

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo –
Programa de Estudos Pós-graduados em Filosofia

PUC-SP

Ricardo Freitas Cavalcante

Opinião e Política no Teeteto de Platão

Mestrado em Filosofia

São Paulo

2014

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo –

Programa de Estudos Pós-graduados em Filosofia

PUC-SP

Ricardo Freitas Cavalcante

Opinião e Política no Teeteto de Platão

Mestrado em Filosofia

Dissertação apresentada a
Banca Examinadora como
exigência parcial para
obtenção do título de Mestre
em Filosofia pela Pontifícia
Universidade Católica de
São Paulo, sob a orientação
do Prof. Dr. Marcelo Perine

São Paulo

2014

Banca Examinadora

Agradecimentos

Agradeço minha família.

Ao professor Marcelo Perine por mostrar a melhor postura do sábio.

A professora Rachel Gazolla por mostrar que a pesquisa em grupo é proveitosa e prazerosa para a vida.

Por fim, mas igualmente importante, aos estudantes de filosofia da PUC-SP que me ajudaram até o último momento. As conversas com essas pessoas incentivam uma boa imagem da Academia por ser baseada na livre curiosidade e na amizade.

Resumo

A presente dissertação tem como objetivo abordar o termo δόξα em seu aspecto político no Teeteto. Partindo de um percurso etimológico e léxico sobre o termo, seus diferentes sentidos foram apresentados, tanto em Platão como em outros autores. Ao longo do estudo do diálogo, percebeu-se que δόξα é um termo chave para todo o desdobramento da discussão sobre a questão do conhecimento. Em trechos escolhidos do diálogo, destacamos a defesa de Protágoras que expõe um modo propriamente político de interpretar a δόξα. Para finalizar, identificamos uma imagem do filósofo no diálogo que leva nossa investigação a compreender como a filosofia platônica lida com as questões políticas.

Abstract

The present dissertation aims at approaching the term δόξα in its political aspect within Plato's dialogue Teeteto. Starting from an etymological and lexical itinerary of the term, its meanings were featured both in Plato's and in commentators of Plato's work. Throughout the study of the dialogue, we noticed that δόξα is a key term for the whole development of the concept of knowledge. In chosen excerpts from the dialogue, there is the defense of Protagoras that exposes a specifically political way of interpreting δόξα. At the end of this study, we identify an image of the philosopher in the dialogue that leads our investigation to understand how the Platonic philosophy deals with political issues.

Sumário

Agradecimentos.....	4
Resumo.....	5
Abstract.....	5
Introdução.....	8
Capítulo 1.....	11
1 Δόξα.....	11
1.1 Sobre a tradução.....	11
1.2 δόξα na obra de Platão.....	14
1.2.1 A questão de Lafrance: é possível uma teoria platônica da δόξα?.....	14
1.3 O caráter literário do termo nos diálogos.....	21
1.3.1 Passagens sobre o δόξα como aparência: o sentido objetivo.....	23
1.3.2 Passagens sobre a δόξα como opinião: o sentido subjetivo.....	29
1.4 O sentido platônico de δόξα	32
1.5 Percurso etimológico do termo δόξα	35
1.6 Percurso léxico do termo δόξα	36
Capítulo 2.....	41
2 O Teeteto.....	41
2.1 Introdução ao diálogo: os pressupostos da sabedoria e do conhecimento	41
2.2 A diferença entre σοφία e πιστήμη.....	43
2.3 A imagem da sabedoria: o parteiro de almas.....	48
2.4 O problema do diálogo e a δόξα: o ponto de vista teórico.....	56
2.5 Protágoras e Teeteto.....	59

2.6 A interpretação da tese de Protágoras: há proximidade entre percepção, representação e opinião.....	68
2.7 A refutação teórica a Protágoras.....	73
Capítulo 3.....	76
3 A defesa de Protágoras.....	76
3.1 O percurso e o motivo da defesa.....	76
3.2 O ataque a Protágoras.....	77
3.3 A defesa.....	78
3.4 A digressão sobre o filósofo.....	84
3.4.1 Sobre a refutação à Protágoras.....	84
3.4.2 A imagem do filósofo.....	85
4. Conclusão.....	90
5 Referências.....	94

Introdução

O ato de avaliar opiniões por meio de perguntas é a herança socrática indissociável dos diálogos. Charles Kahn lembra que dentre os vinte e cinco ou mais diálogos, Sócrates está ausente somente nas Leis¹. Nos diálogos, Sócrates com sua postura incansável para investigar por meio de perguntas e respostas pode ser entendido como um paradigma para o filósofo². Perguntas e respostas que por sua vez estão sempre em confronto ou de acordo com alguma posição ou opinião. Há inúmeros confrontos entre a obra de Platão que podem ser estudados sob diversos ângulos. O ângulo que direcionará esta pesquisa é o confronto mais polêmico porque é discutível se há um conhecimento (ἐπιστήμη³) certo e indubitável para explicá-lo: o confronto de opiniões que fundamentam o campo político. As opiniões que compõem a organização da cidade atravessam muitos diálogos e, por isso, propomos um recorte sobre esse tema apenas no *Teeteto*.

A questão mais abrangente desta pesquisa se refere, portanto, ao aspecto político nesse diálogo, mais especificamente ao modo como a δόξα se articula em discussões

¹ Kahn. (1996), p. 88.

² Kahn. (1996), p. 89.

³ O recolhimento oferecido por Chantraine (1977) indica as primeiras ocorrências de ἐπίσταμαι em Homero como ideia de saber “com uma orientação prática” (p. 360), compreender, saber. Menciona que o substantivo mais importante que se refere à ἐπίσταμαι é ἐπιστήμη que o autor traduz como *conhecimento prático* ou *capacidade de fazer algo* (p. 360). Como exemplo, indica uma interessante passagem do Górgias (511c) no momento em que Cálicles aconselha Sócrates a praticar a arte da retórica, pois esta pode o salvar de perigos. Sócrates o questiona oferecendo o exemplo da arte (ἐπιστήμη) de nadar, pois esta “salva os homens da morte, quando se veem na contingência de precisar conhecê-la (τῆς ἐπιστήμης)” (Editora UFPA - 1988). Chantraine menciona novamente Platão, agora em República (477b), em uma passagem que opõe o termo à δόξα que analisaremos adiante. Em Liddell & Scott (1996) as variações do termo se apresentam como *saber como fazer*, *estar apto a fazer*, *capaz de fazer* (p. 301). O participio presente ἐπιστάμενος que geralmente se apresenta como adjetivo é traduzido pelos autores como *o que conhece*, *o que entende*, *habilidoso* (p. 301). Com este breve recolhimento, assumimos o sentido do termo como *saber fazer algo* ou *um saber específico*.

que envolvem a organização da cidade. Discussões sobre a cidade talvez possam ser encontradas em qualquer diálogo da obra de Platão, mas talvez nenhum outro diálogo tenha dedicado a δόξα um esforço de interpretação como o *Teeteto*.

A questão mais específica que podemos propor para nossa investigação pode ser a que delimite o papel da δόξα no campo político para Platão. Para iniciarmos a resposta para essa questão é preciso uma noção do termo. Para isso, escolhemos um determinado percurso etimológico e léxico que percorrerá as obras de Platão e outras referências indicadas pelos dicionários. Em seguida, assumiremos o diálogo *Teeteto* como base de nossa investigação que pretende responder sobre o que é δόξα no campo político.

Este é um diálogo frequentemente estudado sob o aspecto epistemológico, no entanto, o foco que buscamos é político. A intenção é fazer a leitura do que talvez fosse a grande questão da política na época de Platão: os “ensinamentos” contidos na doutrina de Protágoras. Se o sofista adquiriu tal fama e, segundo Diógenes Laértios⁴, elaborou leis a uma cidade, conquistou avanços importantes na gramática e ganhou muito dinheiro com seus ensinamentos, Platão não o investigaria e o mencionaria em alguns diálogos por motivos estritamente epistemológicos. Protágoras⁵ é a figura perfeita para comprovar que o bojo ontológico, investigado em boa parte do diálogo, se reflete no espaço público.

No *Teeteto*, Platão interpreta a tese de Protágoras no sentido de tornar equivalente a percepção (αἴσθησις), a representação (φαντασία) e o conhecimento (ἐπιστήμη) (151e-152c). Há muitos estudos e desdobramentos importantes nessa interpretação de Platão, mas queremos ressaltar um aspecto não muito estudado no diálogo: como a equivalência dessas potências anímicas influencia na postura política de quem a aceita como verdadeira? De acordo com este aspecto político podemos investigar como a equivalência de tais potências sustentam posições como a da impossibilidade de opinar falsamente (167d). Esta posição é defendida na passagem do diálogo que os integrantes reconhecem que cometeram uma descortesia com Protágoras (165e) e Sócrates lhe dedica uma defesa. Nesta passagem, o velho filósofo ateniense interpreta o sofista de Abdera de modo a enfatizar intenções propriamente políticas em sua tese.

⁴ DIÓGENES LAÉRTIOS. (1987), livro IX, § 50-56.

⁵ Os problemas a respeito dos possíveis sentidos interpretativos da tese do sofista serão analisados no capítulo referente ao diálogo.

Como veremos, ao percorrer as passagens do *Teeteto*, para Protágoras não há distinção entre o objeto dos sentidos e o objeto da opinião verdadeira. Se isto é assim, entender o modo como as coisas são e como podemos conhecê-las implica em ter bases para pensar também a postura política. A investigação contida no *Teeteto*, concebida sob o viés político, contém um detalhado exame sobre a δόξα e suas ramificações fundamentais com a percepção, a representação, a opinião verdadeira e a falsa, a partir do momento em que Platão une a tese do jovem Teeteto à tese do homem-medida de Protágoras.

Este é o ponto que propomos abordar com a refutação que Platão oferece, assim como percorrer os passos da defesa de Protágoras, que parecem ter indícios de afirmações que contribuem para o sentido mais político do que epistemológico da tese do sofista. Após essa defesa há uma finalização do argumento platônico e, não por acaso, uma célebre imagem dos iniciados na filosofia e dos oradores de tribunais e coisas desse gênero. Os que se dedicam à filosofia têm por finalidade a verdade. Ora, esta imagem nos oferece, após a investigação sobre o grande sofista que é Protágoras, uma postura do filósofo frente a assuntos públicos. Resta-nos ver se ela contém a relação que procuramos, ou seja, a do filósofo em um contexto propriamente político de embate de opiniões.

Capítulo 1

1 δόξα

1.1 Sobre a tradução

Antes de investigarmos o termo δόξα na obra de Platão e antes de fazer qualquer percurso etimológico ou léxico é preciso estabelecer dois pontos sobre a questão da própria tradução. O primeiro é que há muitas nuances no processo de tradução, pois os tradutores estão inseridos em contextos históricos diferentes e, desse modo, assumem tendências interpretativas diferentes. O segundo ponto se refere ao contexto da obra que pode exigir uma flexão na tradução que o desloque de seu sentido primário. Esta flexão acontece também porque o tradutor irá articular o sentido de acordo com a língua que lhe for contemporânea. Ao investigar os sentidos oferecidos por Chantraine e Liddell/Scott verificamos que algumas traduções do termo δόξα assumem flexões que se afastam um pouco do sentido de opinião. Por outro lado, percebemos que quando Platão é citado como referência ao termo é, na maioria dos casos, a opinião ou o parecer de alguém que traduz δόξα. A partir destas ocorrências o sentido filosófico pode ser diferenciado do sentido filológico. Enquanto este último, no momento da tradução, abrange um campo maior de palavras para δόξα, o sentido filosófico em Platão parece ser mais restrito.

Ao observar a certa distância esta restrição do vocabulário platônico e notar que entre as ocorrências em Chantraine e Liddell/Scott há um esforço do filósofo em delimitar um campo de atuação da δόξα é possível propor um exame sobre o termo neste primeiro capítulo. O ângulo que buscamos está explícito no diálogo *Teeteto* – neste diálogo é possível dizer que a δόξα está presente do início ao fim – e implícito no *Político* que oferece uma investigação sobre quem está apto assumir o papel de político na cidade. O foco político para δόξα a coloca como componente principal para as discussões que envolvem a organização da cidade. Ao falar sobre política falamos sobre

o que pode ser melhor para a cidade, ou seja, como uma posição tomada acerca de determinado assunto.

Como veremos a seguir, as traduções de δόξα em algumas obras – de Platão e de outros autores – abrangem significados que não se referem diretamente à opinião ou ao parecer. Dado que Chantraine e Liddell/Scott aceitam as variações dos significados feitas pelos tradutores em relação à δόξα é difícil confrontar e discordar de referências importantes a qualquer estudioso da língua grega. No entanto, podemos colocar algumas traduções em paralelo e notar que os termos escolhidos pelos tradutores poderiam ser trocados por opinião ou parecer. Como dissemos anteriormente, a formação dos tradutores e o contexto da obra podem flexionar o significado na escolha da palavra que traduz δόξα ou qualquer outro termo na língua grega antiga.

Propomos nesse primeiro capítulo delimitar – ou ao menos se aproximar – dois sentidos principais para a δόξα. O primeiro como sentido filosófico para o termo na obra de Platão e o segundo como sentido filológico entre as ocorrências oferecidas pelos dicionários. Com esse percurso no primeiro capítulo, será possível, no segundo capítulo, investigar o início do *Teeteto*, a fim de comprovar a presença da δόξα desde a primeira parte do diálogo. Além disso, comprovar também as ligações da δόξα com Protágoras: o sofista é a chave de leitura para investigarmos o papel político do termo no *Teeteto*.

Entretanto, ao mencionarmos o sentido filosófico de δόξα, não podemos ausentar algum comentário sobre Parmênides, pois é evidente que há em seu poema uma profunda investigação sobre a diferenciação entre verdade (□λήθεια) e δόξα. Devido ao nosso propósito, faremos somente uma menção ao filósofo de Eleia com a ajuda de Cordero⁶, que em seu livro dedica um capítulo as *opiniões dos mortais*⁷.

A primeira questão levantada no capítulo já nos leva à questão central do poema: há duas possibilidades apresentadas pela deusa “*como um programa de estudos*”⁸: a verdade ou a δόξα. Cordero nomeia essas possibilidades como *dicotomia conceitual* porque fundam uma noção filosófica que exclui qualquer termo médio, pois o saber está (ou é) na □λήθεια⁹. Ao assumir uma divisão desse modo, dentro daquele programa de estudos serão apresentadas □λήθεια e δόξα e, com isso, o fato de mencionar Parmênides remete a entender que as coisas têm um princípio único e trazem inúmeras

⁶ Cordero (2011).

⁷ Cordero. (2011), p. 179.

⁸ Idem. p. 179.

⁹ Cf. Fr.8.1; Cordero, (2011), p. 179.

dificuldades por compor um pilar da filosofia. Para nossa pesquisa a questão do poema remete a investigar se, para Platão, existe aquela dicotomia conceitual no campo político. Como não pretendemos examinar o estatuto da δόξα na filosofia platônica, a seguir veremos passagens nos diálogos que se referem ao termo e, no próximo capítulo, investigaremos o *Teeteto* que se dedica quase totalmente à opinião por meio da figura de Protágoras.

Cordero menciona que, após Parmênides, houve um grande esforço para separar *logos* e ἀλήθεια e defender que um posicionamento pode ser falso ou verdadeiro¹⁰. Platão, segundo o autor, é um dos que fizeram tal esforço e que, como veremos a seguir, além do *logos*, empenhou-se em desvincular δόξα de ἀλήθεια. Somente com essa indicação de Cordero – sobre tal esforço de Platão – podemos notar, sob um horizonte filosófico, como a δόξα vem sendo concebida desde suas primeiras ocorrências. Não precisamos nos aprofundar na questão do que é δόξα em Parmênides, entretanto, podemos ao menos notar que o campo da δόξα será um ponto importante para Platão afirmar sua filosofia de modo diferente de Parmênides¹¹.

Poderíamos encerrar aqui nosso comentário sobre Parmênides, no entanto, há mais um comentário de extrema importância para um aspecto político da δόξα e que se aproxima das reflexões que encontraremos no *Teeteto*. Para defender que δόξα no poema não pode ser confundida com aparência, Cordero nos oferece o estado da questão sobre esses termos. Há muitos intérpretes que defendem que o termo δοκοῦντα¹² se refere às aparências. Não precisamos entrar na discussão da passagem que contem o termo, mas podemos mencionar o que Cordero afirma para tomar uma posição contrária a esta. São somente dois pontos. O primeiro se refere à ocorrência do termo no poema, três vezes, sendo que

*duas vezes está acompanhado pelo genitivo ‘dos mortais’ (fragmento 1.30; fragmento 8.51). Os mortais têm “opiniões”, quer dizer, pontos de vista, estimativas, conjecturas. Não se trata de um “aspecto”, ou seja, da aparência dos mortais*¹³.

¹⁰ Cordero (2011). p. 180

¹¹ Cordero (2011). p. 182-83.

¹² Como veremos no percurso etimológico, esse termo com raiz em comum com a δόξα. Cf. fr. 1. 31. Cordero também menciona, para defender seu ponto de vista, que o termo tem raiz comum com a δόξα e entende-o como sinônimo. p. 182.

¹³ Cordero (2011). p. 181.

Essas colocações já são valiosas para a distinção do que Platão investigou sobre esses termos. Como frisa o autor, a opinião é um ponto de vista e não uma aparência. Com isso, será possível afirmar também que se em Platão há uma distinção entre ser e aparecer, a posição de Cordero é que não ocorre tal distinção em Parmênides¹⁴.

No momento sabemos das ocorrências e o que são as opiniões, mas quem são os mortais e qual o conteúdo desses pontos de vista? Para Cordero a referência aos mortais mostra a condição humana das opiniões, ou seja, é o caminho do qual a deusa diz para o jovem se afastar (fr. 7.1). Essa condição já expõe seu conteúdo: está no caminho diferente de ἀλήθεια e, por isso, é sempre falsa. O autor afirma que essa é a diferença fundamental com Platão, pois, para ele, é possível uma δόξα verdadeira ou falsa¹⁵. Portanto, a δόξα para Parmênides será sempre forçosamente ilusória. Essas afirmações de Cordero nos colocam em contato com o campo filosófico que compõe um problema que será investigado também no *Teeteto* e nos movem a refletir se, no campo político para Platão, a δόξα seria sempre ilusória.

1.2 Dόξα na obra de Platão

1.2.1 A questão de Lafrance:

é possível uma teoria platônica da δόξα?

Como dissemos acima, há uma grande variedade de sentidos para o termo na língua grega e na obra de Platão. Com isso, há também uma grande dificuldade em traçar ou procurar o significado do termo nos diálogos e nos dicionários. Felizmente encontramos umas das poucas obras dedicadas somente à δόξα com o curioso título *A teoria platônica da δόξα*¹⁶. Se, por um lado, adotaremos o percurso dos dicionários para um estudo léxico e etimológico da δόξα, por outro lado, para uma investigação na obra de Platão, neste momento, adotaremos o percurso de Lafrance e faremos intervenções na medida em que o propósito de nossa pesquisa exigir algum desvio. Em 1980, época em que o livro foi publicado, não havia trabalhos em francês sobre o termo: basicamente, os trabalhos eram de origem alemã¹⁷. Segundo Lafrance, os estudiosos que se dedicaram ao estudo da δόξα não se afastam da ambiguidade e estão *repletos de*

¹⁴ Cordero (2011). p. 182.

¹⁵ Cordero (2011), p. 183

¹⁶ Lafrance, (1981).

¹⁷ Lafrance (1981), p. 12.

*contradições*¹⁸. O autor menciona também que nos estudos alemães os dois principais sentidos para δόξα são representação ou opinião.

Com o percurso de Lafrance será possível notar alguns sentidos e tentar delimitar um significado, mesmo que flutuante, nos diálogos. Assim como veremos em Chantraine e Liddell/Scott, Lafrance adota outros sentidos para o termo δόξα. Não é necessário aceitar integralmente suas traduções, no entanto, é prudente adotar seu recolhimento – a δόξα tem mais de duas mil ocorrências nos diálogos – a fim de possibilitar uma visão do campo de atuação do termo.

