

## PERCEPÇÃO E DISCURSO NO *TEETETO*

Eliane Christina de Souza\*

**RESUMO:** No *Teeteto*, Platão recusa a teoria da percepção de Protágoras, segundo a qual os objetos da percepção são blocos perceptivos instantâneos, e a nomeação é o único *lógos* possível sobre eles. Em sua crítica a essa teoria, Platão propõe que, na percepção, há elementos irreduzíveis à apreensão de dados sensoriais. A percepção e os *lógoi* sobre percepção são produzidos pela alma. Proponho examinar a teoria da percepção de Protágoras, apresentada por Platão, como fundada em um tipo de atomismo lógico-ontológico, e a crítica de Platão ao atomismo lógico-ontológico presente no argumento dos comuns em 184b-186e.

**PALAVRAS-CHAVE:** Percepção, Discurso, Complexidade.

## PERCEPTION AND DISCOURSE IN *THEAETETUS*

**ABSTRACT:** In *Theaetetus*, Plato rejects Protagoras theory of perception, according to which the objects of perception are instantaneous perceptual blocks and names are the only possible *lógos* on them. In his criticism of this theory, Plato proposes that in perception there are elements irreducible to the apprehension of sense-data. Perception and *lógoi* concerning perception are produced by the soul. I propose to look over Protagoras theory of perception presented by Plato as founded on a type of logical-ontological atomism, and Plato's criticism to the logical-ontological atomism present in the arguments of the common in 184b-186e.

**KEYWORDS:** Perception, Discourse, Complexity.

---

\* Professora adjunta, Universidade Federal de São Carlos. e-mail: elianeche@ufscar.br

Compreender o discurso sem referência ao ser corresponde à proposta de Protágoras, que Platão, após exame minucioso no *Teeteto*, recusa. Se, no *Parmênides*, as formas se mostram insuficientes para fundamentar o discurso, a exclusão das formas, como parece ocorrer no *Teeteto*, seria igualmente problemática. Nesse percurso de refutação a Protágoras, há alguns sinais de que Platão tem uma grande preocupação em fornecer fundamentação ontológica para as qualidades dos sensíveis, que, embora não seja lograda nesse diálogo, prepara o terreno para a reformulação da noção de participação no *Sofista*. Apesar do pensamento de Protágoras fornecer a Platão certo trânsito no interior do discurso, possibilitando fundamentar a afirmação e a negação, isso é feito à custa de uma negação da relação entre discurso e ontologia, negação esta inaceitável, considerando as propostas da filosofia platônica. Proponho, então, que o *Teeteto*, mesmo não levando a uma conclusão positiva sobre o *lógos* ou sobre as formas, mostra a necessidade de explicar como as coisas em devir possuem uma determinação que permite que sejam tema de um enunciado.

Embora seja uma interpretação corrente de que não há, no *Teeteto*, um recurso às formas, já que a hipótese das formas não se apresenta como solução aos problemas levantados, pretendo sustentar que o diálogo, pelo menos em sua primeira parte, aponta para a exigência de entidades estáveis e complexas para fundamentar o *lógos*. Não quero entrar na discussão sobre o motivo pelo qual as formas ficam fora da solução que leva à definição do conhecimento no *Teeteto*. Minha intenção, aqui, é indicar que, nesse diálogo, são examinados os problemas que levam ao desenvolvimento das condições de possibilidade do discurso e da dialética, temas que envolvem diretamente as formas. A questão da falsidade, levantada por Sócrates a partir da segunda resposta de Teeteto, e a questão da complexidade, presente do argumento do

## *Percepção e discurso no Teeteto*

sonho, colocam-se deliberadamente nesse diálogo, assinalando a estratégia filosófica que Platão irá tomar no *Sofista* – mostrar que a complexidade do *lógos* tem sua contraparte ontológica na complexidade dos seres, inteligíveis e sensíveis, garantida pelas relações de participação.

