

Sujeito epistémico e sujeito psíquico na filosofia platônica¹

José Trindade Santos

UFPe – João Pessoa, 2005

1. O problema

Apesar de a leitura tradicional continuar maioritária entre os intérpretes, tem-se recentemente difundido a tendência para negar à teoria das Formas (TF) o lugar de centro de gravidade do platonismo². Os argumentos apresentados para justificar essa posição invocam dificuldades na interpretação das noções de *eidos* e *idea*, a par da falta de indicações sobre a natureza das Formas, a impossibilidade de atribuir teses a Platão nos diálogos³, e sobretudo a denúncia da gravidade dos problemas postos pela teoria, no *Parménides*. Sem tomar posição no debate, parece-me oportuno alargá-lo, analisando a filosofia platônica – se é lícito conferir unidade à obra dialógica que a suporta –, a partir da questão do dualismo.

Para o historiador da filosofia, o tópico é importante pelo fato de impedir a assimilação da epistemologia platônica à concepção moderna de conhecimento. Enquanto esta supõe pelo menos uma relativa autonomia do sujeito e objecto, naquela o dualismo corpo/alma – estrito nos planos ético e antropológico –, apoiado na congenitura da alma com as Formas (*Ménon* 81c-d; *Fédon* 79c-d, 80a-b), funde um

1 Agradeço a Marcelo Boeri a possibilidade de participar, com uma conferência na Universidad de Los Andes, em Santiago do Chile, no projecto “Apariencia y realidad en el pensamiento antiguo. Investigaciones sobre algunos aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción de algunas teorías morales de la antigüedad”. Dessa oportunidade saiu a ideia para este texto, do qual foi lida uma versão resumida no XI Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, realizado em Salvador, em 2004.

2 Por exemplo, K. M. Sayre, “Why Plato never had a theory of Forms”, in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 9, 1995, 167-199; mais recentemente, F. J. Gonzalez, “Perché non esiste una “teoria platonica delle idee””, in *Platone e la tradizione platonica*, M. Bonazzi e F. Trabattoni (a cura di), Milano 2003, 31-68.

3 F. Trabattoni, “Il dialogo come “portavoce” dell’opinione di Platone: il caso del *Parmenide*”, in *Platone...*, *supra* n. 2, 151-178.

no outro⁴. A rigidez deste dualismo mostra-se, porém, problemática no plano epistemológico.

Ao identificar o saber (*epistêmê*) com as Formas, a teoria da anamnese recusa estatuto epistémico a qualquer outra forma de cognição – senso-percepção, ou “opinião” (*doxa*) –, pois não só a crença é incompatível com a posse do “saber e recta razão” pela alma (*Féd.* 73a), como o saber não pode ser “captado” a partir de sensíveis (*Féd.* 74b).

Como se explica então que as opiniões que o escravo tira de si mesmo sejam susceptíveis de se transformarem em saber (*M.* 85b-c)? É claro que nem a posse de opiniões, nem a elaboração a que podem ser submetidas, consentem encarar a *doxa* como um estado cognitivo, ao contrário do que a *República* (V 476d sqq) implica, ao considerá-la como *dynamis*.

A epistemologia platônica acha-se perante duas alternativas inaceitáveis: ou cancela a infalibilidade em que assenta o estado de saber (*Gór.* 454d, *R.* V 477e, *Teet.* 152c), rejeitando o dualismo; ou o torna inacessível, inviabilizando toda a forma de aprendizagem. O dilema não se manifesta no grupo de diálogos em que é apresentada a anamnese, associada àquilo que, por conveniência pedagógica, refiro como a “versão canónica” da teoria das Formas⁵. Irrompe no *Teeteto*, diálogo no qual quer a ausência de Formas, justificando dúvidas sobre a vigência da teoria metafísica a elas associada, quer a contribuição da senso-percepção para a opinião e o saber, acarretam a reformulação do dualismo epistemológico.

O meu objectivo neste texto é avaliar o alcance desta reformulação, comparando a epistemologia desenvolvida no argumento da anam-

⁴ Aos *loci classici* do dualismo – o *Fédon*, os Livros centrais da *República* e a descrição da psicogênese, no *Timeu* – acrescento a sua reafirmação pontual, no *Sofista* 248a, a par das três versões da anamnese: *Ménon* 82-86, *Fédon* 72-76 e a imagem da alma, na palinódia do *Fedro* 245d-251b (*vide* ainda a comparação da reminiscência com a recordação, no *Filebo* 34a-c). Sendo consensual a exegese destes textos, dispense-me de os abordar extensivamente, optando por referi-los quando se levantarem questões que me pareçam oportunas.

⁵ Embora não a encare como o núcleo doutrinal da filosofia platônica, além dos textos já mencionados, considero este programa expresso, ou subjacente, no *Crátilo* e *Simpósio*.

nese, no *Fédon*, com aquela que expõe, analisa e critica as teorias sobre a senso-percepção, atribuídas a Protágoras, no *Teeteto*.

