

A PHANTASIA NO TEETETO: SENSAÇÃO, SONHO E ESPECTRO

Bianca Vilhena Campinho Pereira¹

RESUMO: Ao analisar o *Teeteto*, é notável a relevância filosófica dada por Platão ao pensamento de Protágoras. Nossa investigação do diálogo inicia-se pela concepção protagórica do aparecer, *phantasia*, e é a partir dela que abordaremos o tema do sonho presente na obra, bem como a própria teoria do sonho apresentada por Sócrates no fim do diálogo. Protágoras sustenta a irrevogabilidade do aparecer e esta tese nos coloca diretamente no problema da distinção entre sonho e vigília, uma vez que, com ela, o sofista evidencia a impossibilidade de o homem tornar-se algo, experimentar a si mesmo, sem que a exterioridade ou algum tipo de sensação ou até mesmo um sonho se apresente. É uma concepção orgiástica, fusional e espectral da percepção e de todo aparecer, e é com esta teoria que Sócrates está rivalizando.

PALAVRAS-CHAVE: *Teeteto*; Protágoras; *Phantasia*; Sonho.

ABSTRACT: In the analysis of the *Theaetetus*, the philosophical relevance that Plato assigns to Protagoras's thought is noteworthy. Our investigation of the dialogue starts with the sophist conception of *phantasia*, appearance,

and it is through this conception itself that we shall approach the dream theme in the work, as well as the dream theory presented by Socrates at the end of the dialogue. The sophist sustains the irrevocability of the appearance, thesis that puts us directly in the problem of distinguishing between dream and wakefulness, once it shows the impossibility of man to become something, experiencing him self, without the externality or some kind of feeling or even a dream present. It is an orgiastic, fusional and spectral conception of perception and full appearance, and it is this theory that Socrates is rivaling with.

KEYWORDS: *Theaetetus*; Protagoras; *Phantasia*; Dream.

O objetivo declarado do *Teeteto*, como se sabe, é a definição do conhecimento e a primeira definição testada pelos debatedores — a tese de que percepção e conhecimento são o mesmo —, é associada a famosa frase de Protágoras. Quando Sócrates pergunta a Teeteto ‘o que é conhecimento?’ e o jovem matemático responde dizendo que é o mesmo que percepção, Sócrates diz que esta maneira de considerar coincide com a de Protágoras, mas que este disse a mesma coisa de uma maneira diferente, declarando: o homem é a medida de todas as coisas, das que são que são e das que não são que não são (152a). Sócrates afirma que o sofista quis dizer com a sentença que, a cada vez que aparecem as coisas, tais elas são para quem elas aparecem. Aparecer (*phainetai*) e ser (*einai*) estão vinculados, pois tudo o que aparece necessariamente é, e se é, é necessariamente verdadeiro.

Sendo assim, ao ser notada a relevância filosófica dada por Platão à tese e ao pensamento de Protágoras, passa a ser essencial investigar a doutrina do sofista para uma melhor compreensão do diálogo. Ao começar a reconstruir a famosa sentença, se faz notável a importância do conceito de *phantasia* para o sofista. Protágoras, cujo pensamento é parte do contexto de intenso debate sobre a veracidade do testemunho dos sentidos, não afirma a verdade do que é apresentado pelos sentidos, mas sustenta a irrevogabilidade do aparecer. Esta tese, como vemos melhor, nos coloca diretamente no problema da falta de critério para a distinção entre sonho e vigília. Em resposta aos eleatas e à negação sumária da realidade dos sentidos, o sofista afirma que o mais evidentemente real para o homem é aquilo que lhe aparece, o que pode perceber ou experimentar. Se por um

lado, a base de sustentação do perspectivismo² de Protágoras é, ao que tudo indica, a doutrina heraclítica do fluxo, por outro, ele parte do axioma de Parmênides contra o próprio Parmênides: se o não-ser não existe, tudo o que aparece é, e se é impossível pensar aquilo que não é, a consequência é que tudo o que é experimentado como sensação ou percepção (*aísthesis*) é verdadeiro.³

