

## SOBRE OS LIMITES DO DISCURSO E A IMPORTÂNCIA DA PERCEPÇÃO NO *TEETETO* DE PLATÃO

Patrícia Lucchesi Barbosa<sup>1</sup>

### Resumo

O *Teeteto* é um diálogo da maturidade de Platão contudo, curiosamente, sua conclusão aporética nos remete aos diálogos ditos socráticos, do jovem Platão. As questões fundamentais acerca da ciência (*epistémē*), que restam inconclusas até a contemporaneidade, são tratadas pontualmente ali, e permanecem como objeto de grande interesse filosófico, sendo portanto surpreendentemente atuais. Faremos um paralelo entre a crítica platônica à concepção protagórica da percepção e a *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty, para apontar as profundas semelhanças e algumas importantes dessemelhanças entre filósofos separados por 24 séculos de pesquisa e produção epistêmicas.

**Palavras-chave:** Teeteto. Ciência. Discurso. Percepção.

### Abstract

*Theaetetus* is a dialogue of the so called mature Plato. Its aporetic conclusion, however, sends us back curiously to the so called young Plato of the Socratic dialogues. The fundamental issues on science (*epistémē*), inconclusive until contemporary times, receive a detailed theoretical treatment in this dialogue and still maintain a great philosophical interest. I will compare Plato's criticism of Protagoras' conception of perception with Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*. My intent consists in looking into some deep similarities and other important dissimilarities, as well, as I take into consideration philosophers separated by about 24 centuries.

**Keywords:** Theaetetus; Science; Speech; Perception.

O diálogo *Teeteto* começa com a pergunta: o que é o conhecimento (*ti estín epistémē*)? Mas, de fato, se quisermos seguir à risca o argumento do próprio texto, deveríamos nos perguntar primeiramente: o que é a percepção (*ti estín aísthēsis*)? O tema da percepção é importante porque desvela a base de equívocidade que incita à pesquisa. A percepção é um fenômeno ambíguo e até mesmo enigmático; mesmo contemporaneamente a pesquisa epistemológica se ocupa com os mistérios da percepção.<sup>2</sup> Platão nos esclarece, no *Teeteto*, que a reflexão (*phrónēsis*) deve ultrapassar a percepção (*aísthēsis*), avançando na pesquisa para além da opinião (*dóxa*), para que se possa alcançar a conhecimento (*epistémē*). Mas o que nos move nessa direção? Veremos que a busca do que está além da percepção será, de certo modo,

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia Antiga UFMG. Psicóloga clínica, com especialização em Psicopatologia e Metodologia do Ensino Superior (E-mail: lucchesi.patricia@yahoo.com.br).

<sup>2</sup> Merleau-Ponty, por exemplo, dedicou-se diligentemente a descrever o fenômeno da percepção e ainda assim nos alerta em *L'oeil et l'esprit* acerca dela, retomando Cézanne: "o que tento traduzir-lhes é mais misterioso, penetra nas próprias raízes do ser, na fonte impalpável das sensações" (1986, p. 1).

impulsionada pela própria capacidade da percepção de provocar o estranhamento, o espanto, e até mesmo o silêncio.

Evidenciamos, mais precisamente, que o exame da percepção no *Teeteto* inicia-se não só em função da sua precariedade para o alcance do conhecimento, mas principalmente de sua equivocidade; desse modo a dedicação de Platão ao tema que ele quer confrontar, por meio de sua crítica à Protágoras, é elucidativa da importância desse mesmo tema para o seu raciocínio dialético. Considerando-se que grande parte do *Teeteto*, cerca de dois terços, é dedicada à discussão da tese protagórica, somos levados a, no mínimo, suspeitar de que há sim uma relevância do tema em questão para a elaboração da teoria do conhecimento em Platão. Para melhor combater a tese, Platão a defende ao fazer Sócrates expor as posições de Protágoras na primeira pessoa.<sup>3</sup> É uma estratégia retórica muito singular, uma crítica refinada e não isenta de ironia, no melhor estilo socrático: ofertar ao adversário o direito à palavra para, a seguir, confrontá-lo em suas próprias contradições.

Platão, por meio de Sócrates, coloca sob suspeita a percepção no *Teeteto*, mas não a ponto de refutar totalmente sua importância no processo cognitivo; o que ele põe em questão quanto ao conhecimento é, a nosso ver, o critério de verdade no discurso. Sabemos que a teoria de Protágoras, que, aparentemente, pode nos parecer precária, já que faz equivaler de modo imediato conhecimento e percepção, chegou até nós principalmente pelo viés da crítica de Platão; portanto não temos acesso à integralidade da sua premissa. Ao citá-lo no *Teeteto* (151e-152a), Sócrates critica o *homo mensura*, enfatizando que, para Protágoras, ser e aparecer são a mesma coisa. A consequência mais radical do homem medida, que a epistemologia platônica obviamente quer recusar, é a de que “aquilo que aparece é sempre verdadeiro para quem aparece”; desse modo, Platão questiona se seria possível a opinião, baseada na percepção, ser falseável. É possível opinar equivocadamente, produzindo falsos discursos, nos diz Sócrates, por isso mesmo a *dóxa* deve se submeter à avaliação racional pelo *lógos*.<sup>4</sup>