2. Anamnese no *Fédon*

O dualismo platônico começa a ser exposto no argumento do *Fédon* que identifica a sensibilidade com o corpo e a alma com a Razão (65a sqq). A cisão é explorada até às últimas consequências no plano ético (66c-69e, 81b-84b), em termos que os compêndios caracterizam como caracteristicamente platônicos. Menos notada, pelo contrário, é a correspondente e capital função desempenhada pela sensibilidade na cognição. Ao longo do chamado “argumento da anamnese” vemo-la ser constantemente contraposta à Razão, numa posição subordinada, porém, sempre funcional.

2. 1 O argumento

Depois de uma comprimida referência implícita ao *Ménon* (73a-b), é definido o princípio segundo o qual só pode haver reminiscência daquilo que antes se “soubera” (*epistêmê, epistasthai*: 73c). São depois fornecidos vários exemplos, tendentes a mostrar em que circunstâncias uma experiência cognitiva, designada “senso-percepção⁶”, suscita outra, identificada como saber (73c-74a) e caracterizada como reminiscência.

Começa então o argumento propriamente dito, concentrado nos casos da reminiscência de “semelhantes” (74a sqq: *vide* 73e). A comparação dos iguais visíveis com o Igual estabelece a prioridade cronológica (74e-75e), psíquica (74c-d) e epistemológica (74d-75d) da experiência inteligível sobre a sensível. Todavia, o argumento não deixa de repetidamente insistir (74c, 75a, b, e, 75e-76a) no facto de ser através da sensibilidade que “recuperamos” (*analambanomen*: 75e) essa experiência inteligível, designada como saber.

6 O termo tenta reflectir a incapacidade de distinguir a sensação da percepção.

Apesar de os iguais não nos “aparecerem” (*phainetai*: 74b, d) “como” o Igual, mas por vezes iguais, por vezes desiguais⁷ (ao contrário do Igual, que nunca aparece – *ephanê*: 74b; *phainetai*: 74c – desigual), é a partir deles que “concebemos e captamos” (*ennenoêkas te kai eilephas*) o saber⁸ [do Igual] (74c). Mas o argumento não expõe claramente porquê, nem como esta concepção e captação são possibilitadas.

E não pode fazê-lo por se concentrar na caracterização da inferioridade dos visíveis (74b-e). Por isso, só adiante e pontualmente é explicada a “referência” (*anoisein*: 75b; *anapheromen*: 76d) destes à entidade inteligível que especificamente imitam (entretanto identificada como “o belo”, “o bom”, “o justo”, “o piedoso”, e “todas as outras” ... “que são”: 75c-d).

O mistério da reminiscência (74a) – globalmente, da cognição, à qual serve de modelo –, reside nesta recíproca remissão, que enlaça o visível no inteligível. Este só é concebido (*ennenoêkas*) “a partir” (*ek*: 74c, *passim*; *apo*: 74c, 76a) daquele, pelo facto de se acharem “próximos” um do outro (*hō touto eplēsiazen*: 76a). Mas esta “proximidade” nunca é objecto de justificação adequada.

2. 2 Contornos epistemológicos da anamnese

Amplificando o argumento, vemos que a única possibilidade de conferir sentido à “insanidade” sensível (*vide* 89e-90c) decorre do facto de a alma ter necessariamente (*Fedr.* 249b, e) tido contacto anterior

7 A leitura relativista do passo (“para mim”...“para ti”) é a mais natural, introduzindo o registo doxástico da diferença. A este se acrescenta o físico, relativo à possibilidade de alteração constitutiva. No entanto, não se acha excluída a possibilidade de o ler no registo relacional, da chamada “mudança de Cambridge”, pelo qual as coisas “nos aparecem” de acordo com aquilo com que as comparamos (*vide Féd.* 96d-e, 102b-104a; *Teet.* 154a-155e).

O interesse desta nota reside no facto de a comparação fornecer o contexto no qual se insere a “aparência”: as coisas parecem-nos diferentes não apenas por se acharem sujeitas à mudança, mas porque cada um a compara com experiências diferentes.

8 Em 74b – concedida por Símias a realidade/existência do Igual inteligível –, a sua experiência é identificada como “saber”, caracterizado pela imutabilidade, nos três registos acima assinalados.

9 Esta tradução literal parece preferível à habitual, “associados”, pelo facto de esta induzir a inserção do argumento num contexto psicológico, de todo anacrónico. Na prática, equivale a interpretar a reminiscência como um caso especial de associação.

com as Formas inteligíveis, pois as duas experiências cognitivas coexistem nela, sem nunca se confundirem uma com a outra (74d-e, 75b, 76d-e, 78e-79a).

Poder-se-á, portanto, concluir que, ao contacto anterior da alma desencarnada com as Formas (*Mén.* 81c-d; *Fedr.* 247d-e, 249b-d), se deve a posterior estruturação da experiência sensível: primeiro, através da linguagem (*Féd.* 78e-79a, 102a-b; vide *R.* X 596a; *Parm.* 130e), depois pelo pensamento (*Teet.* 184b-186c, 189e-190a), por fim pela reminiscência (*Féd.* 79c-d)¹⁰, nela residindo toda a possibilidade de atingir o saber.