Lafrance nos ajuda com seu recolhimento sobre o termo δόξα e com a própria questão que o título de seu livro levanta. Não há algo sistematizado em relação à δόξα e, por esse motivo, o texto é estabelecido de modo que no primeiro capítulo são separados os sentidos que se repetem, mas não são desenvolvidos a ponto de favorecerem uma noção sobre o termo. O autor separa esses sentidos nos diálogos e os chama de literários¹⁹ em um recolhimento de passagens que oferecem alguns sentidos para o termo. Dizemos alguns, pois o autor recolhe passagens em que o termo é usado não somente no sentido de opinião e, desse modo, não oferecem uma noção única do termo. Embora o sentido literário nos ofereça um percurso nos diálogos de modo adequado ao nosso propósito, ainda na introdução há considerações que nos oferecem uma visão geral da intenção de Lafrance em seu livro. Com isso nos ajuda a delimitar, ao menos superficialmente, o sentido de δόξα em Platão para uma abordagem mais segura do *Teeteto*.

Uma questão deve ser colocada a respeito de qualquer investigação sobre a δόξα em Platão, seja ela uma investigação específica como a de Lafrance ou uma obra sobre a história da filosofia: a diferenciação entre δόξα e ἐπιστήμη. O autor apresenta algumas dificuldades no vocabulário dos diálogos, que nos interessam justamente por envolver o *Teeteto*, e uma abordagem sobre a questão da relação entre δόξα e ἐπιστήμη, que é uma questão deste diálogo, mas é também uma questão debatida em outros diálogos. Desse modo, podemos colocar a seguinte questão a partir do que já foi dito até o momento: se pretendemos ressaltar o caráter político no *Teeteto* por meio da δόξα, como a diferença entre opinião e conhecimento pode ajudar? Neste diálogo a δόξα

¹⁸ Idem.

¹⁹ Lafrance (1981), p. 19.

é investigada como □πιστήμη, no entanto, Platão mostra somente o que é a δόξα e sua possível equivalência com a □πιστήμη, mas sobre esta última não há definição.

Inclusive podemos lembrar que o fato de não haver uma definição sobre □πιστήμη é um ponto ressaltado pelo próprio Sócrates no fim do diálogo.

Em inúmeras ocasiões temos dito: “conhecemos”, “não conhecemos”, “temos conhecimento”, “não temos conhecimento”, como se entendêssemos um ou outro sem conhecer nada sobre o conhecimento. Trad. Cornford (1991).

Logo no início de sua investigação, Lafrance expõe passagens que ressaltam o problema contido na diferença entre o campo da δόξα e o campo da ἐπιστήμη. Será possível refletir se tais campos atuam de maneira conjunta ou independentemente e, no próximo capítulo, abordar o *Teeteto* com uma noção um pouco mais aprimorada, já que o diálogo contém questões que investigam os dois termos. Nos diálogos investigados por Lafrance está o *Teeteto* que confirma sua importância para a bibliografia escolhida, mas o que é preciso destacar no momento é esse primeiro contato que o autor oferece, pois enfatiza a diferenciação entre δόξα e ἐπιστήμη.

Vejam os alguns sentidos destacados para mostrar diferenças na concepção de δόξα em alguns diálogos. Ao pensar a δόξα como representação o autor pressupõe²⁰ a ligação com a percepção (αἴσθησις) e com a afecção (πάθος) e, desse modo, não se diria verdadeira nem falsa²¹. A partir deste pressuposto, por exemplo, em *Mênon* 85c, a afirmação acima fica confusa. Como Lafrance somente menciona a passagem é conveniente ler este e outros trechos que podem ser exemplos de contradições na concepção de δόξα nos diálogos. No *Mênon*, após o diálogo com o escravo, Sócrates explica a Mênon que as opiniões verdadeiras já estavam no escravo sobre coisas que ele não sabia. O trecho se encontra em 85c.

E agora, justamente, como num sonho, essas opiniões (δόξαι) acabam de erguer-se nele. E se alguém lhe puser essas mesmas questões frequentemente e de diversas maneiras, bem sabes que ele acabará por ter ciência (ἐπιστήσεται) sobre estas coisas não menos exatamente que ninguém²².

²⁰ Pressuposto que encontraremos também no *Teeteto*.

²¹ Lafrance (1981), p. 12.

²² Platão, (2003), 85c.

A passagem mostra que quem adquirir uma opinião por consequência terá conhecimento. Há outra passagem, citada pelo autor, que ilumina o sentido de transição da opinião para o conhecimento. Em 97e-98a, Sócrates afirma que as opiniões verdadeiras

... por tanto tempo quanto permaneçam, são uma bela coisa e produzem todos os bens. Só que não se dispõem a ficar muito tempo, mas fogem da alma do homem, de modo que não são de muito valor, até que alguém as encadeie por um cálculo de causa... E quando são encadeadas, em primeiro lugar, tornam-se ciências, em segundo lugar, estáveis. E é por isso que a ciência é de mais valor que a opinião correta (ὀρθῆς δόξης), e é pelo encadeamento que a ciência (ἐπιστήμη) difere da opinião correta²³.

Fica claro com a passagem acima por que Lafrance destaca a diferença em entender δόξα como uma representação ou como opinião em um sentido elaborado ao ponto de tornar-se conhecimento. Poderíamos questionar a validade de qualquer opinião para se candidatar ao conhecimento, mas a passagem não deixa dúvidas para entender que não se trata de uma opinião comum: deve haver um “cálculo de causa” (98b) para que a opinião se torne conhecimento. A questão que surge é a diferença de uma δόξα ligada à percepção e “outra” δόξα ligada a algo mais elaborado, algo como um raciocínio. Este é um foco importante para o *Teeteto* e que percorreremos adiante com mais precisão. Sendo assim, o que retiramos desta reflexão inicial é que há diferentes exposições sobre o termo e ainda não foi dito, mesmo superficialmente, o que define a ἐπιστήμη.

Apontada a diferença entre o sentido de representação e o sentido de opinião, o autor destaca outra passagem nos diálogos para ressaltar outro ângulo de exposição da δόξα. Um ângulo que se diferencia do modo como a δόξα foi exposta nas passagens do *Ménon* citadas acima. A passagem se encontra na *República*²⁴ e se refere a um campo de conhecimento propriamente filosófico descrito no livro V. Em 477a, Sócrates afirma que aquilo que é plenamente (παντελῶς ὄν) pode ser conhecido plenamente. Por outro lado, o que não é não é passível de conhecimento (ἄγνωστον) não pode ser conhecido de modo algum. No entanto, há coisas que não são plenas e também não são inexistentes, algo intermediário entre o conhecimento (ἐπιστήμη) das coisas plenas e a ignorância das coisas inexistentes. Esse lugar intermediário é apresentado por Sócrates

²³ Platão, (2003).

²⁴ PLATÃO, (2000).

como o campo de atuação da δόξα, que é mais escura que o conhecimento e mais clara que a ignorância (478c). O conhecimento e a opinião têm objetos diferentes e assumem campos diferentes de atuação, enquanto o primeiro é infalível ao atuar sobre seu objeto, o segundo assume um lugar intermediário, passível de erro e acerto em relação ao objeto sobre o qual atua.

A passagem mostra que ao dividir os campos de atuação entre δόξα e ἐπιστήμη é exposta uma diferença importante em relação à passagem do *Ménon*. Neste diálogo, a opinião verdadeira pode alcançar estabilidade se estiver encadeada por um cálculo de causa e, desse modo, torna-se conhecimento. Por sua vez, na *República*, a estabilidade – do saber sobre algo – é a característica que separa a ἐπιστήμη de outros saberes. Ἐπιστήμη se refere à aquilo que é plenamente, ou seja, algo estável enquanto a δόξα se refere ao intermediário, ao que está entre o conhecimento infalível e a ignorância.

Lafrance ressalta outra diferença no modo como Platão expôs a δόξα no diálogo alvo de nossa pesquisa, o *Teeteto*. Se Chantraine²⁵ aponta o diálogo como importante referência para o estudo da δόξα, encontramos o mesmo comentário em um livro que se propôs a investigar a δόξα em Platão. Esta obra adota o *Teeteto* como um dos diálogos principais para seu objetivo e por esse motivo, torna-se um orientador importante para o nosso percurso. O autor menciona que mesmo em diálogos tardios *a teoria platônica da δόξα não parece coerente*²⁶ e cita uma passagem do *Teeteto*. Vejamos a passagem que elucidada certa diferença com o texto da *República* e que especifica a atividade da alma em que a δόξα atua. É a definição mais completa entre as destacadas acima e é um ponto chave para nossa pesquisa, pois está como conclusão ao que chamaremos adiante de refutação teórica a Protágoras. Neste momento, veremos somente a definição do termo.

Em 189e-190a, a δόξα é exposta como o resultado de um diálogo da alma consigo mesma, que ocorre por meio de um exame. Esse diálogo da alma consigo mesma é nomeado como pensamento (διάνοιά) que pergunta e responde para afirmar ou negar (189e-190a). A δόξα ocorre quando o exame que a alma fez chega a uma conclusão e se decide. Se Teeteto observa alguém a certa distância, imagina e diz que é Sócrates,

²⁵ Chantraine (1977), p. 290.

²⁶ Lafrance (1981), p. 14.

mesmo conhecendo este, é possível que seu juízo seja verdadeiro ou falso. Essa possibilidade fornece ao lugar intermediário da δόξα, descrito na *República*, um valor mais amplo, pois Teeteto pode errar o alvo – como trocar os pés ao calçar as sandálias – como pode acertá-lo. Isso indica que por não ter aquela plenitude (παντελῶς) não significa que a δόξα não tenha sua parcela de verdade. O que deve ser destacado é a ambiguidade da opinião como a causa que a torna incompatível com o caráter infalível da ἐπιστήμη.

Após investigarmos, no diálogo, a tese de Teeteto e a de Protágoras juntamente com suas ligações com a δόξα, poderemos perguntar como Platão refuta Protágoras, ao menos sob um ponto de vista teórico. Nossa pesquisa tentará mostrar que há também um ponto de vista político, destacado no diálogo como a defesa de Protágoras, e que Platão talvez não estivesse em pleno desacordo. Ao transitar entre essas poucas passagens é possível notar o termo δόξα em seus campos de atuação diferentes dentro da obra de Platão. Entretanto, parece que essas diferenças só ocorrem, no *Teeteto*, do ponto de vista teórico. A questão que levantamos é se essa diferença existe em um campo político.

Como veremos no percurso dos dicionários, os sentidos do termo podem se estender e tais diferenças, expostas nos diálogos, podem ter a intenção de mostrar que não há um sentido unívoco nos diálogos e que a δόξα pode estar ligada ou à sensação ou à inteligência. Somente com essas evidências é possível se preparar para a mistura de sentidos que encontramos no *Teeteto* e, junto a isso, contribuir para retirar a imagem de Protágoras a partir de sua concepção de δόξα exposta no diálogo. Entre essas dificuldades há algumas orientações de Lafrance que ajudam a entender a complexidade do termo dentro da obra platônica. Ao elaborar a questão de sua obra considera que para um caminho mais seguro são necessários quatro princípios metodológicos.

No primeiro princípio o autor menciona o fato de os estudiosos alemães não considerarem a evolução do pensamento de Platão nos diálogos e se limitarem a um quadro assaz sistemático²⁷. A posição de Lafrance é que ao considerar um diálogo é preciso investigar qual sua posição na obra e quais concepções epistemológicas estão em determinado momento da obra de Platão²⁸. Este primeiro princípio contribuiu no

²⁷ Lafrance (1981), p. 15.

²⁸ Lafrance (1981), p. 16.

sentido de identificar passagens sobre a δόξα em que se torna evidente a diferença e variedade do termo nos diálogos. No entanto, o objetivo da nossa investigação se refere à atuação política da δόξα no *Teeteto*: o caráter temático deste objetivo prescinde de uma análise periódico-evolutiva da obra platônica. Para as dimensões desta pesquisa acreditamos que um diálogo é suficiente ao objetivo. Se Lafrance, desde a introdução de seu trabalho, confirma que o *Teeteto* é uma boa fonte de entendimento sobre a δόξα, em Chantraine temos a mesma confirmação²⁹.

Se no primeiro princípio foi preciso considerar a evolução ao longo das obras, o segundo princípio estabelece que é importante a problemática de cada diálogo. O autor levanta um ponto importante para o objetivo de nossa pesquisa: não há um diálogo que lide exclusivamente com a δόξα. Quando Platão aborda o tema *é sempre em ocasião de outro problema*³⁰. A consequência desta afirmação está em que para retirar o sentido da δόξα em uma passagem é preciso ao mesmo tempo considerar o contexto do diálogo no trecho em questão.

Este ponto indica que foi apropriada a escolha do *Teeteto* como o diálogo para a investigação da δόξα sob um aspecto político. Como vimos acima, no diálogo há uma investigação de processos anímicos que propiciam o surgimento da δόξα como um resultado do diálogo da alma consigo mesma. Além disso, entre os contextos possíveis de serem investigados no *Teeteto*, refletiremos adiante sobre o contexto do estado político da questão do conhecimento, trazido à tona por Platão por meio da interpretação da tese de Protágoras. Há razões para questionarmos a presença de um grande sofista no meio de uma discussão sobre o conhecimento.

Desse modo, o segundo princípio mostra uma posição para evitar algumas contradições ao *dirigir o olhar do leitor sobre a problemática própria do diálogo onde se insere nossa passagem sobre a δόξα*³¹. Portanto, para Lafrance, é necessário investigar o eixo de cada diálogo para ressaltar a particularidade da δόξα envolvida em um contexto específico. Para esta pesquisa o necessário é procurar a particularidade política da δόξα por meio da figura de Protágoras no *Teeteto*. Esta figura carrega uma imagem de sabedoria que é questionada com a postura de um Sócrates parteiro e estéril

²⁹ Chantraine (1977), p. 304.

³⁰ Lafrance (1981), p. 16.

³¹ Idem.

em matéria de conhecimento ao mesmo tempo em que também é questionada na digressão sobre o filósofo, que percorreremos adiante.

O vasto número de obras especializadas sobre Platão pode dificultar o início de uma investigação nos diálogos. O terceiro princípio assume esta dificuldade e aponta um aspecto bom e um inconveniente em relação a ela. O lado bom é que oferece a possibilidade de discussões interessantes a partir de grandes especialistas da filosofia platônica. O inconveniente é que as discussões dos comentadores parecem ao autor dar a impressão de, algumas vezes, *sair do assunto*³², de se afastar do texto platônico. Acrescenta também que não é fácil estabelecer a dose adequada entre a análise do texto e os estudos de comentários³³. A bibliografia sobre o *Teeteto* é outro comentário importante de Lafrance, pois nota que os estudos analíticos são predominantes. Este fato já havia sido notado na procura de referências para o objetivo desta investigação. O aspecto político no *Teeteto* não é muito enfatizado pelos comentadores e Lafrance, neste ponto, nos ajuda com sua posição de se manter mais próximo ao texto de Platão. No recolhimento de nossas referências adotamos esse princípio escolhendo autores que se debruçaram com maior ênfase sobre o diálogo.

O quarto princípio mostra a proposta para divisão dos capítulos do livro. Lafrance observa que o emprego do termo δόξα nos diálogos assume geralmente dois sentidos: o literário e o filosófico³⁴. No primeiro capítulo o autor se dedica a separar os sentidos literários da δόξα no conjunto da obra. O que antes nomeamos como sentido filológico se enquadra nesse sentido com a diferença que faremos também um percurso fora da obra de Platão. Em seguida, os próximos capítulos são dedicados ao que o autor nomeou como sentido filosófico a partir de uma ordem de diálogos a serem investigados: *Górgias*, *Mênon*, *República*, *Teeteto* e *Sofista*.

Este ponto é importante para a presente pesquisa sob dois aspectos. O primeiro se refere ao diálogo *Teeteto* que se encontra nos diálogos escolhidos pelo autor em sua análise do sentido filosófico. O segundo aspecto se refere ao primeiro capítulo ser dedicado por Lafrance ao sentido literário da δόξα nos diálogos. Como Lafrance nos oferece tal sentido literário nos diálogos adotaremos seu percurso e, quando necessário, acrescentaremos outras passagens para complementar sentido de acordo com a intenção de nossa pesquisa.

³² Lafrance (1981), p. 17.

³³ Idem.

³⁴ Ibidem.

1.3 O caráter literário do termo nos diálogos

Vejamos o que o autor traçou como aspecto literário da δόξα. O problema etimológico não pode prescindir de uma passagem do *Crátilo* em que Platão nos oferece algumas imagens como origens do termo. A primeira é δίωξις, uma procura ou perseguição que a alma faz para conhecer as coisas (420bc); quanto à segunda – a preferência de Platão – é τόξον, arco. Lafrance nos oferece algumas ocorrências dos dois termos entre algumas obras nas quais δίωξις é geralmente traduzido como perseguição de soldado ou navios.³⁵ Ocorre também no sentido de perseguir um objeto, um desejo ou alguma paixão³⁶ e pode ser entendido também como perseguição empregada no sentido judiciário. O termo τόξον significa um arco, um arco e flecha ou somente flechas; há ainda passagens em que o autor encontrou o termo com o sentido de jogo, arte ou técnica de tiro com o arco.³⁷ Mesmo que Platão tenha feito algum joguete com a origem do termo³⁸ ou que a explicação se encadeie com o contexto do diálogo³⁹, podemos entender que a imagem do arco e flecha (ênfaticamente pelo próprio Platão) ou técnica de atirar com arco e flecha oferece o sentido de atingir um alvo. De acordo com a passagem, é algo que leva a alma e, podemos acrescentar, que a impulsiona a um alvo. Platão ainda explica no fim do trecho (420c) que tem o sentido de disparo (βουλή) que indica a intenção a um alvo.

Como veremos, nos dicionários existem algumas traduções de δόξα no sentido de expectativa ou esperança, destacado por alguns tradutores, mas parece não ser muito próximo a este sentido de disparo a um alvo. Enquanto a expectativa parece depender de fatores externos para ocorrer, o disparo parece ter sua origem interiormente, em algo ativo, mais do que depender de um fato exterior. Colocando paralelamente opinar e disparar, podemos perguntar se é possível treinar para errar menos e aumentar a frequência em acertar os alvos. Com essa característica de disparo a definição que vimos acima no *Teeteto*, como resultado do diálogo da alma consigo mesma, começa a ganhar um sentido mais claro.

³⁵ Lafrance (1981), p. 19.

³⁶ Idem.

³⁷ Lafrance (1981), p. 20.

³⁸ Idem.

³⁹ Lafrance (1981), p. 21.

Antes de recolher as passagens literárias, Lafrance faz a etimologia do termo mencionando suas raízes em *δοκέω* e *δέχομαι* de modo similar ao que veremos em Chantraine. Estudos recentes mostram que a forma primitiva do termo pode se encontrar na expressão *παρά δόξαν* também derivada de *δοκέω*.⁴⁰ Entre os estudos linguísticos sobre o termo na obra de Platão, será destacada uma divisão que acompanhará a abordagem das passagens literárias. Será possível notar reflexões semelhantes no *Teeteto* devido à oscilação na investigação entre o sentido de aparência e o sentido de opinião.

A *δόξα* teria dois sentidos principais. O primeiro de aparência, destacada como *o que aparece objetivamente*⁴¹, e o segundo sentido de opinião, destacado como isto *que aparece a mim subjetivamente*.⁴² A derivação *δοξάζειν* admite estes dois sentidos⁴³ (como vimos acima em *Teeteto* 190a), e por meio destes o autor mostrará que se formará uma série de desdobramentos de sentidos literários no vocabulário platônico.