É precisamente a questão da verdade que divide Protágoras e Platão, sendo que este último quer direcionar o olhar da alma – por meio do exercício dialético – àquilo que é verdadeiro, o *em si* para além de toda imagem, representação, discurso, crença, opinião e juízo.<sup>5</sup> As coisas podem ser pensadas tais como são, ou pelo modo que aparecem, e a inteligência é precisamente o que permite apreender as coisas mesmas, sem confundi-las com as aparências.

<sup>3</sup> Poderíamos resumir a tese de Protágoras de que *o homem é a medida de todas as coisas*, segundo a crítica de Platão, na afirmação de que tudo o que aparece ao percipiente é verdadeiro para ele, logo perceber é conhecer. Tese essa que Platão, obviamente quer refutar.

<sup>4</sup> Cf. *Sofista* 261b: a falsidade existe relativamente à opinião e ao discurso.

<sup>5</sup> Sobre essa relação entre Platão e Protágoras, ver também: CASERTANO, 2012, p. 119-142.

A crítica epistêmica no *Teeteto* se dirige claramente “àqueles homens sem sutileza, que acreditam que não há nada além daquilo que se pode pegar solidamente com as mãos” (*Teet.* 155e-156a). Portanto, é a capacidade do discurso (*lógos*) de alcançar o que está além dos sentidos que está em questão; ainda que, como veremos, há um limite nessa capacidade na apreensão do inteligível.

A clássica indicação de que a filosofia começa com o espanto (*thaumázein*) (*Teet.* 155d) traz uma alusão ao método da dialética como uma via de investigação que parte do estranhamento e da suspensão das certezas sensíveis. O pensamento (*diánoia*) não é somente fluxo de ideias, é a capacidade que a alma tem de dialogar consigo mesma (*Teet.* 189e-190a);<sup>6</sup> em outras palavras, de questionar-se, abdicando de suas crenças e hipóteses incipientes, ao sustentar uma atitude interrogativa de pesquisa. Se a filosofia começa com o assombro, em parte, essa condição psíquica é consequência da própria *aísthesis*, como nos diz Gislene Santos: “a alma se espanta com a contradição dos sentidos e, estimulada por esse sentimento aporético, se põe na busca de um discurso que dissolva e, assim, justifique a contradição; por isso, os sensíveis são a porta de entrada ao pensamento filosófico” (SANTOS, 2010, p. 66.)

Platão deixa claro que é o múltiplo, mais especificamente, a multiplicidade dos sentidos que desperta a razão humana. Fernando Puente esclarece, em seu texto sobre percepção e contradição, que “somente por meio de uma percepção contraditória, produzida por sensações opostas, que a alma, a fim de obter clareza acerca dessa ambiguidade perceptiva, recorre ao pensamento” (PUENTE, 2012, p. 111). Tal assertiva pode ser explicitada pela seguinte passagem da *República*:

Sócrates - Os objetos que não convidam a inteligência à reflexão são todos aqueles que não conduzem simultaneamente a sensações contrárias; os que conduzem, coloco-os entre os que convidam à reflexão, sempre que a sensação, quer venha de perto, quer de longe, não põe em evidência se trata-se de um dado ou de seu contrário (*Rep.* VII 523b-c).

Outra passagem elucidativa que merece ser mencionada é a que se refere à relação entre os dedos: um dedo é um dedo, mas se avaliado em relação ao polegar e ao médio, por exemplo, pode ser simultaneamente maior que e menor que, sem deixar de ser o mesmo dedo (*Rep.* VII 523a-524d). Eliane Souza analisa a respeito da percepção nas passagens referidas acima que “a visão percebe o dedo e, para a maioria dos homens – para aqueles que não se preocupam com a natureza das coisas – não é necessária uma reflexão para saber o que é um dedo. A percepção

<sup>6</sup> Cf. *Sofista* 263e: pensamento é diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma.

percebe o sensível em seu caráter absoluto, em sua identidade consigo mesmo. Porém, ela pode perceber também as relações nas quais ele está inserido, que se expressam como suas qualidades, embora o faça de modo superficial, pois não dá conta de distingui-las suficientemente” (SOUZA, 2011, p. 169). A autora argumenta que o apelo à intelecção aparece quando entram em jogo as relações, ou, mais precisamente, as relações que invocam paradoxos.

