitor (SEDLEY, 2000, p. 102).

Esse é o motivo para Sócrates aparecer como o protagonista do texto, o que não se repetirá nos demais do terceiro grupo – exceto no *Filebo*. No *Teeteto*, além dele falar explicitamente sobre seu procedimento, discute largamente sobre a própria atividade filosófica e como ela difere da sofística, erística e oratória. As alusões ao tribunal e a sofística ganham mais peso dramático quando lembramos que ele corrigiu o escrito de Euclides diversas vezes após ter recebido a intimação de Meleto (é o que o próprio texto nos revela quando termina). Provavelmente Sócrates as fez enquanto esperava ser morto. A oposição entre os modelos do filósofo e do orador na “digressão moral” do diálogo (PLATÃO, *Teeteto*, 172c-177a) marca uma diferença profunda na caracterização da filosofia e a relação que seus indivíduos têm com os procedimentos e métodos dialéticos<sup>68</sup>.

O prólogo levanta questões trabalhadas no texto sobre o conhecimento. Por exemplo, como é sua aquisição e transmissão, a fiabilidade da memória e do testemunho como fontes de conhecimento, etc. Pela descrição da confecção do texto, alguns intérpretes sustentam que Euclides se apropriou do diálogo de modo ativo, por isso não o dispunha na memória como outros narradores. Ele estaria exercitando o diálogo interno da alma (KAKLAMANO; PAVLOU, 2016, p. 420). É uma leitura interessante, no entanto, Euclides ressalta que por meio disso conseguiu o relato completo da conversa e optou por reproduzi-la em uma discussão direta, como se “Sócrates estivesse conversando com eles” (PLATÃO, *Teeteto*,

---

<sup>68</sup> Esses elementos fazem com que simpatizemos com a especulação de que o *Teeteto* seria o suposto diálogo chamado *Filósofo*, que completaria a discussão sobre a natureza do Sofista, do Político e do Filósofo posta no início *Sofista* (Cf. BENITEZ; GUIMARAES, 1993, p. 299, n. 9).

143c). Ele enfatiza que esse modo de escrever aproxima o leitor de como aquele registro ocorreu.

O que é enfatizado é a autenticidade do relato, apesar de ele ter sido deliberadamente deformado. Se admitirmos que Euclides sustente um ceticismo frente à capacidade do discurso apreender o que é, seu interesse não é histórico. Pode ser uma bela lembrança de seu antigo amigo, mas também é a fonte de aprendizado de argumentos sofisticados, contra a possibilidade de conhecer o que é conhecimento.

Também vemos no texto que, ao discutir a segunda definição, não se chega a uma conclusão sobre se o discurso falso é possível, o que tem paralelos com teses dos megáricos. Além disso, ao retirar as reações que os personagens têm, ele oculta sua aprovação ou rejeição espontânea ao que se discute<sup>69</sup>. Isso indica uma espécie de separação do instrumento da filosofia (os argumentos) da afetividade daqueles que os usam. Em outras palavras, uma separação entre filosofia e modo de vida, das teses que eu digo defender, das teses que eu pratico no meu dia a dia.

Platão coloca um personagem que é seu amigo íntimo como narrador de um texto em que seu mestre tem uma de suas últimas conversas. No entanto, ele é seu adversário intelectual, representando a escola megárica. Pelos relatos históricos que colhemos de Euclides, podemos dizer que, se não o indivíduo, sua filosofia assume características erísticas. Isso é defendido por Taylor (1960, p. 322), afirmando que o texto platônico critica os megáricos enquanto desenvolvedores da doutrina de Euclides, não contra a figura histórica do próprio Euclides. Em nossa opinião, Platão marca diferenças entre a maneira que ele interpretou Sócrates da maneira que Euclides interpretou. Essas diferenças são indicadas não no texto, mas no subtexto contido nesse prólogo e no decorrer do diálogo.

Tendo dito isso, o exame do prólogo nos relata uma diferença e uma disputa sobre modos de vida das personagens envolvidas. Porém, acreditamos que podemos ir além e, já no prólogo, pensar sobre elementos propositivos no diálogo. Porém, antes disso, vamos expor e analisar o encontro entre Sócrates, Teodoro e Teeteto.

### **3.1.2 O encontro das personagens principais (143d1-151e3)**

---

<sup>69</sup> Quando Sócrates faz menção à vergonha de Hipócrates no *Protágoras*, ou a ira de Trasímaco na *República* e o mal-estar de Crítias no *Cármides*, isso vem em função da sua relação com o que se passava no âmbito argumentativo do diálogo.

Sócrates encontra-se com Teodoro em um ginásio e expõe ao Geômetra seu interesse pelos jovens atenienses que podem vir a distinguir-se. Ele contrapõe este ao seu interesse menor pelas coisas e os homens de Cirene (PLATÃO, *Teeteto*, 143d1-2), a cidade de origem do interlocutor. Teodoro responde que há um ateniense, chamado Teeteto, dotado de pouca beleza (ele é parecidíssimo com Sócrates), mas que possui variadas virtudes (os mesmos talentos do Filósofo Rei descrito na *República*). Admirado com as diversas virtudes do rapaz, Sócrates convida-o para sentar ao seu lado e examinar a semelhança que Teodoro vê entre os dois.

Sócrates endereça ao jovem uma série de perguntas que impõe a necessidade de empreender uma investigação sobre sua alma. Ao responder as questões de Sócrates, Teeteto assume que se alguém domina uma arte, deve-se aceitar de pronto sua opinião. Mas também admite que Teodoro não domine a arte das similaridades, apesar de dominar os temas concernentes à alma e ao conhecimento. Sócrates revela então os elogios que Teodoro fez ao seu caráter. Isso torna o jovem um candidato digno de ser examinado para confirmarem se ele fala com verdade ou não. Teeteto responde que foi uma brincadeira de Teodoro, mas acaba por consentir. Pelo contato que teve com diversos conhecimentos (Geometria, Astronomia, Harmonia e Cálculo), Sócrates traz o conhecimento como um problema. Concordam que

1. Aprender é tornar-se mais sábio a respeito do que se aprende;
2. É pela sabedoria (σοφία) que os sábios são sábios;
3. O conhecimento (ἐπιστήμη) não difere da sabedoria (σοφία).

Desse modo, Sócrates elabora a pergunta: “o que é o conhecimento (ἐπιστήμη)?” para todos os que estão presentes – ou seja, Teodoro e seus alunos, entre eles Teeteto e um homônimo do Questionador. Seus interlocutores ficam quietos e Sócrates se preocupa em ser inoportuno pelas questões, pois busca estabelecer um diálogo “capaz de deixa-los íntimos e apertar mais os laços de amizade” (PLATÃO, *Teeteto*, 145e-146a). Teodoro afirma que ele não é inoportuno, mas que está velho demais para discussões aos moldes de Sócrates. Recusa então o convite e sugere que continue conversando com Teeteto, o que se seguirá. Mas o jovem responde à pergunta com uma enumeração de conhecimentos (desde geometria, até sapataria e demais artes). Sócrates indica outro modo de responder (dar uma definição), pois:

(1) está interessado no que há de comum entre os conhecimentos, não na sua variedade;



(2) de nada vale uma enumeração de conhecimentos, para quem não sabe o que o conhecimento é;

(3) Dar exemplos é um rodeio inacabável.

Teeteto concorda que seja mais adequado, fazendo um paralelo com conclusões que chegou durante uma investigação matemática. Seu mestre, a partir de um desenho no chão, mostrou que as potências de 3 e de 5 pés não são comensuráveis<sup>70</sup>, segundo o comprimento, com a de 1 pé. A partir disso, o jovem decidiu distinguir as infinitas potências em uma classe única, diferenciando-as daquelas que são produzidas pela multiplicação de números iguais<sup>71</sup> (denominará estas de números quadrados e equiláteros). As potências seriam aquelas que estão intercaladas entre as anteriores. Elas seriam comensuráveis pelas superfícies que podem formar, mas não pelo comprimento. Elas são produzidas pela multiplicação de números diferentes (chamando de número retangular)<sup>72</sup>.

Desse modo, Teeteto mostra uma habilidade em tornar aquilo que é múltiplo, em unidades simples e racionais, mas afirma que não tem a capacidade para responder o problema de Sócrates. O filósofo tenta reanimar o jovem, exortando-o e mostrando que essa é uma difícil questão, portanto, a dificuldade é natural. Teeteto reitera que, dependendo dele, há esforço para respondê-lo. Apesar da *aporia*, não consegue tirar a questão socrática da cabeça. Sócrates afirma que essas são dores do parto.

Assim, o Filósofo explica sua atividade em Atenas fazendo paralelo com a de sua mãe, Fenarete, uma parteira. Ele, do mesmo modo que as parteiras<sup>73</sup>, não pode mais dar à luz, mas auxilia no partejar e nas uniões. Contudo, diferente delas, auxilia apenas homens, não mulheres; seu trabalho concerne à alma, não ao corpo; e (principalmente) distingue os frutos verdadeiros daqueles que são mera aparência, ou falsos. Também é capaz de recomendar aos homens “casamentos” (professor-aluno) mais adequados. Assim, Sócrates retoma a pergunta sobre a natureza do conhecimento. Teeteto dessa vez responde – ressaltando que falará com franqueza. Afirma que *ἐπιστήμη* não é outra coisa que *αἰσθήσις*.

### 3.1.2.1 Interpretação positiva do Prólogo: o Sócrates platônico

<sup>70</sup> Isso significa dizer que não há um número racional que sirva de medida comum entre essas grandezas.

<sup>71</sup> Como os números 4 (2x2), 9 (3x3), 16 (4x4).

<sup>72</sup> Para uma explicação do procedimento matemático feito por Teodoro ver Taylor (Cf. 1960, p. 324)

<sup>73</sup> Sócrates diz que a razão para a infertilidade das parteiras vem da deusa Ártemis. Vale lembrar que está é a irmã gêmea do deus Apolo. Ele também afirma algo importante: que não podem ser parteiras as mulheres que nunca tiveram filhos. A justificativa é dada pela natureza humana ser fraca demais para receber uma arte que da qual não tenha experiência (Cf. PLATÃO, *Teeteto*, 149b9-c3).

O prólogo tem um tom diferente do encontro entre os personagens principais. No primeiro, se fala de homens célebres, um que está morto e outro que está próximo da morte, enquanto na introdução o clima é majoritariamente vivo e jovial. Ele se passa em um ginásio, onde os gregos lutavam despidos. Porém, nesse ginásio, discutem longamente sobre o conhecimento, um tema abstrato, pouco natural ao lugar. Sócrates substitui a luta física pela discussão dialética, um modo de “luta” mental. Ao mesmo tempo, o prólogo do texto contém alusões a morte, o que é relevante para um diálogo platônico dedicado ao conhecimento.

O *Teeteto* terminará com Sócrates a caminho da separação definitiva entre alma e corpo. Isso nos parece mais um motivo para admitir que o objetivo do diálogo não seja defender um ceticismo ou um abandono do platonismo. Essa narrativa parece reforçar uma leitura em que se veja uma continuidade com o *Fédon*. Não vamos transpor as teses específicas desse texto, mas utilizaremos das imagens desenhadas lá para interpretá-lo. Nesse sentido, o diálogo parece, desde o início tratar de uma oposição: vida e morte, alma e corpo. Ao mesmo tempo, em associação com a introdução, consideramos que haja uma crítica implícita a figura dos megáricos e também dos cirenaicos. Isso se revela na oposição entre alma e corpo que está presente nesse início, ressoando durante o diálogo.

A despeito de uma teoria metafísica da rememoração, o *Fédon* indica que conhecimento está na alma. A introdução, ao expor a maiêutica socrática, vai ao encontro do privilégio da alma como o termo de mediação para obter-se verdade. Nesse diálogo isso exige uma atividade de introspecção e reflexão. Apropriando-nos da leitura maiêutica, acreditamos que o diálogo não nega o conhecimento, como Euclides acreditou que Sócrates negaria. A obra é uma preparação do seu leitor para empreender uma investigação própria. Nesse sentido, o texto desafia os megáricos quanto ao uso do *λόγος* sob dois aspectos: o *λόγος* enquanto ferramenta exame e como expressão de pensamentos.

Por um lado, temos a representação de Sócrates não apenas como um refutador, mas também como parteiro. Isso é uma resposta ao personagem concebido como um megárico, um mero refutador. Deve-se haver um esforço reflexivo para ir além daquilo que o texto mostra em aparência. Não só para entender a alma do Sileno<sup>74</sup>, mas para fazer filosofia. Por outro lado, a omissão dos estados anímicos dos interlocutores, indica uma indiferença quanto aos argumentos que eles usam na relação com a maneira que eles vivem. O diálogo faz menção à relação entre o que se diz e o que se pensa (PLATÃO, *Teeteto*, 154d8-e5) e, para Sócrates,

---

<sup>74</sup> Fazemos referência a Sócrates. O epíteto é uma menção ao discurso de Alcibiades no *Banquete* (Cf. PLATÃO, 216c-216e).

discutir apenas em palavras é inócuo, pois um diálogo autêntico só ocorre quando há respostas sinceras (SCOLNICOV, 2015, p. 335). Para ele, o autor dos argumentos deve estar implicado naquilo que ele defende através de palavras. Sem isso, a dialética torna-se apenas um jogo de vencedor ou perdedor.

Assim, o texto nos parece oferecer considerações sérias sobre a interpretação platônica da filosofia socrática. O *Teeteto* impele o leitor a voltar a si mesmo, pois conhecimento exige um trabalho mediado pela alma. Essa mediação exige que a alma volte-se a si própria em prol de compreender a discussão escrita naquele texto. Isso já indica os diferentes tipos de relação que a alma pode manter com o corpo, ou com os conteúdos psíquicos que dispomos. Esse é um dos temas de destaque no diálogo, tomando forma de modo explícito em 184b-186e, isto é, como a relação entre perceber e conhecer se distingue pelas diferentes atividades que a alma exerce.

Ressaltamos que este é o texto que antecede a tetralogia sobre o julgamento que encerrará a vida de Sócrates. Aqui ele conversa com um jovem – marca da vida – que o impressiona pela sua natureza. No entanto, a retomada desse acontecimento à memória tem como estopim o próprio Teeteto estar próximo da morte. Se lembrarmos do *Fédon* (PLATÃO, 73e-74a), a semelhança é uma das maneiras que a recordação acontece. A partir da semelhança da pintura de alguém é que me lembro da própria pessoa. Sócrates e Teeteto são ditos muito semelhantes, inicialmente pelo corpo. Mas constatamos que sua semelhança principal está na sua alma. A morte de um, acaba por lembrar da morte do outro.

### **3.1.3 Exame das personagens na introdução**

Essa introdução nos oferece circunstâncias dramáticas e uma caracterização inicial das personagens que não deve ser ignorada. As *dramatis personae* são dois professores de orientações distintas (matemática e filosófica), oferecendo formações correspondentes a um jovem que virá a ser célebre. Esse aspecto já fora detalhado por outros (BENITEZ; GUIMARAES, 1993, p. 297–328; BLONDELL, 2002, p. 277–278; 282–283). Mas há aspectos filosóficos ao fundo das personagens que podem esclarecer a condução do diálogo.

#### **3.1.3.1 Teeteto como jovem filósofo**

Pouco se sabe da biografia de ambos os interlocutores de Sócrates. Aceitamos que Teeteto morre ainda muito novo, em torno dos 24 anos. Ele foi um jovem matemático, com

contribuições importantes para matéria. Platão descreve apenas uma das várias que foram atribuídas para ele: a classificação de potências irracionais. Apesar de a dialética ter várias facetas na obra platônica, o dialético costuma ser posto como alguém capaz de reunir, conforme a natureza, as diferentes coisas em unidades respectivas (DESJARDINS, 1990, p. 3). Tendo em vista isso, o jovem mostra uma habilidade dialética nata, fazendo jus à semelhança que ele tem com o Filósofo descrito na *República*. Ele consegue tornar inteligível a relação numérica difícil para época.

### 3.1.3.2 Teodoro como matemático de crenças conflitantes

Já no que se trata de Teodoro, põe-se em dúvida seus méritos como geômetra (NAILS, 2002, p. 201–202). Fora este, não há outros relatos da época sobre ele ser um matemático<sup>75</sup>. Ele recusa-se a participar na discussão dialética já de início. Mas Sócrates será insistente em trazer o professor para discussão, de modo que Teodoro vai recusar a maioria dos convites (146b; 162b; 168e). Benitez e Guimarães (1993, p. 303–304) sugerem que essa reticência expressa uma recusa ou desconfiança contra a filosofia, como se Sócrates interpretasse que filosofia para Teodoro é um jogo de crianças. O diagnóstico de Thesleff (1990, p. 153) nos parece mais adequado, apesar de muito duro. Para ele o professor é alguém preguiçoso (THESLEFF, 1990, p. 153, n. 21). Seus vínculos com Protágoras indicam que não era afinado com a técnica de oferecer provas às suas afirmações.

O fato de ele ter apresentado o problema de matemática para Teeteto desenhando, ao menos nos olhos de Platão, indica que ele não seria um bom professor ao jovem. Na *República*, esta é uma ciência que serve de formação ao dialético, ou seja, o filósofo por excelência (PLATÃO, *República*, 533b). No entanto, deve ser orientada de maneira adequada, não a partir de desenhos, mas de modo a produzir o pensamento filosófico, afastando a alma de questões empíricas e produtivas (PLATÃO, *República*, 527a-c). Platão admite que este seja um procedimento comum aos matemáticos da sua época, mas adverte que o ensino aos jovens com talento filosófico não pode ser feito só dessa maneira. Por outro lado, Teodoro é proveniente de Cirene. Esse vínculo não pode ser ignorado, pois o conecta com uma escola socrática.

A primeira afirmação de Sócrates no diálogo é contrapor seu interesse menor nas “coisas de Cirene” com seu interesse pelos jovens atenienses que viriam a destacar-se (143d1-

---

<sup>75</sup> Exceto um comentário de Xenofonte, mas pode estar reproduzindo Teodoro a partir do próprio texto de Platão (Cf. NAILS, 2002, p. 281).

6). A formulação não parece indicar uma filiação filosófica específica, a não ser que nos lembremos da escola filosófica dos cirenaicos. Tendo em vista a primeira definição de Teeteto, vemos que o jovem está inteirado nesses assuntos. Sócrates interpreta que definir conhecimento como percepção é dar privilégio epistêmico as aparências (151e1-152a8) assim como os cirenaicos faziam.

Os cirenaicos constituem uma escola filosófica que remonta a Aristipo de Cirene. Posto entre os socráticos menores, ele foi defensor da tese de que a realização da vida humana se dá no deleite e domínio dos prazeres. Ele desenvolve um tipo de hedonismo que mistura concepções socráticas e protagorianas (ALONSO, 2017, p. 250). Estes defendem que a experiência subjetiva presente é saber, sendo sempre verdadeira. Assim, sensações, afecções e sentimentos (*πάθη*)<sup>76</sup> são conhecimento, pois são infalíveis. Sobre as coisas que causam essas experiências, que fogem ao âmbito subjetivo, não podemos fazer julgamentos. Nesse sentido, os cirenaicos mantêm um ceticismo sobre a apreensão a realidade como ela é. Este pareceu ser pressuposto comum aos socráticos, apesar de cada um desenvolver um pano de fundo teórico distinto (MÁRSICO, 2013, p. 53). Aristipo assume de modo radical o dito socrático “conhece-te a ti mesmo”, voltando-se para o que aparece, mas nunca para o que causa as aparências.

A teoria da percepção defendida por “filósofos refinados” reconstruída em prol da definição de Teeteto possui semelhanças às concepções epistêmicas dos cirenaicos (TSOUNA-MCKIRAHAN, 1998, p. 124–138; ZILIOLI, 2012, p. 47–75). Sua epistemologia, a rigor, exclui a possibilidade de conhecimento das coisas. Ela coloca o privilégio epistêmico sobre a experiência de primeira pessoa, diferenciando entre um aspecto subjetivo da experiência sensorial do aspecto objetivo. Este último não pode ser apreendido, pois não chega a mim. Esta será uma das consequências da definição de Teeteto, pois se considerará a percepção individual como algo infalível. *Αισθήσις* para os “filósofos refinados” e *πάθη* para os cirenaicos, são explicados em termos de movimentos. Ao fim, ambas impõem a necessidade de mudar a linguagem para apreender a experiência subjetiva. No caso dos filósofos refinados evitando falar que as coisas “são”. No caso dos cirenaicos, não falando da causa dessas afecções, mas apenas de como as coisas aparecem.

Há quem diga que essa teoria da percepção é criação platônica inspirada em Empédocles e Demócrito (KAHN, 2018, p. 73). Mas a semelhança ressaltada levam alguns a

---

<sup>76</sup> O termo *παθή* é corriqueiramente mais amplo que a noção de percepção sensorial, englobando emoções (em certos contextos, poderia ser restrito a esses). Mas Guthrie (Cf. 1992c, p. 468, n. 134) sustenta que relatos mais antigos mostraram que a doutrina se apoiara principalmente sobre *αισθήσις*.

verem nesses “filósofos refinados” uma referência não explícita aos filósofos cirenaicos (ZILIOLI, 2013, p. 167). Há motivos para negar uma identificação. Por exemplo, a ontologia dos Filósofos refinados presente no *Teeteto* é uma negação radical da identidade. Tsouna mostra que os cirenaicos não defenderiam tal posição extrema (TSOUNA-MCKIRAHAN, 1998, p. 130–131). No entanto, as semelhanças são tantas que parece difícil ser mera coincidência (ZILIOLI, 2012, p. 62–3). Platão parece-nos, no mínimo, disposto a discutir essas diferentes doutrinas pelo privilégio epistêmico que eles dão a experiência individual. Teodoro é trazido como um representante parcial dessa doutrina. O diálogo sugere que sua influência, mesmo que inconsciente, pode desorientar o jovem talentoso da vida filosófica.

Vale ressaltar que não estamos simplesmente filiando Teodoro aos cirenaicos como se este fosse um discípulo de Aristipo. Teodoro, ao que nos parece, tem sim um pano de fundo cirenaico, assim como protagoreano. Porém, isso faz parte de uma rede de crenças incoerente – a final, ele também é matemático – a qual será objeto de exame por parte de Sócrates. O ponto é que o professor de matemática de Teeteto tem algum tipo de familiaridade com ambas e, ainda que não as endosse completamente, incorporou certas ideias na sua vida.

Retomando os elementos narrativos até aqui, obtemos que o contexto dessa introdução tem um clima oposto ao do próêmio. Se lá, a morte fora um elemento marcante, aqui a vida é. O diálogo se passa em um ginásio, onde os homens atenienses despiam-se para treinar e lutar. O jovem Teeteto e um grupo de colegas juntam-se a Sócrates e Teodoro após um momento de treino<sup>77</sup>. O primeiro comentário do professor sobre o aluno é que lhe falta beleza corporal. Mas Teodoro comenta sobre os vários talentos espirituais do jovem. Sócrates mostra um interesse ainda maior nisso. Por isso, buscará examinar o rapaz. Em um contexto como esse, onde a juventude e o corpo estão presentes, a definição de conhecimento como percepção é narrativamente interessante.

### 3.1.3.3 Sócrates como filósofo examinador de opiniões

No caso da personagem Sócrates apresentações parecem ser dispensáveis. Já ressaltamos o quanto sua figura e seu espírito são predominantes nos textos de Platão. Uma particularidade do *Teeteto* é que suas características “agonísticas” parecem estar contidas (BLONDELL, 2002, p. 253). Nos diálogos aporéticos, as refutações do tavão ateniense junto

---

<sup>77</sup> É dito que os jovens passavam óleo no corpo (Cf. PLATÃO, *Teeteto*, 144c1-3). Este era um hábito na Grécia antiga para auxiliar na limpeza. Eles cobriam o corpo com azeite após treinar ou fazer um trabalho que exigisse muita energia, (Cf. BOARDMAN et al., 1976, p. 192).

a sua ironia parecem querer levar o a maioria dos interlocutores a aporia. Essa postura coincide com a reputação ou admissão de sabedoria por parte dos seus interlocutores<sup>78</sup>. No *Teeteto* o jovem e o seu professor não exibem um excesso como esse. Assim, Sócrates se mostra alguém bastante cooperativo durante o texto e, junto disso, explicita um aspecto secreto da sua atividade.

Aqui, Sócrates descreve o “outro lado” da sua atividade refutativa. Ele tem como função testar o conhecimento dos interlocutores sobre os assuntos mais importantes, ou seja, acerca do belo e do bom (PLATÃO, *Apologia*, 21d). Mas aqui, isto é posto como um momento prévio para o desenvolvimento de novas ideias, a partir de uma busca na própria alma. Alguns autores fazem paralelos entre o que é apresentado aqui com a tese da rememoração esboçada em outros diálogos (MCDOWELL, 1973, p. 116–117). Não discutiremos em que medida esta é uma identificação legítima, mas ressaltamos que a comparação da educação como um partear nega que a verdade se dê desde uma apreensão imediata. Não é um tipo transposição para o aprendiz daquilo que o professor pensa<sup>79</sup>, pois ela “está ligada a uma atividade da alma” (CASERTANO, 2005, p. 73).

A arte do filósofo consiste em auxiliar os homens a parir suas próprias ideias. Esse processo não é uma transposição de professor para aluno. Isso exige um esforço ativo por parte do interlocutor para acompanhar o encadeamento das afirmações que Sócrates expõe, para apoiá-las ou negá-las. A técnica que ele possui é de determinar quais ideias são verdadeiras ou falsas (150b-c). Caso se mostrem falsas, Sócrates refuta o interlocutor no intuito que ele abandone essa opinião. Do mesmo modo, assim como as parteiras usam de “drogas” e “encantamentos” para aumentar ou diminuir as dores do parto, Sócrates utiliza também de drogas e encantamentos. Ele atíça ou acalenta as dores daqueles que estão fecundos de ideias. Esses encantamentos correspondem ao seu (diminuto) saber: sua habilidade com discurso. Pois é capaz de trazer as posições de sábios (PLATÃO, *Teeteto*, 157c7-d2) e de “tratar” desses argumentos (PLATÃO, *Teeteto*, 161a7-b6).

Essa técnica vem em função de trazer à luz opiniões do interlocutor e para julgarem se ela é verdadeira ou falsa. Para conduzir o parto, Sócrates tem o domínio da dialética enquanto arte de formular questões e conduzir argumentos. Ele revela panos de fundos teóricos, ideias de outros sábios, que seu interlocutor pode estar comprometido sem saber. Uma opinião que

<sup>78</sup> É visível que o tratamento que Sócrates dá para Protágoras é muito diferente do de Hipócrates no *Protágoras*. Podemos ver isso também ao comparar o tratamento de Mênon e Cármides com o de Hípias nos respectivos diálogos homônimos. Sócrates, no geral, parece ser menos cooperativo com Sofistas, ou personagens reputados como sábios, do que com jovens e pessoas interessadas na filosofia e no conhecimento.

<sup>79</sup> Podemos constatar isso em outros diálogos como o *Banquete* (Cf. PLATÃO, 175d-e) o *Mênon* (Cf. PLATÃO, 84c3-85c2).

ele viu e ouviu de outro, mas que sua apreensão é superficial. Desse modo, força-o a argumentar em prol da sua tese, até que se confirme ou não a sua verdade e sua autêntica ou inautêntica adesão àquela concepção. O seu parto não tem como objetivo final a aporia. Ela é um passo para fazer com que seus interlocutores descubram coisas belas, terem ideias verdadeiras geradas desse processo introspectivo (PLATÃO, *Teeteto*, 150d2-6).

### 3.1.4 Considerações iniciais da primeira definição

Portanto, o que se segue é o exame da definição posta pelo jovem matemático. Segundo ele “saber não é outra coisa que não percepção” (PLATÃO, *Teeteto*, 151e1-3). Neste caso, fora da relação perceptiva, não há saber de nada. Isoladamente esta frase contém diversas ambiguidades. Por exemplo, *αἰσθήσις* aí é a mera consciência de algo (apreensão empírica, mental, afetiva)? Ou é uma tese empirista, assumindo que conhecimento tem sua base nas impressões sensoriais? Após a definição, Sócrates parece conduzir o diálogo assumindo que percepção tem um sentido sensorial. Dessa maneira, analisa longamente essa faculdade.

Dando ênfase nesse sentido, um leitor já familiarizado com textos platônicos clássicos já adianta que a resposta é negativa, porque em vários textos essa faculdade sofre uma crítica sistemática. Conforme a *República* os objetos da *αἰσθήσις* são fonte de opiniões, não de *ἐπιστήμη*. O que torna surpreendente o diálogo dedicar a maior parte do seu texto em analisar essa definição. Isso é um dos motivos para alguns intérpretes assumirem que Platão muda a concepção de conhecimento desenvolvida na *República*. Não nos parece o caso, pois conhecimento fora considerado, no diálogo sobre a Justiça, em função dos objetos que o filósofo é capaz de captar. A investigação do *Teeteto* é de outra natureza, pois se busca a definição de conhecimento, não seus objetos.

Já adiantamos que o procedimento de Sócrates é pouco habitual. Ele convencerá Teeteto que sua definição corresponde à concepção protagoreana de conhecimento. Esta é interpretada de maneira que põe o humano individual como critério máximo ao conhecimento. A definição é longamente analisada e, ao fim, é refutada. Mas a relevância do indivíduo que conhece não é ignorada. As considerações sobre educação aqui expostas, a análise da percepção e do pensamento, da memória e da linguagem, indicam a centralidade do sujeito e de sua maneira de apreender os objetos que o rondam. A par disso, vamos analisar o desenvolvimento do diálogo após a explicitação da primeira definição de conhecimento.



### 3.2 ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO DO EXAME INDIRETO DA PRIMEIRA DEFINIÇÃO DE CONHECIMENTO (151e-186e)

Sócrates argumenta que se Teeteto define o conhecimento desse modo, ele se compromete com a teoria de Protágoras e uma teoria ontológica fluxista. Ou seja, ele admite tanto que o homem individual é a medida do ser e não-ser das coisas, como também que a realidade é um constante fluxo, onde nada é estável. Pondo nesses termos diretos, a conjunção das duas pode parecer até mesmo contraditória. Afinal, se o homem é a medida de todas as coisas, qual a necessidade de sustentar uma ontologia que justificaria essa relatividade das coisas? Ela não mudaria conforme cada indivíduo? Além disso, responder que perceber é conhecimento implica uma doutrina que assume a relatividade da verdade das opiniões? Como essa relação é feita?

Estes são alguns dos problemas da relação entre as três teses. O movimento que Sócrates faz não é evidente. Por isso, ele ocupa-se em mostrar que ele existe. Um esforço estranho, dado que logo após vai refutar sucessivas vezes essa doutrina. Ou seja, um esforço enorme para jogar fora essas ideias. Seguindo as leituras A podemos presumir que isso se dá porque Platão admitiria essas doutrinas, mas com restrições. Já pela leitura B, isso é projetado para sucessivas refutações, de modo que essa relação poderia ser mais ou menos superficial. Sua função é minar qualquer modo de empirismo. No entanto, pelo papel e capacidades da personagem Sócrates e a leitura literária que propomos, parece conduzir a uma perspectiva diferente, assumida por Lee (1999).

Vimos que o próêmio apresenta um contexto que a separação do corpo e alma está presente (ou seja, a morte), enquanto na introdução temos um contexto que valoriza ao corpo vivo. Nessa situação, Sócrates traz a alma ao baile, pois ele se coloca como um parteiro de almas, querendo examinar as virtudes do rapaz. A definição de conhecimento se orientou para discussão da percepção sensorial, e isso impõe o corpo novamente. Trazer implicitamente Aristipo e os cirenaicos à discussão mostra a presença dessa faculdade. Estamos diante de uma discussão sobre o conhecimento. Mas, se filosofar é aprender a morrer, se o corpo é a guarita da alma e se o conhecimento é efetivado pela separação entre a faculdade que pensa e a que percebe, o diálogo está enfatizando a mistura cognitiva, entre corpo e alma<sup>80</sup>.

---

<sup>80</sup> Charles Khan (Cf. 2018, p. 70–71) se aproxima da nossa posição, mas por razões distintas. Ele lê o diálogo a partir da sua relação íntima com o *Parmênides* e *Sofista*. Para ele, Platão estaria exercendo um imperativo da personagem Parmênides (Cf. PLATÃO, *Parmênides*, 136a). No diálogo, o Elático sugere que, dialeticamente, é necessário analisar as consequências da sua própria tese, mas também de sua negação. O *Teeteto* seria uma análise da realidade sensível nas suas principais características, sendo estas radicalizadas sem uma realidade inteligível. Concordamos com ele no sentido de que o sensível é o foco de análise aqui, mas admitimos isso partindo do drama desenvolvido no próprio texto, onde a vida e a morte são abordadas. Isso não impede que

Nas seções seguintes, apresentaremos a relação entre a definição de Teeteto com a tese protagoreana, em seguida analisaremos a teoria da percepção desenvolvida, com base na ontologia fluxista. Nosso objetivo é explicitar as conclusões alcançadas sobre cognição conquistadas nesse exame indireto. Com isso, também mostramos o motivo para que a doutrina secreta servir de apoio para Protágoras, a saber, por garantir a infalibilidade das percepções e opiniões. Assim, indicaremos os pressupostos que estão no pano de fundo da teoria da percepção, confundindo o que é próprio da percepção e do pensamento. Como consequência, obtemos uma realidade subjetiva a cada um. A intersubjetividade se torna impossível.

### 3.2.1 A definição de Teeteto e a tese de Protágoras (152a-c)

Quando Teeteto diz que percepção é conhecimento, Sócrates julga o seguinte: “certamente corres o risco de ter feito sobre a ciência uma definição não desprezível, mas aquele que fazia também Protágoras. Disse <ele> de um certo outro modo, essas mesmas coisas” (151e8-152a2). Os leitores B vão dizer que essa definição implica a teoria de Protágoras. Platão não concorda com ela, mas foi levado a enfrentar a sua doutrina pela definição proposta (BURNYEAT, 1990, p. 9). Mas é exato dizer que ao definir conhecimento como percepção, então se defende uma doutrina relativista como a de Protágoras?