Tentarei examinar a primeira parte do diálogo com a intenção de revelar que, se Platão não dá solução ao problema proposto, definir o conhecimento, ele formula questões a serem solucionadas a partir de uma teoria da participação que dê conta da complexidade essencial<sup>1</sup>. Proponho uma comparação entre a teoria da percepção de Protágoras apresentada por Platão e a crítica que Sócrates faz dessa teoria através da introdução de realidades que ele chama de *tá koiná*, que não podem ser obtidas dos dados sensíveis.

### **A teoria da percepção de Protágoras.**

O que Sócrates refuta na primeira resposta de Teeteto à questão “o que é conhecimento?” é que a equivalência entre conhecimento e percepção se compromete com uma concepção problemática sobre a realidade e com uma concepção de percepção que não admite componentes de determinação e fixidez.

Na explicitação da tese do homem-medida em 152b, Platão fala que tal como cada um (*hékaston*) percebe as coisas, é como elas são para essa pessoa, e explica isso através de um exemplo: às vezes acontece que, o mesmo vento soprando, uma pessoa o sente frio e outra não, uma o sente moderadamente frio, outra fortemente. Esta afirmação é apresentada em oposição a dizer que o vento em si é frio ou não-frio. Se fosse este o caso,

---

<sup>1</sup> Embora eu me limite à primeira parte do *Teeteto*, considero que o mesmo trabalho possa ser estendido às demais partes.

*Eliane Christina de Souza*

um dos percipientes estaria certo e outro estaria errado, pois a medida da afirmação *o vento é frio* e da negação *o vento não é frio* seria o próprio vento. Mas, para Protágoras, o vento não é em si nem quente nem frio; ele é o que parece para cada um, vento frio para mim e vento não frio para você. Ser, portanto, é parecer<sup>2</sup>.

Na doutrina de Protágoras, há um esvaziamento do conceito de ser em si e o estabelecimento de um relativismo do conhecimento e dos valores que impede a determinação de um critério de verdade, pois todas as opiniões possuem o mesmo valor. Para satisfazer um critério epistemológico, Platão nota que a sensação é infalível. O vento é frio para quem o sentiu frio, pois é dessa maneira que ele aparece a quem sentiu assim. Logo, aparência e percepção equivalem. E a percepção é sempre percepção do que é, e, desse modo, é sempre verdadeira. Cada percepção individual para cada pessoa e em cada ocasião não pode ser corrigida. No plano das aparências, a percepção ganha o estatuto de “conhecimento”, pois tanto a percepção quanto o conhecimento são sempre verdadeiros.

Conhecimento, aqui, está longe de ser a compreensão do conteúdo de algo determinado, já que as coisas não possuem uma *ousía* constante, e se restringe, em um primeiro exame, à multiplicidade de percepções individuais. O conhecimento é *phantasia* e nada pode haver de falso em uma aparência que não tem termos de comparação.

Em 152d-e, Platão apresenta a “doutrina secreta” de Protágoras:

...nada é um, por si e em si, e não poderias nomear algo com correção, nem indicar alguma qualidade; mas, se chamares a algo grande,

---

<sup>2</sup> Isso fica mais claro em *Crátilo* 385e-386e, onde a doutrina do homem-medida é associada à tese de que a *ousía* das coisas é própria a cada um e explicada da seguinte forma: as coisas são para mim como parecem a mim e para você como parecem a você.

## *Percepção e discurso no Teeteto*

também aparecerá pequeno; se chamares pesado, aparecerá também leve; e assim também todas as coisas, dado que nada é unidade, algo ou qualidade. Partindo da deslocação, do movimento e da mistura umas com as outras, todas as coisas se tornam naquelas que estávamos a dizer; não as chamando corretamente, pois nada nunca é, mas vai-se tornando sempre. E sobre isto todos os sábios, um atrás do outro, exceto Parmênides, devem concordar: Protágoras, Heráclito, Empédocles, e, dentre os poetas, os que estão no topo de cada uma das composições, Epicarmo, na comédia, e Homero, na tragédia, quando diz: *Oceano, origem dos deuses, e a mãe Tétis*, está a afirmar que todas as coisas nascem do fluxo e do movimento.<sup>3</sup>

Logo na sequência, Platão nota que a tese de Protágoras só se justifica se compreendida a partir da teoria heraclitiana do fluxo. Em uma versão radical da teoria do fluxo, as coisas são vistas como processos de mudança.