Untersteiner afirma que a alma, segundo Protágoras, é destituída de qualquer autonomia substancial, os estados de consciência originam-se das sensações com que a alma se identifica, pois “a alma não é nada, exceto percepções” (apud SOUSA & PINTO, 2005, p. 72, 31). O relato de Sexto Empírico (apud SOUSA & PINTO, 2005, p. 71) é compatível, e atribui a Protágoras a opinião de que a matéria é um fluxo de emanções, onde estão contidas todas as razões dos fenômenos. Para o sofista, neste sentido, o saber sobre as coisas seria é um jogo de ação e afetação sensorial entre os seres, cujo movimento está dos dois lados, no órgão sensorial e nos objetos, produção de realidades instantâneas, e jamais uma instância racional a priori. Platão, em sua interpretação e crítica do sofista, no *Teeteto*, também parece apontar para a instantaneidade do sujeito e, por conseguinte, para a negação de um mundo comum a todos. E Protágoras, ausente no diálogo, através de Sócrates, afirma:

Eu (Protágoras) afirmo, sim, que a verdade é exatamente como eu escrevo: que cada um de nós é a medida das coisas que são e que não são; mas há uma diferença infinita entre os homens, e justamente porque as coisas aparecem e são para um de um modo, para outro, de outro. (166a)

O protagorismo, neste sentido, como nos faz ver a crítica platônica, num primeiro momento, nega um mundo comum a todos, afirmando a instantaneidade do próprio sujeito. Não admitindo identidade para o sujeito nem para o objeto, o que aparece é determinado pelo encontro instantâneo e, sendo assim, enquanto as experiências se transformam, o sujeito que as experimenta também se transforma após a experiência. Por um lado, o objeto não possui uma determinação própria, por outro, tampouco o critério ou a determinação está na pessoa que percebe, pois tudo é relativo ao encontro. Por conseguinte, se as coisas estão mutuamente ligadas, parece alegar o sofista, elas necessariamente precisam ser de algum modo medidas pelo homem. Entretanto, isso não significa que devamos atribuir à tese do homem-medida, como é de costume, uma posição subjetivista da realidade, e, embora preferível a alcinha de objetivista, é anacrônica a dicotomia subjetivismo/objetivismo para o pensamento de Protágoras. O fato físico do perceber indica o corpo ou a concretude corpórea, portanto, individual, como dimensão do ato perceptivo, no entanto, se nada é um e em si mesmo, a fórmula indica a negação do indivíduo. Ao afirmar que cada um é o juiz das coisas que são para si e das coisas que não são para si, a evidência do sofista é simplesmente a impossibilidade de o homem tornar-se algo, experimentando a si mesmo, sem que a exterioridade ou algum tipo de sensação ou até mesmo um sonho se apresente.

Há um ponto em que a tese do homem-medida é deficiente, argumenta Sócrates, há falsas percepções, pois o que dizer dos sonhos e da loucura e tudo o mais que provoca ilusões visuais? (158a) Teeteto é rapidamente persuadido a descartar

a tese de que todas as aparições são verdadeiras e a adotar a tese oposta, a de que em certas ocasiões experimentamos percepções falsas, como no caso de possuírem falsas opiniões os que estão enlouquecidos ou sonhando. Sócrates, por sua vez, declara não haver uma prova de que o diálogo que se estabelece entre eles ocorre na condição de vigília ou se os pensamentos que experimentam são um sonho. Uma vez que tudo o que aparece é verdadeiro e infalível para quem aparece, toda e qualquer experiência detém o mesmo direito de ser considerada verídica, isto é, todas as experiências são verdadeiras para quem as têm, não importa qual seja a condição sob o qual elas ocorrem, seja sonho, seja doença, seja loucura. E Teeteto concorda:

Disso é exemplo a própria conversação que entretemos, ou seja, nada há que nos impeça a pensar, quando adormecidos, que estamos tendo a mesmíssima conversação, e quando sonhando pensamos que estamos relatando sonhos. O fato é que a semelhança entre as duas conversas é notável. (158c)

Sócrates desarma a concepção do senso comum de que os sonhos são irrealis e que a doença produz falsas experiências, ocorrendo o mesmo com os estados da loucura, e complementa que passamos quase tanto tempo dormindo quanto despertos, e que os dois estados do nosso espírito pretendem-se legítimos e verdadeiros. Segundo a doutrina de Protágoras, a *phantasia* é abrangente o suficiente para incluir sensações, percepções, imagens e sonhos. Para ilustrar, lembremos da cólera de Ajax na tragédia de Sófocles encenada por volta de 445 a.C em Atenas. Por ter sido

preterido pelos chefes gregos e não ter sido honrado com o recebimento das armas de Aquiles recém-morto, Ajax resolve vingar-se de seus chefes matando-os enquanto dormiam. A deusa Atena o priva da razão e enlouquecido de raiva, imaginando que assassinava seus chefes, Ajax aniquila todo o rebanho conquistado pelos seus próprios companheiros. Protágoras, que afirma que tudo o que aparece a cada um, a qualquer tempo, necessariamente é, e se é, é necessariamente verdadeiro, teria de admitir a verdade da alucinação de Ajax. Sócrates, como vimos, também assume não encontrar um critério decisivo para discernir ilusão e realidade, sonho e vigília.

Há discussões em torno da real posição de Platão, no *Teeteto*, a respeito da infalibilidade das percepções (BURNYEAT, 1928, p. 8-10), pois não parece ficar claro se ele está de acordo com a doutrina que atribui a Protágoras e a Heráclito de que tudo no mundo dos sentidos está em movimento. Sócrates em nenhum momento refuta a tese da infalibilidade das percepções, mas, junto aos seus interlocutores, através do processo dialético, vai mostrando que as percepções são insuficientes para se atingir o conhecimento. Há algo, no entanto, de consensual entre os estudiosos: para Platão a realidade não é restringida ao mundo sensível e é evidente que percepção não é conhecimento, pois para que a realidade tenha inteligibilidade e possamos dizer que reconhecemos o que vemos não é suficiente perceber a coisa. Após deter-se longamente na vertiginosa tese dos fluxos radicais e a conseqüente dissolução da individualidade, postula-se a alma como ponto convergente das percepções. O

diálogo mostra, enfim, sem refutar a infalibilidade das percepções, que o conhecimento não pode residir nas percepções/sensações, pois as experiências sensíveis não têm sentido para o homem sem a alma. Se através do corpo, a alma percebe a realidade sensível, apenas a alma é capaz de organizar e dar inteligibilidade ao mundo, pois a multiplicidade das sensações precisa estar unificada na pessoa, ou seja, na alma, sem a qual as percepções nada são (184d-185d).

Não obstante, no caso do *Teeteto*, notamos que, ainda assim, a distinção entre sensível e inteligível não está dada, mas que somos impulsionados a pensar sobre ela, e o objetivo do diálogo, além disso, não parece ser separá-los por completo. Interessante notar que Protágoras, que mostra um enorme apreço à faculdade racional e ao discurso lógico-argumentativo, além de não definir uma fronteira entre corpo e alma, não formula uma concepção sobre a razão que a diferencie de outras faculdades. Como afirmávamos, para Protágoras a alma é produtora de realidades instantâneas, e não uma instância racional a priori, não havendo, portanto, distinções substanciais entre corpo e alma. A diferenciação entre estas duas instâncias no homem o fará o filósofo, que com a máxima radicalidade (perfeita para fins didáticos), distingue sensível e inteligível, promovendo a alma a essência do homem. A distinção, portanto, entre o que aparece aos sentidos e o que aparece à mente é feita por Platão. As coisas que aparecem são da ordem do pensamento ou são da ordem do que é físico? Estão dentro ou fora de nós? Tais como as coisas me aparecem, tais elas são para mim, um fenômeno

mental? Ou tais como as coisas me aparecem, tais elas são para mim, objetos externos, um fenômeno físico?