O argumento que Platão toma de Protágoras e defende ao criticar, numa estratégia complexa nem sempre facilmente apreendida no diálogo, parece ser o de que, quanto à percepção, temos sempre dois polos a considerar simultaneamente, um é o agente, o outro, o paciente, e nada é em si mesmo e por si uma unidade. A percepção é sempre relativa a algo ou alguém (*prós ti*); se a percepção não fosse de algo não seria percepção. Portanto, a percepção, se tomada como objeto do conhecimento, nos remete ao campo relacional e nos coloca no cruzamento onde se encontram dois polos: o percebido e o percipiente. Vejamos a passagem:

Sócrates – Então, depois que o olho e qualquer outra coisa comensurável das que estão à volta produz a brancura e a percepção a ela correspondente – a qual não teria acontecido se cada um daqueles tivesse ido ter com um outro – então, *no meio*, de um lado, a vista desloca-se dos olhos; do outro, a brancura, a partir do que se junta para produzir a cor; assim, por um lado, o olho fica cheio de visão e torna-se, não uma visão, mas um olho que vê; por outro lado, a cor que lhe corresponde enche-se de brancura e torna-se, não brancura, mas branco, quer seja madeira, quer pedra, quer qualquer objeto tingido desta cor. (*Teet.* 156 d-e)

O percipiente, devido a sua condição de encarnado, não realiza sozinho a aventura de perceber; ao contrário, isso pressupõe uma comunhão com o objeto. Dito de outro modo, a percepção nasce num contexto relacional, exatamente como nos aponta a Fenomenologia. Esse é exatamente o ponto que se deve destacar, pois a contemporaneidade dessa discussão nos leva a considerar que a posição protagórica está longe de ser ingênua, ao contrário, é bastante pertinente no contexto atual da filosofia da ciência.

Merleau-Ponty, por exemplo, nos diz que “o sujeito da sensação não é nem um pensador que nota uma qualidade, nem um meio inerte que seria afetado ou modificado por ela; é uma potência que co-nasce em um certo meio de existência, ou se sincroniza com ele” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 285). Há algo de bizarro no fenômeno da percepção, que a torna objeto de pesquisas inconclusas e um dos grandes enigmas da investigação epistemológica; muitas teorias controversas se debatem até hoje em torno de questões que já estão referidas no *Teeteto* como problemas fundamentais acerca do conhecimento, daí a atualidade dessa discussão.

A busca pela estabilidade da *epistémē* não nos livra da ambiguidade e instabilidade da

*aísthesis*; nosso olhar se dá sempre em perspectiva e a percepção se nos apresenta em uma atmosfera de inconsistência. O percipiente está presente naquilo que percebe apenas em parte, pois está restrito a um campo limitado pelo objeto percebido, uma dada perspectiva, um foco do olhar. O *Teeteto* reiteradamente enfatiza toda a precariedade do sensível para alcançar a ciência; as três definições de conhecimento apresentadas e confrontadas: a sensação, a opinião verdadeira e a opinião verdadeira acrescida de justificação racional, por si só encaminham o jovem Teeteto para um horizonte mais inteligível do que sensível. Tais definições trazem um nível de elaboração e complexidade progressivas.

A percepção é sempre parcial e condicionada ao campo no qual ela se dá; consequentemente, a verdade produzida com base nas percepções é sempre uma verdade relativa. Consideramos que este é o contexto político da crítica platônica à Protágoras e aos sofistas em geral: aqueles que definem as leis não poderiam fazê-lo pautados em meras percepções, opiniões, ou em circunstâncias que mudam o tempo todo; somente aquele que busca o que é estável, ou seja, o filósofo, é capaz de apreender *aquilo que é* e pode ter a envergadura para tal. Contudo, a percepção em si não é o problema, pois por meio dela conhecemos a natureza dos particulares; os equívocos surgem quando ela se torna a única referência reguladora da cognição.

Entre a percepção e o saber, Platão introduz o *lógos*, e ao fazê-lo nos reenvia ao campo das relações, do discurso, já que o *lógos* é condição para se nomear consensualmente.<sup>7</sup> Quem não for capaz de prestar e aceitar explicação sobre algo ignora-o (*Teet.* 202c). Miguel Spinelli nos diz que, “destituído dessa condição, ou seja, sem ser portador de significado (algo que só o pensamento, mediante símbolos, é capaz de construir), o mero dizer é ruído: não alcança o entendimento ou a compreensão humana. Daí a imperiosa necessidade de se articular o *lógos* (palavra) com o *lógos* (pensamento), porque somente a palavra acompanhada de inteligência é um *lógos* vivo: é capaz de dizer alguma coisa, de tornar-se inteligível” (SPINELLI, 2006, p.53.).