1.3.1 Passagens sobre a *δόξα* como aparência: o sentido objetivo

Há algumas questões que podemos levantar no que se refere à tradução de *δόξα* como aparência justamente porque veremos, no *Teeteto*, a proximidade de sentidos entre *δόξα* e *φαντασία*, sendo que esta última pode também ser traduzida por aparência ou representação. No entanto, é uma discussão que ficará para o próximo capítulo, por necessitar de pressupostos do próprio diálogo. Esse recolhimento de Lafrance nos ajuda a mostrar que nos diálogos, não somente no *Teeteto*, há certa ambiguidade de sentidos para o termo *δόξα*.

O sentido objetivo do termo *δόξα* se refere a aparência, *a maneira que uma pessoa ou uma coisa aparecem aos olhos dos outros*⁴⁴. Claramente Lafrance se refere

⁴⁰ Lafrance (1981), p. 22.

⁴¹ Idem.

⁴² Ibidem.

⁴³ No entanto, a discussão objetivo/subjetivo deve ser feita com cuidado por ser questionável o fato de um pensador da antiguidade entender tal divisão como um pensador contemporâneo. Mesmo assim, ainda podemos ressaltar que essa divisão pode ser o ponto central do *Teeteto* no sentido de mostrar o que é por um lado um processo estritamente anímico e por outro lado, um processo que envolve a alma e o que percebemos “do exterior” (Cf. *Teeteto*187ss).

⁴⁴ Lafrance (1981), p. 23.

aqui ao sentido objetivo como dependente de fatores externos para ocorrer (uma pessoa ou uma coisa). Este sentido etimológico para δόξα deriva, segundo Lafrance, do seguinte modo: reputação, glória, vanglória, prestígio, fama, dignidade e ilusão. Analisaremos algumas passagens citadas pelo autor que são apropriadas para um sentido que se aproxime ao que encontraremos no *Teeteto*.

Antes de elencar tais sentidos em algumas passagens, o autor oferece dois exemplos de aparência em seu sentido mais fundamental. O primeiro, no final do *Simpósio*, no momento em que Sócrates, ao mostrar a diferença entre sua beleza e a de Alcibiades, acrescenta que é uma falta de atenção considerar que há uma troca justa entre o que ambos têm de belo. Sócrates diz no trecho que nos interessa:

Não é em pouco que pensa me levar vantagens, mas ao contrário, em lugar da aparência (δόξης) é a realidade do que é belo que tentas adquirir, e realmente é *ouro por cobre* que
pensas trocar⁴⁵

A edição espanhola também usa o termo com o mesmo sentido de aparência⁴⁶, que neste caso se refere de modo transparente a expressão de Lafrance “aparece aos olhos dos outros”, pois a beleza de Alcibiades se resume em como ele aparece fisicamente aos olhos dos outros, enquanto que Sócrates tem sua beleza invisível aos olhos “físicos” dos outros.

Veremos que há uma intensa discussão – no *Teeteto* – sobre certo saber de Sócrates – sua arte maiêutica – e a imagem de Protágoras como sábio reconhecido não somente por Teeteto, mas também pela maioria (152ab). E isso nos leva ao questionamento mais importante em relação a Platão feito por nossa pesquisa: como é a postura política do filósofo em relação às opiniões da maioria? A digressão sobre o filósofo no *Teeteto* está em nosso percurso do diálogo e Lafrance antecipa a discussão para mostrar que a δόξα como aparência é usada para Sócrates expor uma imagem do filósofo para a maioria.

...no tribunal ou alhures, sempre que nosso filósofo é forçado a tratar de assuntos que lhe caem sob a vista ou diante dos pés, torna-se alvo de galhofa, não apenas por parte das raparigas da Trácia como de todo o povo, levando-o sua falta de experiência a cair nos poços e na mais triste

⁴⁵ Platão(2001), 218e-219a. O grifo é do tradutor.

⁴⁶ Platón. (1988).

confusão. Sua irremediável inabilidade para as coisas práticas fá-lo passar por (δόξαν)
imbecil⁴⁷. (174c).

O autor oferece essa passagem como exemplo e, em seguida, sem comentá-la, começa por elencar os sentidos que havia indicado⁴⁸. Antes de verificar tais sentidos, ainda em relação à imagem do filósofo, é possível acrescentarmos algumas passagens não mencionadas por Lafrance. O sentido de aparência pode ser desdobrado em alguns trechos da *Apologia*. No início de sua defesa o filósofo espanta-se com um aspecto nos discursos de seus acusadores. Dizem que Sócrates era perigoso por ser um hábil orador (17a). O filósofo admite que não sabe falar como um orador, a menos que este só diga a verdade. E aqui se encontra o trecho que nos interessa: ... *é o que neles se me afigurou o cúmulo da impudência, a menos que chamem de orador eloquente quem só diz a verdade...* (Nunes, 2001, grifo nosso)⁴⁹. Em outra tradução: ... *eso me ha parecido en ellos lo más falto de verguenza...* (Ruiz, 1985, grifo nosso)⁵⁰.

A expressão em grego que foi traduzida por *me afigurou* e *me ha parecido* é μοι ἔδοξεν e, como veremos a seguir em Chantraine, as expressões ἔδοξα e ἔδοξε indicam o modo aoristo do verbo δοχέω e significa aquilo que pareceu a alguém ou a um grupo de pessoas. Nesse caso, indica o parecer de Sócrates referente à possível vergonha por parte dos acusadores ao afirmarem algo que está prestes a ser desmentido.

Ainda na *Apologia*, em 20d, Sócrates responde a uma objeção sobre qual ocupação exercia e de como surgiram as acusações a seu respeito. O início da resposta contém o trecho que nos interessa. *Acho muito justa a objeção, e vou tentar mostrar-vos o que deu motivo a essa notoriedade e às calúnias levantadas contra mim... É possível que alguns dentre vós pensem que não estou falando sério...* (Nunes, 2001, grifo nosso)⁵¹. Em outra tradução: *Pienso que el que hable así disse palabras justas... Tal vez va a parecer a alguno de vosotros que bromeo* (Ruiz, 1985, grifo nosso)⁵².

⁴⁷ Platão(2001). O trecho foi o escolhido por Lafrance que indica outros diálogos com passagens que assumem o mesmo sentido para δόξα. Lafrance (1981) p. 23.

⁴⁸ Neste momento não é necessário se debruçar sobre uma passagem que será analisada posteriormente, mas podemos notar como o termo se flexiona em um sentido que se pode concordar com direção que o diálogo toma. Assume a aparência de um sábio que afirma que todas as aparências são verdadeiras. O filósofo aparece para a maioria de modo diferente que Protágoras aparecia aos seus contemporâneos.

⁴⁹ Platão. (2001).

⁵⁰ Platón. (1985).

⁵¹ Platão(2001).

⁵² Platón. (1985).

Esta passagem é apropriada por mostrar $\deltaοκεί$ e sua forma futura $\deltaόξω$. O primeiro é traduzido pelas expressões *eu acho* ($\muοι \deltaοκεί$) e, na edição espanhola, *pienso*. Em ambas as traduções o sentido é o parecer individual que prevalece, ou seja, é o fato de a objeção *parecer* justa a Sócrates. O segundo termo, $\deltaόξω$, foi traduzido por *pensem* e *va a parecer*. Neste caso, a edição espanhola mostra mais fielmente o termo grego que aparece na primeira pessoa do singular. O sentido se refere à possibilidade de que Sócrates *pareça* ($\deltaόξω$) aos outros como alguém que não fala sério. Na tradução inglesa⁵³ a palavra *seem* ressalta o sentido de parecer, de afigurar-se, de opinar. De modo algum estas palavras se afastam do sentido que representa os termos em questão na passagem.

Outra passagem da *Apologia* com dois termos derivados de $\deltaοκέω$ está em 21c. Após saber a resposta da Pítia, Sócrates começou a investigar um político considerado sábio. Ao examiná-lo, relata a passagem que nos interessa: ... *quis parecer-me que ele passava por sábio para muita gente, mas principalmente para ele mesmo, quando, em verdade, estava longe de sê-lo* (Nunes, 2001, grifo nosso)⁵⁴. Em outra tradução. *Me pareció que otras muchas personas creían que ese hombre era sabio...* (Ruiz, 1985, grifo nosso)⁵⁵. O primeiro termo é $\epsilon\deltaοξέ \muοι$, que já vimos acima, no entanto, o segundo termo em destaque foi mencionado acima e não expusemos exemplos. $\Deltaοκέω$ é um dos termos raiz de $\deltaόξα$ e é usado frequentemente com sentido próximo deste⁵⁶. Este é um fato que perceberemos no percurso do *Teeteto* no qual há um entrelaçamento das percepções às aparências e opiniões. No caso, os sentidos de cada potência podem se entrelaçar e, com isso, o que é entendido sobre cada potência pode ser ambíguo: a tese de Protágoras e a interpretação oferecida por Platão, exposta no diálogo, indica a ambiguidade que se apresenta em outros textos. No caso acima $\deltaοκεῖν$ assume o sentido de uma aparência confirmada por muitos homens. A tradução brasileira assumiu o sentido de *passar* porque não se distancia de uma aparência. Enquanto a tradução espanhola optou pelo sentido de crença.

⁵³ Plato. (2005).

⁵⁴ Platão. (2001).

⁵⁵ Platón. (1985).

⁵⁶ Liddell & Scott (1996) p. 441-2, 444. Os sentidos apontados são esperar, pensar, supor, imaginar, parecer, pretender.

Se há uma diferença de sentidos entre *δοκέω* e *δόξα*, tal diferença deve ser muito sutil de modo que o entrelaçamento que apontamos no *Teeteto* é encontrado também em outros diálogos. No entanto, no *Teeteto* é possível encontrar passagens que mostram a dificuldade e explicações que delimitam com maior clareza o campo da *δόξα*, seja quando atue com a *ἀσθησις* seja quando atue com as declinações de *δοκέω*. É justamente nesta atuação que se encontra a ambiguidade da tese de Protágoras e, como veremos, a interpretação que Platão oferece não se esclarece até que sejam conceituadas certas atividades da alma que tornam possível o surgimento da *δόξα* (187a).

Agora é possível voltar ao percurso sugerido por Lafrance para descrever os sentidos literários da *δόξα*. Vale lembrar que não percorreremos todas as passagens citadas pelo autor, mas somente as que se aproximam do sentido político que procuramos no contexto do *Teeteto*. Começando pela reputação o autor sugere um trecho da *Apologia*. Em 29d, Sócrates ataca o argumento de Anito segundo o qual expõe que é melhor que o filósofo pare de filosofar. Sócrates diz:

Meu caro, tu, um ateniense, da cidade mais importante e mais respeitada por sua cultura e poderio, não te pejas de cuidares de adquirir o máximo de riquezas, fama e honrarias, (*δόξης καὶ τιμῆς*) e de não se importares nem cogitares, da razão da verdade e de melhorar o quanto mais tua alma?⁵⁷

Sobre reputação também há uma passagem – não citada pelo autor – que podemos acrescentar como exemplo. No *Eutifron*, há um momento em que Sócrates investiga sobre a proximidade entre temor e respeito. A passagem se encontra em 12bc. *Hay alguien que respete una cosa y que sienta verguenza ante ella, y que, al mismo tiempo no esté amedrentado y tema una reputación (δόξαν) de maldad?*⁵⁸

Outra passagem sobre o sentido de reputação citada por Lafrance se encontra em *Górgias*, no momento em que Cálicles aconselha Sócrates a abandonar a filosofia. O trecho se encontra em 486d.

⁵⁷ Platão. (2006).

⁵⁸ Platón. (1985). A tradução inglesa para o termo é *reputation*. Plato. (2005).

*Procura imitar não esses disputadores de futilidades, mas os homens que sabem adquirir a riqueza, a reputação (δόξα) e muitos outros benefícios.*⁵⁹

No sentido de glória, Lafrance indica a passagem do *Político* 310e. No momento final do diálogo, de extrema importância para esta pesquisa, há um exemplo curioso de desdobramento do sentido da δόξα como glória. O autor destaca o momento em que o estrangeiro expõe a função da arte da tecedura.

Pois assim constitui a função única e completa dessa arte real da tecedura: nunca deixar separar o caráter moderado e o caráter enérgico, mas ao contrário, tecê-los juntos pela comunidade de opiniões (ὁμοδοξία), honras e glórias (δόξαις)⁶⁰

Antes de Aristóteles o termo ὁμοδοξία ocorre somente em Platão⁶¹ que, nesta passagem, explora mais um sentido a fim de descrever o resultado do ato de tecer tendências anímicas diferentes. O resultado é a causa da comunidade de opiniões, honras e glórias. Lafrance chama a atenção sobre a sutileza da distinção entre glória e reputação e afirma que é uma questão de contexto⁶². Todavia, para o objetivo desta pesquisa, é possível se restringir somente às variações do sentido do termo, ao contrário de tentar especificar cada um deles. Neste trecho do diálogo glória ou reputação são sinônimos, pois colocam em evidência somente o que cada um desses cidadãos assumem como algo estimado a se buscar, uma fama que torna possível a felicidade da cidade (311c). Por ora, acrescentemos o sentido de glória (ou reputação) ao termo δόξα.

Outra passagem destacada por Lafrance expõe o sentido de prestígio do termo δόξα no diálogo *Górgias*, no momento em que Górgias defende o melhor uso da retórica.

É fora de dúvida que o orador é capaz de falar contra todos a respeito de qualquer assunto, conseguindo, por isso mesmo, convencer as multidões melhor do que qualquer outra pessoa, e, para dizer tudo, no assunto que bem lhe parecer. Porém não será por isso que ele irá

⁵⁹ A tradução é de Lafrance (1981), p. 24.

⁶⁰ Platão. (1987).

⁶¹ Liddell & Scott (1996) p. 1223.

⁶² Lafrance (1981) p. 24. Nota 26.

privar o médico de sua fama (δόξαν) – o que lhe seria impossível – nem qualquer outro profissional. Pelo contrário, deverá usar a retórica com justiça, como qualquer outro gênero de combate⁶³.

Ainda como prestígio, no *Político* há um momento em que a arte dos adivinhos e sacerdotes é mencionada como uma arte útil. O trecho se encontra em 290d.

*...pois que os sacerdotes e os adivinhos parecem ter grande importância e desfrutam de grande prestígio pela grandeza de seus empreendimentos.*⁶⁴

No sentido de fama o autor destaca uma passagem do *Simpósio* no momento em que Diotima diz a Sócrates porque alguns homens se dispunham a enfrentar os maiores perigos a fim de alcançarem uma fama: *... estou certa de que é só pela imortalidade do mérito e pela fama gloriosa (δόξης) que todos fazem o que fazem...*⁶⁵

Para o sentido de dignidade, Lafrance indica uma passagem da *Apologia* que outros tradutores optaram por reputação⁶⁶ ou honra⁶⁷. Vejamos sua versão do trecho 35bc. *Mas deixando de lado, cidadãos, a questão da dignidade (τῆς δόξης). Não me parece justo suplicar ao juiz nem de se absolver por meio de preces.*⁶⁸

Para o sentido de ilusão há uma interessante passagem do *Fedro* na qual Tamus expõe os males causados pela invenção da escrita. *Não é para memória, mas para a rememoração que descobriste um remédio. Sobre a ciência que ofereces a teus alunos, é ilusão e não a realidade*⁶⁹.

1.3.2 Passagens sobre a δόξα como opinião: o sentido subjetivo

⁶³ Platão. (1988), 457ab. Lafrance optou por traduzir como prestígio. Lafrance (1981) p. 25. Reputação para edição espanhola. Platón(1987).

⁶⁴ Platão. (1987).

⁶⁵ Platão(2001), 208d.

⁶⁶ Platón. (1985).

⁶⁷ Platão. (2001).

⁶⁸ Lafrance (1981), p. 25 n.28. Em nota o autor afirma que este é o único exemplo neste sentido.

⁶⁹ Lafrance (1981) p. 26.

O segundo sentido etimológico sugerido por Lafrance se refere ao *sentido subjetivo de opinião*⁷⁰: o que aparece ao sujeito a respeito de pessoas ou coisas. O autor classifica esse sentido sob três aspectos.

O aspecto do conteúdo que admite os seguintes sentidos: opinião pessoal, opinião pública, doutrina, noção, pensamento, ideia, sugestão, crença, princípios; o aspecto do tempo com os sentidos de esperar, decisão, modo de ver; o aspecto do ato no sentido de julgamento⁷¹. Lafrance explorará cada um desses sentidos em algumas passagens dos diálogos, entretanto, de acordo com nosso propósito, podemos filtrar grande parte e mencionar somente as passagens que se aproximam de um sentido mais político. Anteriormente refletimos sobre algumas passagens que ressaltavam o modo como algo ou alguém pode aparecer a um indivíduo e isto foi nomeado por Lafrance de sentido subjetivo da δόξα. Neste ponto, o autor resalta o que é válido para um só sujeito e, esse modo de focar a investigação, será um ponto importante no diálogo *Teeteto*, que percorreremos no próximo capítulo. Como vimos na passagem 189e-190a, a definição do termo no diálogo envolve um questionamento da alma consigo mesma que, nesse sentido destacado por Lafrance, é nomeado como subjetivo. Vejamos as passagens.

Como um primeiro exemplo do sentido de opinião, Lafrance indica uma interessante passagem do *Górgias* no momento em que Sócrates descreve a opinião que Cálicles e seus amigos haviam formado a respeito da filosofia.

... cheguei a ouvir quando determináveis até que ponto seria aconselhável cultivar a sabedoria, tendo certeza de que prevaleceu a opinião (δόξα) de que não é convincente prolongar demais semelhante estudo.⁷²

Em seguida, há um exemplo no *Político* para o sentido de opinião comum, pública⁷³. O ponto do diálogo está no momento em que se investiga o desacordo entre as virtudes.

⁷⁰ Idem.

⁷¹ Ibidem.

⁷² Platão. (1988), 487cd.

⁷³ Lafrance (1981) p. 27

Que uma parte da virtude seja, em certo sentido, diferente de outra espécie de virtude, eis o que oferece, com efeito, bela matéria de contenda aos trapaceiros do discurso que apelam para as opiniões dos muitos (τὰς τῶν πολλῶν δόξας).⁷⁴

O autor indica uma passagem que se refere ao sentido de doutrina no diálogo *Protágoras*, em um trecho em que o sofista afirma que a punição é uma prática que pode conduzir à virtude se não for feita por mera vingança, mas com a intenção de o ato não se repetir no futuro. Vejamos o trecho que se encontra em 324b.

Portanto, todos que usam a punição na vida privada ou na vida pública devem admitir essa doutrina⁷⁵ (τὴν δόξαν). Pois a punição e o castigo desses que se julgam culpados é universal e não se encontra menos em seus compatriotas, os atenienses. Podemos concluir que os atenienses são dos que pensam que a virtude pode ser ensinada⁷⁶.

Em nota, Lafrance menciona uma tradução que opta por opinião. Todavia, sustenta que a possibilidade de a virtude ser ensinada era debatida na época de Platão como um conjunto de juízos e opiniões que podem ser entendidos como doutrina.⁷⁷

Outro sentido para o termo δόξα é o de noção, que Lafrance encontra na passagem 278c do *Político* que mencionamos na introdução⁷⁸. O autor defende que a expressão μίαν ἀληθῆ δόξαν deve ser traduzida por noção única e verdadeira, pois reconhecer um paradigma em contextos diversos é uma noção – não uma opinião – *que permite localizar em dois grupos diferentes dois elementos idênticos. Assim as letras “cra” podem ser reconhecidas tanto no grupo de letras de Sócrates, quanto em um grupo diferente como pancrácio*⁷⁹. De modo sutil, noção parece se adequar melhor do que opinião para essa passagem; parece exigir características mais específicas do que uma opinião, algo que um cidadão deveria ter consigo para opinar retamente a respeito da organização da cidade.

Outro sentido indicado por Lafrance é o sentido de princípio. Na *República* há uma passagem que descreve como surge o tirano: quando influenciado a amar é

⁷⁴ Platão. (1987), 306a (com pequena alteração).

⁷⁵ A edição espanhola optou por opinião. Platón. (1985).