Quando nos é dito, através da doutrina secreta, provavelmente de autoria do sofista ou com a qual compactuava, que o branco que é percebido não está no objeto, tampouco nos olhos de quem percebe, Platão nos faz constatar a impossibilidade da relação direta com o real. Inferimos que entre o ato de perceber e o ato de reconhecer o que se percebe há uma espécie de lacuna, e ao longo do diálogo ele nos conduz a pensar que não nos relacionamos imediatamente com os objetos, pois a inteligibilidade é dependente do pensamento e o (re) conhecimento das coisas se dá por meio de uma apreensão intelectual. No *Mênon* (80c-e), em resposta ao paradoxo do conhecimento — ‘como reconhecer quando encontrar o que se desconhece totalmente’, — Platão dirá que o conhecimento está contido na alma, as formas incorpóreas e fixas que existem fora da alma, nela foram imprimidas, sendo então possível rememorar essa realidade anterior que a alma contemplou antes de se ligar ao corpo. No *Crátilo* (411b), em tom cômico, Platão diz que aqueles que afirmam que nada existe de estável, mas só o fluxo permanece, após tanto investigarem a natureza das coisas, acabam tomados de vertigem e, atribuindo a sua própria tontura às coisas externas, confundem um estado interno com um estado externo. No *Teeteto*, por sua vez, percebemos que a distinção entre o que é mental e o que é físico é uma questão sobre a qual Platão quer que pensemos. E é, por isso, que em alguns momentos do diálogo ele insinua que, já que nada é em si mesmo, mas apenas para quem o experimenta, quem

percebe deve ter dentro de si o critério pelo qual avalia as coisas (178b).

Entretanto, como vimos, isto não significa de modo algum que devamos atribuir à tese do homem-medida uma posição subjetivista da realidade. Para Protágoras, não se distinguem o que aparece aos sentidos e o que simplesmente aparece, pois inescapavelmente centro de sua própria experiência, não pode haver para o homem distinção entre o que é e o que aparenta ser. A *phantasia*, tudo aquilo que se mostra, que aparece, que se faz visível, está em movimento, transforma-se, tendo a duração do instante em que aparece. Segundo o abderita, aquele que percebe as coisas em movimento participa também deste vir-a-ser e estando também em mudança, não pode perceber/experimentar duas vezes do mesmo modo, assim como uma próxima aparição o torna diferente e outro. Não há subjetivismo possível nesta fórmula, o que há, pelo contrário, é uma fusão extremada com a exterioridade ou qualquer tipo de aparecer. Sobre a doutrina secreta, Sócrates afirma que, devido à união e atrito das forças em movimento, a aparição é numericamente infinita, porém, da perspectiva humana, a aparição é sempre reduzida a um rebento gêmeo, o objeto que é percebido e a própria percepção que é gerada junto com o objeto, mas sem que haja, entre ambos, distinção (156b). É uma concepção orgiástica, fusional e fantasmagórica ou espectral da percepção e de todo aparecer, e é com esta teoria que Sócrates está rivalizando, este é o impacto que Platão quer provocar em seu leitor: “não deveríamos, pergunta Sócrates, verdadeiramente examinar, calma e pacientemente, a nós

mesmos e reconsiderar a natureza dessas aparições em nosso interior?” (155a) Ou seja, não deveríamos refrear a fusão com o que não cessa de aparecer para entrarmos em contato conosco? Ou, em outras palavras, não deveríamos entrar em contato conosco para não nos fundirmos com o que não cessa de aparecer e não cessa de nos afetar?