A associação da tese epistemológica ao mobilismo absoluto permite definir a percepção como produto de uma reciprocidade momentânea entre dois movimentos. Nem o percipiente nem o objeto podem existir independentemente um do outro. Nessa doutrina, não há objeto nem sujeito com *ousia* própria. O percebido não é algo em si, um “objeto” a espera de ser encontrado por um “sujeito”. O que cada coisa é, ela é para quem a percebe, ela é inseparável da percepção. Ela não é um ser em si que, com a chegada de um observador, passa a ser conhecida. A percepção não é uma primeira descoberta do objeto, antecedendo seu conhecimento propriamente dito. Ela corresponde a toda apreensão possível do mundo.

---

<sup>3</sup> As citações do *Teeteto* são feitas com base na tradução de Adriana M. Nogueira (Calouste Gulbenkian, 2005).

A realidade se explica como um movimento de qualidades, do qual não se pode falar de “ser”, nem de “sujeito” ou de “objeto” como uma interação entre seres estáveis e diferenciáveis que entram em um contato através do qual se produz a percepção sensível. O que é, é a reciprocidade. Nem essa reciprocidade possui fixidez, pois a união de agentes e pacientes não dá nascimento ao mesmo produto, mas a produtos diferentes, que são percepções *em cada instante*. Cada percepção é, pois, uma unidade isolada, instantânea, e entre as percepções há apenas diferença. Não é possível haver, entre as percepções, qualquer marca de identidade como relação; cada uma é idêntica a si mesma no momento em que é e, fora dela, só há o não-ser absoluto. Nem mesmo as percepções de um percipiente possuem identidade umas com as outras, como notamos em 159b: Sócrates doente é um todo, em oposição a outro todo, Sócrates com saúde. Sequer a memória remete a algo anteriormente fixado. Cada lembrança é uma percepção que se dá no instante (166b).

A doutrina de Protágoras explica a percepção como blocos de qualidades – vento-frio, parede-branca – que seriam o resultado da interação dinâmica entre duas entidades sensíveis mutuamente relacionadas, o percipiente e o percebido. A qualidade não constitui nada por si mesma, pois não existe independente da interação entre órgão da percepção e objeto percebido. O que surge é um intermediário (*metaxú*, 154a), que é um produto móvel. Não sendo algo determinado, mas um produto que depende das condições dinâmicas do intercâmbio entre percipiente e percebido, o resultado desse intercâmbio pode variar. Assim, o conhecimento seria resultado da produção de qualidades sensíveis por meio de um tipo de contato (*epháppesthai*, 154b) entre percipiente e percebido, no qual ambos

### *Percepção e discurso no Teeteto*

os componentes móveis são afetados, cada vez, de uma maneira diferente, em virtude de sua própria mobilidade.

O vento-frio que percebo agora é diferente da percepção de outra pessoa, e diferente também do vento-frio que percebi em outro momento. O que permanece idêntico é o *lógos vento-frio*. Em cada instante que alguém diz *o vento é frio*, fala de percepções distintas, embora as palavras sejam as mesmas. Isso permite concluir que, entre as percepções e o que se diz delas, a relação é puramente convencional e que a única fixidez que pode ser considerada é a do próprio *lógos*.