⁷⁶ Lafrance (1981) p. 28.

⁷⁷ Idem. nota 33.

⁷⁸ Cf. p. 6.

⁷⁹ Lafrance (1981) p. 28. nota 35.

direcionado por desejos indolentes e descontrolados (573ab). Com isso é como se fosse picado por um zangão gigante e lhe fosse fincado o agulhão daqueles desejos.

E se ele encontra alguns princípios (δόξας) ou tendências consideradas como válidas e se lhe resta algum pudor o mata e joga longe até que seja purificado de toda sabedoria que tinha, ao contrário, preenche sua alma de alma de uma loucura estrangeira⁸⁰.

A última passagem que retiramos do percurso de Lafrance está no *Teeteto*, no momento em que Sócrates oferece uma definição da δόξα e que será importante para o próximo capítulo. Já mencionamos a passagem anteriormente sem citá-la integralmente e o trecho acentua ainda mais o propósito desta pesquisa em procurar no *Teeteto* uma imagem da δόξα tanto no nível político quanto no teórico. Em 190a, há um exemplo do termo em um sentido teórico de descrever um processo anímico que resulta na δόξα. Como veremos a passagem com mais cuidado no próximo capítulo, por ora podemos nos deter somente no ponto específico da “definição” do termo. Com o sentido subjetivo de pano de fundo podemos verificar o sentido idiossincrático da δόξα.

Mas quando a alma, em um movimento mais ou menos lento ou em um movimento mais rápido, finalmente se fixa, quando afirma sempre a mesma coisa e não duvida, isso é o que denominamos julgamento (δόξαν).⁸¹

1.4 O sentido platônico de δόξα

Após esse percurso o autor acrescenta que é questionável a exposição de todos esses sentidos para o termo δόξα. A língua grega é mais compacta do que o português ou o francês de Lafrance e, por esse motivo, as nuances nos diversos sentidos do termo são compreendidos somente no contexto. No *Teeteto* há um entrelaçamento de termos derivados ou originários do termo δόξα. A afirmação de Lafrance é importante por possibilitar refletir sobre o entrelaçamento ocorrido no diálogo e compreender com maior clareza os termos que Platão coloca em um contexto ao redor do termo δόξα. O contexto que procuramos está no campo político, sendo esse o propósito de percorrer o diálogo. Apesar de Lafrance abordar o texto de Platão como um *lugar privilegiado de*

⁸⁰ Lafrance (1981), p. 30.

⁸¹ Lafrance (1981), p. 31, 32. Nota 45. Cf. Sofista 264a.

*confronto de opiniões*⁸², sua abordagem talvez seja mais epistemológica do que política. Entretanto não deixa de ser uma boa referência para a compreensão do termo δόξα e de seus adjacentes.

A divisão entre objetivo e subjetivo feita por Lafrance nos ajuda a notar que, ao colocar certas passagens em paralelo, há um problema em entender a δόξα somente como opinião nos diálogos. Os sentidos marginais à opinião que podemos destacar com maior ênfase são o parecer e o aparecer, que, como vemos nos dicionários e no *Teeteto*, são sentidos que derivam também dos verbos δοχέω e φαίνεται. Se no *Teeteto* vermos este problema com maior cuidado, podemos oferecer uma última passagem, curiosamente não mencionada por Lafrance, que expõe de modo singular e claro o surgimento da δόξα.

Vejam alguns trechos da passagem que se encontra no *Filebo*, no momento em que Sócrates investiga a ligação entre opinião e prazer (37a-38e) e oferece uma definição da δόξα. Sócrates e Protarco admitem que o opinar (δοξάζειν), assim como o ato de sentir prazer (ἡδυσθαί), dizem respeito a algo, têm algo como conteúdo e somente este algo é passível de verdade ou falsidade (37a). A opinião não é somente opinião, mas certa opinião podendo ser verdadeira ou falsa (δόξα ψευδής τε καὶ ἀληθής) (37b).

Esse trecho nos orienta de modo mais claro quando o colocamos junto à passagem do *Crátilo* (420bc), mencionada anteriormente. A δόξα pode errar seu alvo, assim como é possível errar no tiro com arco e flecha e, além disso, diz respeito a algo passível de verdade ou falsidade. A imagem do arco e flecha nos indica a tentativa de acertar ou não um alvo, algo que pode naturalmente ser comparado com um posicionamento pessoal – ou subjetivo, como Lafrance nomeia – sobre alguma questão. Como o exemplo acima na passagem do *Teeteto*, quando a alma *afirma sempre a mesma coisa e não duvida* (190a). Esse sentido nos orienta para percorrermos a definição de δόξα na passagem que selecionamos no *Filebo*. Após delimitar como pode ser o conteúdo da opinião, Sócrates afirma que a opinião (δόξα) e o esforço de opinião (διαδοξάζειν) nascem da memória e da percepção (μνήμης τε καὶ αἰσθήσεως) (38b).

O nascimento da opinião, no exemplo de Sócrates, está no fato de alguém não conseguir distinguir claramente algo à distância. Interrogando a si mesma essa pessoa

⁸² Lafrance (1981) p. 33

relaciona as coisas do seguinte modo: *Que será que aparece embaixo daquela árvore, ao lado de uma pedra?* (Nunes, 1974, 38cd). Sócrates acrescenta que ao perceber (φαντασθέντα) tais coisas é possível que a pessoa, *como se falasse a sós consigo* (38d), dissesse ser um homem ao lado da pedra. Mas também é possível que essa disposição de imagens na alma julgue erroneamente. O que foi aceito para si mesmo, como um homem, pode não ser outra coisa que uma estátua (38d). Este exemplo descrito por Sócrates precede o trecho que nos interessa na distinção entre discurso (λόγος) e opinião (δόξαν). Se a mesma pessoa que se encontrava em dúvida encontrasse alguém e lhe explicasse

Por meio da palavra o que falara para si mesmo, com o que dirá pela segunda vez a mesma coisa, transformando, assim, em discurso (λόγος) o que antes dera o nome de opinião (δόξαν) (38e) (Nunes, 1974, grifo nosso).

O final da passagem exige uma reconstrução para lembrar que aquilo que foi opinado anteriormente foi o resultado de uma conversa consigo mesmo, ou seja, *como se falasse a sós consigo* (38d) a pessoa opinou ser um homem ao lado da pedra. A passagem mostra a relação da percepção com o sentido oferecido pelo verbo φαίνεσται, que foi apresentada na passagem como φανταζόμενον e φαντασθέντα (38d1-2). Na tradução acima, Nunes aceita o termo perceber para traduzir o momento em que a pessoa representa aquilo que vê, ou seja, une aquilo que vê com algo contido em sua memória. O termo representação talvez traduza melhor o termo que indica o momento seguinte à percepção, que se refere à união do visto com alguma imagem contida em sua memória. Chantraine, por sua vez, apresentou φαίνεσται como oposto à δοκέω (Chantraine, op. cit., p.290), entretanto, nessa passagem oferece o sentido de representação que contribui para o surgimento da δόξα.

Para concluir esta reflexão e o percurso nos diálogos, há outro ponto importante da passagem que merece ser mencionado: o afastamento do ato da percepção como elemento propiciador da opinião. Esta só é formada após a percepção e após um diálogo da alma consigo mesma, que na passagem se mostra como uma pessoa que vê algo a certa distância. Após ver alguma coisa pode formular questões para tentar identificar algo que não aparece nitidamente e, somente após isso, se posicionar de algum modo. Este será um dos pilares do *Teeteto*, pois é com esse distanciamento que a sensação é

negada como conhecimento (187a). A passagem do *Filebo* se mostra importante em vários aspectos, no entanto, queremos ressaltar, no momento, somente o caráter ativo da δόξα. O conteúdo do exemplo descrito por Sócrates se refere a uma tomada de posição frente a algo duvidoso⁸³ e, com isso, há um emaranhado psicológico do qual a δόξα se destaca por uma característica de tomar determinada posição a respeito de algo. Tal posição reflete um tipo particular de raciocínio que promove uma posição particular de quem a profere.

1.5 Percurso etimológico do termo δόξα

Há problemas com a origem da palavra δόξα e a pesquisa que envolve o termo exige um breve exame. Após o percurso inicial nos diálogos, o dicionário etimológico de Pierre Chantraine⁸⁴ é importante para uma noção dos primeiros sentidos do termo. Nele, o termo não existe nesta denotação e é indicado ver o verbo δοκέω⁸⁵. As derivações apresentadas sobre o termo são δοκάω (esperar), δοχεύω (esperar, espreitar) e δοχέω (pensar, admitir, afirmar)⁸⁶ originados da raiz δέχ- da qual é indicado ver o verbo δέχομαι que significa receber, acolher ou aceitar⁸⁷. Alguns estudos mostram que δοχέω pode ter sido contaminado por δέχομαι. Como este último é um verbo encontrado somente na voz média⁸⁸, então a raiz de δόξα pode ter um sentido mais passivo.

Como veremos, essa herança de uma raiz passiva pode ter contribuído para que as primeiras ocorrências de δόξα fossem traduzidas por expectativa ou esperança. No entanto, duas razões nos fazem assumir uma posição quanto ao sentido mais ativo da δόξα como opinião ou parecer. A primeira, mencionada acima, refere-se a alguns problemas no processo de tradução, o contexto histórico e o contexto da obra. A segunda razão é que quando Chantraine traduz δοχέω como pensar, admitir ou afirmar acreditamos predominar o sentido de opinião sobre o de expectativa ou esperança.

⁸³ Delcomminette, (2003). A autora complementa essa passagem afirmando que o trabalho do pensamento (διανοούμενος – 38e) somente se torna explícito quando há alguma dúvida. p. 224.

⁸⁴ Chantraine (1977).

⁸⁵ Chantraine (1977), p. 293.

⁸⁶ Chantraine (1977), p. 290.

⁸⁷ Chantraine (1977), p. 268.

⁸⁸ Balme (1990), p. 78.

Δοχέω é exposto pelo autor como o termo de maior importância⁸⁹ por compor expressões frequentemente utilizadas como δοκεῖ μοι (parece-me que, eu creio que) e a expressão com sentido político ἔδοξε τῷ δήμῳ que podemos traduzir por pareceu ao povo.

O autor indica que o termo δοχέω às vezes pode ser traduzido por parecer em oposição a φαίνεσται⁹⁰ (aparecer ou representar). A indicação do autor pode ser questionada, pois, como vimos nos diálogos, há contextos em que a δόξα pode ser entendida/traduzida como aparência. φαίνεσται geralmente indica um aparecer, inclusive é esse, entre outros sentidos, o gancho que motiva investigar seu sentido no diálogo *Teeteto*, que se apropria desse e de outros termos aparentemente com sentidos semelhantes tal como a δόξα e a ἀπισθισις. O dicionário também indica o *Teeteto* para notar o emprego dos termos δοχέω e φαίνεσται⁹¹: informação importante por motivar uma intuição de que no diálogo é possível investigar a amplitude dos termos e suas semelhanças com a δόξα.

Há muitas variações do termo δοχέω, mas justamente δόξα é o indicado como o “mais importante” e “mais difícil.”⁹² Em suas primeiras ocorrências – Homero, Heródoto – o termo admite o sentido de *esperar*⁹³; em seguida, como oposto a νόησις em Platão; e também como a opinião de alguém sobre outras pessoas, reputação. O dicionário indica que o termo tem grande importância no vocabulário grego, mas sua origem é obscura. Em linhas gerais, Chantraine nos oferece as mesmas referências e os mesmo sentidos observados no léxico Liddell/Scott⁹⁴. Os dois pontos principais recolhidos do dicionário etimológico seriam, primeiro, a possível origem do termo no verbo depoente δέχομαι, que indica o sentido passivo da δόξα que será investigado, e talvez modificado, no *Teeteto*; em segundo lugar, e mais importante, é a ponte com o *Teeteto*, que confirma um uso dos termos que se aproximam de δόξα.

1.6 Percorso léxico do termo δόξα

⁸⁹ Chantraine (1977) p. 290.

⁹⁰ Idem.

⁹¹ Idem.

⁹² Chantraine (1977) p. 291.

⁹³ Idem.

⁹⁴ Liddell & Scott (1996).

Após o percurso etimológico, um percurso no léxico ajuda no sentido de mostrar desdobramentos do termo durante um período de tempo e entre alguns autores. Retiramos algumas passagens indicadas para diferentes sentidos que serão divididas conforme cada sentido do termo. Adiante, as primeiras ocorrências estão em Homero e se referem ao sentido de expectativa do termo δόξα; após Homero o léxico aponta que o termo ganha o sentido de *noção, opinião, juízo bem fundamentado ou não*⁹⁵.

Há um momento da *Iliada* (X, 324) em que, na mesma noite, Agamêmnon e Heitor não conseguem dormir devido às preocupações referentes ao rumo da guerra. Ambos têm em mente saber o próximo passo do exército inimigo. Heitor não permitiu que os troianos repousassem e convocou os principais chefes e conselheiros para lhes propor o seguinte plano: aquele que for ousado o suficiente e conseguir espionar os aqueus para descobrir se irão fugir ou se irão ficar, receberá a recompensa de um carro excelente com cavalos velozes. Após um silêncio, um tal Dolon volta-se aos troianos e a Heitor para dizer que seu coração o impele a espreitar as naus e os planos de Agamêmnon. No entanto, por ser um bom olheiro, não quer quaisquer carros e cavalos, mas os do próprio Aquiles. Se Heitor lhe prometer tal prêmio, diz Dolon na passagem que nos interessa: ... *tua confiança verás confirmada; não sou mal esculca...*(na tradução de Nunes, 1962.). Na tradução francesa, ... *ton attente* (Lise, 1866) e, na tradução inglesa, ... *thy hopes* (Murray, 1924).

A expressão em grego é δόξα, que literalmente pode ser traduzida como *opinião*, e as traduções acima ressaltam o sentido de confiança, expectativa e esperança. Assim, o contexto da passagem mostra que Heitor, ao pedir tal coisa, espera algo desse pedido e Dolon resalta a confirmação dessa expectativa. Como primeiro passo, é possível destacar desta passagem um caráter passivo do parecer de Heitor. Passivo por que depende de outra coisa, um fato exterior para surgir. As traduções ressaltam o caráter passivo do troiano por que há uma possibilidade de saber os planos de seu inimigo e ele só se cumprirá se o olheiro for sagaz como diz ser. No entanto, tal passividade pode ser traduzida por *opinião* sem haver grandes alterações no sentido da passagem.

Na *Odisseia* encontramos outro exemplo, quase no mesmo sentido do anterior, sobre a δόξα. Há um momento em que o herói, chegando à cidade dos Cimérios –

⁹⁵ Liddell & Scott (1996), p. 444.

aonde não chegam os raios do sol e há escuridão constante – desembarca com os animais no local em que Circe o orientara para fazer um ritual. Esse ritual consistia em um sacrifício que abriria um portal para o Hades, onde Odisseu ouvirá as verdades de Tirésias, que o fariam voltar para Ítaca em segurança. Quando o herói conta esta história no palácio de Alcínoo, rei do Feaces, a rainha pede aos presentes que o considerem com valor e o ajudem a voltar para sua pátria. Então, um velho herói chamado Equeneu toma a palavra dando sequência ao trecho que nos interessa. *Amigos, acertadas e não longe de nosso entendimento são as palavras da sagaz rainha: a ela demos ouvidos. Mas tanto ato como palavra dependem de Alcínoo.* (Lourenço, 2003). Em uma recente tradução, o que a rainha afirma coincide com o que eu vislumbro e *opino...* (Vieira, 2011).

As palavras em destaque – *entendimento* e *opino* – traduzem o termo $\delta\acute{o}\xi\eta\varsigma$ que é idêntico ao que analisamos na *Iliáda*. Ambas passagens são traduzidas por Chantraine (op. cit. p.291) e Liddell e Scott (op. cit. p.444) como expectativa ou espera e não podemos negar que há tal proximidade de sentidos com a opinião. Reconstruindo a passagem podemos supor que a expectativa que recai sobre os presentes em relação a Odisseu é sustentada pela história que acaba de contar. Um dos mais antigos heróis, ouvindo a história e a colocação da rainha, não pode esperar algo contrário a uma boa reputação de Odisseu. Desse modo, o termo $\delta\acute{o}\xi\alpha$ se apresenta nesse contexto como um aspecto de antevisão ou expectativa. Contudo, como dissemos acima, o sentido filosófico é mais restrito quando, por exemplo, lembramos passagens em que Platão identifica atividades anímicas tais como o temor, a expectativa, o discurso, a opinião, a sensação (*República* 477a; *Filebo* 36c; *Teeteto* 151e-190a; *Sofista* 236e-264b).

Há outra passagem que oferece o sentido passivo de $\delta\acute{o}\xi\alpha$ em Heródoto que também é traduzida por expectativa. Após uma batalha desproporcional, Croisos começa a marchar para Sardes com a intenção de reunir forças para um combate de nível mais proporcional com o exército de Ciro. No entanto, Ciro foi informado dessa ação dos Lídios e marcha com tal rapidez que chega primeiro a Sardes. A descrição da surpresa de Croisos ao ver Ciro contém o trecho que nos interessa. *Tudo havia acontecido contrariamente à expectativa ($\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$ $\delta\acute{o}\xi\alpha\upsilon$) de Croisos e ele estava*

perplexo. Isso não obstante, ele conduziu os lídios à batalha (Kury, 1985, grifo nosso). Na tradução inglesa, *all had turned out contrariwise Croesus' expectation...*⁹⁶

Ao reconstruir a passagem podemos notar que é possível optar por uma tradução que destaque o parecer – não a expectativa – de Croisos. O rei da Lídia esperava reunir forças em Sardes, mas não esperava que o inimigo soubesse o local de seu refúgio. Há um sentido passivo exposto no raciocínio do rei, mas podemos sugerir que um parecer (ou uma opinião) se forma para que tome sua decisão. Seu parecer baseava-se no fato de que após a última batalha – que se mostrou desproporcional – o inimigo não tentasse outro ataque já que a batalha acabara junto com o dia, pois *a noite separou os combatentes* (I. 76).

Vejamos mais uma passagem em Heródoto indicada por Liddell/Scott. Na reunião de forças para a célebre batalha de Termópilas, os helenos pedem ajuda aos Locrios e Focídios dizendo-lhes que seu inimigo não era um deus, mas um mortal. O discurso dos helenos expunha que seus inimigos, na condição de mortais, estão sujeitos aos infortúnios da vida e desse modo poderia *malograr-se a sua arrogante esperança* (Kury, 1985, grifo nosso). Na tradução inglesa, *would be disappointed of his hope* (Godley, 1938, grifo nosso). A expressão em grego para os termos em destaque é *ἀπὸ τῆς δόξης*, idêntica às duas passagens em Homero oferecendo o sentido de distanciamento (*ἀπὸ*) da esperança. Nesse caso, os gregos não se intimidaram com o grande exército persa que teria sua esperança malograda diante do exército dos gregos. Outro exemplo que mostra algum caráter passivo, pois depende da ação de outro para ocorrer.

Há uma curiosa passagem na tragédia *Agamêmnon* (275) de Ésquilo na qual o sentido de *δόξα* se estende de uma simples visão até uma opinião. No primeiro episódio a rainha Clitemnestra é interrogada pelo coro a respeito de um sacrifício que fazia: seriam estes feitos por motivos benévolos? A rainha responde afirmativamente e complementa que os gregos venceram em Tróia. Deslumbrado com a notícia o coro pede provas e pergunta se a rainha acredita em visões de sonhos, ou seja, se o que ela dizia era proveniente de alguma imagem onírica. A rainha responde que o deus garante sua afirmação e que *não teria a opinião (ὃν δόξαν) de dormente espírito*⁹⁷

⁹⁶ (Godley) 1975, grifo nosso.

⁹⁷ (Torrano) 2003, grifo nosso.