Sócrates diz que elas correspondem, mas ele incrementa um aspecto: a maneira que a tese foi exposta é diferente. Esse “outro modo” se dá na seguinte sentença “o humano é a medida de todas as coisas, das que são, que são, das que não são, que não são” (PLATÃO, *Teeteto*, 152a2-4)<sup>81</sup>. A sentença pode adquirir diferentes sentidos conforme interpretemos a partícula “ὡς”, ou o “ἄνθρωπος”. É uma sentença ambígua e que, inicialmente, não parece se relacionar com a tese anterior. O que já coloca em suspeita o tipo de correspondência que Sócrates faz.

O termo “ἄνθρωπος” significa ser humano, podendo ser masculino ou feminino conforme o artigo que o antecede. No entanto, na citação que Sócrates trouxe o artigo está ausente. Sendo assim, ἄνθρωπος pode representar os humanos enquanto uma classe, mas também pode ser interpretado desde um artigo indefinido. Assim, estar-se-ia falando de “um humano”. Sócrates encaminha o argumento para este último sentido.

---

concordemos com ele sobre a existência da relação entre os diálogos citados por ele, mas apenas demarcamos que o nosso ponto de partida é imanente à obra escolhida.

<sup>81</sup> φησὶ γάρ που "πάντων χρημάτων μέτρον" ἄνθρωπον εἶναι, "τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν." (PLATÃO, *Teeteto*, 152a2-4)

Essa interpretação levou a acusação de Platão falsear o pensamento protagoreano. Pois, dado suas dimensões sociais, a leitura mais razoável é a de *άνθρωπος* como uma comunidade humana. Isto não tornaria o sofista um subjetivista radical como o diálogo retrata, pois esta é uma postura perniciosa para atividade política<sup>82</sup>. Mas também podemos entender em ambos os sentidos sem problema (GUTHRIE, 1995, p. 178–179). No decorrer do diálogo, o próprio Sócrates trará essa dimensão social à tona (PLATÃO, *Teeteto*, 177d).

Além dessa questão, a partícula “ὡς” tem uma peculiaridade filosófica, pois ela precede o verbo ἔστι (ser). Este último, pode ter um sentido predicativo ou uma conotação existencial conforme entendemos o “ὡς”. A partícula pode ter o uso de um advérbio (como) ou uma conjunção integrante (que). No primeiro sentido, o verbo “ser” compreenderia os predicados que eu posso atribuir a um determinado suporte de qualidades. Aqui, o homem é a medida de como as coisas são, ou seja, de x que é branco, quente, justo, etc. Enquanto isso, no segundo sentido volta-se ao aspecto existencial do termo. Sendo assim, o homem seria a medida do que existe, ou do que não existe.

Ao interpretar o dito, Sócrates afirma que corresponde a seguinte concepção: “que tais coisas, cada uma delas, aparecem para mim, tais são para mim; e tais aparecem para ti, tais por sua vez <são> para ti. Pois homens <somos> tanto tu quanto eu” (PLATÃO, *Teeteto*, 152a6-8). Ou seja, o dito não trata diretamente de percepção, mas de *φαίνεται*, das “aparências” e como as aparências determinam como as coisas “são” para alguém. Em seguida, o parceiro traz uma evidência para essa tese, apresentando como percepção se relaciona com aparência.

Um mesmo vento pode ser frio para uma pessoa e quente para outra, conforme ele (o vento) aparece aos respectivos indivíduos. Assim, uma mesma coisa pode possuir propriedades contrárias conforme a sua relação com o sujeito. Nesse contexto, a aparência é percepção. De modo que concluem que a percepção é a mesma coisa que aparecer: “Então, aparência e percepção são a mesma coisa, no caso de coisas quentes e de todas as coisas desse tipo” (PLATÃO, *Teeteto*, 152b12-c3). Assim, se as coisas aparecem a mim, elas são tal qual aparecem. Portanto, também posso dizer que as coisas são tal como as percebo (LEE, 1999, p. 41–42).

---

<sup>82</sup> Houve um movimento de recusa da autoridade do *Teeteto* para reconstruir a doutrina de Protágoras, assumindo que Platão não reconstrói sua doutrina com fidelidade. No entanto, Lee (Cf. 2005, p. 13, n. 13) critica essa defesa do Sofista, porque, nenhum autor da antiguidade relata que Protágoras defenda algo tão diferente do que fora escrito no *Teeteto*. Mas a discussão presente não pretende se debruçar sobre a historicidade da interpretação socrático-platônica.

É de se notar que, até aqui, realidade do vento é tida como um fato, enquanto as qualidades atribuídas a este vento são colocadas em suspenso, dependendo de como estas percepções aparecem a cada indivíduo. Sendo assim, o sentido de “ser” assumido parece ser o predicativo. No entanto, complementada com a doutrina de Heráclito haverá uma radicalização da tese protagoreana de modo que as aparições compreendem não só as qualidades das coisas, mas as próprias coisas. Assim, podemos dizer que as ideias de predicação e existência são tratadas como conjugadas.

Há um outro sentido possível do verbo ser, tendo uma conotação veritativa. Sendo assim, o que poderia estar sendo descrito são as condições pelas quais algo é verdadeiro e falso para alguém (OWEN, 1971, p. 223–224). Verdadeiro aqui englobando não só o meu pensamento sobre algo, assim como os elementos extramentais e extralinguísticos que garantem a verdade desse pensamento. Dessa maneira, poderíamos entender que o ponto de Protágoras tem uma relação intrínseca com a verdade, ou com “o que é o caso” (GERSON, 2003, p. 210). A doutrina então pode ser entendida como a percepção relativa a cada ser humano determina os fatos<sup>83</sup> para esse humano.

### 3.2.1.1 Comprometimentos implícitos de Teeteto e Teodoro: a conexão entre a primeira definição e a tese de Protágoras

Sócrates reconstrói a tese de Protágoras antes de chegar à mesma resposta. A primeira definição não implica parece implicar a tese do Sofista, mas, pelo contrário, ela é uma consequência da tese. Queremos dizer que a tese de Protágoras (P) é que leva a de Teeteto (T). Em outras palavras, afirmamos que  $P \rightarrow T$ , mas não que  $T \rightarrow P$ . As personagens então, antes de discutir sobre a relação de extensão entre conhecimento e percepção, decidem se aprofundar mais no significado da doutrina protagoreana.

É importante notar que o jovem pode ter pretendido dizer várias coisas pelo termo. Não só percepção sensorial, mas também uma captação intelectual, uma apreensão dotada de certeza, as ambiguidades que já afirmamos anteriormente. No entanto, Sócrates decide não fazer sua análise conceitual costumeira. Ele expõe a doutrina de outro sábio, conhecido por Teeteto (PLATÃO, *Teeteto*, 152d5) e respeitado pelo seu mestre. Como veremos, a teoria desenvolvida concebe *αἰσθήσις* de maneira abrangente, reunindo esses diferentes sentidos.

---

<sup>83</sup> Por “fato” estou compreendendo uma entidade conjugada com suas respectivas propriedades efetivas. Portanto, se alguém pronuncia “pedra” não me está tratando de um fato. Mas se diz “a pedra é branca” pode tratar-se de um fato, se a descrição for verdadeira.

Isso possui diferentes funções. Por um lado, faz parte do procedimento de Sócrates explicitar os comprometimentos não conscientes do seu interlocutor. No entanto, mesmo que sua definição não possuísse nada de protagoreano, o procedimento do seu mestre tem. Ao ler o diálogo, vemos que Teeteto é um jovem perspicaz e talentoso. Ele segue os raciocínios socráticos, apresenta objeções e distinções relevantes às suas críticas (PLATÃO, *Teeteto*, 154c10-d2; 163b8-c3; 185c9-4; 196e1-6), além de aproveitar as conquistas oferecidas pela crítica a uma definição, para formulação da próxima.

Na primeira parte, Sócrates conclui que não devem procurar mais o conhecimento na percepção, mas naquilo que tem a alma quando se ocupa dos seres (PLATÃO, *Teeteto*, 187a3-6). Teeteto responde que isso é opinião (PLATÃO, *Teeteto*, 187a7-8). Dessa maneira, define conhecimento como uma opinião verdadeira (PLATÃO, *Teeteto*, 187b4-7). A terceira definição vem de uma recordação sua. Ela tem relação com a segunda, pois é opinião verdadeira, mas fortalecida por ser associada a um *lóγος* (PLATÃO, *Teeteto*, 201c8-d3).

Isso indica a atenção do jovem para a cadência argumentativa. Mostra sua persistência frente a falhas e uma apropriação não ingênua das sugestões de Sócrates. Diferente, por exemplo, de Nícias no *Laques*. Este último ignorou um conselho que Sócrates dera ao Laques, de que a “persistência” deveria estar contida na definição de coragem. Isso fará com que a definição seguinte de Nícias esteja passível de críticas que, se estivesse acompanhada, não estaria (DEVEREUX, 2011, p. 311–312). Diferente dele, Teeteto é atencioso ao andamento do discurso.

Essa perspicácia nos leva também a assumir que a primeira definição tem relação com a maneira que Teodoro ensinava matemática ao jovem: a partir de desenhos no chão. Tendo trazido esse aprendizado da memória antes de definir o conhecimento, Teeteto pode muito bem ter avaliado erroneamente que ele se originou da percepção dessa imagem. Essa relação também impõe a necessidade de examinar o próprio Teodoro, pois compartilhou do modo de vida protagoreano. Se os diálogos de Platão envolvem um exame do modo de vida das personagens envolvidas, impõe-se o exame dos princípios que norteiam aquela pessoa e, nesse caso, a prática matemática que o professor desenvolve nos seus alunos.

Claro, pode-se questionar que Teodoro possa ser associado à Protágoras por causa dos desenhos no chão. Afinal, esse era um procedimento comum aos matemáticos da época de Platão. Porém o contexto dialético e dramático construído permite esta inferência. Afinal, Platão rejeita esse tipo de educação aos que pertencem a classe dos filósofos na *República*. Teeteto é descrito com todas as qualidades dignas dos governantes da bela cidade, porém ele possui uma compreensão do conhecimento como algo sensível. A responsabilidade disso é a

sua formação e, em particular, a formação oferecida por Teodoro. Afinal, ele é um matemático alheio ao caráter não-sensível da sua discipula – em um sentido platônico – e é não só oriundo de Cirene, mas também antigo discípulo de Protágoras. As marcas da infância são mais difíceis de serem apagadas, como Sócrates afirma na *Apologia*. Temos dicas dramáticas dessa conexão por debaixo dessas imagens.

Assim, tem-se a oportunidade de fazer o exame da doutrina pertencente àquele que foi conhecido como o homem mais sábio na época de Sócrates (PLATÃO, *Protágoras*, 309d1-2). Não é uma atividade de pouca monta, tendo uma importância filosófica autônoma. Ainda é dito que essa concepção é compartilhada pela maioria dos sábios gregos e, por isso, é o exame de certa assunção presumida por uma gama de pensadores excelentes. Inclusive, daqueles que moldaram o pensamento grego – ou seja, Homero.

### 3.2.1.2 Constatação da confusão entre φαίνεται e αἰσθήσις

A par disso, nesse exame inicial, já aparece uma confusão que serve de pressuposto para doutrina protagoreana. A palavra grega φαίνεται é ambígua, assim como αἰσθήσις. Essa ambiguidade pode ser distinguida no português pelos termos “aparecer” e “parecer”. O termo grego pode ter um sentido propriamente perceptual, ou não-epistêmico, mas também um sentido que tende ao pensamento, sendo proposicional, ou seja, seria epistêmico (CROMBIE, 1979, p. 12–13; LEE, 2005, p. 14; MCDOWELL, 1973, p. 119)<sup>84</sup>.

Quando digo “isso parece vermelho” posso ter uma crença sobre aquilo que minha percepção apresenta, ou ter feito uma descrição da percepção, sem nenhuma crença sobre o estado de coisas, isto é, sem pretensões epistêmicas. Isso fica mais claro quando comparamos com o exemplo de um bastão dentro d’água ao falarmos que ele “parece” torto. Podemos fazer essa descrição sem estar acompanhada de uma crença sobre o estado de coisas descrito. Assim, o bastão “aparece” como estando torto. Crianças geralmente (surpreendidas) passam dessa aparição para a crença de que o bastão “parece” ou “está” torto.

Outra palavra para “parecer” com um sentido epistêmico é δοκεῖν. Platão formula a tese de Protágoras usando este verbo ao invés de φαίνεσθαι, como se ambas as coisas fossem intercambiáveis (PLATÃO, *Teeteto*, 158b2; 166e1-167a4; 170e3-4) (LEE, 2005, p. 15). Além disso, pela identificação feita entre parecer, perceber e opinar chega-se a incluir o pensamento (διανοία) nessa equação (PLATÃO, *Teeteto*, 160d1). Já constatamos, na

<sup>84</sup> Também Burnyeat (Cf. 1976b, p. 35–36) pontua essa ambiguidade entre julgar e parecer.

*República*, o uso de *αἰσθήσις* como sinônimo de *δοκεῖν* (ADAMS, 2009, p. 109). Assim, Protágoras vincula aparecer e ser, de modo que toda aparência seria acompanhada de um “parecer”, um julgamento (ou uma crença) correspondente sobre os estados de coisas. Por outro lado, Protágoras argumenta que a maneira como as coisas aparecem corresponde à maneira como elas são. Sendo assim, toda crença estaria conforme um determinado estado de coisas e vice-versa, de modo inalienável. Porém, em que condições isso seria possível?

### 3.2.2 O fim da apresentação de Protágoras: a infalibilidade e a doutrina secreta

Seguindo o diálogo, o texto assume uma tese que se encontra frequentemente no *corpus platonicum*, a saber, que conhecimento é infalível<sup>85</sup>. Essa passagem não é muito bem demonstrada. Sócrates simplesmente diz que pelo fato de percepção ser conhecimento é que também seria infalível. No entanto, ele mostra-se surpreso, dizendo que a tese seria então “enigmática” sem dizer a razão. Acreditamos que o motivo seja é o seguinte: os personagens supõem que há exemplos óbvios contra essa identificação da percepção com o conhecimento. No decorrer do texto, haverá objeções célebres e diretas contra a afirmação. Por exemplo, pela percepção não distingo sonhos e alucinações da realidade (PLATÃO, *Teeteto*, 157e1-158a3). Dessa maneira, é muito duvidoso que a percepção seja “infalível”. A teoria da percepção que será desenvolvida logo mais é trazida no objetivo de contornar tais críticas.

Acreditamos então que o passo seguinte de Sócrates deve ser demonstrar como a infalibilidade é possível. Assim, assume que o Sofista tem uma doutrina secreta e que só a revelou aos seus discípulos. Sócrates diz que todos os sábios gregos foram adeptos dessa mesma concepção, incluindo nomeadamente Heráclito, Empédocles, Homero e Epicarmo. Na próxima seção, iremos discuti-las de maneira mais profunda, pois é essa doutrina que garante um privilégio epistêmico às minhas experiências perceptivas particulares, em prol de experiências públicas e comunitárias. Conforme ela, a minha experiência de que “aquele lá na frente é João” é verdadeira, mesmo que – quando eu me aproxime – ela se mostre falsa. Pois, essa doutrina garante que a percepção nunca erre.

A posição de Protágoras parece conceber que para toda aparência e opinião haja uma realidade que lhe corresponda. Isso parece filiá-lo a um relativismo dos fatos como fora descrito anteriormente. Mas Sócrates assume que essa concepção não está garantida. Pode-se pensar em casos em que as aparências dos indivíduos são falsas. Platão ainda não trará esse

---

<sup>85</sup> Lembramos aqui de Moss (Cf. 2020).

tipo de contraexemplo, mas constrói uma teoria da percepção que seja capaz de contorná-los. Isso exigirá reformulações paulatinas que tornam a doutrina radicalizada. Na próxima seção apresentaremos o conteúdo dessa doutrina.

### 3.2.3 A doutrina secreta e a teoria da percepção

É possível distinguir três partes no percurso para explicar por que a percepção é infalível. Sócrates apresenta um panorama inicial, esboçando a doutrina secreta de Heráclito e oferece uma primeira explicação da percepção. Mas não fica claro para Teeteto o porquê as coisas têm de ser dessa maneira conforme a visão de Protágoras. (PLATÃO, *Teeteto*, 155d1-8). Por isso Sócrates dará mais detalhes para provar a relação. Essa apresentação é dividida em dois momentos. Ao fim, o diálogo retoma a doutrina de Protágoras e a refuta. Só após isso, temos a refutação do fluxismo.

#### 3.2.3.1 A primeira versão da doutrina secreta (152d-155c)

Em 152d-155c a doutrina do fluxo é trazida, sendo acompanhada por outras duas teses, a de que (1) nada é um em si e por si; e que (2) a designação correta não é possível. A doutrina do fluxo consiste em assumir que todas as coisas têm seu ser (sua existência, permanência e qualidades), por causa do movimento. De modo que a unidade é fruto do movimento das coisas, assim atribuir qualidades para essa unidade é cair em erro. Porque o movimento torna o que ora tem uma determinada propriedade, na sua propriedade oposta. O uno torna-se múltiplo, pois está submetido ao movimento. O quente torna-se frio (DK22B126), o saudável, insalubre (DK22B61), o caminho de subida, o de descida (DK22B60)<sup>86</sup>. Há diversos fenômenos que atestam a verdade da tese.

A partir da oposição entre movimento e repouso, Sócrates tenta convencer o jovem que o movimento é aquilo que gera e mantém a boa condição das coisas (PLATÃO, *Teeteto*, 153a5-10). Por exemplo, o exercício conserva o corpo, enquanto a inércia o destrói. Nessa mesma linha, o aprendizado e a aplicação fazem a alma ganhar conhecimento e tornar-se melhor, já o contrário faz com que a alma não aprenda e se esqueça. Termina assim citando Homero, quando ele diz que se o Sol parasse de se mover, tudo o que está abaixo dele se destruiria.

---

<sup>86</sup> Tese conhecida como “coexistência dos opostos”.



Teeteto concorda que Homero apoia essa tese. A par disso, Sócrates lança a primeira versão da teoria da percepção. Aqui, seu objetivo é mostrar que nada é “um e por si”. Pede que o jovem suponha que a cor não é algo do olho, nem da coisa. Que ela não ocupe um lugar qualquer. Pois, em todos esses casos, a cor “permaneceria”. E, se ela permanece em algum lugar, ela não seria proveniente do movimento. Seguindo isto, retoma de fato a tese fluxista, incrementando o movimento nessa relação. Toda cor é gerada a partir da “projeção” dos olhos em direção à “translação” adequada. A cor surge entre essas duas coisas. Cada cor aparece de maneira peculiar (*ἴδιον*) para cada um.

Os termos “projeção” (*προσβολή*) e “translação” (*φώραν*) são termos que envolvem movimentos. Curiosamente, ao falar de “projeção” do olho<sup>87</sup>, Sócrates parece atribuir um grau de atividade ao órgão, enquanto de passividade àquilo que é visto. Isso será invertido pela próxima versão da teoria. No entanto, o que permanece entre as duas versões é que o resultado do encontro desses dois movimentos – isto é, o que aparece – é individual, próprio, particular a cada um que percebe. Seja de animal para animal, seja de humano para humano, seja de si para si. Pois a mudança faz com que as aparências nunca sejam as mesmas nem ao próprio indivíduo.

Em seguida, o procedimento de Sócrates será mostrar que o contrário disso leva a contrassensos. Se assumirmos que as coisas são unas em si e por si e que podemos nomeá-las corretamente, então podemos ter o cenário seguinte. Vamos dizer que há uma planta a nossa esquerda. Se suas folhas têm a propriedade de serem verdes, elas não mudariam ao entrar em contato com outra coisa. Do mesmo modo, o sujeito que vê a planta, vê verde. A cor que ele vê não mudaria, mesmo sendo aproximado ou afetado por algo. Mas, com certa mudança da iluminação, as folhas podem tornar-se amareladas. E, sem ter mudado de posição, o sujeito que vê deixa de ver verde e torna-se um sujeito que vê amarelo.

Sócrates traz um caso em que se explicita um contrassenso ao defensor dessa tese. Tendo nós seis ossos no chão, se acrescentarmos mais quatro ossos na sua esquerda e doze ossos na sua direita, esses mesmos seis ossos constituem algo que é maior e menor ao mesmo tempo. Mas, se ele possui a qualidade “maior” como ele pode ter outra propriedade ao encontrar-se com outra coisa? Isso exprime o princípio da coexistência de opostos. Uma mesma coisa é duas, pois pode possuir dois predicados contrários ao mesmo tempo. No entanto, esse é um argumento problemático por parte de Sócrates.

---

<sup>87</sup> *Προσβολή* é “ação de lançar, jogar, dirigir para” (Cf. MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2006b, p. 146).

De maneira breve, ele está tomando um predicado relacional dos ossos, como se fosse um predicado do objeto. A grandeza e a pequenez se dizem dos ossos, mas não estão nos ossos. O *Fédon* (PLATÃO, 102b-c) mostra que Platão conhece essa diferença, como também atesta Day (1997, p. 55–56). Logo, esse argumento pode ser irônico por parte do autor. Não é o único do tipo que estará presente na Doutrina Secreta (DAY, 1997, p. 62–63). O que pode muito bem colocar dúvidas sobre a adesão plena de Platão à doutrina de Heráclito como aqui está exposta.

Deixando de lado o nosso comentário, Teeteto nota que será paradoxal concordar com a premissa apresentada. Sócrates ressalta que o jovem deve responder conforme a maneira que ele pensa, não apenas em favor do argumento. Afinal, eles são uma dupla de pessoas comuns, não são sábios que brincam com palavras apenas por passatempo (PLATÃO, 154c1-155e5). Desse modo, cada um deles busca examinar os próprios pensamentos. Ou seja, se as crenças que eles próprios têm formam algo coerente ou não, se são contraditórios ou não. O exame do significado dessas aparições (*φάσματα*) se impõe. Sendo necessário usar o ócio que dispõe para fazer esse exame tranquilo.

Essa breve menção à diferença da atividade que estão exercitando será um tema que volta algumas vezes durante o diálogo. A oposição entre filosofia e a oratória ou sofística. Estes, colocados como sábios nas coisas concernentes aos tribunais, à glória, o dinheiro e aos prazeres. Enquanto o filósofo é alheio ao mundo cotidiano e volta-se para natureza dos entes. Isso será tratado em detalhes na chamada “digressão moral” do diálogo (PLATÃO, *Teeteto*, 172c1-177b9). Mas vale constatar que aqui Sócrates contrasta duas maneiras de se lidar com o discurso. Estes hábeis e sábios usam-se do *λόγος* por uma disputa sem compromisso com o que realmente pensam. Sócrates e Teeteto fazem o inverso, pois usam do discurso em prol do exame de si.

No entanto, o diálogo de ambos continua. Sócrates expõe como é necessário, mas também contraditório, assumir que o devir é o motivo para as coisas serem. Acompanhado de um novo exemplo: como o movimento fará Sócrates deixar de ser mais alto que Teeteto, sem mudar em nada sua altura. Portanto, a estabilidade leva a contradições. Deve-se aceitar a doutrina do fluxo universal e a tese de que o homem é a medida de todas as coisas.

Essa primeira exposição dissolve a objetividade de variados aspectos da realidade. Primeiro, dissolvem-se as qualidades das coisas, sendo sempre relativas ao sujeito que percebe. Em seguida, as próprias coisas – sendo constituídas pelo movimento. É no choque entre perceptor e percebido que as coisas são o que são. Ao fim, os próprios indivíduos que percebem perdem sua objetividade. Em suma, o objeto percebido depende ontologicamente da

percepção. A realidade aqui parece ser compreendida como um feixe de relações funcionais cujas variáveis (os órgãos sensitivos, o objeto externo e o ambiente que estão inseridos) estão em constantes mudanças.

As qualidades perceptivas (exemplificadas pela visão) são coisas produzidas pelo encontro de dois movimentos diferentes. Sócrates é cuidadoso para não as colocar em nenhum dos polos, para não poder ser acusado de atribuir permanência às cores. Podemos exemplificar tal relação como se fosse uma “soma” de duas variáveis em um determinado momento específico<sup>88</sup>. Essas variáveis, sendo movimentos, não permanecem os mesmos. Por isso, os resultados alteram-se no mesmo passo. As cores nunca são as mesmas, porque os movimentos do olho e do seu alvo as tornam diferentes.

A cena continua com o jovem matemático ficando maravilhado (*θαυμάζω*) com os problemas que Sócrates lhe mostra. O parteiro diz que é evidência para sua natureza filosófica. No entanto, Teeteto assume que não é evidente para ele como o protagorianismo se apoia na doutrina secreta. É necessário então extrair a verdade escondida na sua doutrina. Sócrates agora vai apresentar em mais detalhes, com uma maior radicalidade, a teoria da percepção que apoia a doutrina sobre o conhecimento. O que está exposto aqui é a perspectiva dos pensadores “refinados” (*κομψότεροι*) cuja doutrina tem paralelos fortes com a escola cirenaica já discutida anteriormente.

### 3.2.3.2 A segunda versão da doutrina secreta: a doutrina de sábios refinados (156a-160e)

Sócrates retoma a tese de que tudo se move, mas distingue dois tipos de movimentos, ambos ilimitados em quantidade. Um movimento tem a potência (*δύναμιν*) de agir (*ποιεῖν*), enquanto o outro tem a potência de ser afetado (*πάσχειν*). Quando movimentos dessas duas espécies se encontram, surgem rebentos também ilimitados em quantidades. Esses rebentos são sempre gêmeos e nascem sempre juntos. Um é a percepção (*αἰσθήσις*), enquanto o outro é o percebido (*αἰσθητόν*). Nas percepções temos as visões, audições, as friagens, calores, prazeres e dores, desejos e temores. No caso dos percebidos, temos as cores, os sons, e qualidades correspondentes a cada percepção.

Teeteto não compreende essa concepção até aqui. Sócrates não utilizou exemplos para explicá-la, o que fará na passagem seguinte, trazendo novos elementos da doutrina. No

---

<sup>88</sup> Talvez seja didático expressá-la dessa maneira:  $x * t_1 + y * t_1 = z$ . Aqui, x é um movimento, enquanto y é outro. O momento (t) que estão, faz com que tenham determinadas características. Na sua união temos uma percepção, produto singular desta relação única.

entanto, vale ressaltar que aqui as percepções têm um escopo mais abrangente do que percepções sensoriais. É um perceber que engloba nossos sentimentos e desejos. Isso é somado ao número de aparências que os sujeitos percebem. Portanto, há uma visão ampla de “*αἰσθήσις*” sendo discutida aqui. Não se restringe ao que sentimos pelos olhos ou ouvidos, mas ocupa um espaço amplo da nossa vida mental. Sócrates chega a dizer que há muito mais percepções além dessas, sendo infinitas as que não foram nomeadas (PLATÃO, *Teeteto*, 156b6).

Retomando então a explicação da doutrina, do movimento inerente às coisas, Sócrates faz uma nova distinção (PLATÃO, *Teeteto*, 156c6-d3). Os movimentos seriam não só ativos e passivos, mas também lentos ou rápidos. Os lentos são caracterizados por, em si mesmos e com relação às coisas que estão próximas, manterem-se em movimento, só que no mesmo lugar. Eles mudam, mas não como os movimentos rápidos. Estes são gerados pelos lentos, sendo constituídos pelo deslocamento. Uma exemplificação torna essa exposição inteligível.

No caso das cores, teríamos um movimento capaz de ser afetado visualmente, enquanto outra coisa (visível) corresponderia ao movimento ativo. Ambos seriam movimentos lentos que, tendo se aproximado, geram movimentos rápidos. Os movimentos deslocam-se nesse espaço intermediário, de modo que o seu choque gera a percepção visual de branco e a brancura. A percepção faz nascer no movimento passivo um “x que vê”, enquanto a brancura torna o movimento ativo repleto de branco, torna-o “algo branco”. Isso se estende às demais qualidades.

Vale ressaltar que se o passivo e ativo tivessem ido a direções diferentes, o resultado dos movimentos rápidos seria diferente. Fora isso, o ativo e o passivo continuam sendo movimentos e, assim, não podem estar estanques nesses polos fixos. Por essa razão, o passivo pode tornar-se ativo (por exemplo, ao ser visto por outro olho). Isso se dá, pois nada é isoladamente ou essencialmente isso ou aquilo, mas tudo se constitui em suas relações com as outras coisas.

Sócrates então sedimenta uma tese que fora já vislumbrada ao se falar da doutrina secreta: deve-se abandonar o termo “ser” e outros termos que impliquem estabilidade, como “algo”, “este”, “aquele”, “de mim”, “de alguém”. Isso vai de encontro com a natureza, que é movimento. Mais adequado é falar de “as coisas que estão tornando-se”, ou que “estão agindo”, “que estão percebendo”, etc. Ainda que seja necessário falar das coisas seja individualmente, seja dos seus agregados, ou seja, por um lado, das percepções e qualidades, por outro dos objetos ordinários formados (homem, pedra, etc) (DAY, 1997, p. 60–61).

Após um novo momento em que Sócrates comenta do seu método, Teeteto concorda que a doutrina exposta lhe parece muito razoável. Começam então o momento de exame da doutrina protagoreana. Porém, antes de apresentá-la, vale retomar a discussão sobre a relação entre a doutrina protagoreana e a doutrina heraclitiana, pois acreditamos ter avançado o suficiente para mostrar como elas se conectam.

### 3.2.3.2.1 *A relação entre a tese de Protágoras e a doutrina secreta*

A explicação da percepção é mediada pela doutrina de Heráclito. Não nos parece que Sócrates julgue haver uma relação de implicação lógica entre a teoria de Protágoras e a de Heráclito. Ela é trazida como suporte para Protágoras, justificando a concepção de que percepção é infalível. Porém, levadas as últimas consequências, ambas as doutrinas não são compatíveis.

Aproximamo-nos da proposta de Fine (2004, p. 18) quando afirma que a relação não é rigorosamente de implicação lógica dedutiva, mas um tipo de abdução. Mais especificamente, no sentido de que se uma delas é admitida, “é melhor” eu admitir também as outras. Acreditamos que a pretensão de Platão não é expor uma doutrina realmente coerente em seus detalhes. Pelo contrário, é mostrar que a definição de conhecimento como percepção parte de bases confusas.

Sócrates que vai forçar essa conexão. A primeira resposta de Teeteto é que percepção é saber. Em seguida, Sócrates deixa de falar propriamente dela, para falar da teoria de Protágoras. O jovem parece admitir a relação entre a sua definição e a de Protágoras, pois não contraria Sócrates (PLATÃO, *Teeteto*, 151e1-152c10). Mas a relação deste com a teoria fluxista não é clara para Teeteto (PLATÃO, *Teeteto*, 155d5-7). Ela é sedimentada com a construção da doutrina secreta, aquela dos filósofos “refinados” cuja referência histórica mais provável é aos cirenaicos. Sócrates constrói uma narrativa que enfatiza o sensível, a mudança, a multiplicidade em relação com o conhecimento. No entanto, apesar do principal interlocutor de Sócrates ser o jovem, não será ele que participará das críticas mais sérias que Sócrates fará a essa doutrina.

Teodoro é convocado diversas vezes para participar da discussão. No entanto, ele não aceita o convite na maioria delas (PLATÃO, *Teeteto*, 146b, 162a-d, 164e-165a). Já ressaltamos que ele é de Cirene e o Sócrates expôs uma doutrina muito similar à dos pensadores desse local. Também é dito que ele já foi um discípulo e amigo de Protágoras. Sócrates insistirá em criticar Protágoras com falácias até Teodoro ser seu interlocutor nessa

discussão, coisa que mostraremos a seguir. Só aí, quando o real representante da doutrina no diálogo entra na discussão é que a filosofia protagoreana e a heraclitiana serão criticadas ao ponto de serem afastadas da discussão. Ainda teremos um exame de Teeteto sobre essa questão (PLATÃO, *Teeteto*, 184b-186e), mas só após o seu mestre ser refutado.

A maneira com que Sócrates descreve Teodoro é a de um sábio (BLONDELL, 2002, p. 277–278). O tipo de sábio que ele fala na *Apologia* ser seu alvo na missão legada pelo oráculo. Apesar de serem dito amigos, o Sócrates não descansa em fazer-lhe o exame<sup>89</sup>. Além disso, o autor do texto vê na sua influência uma desorientação ao jovem, justamente pelo tipo de educação que este lhe oferece. Seu vínculo a tradições relativistas é evidência para disso. Apesar de ser um matemático, ele se mantém assentado em uma visão sensista do mundo e do conhecimento. Esse ensejo leva Sócrates ao exame sobre a natureza da percepção.

Nesse sentido a análise feita por Lee merece destaque. Ela julga que as leituras A e B não são as únicas maneiras de lidar com o problema, nem as mais intuitivas (LEE, 1999, p. 41–43). Para ela, Sócrates não relaciona as teses por uma série de implicações lógicas. Na realidade há uma substituição da tese do jovem pela de Protágoras. Não se discutirá a definição, mas a teoria protagoreana de saber (P). Em seguida, soma essa tese (P) a certas premissas provenientes da doutrina de Heráclito (H). Ele tem um objetivo específico para esse procedimento: examinar uma maneira da sua época em compreender o fenômeno perceptivo. É um exame de pressupostos, presentes desde os pré-socráticos, que levaram a posição protagoreana.