As alterações constantes, que afetam as qualidades na reciprocidade entre percipiente e percebido, não admitem determinações qualitativas. Tudo o que se percebe depende das condições sensoriais de quem percebe. Assim, não há um *lógos* capaz de descrever o mundo. Não há “ser”, já que “ser” implica fixidez e determinação. Só se pode falar em fluir (152d-e, 153d-e). Tudo é afecção, atuar e ser afetado (156a), sem que nada possa existir a parte dessa reciprocidade (156d), ou seja, não existe realidade independente nem órgão cognitivo fora da reciprocidade. A realidade é móvel e indeterminada em seus movimentos (156a). Esse caráter instantâneo da percepção, por uma questão de costume, cremos constituir a realidade (157b).

O olho que vê e o objeto visto são polos passivos e ativos móveis. Para uma percepção, por exemplo, parede branca, temos a seguinte descrição: sem chegar a se constituir como qualidade (*poiótes*), o olho passivo (afetado) se enche de cor e vê (156e, 182a) e o objeto ativo (afetante) adquire uma qualidade sem se identificar a ela (156e, 182a). O que se tem são qualidades, como algo cujo “ser” é apenas o que se percebe na sensação: uma qualidade como um bloco perceptivo – parede-branca. Essa teoria se aplica não só

a entidades sensíveis, mas a entidades não materiais, e tem um caráter universal.

Nessa teoria, a única caracterização que as coisas admitem, o único saber que podemos ter sobre os “seres”, é o que podemos alcançar a partir do modo em que a coisa nos aparece. Ora, o modo como a coisa nos aparece não obedece a uma determinação própria da coisa, mas a condições que envolvem as mudanças do objeto percebido e do órgão percipiente. Assim, para Protágoras, devemos abrir mão de tentar descobrir o verdadeiro ser das coisas; devemos abandonar a expectativa de um conhecimento objetivo do mundo. O “ser” dever ser eliminado do discurso (157b). *Ser* é uma palavra que usamos por hábito.

A associação com o mobilismo é usada por Platão para explicar que, para Protágoras, não existem objetos. As coisas sensíveis são reduzidas a blocos perceptivos que mudam sem cessar.

A partir desta interpretação da tese do homem-medida, podemos compreender a tese das antilogias, atribuída a Protágoras por Diógenes Laércio: “*Protágoras disse que sobre todas as coisas há dois lógoi em oposição um ao outro*” (IX 51). Essa seria a expressão do modo como a lógica relativista trata a questão da afirmação e da negação<sup>4</sup>. Para Protágoras, todo *lógos* pode ser afirmado ou negado segundo o ponto de vista em que o consideramos. Não se trata de afirmação e negação de uma mesma realidade que seria um referente fixo do discurso. Tampouco se trata da oposição de dois *lógoi* que remetem, cada um deles, a um ser diferente com determinação própria. Assim, a afirmação de que os *lógoi* opostos não concernem à mesma coisa não significa que, considerando os enunciados *o vento é frio* e *o vento*

---

<sup>4</sup> Conforme Dupréll, 1948, p. 40.



## *Percepção e discurso no Teeteto*

*não é frio*, cada um deles se refere a um vento diferente, o vento que para mim é frio e o vento que para você não é frio, como Platão mostra em 152a-b. O enunciado *o vento é frio*, dito por mim, e o enunciado *o vento não é frio*, dito por você, são ambos verdadeiros porque são expressões de sensações diferentes<sup>5</sup>.

A expressão discursiva das sensações, para Protágoras, não corresponde a uma estrutura sujeito-predicado, mas pode ser entendida como nomeação. Se não há algo como o vento em si, separado de suas qualidades, e se eu só posso perceber o vento frio como um complexo vento-frio, o enunciado seria o nome complexo de uma percepção que se apresenta como um complexo. Sobre cada coisa que eu percebo, há um enunciado que nomeia essa percepção no momento em que a percebo – o enunciado *o vento é frio* nomeia a percepção vento-frio e o enunciado *o vento não é frio* nomeia a percepção vento-quente.