2. 3 Finalidade e pressupostos do argumento

A finalidade imediata do argumento – enquadrado no contexto do diálogo – é “demonstrar”¹¹ a imortalidade da alma. Todavia, o seu saldo, no plano epistemológico, é imenso, mostrando, primeiro, que, depois, como, a alma racional possibilita a captação e interpretação do real.

A tese apoia-se no pressuposto plausível de que a “deficiência” da percepção sensível não permite que a unidade e identidade da noção inteligível, fixada pela razão, expressa na linguagem¹² e recuperável pela reminiscência, se ache contida nela¹³. O argumento não consegue, porém, explicar a semelhança que associa as senso-percepções às Formas, nem porquê aquelas as “imitam” e a elas “se referem”.

10 Esta secção do texto aproveita, com alterações, a interpretação do *Fédon*, proposta em “A função da alma na percepção, nos diálogos platônicos”, *Hypnos* 13, S. Paulo 2004, 27-39. Assinalo, em particular, a associação, antes oposição (29-30), de *ek toutôn* (74c) a *apo toutou* (76a). O paralelo com *apo tautês tês opseôs* (74c) desfaz a ambiguidade do referente do pronome e a leitura causal da preposição, em 76a.

11 Não se tratará propriamente de uma demonstração, mas antes da defesa de uma tese através da argumentação.

12 As diversas dimensões do consenso, ou acordo (*homologia*, *symphônia*, *synchôrêsis*), da alma consigo mesma e com outras, através do diálogo, constituem o único sintoma desta fixação. Pode ser a esta possibilidade de acordo, como condição da investigação, que Sócrates se refere, no início do argumento da anamnese, no *Ménon*, ao perguntar se o escravo “é Grego e fala Grego” (82b).

13 Aristóteles, ignorando a oposição do sensível ao inteligível, assenta a sua epistemologia na hipótese contrária a esta, de que a mente constrói o universal a partir da experiência dos particulares (*Met.* A1 983, *De int.* 16a1, *Seg. An.* B19).

Finalmente, o argumento limita-se a postular a anterioridade do “saber” (73c), concedida pelo interlocutor (74b). Uma vez aceites, as diferenças (*vide supra*) entre as duas experiências cognitivas bastam para que Sócrates considere a de natureza mental como “saber”, opondo-a à perceptiva (74b sqq). Mas é fácil entrever os problemas a que esta cisão vai dar origem.

3. O *Teeteto*

3. 1 A teoria

Todas estas dificuldades são encaradas no *Teeteto*, a começar pela última. Na refutação da primeira resposta de Teeteto à pergunta de Sócrates sobre a natureza do saber – “O saber é senso-percepção” –, é desenvolvida uma complexa teoria onto-epistemológica sobre a constituição e modo de captação do sensível¹⁴.

Numa perspectiva ontológica, é-nos apresentada uma realidade reduzida à “deslocação, movimento e mistura”, quantitativa e qualitativamente indiscernível, na qual “nada é de nenhum modo e tudo devém” (*gignetai*: 152d).

A possibilidade de captar uma realidade dominada pelo fluxo catastrófico é desenvolvida no plano epistemológico da teoria, adiante exposto. Os percebidos (*aisthêta*) são movimentos lentos, aos quais erradamente são atribuídos nomes que os identificam como entes (157b-c). Emitem fluxos rápidos, captados pelos percipientes (*aisthanomenoi*: *vide* 159e), eles também movimentos lentos). Aqueles penetram nestes pelos canais sensíveis (identificados pelos seus nomes: 156c), produzindo novos movimentos rápidos, designados “senso-percepções”¹⁵ (*aisthêsis*: 156d-157b).

14 A circunstância de as teorias expostas serem, no diálogo, atribuídas a Heraclito e a refinados e anónimos seguidores de Protágoras não deve impedir-nos de responsabilizar Platão pela sua autoria.

15 Ao longo de 156b-e, aqueles a que chamamos “sentidos” aparecem identificados com as suas funções específicas – as “senso-percepções” –, pelo termo *aisthêsis*. Adiante, quando a referência aos sentidos se torna inevitável, Sócrates chama-lhes *organa*, ou *dynaméis* (184d-185a).

3. 1. 1 Comparação com o *Fédon*

Esta doutrina começa por parecer surpreendente não só a Teeteto (155c), como a todo o leitor do diálogo, pois não se percebe que relação tem com a tese de Protágoras, inicialmente apresentada (152a). No entanto, a comparação com o passo do *Fédon* estudado permitirá perceber como a sua exposição contribui para a reformulação da epistemologia platônica. Começo por notar os pontos de contacto entre os dois diálogos.