É necessária a possibilidade do engano, da contradição e do falseável para que haja conhecimento, de fato, a perplexidade provoca a investigação. O próprio pensar, como diálogo da alma consigo mesma, só pode se exercer na medida que a alma for capaz de assimilar suficientemente a alteridade, para então poder voltar-se sobre si mesma e desdobrar-se, emitindo juízos sobre identidade e diferença (MARQUES, 2006b, p. 46). A razão, ao se exercer,

---

<sup>7</sup> *Lógos* é um dos mais versáteis dos termos gregos: derivado do verbo *légo*, pode significar linguagem, pensamento, racionalidade, percepção ou simplesmente nome.

requer interconexões, a fim de viabilizar o conhecimento. O pensamento dialético, para Platão, é sobretudo esse jogo de relações entre identidade e alteridade.<sup>8</sup>

Platão define o método dialético mais precisamente no livro VII da *República*,<sup>9</sup> contudo o *Teeteto*, como pretendemos demonstrar, ainda que não trate diretamente do tema, do ponto de vista conceitual, utiliza-se do método como demonstração prática do raciocínio dialético. De fato, a construção formal do *Teeteto* é, a nosso ver, a mais elucidativa da estrutura do discurso dialético em Platão, afinal, dialética é a própria filosofia. O argumento de Sócrates, tanto na *República* quanto no *Teeteto* é o de que o aspecto errante da percepção suscita a busca pelo conhecimento. A percepção não apenas incita o conhecimento, como também revela que há algo de inapreensível naquilo que pode ser nomeado e que só pode ser alcançado por meio da percepção; dito de outro modo, ela aponta para os limites da razão.

Sócrates utiliza-se da imagem de *um sonho por um sonho* e afirma que os *elementos primordiais*,<sup>10</sup> eles mesmos, não são objetos do conhecimento, mas da percepção, sendo passíveis apenas de ser nomeados, e que é a associação dos nomes a essência do discurso racional (*Teet.*202a-b). Tais elementos são em si mesmos incognoscíveis, e só podem ser nomeados, ao passo que suas associações são objetos do conhecimento. O exemplo utilizado por Sócrates é o da letra, que em si é incognoscível, enquanto que a sílaba o é: as sílabas não são as letras, mas um conceito singular produzido por elas, a sílaba é uma forma (*idéa*) indivisível (*Teet.* 203e-205c).

O curioso é que Platão aponta reiteradamente para a precariedade da percepção, mas essa passagem acerca da nomeação parece admitir algo que a Fenomenologia posteriormente vai enfatizar: há um nível de acesso que só a percepção alcança, ou seja, há algo que só conhecemos por meio dos sensíveis, de modo pré-reflexivo. Como nos esclarece Merleau-Ponty: “A função essencial da percepção é fundar o conhecimento, e a vemos através de seus resultados. Se nós nos atemos aos fenômenos, a unidade da coisa na percepção não é construída por associação, mas, condição da associação, ela precede os contornos que a verificam e a determinam, ela se precede a si mesma” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 40).

Algo dos *elementos primordiais* não pode ser expresso pelo discurso racional, surpreendentemente, neste ponto, vemos em Platão uma postura não racionalista, e quase cética com relação à possibilidade de se alcançar a plena ciência das coisas em si mesmas. O real

<sup>8</sup> Cf. *Sofista* 254c-256d: ser e não-ser, identidade e diferença perpassam o pensar, ao atravessarem todas as ideias.

<sup>9</sup> Sócrates- “O método da dialética é o único que procede, por meio da destruição das hipóteses, a caminho do autêntico princípio, a fim de tornar seguros os seus resultados, e que realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro em que está atolada e leva-os às alturas” (*Rep.* VII 533c-d).

<sup>10</sup> Elementos primordiais participam da composição de algo mas não podem ser, eles mesmos, decompostos.

parece nos escapar, sempre. Resta-nos o que se pode nomear, o que não é de pouca monta, diga-se de passagem. No diálogo *Sofista* esta questão da insuficiência do nome é retomada, diz o estrangeiro de Eléia a Sócrates: “quando dizemos leão, cervo, cavalo, tantos nomes que poderíamos citar com relação àqueles que fazem as ações, mesmo numa certa sucessão, isso ainda não constitui um discurso” (*Sofista* 262b). Nomear não é suficiente para produzir conhecimento acerca de algo, é preciso haver minimamente a associação entre verbos e nomes para se constituir um discurso. Como nos aponta Giovanni Casertano, “é precisamente ao discurso, mais do que ao nome, que podem ser atribuídas as características fundamentais de verdade e falsidade, sobre as quais se deve investigar” (CASERTANO, 2010, p. 138).

Posteriormente Sócrates vai refutar a teoria do sonho, e afirmar justamente o contrário, ou seja, que os elementos são até mesmo mais claramente conhecidos que os compostos (*Teet.* 206b), contudo, consideramos que o *Teeteto* é um diálogo bem mais interessante pelos problemas que coloca que pelas respostas que propõe, mesmo porque ele desemboca em um final aporético. As três tentativas de resposta à questão fracassam: conhecimento não é nem percepção, nem opinião, e nem opinião verdadeira acompanhada de raciocínio (*lógos*), ainda que a pesquisa aponte para essa direção. Talvez a maior inventividade do *Teeteto* esteja relacionada justamente com sua posição aporética. David Sedley nos diz em seu artigo que a incapacidade no *Teeteto* de definir o conhecimento é um “fracasso deliberado” (SEDLEY, 2000, p. 92). O impasse nos leva a buscar soluções criativas, e nesta busca, somos capazes de produzir conhecimento. Não somos capazes de dizer tudo, mas somos capazes de um dizer humano, ou seja, um dizer da ordem do discurso, da linguagem que se possa compartilhar.