Em um momento avançado do *Teeteto*, quando os debatedores estão finalizando o teste da segunda definição de conhecimento, Teeteto, lançando a terceira hipótese de definição, afirma já ter ouvido falar que conhecimento é opinião verdadeira associada à explicação racional, ao passo que as coisas que não encontram explicação racional são incognoscíveis. Platão não faz referência a Protágoras nesta passagem, mas não podemos deixar de notar as semelhanças. Sócrates então pergunta como a pessoa de quem ele ouviu esta consideração, distinguia entre o cognoscível e o incognoscível. Teeteto afirma não lembrar, mas acredita-se capaz de acompanhá-lo caso ele a exponha. Sócrates então afirma que vai relatar um sonho em troca de outro sonho.

Da minha parte costumava imaginar que ouvia certas pessoas sustentarem que os elementos primordiais dos quais nós e tudo o mais somos compostos não admitem qualquer explicação racional. Cada um desses elementos é passível apenas de ser nomeado, não sendo possível nada mais dizer dele, ou o que ele é ou que não, uma vez que isso seria estar de imediato adicionando-lhe existência ou não existência, enquanto não devemos agregar-lhe nada se pretendemos discursar sobre esta

coisa ela mesma isoladamente. Na verdade nem sequer ela mesma, essa, ou cada um, ou isoladamente, ou isso, ou qualquer outra coisa desse tipo, que implica a multiplicidade, deve ser adicionada, porque são termos prevaletentes adicionados a todas as coisas indiscriminadamente e que se distinguem das coisas às quais são adicionadas. Entretanto, na hipótese de ser possível expor um elemento e ele admitisse uma explicação racional peculiar, teria que ser explicado separadamente de tudo o mais. Todavia, realmente nenhum dos elementos primordiais pode ser expresso pelo discurso racional; só podem ser nomeados, pois tudo o que possuem é um nome. Entretanto, as coisas compostas por estes elementos são elas mesmas complexas, o que transmite complexidade aos seus nomes, que por sua vez, formam uma explicação racional. Com efeito, a associação dos nomes é a essência do discurso racional. Assim os elementos não são objeto do discurso racional ou do conhecimento, mas somente da percepção, ao passo que suas associações são objetos do conhecimento, da expressão e da opinião verdadeira. Consequentemente quando um indivíduo atinge a opinião verdadeira acerca de uma coisa dissociadamente do discurso racional, sua alma passa a deter a verdade no tocante a esta coisa, mas não detém nenhum conhecimento. Aquele que é incapaz de fornecer e receber uma explicação racional, carece de conhecimento dela. Mas após ter obtido também explicação racional, pode se tornar tudo o que indiquei, tendo então a possibilidade de ser perfeito em matéria de conhecimento. Era essa versão do sonho de que tiveste notícia, ou trata-se de outra? (202a)

Não podemos ter certeza se esta concepção acerca da relação entre linguagem e realidade é de Protágoras. No entanto, pelo que expomos até aqui, não podemos deixar de notar que a teoria do sonho e o pensamento do sofista comportam elementos de extrema similitude. Segundo Cornford, esta teoria, que nunca foi sustentada por Platão, pertenceria a algum contemporâneo de Platão, surgindo após a morte de Sócrates, o que explicaria o recurso ao sonho. Comentadores como Cornford (CORNFORD, 1952, p.144-145) e Burnyeat (BURNYEAT, 1928, p. 164), defendem que Antístenes é o candidato mais provável à autoria desta teoria. Não nos parece cabível, todavia, que uma nova teoria seja de repente inserida no diálogo e a teoria de Protágoras descartada, uma vez que as concepções do sofista, apresentadas no início do diálogo, além de não terem sido refutadas, continuam repercutindo na obra. Além disso, a teoria-sonho é exposta imediatamente após a referência, notadamente protagórica, à relação entre o cognoscível e o incognoscível, e todo o encaminhamento do diálogo em direção à definição do conhecimento ocorre paralelamente à exposição e prova da doutrina do sofista que inúmeras vezes é mencionado. Sugerimos a possibilidade de esta teoria ser uma elaboração de Sócrates a partir do pensamento do próprio Protágoras, associando didaticamente as duas teorias do sofista, a da *phantasia* e a da linguagem.