Na sua avaliação, Platão tem o mesmo diagnóstico de Teofrasto e Aristóteles. Para eles, pelo fato dos pré-socráticos considerarem que o pensamento e a percepção são ambos uma alteração corporal, eles afirmaram que tudo o que aparece através da percepção é infalível (LEE, 1999, p. 37–39). Assim, não explicam como é possível a percepção e o pensamento caírem em erro<sup>90</sup>. O procedimento platônico explicita o que torna essa posição atrativa, mas faz críticas pelos absurdos que conduz (LEE, 1999, p. 46).

---

<sup>89</sup> No diálogo *Laques*, é dito que qualquer um que se aproxima de Sócrates será forçado a prestar-lhe contas de si próprio e da maneira que vive e viveu (Cf. PLATÃO, *Laques*, 187e-188a). Assim, o exame socrático incluía principalmente amigos próximos. Não se restringia aos sofistas, rapsodos, etc.

<sup>90</sup> Andre Laks (Cf. 2008, p. 327–337) examina a tese de que os pré-socráticos não distinguiram pensamento de percepção. Ele atribui tal afirmação a Aristóteles – embora reconheça que ela tem raízes em Platão. Para ele há evidências para sustentar que ela é falsa, se não exagerada. Os pré-socráticos haveriam distinguido sim a percepção do pensamento. Nós vimos anteriormente que houvera pré-socráticos que opuseram os sentidos e o pensamento. Além disso, Teofrasto registra distinções das duas faculdades feitas por Demócrito, Xenófanes, Alcmeão entre outros. Haveria também evidências que negam uma transposição do modelo da percepção para o modelo do pensamento. Isso oferece evidências para julgar que essa construção platônica poderia ser um erro. No entanto, não está no escopo dessa pesquisa determinar a historicidade ou não das posições defendidas. Isso cabe a pesquisas ulteriores.

Nossa leitura corrobora com essa visão. Um dos méritos filosóficos dessa primeira parte é distinguir o que a alma é capaz de fazer pelo corpo daquilo que ela faz sozinha, por si mesma – comparar, diferenciar, opinar, julgar, pensar. Ou seja, é explicitar que tipo de relação que a alma mantém com o corpo quando o indivíduo empreende a atividade de conhecer as coisas.

Como consequência, o autor apresenta uma doutrina verossímil pela soma de duas teses distintas, mas que julga ambas como falsas e, além disso, incoerentes entre si. Isso se dá, pois, levando a doutrina secreta de maneira rigorosa, não haveria “homem”, “eu”, nem poderíamos dizer que algo é ou não é. Esses elementos são essenciais para coerência do protagorianismo, mas a doutrina de Heráclito a impossibilita. Por isso, ambas as doutrinas não podem ser defendidas juntas seriamente.

Dessa maneira, acreditamos que essa relação não se dá como um silogismo hipotético. No máximo uma conjunção entre Protágoras e Heráclito geraria a identificação de conhecimento e percepção ((H & P) à T). O objetivo de Platão é apenas examinar ambas as doutrinas por elas motivarem a resposta inicial de Teeteto, assim como a compreensão do vulgo sobre o que é real e como a verdade funciona. Não é à toa que a doutrina do Amante de Espetáculos parece compatível com o que é exposto no *Teeteto* (ZUPPOLINI, 2015, p. 95). Em suma, Protágoras e Heráclito são trazidos como um experimento de pensamento para mostrar como o mundo e a percepção seriam se Teeteto está certo. Porém, assim como o Anel de Gíges, Platão não assume que essa narrativa descreve a natureza do tema que estão tratando.

### 3.2.3.2.2 *A primeira crítica da doutrina fluxista-protagoreana*

Sócrates questiona a infalibilidade da percepção e, por conseguinte, se as aparências da percepção sempre captam o ser. Ele pergunta para Teeteto se, quando sonhamos, adoecemos ou deliramos, nos casos de ilusões perceptuais, temos percepções falsas (*ψευδεῖς αἰσθήσεις*) ou não (PLATÃO, *Teeteto*, 158a1). O jovem concorda que os que sofrem desses males, por vezes, julgam falsamente (*ψευδῆ δοξάζουσιν*) (PLATÃO, *Teeteto*, 158b2). Sócrates então fará uma defesa da teoria, explicitando os princípios e consequências dessa doutrina. Mas nota-se que o jovem utilizou o termo *δοξάζω*, ou seja, “opinar, julgar”, quando foi questionado sobre a existência de percepções falsas.

Para iluminar o caminho, Sócrates sugere a impossibilidade de demonstrar que a conversa entre ele e Teeteto não seja apenas um sonho. A alma sustenta serem verdadeiras as opiniões presentes tanto em estado de sonho, como de vigília. Do mesmo modo nos casos de doença e delírios. As personagens julgam que o verdadeiro não pode ser determinado apenas pelo tempo daquela aparência ser mais longo. Então, Sócrates vai revelar que a razão dessas crenças serem verdadeiras é a constituição fluxista do mundo e da percepção.

Parte-se do princípio de que se  $x$  é totalmente diferente de  $y$ , eles não teriam nada em comum. Além disso, lembra-se do princípio concordado anteriormente: ilimitados eram os agentes e pacientes, misturando-se sucessivamente, engendram sempre coisas diferentes. Desse modo, Sócrates doente não é o mesmo Sócrates saudável. Sócrates não será o mesmo em qualquer circunstância, rompendo com a noção de identidade pessoal. Ao passo que o sabor do mesmo vinho aparece de modo diferente aos diferentes Sócrates, porque cada encontro entre um agente e um paciente gera novas aparências, novas coisas vistas, para novos indivíduos.

Desse modo, vemos que percepção é algo radicalmente privado, sendo produto de uma relação única entre movimentos ativos e passivos em determinado momento do tempo e espaço. Nós podemos interpretar que cada percepção forma uma unidade atomizada, isoladas da outra. Os objetos são encontros de uma rede subjacente a um fluxo contínuo. Os objetos são compostos de percepções simples que são únicos para cada um que o percebe. As percepções só acontecem na relação do sujeito com a coisa e é impossível não estar percebendo algo. A percepção é sempre percepção para alguém específico, em um momento específico, nunca para ninguém. Esta relação entre percipiente e percebido é intransponível.

Dessa maneira conclui-se a infalibilidade da percepção. Ela é sempre verdadeira, pois mostra como as coisas são para mim e apenas para mim. Eu sou o juiz da verdade ou falsidade, do que é e do que não. A percepção garante que meu pensamento (*διάνοια*) não erre sobre as coisas que são e se tornam. Aqui o parto é finalmente terminado. Coincidem então as teorias propostas. Sendo a realidade como diz a doutrina secreta e Protágoras, chegam então a concluir que percepção é conhecimento.

Um pequeno interlúdio marca o fim desse momento. Sócrates afirma que examinará o filho de Teeteto, pedindo que o jovem seja compreensivo no exame. No entanto, Teodoro responde no lugar do jovem. Diz que ele vai suportar as críticas, pois não tem temperamento difícil. No entanto, exclama e diz: “será que, ao contrário <do que mostraste>, as coisas não



são assim?”<sup>91</sup> (PLATÃO, *Teeteto*, 161a6). O estilo de Euclides omite qual foi a reação de Teodoro nesse contexto. Mas ele duvida se as coisas não são tais como foram descritas. Isso indica que vê alguma verdade na narrativa socrática, ainda que não a endosse totalmente.

Nesse momento, Sócrates levanta algumas críticas à doutrina de Protágoras. Primeiramente questiona a razão para o dito do “homem medida” ser tal como é, já que todos os animais percebem. Se a percepção está na base da epistemologia protagoreana, animais seriam tão sábios quanto humanos e humanos tão sábios quanto deuses (PLATÃO, *Teeteto*, 161c2-d2; 162c2-6). Além disso, se não há opinião falsa, todo ser humano teria igual sabedoria. Assim, parece não fazer sentido pagar os sofistas pelo aprendizado (PLATÃO, *Teeteto*, 161d2-e3). Enquanto a primeira crítica parece apenas uma consequência risível da teoria exposta (e que logo será rebatida), a segunda parece uma crítica mais séria, pois ela ameaça a própria atividade de Protágoras enquanto um especialista<sup>92</sup>. No entanto, a preocupação imediata de Sócrates é fomentar o Matemático a participar da discussão.

Com bom humor, o Teodoro recusa novamente o convite de Sócrates e incita que o interlocutor principal volte a ser Teeteto. O que se segue é Sócrates rebatendo o argumento da igualdade de saber entre humanos, animais e deuses (PLATÃO, *Teeteto*, 162d3-163a1). Logo após, apresenta novas críticas que serão afastadas. Entre essas objeções, há algumas sem muita consistência com o que fora apresentado antes. O jovem é capaz de rebater a segunda delas, sem o auxílio de Sócrates (PLATÃO, *Teeteto*, 163b8-163c3). Assim o texto avança até Protágoras tomar a voz de Sócrates e defender sua doutrina. A defesa de Protágoras será tratada mais adiante.

### 3.2.3.2.3 A defesa de Protágoras e sua refutação (161a-181e)

O que parece nortear o discurso de defesa é como Protágoras “realmente” responderia àquelas questões. Dado que no início da exposição, “Protágoras” chama atenção de o filósofo estar assumindo que Protágoras fora refutado, mesmo Teeteto não respondendo como ele responderia (PLATÃO, *Teeteto*, 166a6-166b1). Essa cláusula pode levar um intérprete a assumir que a exposição feita aqui pretende representar uma doutrina histórica do Sofista. Entretanto, devemos lembrar que os diálogos de Platão são imitações, misturando fatos com verossimilhanças. Assim, não nos comprometemos com tal identificação entre a doutrina aqui

<sup>91</sup> “ἀλλὰ πρὸς θεῶν εἰπέ ἢ αὖ οὐχ οὕτως ἔχει;” (PLATÃO, *Teeteto*, 161a6)

<sup>92</sup> Sócrates utiliza essa crítica contra os irmãos sofistas no diálogo *Eutidemo* (PLATÃO, 286d1-b1).

exposta, com a doutrina protagoreana. Vamos apenas expor de que maneira essa defesa é feita no *Teeteto*.

Podemos distinguir o discurso de defesa em três momentos distintos, precedidos por ataques diretos de “Protágoras” a Sócrates. O filósofo põe na boca do sofista fortes críticas à sua condução do diálogo, sugerindo que o próprio está se aproveitando de Teeteto, por ser uma criança, para fingir refutá-lo (PLATÃO, *Teeteto*, 166a2-6). Essas críticas não economizam ofensas pessoais ao próprio Sócrates (PLATÃO, *Teeteto*, 166a2; 166a6; 166c6-7)<sup>93</sup>. A par disso, avança a discussão mostrando a maneira adequada de responder às objeções de feitas.

Assim, em um primeiro momento, Protágoras afasta algumas críticas contidas entre 161c2-165d1. Logo após, reitera sua concepção de verdade e oferece uma leitura de sabedoria e de sábio desvinculada da posse de opiniões verdadeiras e falsas, mostrando por que sofistas merecem ser bem pagos. Por fim, faz uma sugestão metodológica para Sócrates, afirmando que este está fazendo erística, não dialética<sup>94</sup>. Os parágrafos seguintes vão tratar do que Protágoras conserva e o que traz de novo na discussão. Em seguida, vamos analisar de maneira breve as novas críticas de Sócrates.

“Protágoras” então afirma que, quem estivesse de acordo com ele, não concederia que a minha memória de uma afecção (*παθός*) correspondesse à própria afecção ou à afecção atual (PLATÃO, *Teeteto*, 166b1-4), nem hesitaria em assumir que é possível saber e não saber (PLATÃO, *Teeteto*, 166b4-5). Isso porque, mesmo que sinta medo, ele não abriria mão da tese de que não há identidade pessoal (PLATÃO, *Teeteto*, 166b5-c2). Para justificar tais teses, ele recorre ao que fora construído pela doutrina do fluxo e pela teoria da percepção. Ou seja, compreende que quem se torna dessemelhante não é o mesmo de antes do processo, que não há “Teeteto” mais infinitos “Teetetos” graças ao constante processo de mudança. As críticas de Sócrates são inválidas, e, para refutá-lo, tem de provar que as percepções não são exclusivamente privadas. Ou seja, que as percepções não são próprias a cada um (*ἴδιαι*) e que não aparecem apenas àqueles a quem aparecem (PLATÃO, *Teeteto*, 166c1-6).

O próximo passo de “Protágoras” é esclarecer a incompreensão de Sócrates do que é ser um sábio. Ele reitera a doutrina do homem medida, dizendo ser a verdade tal como escreveu (PLATÃO, *Teeteto*, 166d1-2), isto é, que cada um é a medida do que é. Agora, o dissenso dos humanos é explicado pelas coisas serem e aparecerem de maneiras diferentes a

<sup>93</sup> Curiosamente, no *Hípias Maior* também vemos Sócrates concordando com as ofensas que Hípias faz-lhe.

<sup>94</sup> Recomendação que o próprio Sócrates propõe no *Mênnon* (PLATÃO, 75c8-d4) e que o sofista Pródico faz para Protágoras e Sócrates no diálogo *Protágoras* (PLATÃO, 337a1-337c4).

cada um. Isso iguala o valor de verdade das crenças do especialista com as do ignorante, do doente e do sonhador. O sábio aqui não é sábio por ter crenças verdadeiras ou falsas, mas por ter a capacidade de mudar as aparências que os humanos têm. Mais especificamente, a quem certas coisas aparecem más, o sábio faz com que pareçam boas.

O discurso contém uma analogia do Sofista, ou sábio, como um médico ou agricultor. O doente não é ignorante porque não tem aparências (*φαίνεται*) ou pensamentos (*δοχάζει*) menos verdadeiros que o são (PLATÃO, *Teeteto*, 166e1-167a4). Nesse contexto, não se deve acusar o doente de ignorante por ter crenças falsas que o sadio não tem. O que ocorre é a necessidade de mudar seu estado, pois uma disposição é melhor que a outra. O médico muda as aparências dos humanos de piores para melhores, assim como o agricultor muda as percepções (*αἰσθήσεις*) das plantas doentes, para percepções sadias e melhores (PLATÃO, *Teeteto*, 167b5-167c4).

O médico faz essa mudança com drogas, enquanto o Sofista faz com discursos (PLATÃO, 167a5-6). Essa mudança não é de um estado de pensamentos falsos para um posterior, de pensamentos verdadeiros, pois todos são igualmente verdadeiros. Agora, uns são melhores e os outros piores. O orador faz a mesma coisa no que se refere às cidades: faz parecer justo o que é benéfico em vez de maléfico (PLATÃO, *Teeteto*, 167c2-4). Assim, o Sofista merece ser pago, e muito bem pago, porque ele educa os humanos, passando-os de um estado pior para um melhor através dos discursos – melhores, mas nunca mais verdadeiras. Antes de terminar, “Protágoras” retoma a tese fluxista, segundo a qual tudo se move e que aquilo que aparece para alguém, é tal como lhe aparece, tanto ao indivíduo, quanto para a cidade, prescrevendo que os personagens examinem verdadeiramente as declarações (PLATÃO, *Teeteto*, 168b2-6).

Encerrada a defesa, Sócrates consegue finalmente incluir Teodoro na discussão. Graças ao “Protágoras” ter acusado o Parteiro de se aproveitar da timidez de Teeteto. O Matemático cedeu, chamando atenção ao fato de Sócrates sempre buscar que seus interlocutores “prestem contas” das suas opiniões (PLATÃO, *Teeteto*, 169a6-b4). No entanto, ele impôs uma condição: analisar apenas a doutrina de Protágoras – o que acaba incluindo a tese fluxista nesse contexto. Sócrates acaba por aceitar. Nas páginas seguintes, veremos críticas contundentes à teoria do homem medida.

Inicialmente, o argumento da “virada de mesa” (*περιτροπή*), segundo a qual a tese de Protágoras refuta a si própria. Em seguida, há duas críticas associadas à noção de que certas opiniões são melhores ou piores, intercaladas pela famosa digressão moral do diálogo. Mas vale pararmos aqui para esclarecer alguns elementos da doutrina protagoreana. Nessa defesa,

“Protágoras” responde diretamente objeções postas por Sócrates partindo da tese fluxista, mas introduz um elemento novo concernente a sabedoria.

#### 3.2.3.2.4 Resposta de “Protágoras”

“Protágoras” refuta as primeiras objeções apelando à tese do fluxismo universal são a objeção da (1) “memória” (PLATÃO, *Teeteto*, 163d1-165c2) e do (2) “saber e não saber” (PLATÃO, *Teeteto*, 165b2-d1). O argumento (1) recusa a coextensividade entre conhecimento e percepção da seguinte maneira: acordado que lembrança também é conhecimento, lembrar o que foi percebido, sem perceber aquilo no presente, implica que eu não conheço. Isso parece indicar que não é em todas as ocasiões que perceber é conhecer. Já o argumento (2) tenta forçar uma contradição na tese, recorrendo ao fato de que, se percepção é saber, ao fechar um olho e deixar o outro aberto, se estaria percebendo e não percebendo, ou seja, ao mesmo tempo, sabendo e não sabendo. Esse argumento tem um aspecto erístico que o próprio Teeteto parece notar e tenta contornar (PLATÃO, *Teeteto*, 165c3-5).

O fluxismo entra como resposta, pois, segundo a teoria da percepção e do conhecimento construída nas suas bases, cada percepção é uma unidade restrita ao instante que foi percebida. Assim também é cada coisa que em cada instante torna-se outro de si. A experiência de ver e lembrar são experiências radicalmente distintas, sendo saberes distintos, de objetos distintos – ainda aparentemente sejam os mesmos. Do mesmo modo a objeção do “saber e não saber” assume que um humano é uma unidade pura e simples, o que a teoria do fluxo nega de partida. Um só humano é muitos humanos, de modo que concordar consigo próprio torna-se indiferente. Nesse sentido, Protágoras está explicitando consequências da doutrina do fluxo que Sócrates está omitindo na sua crítica.

Diferentemente disso, “Protágoras” apresenta uma doutrina sobre o sábio diferente da que Sócrates supôs para criticar a atividade sofística. Em 161d2-e3 Sócrates julga que não há motivos para o sofista receber dinheiro pelo seu ensino, já que a opinião do ignorante é tão verdadeira quanto à do sábio. O ponto é que se todos têm opiniões verdadeiras, de modo que ninguém tem opinião falsa, o especialista não é mais sábio que o ignorante<sup>95</sup>.

Parece que autoridade do especialista, em especial a do Sofista, não existe. No entanto, na sua defesa, “Protágoras” mostra que “sábio” não precisa ser entendido nos termos de

---

<sup>95</sup> No *Sofista* (Cf. PLATÃO, 232b-c) é dito que os escritos de Protágoras contêm argumentos capazes de contradizer profissionais de uma respectiva área. Dessa maneira, é reforçada a tese de que, mesmo sendo especialistas, eles podem ser objetados por quem não tem seu conhecimento específico.

alguém que detenha opiniões “verdadeiras”. O Sofista parece apresentar uma doutrina semelhante à concepção pragmatista da verdade (BURNYEAT, 1990, p. 23), entendida aqui como a tese de que “uma coisa é verdadeira quando é vantajoso acreditar nela” (DE WAAL, 2007, p. 18)<sup>96</sup>. Essa apresentação tem em vista afastar a crítica sobre a legitimidade da atividade sofística (PLATÃO, *Teeteto*, 161d2-e3).

Protágoras retoma o principal pressuposto cognitivo da sua doutrina, isto é, que as coisas são como aparecem a cada um. As aparências determinam quais são os fatos e os fatos determinam as opiniões e a verdade. Isso é evidenciado por “Protágoras” fazer a passagem entre perceber e opinar indiscriminadamente (PLATÃO, *Teeteto*, 166e1-167a4). O fato é que aquela opinião só existe pela percepção específica. Outra percepção daria outra opinião (PLATÃO, *Teeteto*, 160c3-9) e ausência de percepção não daria opinião nenhuma (PLATÃO, *Teeteto*, 160a8-160b1). A consequência disso é que não há um mundo intersubjetivo comum, pois as aparências mudam para cada um. Cada sujeito tem autoridade suficiente para determinar a realidade e a verdade. O doente, o louco e o sonhador, têm opiniões tão verdadeiras quanto o saudável, o lúcido e o desperto. Mas algumas coisas parecem úteis quando não são. O sábio, para Protágoras, não sabe mais ou menos verdades, mas é capaz de mudar as aparências concernentes ao bom e mau, ao proveitoso e inútil.

Com efeito, <afirmo> ser cada um de nós medida das coisas que são e que não <são>, e no entanto diferirmos imensamente um do outro por isto mesmo: pelo fato de para um as coisas serem e aparecerem umas, e, para outro outras. E estou longe de afirmar não haver sabedoria e homem sábio, mas afirmo ser sábio aquele justamente que, a algum de nós, a quem <certas coisas> aparecem e são más, operando uma mudança, faça <essas mesmas coisas> aparecer e ser boas (PLATÃO, *Teeteto*, 166d1-8)

Nesse sentido, julgamos que Protágoras não é realmente um pragmatista, apesar da sua concepção de sábio ter consequências pragmatistas. O ponto de Protágoras não é que verdade seja aquilo que é conveniente. Pelo contrário, pois – segundo o paralelo proposto entre ignorante e doente – o que aparece benéfico (ou maléfico) para alguém é realmente verdade que seja o caso para ele. Isso significa que a verdade não é determinada pela utilidade, mas ela é determinada pela maneira que as coisas aparecem para alguém. Nesse contexto, o sábio é aquele com capacidade de, por meio do discurso, mudar a disposição da alma de um indivíduo

---

<sup>96</sup> A versão do pragmatismo aqui é semelhante àquela que William James defendeu, porém não pode ser entendida como o paradigma do que compreende as teorias pragmatistas. Já na sua “época de ouro”, as versões apresentadas por Pierce e Dewey têm diferenças importantes em comparação com as de James (Cf. CAPPS, 2019).

ou de uma plateia. Ele torna a alma melhor e, por isso, faz com que tenha opiniões melhores, porém nunca mais verdadeiras (PLATÃO, *Teeteto*, 167a4-167b4; 167c5-167d4). Sendo assim, o sábio é capaz de transformar as aparências que os humanos possuem. O fato de uma aparência ou opinião ser melhor ou pior não influencia em nada a sua verdade.

Já pontuamos as diversas maneiras de compreender a doutrina Protagoreana. Segundo a nossa leitura, o fundamento da sua doutrina, como exposta no diálogo, não é uma mudança na concepção de verdade. Esse conceito não é nem pragmático, nem uma noção de “verdade relativa”, como julga Burnyeat (1976b) e outros. “Protágoras” mantém uma concepção absoluta de verdade, mas ela está assentada na percepção individual, deixando intacto o princípio segundo o qual as coisas são como aparecem (PLATÃO, *Teeteto*, 152a6-8). Isto foi acordado antes mesmo da doutrina fluxista ser incrementada, a qual foi trazida para justificar o infalibilismo das opiniões. Uma evidência para isso é a própria crítica platônica da tese protagoreana.

Após a defesa de Protágoras Sócrates passa a criticar essa doutrina suspendendo o fluxismo e a teoria da percepção. O filósofo deixa de fazer menção à ontologia desenvolvida para criticar diretamente a concepção de conhecimento protagoreana, operando conforme a prescrição do discurso de defesa para analisar verdadeiramente a tese (PLATÃO, *Teeteto*, 166d8-166e1; 168b2-5). Ao mesmo tempo ele convence Teodoro a participar da discussão. O herdeiro da doutrina estando presente, Sócrates pode empreender uma refutação efetiva da posição.

#### 3.2.3.2.5 *A Refutação definitiva do protagorianismo: exposição e interpretação de cada crítica;*

O parteiro retoma então a tese inicial apresentada em 151e8-152c10: “aquilo que parece a cada um, isso também é, para quem parece” (PLATÃO, *Teeteto*, 170a3-4), “tanto para o indivíduo quanto para a cidade” (PLATÃO, *Teeteto*, 170b5-6). Contudo, dessa posição, Sócrates conclui que a doutrina de Protágoras não é verdadeira para ninguém, nem mesmo ao próprio Sofista (PLATÃO, *Teeteto*, 170e7-171a3).

O passo seguinte de Sócrates é retomar a opinião popular de que há sábios e ignorantes, ou que uns são mais ou menos sábios que outros. Ele também recorda que, para a opinião de todos os humanos (PLATÃO, *Teeteto*, 170a6-7), sabedoria é pensamento verdadeiro, enquanto ignorância é opinião falsa. Assim, Sócrates monta um dilema para Protágoras: ou dizemos que todos sempre formam opiniões verdadeiras, ou que às vezes

formam opiniões verdadeiras e outras falsas. Em qualquer das alternativas, Protágoras seria forçado a admitir o contrário da sua tese, isto é, que há afirmações falsas.

Por um lado, se Protágoras responde que todas as opiniões são verdadeiras, ele teria que admitir também o que Sócrates diz ser a “opinião de todos os humanos”<sup>97</sup>, isto é, a opinião de que há opiniões verdadeiras e falsas. Se Protágoras assume que isso é verdadeiro (como tem de admitir conforme a sua doutrina), ele parece se comprometer com uma contradição. Ele não poderia defender o que inicialmente propôs, porque assumiria necessariamente a tese “toda opinião é verdadeira” junto da tese de que “há opiniões verdadeiras e falsas”. Por outro lado, se Protágoras considera que a “opinião de todos os humanos” é uma tese falsa, ocorre que ele não poderia defender que todas as opiniões são verdadeiras sem desrespeitar o princípio da não contradição. De uma maneira ou outra, Protágoras é incoerente. Assim, seria insustentável, a não ser que Sócrates esteja distorcendo a tese do Sofista, conforme ele expôs no diálogo. Essa será a posição de alguns autores, ao sustentar que Protágoras é um relativista sobre a verdade.

Para esses autores (BOSTOCK, 1988, p. 89–92; SAYRE, 1969, 87-90, apud. FINE, 1998, p. 202, n. 3), Sócrates está omitindo um elemento importante da doutrina: não há nenhuma verdade sem mais, pois verdade é algo relativo a cada um. Dessa maneira, Protágoras poderia responder que é a tese “há opiniões verdadeiras e falsas” é verdadeira, mas verdadeira para seus opositores. Protágoras acredita em algo diferente, mas não há verdade que não seja “para” x ou y. Nota-se que a tese do filósofo seria uma tese sobre a natureza da verdade, a saber, que o qualificador “para mim” é inalienável da própria noção de verdade. Essa tese, à parte dos diversos problemas que ela pode ter, conseguiria contornar o problema lógico posto por Sócrates. Entre os intérpretes que leem a doutrina protagoreana dessa maneira, Burnyeat (1976) é um dos poucos que defenderá o sucesso da refutação. Assim, há um dilema ao intérprete: ou Sócrates está sendo um argumentador desonesto, ou essa não é a interpretação correta da exposição de Protágoras que o parteiro fez. Acreditamos que a segunda opção é mais razoável.

Essa admissão não é motivada apenas por caridade ao argumento de Sócrates. Há algumas razões para negarmos o relativismo da verdade. Por exemplo, se a tese de Protágoras trata da noção de verdade, então é difícil conciliar-se com aquilo exposto na doutrina fluxista (LEE, 2019, p. 266). Nesta última, o conceito de verdade não é tratado de maneira relativista,

---

<sup>97</sup> A afirmação de Sócrates pode ser exagerada e até mesmo falsa, dado que Protágoras está defendendo o contrário. No entanto, a afirmação obviamente tem que ser entendida no seu contexto. Sócrates está falando no sentido de que a “maioria dos humanos” ou “alguns humanos”. Nota-se que o argumento do Sócrates ainda é válido se restringir para “ao menos um humano” conforme Fine aponta (Cf. FINE, 1998, p. 211–212).

mas sim de maneira absoluta. Claro, haverá verdades distintas, dado que cada opinião reflète a sua percepção subjetiva. Contudo, essa verdade individual é considerada absoluta, não relativa.

A nossa investigação também torna importante o fato de que os cirenaicos parecem os interlocutores implícitos na discussão do *Teeteto*. Eles provavelmente seriam os “Filósofos Refinados” citados no desenvolvimento da teoria fluxista da percepção. Mas, ao comparar-se a epistemologia cirenaica com a Protagoreana se constata diversas semelhanças, exceto uma: enquanto os cirenaicos são infalibilistas, considera-se Protágoras um relativista (O’KEEFE, 2021; TSOUNA-MCKIRAHAN, 1998, p. 124–125). Abdicando da historicidade efetiva do relato protagoreano e, junto disso, levando em conta a aproximação feita entre essas correntes de pensamento, podemos questionar se Platão oscilaria entre uma leitura e outra. Independentemente do que o Protágoras histórico defendeu ou não, aqui sua doutrina parece se aproximar de um infalibilismo como proposto por Gail Fine (1998). Ainda assim, há algo a se questionar nessa leitura.

“Protágoras” parte de uma identificação entre ser e aparecer. A percepção é assumida como termo que medeia o que aparece e a realidade. Os movimentos rápidos, graças ao encontro de movimentos lentos, constituem o mundo enquanto tal para quem está nessa relação. Essa concepção infalibilista da verdade é conservada desde uma ontologia processual que impede estabilidade. Na medida em que as informações que eu obtenho do real nunca são as mesmas é que minhas opiniões nunca erram. Fine (1998, p. 206–207) concorda com isto, usando tal evidência para argumentar contra Burnyeat quando este diz que o Infalibilismo deve ser descartado por ser uma tese absurda. O que Burnyeat não nota é que o Infalibilismo é inverossímil em um mundo onde intersubjetividade é possível, o que é negado na doutrina heraclitiana. No entanto, a autora vai utilizar esse fato para argumentar que o sofista não abdica do princípio da não-contradição.

Ao trazer o Infalibilismo Fine pretende mostrar que o argumento de Sócrates traz uma dificuldade lógica para o Sofista, denunciando sua inconsistência. O relativismo da verdade resguarda a tese dessa acusação, no entanto ela não parece explicar o recurso ao fluxismo. Além disso, Fine (1998, p. 203–204) está amparada em outras duas fontes de peso, a saber, Aristóteles e Sexto Empírico. Isso porque estes, na opinião dela, também consideraram Protágoras um infalibilista, não um relativista da verdade. Mas há outra maneira de interpretar a doutrina de Protágoras.

Há quem defenda que Protágoras não é nem relativista da verdade, nem infalibilista, mas um “relativista dos fatos”. Essa posição insiste em conservar o Infalibilismo – ou seja, a



compreensão de que a noção de verdade seja absoluta –, mas se pauta principalmente na ontologia assumida. Segundo essa concepção, o argumento de Sócrates ainda seria falho, porque a tese Protagoreana seria que a opinião de quem quer que seja é o caso relativamente para quem crê nela, enquanto tiver essa crença. A consequência é que há duas realidades diferentes conforme as respectivas crenças. O que implica que dois homens podem simultaneamente acreditar em teses com valor de verdade opostos sem cair em contradição (WATERLOW, 1977, p. 20).

Essa última posição é interessante porque não exclui os elementos da ontologia que foram desenvolvidos na maior parte do diálogo. Estes são retomados por Protágoras no discurso de defesa e, além disso, a maneira que Sócrates formula a tese de Protágoras não parece estar discutindo em que condições uma crença é verdadeira ou falsa. Ela afirma que se algo parece x para alguém, ele é x para esse alguém, levando a cabo de maneira rigorosa a formulação inicial da doutrina (PLATÃO, *Teeteto*, 152a6-8). Assim, a tese protagoreana parece uma tese ontológica que tem consequências para o conhecimento.

Assim, “Protágoras” poderia retrucar Sócrates da seguinte maneira: todas as opiniões são verdadeiros Sócrates. Aquele que nega a verdade dessa tese fala uma verdade absoluta, mas fala de como as coisas são na realidade que lhe aparece. A tese de Protágoras continuaria sendo uma tese inconsistente, mas não está submetida a uma incoerência lógica direta como Sócrates acusa (WATERLOW, 1977, p. 21–22). Ela também parece ser fiel ao que está descrito no texto. Em outros termos, essa versão exprime fielmente o ditado popular segundo o qual “cada cabeça é um mundo”.

A vantagem da proposta de Fine é que, ao fim e ao cabo, Protágoras é refutado definitivamente porque ele é forçado a admitir duas teses opostas. Já na proposta de Waterlow, ele ainda teria uma saída, porque Platão não refutaria Protágoras por motivos lógicos, pois sua doutrina impossibilitaria qualquer incoerência ou conflito reais entre opiniões. A autora lê a estratégia platônica de outra maneira, a saber, que a posição protagoreana não afeta em nada a pretensão de objetividade. A autora propõe que a conclusão é a seguinte: quem não admite a tese relativista não tem razão para considerá-la nem confrontá-la. Pois o relativista tem de conceder que o oposto da sua tese verdadeira (WATERLOW, 1977, p. 35–36).

Optar entre as duas leituras é difícil, mas acreditamos é possível conciliar ambas conforme o movimento argumentativo do texto. A doutrina secreta foi trazida para fornecer um corpo teórico mais robusto que dê coerência a uma tese importante para Protágoras: que ninguém tem opiniões mais verdadeiras que ninguém. Isso é enfatizado no discurso de defesa,

tese também atribuída aos seguidores do Sofista (PLATÃO, *Eutidemo*, 283e7-286c8). Se não fosse o caso, sua doutrina seria facilmente objetada, como ambas as autoras concordam (FINE, 1998, p. 207; WATERLOW, 1977, p. 20–21). Por essa razão, Fine conclui que a doutrina secreta já indica um comprometimento com a tese infalibilista e com o princípio da não-contradição (FINE, 1998, p. 207).

O ataque que Platão faz é contra a tese infalibilista, não ao relativismo dos fatos, sustentado na doutrina do movimento que será trabalhada a seguir (PLATÃO, *Teeteto*, 182a-b). O relativismo dos fatos parece elucidar melhor toda teoria do sofista, como está exposta no diálogo. Mas o foco desse momento do texto é a tese de que toda opinião é verdadeira sem mais. Sócrates então mostra que essa tese tem uma consequência contraditória, deixando para mais tarde a tese que poderia servir de desvio para essa posição. O ponto é: alguém pode admitir a definição de Teeteto, a tese de Protágoras e a ontologia fluxista. Mas, se aceita a tese de Protágoras, também acabará tendo que conceder essas consequências.