Não levando em conta a diferença de contextos, é claro que os dois passos se debruçam sobre a temática da obtenção do saber (*epistêmê*), para um leitor actual, do conhecimento. Em comum têm ainda a atenção dedicada ao exercício da sensibilidade. Mas há profundas diferenças a separá-los.

No argumento do *Fédon*, a senso-percepção desempenha diversas funções. A mais saliente será a de constituir o ponto de partida da actividade cognitiva, pois sem ela, para uma alma encarnada num corpo, não poderá haver nenhuma espécie de conhecimento.

A segunda função é complementar desta, estabelecendo a senso-percepção como uma espécie da cognição, com características próprias, caracterizada pela sua inferioridade, em comparação com o inteligível¹⁶. A terceira função constitui o cerne do argumento, pelo facto de justificar com essa inferioridade a impossibilidade de extrair o inteligível, portanto, o saber, exclusivamente a partir do sensível.

A teoria exposta no *Teeteto* ignora e até certo ponto nega o inteligível, na medida em que explora a identificação da senso-percepção com o saber¹⁷, mas ela própria não tem possibilidade de se comprometer com uma tese dessa amplitude. Veja-se o argumento, a partir de 152a.

16 O argumento do final do Livro V, da *República*, a partir de 476a, apresenta um enunciado completo destas características. Ao tentar descrever a natureza transcendente do Belo, o *Simpósio* 211a-b nega sucessivamente todas as determinações sensíveis, caracterizando implicitamente a aparência (*vide phantasthêsetai*: 211a5).

17 Mas essa identificação, que nega a identidade entre saber e Formas, característica dos diálogos sobre a TF, é da exclusiva responsabilidade de Teeteto, sendo directamente envolvida no debate da teoria só a partir da referência ao saber, na "defesa de Protágoras" (166d).

3. 1. 2 Justificação da teoria

A possibilidade de o mesmo percebido “aparecer” com qualidades opostas a diferentes percipientes conduz à identificação da “aparência” (*phantasia*) com a senso-percepção (152a-c). Como disse, daqui resulta a dificuldade criada pela conseqüente identificação da senso-percepção com o saber (152c). Como podem diferentes percipientes ter diferentes percepções do mesmo percebido, todas infalíveis?

O desenvolvimento do argumento mostra que tal estado de coisas será não apenas explicado, mas exigido, por um real dominado pelo fluxo, em que nada é, qualitativa ou quantitativamente (em termos linguísticos e anacrônicos, que nada é sujeito ou objecto de predicação).

A incompreensão da parte de Teeteto obriga Sócrates a uma longa explicação, sintetizada pela enumeração dos princípios reguladores da onto-epistemologia atrás desenvolvida, sucessivamente criticada por uma série de objecções “erísticas” de Sócrates (161c-165e), adiante superadas pela chamada “defesa de Protágoras” (165e-168c).

3. 1. 3 Síntese da teoria

Após a consideração do exemplo da percepção do “mesmo” vinho, por um Sócrates “doente” e outro “saudável”, as leis que comandam a percepção são expressas em cinco princípios:

1. (PU) Cada percepção é única e irrepitível, alterando, pontual mas definitivamente, cada percipiente, na sua relação com o percebido (159e-160a);
2. (PI) Não há percipiente sem percebido e vice-versa (160a-b);
3. (PR) O percipiente é ou devém para o percebido e este para ele; cada um deles acha-se “amarrado” ao outro, nada sendo “em si” (160b-c);
4. (PP) A percepção é privada (160c);
5. (PV) A percepção é sempre verdadeira para o percipiente, sendo cada um juiz das coisas que são e não são para ele (160c).

Todos estes princípios, em conjunto, definem as regras de funcionamento do mundo fluxista¹⁸. É da sua introdução que decorre a epistemologia a que chamo “sensista”, a qual reformula inteiramente o relativismo inicial de Protágoras. PU institui e descreve a relação percipiente/percebido, caracterizando-a como “senso-percepção”. PI define a senso-percepção como factio atômico, resultante da interação de cada percipiente e percebido. PR estabelece a reciprocidade da acção e paixão que ligam percebido e percipiente. PP resulta das duas anteriores, constituindo o núcleo da argumentação sensista, sendo PV oferecida como conclusão do bloco. É nele que se acha substantiada a tese da verdade como correspondência da senso-percepção à relação, única e privada, do percipiente com o percebido.

Da interação de todos estes resulta implicitamente o princípio forte que caracteriza a epistemologia sensista e a distingue de todas as outras. É o “princípio sensista” (PS), de acordo com o qual nada há além da sensação, constituindo “percipiente”, “percebido” e “percepção” meras referências (154a-b, 156e-157c; vide 182b).

A fundamentá-lo acha-se, no plano ontológico, o “princípio fluxista” (PF), segundo o qual a realidade se reduz ao movimento, sem que seja possível dizer “o que” se move, pois careceria de identidade (152d), restando apenas referi-lo na forma transiente com que pontualmente se oferece aos não menos transientes sentintes (152d-e, 157a-b, 182d-183b; vide 202a, 205c; vide *Ti.* 48e segs.).