Podemos entender o referente do *lógos* como um fato da percepção. Cada fato de percepção é uno e separado, ou seja, não depende da relação com nenhuma outra percepção. Ser uno significa ser um aparecimento uno, isolado dos outros aparecimentos. Temos aqui uma espécie de atomismo lógico-ontológico como o que será mais tarde estabelecido por Antístenes: se o ser é reduzido ao parecer, o enunciado está colado ao ser relativo à percepção. O *lógos*, então, está em correspondência transitiva com um parecer instantâneo.

---

<sup>5</sup> Podemos pensar, no entanto, que, se cada percepção é verdadeira, há muito mais que dois *lógoi* em oposição sobre cada coisa. Mas a grande variedade de experiências perceptuais pode ser reduzida a dois *lógoi*: o que afirma um predicado e o que o nega. Como o enunciado *o vento não é frio*, segundo a teoria dos dois *lógoi* em oposição, pode ser traduzido para *o vento é quente*, a negação teria um referente positivo, ou seja, o *não-frio* indicaria *quente*. Assim, o *não-B* tem um referente não na coisa que não é, mas em uma percepção diferente.

A doutrina do homem-medida levaria a um colapso da linguagem, obrigando a uma espécie de linguagem privada para cada instante de cada percepção. Esse problema é superado quando Platão apresenta, em 166a-168c, o que seria o segundo momento da tese do homem-medida, o momento em que Protágoras determina o *lógos* como a capacidade humana de fixar temporariamente o “ser” segundo a adesão da maioria. Não vou examinar esse momento da doutrina de Protágoras aqui. Quero apenas registrá-lo e passarei, a seguir, a expor alguns pontos da crítica que Platão apresenta à teoria protagoreana da percepção, com a intenção de mostrar que há, nessa seção do *Teeteto*, a formulação de questões discursivas que exigem uma solução a partir da reformulação ontológica proposta no *Sofista*.

### **A crítica de Platão à doutrina de Protágoras**

Em 184b-186e, Sócrates apresenta um argumento contra a definição de conhecimento como percepção. Pretendo mostrar que, nesse argumento, está presente uma crítica ao modelo de conhecimento não proposicional, aquele que não se faz mediante uma escolha entre o verdadeiro e o falso, e uma crítica ao atomismo lógico-ontológico que o fundamenta.<sup>6</sup> No argumento, Platão destaca o caráter complexo da percepção sensível, defendendo que nossa percepção não é mera obtenção de dados sensoriais puros. Sócrates indica ao seu interlocutor que, na percepção, há fatores irredutíveis à apreensão de dados sensoriais, o que impede que ela seja compreendida como um bloco uno ao qual, no âmbito da linguagem, cabe apenas nomeação. Mesmo os mais simples julgamentos envolvendo percepção são produtos da

---

<sup>6</sup> A crítica ao atomismo lógico-ontológico presente nesse argumento pode ser vista como uma antecipação da crítica ao atomismo apresentada no argumento do sonho em 201d-206c, em que Platão problematiza os elementos não analisáveis.

### *Percepção e discurso no Teeteto*

alma. Embora a diálogo não opere com uma distinção nítida entre sensível e inteligível e entre *dóxa* e *epístême*, nele está presente a exigência da condição ontológica fundamental para resolver problemas levantados aqui e no *Sofista*, a exigência da complexidade lógica e ontológica.

O *lógos*, para Platão, vai além da nomeação de unidades. No *Sofista*, ele é definido como um complexo, um entrelaçamento entre nome e verbo, que ganha significado graças a outro entrelaçamento, de ordem ontológica, a participação. A exposição do Estrangeiro de Eléia sobre a relação entre *lógos* e ser mostra que nomes remetem a unidades, mas, quando se entrelaçam em um *lógos*, remetem a unidades que são também complexas. Essa é a condição para que haja *lógos* (cf. *Sofista* 260b, 262d-e). Segundo a tese básica da participação, cada coisa participa de algumas formas e não participa de outras (*Sofista* 252d-e). A participação constitui a natureza de cada coisa que é (cf. *Sofista* 255a-e 256b). Nesta perspectiva, a exposição discursiva da participação é a enunciação da constituição da coisa. Isso significa que a *symplokê* que ocorre no plano lógico é equivalente à que ocorre no plano ontológico. Os seres se entrelaçam de tal modo que cada ser é constituído por outros seres e delimitado por muitos não-seres, e é este o entrelaçamento expresso pelo *lógos*. Assim, complexidade essencial que caracteriza o *lógos* encontra seu fundamento na complexidade essencial das coisas que são. Discurso e ontologia possuem uma semelhança estrutural, caracterizam-se pela mesma estrutura complexa, o que garante conciliar o sentido do *lógos* com sua vinculação ao plano das coisas que são.