Segundo Anderson Borges, “a chamada *teoria do sonho* exprime um problema que despertou o interesse de Platão: a viabilidade de uma diferença lógica entre itens que podem ser conhecidos e itens cuja natureza intrínseca não permite um conhecimento em sentido estrito” (BORGES, 2010, p. 19). A passagem do sonho de Sócrates (*Teet.* 201d-e) revela um problema filosófico que perdura por séculos: os limites do discurso racional. O sonho relata que os elementos em si mesmos, embora não possam ser conhecidos, podem ser percebidos e nomeados; ou seja, podemos perceber o elemento, mas o acesso cognitivo implica lidar com conexões. Esse ponto é importante, pois é algo que a filosofia contemporânea enfatiza com relação à análise lógica da linguagem: nomear uma coisa não é suficiente para dar uma definição sobre o que é tal coisa, muito menos para estabelecer relações entre suas propriedades. Há uma distinção importante na lógica moderna desde Frege: nomear algo e exprimir predicados acerca das propriedades ou relações são atividades logicamente distintas (FREGE, 1951, p. 168-180).

Apesar de não nos conceder uma resposta definitiva para a questão fundamental do *Teeteto* (o que é o conhecimento?), Platão dá uma indicação clara de que a *epistémē* é algo diverso da *aisthēsis* e que a presença do *lógos* é condição necessária: “aparentemente, o saber não está nas sensações, mas no raciocinar sobre elas” (*Teet.* 186d). A percepção, contudo, em nenhum momento da obra de Platão é ignorada; aliás, ele se vale de metáforas visuais como recurso linguístico sempre que se refere à *epistémē*; de tal modo que consideramos *ver* como uma metáfora do *saber* na filosofia clássica. O verbo *theoréō*, assim como o substantivo *theoría* englobam na língua grega o *ver* (*horáō*) em muitos sentidos, como entendimento, investigação, observação etc; além disso, *theáomai* é um verbo que implica o *ver* em sentido menos empírico, algo como *ver* com os olhos da mente, captar o inteligível, o qual, com ironia, é precisamente o invisível.<sup>11</sup>

Lembremos que, para Platão, a prática da dialética deve elevar o olhar da alma à verdade inteligível das coisas, afastando-o da imersão no domínio sensível, contudo isso não elimina o grande interesse epistêmico da percepção. A sensação é sim uma forma de acesso ao real, porém uma forma limitada, pois ela carece do *lógos*, que é o instrumento que dá acesso ao inteligível, por meio da dialética. Explicar algo é estabelecer a síntese do múltiplo, é esforçar-se por aplicar à pluralidade das ciências uma definição única (*Teet.* 148d). Conhecer, para Platão, é, sobretudo, transpor a oscilação das múltiplas opiniões acerca dos objetos sobre os quais se debruça a *psykhé*:

Sócrates - Ah! Os que veem muitas coisas belas, mas não o próprio belo, nem são capazes de seguir quem os guia até ele, e veem muitas coisas justas, mas não o justo em si, e tudo o mais dessa maneira, afirmamos que sobre tudo isso eles têm opinião, mas das coisas sobre as quais têm opinião, nada conhecem (*Rep.* V 479e).

O conhecimento filosófico é a sabedoria que se pode alcançar nos limites humanos, uma busca contínua e não um acesso pleno e definitivo à verdade. O discurso filosófico se sabe não sabido, acima de tudo se reconhece amigo do saber e não detentor de todo saber, pois apenas a consciência da própria ignorância pode ser causa do desejo de aprender.<sup>12</sup> Afinal só nos

<sup>11</sup> Filologicamente há, na própria língua grega, uma íntima relação entre *ver* e *saber* a ser explorada filosoficamente. O verbo *horáō* (*ver*) se apresenta como perfeito do indicativo com sentido de presente, como *oída*. No caso do perfeito, trata-se da consequência presente de uma ação passada; assim, o significado de *oída*, seria algo como “ter visto”. *Oída*, por sua vez, é o perfeito com sentido de presente do verbo *eídō* (*ver, conhecer*); assim *conhecer*, no sentido clássico, é também *ter visto*. *Ver* e *saber* são intimamente interligados, não apenas no diálogo *Teeteto*, mas ao longo de toda a obra platônica. Ver Liddell–Scott–Jones, LSJ, Lexicon, Perseus Digital Library (<http://www.perseus.tufts.edu>, visitado em 22 de outubro 2012).