Para que possamos afirmar que a teoria-sonho relatada por Sócrates coaduna-se com as concepções de Protágoras, vejamos com mais detalhes as afinidades entre as duas. Dos elementos primordiais, afirma a teoria do sonho, temos percepções diretas sem que tenhamos das percepções ciência

de que percebemos, isto é, algo nos afeta sem que tenhamos ciência do quê. Os elementos possuem cada qual um nome, mas este nome não pode remeter-se a mais nada, são impredicáveis. O nome não tem um *logos*, é incognoscível, irracional, não se podendo afirmar acerca deles nem ao menos a sua existência, pois o nome do elemento, assim como a percepção, é indefinível. Apenas com a combinação de nomes e de percepções torna-se possível asseverar algo, produzir algo conhecível, definível. A combinação de nomes cobre a indicação de um nome e de uma coisa, isto é, qualquer coisa precisa ser definida por mais de um nome e qualquer elemento precisa combinar-se com outro para definir-se em algo cognoscível. O autor da teoria, afirma Sócrates, utilizou como exemplo os elementos da escrita, “ou pensas que o autor dessa teoria que estamos discutindo tinha outra coisa em vista?” (202e). Segundo o autor, continua Sócrates, há uma explicação racional para as sílabas, pois estas contêm no mínimo duas letras, mas não há explicação racional para as letras (202e-203b). Podemos interpretar as sílabas, por conterem um som reconhecível, como ‘metáfora’ (talvez produzida didaticamente por Sócrates) do convencional e, portanto, do cognoscível, já as letras são metáforas para as percepções elementares e que por serem elementares são incognoscíveis.

Na teoria do sofista há algum espaço para o irracional, o incognoscível, o que está para além dos limites do homem, tal como acusa outra de suas famosas sentenças: “Com relação aos deuses não estou em condição de saber nem que existem nem que inexistem, nem qual é seu aspecto: na verdade são muitas as dificuldades que impedem isso,

a obscuridade do assunto e a brevidade da vida humana” (SOUSA & PINTO, 2005, p. 82). No entanto, embora existam assuntos obscuros com os quais o homem não pode lidar nem produzir um discurso racional, tal como acerca da existência dos deuses, Protágoras assegura, todo discurso é válido e verdadeiro. Não há falsos julgamentos e crenças, toda opinião é verdadeira, pois é impossível pensar o que não é, assim como é impossível pensar o que não é imediatamente experimentado, que, por sua vez, é sempre verdadeiro. Para Protágoras as realidades (instantâneas) só aparecem ao homem se forem transmutadas em discurso. A linguagem faz a opinião, o pensamento de quem fala, aparecer. Além disso, tal como um elemento precisa combinar-se com outro (o órgão da percepção e o objeto percebido) para definir-se em algo cognoscível, um nome precisa juntar-se a outro nome para ser definido. As percepções, irrepetíveis e instantâneas, e os elementos primordiais, irracionais e indefiníveis, não são objeto da razão, ao passo que a *doxa* — ou o cognoscível — é possível quando os elementos, tal como as palavras, se associam. As realidades instantâneas ou o que não cessa de aparecer possui inteligibilidade se, e apenas se, for algo entre a percepção que é individual, irrepetível, irracional, e a *doxa*, relativa ao que é comum, o discurso partilhado pela *polis*.