Eu proponho que, na crítica que Platão faz à teoria da percepção de Protágoras, ele já sugere a necessidade da complexidade essencial que será elaborada no *Sofista*, mesmo sem colocar a participação como foco. Os objetos da percepção serão apresentados como compostos por categorias

comuns, às quais, no plano do discurso, corresponde a articulação lógica. Platão leva a discussão no *Teeteto* a uma direção que indica a necessidade de admitir que dados sensoriais não são suficientes para essa articulação. Vejamos.

A inclusão de objetos complexos como correlatos da representação sensível permite que a percepção seja entendida como atividade epistêmica própria da alma. Em 184b-c, Sócrates sustenta que não percebemos com os órgãos dos sentidos, mas **por meio** (*diá*) dos órgãos dos sentidos. O papel que cabe à alma na percepção é utilizar como instrumentos os órgãos sensoriais e, através deles, perceber objetos, seres determinados dotados de identidade.

Para esclarecer o papel da alma na percepção, Sócrates acrescenta outra premissa: cada órgão apreende segundo seu próprio sistema sensível e não há comunicação entre um sistema e outro. Segundo o argumento apresentado a partir de 184e, não é possível perceber através de uma *dýnamis* o que é perceptível através de outra *dýnamis*; por exemplo, não se pode perceber pelo ouvido o que é perceptível pela visão. Cada órgão apreende segundo seu próprio sistema sensível. Nesse nível da sensação, não podemos coordenar dados sensoriais e estaríamos condenados à incomunicabilidade de Górgias. A estratégia de Platão é propor que há fatores da experiência perceptiva que não equivalem aos dados sensoriais, dados que apreendemos quando pensamos (*dianoein*) nossas sensações (185a). Por exemplo, em relação ao som e à cor, pensamos que ambos são (*amphotéron estón*) e que cada um deles é diferente (*héteron*) do outro, mas idêntico (*tautón*) em relação a si mesmo, e que ambos são dois e cada um deles um, e semelhantes e dessemelhantes. Essas categorias, chamadas

## *Percepção e discurso no Teeteto*

de *tò koinón*, o que é comum, não podem ser apreendidas pelos órgãos dos sentidos, mas apenas pela alma:

Mas através de quê, age aquela força que te revela o que é comum a todas estas e a estes, o qual dá uma resposta a todas as perguntas que colocávamos ainda agora? A que órgãos atribuis aquela parte de nós através da qual sentimos, que se apercebe de cada coisa?

Estás a referir-te à entidade (*ousía*) e ao não ser (*tò mè einai*), à semelhança (*homoióteta*) e à diferença (*anomoióteta*), ao mesmo (*tautón*) e ao outro (*héteron*), e também à unidade (*hén*) e aos outros números (*arithmón*). É evidente que também perguntas pelo par e ímpar e tudo quanto se segue a esses, através de que partes do corpo percebemos com a alma. [...] Parece-me que o princípio é que não há nenhum órgão especial para isto ou para aquilo, mas acho que é, ela própria, através de si própria, que a alma investiga o que há de comum (*tà koiná*) em tudo. (185c-e)

Isso indica que, para Platão, diferentemente do que encontramos em Protágoras, há uma distinção entre órgão percipiente, objeto percebido e a atividade da alma como coordenadora da percepção. Percipiente e percebido deixam de ser movimentos que se encontram. O sujeito da percepção é a alma, *eis mían idéan* (184c), a forma singular que unifica as percepções, que coordena os dados vindos dos sentidos, ordena-os como representações do objeto e produz *lógoi* sobre eles.