Implica a teoria uma relevante mudança de perspectiva na epistemologia da percepção, pela qual esta deixa de ser “explicada” pela relação entre percipiente e percebido, inevitavelmente “reais”, para passar a constituir a única e autêntica realidade. Nela, percipiente e percebido não constituirão mais que meras referências passageiras, destituídas

18 Para facilitar a exposição, cada princípio é identificado pela regra que introduz. Ao primeiro, chamaremos “princípio da unicidade” (PU); ao segundo, “princípio da inter-dependência” (PI); ao terceiro, “princípio da reciprocidade” (PR); ao quarto, “princípio da privacidade” (PP); ao quinto, “princípio da verdade” (PV).

de identidade e de sentido¹⁹. Rematando o passo, Sócrates mostra ter conseguido fazer valer o ponto de vista, de acordo com o qual há uma ligação profunda entre a resposta de Teeteto, o relativismo de Protágoras, o fluxismo de Heraclito e a resultante onto-epistemologia sensista (160d-e).

3. 1. 4 Dificuldades da teoria

São, porém, notáveis divergências entre as sucessivas reformulações da teoria, que dificultam a nossa compreensão do problema. A interpretação que Sócrates faz da tese do *homo mensura* é decisivamente relativista, achando-se condensada na tese: “as coisas *são para cada um* tais como lhe aparecem” (*phainomai*), repetida ao longo do argumento (152a, 158a, 166d-e, 170a; justificando a tradução “parecem”, *vide*, a mesma cláusula com *dokein*: 158e, 161c, 162c, d1, 168b, 170a, 177c3).

No entanto, a reinterpretação sensista da tese, produzida pela sua associação ao fluxismo (152d-e, 154a, 158a) nega que alguma coisa, percipiente ou percebido *seja*. É aqui que nasce o problema de saber como o fluxo infrene consente qualquer forma de acordo entre percipientes. Veremos que na sua formulação e na solução encontrada se expressam as duas onto-epistemologias que o *Teeteto* propõe: a sofística e a filosófica.

3. 1. 4. 1 Duas soluções

3. 1. 4. 1. 1 “Protágoras”

O problema da superação da inconsistência provocada pelo fluxo é resolvido por “Protágoras”. Nenhuma contradição resulta da coexistência da verdade infalível das senso-percepções com a infinita variação de percebido e percipiente:

“...cada um de nós é a medida do que é e do que não é, e no entanto cada um difere infinitamente do outro: para um é uma coisa e assim parece, a outro é e parece outra coisa.

¹⁹ Esta secção do texto reproduz parcialmente a análise inserida em “Filosofia e Sofística no *Teeteto* de Platão”, *Filosofia e Conhecimento*, Samuel Simon (org.), Brasília 2003, 55-56.

E estou longe de negar que exista a sabedoria e o homem sábio. Mas este mesmo a quem chamo sábio é aquele de nós que, quando as coisas são e lhe parecem mal, as muda, de modo a parecerem e serem bem”²⁰ (166d).

E como pode consegui-lo? Mudando as “aparências” (*phantasmata*: 167b), ou percepções “más” em “boas”, as “piores” em “melhores” (167a-c), através da persuasão²¹ (168b). Protágoras “ensina” Sócrates, procedendo com ele como com outros. Leva-o a aderir à sua concepção pragmática de verdade, que sem dúvida lhe parece melhor²². A solução é simples e elegante.

3. 1. 4. 1. 2 Platão

A de Platão, pelo contrário, não é nem uma coisa, nem outra. Vamos encontrá-la no argumento que remata a refutação da resposta de Teeteto (184b-186e). Contrastando a passividade analítica do sensório com a actividade sintética da alma, Sócrates mostra que qualquer possibilidade de interpretar o sensível, quanto mais de atingir o saber, se acha fora do domínio da senso-percepção.

O argumento refuta Teeteto, atingindo indirectamente Protágoras, ao questionar o pressuposto da continuidade da senso-percepção com a opinião, em que se funda a epistemologia por ele proposta. Examinando os princípios da epistemologia sensista, é claro que a crítica de Sócrates não atinge os quatro primeiros (PU, PI, PR, PP), mas apenas o último deles (PV), pelo facto de retirar à senso-percepção a capacidade de captar a verdade.

Numa perspectiva complementar a esta, é isto mesmo que o argumento da “auto-refutação de Protágoras” (170a-171c) prova. Ou a opinião de Protágoras é verdadeira, como a de todos os outros ho-

20 Tradução de Adriana Nogueira e Marcelo Boeri, *Platão, Teeteto*, Prefácio de José Trindade Santos, Lisboa 2005.

21 A referência é pontual, porém, incontestável: “Se te deixares persuadir por mim...” (*ean oun emoi peithêi*).

22 Muito haverá a dizer sobre este projecto epistemológico, que a filosofia, seguindo Platão, veementemente rejeitou. Mas não é este o momento para o fazer.

mens; ou difere da deles, por constituir uma teoria sobre as opiniões. No primeiro caso, é trivial, por a verdade ser independente do conteúdo da opinião; no segundo, falaciosa, pelo equívoco de não se achar incluída na classe das opiniões, ou inconsistente, por conceder a verdade aos que discordam dela.