Segundo a teoria-sonho descrita por Sócrates, a percepção distingue-se do conhecimento, o que, ao que tudo indica, está em conformidade com a concepção de Protágoras, para quem o conhecimento é algo que supera a percepção, pois além de transformá-la em discurso, em algo que aparece, deve explicar esta aparição com argumentos

que expliquem as afirmações, as opiniões. Ou seja, para conhecer não basta ter uma opinião correta, é preciso explicá-la. Isso depreendemos de alguns outros fragmentos remanescentes do sofista e menções a ele no interior do próprio corpus platônico. No *Protágoras* (320d -325b), após narrar o mito da fundação da cidade, Protágoras oferece uma explicação sobre o mito, pretendendo assim ter conhecimento sobre o que diz. O mesmo ocorre com a sentença sobre os deuses, a obscuridade do assunto e a brevidade da vida humana são as justificativas, as explicações para a sua afirmação de que não é possível saber se os deuses existem e qual o seu aspecto. Toda opinião é verdadeira, pois são únicas e irrepetíveis, mas para ser conhecimento é necessário que lhe seja adicionada uma explicação. O jovem matemático, e não Protágoras, é o responsável por identificar o conhecimento às percepções, e Platão sabe disso. Não obstante, se para Protágoras tudo o que o ser humano pode experimentar e, portanto, saber, parte do que lhe aparece, logo, e como Sócrates evidencia, não é possível determinar se o que aparece é fruto de uma experiência dos sentidos ou de uma experiência onírica.

Em relação a ausência do nome de Protágoras como autor da teoria-sonho, possuímos uma suposição. Se, como vimos, segundo a doutrina do sofista, as percepções são infalíveis e as coisas estão mutuamente ligadas, o que é percebido só é como tal para alguém, ao passo que tornar-se doce ou frio para ninguém é impossível, assim como quem percebe jamais é (o mesmo), necessitando perceber algo para tornar-se preceptor. Platão então denuncia: o homem doente, por exemplo, não está errando ao sentir o vinho amargo, assim

como o homem que sonha não está errado em relação às imagens que vê, pois em sua condição de adormecido, o seu sonho é verdadeiro, ocorrendo o mesmo com a doença e a loucura (159a-e). A concepção de Protágoras não admite identidade para o sujeito nem para o objeto, enquanto as experiências se transformam, o sujeito que as experimenta também se transforma após a experiência. Visto assim, para estar em coerência com a indeterminação da identidade exposta pela doutrina protagórica, Sócrates ironicamente poderia optar por não se referir à identidade do autor da teoria. E Sócrates exemplifica: Sócrates doente não é o mesmo que Sócrates sadio, assim como Sócrates adormecido é dessemelhante ao Sócrates desperto, em cada caso quando um elemento encontra um estado diferente estará ocupando-se de um eu diferente (159a-c). Ademais, é um sonho relatado por outro sonho (ao que tudo indica, o sonho de Protágoras relatado pelo sonho de Sócrates, sendo ainda uma alusão ao rebento falso de Teeteto, porque não produzido por ele mesmo) e, portanto, não pode justificar-se pelo fato de Sócrates estar morto quando a teoria veio à luz.

O diálogo, por um lado, parece terminar de maneira pessimista ou insatisfatória, pois, após Sócrates e seus interlocutores rejeitarem a terceira e última definição de conhecimento, Sócrates afirma que os rebentos que nasceram, as três definições de conhecimento, não passaram de ovos sem gema (210b). Não obstante, a solução do diálogo para nós, leitores atentos, é dada pela insistência de Sócrates na importância de examinarmos a nós mesmos ou as aparições que existem em nós, uma

vez que esta insistência e o desenrolar do debate vão introduzindo uma possível instância interna que não faz parte da dinâmica das percepções, assunto mais recorrente no diálogo. A teoria da percepção de Protágoras, tal como reconstituída por Sócrates, por um lado, dissolve o que poderíamos chamar de indivíduo, mas, por outro, é usada como oportunidade para propor a unidade da alma como centro e mediação necessária para a construção do 'eu', sujeito do conhecimento. Por conseguinte, observamos que a própria busca pelo conhecimento no *Teeteto* é apresentada como algo marcadamente circular. A alma neste diálogo não é apenas a condição, o elemento ativo, mas também, e principalmente, o resultado do conhecimento, uma vez que a alma é transformada pela experiência do pensamento.