É interessante notar que Sócrates enfatiza nesse momento a conexão entre o especialista e as opiniões verdadeiras. Protágoras torna iguais o leigo e o especialista no que se refere às opiniões que esses detêm sobre um mesmo assunto. Portanto, Sócrates nega essa igualdade, partindo da aceção geral da maioria: sábio e ignorante diferem em sabedoria pelas opiniões que possuem, não por mudarem as aparências de alguém. Parece que se assume um ponto de contato entre os saberes práticos, as *τέχναι*, e aquele que detém opiniões verdadeiras. Essa conexão será aprofundada nos parágrafos seguintes. Pois as críticas sucessivas vão se fundar no fato de que as opiniões dos especialistas se sobressaem sobre a verdade, em comparação ao ignorante.

Tendo encerrado a primeira crítica, Sócrates sugere que o próprio sofista poderia reprovar sua crítica e que ambos – ele e Teodoro – tenham dito tolices. Mas que devem seguir a opinião que compartilham: há, entre os humanos, uns mais sábios e outros menos, apesar de que Protágoras parece estar certo no que trata as qualidades sensoriais como o quente, o seco, o doce. No entanto, há casos em que se distinguem em sabedoria. Por exemplo, no que concerne à saúde (PLATÃO, *Teeteto*, 171c9-e8). Esse aviso servirá de inspiração para as próximas duas objeções platônicas que se assemelham no que toca à questão da previsibilidade das opiniões.

Na crítica que se segue a *περιτροπή*, Sócrates ataca a tese de que as coisas são tal como aparecem para cada cidade<sup>98</sup>, como “Protágoras” propôs no discurso de defesa. No que

---

<sup>98</sup> Compreendendo 170a1-170c1 e 177b-178a3, sendo intercaladas pela digressão moral do diálogo, que não será discutida no presente trabalho.

concerne ao justo e injusto, bem e mal, benéfico e maléfico, cada cidade teria autoridade máxima sob a eficiência de suas leis segundo essa doutrina. Porém, Sócrates objeta a tese, na medida em que as leis de cada cidade são tomadas conforme a concepção de bem ou conforme aquilo que lhes parece mais útil. O que ocorre é que nem sempre as leis decididas de fato garantam coisas boas e úteis para aquela comunidade. Principalmente levando em conta que futuro. Quando a cidade legisla, ela também visa que as leis sejam vantajosas no futuro, sendo que nem sempre isso ocorre. Assim, a concepção de que as coisas são como aparecem fica ameaçada pelas crenças sobre o futuro.

O fato da previsibilidade dos acontecimentos futuros também é determinante na terceira e última crítica à concepção protagoreana de saber. “Protágoras” afirma que cada homem possui um critério próprio para verdade, derivado da tese de que as coisas são como aparecem. No entanto, esse critério parece não se ampliar para as coisas futuras. Para objetar Protágoras, Sócrates pauta-se no conhecimento que o especialista tem do que ocorrerá no futuro. Por exemplo, se um leigo julga que será tomado por febre, enquanto um médico julga o contrário. Diríamos que qual opinião ocorrerá, a do médico, a do leigo ou a de ambos (para cada um, conforme Protágoras diz)? (PLATÃO, *Teeteto*, 178b1-c7).

O consenso é que o médico terá mais autoridade para esta previsão do que o leigo. Assim também será para o agricultor, pois fala com mais precisão futura da doçura e futura aspereza de um vinho. Ocorre o mesmo no caso do músico para o que será harmônico e desarmônico. O exemplo final é o do sofista, pois esse tem autoridade em dizer qual discurso será mais ou menos convincente nos tribunais. Sem este saber, o sofista não seria digno ganhar o dinheiro que ganha. Essa crítica direta põe em destaque uma característica que Protágoras nega, mas que ele próprio tem de admitir: nem toda opinião está em paridade. Se um leigo efetiva essa mudança, adivinha o sabor do vinho, sabe se um prédio cairá ou não, então se deu apenas por sorte. Quem tem conhecimento terá autoridade sobre o que vai ocorrer, porque seu saber envolve um tipo de habilidade de previsão que o leigo não tem. Não é o humano em geral que é a medida de todas as coisas, mas o humano que sabe é a medida daquilo que sabe.

Ao fim, o texto parece pressupor que quem é hábil em dizer que vai ocorrer, o conforme critérios que, em algum aspecto, são incondicionados. Inclusive aquele que se diz capaz de “mudar as aparências”. Isso não depende de sorte ou por acaso: se é sábio por ter acesso a algo que lhe permite ter uma opinião infalível até mesmo sobre o futuro. Isto a doutrina protagoreana não garante. Ainda assim, parece que em um âmbito da vida, Protágoras está certo: é possível saber de maneira infalível (*ἀψευδης*) as experiências

sensoriais. Por exemplo, a visão presente de preto, a audição presente de agudez, o tatear presente de algo como sendo duro. As coisas realmente são o que parecem no caso da percepção. Na próxima seção vamos tratar da crítica à ontologia fluxista e suas consequências para teoria da percepção.

### 3.2.3.3 A terceira versão da doutrina secreta e sua refutação (179c-182b)

Resta-se a dúvida sobre a infalibilidade das opiniões que formamos pelas afecções presentes em cada um de nós. Sócrates diz que refutar isso pode ser inócuo, sendo legítimo Teeteto ter-lhes dado o estatuto de ciência. No entanto, é preciso “chegar mais perto” e examinar a doutrina secreta (PLATÃO, *Teeteto*, 179c-d). O que se verá são as consequências de defender que percepção é infalível em um mundo que sempre muda.

Antes de entrarem na refutação, Sócrates e Teodoro discutem sobre a dificuldade e obscuridade dos heraclíticos (PLATÃO, *Teeteto*, 179d-180c). O matemático quase parece desdenhar dos que se dizem fluxistas, enquanto Sócrates, em um tom mais moderado, sugere que Teodoro só os ouviu falar em disputa, pois estes não seriam seus companheiros. Entre si e seus discípulos, suas teses seriam explicadas claramente. Mas o matemático responde que isso não é o caso, pois entre eles não há tal coisas como professores e discípulos. Cada um “brota do chão” e diz que o outro nada entende. No entanto, concorda que cabe avançar o exame.

Sócrates então oferece uma distinção importante aqui: Teodoro não é companheiro dos heraclitianos. Ele desconhece sua doutrina e faz deles uma caracterização cômica. Apesar da sua associação dos fluxistas com Protágoras não ter lhe espantado, tendo sido afastada a doutrina de Protágoras, ele recusa os fluxistas. Isso pode significar que não se alinha filosoficamente a esses pensadores. De modo que se pode pôr em dúvida a adesão platônica do relato<sup>99</sup>. Se um heraclitiano não faz parte da discussão, tanto o panorama desenvolvido quanto a refutação proposta, podem ser apenas caricaturas – como Sócrates sugere que seja o caso de Protágoras. Não é à toa que ela é generalizada para quase todos os sábios gregos. Teodoro não é refutado junto à rejeição do heraclitianismo, nem este último é refutado tendo

---

<sup>99</sup> Colvin (Cf. 2007, p. 768–769) interpreta os fragmentos remanescentes de Heráclito e mostra que há descompassos sérios na maneira que Platão descreveu sua doutrina no *Teeteto* e no *Crátilo*. Em suma, Heráclito não parece defender um fluxo radical, nem global (se estenda para todas as coisas) e total (sirva para tudo na coisa). Também mostra como a tese platônica da copresença de opostos é diferente da unidade de opostos que vemos em Heráclito. Na sua conclusão, a imagem absurda aqui descrita pode ter vindo de Hípias ou de Crátilo históricos. Veio em função de ressoar nos ouvidos do público ateniense, ao invés de uma reconstrução sincera do pensamento heraclitiano.

Teodoro como porta voz. Talvez apenas um espantalho, uma versão criada para explicar uma concepção que ninguém sabe exatamente sua origem.

Partindo para crítica, Sócrates resume os princípios da teoria da percepção. Ela seria (1) constituída por movimentos que são agentes e pacientes; (2) cujo encontro gera novos movimentos rápidos e lentos (a percepção e a respectiva qualidade). No entanto, introduz-se uma nova distinção: (3) duas maneiras das coisas se moverem (PLATÃO, *Teeteto*, 181c2-e2). Uma de maneira espacial (deslocamento), enquanto outra de modo qualitativo (alteração). Sócrates pergunta se os heraclitianos assumem que as coisas se movem sempre em apenas um dos sentidos ou em ambos. Teodoro assume que ambos, pois a resposta contrária implicaria que há repouso em algum sentido (PLATÃO, *Teeteto*, 181e3-7).

Essa concordância leva à implosão daquilo que fora construído em torno da doutrina secreta. Ora, se a mudança é inerente ao todo e, além disso, é sempre espacial e qualitativa, a consequência é que o próprio “tornar-se branco” flui imediatamente para outra posição e para outra cor. Assim, a própria atribuição de nome ao que é percebido se desfaz. Quando eu nomeio x de “branco”, não falo mais desse mesmo x. Pois, ele mudou de lugar e de qualidade (tornou-se “não-branco”). Isso se repete às demais sensações, de modo que toda atribuição de nome é inválida. Não há critério algum, nem mesmo subjetivo, para determinar a verdade ou falsidade dessa atribuição. A percepção aqui não é infalível, pois a própria possibilidade de verdade e falsidade se desfaz.

A primeira conclusão retirada por Sócrates é que o próprio ato de “perceber x” torna-se “não perceber x” nessa mudança dupla e inalienável. Dado que perceber é conhecimento, “conhecimento x” torna-se também “não conhecimento de x”. O parteiro infere então que a doutrina secreta, a qual parecia provar que toda resposta era correta, na realidade faz com que a própria linguagem se desfça. Se não há relação possível entre discurso e realidade, também não existe resposta correta ou incorreta. Desse modo, torna-se inviável sustentar que conhecimento é percepção, apoiando-nos na doutrina secreta. Cabe então a Teeteto responder se falaria algo diferente sobre o fenômeno. Entrar-se-á então para nosso famigerado parágrafo final da primeira parte.

Porém, o exame final da doutrina secreta evidencia o pano de fundo cognitivo que Platão busca denunciar no *Teeteto*. A seguir, vamos discutir esse pano de fundo, sustentado na confusão entre pensar, perceber e opinar.

### **3.2.4 A confusão cognitiva entre pensar, perceber e opinar**

Essas sucessivas explicações da percepção servem como um diagnóstico platônico da concepção de pensar e perceber dos antigos, que conduziria a tese do “homem medida” (LEE, 1999, p. 45–46). Platão vai mostrando sucessivamente certos princípios que norteiam a compreensão comum desses fenômenos. Por exemplo, (A) os processos de pensar e de obter uma crença serem semelhantes a ter uma percepção. Já ressaltamos como a percepção é uma noção ampla ao grego, e mostramos como Teeteto, em um contexto que Sócrates fala de percepção e aparência, introduzirá a noção de julgamento ou “opinião” sem fazer a devida distinção. Como se opiniões fossem algo “coengendrado” no processo de perceber algo.

Lee (1999, p. 47–51) pontua mais duas assunções: (B) perceber é ser afetado passivamente, ou seja, que o corpo e alma são espécies de recipientes para as qualidades perceptivas vindas de fora. Por conseguinte, aparência, opinião e pensamento também seriam alterações passivas dadas no encontro com um polo ativo. Além disso, haveria (C) o nascimento dos “gêmeos”. Conforme esse pressuposto, uma percepção sempre está entrelaçada com uma respectiva qualidade. Por conseguinte, a percepção sempre ocorre com uma propriedade ‘F’, o que é equivalente a dizer que ‘F’ só ocorre com a sua percepção. Assim, é uma relação de bicondicionalidade. Soma-se isso a impossibilidade de repetição no mundo fluxista (porque nada é estável). Como resultado, temos que ninguém percebe, opina e pensa da mesma maneira. Tudo isso eu obtenho no exato momento em que me relaciono com outra coisa, mas ela e eu mudamos logo em seguida.

Uma conjunção das teses de Protágoras e Heráclito implica que perceber significa obter uma opinião infalível. Ao passo que é irrefutável, ela é privada – pois eu tenho o privilégio máximo das minhas aparências (o que é) –, assim como é sempre do presente. Perceber, pensar e opinar sobre algo não-presente seria impossível. Pois os sujeitos e as coisas sentidas são diferentes a cada um dos encontros. O próprio Protágoras, no seu discurso de defesa, indica que, no objetivo de evitar ser refutado, abriria mão tranquilamente da identidade individual no tempo (PLATÃO, *Teeteto*, 166b5-c2)<sup>100</sup>. Além disso, sustenta que é impossível dizer o que não é, nem outra coisa que aquelas pelas quais é afetado, essas sendo sempre verdadeiras (PLATÃO, *Teeteto*, 167a6-167b)<sup>101</sup>.

A verdade se refere apenas às experiências presentes naquele momento ao indivíduo. Essa doutrina possui um aspecto radicalmente individualista e, do ponto de vista platônico,

<sup>100</sup> Chamo atenção ao fato de que no *Eutidemo* (Cf. 287b2-5) Dionisodoro lança mão desse artifício para tentar não se comprometer com a contradição que caiu.

<sup>101</sup> ἐπει οὐ τί γε ψευδῆ δοξάζοντά τις τινα ὕστερον ἀληθῆ ἐποίησε δοξάζειν· οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατόν δοξάσαι, οὔτε ἄλλα παρ' ἃ ἂν πάσχη, ταῦτα ἐὰν ἀληθῆ (Cf. 167a6-167b1, grifo nosso). Notar que o termo para “afetado” (πάσχη) vem de πάσχω, forma verbal de πάθη. Termo que os cirenaicos utilizam como critério subjetivo da verdade.

antipolítico. O Tirano da *República* é caracterizado como alguém completamente dominado pela parte irracional da alma, de modo não busca propriamente um bem para sua alma, sendo orientada por puro desejo furioso (PLATÃO, *República*, 577e1-4). Isso se reflete na pior cidade possível. Pois se rompe com a articulação da cidade ideal que visa o bem comum, para uma cidade submetida aos desejos pessoais de um único indivíduo. Nesse sentido, esse espírito também é oposto ao de Teeteto. O jovem parece ter a natureza do Filósofo Rei, mas sua resposta à questão “o que é o saber?” compromete-o com a visão de mundo tirânica.

É dito que os desejos do Tirano são os mesmos desejos que, os homens têm ao sonharem (PLATÃO, *República*, 571a1-571d4). Quando a razão adormece e os indivíduos estão em um âmbito exclusivamente privado. Assim como no fragmento de Heráclito: “Para os que estão despertados há um mundo comum, porém, quando adormecidos, cada qual volta-se para um mundo próprio” (DK22B89). A sensação é singular. Ela separa e isola toda experiência (DIXSAUT, 2017, p. 49). A doutrina aqui exposta fecha os humanos em si mesmos e, até mesmo, de si mesmos. Pois não há passado nem futuro ao pensamento segundo essa doutrina.

Platão explorou em várias de suas obras as consequências éticas e políticas de assumir a percepção como paradigma cognitivo. No *Teeteto*, o autor tira conclusões radicais a partir de uma discussão especificamente epistêmica. Seu diagnóstico mostra as consequências paradoxais da conjunção desses pressupostos, de modo que é preciso ser descartados. Assim, mostrar a diferença da capacidade de voltar a si mesma que a alma possui. Suspendendo aquilo que aparece aos nossos sentidos e adentrando em uma instância mediada pela alma. Curiosamente, essa introspecção da alma não encerra os homens em si mesmos, pois permite o discurso desde critérios comuns.

É preciso ressaltar que o princípio (C) constitui o princípio mais desastroso pela relação de bicondicionalidade<sup>102</sup> entre percepção e qualidade percebida. A percepção, a aparência e o julgamento não se diferenciam mais nesse contexto. A percepção (o choque passivo de percipiente e percebido) gera toda aparência, de maneira necessária. Pela bicondicionalidade, não existe nada na mente que não seja fruto da percepção presente. Isso garante a infalibilidade das opiniões. Se não fosse isso, o protagoreano-fluxista poderia ser questionado do seguinte modo: dizer que não é possível opinar falsamente porque cada indivíduo tem acesso apenas às próprias qualidades mentais é falso, porque isso não garante que ele as julgue com verdade. Porém, ele apelaria à concepção de que se não há percepção,

---

<sup>102</sup> Se A tem uma relação bicondicional com B, então a relação só é verdadeira se A e B são verdadeiros ao mesmo tempo, ou se são falsos ao mesmo tempo. É impossível que A seja verdadeiro e B não seja e vice-versa.

não é possível julgar, enquanto que o julgamento não pode diferir da percepção presente (LEE, 1999, p. 48–50).

A definição do jovem levada à risca implica uma implosão da intersubjetividade no mundo. Nesse momento do diálogo, onde perceber, aparecer, parecer e ser constituem a mesma coisa, nos é oferecida uma visão onde o pensamento está imbricado nessa equação. Apesar desse mundo fluxista não poder ser caracterizado exatamente como corporal<sup>103</sup> ele faz uma mistura indistinguível entre o que o corpo indica com o que a alma diz. Toda cognição está sob o paradigma da percepção (LOTT, 2011, p. 354). O prognóstico é que, as ambiguidades do termo *αἰσθήσις* precisam ser desatadas. Dessa maneira, a construção teórica de Sócrates mostra em quais princípios esta confusão se baseia.

Nesse contexto, após Protágoras fazer sua defesa, Sócrates força Teodoro a tomar as rédeas da discussão como discípulo e amigo do sofista. Isso se dá, pois ele é de fato o representante de Protágoras no diálogo. O pano de fundo que Teeteto possui provém dele, sendo assim, seu modo de vida está sendo transposto ao jovem. A refutação socrática tem uma função não só teórica, mas também prática. Pois ela busca examinar a maneira como os humanos vivem, em busca de uma melhora moral. O Sofista não está lá, por isso, é possível que afirmem várias coisas falsas (PLATÃO, *Teeteto*, 164e2-4; 171d1-3). Mas um representante legítimo torna a crítica não trivial.

É preciso então que Teodoro seja protagonista na refutação do sofista, não o seu discípulo. Portanto, mesmo que a versão exposta não corresponda à teoria do Protágoras histórico, acreditamos que Platão assumiu que representou a mesma com certa justiça para fazer sua crítica. Far-se-á então a análise da doutrina do Sofista – cujos argumentos servem como algo à parte da doutrina secreta. Refutando-a, é estabelecido que nem toda opinião humana é verdadeira. Mas ainda faltara tratar da doutrina que sustenta a infalibilidade das próprias percepções.

Essa infalibilidade se justificava pela doutrina secreta sustentar uma teoria da percepção que garantia um privilégio epistêmico ao sujeito. Ao assumir que tudo é movimento e que nada é uno em si e por si, entendemos a relação perceptiva como uma alteração passiva que é única e sempre ligada a uma opinião. Como consequência, podemos apenas perceber, pensar e conhecer aquilo que é experiência imediata. Lee (1999, p. 50) julga

---

<sup>103</sup> Talor (Cf. 1960, p. 329) traz uma ressalva a identificar a teoria aqui exposta com a teoria fenomenista. Pois esta última está baseada nos dados dos sentidos, entidades apenas mentais, enquanto que a doutrina secreta é clara em falar de uma percepção e seu correlato externo ao indivíduo. No entanto, como Day (Cf. 1997, p. 65–70) mostra, uma leitura fenomenista parece ser uma versão mais coerente da explicação. É difícil precisar qual de fato é o conteúdo dessa teoria, podendo muito bem ter aspectos incoerentes na opinião dela.



que para percepção em um sentido restrito de “percepção sensorial” tal posição poderia ser sustentável. Mas a equação feita aqui é radical ao ponto de todo conhecimento e pensamento estar fadado a tratar do presente.

Assim, Lee (1999, p. 51) sugere que esse argumento final rompe a ligação entre percepção e pensamento, ou seja, o pressuposto (C), dos nascimentos gêmeos (de percepção e qualidade). Esta tese foi um dos primeiros desenvolvimentos da doutrina secreta. Assim, mostrando a incoerência da tese do fluxo universal, essa explicação é posta em suspenso. O fato da percepção e da qualidade nascerem juntas, sendo relativas a cada um que percebe, é aquilo que garantiria o erro ser impossível. Mas isso em uma ontologia cujo movimento é absoluto. Sem ela, fica-se permitido então pensar aquilo que não aparece a minha experiência imediata. Opiniões não seriam produtos espontâneos da percepção, nem restritos a ela e a experiência presente. Mas há ainda outros dois pressupostos que precisam ser discutidos: se percepção é algo passivo e se toda percepção é aparência. No entanto, a par disso, podemos retomar alguns problemas relativos à doutrina secreta.

### 3.2.5 Exame da adesão platônica de Heráclito

Aristóteles (*Metafísica*, A, 987a33-987b-1) relata que Platão teria sido um heraclitiano. Isso levou alguns intérpretes a sustentar que Platão defendeu a doutrina fluxista e a teoria da percepção como estão expostas aqui. Contudo, é equivocado assumir que o filósofo aderiu teses assim como estão expostas nos diálogos, conforme a estratégia que aderimos. Levando em conta o gênero dialógico, é questionável atribuir *ipsis litteris* as teses discutidas no texto ao autor do texto, do mesmo modo que é equivocado assumir que MacBeth exprime as opiniões do próprio Shakespeare.

Por outro lado, podemos inviabilizar essa identificação porque, além de existirem incompatibilidades com o que o filósofo fala no seu texto sobre a natureza (*Timeu*), ele argumenta em prol dessas teorias a partir de confusões conceituais que Platão demonstra conhecer em outros textos (DAY, 1997, p. 74; FERRARI, 2015, p. 134–135). No entanto, no decorrer da discussão há um ganho explicativo de aspectos do fenômeno perceptivo e que em outros textos serão trabalhados de outras maneiras.

Por exemplo, a teoria da percepção, mesmo possuindo aspectos técnicos distintos das explicações do *Timeu* (MCDOWELL, 1973, p. 137–140), ainda tem uma série de semelhanças explicativas. É o caso da noção de “movimento” ser constitutivo da percepção. Isso está não só em Platão, mas é compartilhado por Demócrito, Empédocles e os Cirenaicos.

Isso se dá porque os personagens buscam explicar o mesmo fenômeno. Platão não necessariamente nega as suas doutrinas ao propor uma explicação alternativa. Ele busca contribuir para compreensão do fenômeno. Por outro lado, há noções que parece admitir no parágrafo seguinte. Por exemplo, a percepção possuir um tipo de objeto.

É curioso que, após expor a doutrina secreta, Sócrates não a utiliza diretamente para explicar a percepção. Antes de tudo ele impõe a condição de que a “cor branca” não é nem algo separado dos olhos, nem algo nos olhos. A justificativa para tal é que, de outra maneira, ela não seria devir. Mas, só posteriormente, é que seguem o argumento fluxista (PLATÃO, *Teeteto*, 153d7-154a4). No entanto, é importante ressaltar que não negar a existência de mudança na realidade, não implica assumir a doutrina de Heráclito como está descrita aqui.

O heraclitiano de Platão nos parece ter sido descrito adequadamente por Kahn (2018, p. 74–76), quando diz que suas considerações sobre o sensível parecem, em geral, exageros retóricos. O filósofo compreende que uma ontologia do fluxo radical é insustentável. Ele admite sim que a realidade se move, mas não concorda que o movimento seja o único princípio do todo. Podemos fazer juízos corretos sobre o que percebemos. Mas, o que é sensível não possui “essências” estáveis, como em Aristóteles haverá. A conclusão implícita aqui é que o sensível e o conhecimento, para serem coerentes, precisam se relacionar com aquilo que é imutável e estável. A resposta platônica clássica são as Formas. Mas aqui, tem-se silêncio sobre elas. Ainda assim, a seguinte conclusão se impõe: se não há algo de estável que detenha a mudança, não é possível perceber, pensar e conhecer.

Em suma, quando Sócrates mostrou que a tese segundo a qual “toda opinião é verdadeira” se autorrefuta e que os sábios têm mais autoridade sobre o que ocorrerá no futuro, ele mostra que não podemos endossar de imediato como as coisas “aparecem” para nós. Em outras palavras, ele rompe com a equação entre opinião, aparência e verdade. Enquanto na crítica a doutrina de Heráclito, Platão reduz ao absurdo a identidade entre opinião, aparência, e ser, porque isto impede a própria linguagem, o pensamento sobre as coisas e, por conseguinte, a própria verdade. O mundo heraclitiano impede padrões, impossibilita critérios intersubjetivos e, até mesmo, subjetivos, para correção da opinião e para alcançarmos verdade e conhecimento.

Vimos até aqui que Sócrates substitui a definição dada por Teeteto pela definição de Protágoras. Em sequência, somamos isso com a apresentação e exame da doutrina secreta e mostramos como vão sendo revelados certos pressupostos sobre a relação entre perceber e pensar. Indicamos como essa oposição já se liga a uma relação posta tematicamente no diálogo entre a relação do corpo com a alma. Com a refutação da doutrina secreta, refuta-se o

princípio dos nascimentos gêmeos nos termos da tese fluxista. Mas a confusão entre perceber e opinar que se revelou durante o diálogo precisa ser desfeita. Sócrates fará isso nos parágrafos que vem a seguir. Enfim, após tudo isso, vai responder que papel epistêmico pode-se legar à percepção.

## 4 TERCEIRO CAPÍTULO: A REFUTAÇÃO DA DEFINIÇÃO E A SEPARAÇÃO ENTRE PERCEBER E PENSAR

Neste capítulo tratamos da análise final da percepção feita no diálogo. Expomos o passo a passo de cada estágio do argumento para, em seguida, interpretá-lo tendo em vista discussões sobre o seu significado. Nosso principal interesse serão dois problemas. O primeiro trata da questão sobre o papel que o corpo e a alma cumprem ao perceber. Vamos apresentar as versões de Burnyeat (1976a) e Dixsaut (2017) sobre essa relação, o primeiro associa Platão com as tradições modernas para o funcionamento da mente, enquanto a segunda vai se pautar por uma versão no sentido grego de *ψυχή*. O segundo problema trata da leitura adequada do termo *οὐσία* no contexto do argumento, onde se disputa se deve ser lido sintaticamente ou semanticamente.

### 4.1 ANÁLISE DOS PASSOS 184B-186E

Após mostrar a implosão da doutrina heraclitiana, Sócrates assume que a discussão foi desvencilhada de Protágoras. Fazendo alusão ao “argumento do futuro” (PLATÃO, *Teeteto*, 179a10-179b5), Sócrates afirma que não são todos os humanos a medida das coisas, mas só alguém sensato (*φρόνιμος*) (PLATÃO, *Teeteto*, 183c1). Além disso, crê-se que conhecimento e percepção não são a mesma coisa, ao menos segundo a concepção de que “tudo se move” (PLATÃO, *Teeteto*, 183c1-3). A discussão indireta que põe a resposta de Teeteto em um pano de fundo protagoreano e heraclitiano foi terminada. A não ser que Teeteto pudesse falar de maneira diferente (PLATÃO, *Teeteto*, 183c3-4).

Dessa maneira, haverá um novo exame da percepção. Os parágrafos que analisaremos a seguir são uma investigação direta da definição de Teeteto. Ou seja, tenta determinar se perceber é condição necessária e suficiente para conhecer. Sócrates parece analisar o jovem a despeito da teoria protagoreana e heraclitiana. Em outros termos, mostraram-se os sucessivos absurdos que se seguem da doutrina que “as coisas são como aparecem a cada um”. A concepção que a sustenta, segundo a qual nada é “uno em si”, que não há designações corretas, e que tudo está em mudança, também se mostra falha. Portanto, não há nada que impeça aos personagens assumirem que (a) há coisas que não são como aparecem; (b) há coisas unas em si; (c) há designações corretas; (d) há alguma estabilidade. Essas assunções permitem que (a’) as minhas aparências não me dão acesso a realidade, que (b’) algo na

realidade não depende de perspectiva; (c') podemos designar erroneamente; (d') há algo que se mantém o mesmo, ainda que haja mudança.

O trecho que tratamos a seguir está nesse novo pano de fundo, focando em como a percepção é gerada em nós, qual é o papel que a alma cumpre nesse processo e como a percepção difere do conhecimento. Contudo, há uma série de problemas sobre como interpretar os passos da passagem. Bostock (1988, p. 110) sugere que o argumento tem três estágios confusos, apesar de a sua conclusão ser clara. Vamos expor a estrutura geral do argumento e, nas seções seguintes, problematizar esses estágios. Diferente de Bostock, vamos propor uma divisão do argumento em quatro estágios, acreditando que essa divisão explica melhor cada um dos passos argumentativos.

No estágio 1 vemos a exposição de uma distinção gramatical que determina o funcionamento dos órgãos sensíveis e da alma na percepção. Em seguida, no estágio 2, temos uma distinção entre os aspectos sensíveis e não sensíveis, somada a uma investigação sobre o meio de apreensão de cada um deles. Propõe-se que a alma, sozinha, lida com o que não é sensível. O estágio 3 propõe que “ser” não é examinado pelo corpo e segue descrevendo o processo que a alma faz ao investigar o ser dos comuns e das coisas sensíveis, produzindo julgamentos. Por fim, o estágio 4 contém a crítica explícita contra a tese de que percepção é conhecimento, baseando-se no fato dela não captar o ser.

#### **4.1.1 Estágio 1: perceber é uma atividade da alma através do corpo**

No primeiro estágio, que vai de 184b4 até 184e2, Sócrates retoma a conversa com Teeteto, lembrando sua resposta de que “percepção é saber”. Tendo confirmado, o parteiro questiona o jovem se ele diria que “vemos coisas brancas e pretas com os olhos e ouvimos sons agudos e graves com ouvidos”. O jovem confirma, mas, por motivos de precisão, Sócrates propõe uma correção gramatical. Ele pergunta se é “com” os olhos e ouvidos, ou se é “através” deles que vemos e ouvimos. Teeteto aceita a correção com insegurança e Sócrates confirma, fazendo um paralelo com o Cavalo de Tróia presente na *Ilíada*. Ele diz o seguinte:

Seria com efeito estranho, menino, penso, se é o caso que múltiplas percepções se assentam em nós como que em cavalos de madeira, e não convergem todos para uma forma única – seja alma, seja como for que é

preciso chamá-la – com a qual percebemos todas as coisas perceptíveis, através digamos desses órgãos (PLATÃO, *Teeteto*, 184d1-5) <sup>104</sup>

Δεινὸν γάρ που, ὃ παῖ, εἰ πολλαί τινες ἐν ἡμῖν ὥσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις αἰσθήσεις ἐγκάθηνται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα συντείνει, ἧ διὰ τούτων οἷον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά (PLATÃO, *Teeteto*, 184d1-5)

Em suma, parece que há algo, uma forma *una* (*μίαν τινὰ ἰδέαν*) “com” (*ἧ*) o que percebemos as coisas perceptíveis, através desses órgãos (*ὀργάνων*) (olhos e ouvidos). Na próxima seção discutiremos sobre o significado da distinção gramatical e os diferentes sentidos que a passagem pode ter. No entanto, diretamente após isso, Sócrates explicita a finalidade para qual ele propôs a distinção. Foi para saber duas coisas: (1) se é com algo, sempre o mesmo, pertencente a nós, que – através dos olhos – atingimos o branco e o preto; e (2) saber se Teeteto é capaz de remeter tudo isso ao corpo (PLATÃO, *Teeteto*, 184d7-e2).

O consenso então é que a alma aparece como o nome para esse algo “uno”, “sempre o mesmo”, com o que percebemos. Em outros termos, ela é uma das coisas que está fora do fluxo heraclitiano posto anteriormente, pois ela mantém sua identidade no tempo. Mas, apesar da sugestão, Sócrates não parece fechar a discussão aí. Ele quer descobrir a opinião de Teeteto. Dessa maneira, não é taxativo na sugestão e acrescenta “seja como for que é preciso chamá-la”. Ainda não há certeza sobre o assunto. Por isso, Sócrates começa de novo a questionar o jovem.

#### **4.1.2 Estágio 2: pela percepção atingimos um tipo de coisas, enquanto pela alma examinamos outro tipo**

O início do estágio dois (184e4-185e8) dirige a investigação para a capacidade dos instrumentos através dos quais se percebe (*δι’ ὧν αἰσθάνη*). Diz-se que através deles percebemos coisas que têm qualidades sensoriais (coisas quentes, duras, leves, doces). A proposta inicial é através do corpo e é o que Teeteto admite. O passo seguinte tem um novo acordo: é impossível perceber através de uma potência (*δυνάμεως*) o que percebemos por outra. Para elucidar, temos o exemplo da visão e audição: o que se percebe através de uma das

<sup>104</sup> A partir daqui acrescentamos o texto grego logo após a citação em português. Isso se deve a mobilizarmos alguns termos gregos utilizados no trecho. Além disso, os tradutores optaram por, a partir daí, traduzir *αἰσθήσις* não mais por “percepção”, mas por “sensação”. Sua decisão não é explicitada, porém acreditamos que se deva ao fato de Sócrates ter desatado a confusão entre esses registros cognitivos e a presente passagem pretende torná-la evidente. Dessa maneira, os tradutores optaram por marcar essa diferença na tradução. Preferimos, porém, manter a decisão de tradução até o fim.

capacidades, não é percebido através da outra<sup>105</sup>. Em contraste, quando se concebe (*διανοῆ*) algo que diz respeito a potências distintas, não é por meio de nenhum instrumento que se perceberia (*αἰσθάνοι*).