Na crítica que Platão faz a Protágoras, vemos que, no nível imediato do dado sensorial, em que cada órgão do sentido apreende o que lhe é próprio, não podemos coordenar dados. Através de um sentido particular, apreendemos se certas coisas são amargas, brancas, duras, e a alma aplica aos objetos os nomes *amargo*, *branco* e *duro*, mas só se pode falar em

percepção quando os dados sensoriais estão em coordenação uns com os outros. Investigamos (*episkepsasthai* 185b) e distinguimos (*krinein* 186b) se uma cor ou um som são semelhantes ou não, algo que fazemos com a alma, independente dos sentidos. O duro e o mole são qualidades percebidas pela alma, enquanto opera sobre a sensação tátil de algo duro ou mole. Isso indica uma diferença entre um percipiente e um objeto percebido e a atividade da alma como coordenadora da atividade perceptiva.

Em 186a-d, Sócrates mostra em que tipo de comuns está interessado para explicar a necessidade de haver algo estável no conhecimento: a alma, apercebendo-se da dureza do que é duro e da moleza do que é mole através do tato, “recapitulando e comparando umas com as outras, tenta esclarecer-nos, acerca da *ousía*, que ambas são, que estão em oposição uma à outra, e ainda sobre a *ousía* da oposição” (186b). A *ousía* ocupa um lugar privilegiado entre os comuns. Segundo o argumento final da seção: 1. não é possível encontrar a verdade se não se encontra a *ousía* (186c); 2. não é possível ter conhecimento quem não encontra a verdade (186c); 3. a percepção não permite alcançar a *ousía* nem a verdade (186d); 4. portanto, percepção e conhecimento não são o mesmo (186e).

Podemos entender que *ousía* tem a função de cópula nos enunciados que fazem referência a propriedades sensíveis de objetos. Privar um objeto do ser implica privá-lo da possibilidade de enunciar predicados sobre ele<sup>7</sup>. O que pode ser predicado pode ser definido e identificado. Por isso o ser é o primeiro comum, porque permite a possibilidade de identificar e determinar algo e ao qual está vinculada a verdade do enunciado.

---

<sup>7</sup> Segundo Cooper, 1970, p. 140.

### *Percepção e discurso no Teeteto*

A inclusão do não-ser como um dos comuns indica uma necessidade ontológica do conhecimento – o papel constitutivo do não-ser, como será elaborado mais tarde no *Sofista* – e uma necessidade lógica – a possibilidade do enunciado falso. Os demais comuns elencados em 185c-e, a semelhança, a diferença, o mesmo e o outro, a unidade e a multiplicidade, possuem eles também o caráter constitutivo da natureza das coisas que são e que são tema do discurso. Embora não esteja tratando da constituição interna das formas através da participação, como fará no *Sofista*, na passagem do *Teeteto* em questão aqui, é a constituição complexa dos sensíveis e seu reflexo na percepção e nos julgamentos sobre a percepção que estão em jogo. Platão busca justificar a existência de determinações na experiência sensível – tanto qualidades quanto objetos sensíveis – para descrever a relação perceptiva com os correlatos das sensações. Há entidades que estruturam os dados sensoriais, os comuns. Somente assim, se pode entender que fazemos referência aos fenômenos sensíveis em *lógoi*.

Não é evidente que Platão está falando de formas quando se refere aos comuns, já que as formas estão fora do projeto do diálogo, mas é no mínimo digno de atenção que os primeiros desses comuns equivalem aos grandes gêneros do *Sofista* – ser, diferença e identidade. Também há que se notar que o papel dos comuns coincide com o papel das formas na filosofia platônica, o de estruturar o sensível, e também que o órgão que apreende os comuns é a alma, relacionada à apreensão das formas em outros diálogos. Mesmo que se possa formular argumentos contra a compreensão dos comuns como formas, é plausível dizer que, nessa seção do *Teeteto*, Platão está indicando as condições de possibilidade dos enunciados sobre os sensíveis. Podemos pensar nos comuns como fundamento da percepção dos seres sensíveis e do *lógos* sobre eles.