4. Alcance das duas propostas

4. 1 “Protágoras”

Interessante é a circunstância de tanto uma, quanto outra epistemologias, se apoiarem na linguagem para atingirem as suas conclusões. Para “Protágoras”, é decisivo o facto do acordo. A garantia da concordância da senso-percepção com a opinião que a exprime²³ estende-se à garantia da verdade dessa opinião, para quem a emite, e daí à impossibilidade da produção de opiniões falsas, seja por quem for (167a). A subsequente tese da condensação nas leis do acordo das opiniões dos homens regula o regime de relação das opiniões, no espaço da cidade²⁴ (167c, 172a-b, 177c-d).

O sistema é empírico, mas pode ser aperfeiçoado pela intervenção de sofistas, médicos, oradores (por analogia, também de agricultores), que asseguram a substituição das senso-percepções e opiniões dos doentes por outras “melhores” (167a-c; *beltiô*: 167b3). Notemos que, excepto no último caso, é inegável que a acção educativa do “sábio” é levada a cabo pela palavra, ou seja, pela persuasão.

4. 2 Platão

Quanto a Platão, o argumento corre de modo totalmente distinto. É a possibilidade de usar, na linguagem, termos que nenhuma percep-

23 Dada pelo texto platónico. É impossível avaliar se é com correcção que Sócrates liga PV, que assegura a verdade da senso-percepção, para quem a sente (158e, 160c), à verdade da opinião que a exprime (*vide* 161e7-9), sendo evidente que Sócrates está a sobre-interpretar a tese do *homo mensura*. Mas esse não é o problema!

O meu objectivo é avaliar o argumento com que Sócrates refuta a tese que atribui a Protágoras, não a legitimidade da atribuição.

24 O único relevante, para “Protágoras”. Embora o *Teeteto* mantenha silêncio sobre a possibilidade da relação, é perfeita a coincidência desta cidade com a Caverna platónica. De resto, abundam na digressão (172c-177c) sinais do paralelismo entre os dois passos.

ção sensível pode justificar que remete para as actividades perceptual, conceptual e reflexiva da mente²⁵. O primeiro uso é detectável no simples exercício da sensibilidade, o segundo na prática de comparação das percepções, o terceiro nos termos que condensam o poder de sintetizar a experiência do real: semelhante/dissemelhante, mesmo/outro, unidade/pluralidade e acima de tudo “ser” (185c-d, 186a-c). Não será excessivo agregar a estes o bem e o mal e os outros valores, a verdade e o saber (186c-d).

5. Coerência interna da proposta platônica

O argumento chega para afastar “Protágoras” e “Heraclito” – e com eles o o relativismo e o sensismo – do mundo do saber. Mas será a proposta de Platão consistente? Em que pressupostos se funda o recurso à análise da linguagem para definir uma epistemologia?

Claramente no de que nomes e verbos constituem expressão da actividade superior da mente; da racionalidade, diríamos hoje. No *Fédon*, este pressuposto acha-se associado à hipótese da realidade das Formas e ao argumento da anamnese. No *Teeteto*, nenhuma destas concepções é explicitamente afirmada, embora não se achem excluídas.

A ligação directa da linguagem à Razão suporta mal a contaminação pelo exercício da sensibilidade. A tese de que o sensível imita o inteligível – exposta no *Fédon*, *República* e *Timeu*, implícita em muitos dos passos em que o dualismo platónico noutras obras se manifesta – resolve a dificuldade. Mas, se o *Teeteto* não faz qualquer referência à imitação, como poderá explicar essa “semelhança”, estruturante de toda a experiência sensível, resultante da associação desta a um prévio contacto com o seu “referente” inteligível?

É aqui que a contribuição do *Teeteto* para a tradição filosófica se mostra fecunda. No lugar da imitação, Platão serve-se de dois verbos para indicar como as senso-percepções se formam nos percipientes e são por eles expressas: *dokein* e *phainomai*.

25 Pelas quais a alma recebe uma percepção (184e-185a), a compara com outras (185a-b), podendo reflectir em conjunto sobre a totalidade da sua experiência, visando o saber (185c-186d). Esta actividade conceptual e perceptiva da mente esclarece o modo como a anamnese “estrutura” a experiência sensível, integrando-a na anterior experiência epistémica da alma.

Ambos desempenham uma função capital, no diálogo e na versão crítica da epistemologia platônica. *Dokein* e *doxa* dominam a segunda parte da obra, caracterizando a actividade reflexiva da mente e abrindo a única via conducente ao saber²⁶. *Phainomai* dá origem a uma família de termos (*phainomenon*, *phantasia*, *phantasma*), usada na primeira parte, para caracterizar as versões relativista e sensista de Protágoras, na tese de que “as coisas são para cada um como lhe aparecem”.