Distingue-se entre o que se atinge na percepção e algo que não é concebido nela. Percebem-se sons, cores, texturas, cheiros e sabores, através dos órgãos dos sentidos. Contudo, aquilo que diz respeito a mais de um sentido não percebemos (*αἰσθανόμεθα*) (PLATÃO, *Teeteto*, 185d4) nem vamos apreender (*λαμβάνειν*) (PLATÃO, *Teeteto*, 185b7) através dos órgãos sensoriais. Essas coisas comuns são, por exemplo, captar “que a cor e o som são”, “que cada um dos dois é diferente do outro e o mesmo que si mesmo”, “que ambos são dois” e “que cada um é um”. Sócrates incrementa a listagem adicionando um novo verbo, dizendo que através dos órgãos sensíveis é impossível examinar (*ἐπισκέψασθαι*) se “são semelhantes e dessemelhantes um ao outro”.

Estamos aceitando que “as percepções” captadas pela “percepção”<sup>106</sup> podem ser entendidas no termo da teoria da percepção desenvolvida anteriormente, porém estando fora do fluxo radical. Dessa maneira, o agregado de percepções forma os objetos ordinários que lidamos<sup>107</sup>. Um agregado de percepções visuais forma maçãs, humanos, carros, etc. Um conjunto de percepções auditivas de diferentes notas musicais forma o acorde de dó, mas também pode formar uma voz, etc. Porém, se capto algo comum aos órgãos, não foi através dos órgãos que obtive. Por exemplo, dizer que o conjunto de cores vermelhas (uma maçã) que

---

<sup>105</sup> Muito já se discutiu sobre o quão problemático é essa tese de que “não é possível perceber por uma potência o que percebemos através de outra”. Para uma longa apresentação e exame dos problemas de cada resposta pode ser visto em Bostock (Cf. 1988, p. 111–118). Um argumento contra essa tese é que eu posso ver um formato quadrado e também posso tateá-lo. Do mesmo modo, também posso ver e ouvir um trem (Cf. BOSTOCK, 1988, p. 112). Várias foram as tentativas de contornar esse problema. Por exemplo, Modrak (Cf. 1981, p. 37–39) vai propor que o heraclitiano compõe um fenomenismo. Isso estabeleceria que a percepção das coisas fosse apenas minha experiência subjetiva delas. Esse argumento é objetado pela teoria fenomenista ser contraintuitiva. Porém, acreditamos que essa não é uma boa objeção porque toda a teoria exposta é contraintuitiva, sobretudo as suas consequências, as quais Platão vai explicitar. Alguns (Cf. CROMBIE, 1979, p. 25) vão dizer que as *κοίνα* são os objetos externos a nós, independentes de como percebemos. Há várias maneiras de contornar a objeção, que também são problemáticas. Vamos preferir trabalhar com um princípio simples e intuitivo: se eu percebo um formato com os olhos, eu o percebo de uma maneira visual. Isso não é acessível pelo tato, que perceberá de modo “tátil”. Ou seja, o ponto aqui não são os objetos (que sim, podem ser percebidos por diferentes sentidos), mas ao seu modo de apresentação. Foi um erro Platão não se pronunciar de maneira mais adequada sobre o assunto, coisa que Aristóteles fará, tratando de “sensíveis comuns”. Ele está falando apenas dos sentidos especiais (os cinco sentidos) e as qualidades percebidas por eles. Porém, algumas qualidades que veem a nossa mente não parecem ser obtidas através deles. Em apoio, conferir (Cf. BORGES, 2016, p. 58; Cf. BURNYEAT, 1976a, p. 48).

<sup>106</sup> Vemos aqui a ambiguidade que o termo *αἰσθήσις* mantém com a noção de sensação, percepção, sensibilidade, etc. Porém, vale notar que o escopo de qualidades é menor. Não foram incrementados sentimentos como fora posto anteriormente no diálogo (PLATÃO, *Teeteto*, 156b2-7)

<sup>107</sup> Conforme a leitura de Day (Cf. 1997, p. 60–61) a qual trouxemos ao tratar da versão mais refinada da doutrina secreta.

vejo é *diferente* do conjunto de “apalpamentos duros” (também da maçã) que tateio é algo que não vou obter pela percepção.

Sócrates pergunta por onde essas coisas que chama de “comuns” (*τὸ κοινὸν*) estão presentes no pensamento, pois não é pela audição e nem pela visão que posso as apreender (*λαμβάνειν*). A par disso, acrescenta uma evidência, levantando a seguinte possibilidade:

SO. [...] Se fosse possível examinar se ambos <, som e cor,> são salgados ou não, sabes que poderás dizer com o que examinarás, e isso não é nem a vista nem a audição, mas algo outro. TEE. Por que não deverá <ser> a potência <que se exerce> através da língua? (PLATÃO, *Teeteto*, 185b9-185c3)<sup>108</sup>

ΣΩ. [...]· εἰ γὰρ δυνατόν εἴη ἀμφοτέρω σκέψασθαι ἄρ' ἐστὸν ἀλμυρῶ ἢ οὐ, οἷσθ' ὅτι ἕξεις εἰπεῖν ᾧ ἐπισκέψη, καὶ τοῦτο οὔτε ὄψις οὔτε ἀκοή φαίνεται, ἀλλὰ τι ἄλλο. {ΘΕΑΙ.} Τί δ' οὐ μέλλει, ἢ γε διὰ τῆς γλώττης δύναμις; (PLATÃO, *Teeteto*, 185b9-185c3)

A proposta é a seguinte: assumindo o contrário da tese anterior<sup>109</sup>, isto é, que podemos perceber qualidades sensoriais de um sentido pelos outros sentidos, para examinar se som e cor são salgados, eu deveria recorrer a uma instância mais apropriada, que capte de fato essa qualidade. Nota-se que Sócrates pede para Teeteto “dizer com o que examinarás” (*εἰπεῖν ᾧ ἐπισκέψη*), de modo que a questão parece concernir não a qualquer discriminação, mas a identificação correta de algo como “salgado” ou não.

Porém, a tese aceita é que isso não ocorre. Diferentes órgãos sensíveis não captam uma e a mesma qualidade. A pergunta recai então sobre o meio (*διὰ τίνος*) que se exerce a potência e mostra (*δηλοῖ*) o que é comum a todas as coisas e às qualidades sensíveis. Sócrates ressalta que damos nomes a esses comuns, citando o exemplo do “é” (*ἐστίν*) e “não é” (*οὐκ ἔστι*), fazendo alusões a outros mais. Teeteto diz quais seriam esses, após Sócrates perguntar por meio de quais instrumentos “aquilo de nós que percebe” percebe as coisas comuns (*ὄργανα δι' ὧν αἰσθάνεται ἡμῶν τὸ αἰσθανόμενον ἕκαστα*). O jovem responde o seguinte:

TEE. Queres dizer **o ser e o não ser**, e a semelhança e a dessemelhança, e o mesmo e o outro, e ainda o um e qualquer outro número referente a eles <, o som e a cor>; Mas é claro que perguntas também sobre o par e o ímpar, e sobre todas as coisas que seguem a essas; perguntas, afinal, através da qual dos <instrumentos> do corpo percebemos com a alma. (PLATÃO, *Teeteto*, 185c9-185d4, grifo nosso)<sup>110</sup>

<sup>108</sup> Trad. Modificada.

<sup>109</sup> Aqui estamos seguindo Burnyeat (Cf. 1976a, p. 48–49) e Borges (Cf. 2016, p. 64–65).

<sup>110</sup> Trad. modificada



ΘΕΑΙ. **Οὐσίαν** λέγεις καὶ τὸ μὴ εἶναι, καὶ ὁμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα, καὶ τὸ ταῦτόν τε καὶ [τὸ] ἕτερον, ἔτι δὲ ἓν τε καὶ τὸν ἄλλον ἀριθμὸν περὶ αὐτῶν. δῆλον δὲ ὅτι καὶ ἄρτιόν τε καὶ περιττὸν ἐρωτᾷς, καὶ τᾶλλα ὅσα τοῦ-τοις ἔπεται, διὰ τίνος ποτὲ τῶν τοῦ σώματος τῆ ψυχῆ αἰσθανόμεθα. (PLATÃO, *Teeteto*, 185c9-185d4, grifo nosso)

Teeteto lista vários “κοίνα” e, ao fim, traduz a pergunta de Sócrates: através de que parte do corpo percebe-se com a alma? Através do que a alma capta as coisas comuns? Teeteto então endossa totalmente a sugestão que Sócrates fez no estágio um.

Nesse segundo estágio, podemos notar que a noção de “ser” é uma dentre as várias coisas comuns, sem nenhum status especial. Podemos também notar uma mudança no vocábulo que o jovem decide optar para falar dessa noção. Sócrates fala sobre o “é” e “não é” utilizando verbos na terceira pessoa do singular (ἔστιν e οὐκ ἔστι), enquanto Teeteto fala de versões substantivadas desses termos (οὐσίαν e τὸ μὴ εἶναι). Em uma tradução livre, poderíamos traduzir respectivamente por “o sendo” e “o [ato de] não ser”.

O jovem então responde de maneira definitiva. No caso do corpo, percebemos por cada um dos órgãos sensíveis. Mas não há um “órgão” próprio desse tipo para os comuns referentes a todas as coisas. É a alma, ela mesma e por meio de si mesma (αὐτὴ δι’ αὐτῆς ἢ ψυχῆ) examina (ἐπισκοπεῖν) os comuns referentes a todas as coisas. Sócrates elogia a beleza do jovem pela sua perspicácia, pois com essa resposta ele afastou “uma longa discussão”. Fica-se estabelecido então que umas coisas a alma examina através de si mesma e outras examina por meio das potências do corpo. Nessa conclusão, encerramos o segundo estágio.

O resultado do estágio é uma oposição entre o que se obtém pela percepção e o que se obtém pelo pensar. O verbo “διανοῆ” é traduzido aqui pelo verbo “conceber”, correlato de “ter em mente”, mas também pode ser traduzido por “pensar”<sup>111</sup> (DIGGLE, 2021, p. 355; MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2006a, p. 224). Esse verbo não parece estar sendo utilizado em momento algum para falar da percepção ou o que obtenho por ela, apesar de haver momentos que Sócrates usa “perceber” para falar da apreensão de comuns. O uso de “pensar” restringe-se às coisas comuns e só trata da percepção quando “concebo” o comum sobre (περὶ) percepções (PLATÃO, *Teeteto*, 184e8-185a9). Porém, o que segue é a sua substituição em prol de verbos que fazem alusão a investigação, como a palavra “exame”<sup>112</sup>.

Poder-se-ia interpretar que a percepção estaria fora do âmbito representacional, ao se privilegiar a noção de διανοῆ enquanto um âmbito mental e cognitivo. Pela percepção eu não

<sup>111</sup> Essa é a opção de Nogueira e Boeri (Cf. 2005)

<sup>112</sup> Por exemplo, ἐπισκοπεῖν e seus derivados. Nas passagens posteriores outros verbos serão utilizados como σκοπεῖσθαι, ἐπορέγεται.

“tenho em mente” coisa alguma, enquanto que na atividade da alma sozinha eu obtenho elementos de ordem mental (isto é, conceitos, entendidos como elementos do pensamento). Nesse sentido, o verbo faria alusão à capacidade de apreender conceitos. Porém, a ênfase posterior na noção de “exame”, de “investigação”, coloca uma camada diferente no texto. O termo pensar<sup>113</sup> pode ser entendido de maneira mais refinada, como um ato reflexivo para se responder a uma questão. Isso também implica elementos de verdade e falsidade. Afinal, podemos conceber que um alguém foi preso por cometer certos crimes, porém não o fazemos corretamente. Utilizando exemplos derivados da percepção, poderíamos conceber que a cor amarelada da chama se identifica com o calor que o meu tato sente, mesmo que isso seja falso.

Disso podemos inferir que a diferença se dá entre a captação através do corpo e através da alma é a seguinte: a apreensão pela percepção é espontânea, enquanto a captação das κοίνα exige um exame diacrítico. “O vermelho”, “o agudo”, “o macio”, são coisas que conseguimos apreender pela percepção, porém que algo “é”, que é “igual” ou “diferente”, etc, eu obtenho pelo exame da alma. O estatuto ontológico da percepção e das κοίνα não são detalhados. Poderíamos projetar elementos da teoria perceptiva desenvolvida anteriormente no texto para compreender a percepção, porém com o pano de fundo onde o fluxo não é global e que tem a alma como co-sujeito da experiência, dando unidade às percepções e a quem percebe. Porém, não temos qualquer dica sobre as κοίνα. Por cumprir um papel no raciocínio sobre as coisas não-perceptíveis, poderíamos entendê-las como elementos do pensamento. Porém, vamos discutir isso mais profundamente na seção 3.3.

Em resumo, descobrimos que a percepção provém da relação corpo e alma, e que ela adquire percepções restritas aos cinco sentidos. O que é obtido por um sentido, não é obtido por outro, de modo que cada percepção é “própria” a cada sentido. As κοίνα, pelo contrário, são comuns às diferentes percepções e são obtidas através de um exame que a alma faz.

#### 4.1.3 Estágio 3: a alma examina o ser de todas as coisas

O estágio três compreende 186a1 até 186c6. A noção de “οὐσίαν” tem um espaço destacado aí. Ela é considerada o κοίνον que “mais acompanha todas as coisas”. Sendo um comum, é uma coisa que compete à alma “procurar alcançar” (ἐπορεύεται). Aqui, acrescenta-se na lista de comuns o belo e o feio, o bom e o mau, que não haviam sido citados até o

---

<sup>113</sup> O termo grego também pode ter essa conotação. Malhadas (Cf. 2006a, p. 224) e Montanari (Cf. 2015, p. 499) colocam entre os seus sentidos o de “refletir”, “meditar” e até mesmo “planejar” em certos contextos.

momento. Teeteto parece se adiantar, emendando as perguntas de Sócrates, e afirma que a alma examina o ser (*σκοπεῖσθαι τὴν οὐσίαν*) das coisas, estabelecendo dentro de si as relações passadas, presentes com as futuras. O jovem compreende que “ser” (*οὐσίαν*) não é apenas um entre os comuns, mas é aquilo que a alma “examina” neles. É dito que “ser” é o que acompanha “todas as coisas”, o que não é restrito aos comuns, mas também às qualidades perceptivas. Sendo assim, quando a alma examina o que quer que seja, ela buscará pelo “ser” que trata.

Sócrates sugere que Teeteto tenha calma (*ἔχε δῆ*) e pergunta sobre as qualidades sensíveis: diz que por meio do tato que se percebe a dureza do duro e a moleza do mole, mas cabe a alma, “retornando” para elas e as comparando, fazer um julgamento do seu ser (*οὐσίαν*), que ambas são (*ὅτι ἐστὸν*), ou o que são (*ὅ τι ἐστὸν*), a contrariedade e o ser da contrariedade. Portanto o ser, que é comum a tudo, mas que não é captado pelos sentidos, é obtido pela atividade da alma “por si e através de si”. Este “por si e através de si” é traduzido aqui em uma série de atividades reflexivas.

Os sentidos percebem a dureza do duro, a agudez do agudo, a “salguez” do salgado e a “vermelhidão” do vermelho. Ou seja, essas qualidades são obtidas através do corpo, com a alma. No que se refere ao “conceber” dos comuns a alma vai produzir um julgamento (*κρίνειν*). Esse julgamento é produto do exame das relações passadas, presentes e futuras de uma coisa através da alma. Quando ela vai lidar com as coisas comuns presentes nas qualidades sensíveis, ela o faz quando “retorna” ao que foi percebido e os compara mutuamente.

É dito que esse trabalho, de examinar as relações delas com o ser e a utilidade é feito com dificuldade pela alma, sendo possível só após muito trabalho e educação ao longo do tempo. Isso é contrastado com o ato de perceber. Temos então a conclusão:

SO. Então, não é?, para homens e bichos, assim que nascidos, é possível, por natureza, perceber todas as afecções que, por meio do corpo, se estendem à alma. Mas, quanto às relações delas com o ser e a utilidade, é com dificuldade e através de muito trabalho e educação ao longo do tempo que se torna possível <estabelecê-las>, àqueles a quem isso se torna possível (PLATÃO, *Teeteto*, 186b11-186c5)

ΣΩ. Οὐκοῦν τὰ μὲν εὐθὺς γενομένοις πάρεστι φύσει αἰσθάνεσθαι ἀνθρώποις τε καὶ θηρίοις, ὅσα διὰ τοῦ σώματος παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει· τὰ δὲ περὶ τούτων ἀναλογίσματα πρὸς τὴν οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν μόνις καὶ ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας παραγίγνεται οἷς ἂν καὶ παραγίγηται; (PLATÃO, *Teeteto*, 186b11-186c5)

Propõe-se que humanos recém-nascidos e animais têm a mesma capacidade natural: perceber as afecções que, pelo corpo, chegam à alma. Opõe-se isso ao que fora descrito como a atividade de produzir julgamentos. Isso é algo que fazemos quando a alma se volta aos comuns, exigindo uma atividade da alma que implica dificuldade. Enquanto isso, perceber é algo espontâneo, sem esforço, podendo ser feito desde que nascemos.

Porém é muito estranho assumir que os juízos corriqueiros que fazemos implicam todo esse processo de raciocínio. Soma-se a isso o fato de que, ao fim da passagem, Sócrates esclarece que esse processo de analisar as relações das coisas com o ser a utilidade é obtida “àqueles a quem isso se torna possível” com trabalho e educação. Como um pronome relativo, pode estar se referindo à conjunção “homens e bichos”, de modo que se indicaria a razão para os humanos fazerem julgamentos, enquanto os animais e bebês não. Porém, pela dificuldade posta nesse processo, parece razoável supor que se trata de um tipo de julgamento específico. Talvez algo que nem todo humano maduro necessariamente faça (LOTT, 2011, p. 350–351).

Assim, o trecho não estaria falando sobre a origem do julgamento em geral, mas um tipo de julgamento que não fora produzido de um ato espontâneo, similar ao que ocorre na percepção. Tratar-se-ia então de uma opinião produzida pelo processo de aprofundar-se em um determinado problema. Por exemplo, saber se o canudo é ou não macio, é ou não é útil, é ou não bom, se ele, quando o coloco no copo d’água, está torto ou não está, etc.

Encerra-se então o estágio três com essas duas leituras possíveis da oposição. O acordo de que a percepção não capta o ser é determinante para o quarto e último estágio do argumento.

#### **4.1.4 Estágio 4: sem atingir o ser, não há verdade nem conhecimento**

No trecho que vai de 186c7 até 186e12, é estabelecido que não se é conhecedor ou sábio (*ἐπιστήμων*) sem atingir a verdade (*ἀληθείας ἀτυχήσει*) e, além disso, que é impossível alguém atingir (*τυχεῖν*) a verdade, sem o ser (*οὐσίας*). Dessa relação podemos inferir que: se alguém atinge o ser, pode atingir a verdade, enquanto que a verdade é condição necessária para alguém ser conhecedor. As conclusões de Sócrates são duas.

A primeira conclusão é que conhecimento não está nas afecções (*παθήμασιν*), mas nos raciocínios (*συλλογισμῶν*) que fazemos sobre elas. A razão disso é porque o raciocínio pode tocar (*ἄψασθαι*) o ser e (por conseguinte) a verdade, enquanto às afecções é impossível tocar. Essa afirmação é geral, de modo que parece não haver intersecção entre percepção e verdade.

O passo seguinte nega, pelas suas diferenças, que raciocínio e afecção possam ser nomeados da mesma maneira. Busca-se então o nome próprio para cada um.

No estágio anterior foi posto que as percepções tratam de afecções. Aqui, parece que Sócrates lista uma série de percepções (ver, ouvir, cheirar, ter frio e calor) como exemplos de afecções. Teeteto nomeará tais coisas como “perceber”. Sócrates então avança o argumento para conclusão final: essas coisas listadas, reunidas sobre o nome de “perceber”, dado que não tocam o ser, são as que não cabe tocar a verdade. A conclusão é clara: as percepções não podem ser conhecimento, de modo que é impossível conhecimento e percepção ser o mesmo. *Ἐπιστήμη* é outra coisa que não percepção. Em 187a1-8 Teeteto nomeia onde procurar a definição de conhecimento, ela estará naquilo que a alma faz quando se ocupa dos seres (*πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα*). O nome dessa atividade é “julgar” ou “formar uma opinião” (*δοξάζειν*).

Em suma, os quatro estágios do argumento tratam explicitamente dos limites e capacidades da atividade perceptiva em comparação com a atividade que envolve o raciocínio, pensamento, exame, entre outros nomes. Ambas são colocadas como atividades da alma, ou que envolvem a alma. No entanto, perceber ocorre apenas através dos órgãos sensoriais, isto é, através do corpo. Enquanto que pensar, especialmente no caso das coisas comuns, é um processo que a alma faz através de si mesma. Portanto, explicita-se o vínculo de um processo com o corpo e o outro processo como algo prescinde dele.

Essa diferença de funcionamento reflete um limite na capacidade da percepção: ela está restrita a captação de qualidades e coisas que podem ser adquiridas pelos cinco sentidos, enquanto a alma sozinha também é capaz de examinar os sensíveis (mas do ponto de vista das coisas não sensíveis: desde o ser, a semelhança, diferença, quantidade, etc). A conclusão inicial já adianta que a percepção não trata de tudo. A identificação que está pressuposta na leitura socrático-platônica de Protágoras não corresponde à realidade, porque perceber e opinar são coisas diferentes. Perceber é resultado imediato da relação de um percipiente com algo externo, enquanto opinar é um resultado do exercício de pensamento, de um “voltar-se a si mesma” que a alma faz.

A caracterização possível das duas faculdades poderia ser formulada da seguinte maneira: perceber é resultado imediato da relação de um percipiente com algo externo. Corresponde aos efeitos que as afecções externas têm sobre o corpo que resvalam na alma. O resultado é espontâneo e subjetivo, conforme a descrição heraclitiana da percepção. Não temos clareza se há conceitos envolvidos na percepção, mas sabemos que o que ela apreende está aquém de “conhecimento”. Por outro lado, julgar ou opinar é uma atividade interna da

alma e afastada do que está percebendo. Ela envolve o cálculo, a comparação, de modo que passa por mediações para ser proferida. Esse ato de reflexão ocorre quando se examina a “κοίνα” ser.

Obtendo o ser, a alma pode obter a verdade e o saber. O parágrafo finalmente distingue a atividade da alma através do corpo e através de si mesma, como estivera aludido já no início dramático do diálogo. Distingue-se então a relação imediata que temos ao perceber, diferente da relação mediada, ativa e reflexiva que a alma faz. No entanto, até onde vai essa redução cognitiva da percepção? A alma é puramente passiva no processo de percepção? O corpo é mero instrumento passivo para recepção de afecções? Há algumas questões que serão trabalhadas a seguir.

#### 4.2 QUAL PAPEL A ALMA E O CORPO CUMPREM AO PERCEBER?

A distinção gramatical estabelece uma diferença entre as capacidades do corpo e da alma. Acorda-se que não é (1) “com” o corpo (i. e. órgãos sensíveis), mas (2) “através dele”, com a alma, que se percebe. Essa diferença é marcada no uso do (1) dativo instrumental, enquanto (2) utiliza da preposição *διὰ* seguida de um substantivo no genitivo. As passagens que se seguem mostram que a alma é aquilo “uno” e “sempre o mesmo” para o qual a atividade perceptiva é remetida. Parece evidente que o corpo é subordinado à alma, na medida em que é através dele que se percebe. O corpo é a instância inicial para o processo perceptivo, terminado na alma. Contudo, o significado dessa distinção é motivo de controvérsia desde uma perspectiva gramatical.

A função do dativo instrumental é exprimir aquilo “com o que” ou “pelo que” uma ação é feita. Ou seja, indica o meio inerte<sup>114</sup> que um agente utiliza para efetivar algo (MURACHCO, 2002, p. 109; 113–114; SMYTH, 2013, p. 346–351). A preposição *διὰ* tem uma conotação espacial e, estando associada ao genitivo, indica um ponto intermediário entre dois extremos, ou seja, o espaço entre o ponto de partida e de chegada. Diz-se que designa uma coisa que está no meio de duas, separando-as (MURACHCO, 2002, p. 549–551).

<sup>114</sup> O dativo instrumental próprio é inerte por ser usado com sujeitos sem vontade própria, como no caso de objetos (xícara, pedra, bola). Por exemplo, “ἔβαλλέ με λίθοις”, “eles me atingem **com pedras**”. Porém há casos em que seres vivos são tratados no dativo instrumental. Nesse caso, se tem o sentido instrumental, eles não cumprem um papel ativo na ação descrita pelo enunciado “φυλαττόμενοι φύλασι”. “defendem-se **com soldados**”. Eles só cumprem uma atividade, ou exercem uma vontade própria, quando o verbo está na voz passiva (geralmente no perfeito ou pluperfeito). Nesse último caso, o agente da ação encontra-se no dativo. Por exemplo, “ἔμοι καὶ τούτοις πέπρακται”, “foi alcançado por mim e estes” (Cf. EMDE BOAS et al., 2019, p. 379; Cf. MURACHCO, 2002, p. 113; Cf. SMYTH, 2013, p. 343; 346).

Podemos traduzir (1) e (2) para o português<sup>115</sup> usando a preposição “com” e a locução “por meio de” respectivamente. Porém, há outra possibilidade para (2), a saber, “através de” algo. Essa opção é largamente assumida<sup>116</sup>. Ao que nos parece, isso se dá a partir do texto estar tratando da percepção, isso indica que uma entidade é alcançada através de um movimento direto, de modo que o sentido não é apenas de “ponto que separa” uma coisa da outra, mas que é a trajetória a ser percorrida (HUMBERT, 1960, p. 303–304; LURAGHI, 2003, p. 169)<sup>117</sup>.

Independente dessa nuance, a leitura gramatical da passagem interpreta o acordo dos personagens da seguinte maneira: a alma é o instrumento da percepção (ou, em outros termos, o “meio inerte” para que se perceba). Já o corpo é o “espaço intermediário” entre quem percebe (o meio inerte) e o percebido. A diferença aqui é a ausência da conotação espacial em (1) que está presente em (2)<sup>118</sup>. Para trazer um exemplo desse uso, no idioma (1) podemos pensar na frase “eu chuto com a perna”. Assim, a perna é o instrumento utilizado para eu chutar. Da mesma maneira, perceber “com” a alma, indica que ela é esse instrumento utilizado para percepção acontecer. Burnyeat (1976a) julgará que a leitura gramatical não esclarece adequadamente o ponto filosófico de Sócrates.

Para ele, a consequência dessa leitura é que a diferença concreta entre ambos os “meios” do sentir se torna obscura. Por isso, a leitura gramatical deve ser deixada de lado. O autor propõe outra interpretação, com base em vários elementos textuais do diálogo. De início, levanta a questão da metáfora do cavalo de madeira presente em 184d1-5 e a interpreta sob a doutrina fluxista desenvolvida. Ele argumenta que a metáfora indica o seguinte: o cavalo é insensível, quem sente são os sujeitos dentro dele. Se esse paradigma a correto, nem para o cavalo nem para nenhum dos seus elementos internos a experiência perceptiva pode ser creditada, porque há uma multiplicidade infinita de “sujeitos perceptivos” conforme o modelo heraclítico (BURNYEAT, 1976a, p. 31–33).

Em outros termos, não é com o olho que vejo o branco, ou com a perna que chuto a bola. Os órgãos são instrumentos utilizados por uma única coisa: a alma. Ela que chuta a bola,

<sup>115</sup> Em português Nunes (Cf. 2001) e mais recentemente Nogueira e Boeri (Cf. 2005), assim como Iglésias e Rodrigues (Cf. 2020) optam pela locução “por meio de”. Em inglês, McDowell (Cf. 2014) também opta, utilizando a expressão “by means of”.

<sup>116</sup> A tradução por através é presente na tradição inglesa como Cornford (Cf. 1957), Burnyeat (Cf. 1976a) e Cooper (Cf. 1999). Porém, há intérpretes da língua portuguesa que optam pela expressão “através” como Borges (Cf. 2016, p. 55, n. 28).

<sup>117</sup> Conserva-se a noção espacial da preposição  $\delta\iota\alpha$ , apesar de incluir a ideia de movimento que Murachco (Cf. 2002, p. 549) reserva ao caso acusativo.

<sup>118</sup> A ausência do aspecto espacial no caso do dativo instrumental é afirmado por Murachco (Cf. 2002, p. 109;113).

vê o branco. Do contrário, há uma série de movimentos descoordenados e independentes. O ponto de Platão seria mostrar que é necessário haver um centro cognitivo que comande e avalie todos os fenômenos mentais e ações humanas.

Dessa maneira, o autor assume que o objetivo de Platão é refutar em definitivo o fluxismo. Quando coloca a alma – ou como queira chamar – como aquilo “com” que percebemos, ela é estabelecida como o único sujeito do sentir (BURNYEAT, 1976a, p. 46), enquanto os sentidos e os órgãos sensíveis seriam instrumentos inertes da percepção, um equipamento que a alma usa para perceber (BURNYEAT, 1976a, p. 38; 41–42). Ou seja, o corpo não é muito diferente de um martelo que usamos para bater um prego, ou uma camisa que vestimos, porque ele não tem atividade no processo. É afastado um modelo em que o sujeito do sentir é mutável e múltiplo para outro em que ela é uma unidade idêntica a si mesma.

Para fortalecer sua leitura que abstrai a gramática, o autor apela para a maneira como a alma é dividida na *República* (PLATÃO, 436a4-436b3; 602a1-606e1). Segundo o autor, o idioma (1) é usado nesse diálogo para estabelecer quem são os agentes com que fazemos coisas. O fato de cada parte da alma ter ações independentes e conflitantes é o que garante a autonomia de cada uma delas, mesmo a gramática sugerindo o contrário (BURNYEAT, 1976a, p. 33–34).

Podemos objetar Burnyeat, dado que não é garantido que a *República* proponha uma autonomia tão radical quanto ele quer para os desejos da alma. Afinal, Platão busca oferecer uma psicologia que seja conflituosa sem implicar em uma contradição lógica. Ele está distinguindo os aspectos da alma, mas não significa que aquelas pulsões venham de aspectos independentes dessa unidade. Pode-se discutir o tipo de relação parte e todo que Platão compreende, mas nos parece equivoco considerar que esses diferentes aspectos da alma são “autônomos” a ponto de não dependerem de uma unidade.

Ainda neste mesmo texto, Burnyeat (1976a, p. 34–35) traz outra evidência: no livro VII (PLATÃO, *República*, 523a1-525a1) é dito que os sentidos mostram à alma um dedo, ao mesmo tempo, pequeno e grande, enquanto o pensamento vai descobrir a natureza real da situação. Não se fala de alma tripartite aqui, porém indica uma autonomia para os sentidos produzirem opiniões ou julgamentos. Nós concordamos anteriormente que parece haver de fato essa confusão na *República*, como se a percepção produzisse julgamentos espontaneamente.

Assim, Burnyeat julga que o objetivo do trecho como um todo (184b-186e) é duplo. (1) Platão estaria corrigindo o hábito de falar sobre a percepção presente na *República* assim



como também na primeira parte do *Teeteto*. Esse hábito implicitamente considera os sentidos como coisas autônomas, como se estes fossem sujeitos do perceber e que produzissem juízos sobre o que sentimos. Dessa maneira, (2) ele também estaria adiantando uma noção cartesiana, ao dizer que a alma (ou a “mente”)<sup>119</sup> é que percebe. Em outras palavras, ele propõe que a alma seja, ela é a unidade da consciência, sujeito de todo ato mental. Só por causa dela que há uma conceituação da experiência perceptiva, ou seja, só há consciência de que o objeto que percebo tem tais e tais características porque a alma pode conceituar, isto é, tornar minha experiência algo representacional (BURNYEAT, 1976a, p. 36).

A maneira que Burnyeat caracteriza a diferença entre o ato que a mente faz através do corpo e a atividade que ela faz por si mesma da seguinte maneira: um é a atividade de perceber enquanto tal (ou, mais precisamente, sentir), enquanto a outra é a atividade de julgar. A primeira não é consciente, porque ela não capta as coisas como “sendo” nada. Em outros termos, não enquadra nada em termos predicativos. Assim, ao olho ver algo vermelho, ele não capta aquilo como “x é vermelho” (BURNYEAT, 1976a, p. 49–50). Perceber algo como “tal e tal” exige uma operação de discriminação. Ele caracteriza essa incapacidade da percepção da fazendo oposição entre as capacidades de um espelho: diferente de meramente refletir uma tocha, estar consciente é ter uma discriminação mínima da coisa (BURNYEAT, 1976a, p. 50).

A par disso, tanto vai interpretar que (1) não é um dativo instrumental, pois expressa subjetividade ou a agência de algo, como também vai dedicar uma longa seção para mostrar que (2) pode expressar uma relação de instrumentalidade a partir do seu significado espacial (BURNYEAT, 1976a, p. 39–43). Dessa maneira, gramatical haveria uma distinção nuançada entre um instrumento “direto” (com) e um instrumento indireto (2). A perna é o instrumento passivo indireto que eu uso para chutar a bola, assim como o olho é o instrumento passivo indireto que uso para ver<sup>120</sup>.

Ele defende que isso é diferente da distinção que gramáticos propõem entre os “meios de sentir”. No caso dos gramáticos, (2) resguardaria um aspecto ativo para os órgãos sensíveis no processo perceptivo (SMYTH, 2013, p. 371). Nos termos de Burnyeat (1976a, p. 38–39), o corpo seria um agente subsidiário que transmite “testemunhos”, de modo semelhante à *República*, os quais são centralizados na alma. Porém ele julga que Platão pretende mostrar

---

<sup>119</sup> Podemos distinguir o termo mente e alma da seguinte maneira: o termo “mente” é derivado da tradução latina (*mens*) para o termo grego νοῦς (Cf. BOERI, 2020, p. 3, n. 2). Este último está mais relacionado à sede do raciocínio e do pensamento, talvez mais afinado com o contexto argumentativo do diálogo (Cf. MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2006b, p. 202).