Torrano aceita opinião para o termo δόξα na frase e a pergunta do coro sobre visões nos sonhos indica que é uma posição formulada, mesmo que seja uma imagem contida no sonho. Essa passagem não apresenta o caráter passivo visto acima e podemos sustentar essa afirmação reconstruindo a passagem. A rainha nega ter visões oníricas ao responder que não tem a δόξα de quem se encontra em semelhantes condições. Mesmo podendo ser duvidosa por ser fruto de um sonho, não deixa de ser uma posição. O caráter duvidoso é assumido por Liddell/Scott⁹⁸ que traduz como fantasia ou visão. Como vemos em outra tradução: *I would not heed the fancies of a slumbering brain* (Smyth, 1926, grifo nosso). As palavras *fancies* (fantasias) e *slumbering* (no contexto, adormecido) nesse caso oferecem o entendimento de fantasia para o conteúdo do sonho, um conteúdo a que a rainha não dará ouvidos.

Esse conteúdo pode ser uma visão ou uma opinião e, sendo assim, é uma posição estabelecida que denota o sentido ativo da δόξα. Uma prova disso seria a tentativa de traduzir δόξα nessa passagem por expectativa ou esperança: o contexto mostra que a rainha toma uma posição mais do que tem alguma expectativa.

No sentido de reputação é indicada uma passagem de Heródoto. A fim de reunir forças contra os atenienses, os espartanos convocaram os aliados e dizem que acreditaram em falsos oráculos tomando atitudes que fortaleceram o inimigo: *E agora os atenienses aspiram a glória (δόξαν) e aumentam sua forças...*⁹⁹. Em outra tradução: *... now it has bred a spirit of pride and waxes in power...*¹⁰⁰.

O termo δόξα foi traduzido por glória e orgulho (*pride*) e, por mais que essas traduções admitam sentidos diferentes, neste caso, um sentido comum pode ser identificado: no contexto, é a posição tomada a respeito da força dos atenienses que é reconhecida como algo crescente. Se a força dos atenienses compõe uma δόξα a seu respeito, e Liddell/Scott¹⁰¹ traduz o termo dessa passagem como reputação, podemos sugerir que se formou uma boa opinião sobre os atenienses na medida em que eles aumentaram suas forças.

Com essa passagem encerramos a parte etimológica literal do termo δόξα e podemos notar que esse recolhimento pode ressaltar algumas nuances de sentidos, mas

⁹⁸ Liddell & Scott (1996), p. 444.

⁹⁹ (Kury) 1985. Grifo nosso.

¹⁰⁰ (Godley, 1938, grifo nosso).

¹⁰¹ Liddell & Scott (1996), p. 444.

que o sentido de opinião pode se sobrepor a todas as ocorrências do termo. Após o percurso nos diálogos e nos dicionários, foi possível destacar alguns sentidos para o termo δόξα, assim como, localizar outros sentidos que se aproximam. Entretanto são provenientes de termos radicais e marginais à δόξα. No próximo capítulo teremos a oportunidade de investigar um diálogo quase inteiramente dedicado à δόξα.

Capítulo 2

2. O Teeteto

2.1 Introdução ao Teeteto:

o pressuposto da sabedoria e do conhecimento

Se nos propomos a investigar δόξα em um contexto político, então é preciso saber qual o sentido utilizado por Platão. O que tentamos enfatizar no primeiro capítulo foi a maior maleabilidade dos sentidos das palavras no contexto literário em relação ao contexto filosófico dos diálogos, que é mais restrito. Com o percurso desde as primeiras ocorrências da raiz do termo foi possível notar que os dicionários e algumas traduções ofereciam um sentido mais passivo daquele que entendemos por opinião ou parecer. No *Filebo*, por exemplo, há uma investigação sobre a expectativa (36css) e, como vimos acima, neste diálogo há também uma investigação sobre a percepção, a opinião, o discurso. Podemos extrair disto o fato de que, mesmo com uma breve observação, foi possível notar que são atividades anímicas que se entrelaçam, porém não podem ser definidas do mesmo modo. Ao conseguir esclarecer o sentido utilizado por Platão, também conseguimos substituir por opinião ou parecer as traduções que haviam aceitado expectativa ou esperança. Em outro aspecto de nosso percurso foi possível notar outros sentidos que podem ser próximos ao de opinião, tais como, visão ou fantasia, presentes na passagem de *Agamêmnon* de Ésquilo.

Nos diálogos, o termo δόξα é predominantemente usado no sentido de opinião ou parecer. Constatamos que o verbo δοκέω (parecer), que originou o termo δόξα, é frequentemente usado com o mesmo sentido. Não precisamos diferenciar a opinião do parecer, mas podemos entender esses termos como componentes de um emaranhado psicológico que possibilita o posicionamento a respeito de algo. Platão não era indiferente a esse emaranhado e poderemos notar, agora no segundo capítulo, com o diálogo *Teeteto*, como ele une uma investigação psicológica a uma postura ética.

De modo semelhante à passagem acima do *Filebo*, encontraremos uma investigação aprofundada sobre a percepção (αἰσθησις) e a opinião (δόξα) no *Teeteto* com a intenção de comprovar suas equivalências com o conhecimento (ἐπιστήμη). O *Teeteto* é um diálogo que se propõe a investigar o que é o conhecimento em si (146e) e a pergunta feita por Sócrates é respondida em três momentos do diálogo pelo jovem Teeteto e chega ao fim sem uma resposta aceitável (210ab). É curioso o fato de a

investigação do *Teeteto* iniciar-se no momento em que o jovem afirma que o conhecimento não é outra coisa que percepção (151e). De imediato, é possível considerar que seja um diálogo com alguns pressupostos, já que o que é proveniente dos sentidos foi contraposto ao conhecimento, em alguns diálogos, por não apresentar alguma estabilidade, como vimos acima na passagem 477a, da *República*.

O objetivo de estudar o *Teeteto* está em ressaltar uma visão de política por meio da figura de Protágoras exposta no diálogo. Uma visão da política que talvez possa ter sido a grande questão da época de Platão: qualquer cidadão, reconhecido como tal poderia opinar sobre as questões da organização da cidade. O termo opinião (δόξα) é caro à pesquisa por uma intuição em investigar se, para Platão, o campo da política se restringiria ao campo da opinião e, por isso, temos que pensar também se há a possibilidade do conhecimento (πιστήμη) no campo das coisas humanas. Se a política é composta por um conflito de interesses, então é preciso perguntar se Platão expõe um princípio unificador desses interesses; e se houver tal princípio, como ele interage nas relações humanas? Por meio de conhecimentos ou de opiniões? Como já percorremos etimologicamente o sentido de opinião, podemos ler o *Teeteto* como um diálogo submerso nos fundamentos da opinião. Submerso porque investigará os processos anímicos que tornam possível o surgimento da opinião (δόξα).

Neste diálogo, a interpretação de Platão da tese do homem medida nos oferece uma investigação sobre os fundamentos da percepção e da opinião como candidatos ao conhecimento. A grande parte dos comentadores do diálogo¹⁰² enfatiza o aspecto ontológico e epistemológico da conversa de Sócrates com dois matemáticos. No entanto, é possível notar que a postura e a fama de Protágoras são mencionadas em muitos pontos do diálogo. Por mais que não se possa negar a forte presença da investigação ontológica e epistemológica, o fato de Platão ter começado a investigação

¹⁰² Plato *Theory of Ideas*. David Ross. Oxford. Clarendon Press.1966; Burnyeat, M. *The Theaetetus of Plato*; with a translation of Plato's *Theaetetus* by M.J. Levett. Hackett Publishing Company. Indianapolis/Cambridge.1990; Cornford, M. F., *La teoría platónica del conocimiento*. Traducción y comentario de: *Teeteto y El Sofista*, Barcelona: Ediciones Paidós, 2ª reimpressão em Espanha, 1991. Cornford segue a linha do comentador anônimo do *Teeteto* no sentido de interpretar a maiêutica e a anamnese como o aprendizado que recupera o “conhecimento latente que sempre possui a alma imortal” p. 39; PLATÃO, *Teeteto*, Lisboa. Tradução comentada de José G. Trindade Santos: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

com a figura de Protágoras mostra uma ênfase em outro campo, o campo das coisas humanas, a política. O foco central do estudo do diálogo está na δόξα e como, em um determinado modo de concebê-la, pode caracterizar a postura de Protágoras em alguns trechos específicos do diálogo. Ao interpretar a tese do homem medida, Platão nos indica como o sofista concebia a δόξα e como ela compunha, na exposição do diálogo feita sobre Protágoras, o campo da política, das coisas propriamente humanas.

A saber, o primeiro trecho a ser investigado está na colocação inicial do problema que o diálogo se confronta, o trecho entre 151e-152c. O segundo momento de nosso recorte está em um ataque direto ao sofista em 161a-168c que termina com o reconhecimento do erro de ter investigado alguém que não pode mais se defender (168c). O terceiro ponto está justamente em uma defesa de Protágoras feita para compensar o erro anterior, o trecho se encontra em 166a-168c e descreve a imagem do bom conselheiro baseada no fato de que ninguém opina falsamente. O quarto e último ponto está em uma imagem da filosofia e do filósofo colocada em seguida à defesa de Protágoras. Esta imagem oferece a possibilidade de refletir sobre a atuação do filósofo em um campo político (172d).

2.2 A diferença entre σοφία e πίστις como pretexto ao problema central do diálogo

É por meio do que talvez seja o primeiro grande pressuposto do diálogo que iniciamos a investigação: o pressuposto da equivalência entre sabedoria e conhecimento. Este trecho possibilita entrarmos na discussão sobre o conhecimento justamente pensando sobre sua equivalência ou diferença com a sabedoria. No início do diálogo a menção a vários saberes é evidente e Teeteto se mostra interessado pelo estudo de algumas disciplinas mencionadas por Sócrates (145cd). Nesta passagem há uma afirmação rara da parte do filósofo: das coisas que Teodoro ensina ele as sabe razoavelmente bem. Uma das poucas e talvez a única em que Sócrates afirma saber algo, ainda mais disciplinas de campo restrito como Geometria, Astronomia, Harmonia e Cálculo (145cd).

Uma pequena intriga (ἀποροῶ) faz Sócrates perguntar ao jovem a cerca da aprendizagem (145de). Uma intriga que introduz a difícil questão sobre a diferença

entre sabedoria e conhecimento na discussão sobre o que é ensinado por Teodoro. Isto ocorre em *145d* na pergunta ao jovem:

...aprender não significa sábio a respeito do que se aprende?

- Como não?

- Logo, é pela sabedoria, segundo penso,
que os sábios ficam sábios.

- Sem dúvida.

- E isso difere alguma coisa do conhecimento?

- Isso, quê?

- Sabedoria. Não se é sábio (σοφοί) naquilo que
se

conhece (ἐπιστήμονες)

- Como não?

- Então, é a mesma coisa conhecimento e sabedoria?

- Sim.

A respeito desta passagem encontramos somente um comentador que ressalta com ênfase o teor político que ajudará a tecer o percurso desta pesquisa no diálogo. Paul Stern¹⁰³ afirma que Sócrates mostra ser possível conhecer e avançar com sucesso nas disciplinas que Teodoro leciona, no entanto, é possível intrigar-se com outras questões¹⁰⁴. Sócrates, ironicamente, chama essa intriga de pequena, mas é exatamente ela que se refere a um outro tipo de comprometimento, a um outro tipo de pressuposto. Stern ressalta que estas outras questões podem ter um significado forte a ponto de comprometer a vida de quem se propõe a investigá-las, um significado maior (ou de outro valor) do que o contido nas questões de Teodoro¹⁰⁵. O autor destaca que os ensinamentos de Teodoro não esgotam o que podemos aprender e é isto que ressalta a pequena intriga de Sócrates.

Mesmo concordando, Teeteto não entende a “pequena” intriga de Sócrates, pois não notou a diferença entre os conhecimentos ensinados por Teodoro e a sabedoria. Sócrates colocará a questão em três perguntas consecutivas para que Teeteto perceba que se trata exatamente da equivalência entre sabedoria e conhecimento (145e 1-8). Ao

¹⁰³ Stern, (2008).

¹⁰⁴ Stern (2008) p. 64.

¹⁰⁵ Idem.

consentir a equivalência, Teeteto desperta, pela segunda vez, perplexidade (ἀποροῶ) em Sócrates (145e). A questão principal está em que mesmo frente a um grande matemático e um brilhante aprendiz, há coisas a serem investigadas sob um aspecto diferente. É sobre esse aspecto que Stern oferece uma orientação importante ao objetivo desta investigação que se propõe extrair um aspecto político do diálogo. Essa perplexidade, diz o autor, não deixa claro que a investigação principal do diálogo se encontre no campo epistemológico e que é a sabedoria que fornece acesso à perplexidade e, por isso, assumiria um caráter diferente do conhecimento¹⁰⁶.

Desse modo, a perplexidade não é sobre o quanto de conhecimento alguém pode aprender, mas sobre o que é o conhecimento em si mesmo. A perplexidade do filósofo é gerada quando Teeteto demonstra que entende a sabedoria como um elenco de conhecimentos aprendidos. Podemos acrescentar que talvez seja por isso que Sócrates não desdobra a diferença entre conhecimento e sabedoria, mas explora o primeiro por causa da afinidade do jovem. Neste ponto Teeteto mostra como foi instruído até o momento: para o jovem, sábios são aqueles que apreendem inúmeras técnicas.

Longe de tentar mostrar a diferença entre sabedoria e conhecimento, a intenção de mostrar esse prelúdio do diálogo é como um indicador do teor político. Ao colocar Sócrates para dialogar com dois matemáticos sobre o conhecimento, Platão não poderia deixar de lado a perplexidade em lidar com um assunto tão vasto. Se por um lado, há a aprendizagem de vários conhecimentos, por outro há uma postura que não deixa de admirar-se frente a algumas questões, a algumas opiniões. O caminho traçado por Sócrates causa uma distância entre um deslumbramento frente a algumas questões e a evidência indubitável das disciplinas ministradas por Teodoro.

Para esse distanciamento será importante a leitura de Paulo Lima¹⁰⁷ que enfatizará a distância entre discurso filosófico e outros discursos no *Teeteto*. O autor inicia a investigação com uma ressalva sobre a falta de estudos sobre esse trecho do diálogo¹⁰⁸. A investigação sobre o conhecimento aos poucos, com a ajuda dessa passagem, torna-se uma investigação sobre o *sábio/filósofo*¹⁰⁹. Nesse ponto há um importante desdobramento desta questão, pois Lima justifica essa investigação sobre o sábio com a possibilidade de refutar a tese de Protágoras que aparecerá em breve no

¹⁰⁶ Stern (2008) p. 65, 66.

¹⁰⁷ Lima, (2004).

¹⁰⁸ Lima (2004) p. 28.

¹⁰⁹ Idem.

diálogo¹¹⁰. É um sinal que a nossa proposta de investigar a postura de Protágoras no diálogo seja viável e, se estamos falando da postura de um dos maiores sofistas do mundo antigo, esta postura é, principalmente, política. Esse estudo nos orienta porque tem seu eixo na imagem da filosofia e, conseqüentemente, de uma atitude filosófica que podemos entender como política. Para Lima, quando Platão investiga acerca da equivalência ou diferença entre conhecimento e sabedoria há implícita questão da identidade da filosofia¹¹¹.

No *Teeteto*, desde o início, apresenta-se uma imagem de sábio e um modo específico de abordar um assunto. A imagem de sábio é composta pela formação do jovem quando não diferencia a sabedoria do conhecimento em contrapartida a um pequeno sinal da postura de Sócrates que *intriga-se* ou sente-se *sem passagem* (este é mais um sentido para ἀποροῶ). Dissemos pequeno sinal, pois, a seguir, a imagem do parceiro de almas comporá uma imagem mais detalhada da atitude do filósofo frente ao tratamento do assunto. Sócrates percebe a importância da discussão na qual estão envolvidos e apresenta um modo peculiar de tratar as opiniões.

Por não saber sobre esta diferença fundamental, Teeteto não oferece uma primeira resposta aceitável a Sócrates sobre o que é conhecimento (146cd). O ponto que queremos levantar está no momento em que Teeteto demonstra não saber distinguir entre σοφία e πίστιμη e é conduzido por Sócrates a investigar o que é conhecimento por meio da tese de Protágoras. Podemos lembrar o início do diálogo no momento em que Sócrates identifica Teeteto entre outros jovens sem conhecê-lo, no entanto conhece o pai do jovem do qual menciona sua ótima reputação, também por ter deixado patrimônio considerável ao filho.

Sócrates assume a postura de um ateniense que conhece seus conterrâneos e, no momento em que percebe a direção da educação de Teeteto, dedica-lhe algum tempo e o conduz de modo particular durante todo o diálogo. Isso fica claro quando demonstra mais interesse em saber qual dos jovens atenienses – e não os de Cirene – são distintos por alguma característica (143d). Além disso, admite que essa tarefa é o que sempre procura se informar *com o maior empenho*(143d). Quando o jovem formula sua própria tese e Sócrates a assimila a tese de um sábio com fama reconhecida por muitos no campo da política, Platão nos mostra que uma visão de conhecimento sempre se liga a uma postura política.

¹¹⁰ Idem.

¹¹¹ Lima (2004) p. 29.

A perplexidade (ἀποροῶ) de Sócrates permanece do início ao fim do raciocínio. A equivalência aceita por Teeteto em relação à sabedoria e ao conhecimento deixa Sócrates perplexo e o empolga com uma questão que nunca encontrou uma resposta satisfatória: a questão sobre o que é o conhecimento (145e). Neste momento do diálogo, Stern destaca dois pontos importantes sobre a postura de Sócrates¹¹². O primeiro se refere a abordagem de Sócrates que retira a importância da especialidade de conhecimentos (geometria, astronomia, etc.) e torna sua perplexidade o eixo da discussão. Não é preciso ser especialista em algum ramo do conhecimento para refletir sobre o que é o conhecimento ou a sabedoria. O segundo ponto se refere ao modo de tratar a questão do conhecimento, uma questão não concluída para Sócrates e que o faz brincar com os presentes. *Será que podemos defini-lo? Como vos parece? Quem de nós falará primeiro? Quem errar ou atrapalhar-se, como burro irá sentar-se...* (Nunes, 2001).

Stern aponta o fato de Sócrates não se dirigir exclusivamente a Teeteto ou Teodoro e retira da discussão o que pode ser aprendido com especialistas. Este fato, este tom de brincadeira, para o autor, indica um *caráter não metódico de seu método*¹¹³. Entendemos que é relevante a redundância da expressão para ressaltar o problema da palavra método para a postura de Sócrates (do diálogo e possivelmente o histórico) que não é um processo totalmente organizado e sistematizado previamente. Não é sistematizado porque Sócrates espera que Teodoro não o considere importuno por esse amor às discussões (φιλολογίας) e também porque quer estabelecer um diálogo (διαλέγεσθαι) *capaz de deixar-nos íntimos e apertar mais os laços de amizade* (146a). Ao mencionar amizade, Sócrates retira a investigação de um campo sistematizável. A amizade pelo diálogo não pode ser excluída de uma postura política do filósofo que está prestes a se apresentar no pórtico a fim de responder a acusação de Meleto (210d).

Até o momento conseguimos conquistar dois pontos importantes para a abordagem do *Teeteto*. O primeiro se refere a diferença entre \square πιστήμη e σοφία que mostramos ser uma diferença no modo de abordar a questão: enquanto Teeteto concebe conhecimento como pluralidade e quantidade, Sócrates fica intrigado e até faz uma brincadeira. Acreditamos que esse ponto retira do diálogo um eixo estritamente focado na epistemologia e ontologia como aponta a maioria dos comentadores do diálogo e

¹¹² Stern (2008) p. 66.

¹¹³ Stern (2008) p. 66.

adiciona à discussão o ângulo político desde suas primeiras linhas. Lembremos as primeiras linhas em que Euclides diz a Terpsião que Teeteto acaba de chegar de uma batalha gravemente ferido (142ab). O segundo ponto é decorrente do primeiro. Refere-se à imagem da filosofia inerente à postura de Sócrates que pode ser entendida como um eixo, já que a imagem de Protágoras, como veremos, também é muito presente no diálogo. Talvez em paralelo essas imagens possam nos oferecer a posição de Platão em relação à postura de Protágoras descrita no diálogo.