Para Protágoras, o *lógos* não é exterior à percepção, mas é ele que permite organizar toda a multiplicidade de percepções possíveis. Platão, em sua crítica a Protágoras, mostra que o *lógos* não pode se sustentar se abrimos mão de toda determinação. Mesmo sem o recurso explícito à participação das formas, Platão estaria indicando que os objetos da percepção são complexos e que não se constituem como blocos perceptivos instantâneos apenas nomeáveis, como propõe Protágoras. Os objetos sensíveis possuem certa permanência, apesar de sua instabilidade ontológica<sup>8</sup>, e têm uma determinação independente do sujeito da percepção.

Como venho sustentando, a ontologia platônica é essencialmente complexa<sup>9</sup>. As coisas que são não são objetos simples apenas nomeáveis. No *Sofista*, as formas são mostradas como complexos que fundamentam o discurso e, nos diálogos que antecedem o *Sofista*, o *Parmênides* e o *Teeteto*, vemos aporias que mostram o problema em tentar fundamentar o *lógos* e a *epistême* em uma ontologia composta de átomos ontológicos. Nessa passagem do *Teeteto*, Platão leva a discussão para o aspecto complexo do *lógos* sobre a percepção, provavelmente encaminhando para a solução que será dada à questão do *lógos* no *Sofista*.

---

<sup>8</sup> O tema da instabilidade ontológica dos sensíveis que não é tratado no *Teeteto*, mas está presente nos diálogos do período médio.

<sup>9</sup> Ver Souza, 2009.



*Percepção e discurso no Teeteto*

**Referências bibliográficas**

- BOSTOCK, D. *Plato's Theaetetus*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- COOPER, J. M. Plato on Sense-Perception and Knowledge. *Phronesis*, Vol. 15, No. 2 (1970), pp. 123-146.
- DIOGENES LAERCIO. *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*. Tradução de Robert Genaille. Paris: Garnier, s/d.
- DUPRÉEL, E. *Les sophistes*. Neuchatel: Éditions du Griffon, 1948.
- KERFERD, G.B. *The sophistic movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- MODRAK, D. K. Perception and Judgement in the 'Theaetetus' , *Phronesis*, 26 (1981) pp.35-54
- PARMÊNIDES. *Da natureza*. Tradução e comentários de J. G. T. Santos. Brasília: Thesaurus, 2000.
- PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- PLATÃO. *Theaetetus. Sophist*. Tradução de H. N. Fowler. Cambridge-London: Loeb Classical Library, 1996.
- ROBINSON, R. Forms and Error in Plato's Theaetetus. *The Philosophical Review*, Vol. 59, No. 1 (Jan., 1950), pp. 3-30
- ROMEYER-DHERBEY, G. *Os sofistas*. Tradução de João Amado. São Paulo, 1986.
- SEXTO EMPÍRICO. *Against the Logicians*. Tradução de R. G. Bury. Cambridge: Loeb Classical Library, 1983.
- SILVERMAN, A. Plato on Perception and "Commons". *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 40, No. 1. (1990), pp. 148-175.
- Revista E. F.e H. da Antiguidade, Campinas, nº 27, Julho 2013/Junho 2014*

*Eliane Christina de Souza*

SOUZA, E. C. *Discurso e Ontologia em Platão - Um Estudo Sobre o Sofista*. Ijuí: Editora da Unijuí, 2009.

UNTERSTEIRNER, M. *I sofisti*. Milão: Bruno Mondadori, 1996.

WOLFF, F. Filosofia grega e democracia. *Discurso nº 14*, 1983.