<sup>120</sup> Fine (Cf. 2017, p. 69, n. 10) e Borges (Cf. 2016, p. 53, n. 28) mencionam explicitamente essa diferença.

que a percepção não dá testemunho nenhum sobre as coisas. Assim, defende que essa leitura não explicita a novidade da tese platônica.

A leitura do autor será bastante influente, sendo seguida por vários intérpretes. Porém podemos considerar alguns de seus argumentos problemáticos, como Dixsaut (2017) aponta. Ela parte de uma visão unitária dos diálogos de Platão, mostrando como a percepção é explicada em termos de movimento e passagem de um ponto para o outro, a despeito de uma concepção de consciência (que o próprio Burnyeat (1976a, p. 49–50) julga ser anacrônica). Segundo a leitura da autora (DIXSAUT, 2017, p. 43–53), não faltam evidências de que o corpo tem uma atividade no processo perceptivo.

Em suma, segundo a perspectiva dos outros diálogos, ambos, corpo e alma, são os meios para “eu”, “você”, “nós”, humanos e animais, “o que de nós que percebe”, perceber (DIXSAUT, 2017, p. 56). O *Teeteto* seria uma ruptura dessa compreensão da percepção (DIXSAUT, 2017, p. 44–45), porque colocaria o corpo como meros canais exteriores que transmitem afecções exteriores para alma. A alma seria o sujeito da percepção, sob duas leituras diferentes. Para Burnyeat (1976a, p. 42–43; 49–50), porque ela é a entidade que traz unidade e consciência às afecções corporais. Já Brisson (1997, p. 153; 156) assume que a alma torna as afecções em percepções por ter a capacidade de recordar as Formas, dando à desorganização sensível um caráter inteligível e compreensível<sup>121</sup>.

A autora, implicitamente, traz um argumento interessante contra Burnyeat (DIXSAUT, 2017, p. 50–51). Por um lado, ela prefere seguir os gramáticos, indicando o porquê da sugestão deste autor não ser persuasiva. Naquele contexto, entender o dativo como agente, não como instrumental, poderia ocorrer se houvesse um verbo na voz passiva. No entanto, os verbos para “ver” e “ouvir” estão na voz ativa (ὁρῶμεν e ἀκούομεν) e o verbo para “perceber” na voz média (αἰσθάνομεθα)<sup>122</sup> (DIXSAUT, 2017, p. 55, n. 13). Por outro lado, após todo o esforço que Burnyeat faz para sustentar que a construção (2) indica o instrumento passivo da experiência, ele deixa para trás esse significado quando Sócrates diz que “a alma através de si mesma examina”<sup>123</sup> (PLATÃO, *Teeteto*, 185e6-7). Ele considera que deve ser entendido de maneira negativa, como “através de nada mais” (BURNYEAT, 1976a, p. 47, n. 50), algo bastante diferente do texto.

<sup>121</sup> O artigo do Brisson citado traz uma discussão sobre o *Timeu* que não pertence ao escopo da nossa pesquisa. Porém, sua proposta de que percepção exige a captação de Formas será relevante para discussões que se seguirão.

<sup>122</sup> Em grego, os verbos têm três vozes: ativa, média, passiva. A morfologia de vários verbos no passivo é idêntica à voz média, porém não é o caso quando se trata de αἰσθάνομαι. Na voz médio-passiva, o verbo torna-se αἰσθομαι.

<sup>123</sup> “δι’ αὐτῆς ἡ ψυχῆ ἐπισκοπεῖν” (PLATÃO, *Teeteto*, 185e6-7).

O problema aqui é que o exame que a alma faz é inegavelmente um ato dela como “sujeito” da experiência, enquanto que a leitura de (2) fornecida por Burnyeat implicaria que fosse algo passivo. É no mínimo estranho considerar este um caso separado daquele. Principalmente após o destaque que Sócrates fará ao rigor que essa distinção possui (PLATÃO, *Teeteto*, 184c1-7). Dessa maneira, justificar a mudança de significado a partir do contexto, pareceria algo arbitrário.

Para nós, a leitura de Burnyeat parece acertada no que se refere à oposição entre o modelo heraclítico, assim como a diferença entre pensar e perceber que está em consonância com a narrativa que montamos para o diálogo. Contudo, sua tentativa de negar a gramática nos parece forçada, buscando associar Platão com tradições modernas, com a noção de “unidade da consciência” cartesiana (DIXSAUT, 2017, p. 65–66). Por um lado, não nos parece necessário atribuir esse pano de fundo para o filósofo alcançar as conclusões indicadas. Por outro lado, sua leitura acaba por entender a alma enquanto algo separado do corpo, semelhante ao dualismo de substâncias cartesiano, como ele mesmo admite (BURNYEAT, 1976a, p. 51). Mas a defesa platônica é contrária a tal coisa: separar-se é uma missão. Desde o nascimento corpo e alma são coisas misturadas.

A proposta de Dixsaut segue várias considerações de Burnyeat. Porém ela apresenta uma maneira distinta de compreender relação entre corpo e alma que é heterodoxa. Ela parece estar indicando que Platão não está seguindo o paradigma presente no *Alcibíades Maior*<sup>124</sup>, segundo o qual a alma é “quem realmente somos”, enquanto o corpo é instrumento que utilizamos para agir. No caso da percepção, ela assume que corpo e alma são meios para outra coisa ser o “sujeito”, ou “agente” do verbo. O sujeito é o “eu” concebido como a união entre corpo e alma. Já distinção gramatical que o filósofo apresenta refletiria uma subordinação entre dois tipos de meios, o fisiológico e o psíquico (DIXSAUT, 2017, p. 56).

Em conclusão, alma e corpo são coagentes no processo de perceber, condições necessárias para o processo acontecer. Gramaticalmente, o corpo seria o instrumento agente da percepção, assim como a alma, a qual seria o instrumento “comitativo”<sup>125</sup>. Porém, o diálogo avança para uma discussão sobre a atividade solitária da alma “através de si própria”. Em termos mais claros, quando ela pensa sobre percepções ou sobre características “comuns” sem apelar ao que está percebendo.

---

<sup>124</sup> O *Alcibíades Maior* é um diálogo apócrifo, isto é, não temos garantias que Platão realmente foi o autor do texto.

<sup>125</sup> Nesse caso, denota que a pessoa ou a coisa acompanha ou toma parte em uma ação (Cf. SMYTH, 2013, p. 349).

Nesse contexto a alma é a única instância agente. Quando não só percebemos, mas também refletimos, pensamos, examinamos, a alma é o único sujeito dessa atividade. No ato de perceber a alma reúne uma série de afecções corporais e lhes dá uma unidade, sendo capaz de discriminar objetos sem fazer quaisquer julgamentos sobre ele. Fazer julgamentos é a atividade da alma, quando se afasta do corpo e age por si mesma (DIXSAUT, 2017, p. 72). Essa leitura acaba por lançar uma visão diferente sobre um problema que uma tradição de intérpretes vai lidar.

Platão descreve que a percepção é algo que ocorre através do corpo, com a alma, mas ao fim do argumento parece não diferenciar a atividade perceptiva de algo puramente corporal. Isso porque ele estaria identificando perceber com  $\pi\alpha\theta\acute{\eta}$ , afecção pura, como um processo puramente físico. Ou seja, a rigor, percepção é completamente não conceitual e não representacional. Ela não tem um aspecto qualitativo da experiência, tornando-se algo de ordem não psíquica. Em outras palavras, Platão estaria inaugurando a distinção entre sentir e perceber:  $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\iota\varsigma$  é afecção, sensação pura, só há percepção quando também há julgamento do sujeito sobre as afecções. O próprio Burnyeat (1976a, p. 42–43) resiste a acreditar que Platão assume tal conclusão radical. Porém Frede (1999) e os que admitem sua leitura, como Borges (2016), vão aprovar essa posição.

Nesse aspecto, a leitura de Dixsaut alcança um meio termo. Ela abandona a concepção de que a alma seja a consciência com um pano de fundo representacional e cognitivo, assim como também abandona a tese de que o corpo seja um instrumento inativo, onde o choque entre dois objetos produz apenas efeitos físicos. Ela recorre à concepção de alma grega cujo sentido prioritário é de princípio da vida. Dessa maneira “corpo” não pode ser algo puramente inerte, mas é animado por um princípio vital. Do contrário, ela é cadáver, uma instância realmente insensível. Esse princípio vital não implica que haja aí uma entidade que utiliza pensamentos complexos ou conceitos para lidar com as coisas.

A autora traz o *Timeu* como evidência para essa compreensão da percepção como algo intrinsecamente ligado a vida. Isso porque lá sensibilidade parece uma função geral do ser vivo (DIXSAUT, 2017, p. 52). Para perceber uma qualidade sensível é necessário acrescentar-lhes um julgamento ( $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ), mas essa qualidade sensível e os nomes utilizados para o julgamento estão enraizados em uma discriminação inata do próprio corpo vivo. Para uma “qualidade sensível” ser vista, é preciso um ato de “conceber” da alma. Mas a alma, através do corpo, é capaz de discernir a despeito de conceitos. Isso vai ao encontro da afirmação do *Teeteto*, segundo a qual percepção é algo comum tanto aos humanos recém-

nascidos como os animais. Estes não são como pedras ou máquinas complexas, mas são entidades vivas.

A oposição entre um cadáver e um corpo vivo é bastante elucidativa. No primeiro caso, há um corpo sem alma, que não se move nem percebe, não reage ativamente aos estímulos da mesma maneira que um vivente. A sua mudança é apenas para decomposição. Enquanto isso, o corpo vivo, cujas partes percebem, reage. A constituição desse corpo discrimina a maneira como as coisas vão aparecer ao sujeito: se está no frio, o corpo treme sem pensar “está frio”; o olho é capaz de ver branco sem uma reflexão da alma. Contudo, as qualidades não são identificadas propriamente nessa discriminação espontânea. Para isso, é necessário ir além dessa “discriminação inata”, ou seja, distinguir, assimilar, comparar (DIXSAUT, 2017, p. 50). Esses verbos estão associados às atribuições feitas à alma nos estágios 2 e 3 do trecho selecionado.

Em suma, a leitura de Burnyeat compreende a distinção gramatical como a determinação da unidade de consciência, fonte de toda atividade mental. A alma é uma unidade pura (diferente do mundo heraclitiano) que é capaz de usar o corpo como um equipamento. Assim, recebe múltiplas afecções e as transforma em unidades pela capacidade da ‘consciência’ pensante. Dixsaut, por outro lado, evita falar de consciência – ao menos, não em termos que exijam um tipo de cognição superior. Ela assume que a alma é, antes que princípio de pensamento, princípio da vida e do movimento. Assim, o corpo com uma alma é um ente animado, que reage, interage, que é capaz de produzir discriminações.

Ao fim, achamos a leitura de Dixsaut mais persuasiva, apesar dela ter de mobilizar outros diálogos para articular sua posição de maneira clara. Optamos por esta, dado o fato de exemplificar de maneira mais patente a separação cognitiva que o texto está indicando. Em um caso, quando percebe, a alma está misturada com o corpo. Nas palavras da autora, a percepção é o ato onde corpo e alma realmente são um (DIXSAUT, 2017, p. 71). A doutrina secreta apresenta uma ontologia em que as consequências de uma teoria do conhecimento que tome por modelo ou ponto de partida a percepção. Já a doutrina de Protágoras é consequência dessa ontologia, onde não há ser que não seja um processo efêmero e relativo a cada ser humano. Há uma redução ao absurdo das duas coisas. Aqui, Platão parece estar indicando a diferença entre um tipo de cognição que não dá conhecimento, mas que oferece as aparências de cada um. Essa mistura cognitiva pode parecer saber, mas não é.

Assim, αἰσθήσις é reduzida a um ato da cognição simples, espontâneo, pontual, condicionado, etc. Ele me dá capacidade de discriminação, então não é “pura sombra”, ou um tipo de consciência “desqualificada”. São ideias “vivas”, Dixsaut diz, associando sua leitura

a ideias de Bergson (DIXSAUT, 2017, p. 51, n. 9). Dixsaut chega a dizer que um nome (distinção marcada pela linguagem) está associado à discriminação inata do corpo. Porém, ela nega que haja propriamente linguagem na percepção. Apesar das discriminações e generalizações espontâneas serem operadas no corpo, o trabalho “diacritico” que dá o caráter “qualitativo” da experiência é a atividade de julgar. Ou seja, quando a alma “se separa” do corpo, para utilizar o vocabulário do *Fédon*.

Portanto, assim como na leitura de Burnyeat, temos a oposição entre um conteúdo não-predicativo, apreendido através da percepção, e um estado cognitivo predicativo produzido através da própria alma. Mas em Dixsaut, a relação entre afecção e percepção não é contingente (BURNYEAT, 1976a, p. 51). Além disso, um indivíduo que percebe não vê uma pulsão múltipla de infinitas qualidades. Há uma inteligibilidade, de modo que a qualificação que o corpo vivente faz é condição suficiente para ele agir e se entreter no mundo, como fazem animais, bebês e plantas. Mas a percepção não comporta em si mesma (1) designação verbal, (2) conceito, (3) memória e (4) opinião ou julgamento. Esses são atos em que a alma “se separa” do corpo.

Temos como conclusão que o estágio um traça uma diferença entre estados distintos da alma, um no qual percebe, outro quando ela julga. Ambos os estágios, a alma é sujeito, mas só em um deles é protagonista. O estágio dois oferece mais detalhes dessa relação: em um caso ela percebe aquilo que é respectivo a cada órgão sensível, enquanto no outro ela produz julgamentos na medida em que capta coisas comuns aos diferentes órgãos. Em ambos os casos há um tipo de inteligibilidade: no caso em que a alma coopera com o corpo, temos uma compreensão não-intelectual do mundo, enquanto o trabalho solitário da alma parece trabalhar com um tipo de compreensão intelectual.

Assim, consideramos que a leitura de Dixsaut é mais vantajosa que a de Burnyeat. Compreendemos que no ato de perceber a alma é um instrumento co-participativo da experiência, enquanto o corpo não é incumbido de um papel passivo. Diferentemente de quando a alma pensa, onde o corpo não tem um papel ativo. Porém, muito falamos de julgamentos e predicação. Essas são noções intrinsecamente relacionadas com os estágios do diálogo que tratam da capacidade solitária da alma. Na próxima seção discutiremos mais profundamente o fato da percepção não ser judicativa, oriunda do fato dela não captar a οὐσία.

#### 4.3 QUAL O ESTATUTO EPISTÊMICO DA PERCEPÇÃO?

A investigação do diálogo é primordialmente a busca pela definição de *ἐπιστήμη*, de modo que bastaria apresentar um contraexemplo e a refutação seria efetivada. Sócrates já mostrou casos em que conhecimento não é resultado da percepção, mas ele insiste na crítica. Afirma, no argumento final em prol dessa refutação, que “não seria jamais possível percepção e conhecimento <serem> o mesmo” (PLATÃO, 186e9-10). Teeteto corrobora, sugerindo que conhecimento é outra coisa (PLATÃO, 186e11-12). Porém, discute-se a amplitude dessa diferença: pode-se dizer que a função do argumento é mostrar que percepção não tem estatuto epistêmico algum, ou defender existir um escopo em que a percepção é conhecimento. Ou seja, a discussão é se há conhecimento disponível apenas pela percepção, mesmo que ela não se identifique em definição com conhecimento (GERSON, 2003, p. 200).

Os intérpretes consideram que essa passagem indica uma mudança de perspectiva sobre a possibilidade de conhecermos pela percepção. Isso porque nessa passagem “ser” é algo atribuído ao que é sensível, diferentemente da *República*, a qual considera as coisas sensíveis como algo que nunca é de fato (PLATÃO, *República*, 478d5-9). Porém, a discussão principal em torno do trecho é se a percepção tem um caráter conceitual, judicativo ou, até mesmo, proposicional. Contudo, eles parecem não ter um consenso do que estão falando.

Kanayama (1987, p. 30) fala em termos de “conteúdo proposicional” e “estrutura proposicional” caracterizando como a estrutura da predicação “x é F”. Fine (2017, p. 71) também discute o problema em termos proposicionais e parece utilizar de maneira intercambiável com a noção de “conceito”. Do mesmo modo, Frede (1999, p. 380) falará de juízo descrevendo-a com a estrutura predicativa. Borges (2016, p. 68) caracteriza julgamento como o ato da alma em mobilizar recursos linguísticos para identificar, classificar, fazer inferências. Cooper (1999, p. 372) usa o termo “conceito” sem caracterizá-lo. Parece entender apenas como o uso de nomes, ou a capacidade de “etiquetar” o que nos é dado. Modrak (1981, p. 44) utiliza a noção de “julgamento” como a articulação de uma representação. Já o que chama de “julgamentos perceptuais simples” caracteriza como o uso de conceitos implícitos na experiência perceptual que são aprendidos por definição ostensiva. Esse conceito implícito articula um estado de coisas dado na percepção. Ao articular conceitos implícitos nós o explicitamos.

Lott (2011, p. 342, n. 12) admite que os autores façam um uso indiscriminado da noção de conceito e propõe que a literatura secundária assume, sem explicitar, que Platão trata de *κοίνα* como conceitos “representacionais”. Ao captá-las, a alma está tornando a afecção sensível em elementos do pensamento. Vamos seguir Lott nesse diagnóstico.

Platão, nesse momento do diálogo, pode estar desenvolvendo um argumento em prol da ideia de que pela percepção ser pouco complexa, ela não pode formular julgamentos ou opiniões<sup>126</sup>. Em outros termos, ela não forma frases declarativas, o tipo de enunciado tomado hoje como exemplo paradigmático de conhecimento. O texto argumentaria que essa estrutura só seria cognitivamente possível pela apreensão de conceitos não empíricos. Nas próximas passagens vamos mostrar como essa discussão é tratada na literatura secundária e estabelecer qual perspectiva explica melhor à passagem. Porém, devemos observar que outras características foram pontuadas sobre a natureza do conhecimento.

O diálogo indicou que conhecimento é fruto de uma “empíria”, proveniente do esforço cognitivo que não corresponde à apreensão de um relato (conforme a descrição da maiêutica socrática). Além disso, parece assumir que conhecimento é sempre “sobre o ser” e é “infalível”. Também podemos ver, observando a refutação da doutrina protagoreana, que conhecimento me dá a capacidade de previsão. Assim, conhecer implica a capacidade de oferecer declarações verdadeiras sobre o futuro. Esses elementos vão além de uma compreensão de conhecimento como saber “que” alguma coisa.

Retomando o *Teeteto*, temos no trecho 184-185 uma divisão cognitiva que foi ressaltada na seção anterior (entre perceber de um lado e pensar do outro). Essa distinção estará na base para o argumento final. Haverá um tipo de coisa que a percepção vai captar, isto é, as percepções, as coisas próprias (*ίδιον*) a cada órgão sensível. Enquanto isso, a atividade da alma através de si mesma é julgar. Ela faz isso com base naquilo que é comum (*κοίνον*) aos diferentes órgãos. Dito isto, a percepção não é capaz de apreender um tipo de comum especial: a *οὐσία*. É a capacidade de captar tal entidade que determina se conhecemos ou não. No entanto, o sentido de *οὐσία* pode ser facilmente torcido conforme se compreende a função do argumento.

### 4.3.1 Leitura “Ortodoxa”

---

<sup>126</sup> O que tratamos aqui como “formular um julgamento” corresponde ao verbo *δόξαζω*, derivado de *δόκειο* e que mantém relação com *δόξα*. O sufixo “-αζω” denota uma ação (Cf. SMYTH, 2013, p. 245), enfatizando então o aspecto ativo do processo. A tradução mais familiar desse termo é “opinar”, porém seu escopo semântico é mais amplo. Vai de “ter uma opinião, uma ideia” para “imaginar, pensar, supor” (Cf. MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2006a, p. 249). Em inglês costuma ser traduzido por “believe”, isto é, um “crer”, mais relacionado ao estado que tenho frente a uma asserção. “Julgamento” é optado por esse ato ser descrito como uma ‘asserção interna’. Assim, ao afirmar: “julgo que Teeteto é F” pode ser versado para “creio que Teeteto é F” (Cf. BROWN, 2014, p. 154)



Autores afinados com uma leitura Unitarista da obra de Platão vão argumentar que o diálogo está seguindo a epistemologia apresentada na *República*. Por conseguinte, aqui haveria uma prova cabal de que percepção não é conhecimento em sentido nenhum porque conhecimento é algo que concerne apenas a entidades puramente inteligíveis. Essa leitura assume que as *κοίνα* fazem referência indireta às Formas, os objetos do conhecimento. Naturalmente, sua apreensão constitui conhecimento. Como consequência, a percepção não teria estatuto epistêmico nenhum, porque o mundo sensível em verdade não “é” e só sabemos algo se apreendemos o que ele é.

Cornford (1957, p. 102–108) seguirá essa leitura ao comentar o parágrafo. Ele opta pela tradução de οὐσία por “existência” e admite que, pelo contexto anterior, a leitura natural do parágrafo teria uma relação com a produção de julgamento. Assim, pela percepção não se entende o significado de “existir”. A percepção não tem uma complexidade lógica suficiente para ir além da consciência imediata de “branco”. Dado que o estágio três do argumento sugere que a οὐσία está presente em tudo, inclusive nas coisas comuns, o argumento poderia ser traduzido da seguinte maneira: todo julgamento envolve a noção de existência<sup>127</sup>. A percepção não capta a existência e, dessa maneira, não faz nenhum juízo. Não posso dizer desde “esse branco existe aqui” ou “a bolsa é amarela (existe amarelo na bolsa)”. Apenas os juízos podem ser verdadeiros ou falsos e, assim, não há conhecimento perceptivo. Porém ele enriquece suas afirmações enfatizando o modelo de epistemologia proposto na *República*.

Sua conclusão é que todo julgamento depende de uma captação, no mínimo confusa, das Formas. Conhecimento de fato estará na captação dessas entidades após um longo esforço e educação. Deve-se treinar a dialética para obter conhecimento, não sendo um ato espontâneo oriundo da percepção que temos das coisas (CORNFORD, 1957, p. 108). Porém, há uma série de incompatibilidades na sua leitura com a passagem. Principalmente porque vai enfatizar o ato de “captação” das coisas comuns, o que não parece ser o foco do argumento, que se dedica ao que a alma faz ao captá-los. Os julgamentos foram postos como candidatos de conhecimento, não algum tipo de “intuição” (COOPER, 1999, p. 357–358).

Isso se dá pela assunção de que Formas e *κοίνα* são o mesmo tipo de objetos. Porém, para essa leitura se sustentar, é preciso que ambas as coisas tenham, no mínimo, uma função cognitiva similar, coisa que elas não possuem. Elas se assemelham na medida em que ambas não são sensíveis, porém seu estatuto ontológico ou epistêmico é bem diferente. De maneira

---

<sup>127</sup> Nesse aspecto, discordamos da argumentação de Cooper (1999, p. 370). Ele critica Cornford por juízos de existência ser apenas um tipo de juízo, porém esquece-se de levantar como a noção de “οὐσία” perfaz todas as coisas (Cf. PLATÃO, *Teeteto*, 186a2-3).

geral, as Formas costumam ser caracterizadas como as unidades para respectivas multiplicidades. Cada Forma é a razão para algo ser o que é e para uma multiplicidade possuir o nome que ela tem. Por outro lado, as coisas comuns são caracterizadas por serem os aspectos comuns de diferentes percepções. Nesse caso, “branco” é um termo para uma multiplicidade de coisas. Porém, isso é captado pela percepção, não sendo necessária a atividade da alma (COOPER, 1999, p. 359, n. 8). A alma pode ter uma capacidade de reconhecer, nomear, o que quer que seja. Mas “captar” o branco, o agudo, etc, é uma capacidade do corpo vivo.

Além disso, quando οὐσία ganha um destaque no estágio três, Cornford projeta uma oposição com o heraclitianismo. Dessa maneira, enquanto a οὐσία teria a conotação de algo que “é” (compartilhada pelas demais κοίνα), a percepção e o que provém dela pertencem ao âmbito do “vir-a-ser”. Porém, contrariamente à leitura de Cornford, o trecho confere “ser” às percepções (PLATÃO, *Teeteto*, 185a8-9; 186a9-186b1). Assim, a dicotomia entre ser e vir-a-ser não passa de uma projeção por parte do comentador.

Há ainda um argumento, esboçado por Burnyeat (1976a, p. 44–45) e seguido por Bostock (1988, p. 129), contra a tradução de οὐσία por “existência”. Essa tradução implica que a noção de existência é pressuposta em todos os julgamentos. Isso porque se pressupõe que todos os elementos do julgamento “existem” quando o declaramos. Porém Sócrates afirma em 185c4-7 que podemos não apenas “existência” é algo comum a todas as coisas, mas também a noção de “não-ser” (não existência). Ou seja, “não existir” seria uma característica comum a tudo. Porém, essa afirmação é muito estranha.

Bostock (1988, p. 119) coloca essa tese sob o nome de leitura “ortodoxa”, caracterizada de maneira mais geral como uma proposta segundo a qual é necessário captar alguns conceitos não empíricos – em particular o de ser – para produzir julgamentos. Essa tese será conservada na literatura secundária, porém sob outra perspectiva, proposta por Burnyeat (1976a, p. 45). Ao invés de conceber “οὐσία” nesse contexto pela noção de “existência”, ele propõe que foquemos no aspecto predicativo que a noção de ser abrange. Sendo assim, deixar de captar a οὐσία consistiria na incapacidade de obter o conceito que possibilita a estrutura mais geral da predicação: x é F. Assim, o “não existir” (τὸ μὴ εἶναι) se torna mais inteligível, porque significa apenas dizer que todas as coisas “não são” alguma outra coisa.

Essa leitura tem mais uma vantagem, relacionada à função da primeira parte. Em 179c2d1 Sócrates conclui que há casos em que a percepção é infalível. Como consequência, haveria casos em que a percepção me dá acesso da verdade, o que constituiria conhecimento.

O argumento presente em 184b-186e tem a função de recusar qualquer possibilidade onde a percepção em si possa ser conhecimento. Para que isso seja efetivado, é necessário retirar a percepção desse âmbito discursivo. A primeira parte do *Teeteto* seria radicalmente anti-empirista.

A leitura ortodoxa concebe que a função do argumento é explicitar o caráter não-conceitual da percepção. Em última instância ela não é complexa para permitir a estrutura da predicação. Em outros termos, ela não é cognitiva ou não tem estatuto epistêmico. Com a percepção não temos uma compreensão das coisas de modo que eu possa afirmar “isto é tal e tal”. Assim, sem a atividade que a alma faz de julgar o que percebemos, há apenas uma consciência nebulosa das coisas. Essa leitura parece bastante vantajosa, porque torna os passos do texto intuitivos, está em acordo com a distinção gramatical e alcança uma conclusão cabal: a percepção não tem estatuto epistêmico nenhum, porque apenas frases declarativas podem ser verdadeiras ou falsas. Através da percepção não podemos formular uma declaração, por isso não obtemos verdade.

Dramaticamente, essa leitura parece ir ao encontro da nossa narrativa. Já no início do diálogo impele-se por uma distinção cognitiva entre alma e corpo, a qual seria finalmente estabelecida aqui com a capacidade de perceber e julgar. Porém, alguns leitores constataram uma ambiguidade nessa distinção, o que traz outro elemento para discussão, com outro sentido de *ὀψία* a ser explorado. Ao fim e ao cabo, interpreta-se a função do argumento de outra maneira.

### 4.3.2 Leitura “Realista”

John Cooper (1999, p. 361–364), analisando o parágrafo passo a passo, julga que Platão não se decide entre dois sentidos de percepção, a saber, se ela é mera consciência sensorial (sem conceitos) ou uma consciência sensorial mínima para as qualidades sensoriais. No segundo caso, ainda há uma redução cognitiva da percepção, porém ela não é absoluta. A percepção seria capaz de fazer juízos mínimos, como “isto é vermelho”, “isto é agudo”. Dessa maneira, a função do argumento não precisa ser estabelecer a oposição entre sentir e julgar, mas entre dois tipos de julgamentos, um de conteúdo restrito aos sentidos e outro, mais robusto, oriundo da alma sozinha.

Cooper pauta-se na caracterização que Sócrates faz das *κοίνα*, isto é, que são coisas comuns ao que diferentes órgãos sensoriais captam. Sendo assim, não se deve inferir daqui que universais como “vermelho”, “duro”, sejam coisas “comuns”. O trabalho solitário da alma

se volta às *κοίνα* e faz julgamentos sobre elas e sobre as coisas sensíveis. Porém haveria um tipo de conceito aplicado quando se percebe. São justamente os que concernem às qualidades sensíveis (COOPER, 1999, p. 363). Dessa maneira, há conceitos envolvidos nos atos de percepção. Como consequência, percepções já têm conteúdo judicativo.

O autor acredita encontrar exemplos no texto que corroboram essa ambiguidade. Ele vê na passagem 185b9-c3 um momento em que Platão concederia a percepção como tendo a capacidade de julgar. Isto porque a percepção conseguiria examinar se algo é ou não salgado. Porém, nesse aspecto, discordamos do autor. Porque nessa passagem Sócrates está abrindo apenas uma hipótese<sup>128</sup>. Isso é reforçado por ela ir de encontro ao que fora estabelecido nas passagens anteriores. Dessa maneira, é mais adequado interpretá-la como algo contrafactual do que tomar como uma indecisão conceitual. Apesar disso, o que se segue da sua leitura parece-nos pertinente.

A leitura do argumento final muda bastante de figura. A consequência é que podemos ter juízos sobre percepções, podendo ser verdadeiros ou falsos, sem a atividade reflexiva da alma. Dessa maneira, compreender *οὐσία* como conceito que possibilita a predicação não seria útil para o argumento. Por isso, é possível inferir que se faz alusão para um tipo de cognição que depende da noção de ser para ter conteúdo. Para eleger o significado relevante de ser, Cooper (1999, p. 372) retoma a refutação de Protágoras. Ele propõe que a moral da refutação é que o pensamento ou crença de que x ocorre, só é verdadeiro se as coisas são ou ocorrem de fato daquela maneira. Em outros termos, Cooper privilegia um uso semântico do verbo ser, ao invés de privilegiar o aspecto “sintático” do termo. Porém, esse sentido semântico não corresponde ao sentido existencial, mas seria mais próximo do veritativo<sup>129</sup>.

As *κοίνα* de bom, mau, beleza e feiura, e a noção de utilidade são trazidas no estágio três do argumento, temas que também são tratados na refutação do sofista. Cooper (1999, p. 372–373) julga que isso é uma indicação que reforça sua intuição. Assim, para ele, o argumento final do trecho 184b-186e é que a percepção não capta a *οὐσία* porque ela não diz

<sup>128</sup> Burnyeat (Cf. 1976a, p. 48–49) constata isso e é seguido por Borges (Cf. 2016, p. 64–65). Porém, há intérpretes que discordam dessa leitura, sugerindo que Sócrates nem endossa nem discorda da assunção proposta (Cf. DIXSAUT, 2017, p. 57; KANAYAMA, 1987, p. 33).

<sup>129</sup> Charles Kahn (Cf. 1997) tem vários trabalhos onde lida com os diferentes sentidos que o termo ser contém na Grécia. Apesar de suas ideias mudarem com o tempo, o autor já considerou que sob o termo “ser” os Gregos não dispuseram uma noção distintivamente existencial. A noção mais fundamental de ser, quando usado de maneira absoluta, é o sentido de “ser assim”, “ser o caso”, “ser verdade”(Cf. KAHN, 1997, p. 9). Dessa maneira, o sentido absoluto do termo não refletiria simplesmente a noção de existência, a não ser em estreita ligação com a noção de verdade. Com o tempo, o autor matizou essa posição. No caso dessa passagem, sua leitura atual é que o argumento trata de *οὐσία* desde um papel predicativo, mas através do aspecto semântico veritativo, não só sintático. Entende-se a predicação como uma propriedade pertencente ao sujeito extralinguístico (Cf. KAHN, 2018, p. 88).

concretamente nada sobre o que a cor, o som, etc, realmente é. Ou então, se a “igualdade” realmente existe naquela relação de coisas. Para fazer isso, é necessário guiar o pensamento por padrões objetivos, levando em consideração o passado, presente e futuro. Falhar em obter objetividade é falhar em atingir a verdade. A objetividade só é obtida apelando aos padrões válidos sobre o assunto, enquanto a percepção é puramente subjetiva e não é guiada por padrões. Assim, ela não serve como critério para o conhecimento.

A leitura de Cooper servirá de base para outros autores desenvolverem concepções mais amplas do significado de *οὐσία*. Modrak (1981, p. 50–51) vai sugerir que seu sentido vai além de “objetividade” ou de “padrões objetivos”. Para ela o caráter “definido” da *οὐσία*, diferente do mundo heraclitiano, permite a leitura de que captá-la é obter cadeias explanatórias de opiniões verdadeiras inter-relacionadas. Isso é muito mais complexo do que ter apenas “opiniões verdadeiras”, coisa que a percepção poderia proporcionar. De maneira similar, McDowell (MCDOWELL, 1973, p. 188–191) vai propor que *οὐσία* não é nada mais nada menos do que aquilo que responde a pergunta “o que é x”. Porém, a interpretação dos autores depende de uma leitura equivocada de certos momentos do texto grego e até de uma noção pouco habitual de verdade, como demonstra Bostock (1988, p. 139–140).