2.3 A imagem da sabedoria: o parteiro de almas

Seria possível abordar a tese de Teeteto e de Protágoras conforme o percurso estabelecido acima para investigar o diálogo. Mas, antes de abordarmos estas questões, ainda no prelúdio, há uma imagem indispensável para o aspecto político do diálogo, a imagem do parteiro de almas. Se mencionamos a postura de Sócrates como um eixo contraposto à imagem de Protágoras, a imagem do parteiro é fundamental para consolidar o modo estranho (ἀτοπώτατός) de o velho ateniense abordar um assunto.

Sócrates intima Teodoro a responder o que é o conhecimento. Teodoro se esquiva da pergunta pelo motivo de não estar habituado a esse tipo de questão e estar velho demais para tais questionamentos (146b). Então Teeteto assume a inquirição de Sócrates respondendo que conhecimento é a Geometria e as outras disciplinas que Sócrates havia citado. Sócrates rechaça a resposta, pois não quer saber a enumeração dos saberes, mas o que é o saber em si mesmo (146e). Após rejeitar a primeira resposta do jovem, Sócrates o faz entender que é preciso unificar em uma forma única (εἶδει) todos os outros conhecimentos. O jovem entende a mensagem e a associa a um estudo que havia feito que concebia um gênero frente a multiplicidade (147de). Sócrates usa este conhecimento de Teeteto para fazê-lo buscar o gênero do conhecimento (148d). De fato é uma busca que se inicia e Sócrates enaltece-a, afirmando que na alma há algo que pode vir à luz (148e). Portanto, é com esse tom de busca que se apresenta o interlúdio da parteira.

Não há como destacar algum aspecto político do diálogo e não mencionar uma confissão que Sócrates faz a Teeteto: ele exerce a arte maiêutica tal como sua mãe (149a). Mesmo que rapidamente podemos percorrer esta imagem e, em seguida, voltar para o percurso e entrar na questão principal do diálogo. A perplexidade de Sócrates

descrita anteriormente pode ser melhor entendida a partir de sua confissão ao jovem. Confessa que exerce a arte maiêutica, algo que nem Teeteto ou alguém mais soubesse (149a). As pessoas, por não saberem desta atividade, veem o filósofo como esquisito (ἀτοπώτατός) e com o poder de deixar os homens perplexos (ἀνθρώπους ἀπορεῖν)¹¹⁴. Mais uma vez o estado de perplexidade está na discussão, só que desta vez se refere ao impacto que Sócrates causa em quem com ele tem contato. Nas discussões, Sócrates passa sua perplexidade para quem se envolve com o assunto e é exatamente esse estado que as pessoas mal interpretam ou não entendem. Com uma postura esquisita, o filósofo se mostra – em modo de confissão – como alguém que parteja almas. Tal arte consiste em saber se o que as almas estão prestes a conceber é falso ou verdadeiro (εἶδωλον καὶ ψεῦδος ... τε καὶ ἀληθές) (150c).

O exercício desta arte faz Sócrates mostrar-se estéril em saber, tal como as parteiras, visto que não tinham mais a capacidade de conceber um filho e pela experiência adquirida, tinham a excelência da profissão. No caso, a “profissão” de Sócrates auxilia outros a conceberem seus próprios rebentos, pois ele mesmo não inventa nem concebe coisa alguma;... *a divindade me incita a partejar os outros porém me impede de conceber* (150c). Esta passagem contribui para uma interpretação política do diálogo: qualquer que seja o saber de Sócrates, sua postura é muito diferente de alguém que admite saber ou que é reconhecido como sábio por muitos.

A divindade incita Sócrates a continuar sua atividade e favorece o aprendizado de alguns fazendo com que descubram coisas belas neles mesmos (150d). Outras vezes, a divindade o impede de reatar relações com alguém que se afasta muito cedo e expõe seu rebento de modo inadequado (150e-151a). O convívio com Sócrates faz algo parecido com o trabalho dolorido das parturientes no sentido de sentirem dores horríveis e andarem desorientados dia e noite. A arte de Sócrates sabe acalmar ou aumentar essas dores para colocar à prova a fecundidade do que está para nascer. O jovem demonstrou em suas colocações anteriores que algo em sua alma estava para ser concebido; Sócrates percebeu isso e o exorta a responder novamente do melhor modo possível (151bc), para examinar se se trata de algo legítimo ou de algum fantasma desprovido de verdade (εἶδωλον καὶ μὴ ἀληθές) (151c).

Após este breve resumo, podemos perguntar o que se extrai dessa confissão em relação a um sentido político. Ou melhor, se essa confissão expõe um confronto de

¹¹⁴ Cf. Men. 79e7.

opiniões que expressem um contexto político. Ora, deste ponto de vista, a imagem do parceiro não somente admite o não saber de Sócrates como uma outra imagem de sabedoria, mas coloca à mostra – como uma confissão – o modo pelo qual é possível abordar uma questão e isto pode ser entendido como um embate de opiniões. Por vezes o filósofo é entendido como esquisito por conversar sobre assuntos de modo não convencional. Há um confronto de opiniões quando a maioria das pessoas entende Sócrates como esquisito, pois este se intriga com questões que muitas vezes são aceitas sem maiores reflexões; como foi o caso, como vimos, de Teeteto, quando afirma a equivalência entre σοφία e πίστιμη ou quando diz que todas as disciplinas que Teodoro leciona são πίστιμη. Podemos notar que em sua conversa com o jovem há um modo específico de entender o surgimento do conhecimento (desde suas primeiras opiniões) e o próprio conhecimento.

O que está implícito na imagem é uma visão de sabedoria que envolve uma postura esquisita da parte de Sócrates junto a um auxílio que presta aos outros, principalmente jovens, para que exponham suas próprias opiniões. Para começar devemos lembrar que Sócrates expõe essa imagem ao jovem após este demonstrar que entende o conhecimento como um elenco de técnicas aprendidas. O filósofo, em modo de confissão, admite que exerce uma arte, porém não é sábio. O tom escorregadio do diálogo se apresenta quando colocamos a arte de Sócrates ao lado de uma afirmação do início do diálogo: que sobre as coisas que Teodoro leciona ele as sabe muito bem (145d). Ao colocar estas questões desse modo, Platão nos oferece a possibilidade de refletir sobre quais conhecimentos podemos falar e mostra isso por meio da confissão de um filósofo que direcionou sua vida para um tipo específico de saber.

A sabedoria, por sua vez, sai de cena, explicitamente, e se conjuga implicitamente ao diálogo com a admissão do não saber de Sócrates. O tom escorregadio se apresenta quando a discussão sobre a sabedoria é deixada de lado para perguntar o que é o conhecimento, talvez, como dissemos acima, por uma afinidade do jovem com as chamadas ciências da época. Todavia, Stern e Lima oferecem outro eixo de interpretação da sabedoria.

Stern por sua vez afirma que é a sabedoria que oferece a atitude perplexa de Sócrates perante algumas questões¹¹⁵. Neste sentido, Lima nos oferece uma leitura que localiza uma contrariedade no eixo do diálogo. Diz o autor que, no

¹¹⁵ Stern (2008) p. 65 e 66.

Teeteto, a questão do conhecimento será continuamente situada em outra parte, longe dos lugares que normalmente lhe são atribuídos e, por outro lado, assim também a sabedoria será afastada de seus lugares reconhecidos e vai se afirmar somente através desta distância.

(Lima, op. cit., p.30, grifo do autor).

Essa contrariedade apontada pelo autor é de suma importância para entender, sob um aspecto político, a figura do sábio no diálogo em dois aspectos: a visão de sabedoria implícita na imagem do parteiro, que Sócrates confessa a Teeteto e a visão de sabedoria explícita na imagem de Protágoras no diálogo.

A distância do discurso filosófico em relação aos outros discursos, indicada por Lima, nos oferece um melhor entendimento da postura não sábia que Sócrates mostra à Teeteto. E, com isso, retira a discussão sobre a sabedoria de um campo de reconhecimento para colocar no que nomeamos como eixo implícito. Sócrates não manifesta “formalmente” sua sabedoria, todavia, para Lima aquela distância do discurso filosófico não indica que o diálogo sobre o conhecimento não apresente sinais fundamentais para refletir sobre o que é a sabedoria. A investigação assume um procedimento que, na leitura do autor, pode se sobrepor a questão principal do diálogo. Desse modo, nos oferece uma leitura sobre o modo de encarar a questão do conhecimento por meio de uma postura que envolve o convívio entre todos da cidade. Implicitamente à questão principal do diálogo é apresentado o procedimento de Sócrates que destaca a investigação sobre as opiniões de modo a não aceitar que todas possam ser verdadeiras.

A perplexidade de Sócrates em relação à equivalência entre sabedoria e conhecimento pode ser melhor entendida com a imagem do parteiro além de nos ajudar a entrar no diálogo sem deixar de lado uma postura que percorrerá toda a obra. Há uma descrição de uma postura frente a uma avaliação constante de opiniões. O modo de abordar uma questão, segundo a confissão de Sócrates, busca saber se o que muitos jovens de sua época expressavam era verdadeiro ou não.

Como não podemos nos estender em uma imagem tão rica ao menos é possível, por um breve instante, refletir sobre a expressão *verdadeiro* que traduz o complexo termo grego ἀληθής. A atitude de Sócrates carrega a perplexidade com que encara as discussões e, por sua vez, deixa os outros perplexos. Em sua confissão afirma que o maior e mais belo resultado de sua atitude como parteiro é decidir se o rebento é

verdadeiro ou não (150b). Trata-se da primeira aparição do termo no diálogo e é notável que apareça logo após a perplexidade de Sócrates sobre a equivalência entre conhecimento e sabedoria. Mais notável ainda é que a postura de Sócrates mostra uma visão de sabedoria muito forte porque envolve uma vida dedicada a investigação que na *Apologia* foi nomeada por sabedoria humana (20de). É uma postura política que se mostra quando o que está em jogo é a fama (ou má fama) de alguém que se portava como esquisito e que deixava os homens perplexos (149a). A mesma fama que é lembrada novamente no final do diálogo (210ss). O termo verdade é o objetivo da investigação de Sócrates e também podemos entendê-lo melhor a partir da postura que foi descrita na passagem.

Para não deixar de investigar um trecho importante pelo motivo de envolver um tema que pode nos desviar do nosso propósito, adotamos uma leitura do diálogo que une o que procuramos e acrescenta uma interpretação da verdade, do conhecimento e da sabedoria, no *Teeteto*, como antidogmáticos. Casertano¹¹⁶ chama a atenção para o exame de Sócrates no que se refere aos parâmetros que possibilitam o surgimento de novos pensamentos, opiniões ou discursos¹¹⁷. Inicia seu texto sobre o diálogo lembrando que não é respondida a questão principal, mas, indiretamente, é apresentada uma visão *do conhecimento, do saber, da verdade que é tudo menos dogmática*¹¹⁸. Ou seja, Sócrates não está substituindo a opinião de Teeteto por outra opinião, não há simplesmente uma troca de opiniões na qual uma é melhor do que a outra. Isso significa que a atitude de Sócrates no diálogo o faz examinar constantemente o que Casertano nomeou como “parâmetros” que possibilitam o surgimento dos pensamentos, de ideias novas ou, de acordo com o que investigamos sobre o sentido do termo δόξα, de opiniões.

São posicionamentos, opiniões estabelecidas, mediante a ajuda de Sócrates que avalia os pressupostos das opiniões com a intenção de comprovar sua verdade. Dizemos pressupostos das opiniões adotando o sentido de parâmetro exposto por Casertano, pois é o que se estabelece antes das relações entre opiniões, antes da formação da opinião. Para o autor, a atitude de Sócrates no *Teeteto* estabelece que, antes de expor qualquer resultado, deve haver um sentido para pesquisa¹¹⁹. Assim, mesmo focando-se com maior ênfase sobre a questão da verdade, Casertano nos oferece uma visão política do

¹¹⁶ Casertano, (2007).

¹¹⁷ Casertano. (2007), p. 155.

¹¹⁸ Idem.

¹¹⁹ Casertano. (2007), p. 155

diálogo quando também enfatiza o modo como é conduzida a questão no diálogo. A visão política aparece quando a atividade descrita por Sócrates é entendida como atitude, como disposição da alma, não como doutrina¹²⁰.

Ao se dispor de determinado modo na concepção de novos pensamentos em um sentido antidogmático, Sócrates expõe a maiêutica, segundo Casertano, como uma atitude que se debruça sobre os parâmetros que sustentam opiniões e deste modo não procura conteúdos específicos. Não é a busca por uma opinião, então *buscar e dizer a verdade não significa tanto fazer um certo discurso em vez do outro, mas dispor-se numa atitude correta prój ἰληθείαν, em relação à verdade*¹²¹. A maior contribuição desta leitura é o friso do autor no caráter antidogmático, pois acentua ainda mais a atitude frente a certas posições/opiniões. Portanto, não se busca um resultado, mas um processo bem elaborado que examine como se formula uma tese e o modo como ela é examinada¹²². Assim, neste trecho do *Teeteto*, não foi exposto somente uma confissão de ignorância, mas uma determinada atitude frente a opiniões que eram geralmente defendidas por belos discursos e que eram muito pouco examinadas. E é exatamente isso que podemos entender como uma resposta à perplexidade de Sócrates descrita há pouco: uma visão de sabedoria que não significa um elenco de conhecimentos, mas um modo específico de portar-se frente a uma opinião.

Podemos concluir que os pressupostos sobre o que é a sabedoria foram apresentados sob dois aspectos: o de Teeteto e o de Sócrates. O primeiro que entende a sabedoria como um acúmulo de conhecimentos e o segundo que qualifica a sabedoria não como um outro discurso, mas como atitude frente à discussão. Foi possível observar que o prelúdio do diálogo mostra Sócrates intrigado frente a um pressuposto de sabedoria. O que o deixa nesse estado é que Teeteto demonstra entender que sabedoria significa o acúmulo de conhecimentos. A partir desse momento, vimos com Stern dois pontos importantes: o primeiro é que a intriga de Sócrates o leva a tirar a sabedoria do campo composto por um elenco de conhecimentos. O segundo é que Stern expõe o “caráter não metódico”¹²³ da postura de Sócrates ao indicar uma não sistematização dessa abordagem sobre a questão do conhecimento. Algo próximo ao que Casertano colocou como posição antidogmática, pois não procura simplesmente uma troca de opiniões: o parteiro lida com o que torna possível emitir uma δόξα.

¹²⁰ Idem.

¹²¹ Casertano. (2007), p. 155-156.

¹²² Casertano. (2007), p. 167.

¹²³ Stern (2008) p. 66.

Para finalizar esse trecho é possível perguntar se o processo que Sócrates descreve na imagem do parteiro é aleatório no sentido de ocorrer com qualquer pessoa e de qualquer modo. Casertano nos oferece o sentido de antidogmatismo para a postura de Sócrates e acrescenta que a verdade – algo colocado por Sócrates como o objetivo de sua arte maiêutica (151d) – significa um processo que se certifica como foi formulada uma questão e como esta será examinada¹²⁴. Mas como se desdobra esse processo? De modo aleatório? Com quaisquer pessoas e de qualquer modo? Ao percorrer o início do diálogo, com a ajuda dos comentadores, foi possível notar, principalmente, que o que está em jogo é uma questão política: Sócrates não quer saber de quaisquer jovens, mas dos atenienses e, além disso, como vimos acima, quando Teeteto é apontado de longe por Teodoro, Sócrates diz que não o conhece, mas sabe quem é seu pai e ainda menciona algo sobre sua reputação.

Desse modo, é possível ler esse trecho do diálogo com um teor político, pois Sócrates tem razões para se preocupar com a opinião de um jovem ateniense sobre a sabedoria ou o conhecimento. Sobre esse ponto Stern afirma algo um pouco diferente. Sócrates, para o autor, não *deseja aprender com a juventude, ou mesmo principalmente ensiná-los. Em vez disso, ele deseja aprender sobre eles* (Stern, op. cit., p.74, grifo do autor). Com isso, Sócrates aprenderia sobre os fundamentos da formação dos jovens para examinar suas visões de bem, justo e nobre¹²⁵. Concordamos com esta última parte sobre o exame das coisas de mais valor, entretanto, acreditamos que há uma forte intenção de Sócrates em tornar Teeteto um cidadão melhor. Além de Sócrates ter elogiado o jovem talvez como a nenhum outro interlocutor (185e), como dissemos, está interessado nos jovens atenienses mais do que os de Cirene.

Como veremos a seguir, Teeteto consegue formular uma resposta convincente à Sócrates e, junto ao prelúdio do diálogo, comporá uma investigação sobre os pressupostos e implicações da opinião do jovem sobre o que é o conhecimento. Assim, o *Teeteto* pode ser entendido como uma investigação exaustiva sobre os pressupostos e implicações da tese do jovem, aderida por Sócrates à tese de Protágoras. Com o prelúdio conseguimos notar um teor político justamente porque ocorreu uma investigação sobre os pressupostos de um jovem que identifica um elenco de conhecimentos como sabedoria. Com essa identificação o jovem pode ser iludido por um belo discurso e tomar alguém por sábio somente por este demonstrar saber fazer

¹²⁴ Casertano (2007) p. 167.

¹²⁵ Stern (2008) p. 75

muitas coisas ou por simplesmente saber falar de modo convincente sobre as coisas. O que ficou claro é que Platão coloca a sabedoria em outro campo.

A partir desse ponto, quando Teeteto responde convincentemente a Sócrates, podemos investigar as implicações da tese do jovem e de Protágoras em um sentido político e com foco no termo δόξα. Como dissemos, não é possível não mencionar o problema epistemológico do diálogo. Entretanto, o que estamos ressaltando é que esse problema vem acompanhado da tese de Protágoras e os fundamentos da δόξα. Ao considerarmos o diálogo desse modo, a investigação dos pressupostos políticos do *Teeteto* pode ser a investigação das implicações políticas de um ponto de vista epistemológico.

2.4 O problema do diálogo e a δόξα: o ponto de vista teórico.

O problema do diálogo, como vimos no prelúdio, começa na perplexidade de Sócrates a respeito da equivalência entre sabedoria e conhecimento, ou seja, começa na perplexidade diante da facilidade com que Teeteto aceita tal essa equivalência. O problema do diálogo é especificado um pouco mais quando o jovem entende conhecimento como um elenco de saberes, mas Sócrates pondera e diz que a pergunta se referia ao conhecimento em si mesmo. Após o jovem demonstrar que entendeu a pergunta há a confissão da “profissão” exercida por Sócrates. Essa profissão há muito tempo foi entendida de modo errôneo e agora é confessada em primeira mão a Teeteto. A imagem da parteira oferece uma imagem do sábio e da sabedoria que não são convencionais. Inclusive é a qualidade de estranho (ἀτοπώτατος) a característica da postura de Sócrates, que assume nada saber, mas é capaz de avaliar se as opiniões dos outros são consistentes a ponto de serem verdadeiras ou não.

Embora o problema tenha começado no prelúdio do diálogo, seu centro está imbricado no grande emaranhado de raciocínios que se apresentará no recorte que propomos. Rico em imagens, o diálogo já nos ofereceu uma discussão inicial entre um Sócrates parteiro e o matemático Teodoro, assim como a apresentação de Teeteto, que é a personagem que inicia o primeiro plano do diálogo. Primeiro plano no sentido de ser o interlocutor que responde a Sócrates sobre a questão principal do diálogo, não somente teórico, mas também dramático. Temos que ter por sabido que as primeiras linhas do diálogo se referem a Euclides, que transcrevera conversas com o próprio Sócrates nas

quais este lhe contava sobre sua conversa com Teeteto. Euclides lembrava Sócrates sobre essa conversa quando visitava Atenas. Assim, transcreveu a narração em diálogo (142e-143ab) que se desdobra sobre três respostas de Teeteto a Sócrates acerca da definição de $\square\pi\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ (151e, 187b, 201cd).