Ao todo, conta-se mais de uma vintena de aparições qualificadas destes termos, concentradas em três blocos:

152a-154a (7: 152a7, b9, 11, d5, 153e7, 154a3, 6);

157d-158a (5: 157d10, 158a2, 3, 6, 7);

166c-e (5: c6, d4, 7, e3, 4);

mais 4 isoladas (159c11, d5, 161e8, 167b3)²⁷.

Haverá algum sentido em isolar esta leitura técnica de *phainomai* e correlatos, essencial para compreender a articulação do *Teeteto* com o *Fédon*? O passo 264a, do *Sofista* confirma esta possibilidade, apresentando, inserida na investigação sobre a natureza do sofista (240e)²⁸, a definição de *phantasia*, entendida como a manifestação da opinião na mente “através da senso-percepção”.

6. Consequências da inovação

Onde nos leva esta conclusão? A supor que, afastada a tese da verdade necessária das opiniões, Platão pode fazer concessões ao relativismo de Protágoras, sobre a refutação do qual exprimirá reservas (179c). É que, apesar de o argumento final da primeira resposta eliminar o pressu-

26 Na realidade, do meu ponto de vista, contribuindo para o abandono da concepção eleática de saber, da qual decorre a estrita dualidade dos estados opostos do saber e da ignorância, caracterizada pela irrefutabilidade.

27 Repita-se que Platão não se coíbe de recorrer a *dokein* para se referir à tese relativista (158e6, 161c2, 162c8, d1, 168b5, 170a3, 177c3).

28 Já antes, na avaliação da natureza da relação entre a mente e o ser, fora afirmado o paralelismo da participação do corpo na geração, através da senso-percepção, com a da alma/mente no ser, através do pensamento (248a). Esta posição é coerente com idêntica distinção, estabelecida no *Timeu* (27d-28a, 51e).

posto da continuidade entre a senso-percepção e a opinião, o poder da aparência é bastante para exigir, em contraponto com o sujeito epistémico, a criação de um sujeito psíquico, coordenador das actividades perceptual, conceptual e reflexiva da mente. Que quer isto dizer?

6. 1 O problema revisitado

Comecei, apresentando uma tese, que a seguir justifiquei. Os paradigmas das epistemologias platônica e moderna são incomensuráveis, pois, enquanto Platão busca o saber, que identifica com as Formas, pelo menos a partir de Descartes, o problema da epistemologia é o do conhecimento (do real). A incomensurabilidade justifica-se pela associação do projecto anamnésico à TF, que concede à senso-percepção uma função meramente instrumental.

Esta associação, porém, traz consigo um novo problema. Estará a epistemologia platônica condenada a circular eternamente na TF? A interpretação do *Teeteto* serviu para apresentar respostas diferentes a esta pergunta. Para F. M. Cornford²⁹, o *Teeteto* constitui uma *reductio* de qualquer tentativa de alcançar o conhecimento (*knowledge*), que dispense a TF. Para G. Ryle, pelo contrário, representa o abandono do projecto da TF por Platão³⁰.

A interpretação aqui apresentada não aceita nenhuma destas, defendendo que nem o *Teeteto* constitui uma *reductio*, nem o abandono da TF. O argumento do diálogo mostra apenas que a concepção eleática de saber, na qual se apoia a versão canónica da TF, só produz aporias, quando a cognição abarca o exercício da sensibilidade numa série de operações mentais, distintas e integradas na actividade da mente.

29 *Plato's Theory of Knowledge*, London 1935¹; *vide* a tentativa de reabilitar Cornford, criticando M. Burnyeat, em G. Adalier, "The Case of *Theaetetus*", *Phronesis* XLVI, Leiden 2001, 1-37.

30 Os principais simpatizantes da tese de Ryle (expressa em "Plato's *Parmenides*" *Mind* 48, 1939, 129-151; e "Logical Atomism in Plato's *Theaetetus*", *Phronesis* 35, 1990, 2-16) concordam na rejeição da interpretação de Cornford, mas não se comprometem com a tese do abandono; *vide* R. Robinson, "Forms and error in Plato's *Theaetetus*", *Philosophical Review* 59, 1950, 3-30; John M. Cooper, "Plato on Sense-Perception and Knowledge (*Theaetetus* 184-186)", *Phronesis* 15, 1970, Assen, 123-146; M. F. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato* (translation by M. J. Levett), Indianapolis/Cambridge 1990.

O *Sofista* complementa o projecto, propondo uma versão da TF, da qual se acha ausente a tese eleática de que ser e não ser são idênticos a si próprios e contrários um ao outro. Constitui novidade desta proposta o recurso à TF para estudar a aparência sensível.

Significa esta afirmação que a TF passou a visar o conhecimento, deixando de se achar limitada à tentativa de atingir o saber das Formas imutáveis? É para esta possibilidade que a análise de *phainomai* remete. A intervenção da aparência acaba com a especificidade das competências cognitivas (*Rep.* V 477a-478d), caracterizadas por designações, conteúdos e produtos distintos e opostos³¹.