### 4.3.3 Exame das duas vertentes;

Em nossa opinião, a leitura ortodoxa e a leitura de Cooper, que vamos nomeá-la enquanto “realista”<sup>130</sup>, são as versões mais promissoras para dar conta do trecho. Ambas estão suscetíveis a objeções, porém, à primeira vista, a leitura realista parece ser bem menos vantajosa do que a leitura ortodoxa. O argumento principal contra ela é que nas linhas 186c7-8 a afirmação sobre a necessidade de ser para a verdade parece ser geral e cabal: sem ser, não há verdade (em absoluto). A leitura realista permite que a percepção produza juízos. Sendo assim, alguns desses julgamentos serão verdadeiros, mesmo que por acaso. Dessa maneira, há casos em que a percepção capta a verdade (BOSTOCK, 1988, p. 133).

Enquanto isso, a leitura ortodoxa oferece uma razão muito clara para isso: a percepção não produz juízo algum. Concluimos que não se obtém verdade nenhuma através dela, assim

<sup>130</sup> Seguimos a sugestão de Lott (Cf. 2011, p. 346–348). Ele nomeia uma leitura que privilegia o sentido sintático de ser (x é algo) como “conceitualista” e aqueles que privilegiam o sentido “semântico” (x é real) por “realistas”. Preferimos não optar pelo termo “conceitualismo” pela discussão já mencionada entre o conceitualismo e não-conceitualismo perceptivo. Nesse panorama, a caracterização de Lott seria inversa, pois os realistas como Cooper entendem que a percepção é conceitual, enquanto os que leem o parágrafo de maneira ortodoxa seriam não-conceitualistas. Dessa maneira, preferimos manter a nomeação de Bostock (Cf. 1988, p. 119) para essa leitura sintática do verbo ser.

como também não se obtém falsidade. Porém, a construção do estágio três parece oferecer uma desvantagem para essa interpretação. Em retrospectiva, essa leitura compreende que “apreender as *κοίνα*” significa dispor do acesso a entidades abstratas, ou os seus termos, para produzir predicções (BOSTOCK, 1988, p. 119). Ou seja, apreender *κοίνα* também é apreender o nome que damos a multiplicidades de coisas. Essa descrição não combina com aquilo que está exposto no estágio 3.

Exemplificando, o acesso a um *κοίνον* me dá a capacidade cognitiva de reconhecer uma qualidade e poder falar sobre ela. Sem o *κοίνον* de Igualdade não se dispõe da capacidade cognitiva de julgar que “x é igual a y” nem reconhecer as igualdades sensíveis ou inteligíveis. Da mesma maneira, o *κοίνον* de “vermelho” me dá a capacidade de ver as coisas “como” vermelhas e utilizar o seu nome. O *κοίνον* de “ser” seria aquilo que permite toda relação predicção. Porém, o estágio três impõe condições rigorosas para sua captação. Não parece ser o caso seja necessário um longo aprendizado, tempo, para fazer julgamentos simples. Muito menos a capacidade de fazer comparações, raciocinar sobre o passado, presente e o futuro, para simplesmente afirmar que “isso é vermelho” ou “isso é belo”. Muito menos a capacidade de fazer cálculos, que também é enfatizada (BOSTOCK, 1988, p. 132).

Essa objeção já fora trabalhada por Frede (1999, p. 382) e a resolução é seguida por Bostock (1988, p. 124; 132). Os autores vão ler o final do estágio três<sup>131</sup> da seguinte maneira: os humanos, diferentes dos animais, têm a capacidade de fazer julgamentos. Porém, logo que nascem eles não têm essa capacidade. É preciso tempo para que alcancem “a idade da razão” e, dessa maneira, possa captar conceitos e entender as coisas como *sendo* “vermelhas”, “macias”, que são *iguais* ou que são *diferentes*, etc. Os estoicos teriam defendido tal coisa e Platão já estaria propondo essa diferença cognitiva. Contudo essa leitura ainda nos parece objetável.

A leitura ortodoxa assume que produzir julgamentos depende da mente captar certas noções abstratas e seus nomes para falar sobre as coisas. A noção de ser é especial e é enfatizada porque é ela que possibilita a predicção. Porém o início do estágio três torna as coisas estranhas, dado que Teeteto diz que οὐσίαν é o que a alma mais anseia, ou aquilo que a alma “procura alcançar” (*ἐπορέγεται*) (KANAYAMA, 1987, p. 39). Também fala que a alma tenta julgar (*κρίνειν περιᾶται*) “o ser de algo” após fazer várias comparações. Bostock (1988, p. 120) diz que nada de exato pode ser tirado da maioria dos verbos colocados nesse trecho (exceto *ἐπισκοπεῖν*) porque são usados de maneira “metafórica”. Porém, tendemos a ver a

---

<sup>131</sup> Onde se coloca a capacidade e incapacidade que animais e humanos recém-nascidos compartilham, isto é, são capazes de perceber e incapazes de examinar a relação das coisas com o ser e a utilidade.

descrição como literal, de modo que torna-se difícil compreender porque a alma examina, anseia ou tenta julgar (pela comparação, pelo cálculo, etc) algo que ela já captou (LOTT, 2011, p. 350).

Ainda podemos levantar outras duas objeções para esta leitura. A primeira parece ser o problema inverso da leitura realista de *οὐσία*. Aqueles têm dificuldades pelo fato de que haveria casos em que a percepção oferece verdade. Já estes admitiriam que a apreensão do “ser” pode produzir julgamentos falsos. Essa tese parece contraintuitiva no contexto platônico e não é reproduzida em outros diálogos (LOTT, 2011, p. 349). Por outro lado, o argumento ofereceria uma clareza sobre o que é conhecimento que torna as discussões subsequentes do diálogo surpreendentes. Isto porque parecem pressupor que conhecimento trata de objetos, não de declarações (BOSTOCK, 1988, p. 132; LOTT, 2011, p. 349).

Há de se ressaltar que essa compreensão de julgamento como um processo que exige tempo e reflexão não parece ser uma descrição do hábito comum de fazer “declarações”, dado que é extremamente intelectualizada. Só quando estamos diante de um problema, independente da natureza – se é teórica ou prática – que passamos a refletir em prol da sua resolução. Posteriormente no texto, define-se explicitamente pensar e opinar<sup>132</sup> da seguinte maneira

Um discurso que a alma ela mesma com ela mesma percorre sobre as coisas que ela examine. É como alguém que não sabe, que te declaro isso. Pois é isto que me parece <fazer a alma> ao pensar: nada outro senão dialogar, ela mesma consigo mesma questionando e respondendo, afirmando e negando. E quando, após lançar-se <nesse dialogar>, seja um tanto vagorosamente seja mais agudamente, tendo-se definido, ela, a partir daí, afirmar a mesma coisa e não <mais> duvidar, isso tomamos como a opinião dela. Assim sendo, eu, de minha parte, chamo o formar uma opinião de falar e a opinião, de uma fala, proferida não certamente para outro nem oralmente, mas em silêncio, para si mesmo (PLATÃO, *Teeteto*, 189e6-190a6)

Λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῆ. ὥς γε μὴ εἰδὼς σοὶ ἀποφαίνομαι. τοῦτο γάρ μοι ἰνδάλλεται διανοουμένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα. ὅταν δὲ ὀρίσασα, εἴτε βραδύτερον εἴτε καὶ ὀξύτερον ἐπάξασα, τὸ αὐτὸ ἤδη φῆ καὶ μὴ διστάξῃ, δόξαν ταύτην τίθεμεν αὐτῆς. ὥστ' ἔγωγε τὸ δοξάζειν λέγειν καλῶ καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον, οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῆ, ἀλλὰ σιγῆ πρὸς αὐτόν (PLATÃO, *Teeteto*, 189e6-190a6)

Nessa definição, opinião é o resultado convicto de uma reflexão individual sobre um dado problema. Ou seja, quando dizemos “minha opinião é que x”, temos uma convicção que

<sup>132</sup> Ela é repetida no Sofista (Cf. PLATÃO, 263e).

se traduz em uma declaração. Ela só é obtida depois de um longo exame de afirmações e negações. Ou Platão está oferecendo uma descrição extremamente intelectualizada desse processo, ou ele está utilizando-o como um termo para uma atividade específica da mente quando tem a pretensão de afirmar verdade, os “comuns”. Isso significa que aceitação de afirmações de maneira cega, proveniente de testemunhos, não correspondem à definição platônica do que é “julgar” uma coisa. Essas declarações não refletidas podem ser atitudes proposicionais ou “atos de fala”, podemos até acreditar nelas. Porém, se não são resultados do pensamento racional, então não são “opiniões” (LOTT, 2011, p. 361).

Essa dificuldade em volta da captação do ser é determinante, levando em conta os aspectos dramáticos da nossa leitura. Não apenas a distinção entre as capacidades da alma e do corpo são centrais na nossa discussão (o que a leitura ortodoxa mostra), mas também fora posto que uma característica dessa diferença seja a dificuldade que o processo reflexivo tem para obter verdade (o que a leitura ortodoxa deixa de lado). Esse aspecto é marcado pela maiêutica socrática e o próprio Lott (2011, p. 353) usará o funcionamento dela para explicitar como o segundo estágio do argumento pode ser lido de maneira realista. Ele (LOTT, 2011, p. 354–355) está afinado conosco defendendo que Teeteto tem uma visão que mistura percepção e pensamento. Ele sugere que, no início do estágio dois, ele ainda apresenta uma visão da cognição como uma “captação direta” da propriedade das coisas, entendendo que pensar é como se fosse perceber. Mas o jovem paulatinamente começa a ver a diferença. Dessa maneira, Sócrates deixa de falar sobre “perceber”, “agarrar” e “mostrar” os comuns, para “pensar”, “examinar”, “considerá-los”.

Platão parece estar tratando de *δοξαζειν* e *δόξα* como sinônimos de *ἀναλογιζομένη*, *συλλογισμός*, *ἐπαινοῦσα*, *συμβάλλουσα*. Isso parece muito mais complexo do que apenas conectar um predicado com um sujeito (LOTT, 2011, p. 351). Porém, um leitor ortodoxo poderia contrapor dizendo que não parece ser possível formular declarações se não dispomos de conceitos. O estágio dois dá vasta evidência para essa posição. Em contraposição, podemos seguir o argumento de Lott (2011, p. 351–352), segundo o qual, de fato, parece um consenso contemporâneo que, para ter um julgamento, é preciso estar inserido em uma rede de crenças e que envolve noções abstratas. Platão concorda com esse caráter holístico no que se refere ao conhecimento, mas ele não parece assumir que formular um julgamento depende disso<sup>133</sup>.

---

<sup>133</sup> Claro, pode-se objetar novamente a partir de algumas afirmações no *Fédon* (Cf. PLATÃO, 74d4-75b8). Aí, Sócrates diferencia os iguais particulares do Igual inteligível. Esse Igual não foi obtido pelos sentidos e as coisas iguais particulares apenas nos fazem lembrar desse Igual, que já estaria presente na alma antes dela estar no corpo. Ele parece por como condição para perceber as coisas como iguais o fato de termos a apreensão do “Igual em si”. Essa é uma leitura kantiana do argumento do *Fédon*, mas não é a única possível. Scott (Cf. 1999, p. 103–



Seguindo a leitura realista e concebendo que *κοινά* não são “conceitos”, mas são características das coisas. Privilegiando o caráter semântico de *οὐσία* Lott (2011, p. 347–348) vai propor que, no contexto do estágio dois, captá-la não é “obter conceito”, mas sim a habilidade de apreender corretamente o estado de coisas “x é (de fato) F”. Em exemplos concretos, teríamos: “o sabor é realmente salgado”, “Teeteto é realmente belo”<sup>134</sup>, “a barra é realmente torta”, etc. Em complemento, o estágio três inverte o foco para as qualidades: se F está (de fato) em x. Ou seja, se “a pequenez está realmente no avião”, se “a beleza está de fato em Teeteto”, etc. Porém, parece difícil ler-se o estágio dois da mesma maneira que estamos lendo o terceiro.

O estágio 2 parece estar tratando de dois tipos de captação de coisas, inclusive ao tratar do pensamento. Ele se pergunta sobre como “percebemos” ou “aprendemos” os comuns. Lott (2011, p. 353–355), no entanto, vai objetar isso. Ele propõe que esse estágio deve ser lido no contexto dialético geral do diálogo. Se não for tratado dessa maneira, o texto realmente parecerá estar tratando de captação dos conceitos. O contexto dialético mostrará que Teeteto não diferencia adequadamente perceber de pensar. Sócrates está mostrando paulatinamente essa diferença, ao ponto de que no estágio 3 falará exclusivamente sobre “examinar” os comuns, não mais de “captá-los”. Trataremos mais disso na sequência,

Em conclusão, não parece que o parágrafo 184b-186e estaria propondo que “ser” ou qualquer outra *κοινά* é um conceito representacional, nem que é necessário captá-los para produção de julgamentos. O trecho não está tratando da complexidade lógica de fazer declarações, mas sobre como acessar o ser das coisas (i. e. pensando). Isso pode significar a reabilitação da leitura realista, porém nos parece que elementos da versão de Cooper ainda são problemáticos e devem ser afastados. Como exemplo, podemos pontuar sua ênfase no caráter conceitual da percepção.

Já pontuamos que a leitura realista de Cooper se pauta em uma ambiguidade: Platão não teria se decidido entre duas interpretações da percepção. Uma em que ela seria mera consciência sem qualidades, outra que já envolveria conceitos e julgamentos, ainda que simples. Porém, a evidência que Cooper oferece é frágil, de modo que sua hipótese, ainda que plausível, não tem uma confirmação. Nesse aspecto, Modrak (1981, p. 42–44) vai segui-lo.

---

118) defende uma leitura alternativa do argumento, mostrando que o ponto pode ser o seguinte: eu só posso reconhecer a diferença entre os iguais particulares e o Igual se eu já tivesse conhecimento desse Igual. Essa é uma leitura que corrobora uma separação cognitiva radical entre o que eu aprendo pela percepção e pelo testemunho (e os testemunhos dos sentidos) daquilo que eu aprendo pela rememoração, enquanto um “refletir” exigente sobre meus pensamentos. Lott pode estar seguindo essa sugestão.

<sup>134</sup> O autor chega a tratar isso de maneira dramática. O fato de Sócrates dizer em 185e1 que Teeteto é belo, não feio, como Teodoro disse anteriormente, reforça uma contraposição entre o que “parece” com o que “de fato” é daquela maneira.

Ela chega a aproximar a teoria da percepção exposta no diálogo com a tese empirista dos “dados dos sentidos” e do fenomenismo (MODRAK, 1981, p. 37–39).

Modrak (1981, p. 42) sugere recorrer ao final da refutação de Protágoras como outra evidência. Lá, Sócrates estaria negando que haja julgamentos perceptuais sobre o futuro, mas que há juízos perceptivos do presente. Porém, o trecho não parece garantir o ponto da autora. O contexto indica que o assunto tratado é o exame de “até aonde” a tese de que “as opiniões são sempre verdadeiras” vai. O argumento de Sócrates mostra que há casos onde isso não se confirma. Ele termina com a seguinte sentença: “Mas sobre as afecções presentes a cada um, a partir das quais surgem as percepções e as opiniões a elas relacionadas, é mais difícil tomá-las como não sendo verdadeiras”<sup>135</sup> (PLATÃO, *Teeteto*, 179c2-4). O que é reconhecido é que há opiniões relacionadas às percepções, sendo essas difíceis de serem falsas. Mas isso não implica que os “julgamentos” sejam espontâneos no ato perceptivo.

Outra razão particular que nos compele a recusar a leitura proposta é a aceitação da leitura que Dixsaut faz da distinção gramatical. Ela não parece compatível com uma concepção “conceitualista” da percepção, onde perceber já envolveria cognição superior, o que implica pensamento abstrato e os chamados “conceitos” ou “representações”. Assim, ficamos impelidos a recusar uma leitura que ofereça esse alto nível de cognição à percepção. Ou seja, não admitimos que a percepção seja conceitual.

Porém, discordamos em certo aspecto de Dixsaut, que parece compreender o ato de nomear como dependente desse tipo de cognição complexa. Lott (2011, p. 357–358) é um crítico dessa noção compartilhada pelos ortodoxos (apoiada também por Cooper e Modrak) de que o próprio nomear é cognitivamente complexo e que só é feito ao captar-se *κοινά*. Podemos dizer que Platão não está lidando com a noção de ‘conceito’ como uma representação mental. Ele reconhece que a percepção é conceitual, se a entendemos como uma habilidade de nomear e referir-se a objetos. Mais que isso, ele não se pronuncia. A função do argumento não é provar o contrário, mas é mostrar que esse tipo de cognição não capta a “realidade das coisas”. É um tipo de cognição muito mais relacionada com atividades práticas e cotidianas que não exige lidar com verdade ou falsidade,

Bostock explicitamente trata de maneira intercambiável os “termos” e as *κοινά*, como se fossem a mesma coisa<sup>136</sup>. Mas não são, pois termos são aquilo que usamos para referir as coisas e as *κοινά* são as propriedades que elas realmente têm. Isso é verdadeiro ao ponto de

<sup>135</sup> Tradução alterada.

<sup>136</sup> Talvez Cooper não caia nesse erro pela vagueza com que ele utiliza a noção. Ele parece caracterizar “conceito” justamente a atividade de nomear as coisas. Burnyeat também parece ser mais cuidadoso do que Bostock nessa identificação, coisa que o próprio Lott pontua.

que podemos nomear erroneamente. A tese de que podemos nomear as coisas incorretamente<sup>137</sup> parece ser algo que Platão endossaria, principalmente ao tratar de “não filósofos” (Cf. PLATÃO, *Sofista*, 218b-c; *República*, 515b; *Leis*, 895d). Isso porque estes últimos não teriam critérios adequados para dizer quando algo realmente é ou não é aquilo que diz<sup>138</sup>. Em suma, o ponto que Lott parece defender é que Platão não confunde “nomear” as coisas com “julgá-las”. O último caso busca falar da realidade e seria o resultado da atividade de uma alma racional.

Dito de outra maneira, Platão não está querendo impor as condições para o discurso e o pensamento em geral ser possível. Novamente, ele não está assumindo que captar conceitos é imprescindível para fazer julgamentos, pensamentos, ou falar sobre um assunto. Ele está assumindo que nomeamos o que percebemos. Isso não precisa envolver representação nenhuma. Da mesma maneira, também falamos e compartilhamos ideias. Porém, conversar e agir sobre o que percebemos é diferente de julgar sobre o ser das coisas, se certas *κοινά* têm ou não realidade, se estão instanciadas ou não. Este julgamento pode ser verdadeiro ou falso. Quando é verdadeiro, é fruto da captação do ser, diferente de quando é falso. Porém a nossa percepção está restrita ao nosso ambiente privado, como as coisas aparecem para nós. Julgar é tentar acessar algo que transcende essa subjetividade e, quando eu acesso, capto o ser, os fatos, falo algo verdadeiro.

Gerson (2003, p. 211–212) também acredita que a discussão sobre a percepção ser judicativa não cabe nesse contexto. A resposta não pode ser obtida com clareza, porque ela é variável conforme se entende a noção de julgamento. Se juízo está sendo compreendido por “κρινεῖν, συλλογισμός, τὰ ἀναλογίσματα” então a percepção não é judicativa, mas se entendemos como “a cognição de que se tem a percepção que se está tendo”, a percepção de fato é judicativa. Porém, “ansiar pelo ser” corresponde a alguma dessas coisas? Gerson admite que não. Para isso, ele parte de uma estratégia que achamos muito acertada: analisar o trecho com base em 152a-c.

Essa passagem é que Sócrates delineia a identificação da tese protagoreana com a tese de Teeteto. Ao fazer isso, ele relaciona duas noções que toma como correlatas no que trata ao

---

<sup>137</sup> Essa tese é estranha para nós, dado que não damos “nomes” para alguma coisa com o objetivo de nomear correta ou incorretamente. Nomes são apenas etiquetas convencionais e arbitrárias. Porém, acreditamos que isso pode ser elucidado recorrendo a dois fatos (1) os gregos não tem termos distintos para “nome” e “palavra”, de modo que ao falar sobre nomear, pode estar tratando de usar palavras de maneira correta ou não; (2) se nomearmos uma pirita (ouro de tolo) como “ouro”, parece que nomeamos corretamente? Poderia fazer sentido em um contexto humorístico, algo irônico, feito para gerar humor ou confusão, o que não seria interessante em um contexto em que buscamos produzir conhecimento. Esta última é a pretensão platônica.

<sup>138</sup> Da mesma maneira que um botânico é mais capaz de diferenciar espécies de uma mesma região do que famílias que moram naquela região há séculos.

conhecimento. Para Platão, parece que conhecimento sempre é “do que é” e é algo “infalível” (GERSON, 2003, p. 197–200; MOSS, 2020, p. 71–76). Nós argumentamos que “ser” (*εἶναι*), naquele contexto, deveria ser tomado por “realidade” ou “como as coisas são”, “como estão”. O que vem a seguir no diálogo é uma tentativa de provar como a percepção é infalível e isso também implica explicitar as consequências da “realidade” ser tratada como proveniente da percepção.

Seguimos Lott (2011, p. 359) e acreditamos que Platão considera captar “o que é” como condição suficiente para termos conhecimento. Dessa maneira, ao assumir que percepção é sempre “do que é”, isso garantiria sua infalibilidade<sup>139</sup>. O filósofo constrói a ontologia que possibilitaria isso, mas também mostra os seus limites. Contudo, em um caso a percepção ainda parece ser “infalível”, pois as opiniões sobre o que estou sentindo parecem nunca ser falsas, o que implicaria que ela capta o “ser”.

Gerson (2003, p. 205) nota isso e propõe que Platão está indiretamente colocando uma distinção relevante no termo grego para “infalível” (*ἀψευδής*). No que se refere à percepção, não significa algo “sempre verdadeiro” ou “que não erra”, mas algo como “incorrigível”. O julgamento, se não é falseável, é incorrigível, o que não significa que seja verdadeiro. Eu posso saber que o avião “na realidade” é enorme, porém, se o vejo de longe, não posso corrigir a percepção de que ele é pequeno. Enquanto isso, se algo “é” autenticamente, então é infalível, não erra. O argumento em 184b-186e estaria diferenciado “percepção” enquanto aquilo que é “para mim” e “realidade” enquanto “o que é efetivamente”. Em conclusão, o argumento de fato seria próximo da distinção entre “aparência” e “o que é”, vista nos diálogos da maturidade.

A capacidade da alma de refletir faz com que alcancemos as qualidades reais que efetivamente as coisas têm. Isso porque realidade é uma coisa comum em todas elas. Isso fora exemplificado por Sócrates nos estágios dois e três pelo exame que deve ser feito para obtê-las. A percepção é incorrigível, justamente por tratar como “aparece para mim”, restringindo-se a cada um dos sentidos especiais, porém podemos analisar o ser das próprias percepções pela reflexão (o avião parece grande, mas ele é grande mesmo?). Percepção não é algo que a alma racional faz e o julgamento não depende de conceitos abstratos para existir. A percepção não nos dá opiniões sobre as coisas, só o julgamento fala sobre as coisas, pois é um empreendimento de tentar captar o real.

---

<sup>139</sup> Gerson argumenta que, apesar de sintaticamente parecer o contrário, semanticamente parece mais adequado.

Porém, como lidar com a objeção de Bostock? Pois seria permitido que a percepção fosse fonte de declarações verdadeiras sobre o mundo, de modo que profere verdades. Gerson contorna o problema a partir do argumento 184b-186e: mesmo a percepção sendo infalível (no sentido de incorrigível) ela não capta a verdade por não captar o ser e ponto final. Verdade é diferente de obter um julgamento incorrigível. Enquanto isso, Cooper oferece uma resposta: conhecimento não é apenas “saber que”. A refutação de Protágoras torna claro que envolve uma habilidade. Tanto é que o início do diálogo identifica *σοφία* e *ἐπιστήμη*. São duas palavras para saber cujo sentido é antes de tudo prático, não teórico. O especialista é capaz oferecer opiniões verdadeiras sobre o futuro.

Em outros termos, sábio é quem possui uma habilidade confiável em falar a verdade sobre um determinado assunto. A percepção não dá esse tipo de acesso ao a realidade. Só pela reflexão sobre as coisas é que eu poderia ser capaz de fornecer tais coisas. Modrak (1981, p. 49) também defende isso. Ela confirma tal ideia a partir de um exemplo retirado do final do diálogo, o caso da criança que está aprendendo a escrever (PLATÃO, *Teeteto*, 207d1-208b9). Por ela ser incapaz de utilizar corretamente uma letra em mais de um contexto, é considerado que ela não tem conhecimento. Ela pode ter uma “opinião” ou um “julgamento” correto, mas não conhecimento. Assim temos evidência de que saber é um tipo de habilidade confiável e esse tipo de entendimento não seria obtido pela percepção apenas.

Essa defesa não nos parece suficientemente convincente, pois, como Bostock (1988, p. 133) aponta, o trecho do diálogo centra-se na noção de ser e conecta isso com a verdade. Não há menção à “sabedoria de um expert”. Porém, se incrementarmos os pressupostos da infalibilidade da percepção implicada na noção de ser, o argumento pode parecer mais convincente<sup>140</sup>. Platão estaria tomando como algo evidente que a captação do ser inevitavelmente leva a uma captação infalível da verdade. Isso significaria “atingir” a verdade. Ele estaria diferenciando uma cognição que não é capaz de adquirir essa habilidade confiável e outra capaz de acertar repetidas vezes. É possível que ele esteja usando uma noção de “verdade” pouco habitual.

Dessa maneira, poderíamos pensar na seguinte situação, com o objeção da tese realista afirmando: “Ora, se eu posso declarar coisas, sem captar o seu ser, eu posso muito bem produzir afirmações verdadeiras. Eu sou capaz de “tocar” a verdade sem acessar ser de *κοινά*

---

<sup>140</sup> Já tratamos sobre como o método maiêutico de Sócrates busca fazer inferências das crenças do seu interlocutor (Cf. LOTT, 2011, p. 353–355; SANTOS, 2012, p. 49–51; SCOLNICOV, 2015, p. 337). Sendo Teeteto um aprendiz de matemática e tendo concordado que conhecimento é sempre do que é e é infalível, parece-nos razoável acreditar que Sócrates ainda estaria trabalhando com essa noção no presente contexto. O ponto então é: nada “realmente verdadeiro” pode ser obtido pela percepção.

nenhuma. Platão não defenderia tal coisa”. Assim nós retrucaríamos: “mas isso lhe garante mesmo a verdade? Você pode ter acertado, mas é capaz de fazer isso de maneira infalível? Tente novamente. O resultado será confiável? É só com a captação da realidade que você pode afirmar com segurança algo verdadeiro”. Porém, isso não resolve de fato o problema, apesar de não o enfrentar diretamente.

Lott não se pronuncia sobre essa objeção de Bostock. Isso porque para ele a percepção é “não conceitual”, da mesma maneira que o julgamento prescinde de conceitos. Não estamos representando o mundo quando percebemos. Captar “vermelho” e “agudo”, não é ter conteúdo verdadeiro ou falso. Verdadeiro e falso são atribuições dos julgamentos e dos raciocínios que eu faço sobre a percepção e a partir dela. Lott não é afetado por essa objeção, por sair do jogo representacional que impuseram à percepção. Ele abdica de um caráter “racional” dela, mas ainda continua “hiperintelectualizando” o processo de fazer julgamentos. Porém, a vantagem da sua leitura é não considerar que o raciocínio seja a busca de conceitos que eu já disponho pra fazer os próprios julgamentos. Julgar torna-se uma busca para aquilo que transcende a mim mesmo e as minhas aparências. Da mesma forma que a leitura “não-conceitualista”, julgar não é algo disponível porque eu tenho percepção das coisas. A percepção pode ser condição necessária para julgar, mas ela nem explica porque eu tenho opiniões, como também seria necessária para conhecermos algo, embora não faça parte constituinte do conhecimento.

Nossa investigação teve como resultado que as três leituras principais do parágrafo têm vantagens e problemas. Escolhemos como a mais promissora uma leitura realista proposta por Lott, tanto pelas vantagens explicativas do trecho, mas por ela estar afinada com conclusões literária que retiramos durante a nossa análise. Ela ainda apresenta algumas dificuldades no que se refere a compatibilizar a possibilidade de falar a verdade e a incapacidade da percepção de obter verdade. Apesar disso, é a que nos parece mais promissora. Contudo, qual papel a percepção tem nessa versão do trecho? Discutiremos isso na próxima seção.

#### 4.4 QUANDO *ΑΙΣΘΗΣΙΣ* ΕΉ *ΕΠΙΣΤΗΜΗ*

O primeiro parágrafo da nossa dissertação nos lembrava da famigerada “teoria dos dois mundos” que supostamente Platão endossou nos diálogos médios. Segundo essa concepção, não podemos obter conhecimento pela percepção, como também não podemos ter conhecimento sobre o mundo percebido. Conhecimento é algo restrito a entidades abstratas

que capturo apenas com o pensamento. Nessa seção, vamos apresentar algumas considerações sobre como o *Teeteto* se encaixa nessa divisão, a partir da leitura realista da passagem 184b-186e.

Cornford forçou o *Teeteto* a caber sobre as principais teses da *República*, incluindo uma descontinuidade cognitiva entre *ἐπιστήμη* e *δόξα*. Isso aparece como um problema para o platonismo, pois nesse paradigma parece impossível sair do estado de opinião para o estado de saber. Apresentamos as razões para se afastar do exagero do intérprete. Ao contrário desta, a leitura de Burnyeat é mais afinada com um desenvolvimento da filosofia platônica, assim sua leitura ortodoxa não impede que a percepção tenha algum papel no conhecimento.

Para leitura ortodoxa, o trecho 184b-186e trata das condições que tornam minha opinião capaz de ter conteúdo representacional. Assim, ele mostra que a percepção não tem estatuto de conhecimento, porque ela não provê representações. Dessa maneira, não apreendo nada com conteúdo cognitivo através dela. Porém, os julgamentos que eu faço sobre elas podem ser verdadeiros e, dessa maneira, podem ser conhecimento. Conhecimento estaria no âmbito discursivo, mas por intermédio dele eu teria conhecimento das coisas percebidas. Apesar de essa leitura ser bastante interessante, ela parece ter dificuldade em dar conta do estágio três, como examinamos anteriormente.

A leitura realista optada por Cooper e Modrak assume que a percepção tem conteúdo judicativo. Dessa maneira, compreendem que percepção é algo epistêmico, mas ela ainda não é suficientemente complexa para ter o status de conhecimento. Cooper explora o conhecimento de “fatos” ou de “parâmetros objetivos” e as condições de produzir juízos verdadeiros de maneira confiável. Modrak também o fará, mas explorando o fato de a percepção não oferecer cadeias explanatórias que seriam capazes de garantir infalibilidade. Essa leitura pareceu problemática por não garantir a conclusão do argumento. Por outro lado, a leitura que optamos não vai por esse caminho. Ela nem assume nem confirma que a percepção seja judicativa, mas ele foca na questão sobre como os juízos podem representar o mundo corretamente (LOTT, 2011, p. 352).

Para Lott, alcançar as *κοίνα* e, principalmente, a noção de ser não é obter as condições para fazer juízos. *Οὐσία*, na realidade, é aquilo que os juízos necessariamente buscam. Seu tratamento “hiper-intelectualizado” do ato de julgar reflete isso. Ele ressalta como o julgamento está mais afinado como uma alma racional, o que talvez não fora explícito nos diálogos médios. Nestes últimos, parece que os aspectos não racionais da alma têm julgamentos. No *Teeteto*, julgar o ser é a expressão do desejo da alma pela verdade e pelo conhecimento. Isso é proveniente da razão, não do desejo por honra ou pela satisfação de

apetites. Julgamentos tem sempre a pretensão de verdade, e isso se obtém na captação do ser das coisas.

Assim, julgamento não é algo inerente ao perceber. Ele retira a percepção dessa discussão conceitualista, de modo que a conclusão se torna semelhante da leitura ortodoxa, isto é, a percepção não é nem verdadeira nem falsa, porque ela não trata do ser. A alma anseia pelo ser e só assim ela julga. O que alcança o ser é fazer julgamentos verdadeiros. Porém, esse processo de julgar não é adquirido ao captar conceitos enquanto elementos representacionais. *Ovóia* é o objetivo de todo julgamento, mesmo que não consiga fazê-lo. Julgamento é uma produção da alma racional, produzida no movimento de separação do que estou percebendo, para voltar a mim mesmo e dizer o que alguma coisa “é”. Isso conserva tanto a novidade posta sobre a noção de opinião, quanto as considerações platônicas sobre o ser sem comprometer Platão com uma tese onde a cognição superior é majoritária desde a relação perceptiva com as coisas.

O estatuto epistêmico da percepção é nulo. Porém, isso não significa que ela não tenha um papel epistêmico. Os julgamentos que formamos sobre as coisas que percebemos muitas vezes são incoerentes e contraditórias. Nossa percepção tem um papel para o raciocínio ocorrer. O paradigma aqui é semelhante ao da *República*: os juízos que podemos fazer sobre as percepções são verdadeiros. Porém, eles diferem na medida em que aqui é conferido “ser” ao sensível, enquanto no diálogo sobre a justiça, o sensível está aquém do ser – apesar de não se identificar com o “não ser”. Segundo esse modelo, é possível fazer julgamentos sobre o “ser” que há no sensível. Apesar da percepção não ser a fonte do conhecimento, eu posso ter conhecimento sobre ela. Dessa maneira, haveria um indicativo para “superação” da divisão cognitiva, porque julgar ou opinar é um ato da alma em busca de alcançar o ser, não permanecer no vir-a-ser.

Em 186b2-4 Sócrates sugere que pelos órgãos sensíveis obtemos a dureza, a moleza. Mas a realidade dessas coisas, sua relação de contrariedade, entre outras coisas, isso é o pensamento que vai alcançar: se o nome “mole” de fato está sendo atribuído de maneira correta. Se a “diferença” ou “contrariedade” entre ambas as coisas que percebo, são contrárias de fato, ou se meus critérios são apenas subjetivos. A percepção pura e simplesmente não é saber, mas ela é o estímulo, o passo inicial da cognição.