Após a imagem do parteiro é preparada a ligação mais importante do diálogo e na qual está o centro do problema de toda discussão. A ligação está na interpretação de Platão sobre a tese do homem medida. A primeira resposta de Teeteto ($\square\pi\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ é $\alpha\square\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$) é unida ao famoso dito de Protágoras e, a partir dessa união, desdobra-se toda a discussão – pelo menos na primeira parte do diálogo – sobre como as coisas são e como nos aparecem. Com o nosso primeiro recorte será possível observar que a $\delta\acute{o}\xi\alpha$ está presente desde a primeira resposta porque a figura de Protágoras oferece abertura para afirmar que o que sentimos é idêntico ao que julgamos sobre o que foi sentido.

Como dissemos acima, o diálogo envolve estudos prioritariamente epistemológicos a respeito dessa discussão sobre conhecimento, entretanto, a figura de Protágoras não oferece somente a possibilidade de pensar no campo do conhecimento. Assim, neste primeiro contato com o problema, abordaremos a apresentação de Protágoras no diálogo para, no próximo capítulo, percorrer outro trecho que expõe o lado político da tese do homem medida. Com isso, o primeiro recorte proposto está no momento em que a tese de Teeteto é ligada à tese de Protágoras. O trecho está entre 151d-152c e as passagens serão percorridas com algumas traduções¹²⁶, com eventuais modificações.

Em 151de, Teeteto formula a resposta que percorrerá a maior parte do diálogo e na qual recortaremos a apresentação de Protágoras. A intenção é mostrar os termos que fundam a $\delta\acute{o}\xi\alpha$ por meio do modo como Platão interpreta a tese do homem medida. Como vimos no capítulo anterior, há nuances de sentidos para o termo $\delta\acute{o}\xi\alpha$ e, como veremos na resposta de Teeteto, parece que Platão não estava desatento a essas nuances. Por esse motivo podemos afirmar que, mesmo não aparecendo na resposta, o termo se reflete no modo como Teeteto se expressa. Vejamos a resposta:

¹²⁶ PLATÃO, *Teeteto*, Lisboa. Tradução comentada de José G. Trindade Santos: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2005. PLATÃO, *Teeteto*, Belém. Trad. de Carlos A Nunes: Ed. Un. Pará, 3ª edição, 2001. CORNFORD, M. F., *La teoria platónica del conocimiento*. Traducción y comentario de: Teeteto y El Sofista, Barcelona: Ediciones Paidós, 2ª reimpresión en Espanha, 1991. Platón. Diálogos V. Editorial Gredos. Madrid. 1988. Platon, Théétète, Les Belles Lettres Paris, 2003.

Parece-me (δοκεῖ), pois que quem sabe alguma coisa (ἐπιστάμενος) sente (αἰσθάνεσθαι) o que sabe. Assim, o que se me afigura (φαίνεται) neste momento é que conhecimento (πιστήμη) não é outra coisa que percepção (αἴσθησις) 151e 1-3 (Trad. UFPA (2001) com pequenas alterações).

De forma nenhuma cabe a essa dissertação a tarefa de discutir a melhor tradução para as passagens. Podemos usar as traduções para buscar entender ou esclarecer algum trecho com maior clareza. Nessa primeira passagem, o primeiro aspecto a ser destacado é a equivalência entre conhecimento e percepção, mas também é possível notar, logo na primeira palavra mencionada por Teeteto, outros termos próximos a δόξα, ou pelo menos seus fundamentos. Na resposta de Teeteto, a primeira palavra é δοκεῖ, que, como vimos no primeiro capítulo, é geralmente traduzida por parecer, entretanto, não há problemas em ser entendida como um posicionamento a respeito de algo, como uma opinião. A edição francesa é a única a traduzir por *juízo* e a edição espanhola por *acredito* e ambos os sentidos podem ser entendidos como um modo de opinar. O que queremos ressaltar é que ambos os sentidos se referem à opinião de Teeteto sobre a questão do que é πιστήμη.

O que se mostra na resposta de Teeteto é um modo de colocar no mesmo ângulo o conhecimento e a sensação sobre o que lhe aparece (φαίνεται) naquele momento. A tradução acima oferece a tradução de φαίνεται no sentido de *afigurar*, mas como veremos no fim deste recorte, há motivos para entender como um aparecer ou uma representação. Trindade traduz por *parece*¹²⁷, mas como δοκεῖ oferece esse sentido no início da resposta, preferimos aceitar o sentido de aparecer. É notável que φαίνεται adquire um valor ímpar para a argumentação linhas a seguir, mas na resposta de Teeteto denota o que este tinha em mente com relação à pergunta de Sócrates.

Nesse momento podemos nos focar nos termos δοκεῖ e φαίνεται, mencionados por Stern, para afirmar que a resposta de Teeteto se baseia em sua formação no campo da matemática. Nesse campo o conhecimento alcançado não é de modo nenhuma controverso e é este ponto que Stern liga ao que podemos entender como um caráter imediato: *ou alcança-o completamente ou de nenhum modo*¹²⁸. Quando Teeteto diz δοκεῖ ou φαίνεται reflete aquilo que lhe parece sem nenhuma controvérsia e o

¹²⁷ Trindade (2005), p. 204

¹²⁸ Stern (2008), p. 84.

aproxima da certeza ou, como Stern afirma, do caráter imediato da percepção e do conhecimento. O que podemos extrair para o entendimento da δόξα nessa primeira resposta de Teeteto? Se os termos δοκεῖ e φαίνεται são, como Stern afirma, o reflexo da formação de Teeteto, então não seria exagero entendê-los como um posicionamento a respeito do tema em questão, algo bem próximo ao que temos notado sobre o sentido de δόξα.

Ainda nessa passagem é pertinente falar sobre a tradução de αἴσθησις. Para Cornford o termo tem uma ampla abrangência como, por exemplo, sensação, percepção, consciência de objetos ou fatos exteriores, sentimentos, emoções, etc. Quando Teeteto responde que “quem conhece algo percebe o que conhece” sugere que o sentido de αἴσθησις seja direcionado para a percepção de objetos exteriores. Ferrater Mora¹²⁹ expõe o sentido de αἴσθησις como o que possibilita apreender uma qualidade de algo dado aos sentidos como, por exemplo, as cores ou sons são qualidade de certas coisas sensivelmente perceptíveis. Como um conjunto de operações que permitem apreender algo. Destaca que em todos os casos a sensação é distinta do pensamento, mas não se opõe a ele e pode ser entendido como um “prolongamento” ou transformação. Acrescenta também que se αἴσθησις não é conhecimento verdadeiro para Platão, mesmo assim ele e Aristóteles usam o termo com um significado mais amplo do que meramente a tradução sensação nos proporciona. Αἴσθησις designaria *toda apreensão que não seja de natureza intelectual*¹³⁰. O que leva a incluir também o significado de singularidade ou pluralidade, movimento e repouso, figura e grandeza.

Cornford e Ferrater Mora nos auxiliam para notar um sentido maior do que um simples sentir para αἴσθησις, no entanto, Trindade nos oferece uma informação mais preciosa para nosso propósito. Αἴσθησις, diz o autor em nota, deve ser entendido como uma relação entre “percepcionador” e “percepcionado”¹³¹, ou seja, o sentido do termo só é entendido dentro de uma relação de alguém que percebe e algo que pode se mostrar. Este sentido nos ajuda a iniciar uma reflexão sobre essa relação: como podemos expressar aquilo que percebemos? Caberia alguma porção de juízo na percepção? Esta pergunta receberá maior atenção durante o recorte. Voltemos ao texto.

2.5 Protágoras e Teeteto

¹²⁹ Mora (1971).

¹³⁰ Mora (1971), p. 639.

¹³¹ Trindade (2005), p. 25-6. Nota 31.

Após a resposta de Teeteto, Sócrates o elogia pelo modo como se expressou e desse ponto em diante examinará se o rebento é fértil ou não (151e). Com isso chegamos ao momento do diálogo em que Protágoras entra em cena. Sócrates afirma que a tese de Teeteto é dita também pelo sofista com outras palavras (152a 1-2). Antes da passagem é necessário mencionar qual a pretensão desta pesquisa em relação à tese de Protágoras. Temos que ter em conta que mencionar um sofista dessa grandeza não é uma tarefa fácil e certamente o aprofundamento em suas questões não cabe nos limites desta pesquisa.

Antes de pensar na ligação de Protágoras com o diálogo *Teeteto* podemos considerar alguns pontos sobre sua figura no século V a.C. - é provável que tenha vivido de 481-411 a. C. Algumas referências ao sofista são suficientes para não percorrermos ingenuamente os trechos do diálogo e para investigarmos a interpretação de Platão. Amigo de Péricles e grande gramático, Protágoras recebeu a oportunidade de elaborar leis para uma cidade e fazer grandes progressos na língua¹³². O propósito desta pesquisa está diretamente relacionado a uma imagem política no *Teeteto* e, para isso, estamos lidando com a imagem de Protágoras. Desse modo, ao percorrer a bibliografia foi notada uma posição comum entre alguns comentadores. Essa posição defende que é preciso retirar certo valor pejorativo dos sofistas em geral. Vejamos algumas posições que tentam resgatar valores importantes principalmente para o que se refere às questões políticas.

Casertano apresenta Protágoras em seu livro sobre os pré-socráticos¹³³ e põe em questão as palavras sinônimas σοφιστής e σοφος que eram atribuídas tanto aos ditos pré-socráticos, como a quem conhecesse alguma técnica ou soubesse sobre alguma cultura¹³⁴. Como exemplo o autor menciona que os sete sábios eram chamados de sofistas¹³⁵ e com Diógenes Laertios¹³⁶ podemos lembrar que entre os sete sábios estavam Sólon (legislador e poeta) e Tales (que aconselhava de modo louvável a respeito da política e também é considerado como físico)¹³⁷. Estes dois exemplos sustentam as afirmações de Casertano e nos indicam que é possível lançar luz sobre os

¹³² Diogenes Laertios (1987) VIII - 50-56.

¹³³ Casertano (2011).

¹³⁴ Casertano (2011) p.180.

¹³⁵ Idem

¹³⁶ Diogenes Laertios (1987) I -13.

¹³⁷ Diogenes Laertios (1987) I -22-44.

aspectos positivos dos sofistas em relação à política. Assim, a defesa de Protágoras, que analisaremos no próximo capítulo, é o ponto de maior valor para nossa investigação por ter um valor estritamente político.

Cassin¹³⁸ e Kerferd¹³⁹ defendem não somente os aspectos positivos na política, mas também na ontologia por um ângulo que tem por base uma crítica à interpretação corrente dos sofistas. Como não pretendemos entrar nessa discussão é preciso um cuidado ao lidar com esses autores e retirar somente o que contribuiu para nossa leitura do *Teeteto*. Por um lado, Cassin afirma que é o viés político que oferece sentido à interpretação de Protágoras¹⁴⁰ e, por outro lado, Kerferd menciona, assim como Casertano, que o termo σοφιστής e σοφος eram empregados também aos pré-socráticos, aos sete sábios, músicos e rapsodos¹⁴¹. Lembra também que Protágoras era seguido por muitos alunos e que tinha um método elaborado de ensino¹⁴². Entre essas informações trazidas por Kerferd a respeito da vida de Protágoras estão dois relatos intrigantes. O primeiro se refere a algumas estátuas encontradas no Egito e que pertencem ao período ptolomaico. De um lado há poetas e de outro há filósofos como Platão, Heráclito, Tales e, curiosamente, Protágoras. Kerferd ressalta esse fato como um *testemunho claro*¹⁴³ da importância do sofista no período helenístico. O outro relato é lembrado pelo autor por meio de uma informação estranha contida em Diógenes Laertios¹⁴⁴, que afirma que Aristoxeno e Favorino teriam dito que quase toda a *República* estaria na *Antilógica* de Protágoras. Kerferd considera que

*...por mais maldosa que tenha sido a acusação, ela só poderia ter sido feita se houvesse pelo menos alguma base para comparação, por superficial que fosse. Em outras palavras é sinal de que Protágoras tratou pelo menos alguns dos temas que interessavam Platão na República*¹⁴⁵.

É evidente que Kerferd quer ressaltar o valor político que Protágoras tinha em seu tempo e após sua morte. Desse modo, o autor acrescenta uma importância para nossa pesquisa também por ter percorrido muitos dos trechos que percorreremos no *Teeteto*.

¹³⁸ Cassin (1995).

¹³⁹ Kerferd (2003).

¹⁴⁰ Cassin (1995) p. 67.

¹⁴¹ Kerferd (2003) p. 46.

¹⁴² Kerferd (2003) p. 54-5.

¹⁴³ Kerferd (2003) p. 79.

¹⁴⁴ Diogenes Laertios (1987) III - 37 e 57.

¹⁴⁵ Kerferd (2003) p. 238.

O último ponto que apresentaremos sobre a figura de Protágoras é que, assim como Sócrates, foi acusado de impiedade e ainda teve seus livros queimados na praça *depois de mandarem confiscar por um arauto todos os exemplares de cada um de seus possuidores*¹⁴⁶. Isto ocorreu após o sofista questionar a existência dos deuses, porque essa questão é impedida de ser conhecida por muitos obstáculos *como a obscuridade do assunto e a brevidade da vida humana*¹⁴⁷. Entretanto isto não é motivo para que sua imagem tenha sido prejudicada já que Platão sempre o menciona com muito respeito no *Teeteto*. Com esta pequena apresentação podemos concluir que o fato de Protágoras ser um eixo do diálogo não indica somente implicações epistemológicas, mas também (ou principalmente) questões relativas à política e às relações humanas.

Ao prosseguirmos com nosso percurso pretendemos apresentar a ligação da tese de Teeteto com a de Protágoras. A partir dessa ligação, lançar luz sobre a interpretação de Platão da tese do homem medida e como essa tese leva à conclusão de que todos os pareceres são verdadeiros para quem os sente, assim como as percepções. Como já mencionamos, essa ligação é analisada primordialmente sob um ponto de vista epistemológico e é esse ponto que detém o problema do diálogo: algo que podemos entender como um ponto teórico de toda a discussão. Entretanto o nosso propósito é delinear como esse ponto teórico ilumina uma postura política investigada quase no meio do diálogo na defesa de Protágoras. Como nosso propósito está nessa imagem política, o ponto teórico precisa ser delineado sob três aspectos: o primeiro se refere às questões e aos termos da tese de Teeteto que percorremos acima. O segundo, sobre a tese do homem medida, que investigaremos agora e, por último, a interpretação de Platão com a combinação das duas teses. Vejamos o trecho em que Sócrates liga a tese de Teeteto ao dito atribuído a Protágoras.

Entre os pontos que levantamos, talvez a tese de maior relevância para esse importante sofista seja a que está no *Teeteto* e que examinaremos agora. Após Teeteto afirmar sua tese, Sócrates, com sua arte maiêutica, a examinará a fim de comprovar se se trata de algo fértil ou de algo sem importância (151e). O exame consistirá em verificar a semelhança com a tese de Protágoras que será citada em 152a 3-4.

¹⁴⁶ Diogenes Laertios (1987), IV - 52.

¹⁴⁷ Diogenes Laertios (1987), IV - 51.

*De todas as coisas (πάντων χρημάτων) o homem é medida (μέτρον), daquelas que são como (ὡς) são, daquelas que não são como não são*¹⁴⁸.

Em primeiro lugar, o que nos interessa nessa frase é a interpretação que Platão oferece duas linhas após a citação. Mas antes devemos levantar os principais pontos dessa tese para compreender com maior clareza a visão que Platão nos oferece. Para isso começemos com as notas de tradução de feitas por Guthrie sobre esta frase. O autor destaca três termos da sentença e os examina. São eles: ἄνθρωπος, ὡς ἔστι e χρημάτων¹⁴⁹. Sobre o termo ἄνθρωπος, o autor mostra que entre os comentadores três sentidos podem ser apontados:

- A) Um sentido individual, ou seja, que se refere a cada um dos homens;
- B) Um sentido universal, a tese se referiria a todos os homens;
- C) Por último, Protágoras ignoraria a distinção.

Guthrie assume a posição A e menciona que a maioria dos comentadores a defende¹⁵⁰. Além disso, é também a posição de Platão, de Aristóteles e de Sexto Empírico¹⁵¹. A posição B é defendida por poucos comentadores e sustenta a posição de que é o gênero humano que é medida para as coisas. Em Liddel&Scott¹⁵² verificamos que é possível que indique tanto o sentido individual quanto o universal. O curioso é que há mais ocorrências no sentido universal¹⁵³ e esse fato talvez tenha influenciado a posição C. No entanto, Guthrie ressalta que essa posição pode correr o risco de afirmar também que Protágoras sustentasse o mesmo para todos os homens¹⁵⁴: algo contrário ao que o texto do *Teeteto* nos mostrará logo após Sócrates mencionar a tese do homem medida.

Sobre os termos ὡς há muitos desdobramentos possíveis, mas os que Guthrie destaca são somente dois. Se, por um lado, é possível entender que a medida se refira ao modo que as coisas são, por outro lado, é possível que se refira ao modo como as coisas são¹⁵⁵. Outro autor (Von Fritz) aponta que entre os filósofos predomina o sentido

¹⁴⁸ Casertano (2011), p. 182.

¹⁴⁹ Guthrie (1995), p. 178.

¹⁵⁰ Guthrie (1995), p. 188.

¹⁵¹ Guthrie (1995), p. 173.

¹⁵² Liddel&Scott (1996), p. 171.

¹⁵³ Liddel&Scott (1996), p. 90-1.

¹⁵⁴ Guthrie (1995), p. 178.

¹⁵⁵ Guthrie (1995), p. 179.

“como” e quanto aos estudiosos clássicos o sentido “que”¹⁵⁶. Guthrie escolhe *que* para traduzir ὡς, desse modo, o introduz na tese para delimitar do *que* o homem é medida: *das coisas que são o que são, e das coisas que não são o que não são*¹⁵⁷. Esse sentido nos moveu a escolher uma posição diferente¹⁵⁸ por mostrar um caráter estático: que as coisas são ou de um modo ou de outro. A alternativa não mostra uma transitoriedade da tese que a une a ἀσθησις, afinal esse é o motivo que faz que Protágoras seja introduzido na discussão. Essa transitoriedade pode ser mais bem comprovada com a interpretação que, linhas abaixo, Platão oferece sobre a tese.

O último termo sugerido por Guthrie é o nome χρῆμα, que na frase aparece no caso genitivo plural χρημάτων. O termo tem um amplo sentido na língua grega e significa desde um oráculo a dinheiro¹⁵⁹. Em Liddell&Scott está ainda mais especificado como sentido de necessidade ou uso, mas também indica coisa, assunto, bens¹⁶⁰. Devido à generalidade dos significados não há um consenso sobre uma única tradução: um problema em todos os termos da frase de Protágoras. Os sentidos das traduções permitem entender o termo como algo relacionado às coisas humanas, algo que indica características humanas. Entre essas possibilidades de tradução Guthrie afirma que a generalidade é a característica principal de χρῆμα e que *coisa* é a melhor opção¹⁶¹.

Com esse pequeno percurso etimológico feito por Guthrie podemos ter contato com o amplo e ambíguo significado da tese de Protágoras. Entre os possíveis sentidos escolhemos dois pontos mais importantes. Primeiro que a tese se refere a cada homem e não ao gênero humano: já mencionamos que esse sentido é o escolhido por Platão e isso acarretará problemas no que se refere à política. Um dos problemas pode ser colocado na seguinte questão. Se cada homem for medida para as coisas relativas a cidade, então é possível afirmar que suas opiniões sejam sempre verdadeiras para uma decisão a ser tomada? Esse e outros pontos estão na defesa de Protágoras que percorreremos no próximo capítulo, no qual veremos que o sentido da tese que se refere ao indivíduo se amplia para a cidade (167c). O segundo ponto é a expressão *como são*, quando traduz

¹⁵⁶ Guthrie (1995), p. 179.