<sup>12</sup> Cf. *Fedro* 278d: o termo sábio (*sophón*) convém somente ao deus; àquele que está sempre pronto para o diálogo, caberá o nome de amigo da sabedoria (*philósophon*).



empenharemos para sair da caverna, se primeiro reconhecemos que estamos encerrados dentro dela, afinal ninguém deseja um saber que já pressupõe possuir.<sup>13</sup> O filósofo é, para Sócrates, aquele que é capaz de justificar com argumentos racionais algo acerca do qual os demais apenas percebem e opinam.<sup>14</sup>

Anacronicamente, podemos identificar a posição de Merleau-Ponty quanto à impossibilidade de esgotar o real por meio da linguagem: “Cada perspectiva só se põe para preparar outras e só é fundada se ficar estabelecido que é parcial e que o real fica mais além. O saber nunca é categórico; está sempre sujeito a revisões. Nada pode fazer com que sejamos o passado: ele é apenas um espetáculo diante de nós, que precisamos interrogar. As perguntas partem de nós e as respostas, portanto, não esgotam, por princípio, uma realidade histórica que não esperou por elas para existir” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 2-3).

A proposta platônica é a de que a verdade da opinião só pode ser aproximada por meio da explicação, como exercício dialético, assim mesmo, de modo aproximativo. A opinião, em contraste com o movimento incessante de pergunta e resposta que conduz ao saber, é um ponto de parada no raciocínio. “Quando a alma chega a algo definido, seja devagar, seja subitamente, e lança-se sobre isso e afirma-o sem vacilar: é a isso que chamamos opinião” (*Teet.* 190a). O saber acha-se potencialmente contido na explicação, mas essa não garante o seu alcance; é algo visado, um vislumbre, não uma posse. Na perspectiva platônica, a capacidade de dar razão (*lógos*) é o próprio critério da ciência e o que é *em si* o seu objeto; cabe a ela a tarefa de postular teorias que serão confirmadas, ou não, é preciso passar pelas sucessivas refutações e submeter-se ao raciocínio dialético.

A crítica à retórica e à sofística repousa sobre essa propensão à auto-justificação racional, que Platão confere ao *lógos*. Persuadir (*peíthein*) é produzir um enunciado que não pode dar razão de si mesmo. A transposição da opinião pelo conhecimento é imprescindível pois, como nos esclarece Dixsaut, “toda opinião é uma crença que tem por origem os valores aos quais o sujeito adere, valores que são a expressão das pulsões irracionais que agem em sua alma; são elas que o persuadem e, antes de tudo, porque esse eu irrefletido que elas constituem é realmente ele mesmo. A raiz profunda da opinião é a ausência do conhecimento de si... A opinião se crê particular, mas ela é, de fato, geral e comum, assim como as necessidades, os apetites e as paixões dos homens, e aqueles que se dizem senhores dessas coisas são, de fato,

<sup>13</sup> Cf. *Banquete* 204a: Aquele que não se considera desprovido de algo não deseja aquilo de que não se sente deficiente.

<sup>14</sup> Cf. *Fedro* 278e: o homem capaz de provar com justificativas o que escreveu deve ser chamado filósofo.

escravos delas” (DIXSAUT, 2012, p.75). Recordemos que a opinião, no argumento de Sócrates, não passa de um meio termo entre o conhecimento e a ignorância (*Rep.* V 478d).

Vemos, portanto, que o *lógos* platônico parte do discurso, como persuasão, para retornar a ele, como reflexão. Neste sentido, há uma distinção da filosofia em relação à retórica, não uma mera desvinculação, apenas destacamos que a educação filosófica proposta por Platão não se restringe a uma educação pelo discurso, ainda que seja no campo do discurso que a filosofia se estabeleça, o que em última instância, não difere da retórica. Como nos diz Gilmário Costa, “a linguagem é vazada em metáforas e retórica, e é dessa matéria heterogênea que a escrita filosófica lança mão, conscientemente ou não”. *Lógos* é razão, mas também é discurso: por um lado, o pensamento, sem o auxílio da linguagem, não pode se exercer; por outro, o discurso, sem refletir sobre si mesmo, é destituído de qualquer significação. Citando novamente o autor: “a retórica, longe de ser o avesso do *lógos*, pode ser mesmo o meio em que se dissemina o drama do conhecimento” (COSTA, 2013, p. 35 e 38).