No *Teeteto*, a *doxa* não remete exclusivamente para a *doxa*, tal como a *epistêmê* para o ser, sendo suspenso o princípio da congenitura da alma com a Formas (*Mén.* 81c-d). Pelo contrário, a finalidade do diálogo é explorar a única possibilidade com que a investigação se confronta: a do recurso à *doxa* constituir a única via para atingir o saber.

Paralelamente, o exercício da sensibilidade deixou de constituir um impedimento para o acesso ao inteligível, uma vez que se presta a ser trabalhado pela alma. Por fim, o erro, de que a razão se achava livre, tornou-se possível quer pela intromissão da sensibilidade e da memória, quer pelo exercício da actividade que lhe é própria (*vide* o símile do aviário).

7. Sujeito epistémico e sujeito psíquico

Sustentei acima a incompatibilidade da versão canónica da TF com as noções de sujeito e objecto do conhecimento. Há, contudo, nos diálogos dois sinais da emergência de um sujeito e de um objecto específicos do saber. Na *República* VI 508e-509b e no *Crátilo* 440b, Sócrates refere-se a “cognoscentes” e “cognoscíveis”, a “visíveis”³², num contexto em que as Formas se acham bem presentes, na posição

31 Desinteressando-se das consequências éticas, morais e religiosas da subversão da alma pelo corpo (*Fid.* 65d sqq), bem como do estudo dos conflitos entre as “partes da alma” (*República* IV).

32 Respectivamente, nos dativos plural passivo (*Rep.* VI 508e1-2, 509b6) e singular activo (e2) do participípio, e no nominativo e acusativo neutros do participípio, activo e passivo (*Crá.* 440b5).

de objecto. Manifesta-se aqui um sujeito epistémico a comandar a cognição. Todavia, como ambos os contextos deixam bem claro que essa função é atribuída à alma, trata-se de um sujeito transcendentemente entendido, ao qual cabe a função arquetípica de contactar com o inteligível.

Pelo contrário, a manifestação da *phantasia*, que, no *Teeteto*, tem o sentido de “aparência”, e, no *Sofista*, acumula com este o sentido operacional, de “imaginação”, apresenta um cunho marcadamente subjectivo, designando estados de alma como desejos, temores, dores, emoções, além de uma infinidade de outros, inominados (*Teet.* 156b; *Féd.* 69a-b), coexistindo no percipiente com as senso-percepções propriamente ditas, atribuídas ou não a um órgão específico (*Teet.* 156b).

Mais adiante, Sócrates acrescentará que este percipiente não só sente, como pensa, pergunta e responde, define, recorda-se e esquece, calcula, acerta e erra, nas suas muitas tentativas para chegar ao saber. Portanto, o diálogo já não deixa o leitor perante uma hipótese, designada para representar uma função cognitiva, mas um indivíduo concreto, protagonista de um experimento em cognição: sejam Sócrates, Teeteto, ou Teodoro.

Este *sujeito do conhecimento* confronta-se com objectos interiores e exteriores a ele, recorrendo não apenas ao corpo, mas sobretudo àquela figura da alma, a que a modernidade se virá a referir, com designações como “espírito”, “mente”, “entendimento” ou “razão”, consoante o perfil ideológico que tiver adoptado.

A ser assim, haverá boas razões para pensar que a epistemologia platônica dispensou a anamnese? Não forçosamente, embora não seja possível considerar aqui os argumentos positivos para defender a sua presença na obra platônica. Noto apenas que, confrontada com o fluxo, esta nova função da *psychê* dissipou o mistério da “semelhança”, estabelecendo a continuidade do sensível com o inteligível.

“S. – Espera aí: ela [a alma] não aperceberá a dureza do que é duro através do tacto e, da mesma maneira, a moleza do que é mole?”

TEET. – Sim.

S. – Então a própria alma, recapitulando e comparando umas com as outras [sc. a dureza e a moleza], tenta esclarecer-nos, acerca da entidade, que ambas são, que estão em oposição uma à outra e ainda sobre a realidade da oposição.

TEET. – Certamente.

S. – Portanto, há coisas de que tanto homens, como animais, mal nascem, por natureza se apercebem, como aquelas paixões do corpo que se dirigem à alma; mas o resultados dos cálculos, no que respeita à entidade e à utilidade, é dificilmente e com tempo que chegam àqueles a que chegam, através de muito trabalho e pela educação” (Teet. 186b-c).

Trata-se então de uma invenção do conhecimento, renovadora da concepção platônica de educação? Olhando para trás, para Parménides, sem dúvida. Mas o estudo da tradição posterior revelará o muito que ainda há para descobrir e pôr em prática, para que se tenha chegado à relação dual de que falei no início. Mesmo assim, poderá dizer-se que, num único diálogo, a epistemologia se assumiu como disciplina autónoma, abrindo caminho a problemas que a actualidade ainda não conseguiu resolver.