Deste modo, quando contraposta ao método de ensino da sofística, compreendemos melhor a formulação da concepção de alma por Platão. A alma, no *Teeteto*, ao invés de ser o lócus onde foram imprimidas as formas fixas e imutáveis, aparece como a única capaz de refrear a fusão do homem com o que lhe aparece, sejam os fatos físicos, o que inclui os sonhos, seja o que a própria linguagem produz como aparições. Platão, no *Teeteto*, além de nos mostrar que o conhecimento é impossível de ser acessado pela percepção/sensação, já que há a necessidade de algo fixo, cujo acesso se dá, acima de tudo, pelo pensamento, por intermédio de Sócrates, atenta para a necessidade de se desconfiar das palavras, e os rebentos, afirma Sócrates, devem ser gerados dentro de cada um (150d). Por um lado, apenas o pensamento poderia acessar o que está para além das palavras, mas, por outro, a vigilância do filósofo nos mostra ainda que, não obstante, o pensamento é também linguagem.

Em oposição ao método pedagógico do sofista que encerra o seu interlocutor no mundo da linguagem comum, de tal modo que esta se torna a sua principal e sobrepujante realidade, a filosofia platônica nasce do espanto. Como afirma Sócrates, também no *Teeteto*, a filosofia não tem outra origem senão na admiração (155d). Neste sentido, é sobretudo a partir da formulação de alma, tal como Platão a formula, que o filósofo ‘refuta’ o protágorismo. A alma formada na filosofia platônica aprende que, em oposição à inconsciência do sonho, a exemplo de Sócrates com o seu deus norteador, o estranhamento é uma espécie de guia.

NOTAS

¹Doutoranda em Filosofia (PUC-Rio). E.mail: biancavilhena8@gmail.com.

²Na investigação que realizamos, a leitura de Platão nos induziu a notar uma provável distinção entre perspectivismo e relativismo, entre a doutrina e o resultado do método pedagógico de Protágoras, o perspectivismo de sua doutrina perpetuar-se-ia como relativismo por seus pupilos.

³Gracejando e ao mesmo tempo falando sério, em certo momento do diálogo, Sócrates afirma que, embora o agrade a doutrina de que o que aparece para cada um é tal como lhe aparece, não compreende porque Protágoras não declara no começo de seu livro que um porco ou um babuíno é a medida de todas as coisas (161c). Para Cassin (2005, p.66), com quem concordamos, ao dizer que o homem é a medida, Protágoras quer dizer que o fenômeno é como aparece, para quem ele aparece, não importando, de fato, se homem ou porco. Cada individualidade datada de sensação, é uma perspectiva, um centro inescapável do que lhe aparece.

REFERÊNCIAS

BURNYEAT, Myles. *The Theaetetus of Plato*. Traslated by M.J. Levett. Indianapolis, IN: Hackett, 1928.

CASSIN, Barbara. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34, 2005.

CORNFORD, F. M. *Plato's Theory of Knowledge*. The open University: Londres, 1935.

PLATÃO. Diálogos vol. 1. *Teeteto, Sofista, Protágoras*. Bauru: Edipro, 2007.

PLATÃO. *Mênon*. Tradução Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Editora Puc-Rio, 2001.

PLATÃO. Diálogos. *Teeteto, Crátilo*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2001.

SOFISTAS. *Testemunhos e Fragmentos*. Tradução Ana A. A. de Sousa e Maria J. V. Pinto. Lisboa: Casa da moeda, 2005.

ENVIADO EM: 30/03/2016

APROVADO EM: 26/06/2016