Alcançar o ser tornará a opinião em conhecimento. Isso porque o acesso ao ser fará a percepção algo infalível. Podemos discutir se alcançar esse “ser” é possível nos próprios termos platônicos. Porém, o que importa é que o argumento parece assumir e defender esse ideal cognitivo. Também se pode questionar o que é a “realidade” que tornará minha cognição



infalível, mesmo no caso que recebo pela percepção. Será que “fatos” ou “o que é o caso” cumpre esse papel? Talvez não. Nesse sentido, a versão de Modrak parece voltar a ser interessante. Em alguns contextos, a “realidade” pode estar relacionada com aspectos explanatórios dos fenômenos, como a estrutura físico-química de um determinado fenômeno. Independente disso, a noção de realidade, pela sua vagueza, parece mais adequada para traduzir οὐσία naquele contexto. Isso porque ela compreende os sentidos de “ser”, “existência” até o de “essência”, ambos aspectos do que se poderia considerar por “realidade” (GERSON, 2003, p. 120).

Em outras palavras, se aquilo que apreendo me dá um tipo de cognição infalível, eu possuo conhecimento. O mundo sensível não me dá condições desse tipo de cognição. O que não significa que ele seja pura fonte de falsidade ou de mau. Ele apenas é uma fonte insegura. O meu raciocínio é um guia mais adequado para acessar aquilo que me dará as respostas, isto é, a realidade. Esta realidade pode muito bem ser entendida como as Formas relevantes na resolução de um determinado problema.

Essas considerações sobre as Formas estão ausentes da camada explícita do texto por causa da opção platônica expressar o espírito investigador dos diálogos socráticos no texto. Isso se dá porque o objetivo dramático do texto se pauta por uma defesa de sua versão do socratismo em contraposição a outras doutrinas socráticas. Ainda assim, como a leitura maiêutica assume, esse socratismo é parteiro do platonismo. Dessa maneira, Platão conecta o diálogo com outros textos onde expõe explicitamente sua doutrina. Ele acena para o platonista informado ir além do próprio texto. Buscar resolver o enigma do conhecimento conforme seu próprio esforço intelectual, somado a leituras que dispõe dessa doutrina.

Retomando a nossa leitura narrativa, podemos lembrar que o diálogo começa em um momento fúnebre que levará um Megárico e um Cirenaico a ouvirem o registro que dispõem do mestre. Aqui, saímos desse ambiente fúnebre e vamos para um ginásio, ambiente de vida pulsante, onde Sócrates vai discutir com um cirenaico e seu discípulo filosoficamente talentoso sobre o que é conhecimento. Estes mostram compreendê-lo como algo afinado com o corpo, como percepção. Mas Sócrates decide também expor como fora incompreendido entre seus conterrâneos, os quais não obtiveram acesso à arte que dispõe. Julgaram Sócrates por quem ele pareceu, mas não por quem realmente ele foi. Sua atividade fazia com que os homens pensassem, acreditando que dessa maneira pudessem vislumbrar as verdades reais que continham dentro de si.

A contraposição mostra duas coisas: no ambiente fúnebre, o que remete a separação definitiva entre alma e corpo, os socráticos terão a chance de renovarem sua compreensão de

quem Sócrates foi. Porém, claro, desde a visão de Platão contida no diálogo. Por outro lado, alma e corpo estão afinados respectivamente com o pensamento e com a percepção. A resposta de Teeteto em definir o saber como uma mistura entre o mental e o corporal, não como algo exclusivo da reflexão faz com que o jovem tenha de reconsiderar a questão para esclarecer a distinção entre perceber e pensar, viver e conhecer. Viver é algo que fazemos naturalmente, sem questionar ou refletir. Já conhecer exige a apreensão do ser. Isso só se fará através do pensamento, com o esforço do raciocínio, com a separação entre corpo e alma.

Claro, essa distinção talvez não tenha se tornado suficientemente estabelecida na cabeça do jovem Teeteto, e ainda precisará ser trabalhada ao longo do diálogo. Podemos trazer evidências disso na segunda parte do diálogo a partir de Adalier (2001). Ele considera que o tratamento da memória e da reflexão exprime que o jovem mantém uma versão “materialista” do julgamento que dificulta a resposta aos problemas do diálogo. Da mesma maneira, “o Sonho de Sócrates” proposto na terceira parte do texto, explica a natureza com uma ontologia de elementos e complexos, utilizando a mesma nomenclatura dos pré-socráticos (KAHN, 2018, p. 102). Esse modelo será transposto para cognição e a linguagem sem problematização. Isso estaria exemplificando uma compreensão materialista de pensamento, estando na raiz da falha em discriminar o sentido de *λόγος* correto para definição de conhecimento ser alcançada. Dessa maneira, o diálogo vai se encerrar aporético<sup>141</sup>.

---

<sup>141</sup> A projeção da nossa leitura para todo o diálogo ainda precisa de exame, porém isso iria muito além da nossa proposta inicial que é estabelecer o estatuto epistêmico da percepção.

## 5 CONCLUSÃO

O objetivo desta dissertação era decidir se a percepção possui estatuto epistêmico ou não. Para isso, analisamos os argumentos contidos na primeira parte do *Teeteto*, em especial os parágrafos 184b-186e, desde uma leitura filosófico-literária. Nesse sentido, concluímos que a percepção não tem estatuto epistêmico. Isso porque nela não estão envolvidos conceitos representacionais. Apesar disso, ela é capaz de identificar e discriminar qualidades de maneira não epistêmica. Desse modo, elimina-se seu estatuto epistêmico sem reduzi-la a mera afecção ou algo puramente fisiológico. Porém, a percepção tem um papel na produção de conhecimento, dado o fato de produzirmos julgamentos sobre ela. Portanto, conhecimento envolve percepção, mesmo que não seja gerado por ela. Faltam-lhe pretensões epistêmicas que é próprio da alma tem.

No primeiro capítulo apresentamos os elementos que conduziram nossa leitura do diálogo. Em um primeiro momento, discutimos qual viés de leitura seria o mais adequado, optando por reconhecer o caráter literário como imprescindível para uma interpretação criteriosa. Assim, abordamos ao caráter argumentativo e dramático do texto, mostrando sua conexão no que se refere aos objetivos do *Teeteto*. Em um segundo momento, mostramos dos problemas envolvidos com a questão que tratamos. Por um lado, focamos nas ambiguidades que os termos gregos para “percepção” e “conhecimento” possuem, mostrando como Platão pode ter lidado com essas noções. Por outro lado, discutimos sobre os problemas interpretativos de vários momentos do diálogo, aos quais pretendíamos responder.

Feito isso, no segundo capítulo analisamos a primeira parte do *Teeteto* que antecede o trecho que pretendemos esclarecer. O objetivo foi extrair os elementos dramáticos que conduzem o diálogo e utilizá-los para esclarecer a articulação de argumentos e teses discutidos na primeira parte. Nós mostramos como os personagens do drama, mesmo os que não participam do diálogo, tem uma função filosófico-literária que pode conduzir o significado geral do diálogo. Identificamos que o texto trata de uma diferenciação e separação entre corpo e alma. A percepção seria representante da mistura cognitiva entre ambas as coisas, enquanto que julgar seria representativo da alma, enquanto faculdade de racionalidade.

Ainda no segundo capítulo, mostramos como as teses que complementam a primeira definição de conhecimento, a teoria protagoriana e a ontologia fluxista, formam uma teoria da percepção que explícita a confusão cognitiva de *Teeteto* e são trazidas para exemplificar seus absurdos. Também focamos em como Teodoro parece ser representante de tais tradições e que, por essa razão, as refutações sérias só são desenvolvidas na sua presença. Por essa razão,

acreditamos que no caso de Protágoras, Platão oferece críticas sérias, já que o Matemático já fora seu discípulo e ainda tem simpatia pela sua doutrina. Enquanto que as críticas produzidas ao heraclitismo e a teoria da percepção baseada nele concernem a versões absurdas da doutrina, sendo uma versão moderada verossímil para leitura dos parágrafos 184b-186.

No terceiro e último capítulo, examinamos o trecho 184b-186e no objetivo de responder a questão concernente ao estatuto epistêmico da percepção. Separamos os parágrafos em quatro estágios, e analisamos cada um deles separadamente. Ao fim, mostramos como não é necessário abdicar de uma visão gramatical da passagem como Burnyeat (1976a) fizera. Apelamos a concepção de Dixsaut (2017) que retoma o uso corrente do termo *ψυχή* na Grécia do séc. V. Como consequência, a percepção é descrita como um ato cooperativo de corpo e alma. Essa descrição tem um caráter menos dualista da relação entre duas instâncias, mas ainda mantém a percepção como uma competência cognitiva distinta daquela que é relevante quando buscamos conhecer as coisas.

Por fim, concluímos que o texto nega que a percepção esteja na base do nosso conhecimento e da nossa cognição complexa. Produzir julgamentos também não depende do acesso a conceitos, mas é uma ação que a alma faz buscando apreender o ser, no intuito de obter conhecimento. Para tanto, é preciso tempo e aprendizado a fim de que possa captá-lo. No entanto, nossa análise não se ampliou para além da primeira parte do *Teeteto*. Sendo assim, torna-se passível a objeções problemas não previstos pela versão atual do texto.

O *Teeteto* é um diálogo cheio de detalhes e de disputas interpretativas. Nossa dissertação toca nesses problemas e propõe respostas variadas, sem entrar nos principais meandros das disputas. A discussão sobre Heráclito e Protágoras não passara pela análise de muitos comentadores. Além disso, faltara trabalhar diversos outros intérpretes da longa bibliografia sobre a passagem 184b-186e. No entanto, acreditamos que nossa proposta pode ser promissora para responder problemas tratados na literatura sobre o assunto. Ficam-se esses e outros problemas em aberto, que exigiram dedicação e reflexão para pesquisas futuras.

## REFERÊNCIAS

- PLATÃO. **A República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 14ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.
- PLATÃO. Apologia de Sócrates. In: **Diálogos**: Apologia de Sócrates, Critão, Menão, Hípias Maior e outros. Vol. I-II. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Pará: universidade Federal do Pará, 1980. (Coleção Amazônica).
- PLATÃO. **Crátilo**: ou sobre a correção dos nomes. Trad. e notas Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulus, 2014.
- PLATÃO. **Eutidemo**. Trad. Apresentação e Notas de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2011.
- PLATÃO. **Fédon**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Pará: Ed.UFPA, 2011
- PLATÃO. **Filebo**. Trad. Apresentação e Notas de Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.
- PLATÃO. **Górgias**. Trad., ensaio introdutório e notas por Daniel R. N. São Paulo: Perspectiva, 2011. (Textos; 19)
- PLATÃO. Hípias Maior. Trad. Lucas Angioni. **Revista Archai**, v. 0, n. 26, p. e02608, 23 abr. 2019.
- PLATÃO. Hípias Menor. In: **Sobre a mentira (Hípias menor) precedido de Sobre a inspiração poética (Íon)**. Introdução, tradução do grego e notas de André Malta. Porto Alegre: L&PM POCKET, 2016.
- PLATÃO. Laques. In: **Diálogos**: Apologia de Sócrates, Critão, Menão, Hípias Maior e outros. Vol. I-II. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Pará: universidade Federal do Pará, 1980. (Coleção Amazônica).
- PLATÃO. Leis. In: **Diálogos**: Leis e Epinomis. Vol. XII-XIII. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1980. (Coleção Amazônica)
- PLATÃO. **Mênnon**. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001. (Biblioteca Antiqua)
- PLATÃO. **O Banquete**. Trad., posfácio e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.
- PLATÃO. **Parmênides**. Trad., apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.
- PLATÃO. **Protágoras**. Organização e trad. Daniel R. N. Lopes. 1. ed. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2017. (Textos; 19)

PLATÃO. Teeteto. In: **Teeteto-Crátilo**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1988.

PLATÃO. **Teeteto**. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

PLATÃO. **Teeteto**. Trad. Apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2020.

PLATÃO. Theaetetus. In: **Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist of Plato**. Trad. E comentários de Francis Macdonald Cornford. London: Routledge & Kegan Paul LTD, 1957.

PLATÃO. **Theaetetus**. Trad. John McDowell, com introdução e notas de Lesley Brown. New York: Oxford University Press, 2014.

PLATÃO. **Timeu**. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2003. (Coleção Pensamento e Filosofia)

ABBAGNANO, N.; BENEDETTI, I. C. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ADALIER, G. The Case of “Theaetetus”. **Phronesis**, v. 46, n. 1, p. 1–37, 2001.

ADAMS, J. **The republic of Plato. Vol. 2**. New York: Cambridge University Press, 2009.

ALONSO, P. M. Una revisión del pensamiento Cirenaico. Rasgos generales del hedonismo antiguo. 2017.

ARAÚJO, H. F. DE. As perspectivas onto-epistemológica e ético-antropológica da dualidade corpo/alma, no Fédon, de Platão. **Argumentos - Revista de Filosofia**, n. 6, p. 116–127, 1 jul. 2011.

ARAÚJO, H. F. DE. Uma filosofia da percepção em Platão. **Revista Archai**, n. 13, p. 109–114, 14 jul. 2014.

BAILLY, A. **Dictionnaire grec-français**. [s.l.: s.n.].

BENARDETE, S. **The being of the beautiful**. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

BENITEZ, E.; GUIMARAES, L. Philosophy as Performed in Plato's “Theaetetus”. **The Review of Metaphysics**, v. 47, n. 2, p. 297–328, 1993.

BLONDELL, R. **The play of character in Plato's Dialogues**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

BOARDMAN, J. et al. The olive in the Mediterranean: its culture and use. **Philosophical Transactions of the Royal Society of London. B, Biological Sciences**, v. 275, n. 936, p. 187–196, 27 jul. 1976.

BOERI, M. D. ALMA ARISTOTÉLICA Y MENTE CONTEMPORÁNEA: **Prometheus - Journal of Philosophy**, n. 33, 5 jun. 2020.

BOLZANI FILHO, R. Imagens de Sócrates. **Kleos: Revista de Filosofia Antiga**, v. 18, p. 11–31, 2014.

BORGES, A. DE P. Sobre o escopo cognitivo da aisthêsis no argumento final da primeira parte do Teeteto. **Journal of Ancient Philosophy**, v. 10, n. 2, p. 45–69, 1 nov. 2016.

BOSTOCK, D. **Plato's Theaetetus**. Oxford [England] : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 1988.

BRANDWOOD, L. Estilometria e cronologia. Em: KRAUT, R. (Ed.). . **Platão**. Companions & Companions. Tradução: Saulo Krieger. São Paulo: Ideias & Letras, 2013. p. 113–147.

BRILL, S. **Greek Philosophy in the Twenty-first Century**. [s.l.] Oxford University Press, 2016. v. 1

BRISSON, L. Plato's Theory of Sense Perception in the "Timaeus": How It Works and What It Means. **Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy**, v. 13, p. 147–174, 1997.

BROADIE, S. Soul and Body in Plato and Descartes. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 101, n. 3, p. 295–308, set. 2001.

BROWN, L. Being in the sophist: A Syntactical Enquiry. Em: FINE, G. (Ed.). . **Plato 1: Metaphysics and epistemology**. Oxford readings in philosophy. Reprinted ed. Oxford: Oxford Univ. Press, 1999. p. 455–478.

BROWN, L. **Theaetetus**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

BURNYEAT, M. F. Plato on the Grammar of Perceiving. **The Classical Quarterly**, v. 26, n. 1, p. 29–51, 1976a.

BURNYEAT, M. F. Protagoras and Self-Refutation in Plato's Theaetetus. **The Philosophical Review**, v. 85, n. 2, p. 172–195, 1976b.

BURNYEAT, M. F. **The Theaetetus of Plato**. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1990.

CASERTANO, G. Contra Trindade, seu Peri Alêtheias. Em: SANTOS, J. G. T. (Ed.). . **Do saber ao conhecimento. Estudos sobre o Teeteto**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005. p. 63–76.

CASTON, V. Perception in Ancient Greek Philosophy. Em: MATTHEN, M. (Ed.). . **The Oxford handbook of philosophy of perception**. Oxford: Oxford University Press, 2015. p. 1–31.

CHANTRAINE, P. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots, tome I, A-Δ**. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.

CHAPPELL, T. D. J. **Reading Plato's Theaetetus**. Indianapolis, Ind.: Hackett Pub. Co., 2005.

COLMAN, A. M. **A Dictionary of Psychology**. [s.l.] Oxford University Press, 2009.

COLVIN, M. Heraclitean Flux and Unity of Opposites in Plato's "Theaetetus" and "Cratylus". **The Classical Quarterly**, v. 57, n. 2, p. 759–769, 2007.

COOPER, J. M. Plato on Sense-Perception and Knowledge (Theaetetus 184-186). **Phronesis**, v. 15, n. 1–2, p. 123–146, 1 jan. 1970.

COOPER, J. M. Plato On Sense-perception and Knowledge (Theaetetus 184-186). Em: FINE, G. (Ed.). **Plato 1: Metaphysics and epistemology**. Oxford readings in philosophy. Reprinted ed. Oxford: Oxford Univ. Press, 1999. p. 355–376.

CORDERO, N. L. **Sendo, se é: a tese de Parmênides**. Tradução: Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus Editora, 2011.

CORNFORD, F. M. **Plato's theory of knowledge; the Theaetetus and the Sophist of Plato, translated with a running commentary by Francis Macdonald Cornford**. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1957.

COTTINGHAM, J. **Dicionário Descartes**. Rio de Janeiro (RJ): J. Zahar, 1995.

CROMBIE, I. M. **Análisis de las doctrinas de Platón: 2, Teoría del conocimiento y de la naturaleza**. Tradução: Ana Torán; Tradução: Julio César Armero. Madrid: Alianza, 1979.

CROMBIE, I. M. **Análisis de las doctrinas de Platón: 1. El hombre y la sociedad**. Tradução: Ana Torán; Tradução: Julio César Armero. Madrid: Alianza, 1988.

CROPSEY, J. **Plato's world: man's place in the cosmos**. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1997.

CRUZ, E. L. A pré-história da significação de *ousia*: Uma análise da interpretação heideggeriana de *ousia* enquanto *presentidade* (*Anwesenheit*). **Revista Archai**, 11 abr. 2019.

DAY, J. M. Perception in Theaetetus 152-183. Em: TAYLOR, C. C. W. (Ed.). **Oxford studies in ancient philosophy**. Oxford: Clarendon Press, 1997. v. 15p. 51–80.

DESJARDINS, R. **The rational enterprise: logos in Plato's Theaetetus**. Albany: State University of New York Press, 1990.

DEVEREUX, D. A unidade das virtudes. Em: HUGH H. (Ed.). **Platão**. Tradução: Marco Antonio Zingano. Porto Alegre: Artmed., 2011. p. 304–317.



DIGGLE, J. **The Cambridge Greek Lexicon**. 1. ed. [s.l.] Cambridge University Press, 2021.  
DIXSAUT, M. **Platão e a Questão da Alma**. 1ª ed. São Paulo: PAULUS, 2017.

DÖRING, K. Os Alunos de Sócrates. Em: MORRISON, D. R. (Ed.). . **Sócrates**. Tradução: André Oídes. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p. 51–78.

DORION, L.-A. Ascensão e Queda do Problema Socrático. Em: MORRISON, D. R. (Ed.). . **Sócrates**. Tradução: André Oídes. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p. 23–50.

DURING, I. **Aristoteles: exposicion e interpretacion de su pensamiento**. México: Universidad Autonoma de Mexico, 2000.

EMDE BOAS, E. VAN et al. **Cambridge grammar of classical Greek**. [s.l.: s.n.].

FINE, G. Plato's Refutation of Protagoras in the Theaetetus. **Apeiron**, v. 31, n. 3, p. 201–234, 1 set. 1998.

FINE, G. **On ideas: Aristotle's criticism of Plato's theory of forms**. Oxford: Clarendon Press, 2004.

FINE, G. Plato on the Grades of Perception: Theaetetus 184-186 and the Phaedo. Em: CASTON, V. (Ed.). . **Oxford studies in ancient philosophy 53**. Corby: Oxford University Press, 2017. p. 65–110.

FODOR, J. A. **Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong**. [s.l.] Oxford University Press, 2019.

FRANCO, I. F.; ANACHORETA, M. I. O problema da escrita e as teses que defendem a existência de uma filosofia esotérica em Platão. **O que nos faz pensar**, v. 19, n. 28, p. 267–287, 1 dez. 2010.

FREDE, M. Observations on Perception in Plato's Later Dialogues. Em: FREDE, M. (Ed.). . **Essays in ancient philosophy**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. p. 3–10.

FREDE, M. Observations on Perception in Plato's Later Dialogues. Em: **Plato 1: Metaphysics and Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

GARDELLA, M. Euclides de Mégara, filósofo socrático. **Agora: Papeles de filosofía**, v. 33, n. 2, p. 19–37, 2014.

GERSON, L. P. **Knowing persons: a study in Plato**. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2003.

GILL, C. O diálogo platônico. Em: FRONTEROTTA, F.; BRISSON, L. (Eds.). . **Platão: leituras**. Tradução: João Carlos Noqueira; Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

GOULD, J. **The development of Plato's ethics**. [s.l.] New York : Russell & Russell, 1972.

GRISWOLD, C. L. Irony in the Platonic Dialogues. **Philosophy and Literature**, v. 26, n. 1, p. 84–106, 2002.

GUTHRIE, W. K. C. **Historia de la Filosofía Griega. Vol., V: Platón Segunda Época y la Academia**. Tradução: Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 1992a.

GUTHRIE, W. K. C. **História de la Filosofía Griega. Vol. IV: El hombre y sus diálogos: primera época**. Madrid: Editorial Gredos, 1992b.

GUTHRIE, W. K. C. **Historia de la Filosofia Griega. Vol., III: Siglo V. ilustracion**. Tradução: Joaquin Rodriguez Feo. Madrid: Gredos, 1992c.

GUTHRIE, W. K. C. **Os Sofistas**. Tradução: João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

HARE, R. M. **Platão**. Tradução: Adail Ubirajara Sobral; Tradução: Maria Stela Gonçalves. 4<sup>o</sup> ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

HAROLD, T. Where Plato Speaks: Reflections on an Ancient Debate. Em: PRESS, G. A. (Ed.). . **Who speaks for Plato? studies in Platonic anonymity**. Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 2000. p. 67–80.

HUMBERT, J. **Syntaxe Grecque**. Paris: LIBRAIRIE C. KLINCKSIECK, 1960.

KAHN, C. **Platão e o diálogo pós socrático: o retorno a filosofia da natureza**. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

KAHN, C. H. **Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser**. Tradução: Maura Iglésias; Tradução: Fernando Rogrigues; Tradução: Irley F. Franco. Rio de Janeiro: Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga (Depto. de Filosofia da PUC-Rio), 1997.

KAHN, C. H. **Plato and the Socratic Dialogue: the Philosophical Use of a Literary Form**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

KAKLAMANOOU, E.; PAVLOU, M. Reading the Proemium of Plato's Theaetetus : Euclides in Action. **Greek, Roman, and Byzantine Studies**, v. 56, n. 3, p. 410–437, 26 maio 2016.

KANAYAMA, Y. Perceiving, Considering, and Attaining Being (Theaetetus 184–186). Em: ANNAS, J. (Ed.). . **Oxford Studies in Ancient Philosophy: Volume V**. Corby: Oxford University Press, 1987. p. 29–81.

KRAUT, R. Introdução ao estudo de Platão. Em: KRAUT, R. (Ed.). . **Platão**. Companions & Companions. Tradução: Saulo Krieger. São Paulo: Ideias & Letras, 2013. p. 15–68.

LAKS, A. Alma, sensação e pensamento. Em: LONG, A. A. (Ed.). . **Primórdios da Filosofia Grega**. Coleção Companions & Companions. Tradução: Pedro Ferreira. São Paulo: Ideias & Letras, 2008. p. 321–344.

LEE, J. Perception and Plato's Epistemology in Theaetetus. **Artigo**, v. 1, p. 1–7, 24 maio 2015.

LEE, M.-K. Thinking and Perception in Plato's Theaetetus. **Apeiron**, v. 32, n. 4, p. 37–54, 1 dez. 1999.

LEE, M.-K. Protagoras' Alētheia. Em: **Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus**. [s.l.] Oxford University Press, 2005. p. 1–25.

LEE, M.-K. The Theaetetus. Em: FINE, G. (Ed.). . **The Oxford handbook of Plato**. Second Edition ed. New York: Oxford University Press, 2019. p. 261–285.

LOTT, T. Plato on the Rationality of Belief. *Theaetetus* 184-7. **Trames. Journal of the Humanities and Social Sciences**, v. 15, n. 4, p. 339, 2011.

LURAGHI, S. **On the meaning of prepositions and cases: the expression of semantic roles in Ancient Greek**. Amsterdam: J. Benjamins, 2003.

MALHADAS, D.; DEZOTTI, M. C. C.; NEVES, M. H. DE M. (EDS.). **Dicionário grego-português: DGP**. Cotia, SP, Brasil: Ateliê Editorial, 2006a. v. Vol. 1 (α-δ)

MALHADAS, D.; DEZOTTI, M. C. C.; NEVES, M. H. DE M. (EDS.). **Dicionário grego-português: DGP**. Cotia, SP, Brasil: Ateliê Editorial, 2006b. v. Vol. 3 (κ-ρ)

MALHADAS, D.; DEZOTTI, M. C. C.; NEVES, M. H. DE M. (EDS.). **Dicionário grego-português: DGP**. Cotia, SP, Brasil: Ateliê Editorial, 2006c. v. Vol. 4 (σ-ω)

MARGOLIS, E.; LAURENCE, S. Concepts. Em: ZALTA, E. N. (Ed.). . **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Spring 2021 ed. [s.l.] Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021.

MÁRSICO, C. **Filósofos socráticos: testimonios y fragmentos. I, I**. Buenos Aires: Losada, 2013.

MATOSO, R. A Origem do Paradigma Desenvolvimentista de Interpretação dos Diálogos de Platão. **Revista Archai**, v. 0, n. 18, p. 75, 25 ago. 2016.

MATSUMOTO, D. R. (ED.). **The Cambridge dictionary of psychology**. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2009.

MATTHEN, M. Introduction. Em: MATTHEN, M. (Ed.). . **The Oxford handbook of philosophy of perception**. Oxford handbooks in philosophy. First edition ed. Oxford ; New York, NY: Oxford University Press, 2015.

MCCABE, M. M. A forma e os diálogos platônicos. Em: BENSON, H. H. (Ed.). . **Platão**. Porto Alegre: Artmed, 2011.

MCDOWELL, J. **Theaetetus**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

MCDOWELL, J. H. **Theaetetus**. Oxford: Clarendon Press, 1973.

MILLER JR., F. D. A alma platônica. Em: BENSON, H. H. (Ed.). . **Platão**. Porto Alegre: Artmed, 2011.

MODRAK, D. K. Perception and Judgment in the “Theaetetus”. **Phronesis**, v. 26, n. 1, p. 35–54, 1981.

MODRAK, D. K. Platão: uma teoria da percepção ou um aceno à sensação? Em: HUGH H. E COLABORADORES BENSON (Ed.). . **Platão**. Tradução: Marco Antonio Zingano. Porto Alegre: Artmed., 2011.

MODRAK, D. K. W. Meaning and Cognition in Plato’s Cratylus and Theaetetus. **Topoi**, v. 31, n. 2, p. 167–174, 1 out. 2012.

MONTANARI, F. **The Brill dictionary of ancient Greek**. Boston, MA: Brill, 2015.

MORA, J. F. **Diccionario de filosofía Tomo 1: A-K**. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1999.

MORTARI, C. A. **Introdução à lógica**. Nova edição, revista e ampliada ed. Sao Paulo: Editora UNESP, 2016.

MOSS, J. Is Plato’s Epistemology about Knowledge? Em: HETHERINGTON, S. C.; SMITH, N. D. (Eds.). . **What the ancients offer to contemporary epistemology**. New York: Routledge, 2020. p. 68–85.

MURACHCO, H. **Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional**. São Paulo, SP : Petrópolis: Discurso Editorial ; Editora Vozes, 2002.

NAILS, D. **The people of Plato: a prosopography of Plato and other Socratics**. Indianapolis, IN: Hackett Pub, 2002.

NAILS, D. A Vida de Platão de Atenas. Em: BENSON, H. H. (Ed.). . **Platão**. Tradução: Marco Antonio Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011.

NAILS, D. Five Platonic Characters. Em: CORNELLI, G. (Ed.). . **Plato’s styles and characters: between literature and philosophy**. Beiträge zur Altertumskunde. Berlin ; Boston: De Gruyter, 2016. p. 297–315.

NERCZUK, Z. The problem of attribution of Plato’s account on Protagoras in the Theaetetus. **Academia Letters**, 4 mar. 2021.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NOË, A. **Action in Perception**. Massachusetts: The MIT Press, 2004.

NOGUEIRA, A. M.; BOERI, M. D. **Teeteto**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

NOTOMI, N. A investigação ética no seu contexto. Em: MIGLIORI, M.; VALDITARA, L. M. N. (Eds.). . **Plato Ethicus: a filosofia é vida**. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2015. p. 275–286.

NUNES, C. A. **Teeteto**. Pará: Editora Universitária UFPA, 2001.

OWEN, G. E. L. Plato on Not-Being. Em: VLASTOS, G. (Ed.). . **Plato: a Collection of Critical Essays, I: Metaphysics and Epistemology**. Unired States of America: THE MACMILLAN PRESS LTD, 1971. p. 223–267.

PAULA, H. G. DE. Sobre as dificuldades de reconstrução do pensamento platônico. **Ipseitas**, v. 2, n. 1, 1 set. 2015.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução: Maura Iglésias; Tradução: Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2020.

PRESS, G. A. The Logic of Attributing Characters' Views to Plato. Em: PRESS, G. A. (Ed.). . **Who speaks for Plato? studies in Platonic anonymity**. Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 2000. p. 27–38.

PRITCHARD, D. **What is this thing called knowledge?** Third edition ed. London ; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2013.

ROBINSON, T. **A psicologia de Platão**. Tradução: Marques Marcelo. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

RODRIGUES, F.; IGLÉSIAS, M. **Teeteto**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2020.

ROSS, D. **Teoría de las ideas de Platón**. Tradução: José Luis Díez Arias. Madrid: Cátedra, 1997.

ROWE, C. Interpretando Platão. Em: BENSON, H. H. (Ed.). . **Platão**. Tradução: Marco Antonio Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011. p. 28–39.

ROWE, C. Modelos de hermenêutica platônica nos séculos XIX e XX. Em: MIGLIORI, M.; FERMANI, A. (Eds.). . **Platão e Aristóteles: Dialética e lógica**. (Coleção Aristotélica). Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 381–396.

ROWE, C. J. **Plato and the art of philosophical writing**. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2007.

RUNCIMAN, W. G. (WALTER G. **Plato's later epistemology**. [s.l.] Ann Arbor, Mich. : University Microfilms, 1971.

RYLE, G. Logical Atomism in Plato's Theaetetus. **Phronesis**, v. 35, n. 1, p. 21–46, 1990.

SANTOS, J. G. T. A função da alma na percepção, nos diálogos platônicos. **Revista Hypnos**, n. 13, 2004.

SANTOS, J. G. T. **Para ler Platão: a otoepistemologia dos diálogos socráticos: tomo I**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SANTOS, J. T. Introdução. Em: **Teeteto**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005. p. 5–182.

SCHÄFER, C. **Léxico de Platão**. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SCOLNICOV, S. A ética platônica da ironia. Em: MIGLIORI, M.; VALDITARA, L. M. N. (Eds.). . **Plato Ethicus: a filosofia é vida**. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2015. p. 327–342.

SCOTT, D. Platonic Recollection. Em: FINE, G. (Ed.). . **Plato 1: Metaphysics and epistemology**. Oxford readings in philosophy. Reprinted ed. Oxford: Oxford Univ. Press, 1999. p. 93–124.

SEDLEY, D. Three Platonist Interpretations of the Theaetetus. Em: GILL, C.; MCCABE, M. M. (Eds.). . **Form and argument in late Plato**. Oxford: Clarendon Press, 2000. p. 79–103.

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

SMYTH, H. W. **Greek grammar**. Mansfield Centre, Conn: Martino Publ, 2013.

SNELL, B. **A cultura grega e as origens do pensamento europeu**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2012.

SPINELLI, M. **Questões fundamentais da filosofia grega**. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.  
TAYLOR, A. E. **Plato: the man and his work**. London: Methuen, 1960.

THESLEFF, H. Theaitetos and Theodoros. **Arctos – Acta Philologica Fennica**, v. 24, p. 147–159–147–159, 1990.

TSOUNA-MCKIRAHAN, V. **The epistemology of the Cyrenaic school**. Cambridge, U.K. ; New York, NY, USA: Cambridge University Press, 1998.

WATERFIELD, R. **Meno and other dialogues**. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2005.

WATERLOW, S. Protagoras and Inconsistency: Theaetetus 171 a6—c7. v. 59, n. 1, p. 19–36, 1 jan. 1977.

WOLFF, F. **Sócrates**. Tradução: Franklin Leopoldo Silva. São Paulo: Brasiliense, 1982.

XAVIER, D. G. **Com Sócrates para além de Sócrates: o Teeteto como exemplo de teatro filosófico**. São Paulo: Annablume, 2015.

ZILIOLI, U. **The cyrenaics**. Durham [UK] : Bristol, CT: Acumen ; ISD, 2012.

ZILIOLI, U. The Wooden Horse: The Cyrenaics in the *Theaetetus*. Em: BOYS-STONES, G. R. (Ed.). . **The platonic art of philosophy**. Cambridge, United Kingdom ; New York: Cambridge University Press, 2013. p. 167–186.

ZUPPOLINI, B. A. COPRESENÇA DE OPOSTOS EM *REPÚBLICA* V, 478E-480A. **Manuscrito**, v. 38, p. 81–110, 24 nov. 2015.