Há três definições de *lógos* no diálogo *Teeteto*: na primeira, o pensamento (*diánoia*) é expresso verbalmente por meio de uma construção entre verbo (*rêma*) e nome (*ónoma*) (*Teet.* 206d). A segunda aponta para a capacidade de dizer os elementos em uma disposição relativa à totalidade de algo dito, através do método de passar pelo elemento, dirigindo-se para o todo (*Teet.* 208c). Lembremos que o sentido original do verbo *légo* é também colher, reunir, juntar, o que já é um nível de unificação;<sup>15</sup> se os *lógoi* dos falantes diferissem absolutamente, não haveria possibilidade de comunicação intersubjetiva. A terceira acepção de *lógos* é a que o explica como um sinal (*seméion*) pelo qual aquilo que se perguntou se diferencia de tudo (*Teet.* 208c). Tal sinal oferece ao pensamento a diferença em relação a todas as outras coisas, ou seja, aponta a diferença ao apontar a outro (*prósállo*) de si mesmo. *Lógos* seria o apontamento, uma sinalização da diferença que restringe a identidade na sua relação com algo no mundo. Nesse sentido, mostrar a diferença é também mostrar a identidade. Somos reenviados para o contexto relacional, mais propriamente das relações de identidade e diferença que se dão na interface entre o pensamento, o pensante e aquilo que é pensado. Trata-se de uma relação triádica, sendo o *lógos* o mediador.

Platão aponta, por meio da dialética, para essa convergência necessária entre pensamento e discurso para construir um caminho de inteligibilidade argumentativa. Miguel Spinelli observa que, uma vez que “Sócrates investiga fenômenos humanos, o seu método é formalmente discursivo, mas distinto da sofística. Ele persegue outros padrões de persuasão e

---

<sup>15</sup> O sentido original de *légo* é reunir, recolher, escolher; assim como, posteriormente, contar, triar, enumerar (Cf. CHANTRAINE, 1968, *Verbete: lego* p. 625).

convencimento, para além da elegância verbal e de cuidados estruturais e retóricos” (SPINELLI, 2006, p.174). A dialética filosófica torna fundamental a suspensão do saber, o questionamento da opinião, e a postura racionalmente dirigida. Para resguardar o debate e a atitude investigativa, o filósofo precisa pôr o próprio saber sob suspeita, submetido à arguição.

Mas, se partimos da suspensão do saber, deve-se ressaltar que tal suspensão não poderia ser jamais um estado de total estupidez, pois como começar a procurar aquilo cuja natureza ignora-se por completo?<sup>16</sup> A ignorância a que se refere Sócrates é prenhe de sabedoria, rica em questionamentos, carrega muitas promissoras respostas, sem se aferrar a nenhuma delas em particular; é uma suspensão metodológica do saber, uma ignorância calculada, por assim dizer. Mesmo porque, para Platão, ignorar não é o contrário de saber, o contrário de saber é justamente crer que se sabe aquilo que não se sabe.

A filosofia nasce no registro do não saber, pois aquele que não está ciente da falta sequer deseja aquilo que acredita não precisar, já que se julga detentor e não faltoso.<sup>17</sup> Lembremos que a única ciência que Sócrates reconhece como humana é aquela que sabe que nada sabe, e, somente a partir disso, deseja alcançar algum saber possível.<sup>18</sup> Podemos até mesmo afirmar que, nesse sentido, não poderia haver educação filosófica sem o estabelecimento de uma crise, daí o caráter provocativo do método socrático. O próprio Sócrates admite que muitos já estiveram dispostos a mordê-lo, depois de se verem forçados a livrar-se de algum lixo, por pensarem que isso é feito com malevolência (*Teet.* 151c).

Trata-se de um diálogo, mas não de um diálogo qualquer; para ser dialético o diálogo precisa ser metodicamente constituído. O que a dialética produz é uma *periagogé*, uma reviravolta que redireciona a alma como um todo. É sobretudo, aprender a ver de outro modo, educar a visão, ou mais precisamente, dirigir o olhar para além do sensível, já que esse, segundo Platão, só pode ser objeto da *dóxa* e não da *epistémē*. Há uma habilidade na visão própria da alma do dialético, que se traduz também como certa condição para o filosofar em Platão. Vejamos: “S - É também a melhor prova para saber se uma natureza é dialética ou não, porque quem for capaz de ter uma vista de conjunto é dialético; quem o não for, não é” (*Rep.* VII 537c).

Portanto, se é o múltiplo que desperta a razão, como vimos, é a unidade que é visada pelo *lógos*. Essa virada no olhar implica em uma reviravolta na própria alma do sujeito epistêmico. Como nos aponta Reus Engler: “é sempre correto pensar que a noção socrático-platônica de

<sup>16</sup>Essa é a pergunta fundamental do *Ménon* (80d).

<sup>17</sup>Cf. *Banquete* 204a: aquele que não é nem belo, nem bom, nem sábio, considera sê-lo o suficiente. Aquele que não se considera desprovido de algo não deseja aquilo de que não se sente deficiente.

<sup>18</sup>Cf. *Apologia* 23a: é provável, senhores, que o deus seja de fato sábio e que queira dizer por seu oráculo que a sabedoria humana pouco ou nada vale.

conhecimento, diferentemente da noção dos sofistas, implica reviravolta radical na alma de quem a experimenta; ela simplesmente demonstra que não pode conhecer alguma coisa quem permanece no interior da caverna”.<sup>19</sup>

A dialética é o recurso que o Sócrates platônico propõe para livrar a alma do pior tipo de ignorância: aquela que ignora a si mesma. Se voltarmos nosso olhar nessa direção veremos que o caráter aporético do diálogo *Teeteto* traduz-se como um recurso pedagógico ou, mais exatamente, psicagógico, na medida em que conduz a alma, pouco a pouco, fortalecendo e estimulando as interrogações que se levantam ao longo do caminho, até empreender a escalada dialética do sensível em direção ao inteligível. A dialética platônica é uma via dupla, parte do sensível para ascender ao inteligível e, em seguida, desce novamente ao sensível para explicá-lo racionalmente. Mas, seja como for, é no âmbito do discurso que se pode fazer filosofia; o *lógos* a estrutura, mas também a delimita, afinal a linguagem é o campo das trocas cambiáveis pela racionalidade humana, o que já demarca uma certa circunscrição.

## Referências

### Fontes Primárias:

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo, Martins Fontes, 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **L'Oeil et L'Esprit**. Paris, Gallimard, 1986.

PLATÃO. **República**. Trad. Ana Lia Amaral A. Prado. São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2006.

PLATÃO. **Teeteto**. Trad. Adriana M. Nogueira. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2008.

PLATON. **Gorgias**. Trad. M. Canto. Paris, GF Flammarion, 1987.

PLATON. **La République**. Trad. Georges Leroux. Paris, GF-Flammarion, 2004.

PLATON. **Le Banquet**. Trad. P. Vicaire. Paris, GF Flammarion, 1989.

PLATON. **Sophiste**. Trad. NL Cordero. Paris, GF Flammarion, 1993.

PLATON. **Théétète**. Trad. M. Narcy. Paris, GF-Flammarion, 1994.

---

<sup>19</sup>Engler, 2011, p.6.

### Fontes Secundárias:

BOERI, Marcelo. Senso-percepção y estados afectivos. Sobre el valor de la aísthesis en la explicación del conocimiento. V **Encontro de Filosofia Antiga**. Belo Horizonte, FAFICH, 2002.

BORGES, Anderson de Paula. Razão e sensação em Teeteto 201d-202c. **Revista Philosophos**, 15, 1 (2010) p. 13-47.

CASERTANO, G. **Paradigmas da verdade em Platão**. Trad. M. G. Pina. São Paulo, Loyola, 2010.

CHANTRAINE, **Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque**. Histoire de Mots. Paris, Ed. Klincksieck, 1968.

CHAPELL, T. **Reading Plato's Theaetetus**. Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc., 2005.

COOPER, J. M. Plato on sense-perception and knowledge. Theaetetus 184-186. **Phronesis** 15 (1970) p.123-146.

COSTA, Gilmário. A escrita filosófica e o drama do conhecimento em Platão. **Archai**, 11(2013), p. 33-46.

DIXSAUT, Monique. Refutação e dialética. In: VLASTOS, G.; DIXSAUT, M. **Refutação**. Trad. Janaína Mafra. São Paulo, Paulus, 2012, p. 55-86.

ENGLER, Reus M. **Tò thaumázein**: a experiência de maravilhamento e o princípio da filosofia em Platão. Florianópolis, UFSC, 2011. Dissertação de mestrado.

FREGE, G. **On Concept and Object**. *Mind*(1951), v. 60, n. 238, p. 168-180.

MARQUES, M. P. Entre aparecer e ser: sobre República V. In: SANTOS, Marcos M. (Org.) **I Simpósio de Estudos Clássicos da USP**. São Paulo, Humanitas / FAPESP, 2006a, p.247-270.

MARQUES, Marcelo P. **Platão, pensador da diferença**. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2006b.

PUENTE, Fernando Rey. Percepção e contradição; analogia e pensamento em Platão. In: PEIXOTO, Miriam Campolina; MARQUES, Marcelo; PUENTE, Fernando. **O visível e o inteligível**. Belo Horizonte, UFMG, 2012.

SANTOS, Gislene Vale. **Qual é o lógos da aísthesis no Teeteto?** Florianópolis, UFSC, 2010 (Dissertação de mestrado).

SANTOS, Trindade José (org.) **Do saber ao conhecimento. Estudos sobre o Teeteto**. Lisboa, Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, s/d.

SARDI, Sérgio Augusto. **Diálogo e Dialética em Platão**. Porto Alegre, Edipucrs, 1995.

SEDLEY, David. Tree platonist interpretations of the Theaetetus. In: GILLC.; MCGABE, M.M. (ed.). **Form and argument in late Plato**. Oxford, O.U.P., 2000.

SOUZA, Eliane Christina. Unidade, complexidade e lógos. In: XAVIER, D.G., CORNELLI, G. (orgs.). **A República de Platão – outros olhares**. São Paulo, Loyola, 2011, p.167-175.

SPINELLI, Miguel. **Questões fundamentais da filosofia grega**. São Paulo, Loyola, 2006.