¹⁵⁷ Guthrie (1995), p. 173, grifo nosso.

¹⁵⁸ Como vimos acima, Casertano traduz ὡς por *como* e trindade escolhe *enquanto*. (2011), p. 205.

¹⁵⁹ Guthrie (1995), p. 180

¹⁶⁰ Liddell&Scott (1996), p. 894

¹⁶¹ Guthrie (1995), p. 180

ὡς ἔστι, reflete melhor o significado de transitoriedade a que cada homem está sujeito. Portanto, cada homem é medida contanto que considere, no mesmo momento, como são as coisas e como se encontra seu estado. Para defender essa posição Kerferd afirma que

*o que é medido nas coisas não é sua existência e não existência, mas o modo **como são** e o modo **como não são**...*¹⁶²

Essa posição nos direciona a entender que a tese de Protágoras não está preocupada em responder o que são as coisas, mas está principalmente interessada em como algo afeta o indivíduo ou, como veremos na defesa, como afeta uma cidade. Entre os possíveis sentidos da tese, destacados até o momento que o sentido de se referir a cada indivíduo é o mais importante para nossa pesquisa por ser aquele apontado no *Teeteto*. Com isso, podemos avançar e afirmar que a medida não é algo oculto ou de difícil acesso, pois se cada homem é medida de todas as coisas, então não há uma medida em si mesma ou fora do que é propriamente humano (ou, como vimos acima, fora de *χρημάτων*). Essa afirmação pode se desdobrar por alguns caminhos e talvez a maioria deles foi investigada no *Teeteto*. O que propomos é uma investigação no campo político para essa interpretação oferecida por Platão sobre a tese de Protágoras. Isso requer considerar, novamente, algo apontado ao percorrer a imagem do parteiro no momento em que essa imagem resgata outra característica – oculta para a maioria – do sábio e da sabedoria. Quando aceitamos que a medida da tese de Protágoras se refere a cada indivíduo é evidente que com isso há uma publicidade, em relação ao que é possível conhecer e ser sábio naquilo que se conhece. Algo distinto do saber especializado ou qualquer saber reservado a poucos.

Vimos que a resposta de Teeteto equivale *ἀπιστησις* e *ἀπιστήμη* e, portanto, se adequa perfeitamente a um conhecer para qualquer pessoa que sinta algo. Para nos situarmos entre essa consideração sobre a tese de Protágoras, podemos fazer a seguinte pergunta. É possível dizer que entre essas reflexões sobre a tese do homem medida há um aspecto político que se sustenta nas opiniões? Para respondermos esta questão precisamos saber quais (se há), no *Teeteto*, são as razões para conectar as teses expostas até o momento – a de Teeteto e a de Protágoras – com a *δόξα*. Essa conexão pode ser notada, no diálogo, logo após a citação da tese de Protágoras que, por sua vez, é a

¹⁶² Kerferd (2003), p. 148, grifo nosso.

interpretação escolhida por Platão. Podemos mencionar o termo μέτρον na tese de Protágoras que, além de ser um pilar para a tese, ajuda a refletir sobre a relação da δόξα com as teses em questão.

Guthrie¹⁶³ e Casertano¹⁶⁴ seguem a sugestão de Sexto Empírico ao considerarem que a medida se refere ao critério de cada indivíduo que percebe fatos ao seu redor. Critério e medida parecem ter sentidos muito próximos, porém, tanto em grego¹⁶⁵ como em português¹⁶⁶, o primeiro demonstra uma ênfase no sentido de avaliação ou escolha. Sendo assim, como Platão também indicou em 178 b e 160 c, o critério pode ser uma chave de leitura para a tese de Protágoras. Portanto, cada um tem capacidade de avaliação das coisas por si mesmo. Pelas limitações dessa pesquisa, coloquemos somente mais dois pontos - contrários entres si - sobre a tese de Protágoras. Esses pontos estão diretamente ligados à questão da avaliação (critério) que expusemos acima e com a imagem do parteiro. Entretanto, como veremos, assumem conclusões contrárias. O primeiro ponto aproxima Sócrates e Protágoras no sentido de ambos assumirem uma postura antidogmática em relação ao conhecimento. Casertano afirma que a tese do homem medida tem um sentido antidogmático¹⁶⁷, pois contesta tradições que admitem um valor estático para o conhecimento, assim como concebem a verdade sempre a mesma. Desse modo, a crítica se dirige aos saberes que eram ligados a um pequeno número de pessoas.

Para sustentar essas afirmações o autor se foca no termo ἀλήθεια já no início da reflexão sobre a tese de Protágoras. Para nossa pesquisa a relação com a verdade pode ser melhor entendida no final do recorte que propomos e na investigação sobre a defesa de Protágoras. Neste momento destacamos somente que a tese do homem medida se liga ao diálogo não somente por meio da equivalência entre ἀσθησις e πίστιμη, mas também pela reflexão sobre uma visão de sabedoria. É notável que o autor tenha feito a mesma colocação¹⁶⁸ - por meio de outro texto - a respeito da imagem do parteiro, como vimos anteriormente. Sócrates, visto como esquisito pela maioria, assume uma atitude investigativa que possibilita o surgimento de novas opiniões e, por isso, estabelece um novo parâmetro para a sabedoria. Esse novo parâmetro (ou medida ou

¹⁶³ Guthrie (1995), p. 173.

¹⁶⁴ Casertano (2011), p. 182.

¹⁶⁵ Liddell&Scott (1996), p. 507 e 451.

¹⁶⁶ Houaiss (2009).

¹⁶⁷ Casertano (2011), p. 183.

¹⁶⁸ Casertano (2010), 155-6.

avaliação) se assemelha à “intenção” antidogmática na tese do homem medida, pois há, nas duas posições, o sentido de contestar uma verdade inabalável e inquestionável.

Para completar essas afirmações de Casertano podemos apontar mais uma semelhança quando notamos a preocupação com o interlocutor, tanto em Sócrates quanto em Protágoras. Com Sócrates, como vimos, há uma preocupação em verificar se a opinião proferida é fértil ou não proveitosa. No caso de Protágoras, na defesa que lhe é feita no *Teeteto*, veremos que o sofista se preocupava com que seus alunos reconhecessem seus erros nas argumentações¹⁶⁹. Assim não eram simplesmente refutados: aprendiam para expor suas posições de modo seguro.

Por ora é interessante notar que o sentido antidogmático pode aproximar Sócrates e Protágoras em relação a uma avaliação sobre questões entendidas como incontestáveis. Esses sábios contestam o que está previamente estabelecido (por uma tese ou por uma tradição) e assumem uma preocupação com o modo de conduzir a discussão e com o modo de avaliar o que foi dito. O termo critério indicado anteriormente pode ser mais bem entendido quando inserido nessa aproximação entre Sócrates e Protágoras. Este trecho contribui para nossa pesquisa por mostrar uma postura que não pode ser excluída de um campo político e este, por sua vez, se constitui com um embate de opiniões.

Como vimos na imagem do parteiro, Lima diferencia a sabedoria de Sócrates e a de Protágoras e é essa diferenciação que contém nosso segundo ponto sobre a tese do homem medida. Sócrates como parteiro assume uma postura que o distancia do que é reconhecido como sabedoria. A estranheza de Sócrates marcará essa distância e, por outro lado, Protágoras é apresentado como sapientíssimo (152c) e o autor que Teeteto leu várias vezes (152a).

O livro de Lima tem como eixo a “localização” do discurso filosófico entre outros discursos, seja entre o discurso do homem comum como o dos profissionais da palavra. Com isso, aborda a imagem de Protágoras no *Teeteto* como um *discurso para multidão*¹⁷⁰. A contraposição mais evidente é a *sabedoria escondida* do Sócrates parteiro e a *palavra pública* de Protágoras. Assim, Lima assume a figura do sábio sob um ângulo diferente do que vimos em Casertano. Diferente porque distingue o saber de Sócrates do saber de Protágoras: nos limites do *Teeteto* estão a figura de um sábio com

¹⁶⁹ 167e-168a.

¹⁷⁰ Lima (2004), p. 32.

fama abrangente e um “não sábio” que ajuda outros a conceberem suas próprias posições.

A diferença ressaltada por Lima marca uma cisão fundamental que pretendemos investigar. Há uma cisão entre o filósofo e as questões políticas? Nos termos de Lima: o filósofo não se apropria em nenhum momento da *palavra pública*? Com a imagem de Protágoras no *Teeteto* é possível argumentar que há a investigação sobre a δόξα nas questões políticas – veremos este ponto na defesa de Protágoras. Por outro lado, na digressão sobre o filósofo teremos a oportunidade de investigar se há realmente uma cisão entre o filósofo e o que podemos chamar de uso político das opiniões.

Para a menção a Protágoras no diálogo, Lima adianta a diferença que este assume em relação à postura do filósofo na digressão. A contraposição entre sabedoria “aparente” e “verdadeira” delimita a atuação política do sofista e do filósofo. O primeiro se dirige à multidão e é reconhecido como sábio, enquanto o segundo se dirige a poucos e é visto como esquisito (ἀτοπώτατος), tanto com a imagem do Sócrates parteiro como com a imagem do filósofo na digressão. A imagem da digressão se apoia no fato de que ao lidar com questões “corriqueiras”, os filósofos se tornam motivo de riso (174c) e, a partir desta imagem, podemos perguntar se a política estaria entre as coisas corriqueiras. Para Lima há uma separação importante entre a imagem do sofista e a do filósofo, não somente com a imagem de Protágoras no diálogo, mas também com a digressão sobre os oradores e filósofos. No momento marquemos o que Lima ressaltou sobre o relativismo de a tese do homem medida implicar uma visão de sabedoria “aparente” que se dirige à multidão. Essa leitura se contrapõe ao que vimos anteriormente no segundo ponto, principalmente porque Casertano oferece um valor positivo a Protágoras no que se refere à preocupação com a avaliação do que é dito. Para Lima, a sabedoria aparente se dirige à multidão e, portanto, não se foca na opinião de um ou de poucos interlocutores.

2.6 A interpretação da tese de Protágoras: há uma proximidade de sentidos entre sensação, representação e opinião.

Na resposta de Teeteto destacamos que ele se expressa por meio de dois termos próximos à δόξα. Δοκεῖ e φαίνεται exprimem sua posição sobre o que é πίστημι. Em seguida, a tese de Protágoras, unida à resposta de Teeteto, indica que cada homem é

medida (ou critério) para as coisas. Estamos no momento em que Platão oferece sua interpretação da tese do homem medida. Se a união da tese de Teeteto é expandida até a tese de um grande sofista como Protágoras, então a interpretação de Platão oferece as linhas gerais de toda a discussão. Ao citar Protágoras logo após a resposta de Teeteto, Platão já tende a interpretá-lo no sentido mais perceptível do que inteligível. Se não houver essa tendência, no mínimo, é colocada a questão da relação da percepção com a medida.

Ao sugerir esse primeiro recorte no diálogo temos por objetivo mostrar que a δόξα está presente desde a primeira resposta de Teeteto. Já haveria indícios da δόξα na equivalência entre ἀπισθησις e ἀπιστήμη. Na interpretação de Platão encontramos mais alguns indícios: logo após citar Protágoras oferece o verbo φαίνεται como chave de sua interpretação. É este termo que percorre o restante do recorte que propomos e é a partir dele que se torna necessário pensar que a união das teses também pode se desdobrar para a questão da porção judicativa da ἀπισθησις. Há uma porção de juízo na percepção?

Vejam, na sequência do texto, quais as consequências dessa interpretação. Em 152a, logo após citar Protágoras, Sócrates afirma que cada coisa é (ἔστιν) *para mim conforme me aparece (φαίνεται), como será para ti segundo te aparece*¹⁷¹. Não há exagero em dizer que o problema geral de todo o diálogo se apoia nesta interpretação. As reflexões feitas a partir deste ponto dependem, de algum modo, da ambiguidade contida nas derivações do termo φαίνεται.

Para não nos estendermos muito faremos um breve comentário sobre este termo. Φαίνεται tem sua raiz no termo φαίνω¹⁷² que se apresenta inicialmente com um sentido de *trazer à luz, fazer aparecer, aparecer, esclarecer, explicar, expor, informar, brilhar*. Desse modo, é uma palavra que pode ser entendida com um sentido corrente na linguagem coloquial, mas carrega consigo uma ambiguidade que podemos encontrar nas línguas atualmente faladas. *Aparecer* ou *trazer à luz* podem ser referir a uma pessoa que faz algo aparecer ou a uma coisa que aparece. Essa é a ambiguidade que Lafrance notou para qualificar a δόξα como aparência¹⁷³, por depender de uma pessoa ou de uma coisa para ocorrer. O autor faz menção a essa ambiguidade para afirmar, por outro lado, o

¹⁷¹ Platão (2001), com pequenas alterações.

¹⁷² Chantraine (1977), p. 1170; Liddell&Scott (1996), p. 853.

¹⁷³ Cf. nosso tópico sobre a δόξα no sentido objetivo.

sentido subjetivo da δόξα que, por sua vez, depende somente de uma pessoa para se constituir porque reflete o que aparece a alguém a respeito de algo.

O que queremos ressaltar é que Platão, ao usar φαίνεται para interpretar Protágoras, pode ter estendido a ambiguidade do aparecer tanto para a percepção como para o que podemos dizer da percepção. No primeiro capítulo vimos uma reflexão semelhante no *Filebo* no qual um derivado de φαίνεται expunha uma atividade da alma que descrevia o momento em que alguém reconhece algo a certa distância. Cornford ressalta a semelhança desta interpretação com o início do *Crátilo* (386a) em que Sócrates, após citar a frase do homem medida, a explica com uma frase quase idêntica à que vimos acima¹⁷⁴.

A partir desta primeira sentença da interpretação, haverá desdobramentos no sentido de rastrear o que um sábio como Protágoras havia dito (152b). Vejamos o restante do recorte que propomos para retirar as principais conclusões desta apresentação de Protágoras no diálogo.

Ao afirmar que as coisas são conforme nós as representamos, Sócrates exemplifica com o exame do vento (152ab). Sob a ação do mesmo sopro de vento é possível que Sócrates sinta frio e Teeteto não sinta. Desse modo, um sentirá o vento de leve e o outro intensamente (152b). Sócrates pergunta se o vento pode ser considerado em si mesmo ou se *é frio para quem sente frio, e não é frio, para quem não sente frio*¹⁷⁵. Não será possível percorrer os desdobramentos deste exemplo. Encontramos posições contrárias em Cornford e Kerferd. Enquanto o primeiro afirma que o vento é tanto frio como quente¹⁷⁶, o segundo entende como nem frio nem quente¹⁷⁷. Ambos desdobram a questão (propriamente moderna) da divisão entre objeto dos sentidos e objeto físico. Com isso, Cornford acredita que as qualidades estão no objeto e Kerferd tende a defender o processo como uma teoria subjetivista. Não entraremos nessas discussões, mas podemos extrair que esse exemplo nos adianta que a investigação sobre o conhecimento está se fundamentando nas condições psicológicas que recebem o que é proveniente dos sentidos. Sobre este ponto, Trindade nos ajuda ao afirmar que o exemplo do vento favorece *a extrapolação do psicológico para o ético, político, etc.*¹⁷⁸. Podemos acrescentar que essa extrapolação está na equivalência entre αἰσθησις e

¹⁷⁴ Cornford (1991), p. 43.

¹⁷⁵ Trindade (2005), 152b.

¹⁷⁶ Cornford (1991), p. 44-5.

¹⁷⁷ Kerferd (2003), p. 149-150

¹⁷⁸ Trindade (2005), p. 60.

φαντασία, que veremos a seguir e, imbricada nessa equivalência, está a diferença entre percepção e opinião. Vejamos primeiro a equivalência – que se apresenta no fim do recorte que propomos – para em seguida apontar a diferença entre δόξα e ἀπισθησις.

Ao descrever o exemplo do vento, Sócrates pergunta a Teeteto se não

é desta maneira que ele aparece (φαίνεται) a um e a outro?

Tee – É.

Soc – Ora, este aparecer não é o mesmo que ser percebido?

Tee – Perfeitamente.

Soc – Logo, aparência (φαντασία) e percepção (ἀπισθησις) se equivalem com relação ao calor e às coisas do mesmo gênero;

tal como cada um as sente,

é como elas talvez sejam para essa pessoa.

Tee – Talvez.

Soc – A percepção é sempre percepção do que existe,

não podendo, pois, ser ilusória (ἄψευδές),

visto ser conhecimento (ἐπιστήμη)¹⁷⁹.

Nesta passagem encontra-se o porquê de todo nosso recorte, pois contém o eixo da apresentação e da interpretação de Protágoras. Junto à imagem do sofista, há a abertura da refutação (que estamos nomeando neste capítulo como teórica) que se baseia na qualificação de atividades anímicas que se apresentam ambigualmente na tese do homem medida. Como vimos, a ambiguidade é sustentada pelo termo φαίνεται que também oferece a possibilidade de apresentar a diferença entre ἀπισθησις e δόξα.

A equivalência entre ἀπισθησις e φαντασία é acompanhada pelo comentário que a une *ao calor e às coisas do mesmo gênero*. Isso reforça o que dissemos acima com relação a uma abordagem mais perceptiva da tese de Protágoras, no entanto, há problemas nessa abordagem, como veremos adiante. Como vimos, as derivações do verbo φαίνεται – nas quais está incluída a φαντασία – oferecem a reflexão sobre uma possível parte judicativa da ἀπισθησις ou, ao menos, sobre uma atividade com alguma proximidade. Entre as inúmeras consequências dessa equivalência queremos destacar

¹⁷⁹ Platão (2001), com pequenas alterações.

apenas duas. A primeira é a abertura para a refutação teórica de Protágoras e a segunda se refere à possibilidade de pensar sobre a diferença entre ἀπισθησις e δόξα.

Apesar de a relação entre a tese de Protágoras e a tese de Teeteto não ser evidente¹⁸⁰ ela encadeia a interpretação de Platão no sentido da equivalência entre ἀπισθησις e πίστιμη. Ora, é possível que esses termos sejam infalíveis¹⁸¹ (*apseudes*) como indica a passagem, entretanto, não significa que sejam equivalentes. No fim da primeira parte do diálogo há uma refutação que não admite a equivalência entre ἀπισθησις e πίστιμη. Nomeamos essa refutação como teórica, pois qualifica a percepção por meio de uma concepção de alma muito específica, com atividades específicas. Entre essas atividades, encontraremos espaço para que a δόξα seja definida como atividade diferente da ἀπισθησις.

Definir as atividades da alma permite diluir a ambiguidade instaurada pela φαντασία. Esta não foi mencionada novamente no diálogo, apesar de o *Teeteto* ser uma boa fonte para o termo¹⁸². Notamos que a interpretação de Platão se baseia na ambiguidade do que pode aparecer a alguém que não é simplesmente ἀπισθησις, assim como também não é δόξα. Stern acrescenta que a diferença entre percepção e opinião é inequivocamente platônica¹⁸³ e que essa diferença é um eixo importante na crítica a Protágoras. O que acrescentamos a Stern é que essa crítica pode ser no nível teórico. Na defesa que Platão faz do sofista haveria alguns aspectos indispensáveis a uma concepção política. Assim é possível abordar, no próximo tópico, a refutação teórica e esclarecer por que a percepção não é conhecimento e como podemos entender as atividades da alma que distinguem δόξα e ἀπισθησις.

Neste momento abordaremos as consequências que levam a uma abordagem política da tese do homem medida. Há problemas na interpretação que Platão oferece no momento da equivalência entre ἀπισθησις e φαντασία. Como vimos acima, Sócrates acrescenta um comentário que une essa equivalência às coisas perceptíveis (152c). Afirmamos que isso poderia ser uma abordagem mais perceptiva da tese de Protágoras, no entanto, o comentário de Sócrates parece um aceno para a atenção de que essa equivalência extrapola o que é proveniente dos sentidos. Portanto, o problema está em

¹⁸⁰ Trindade (2005), p. 59; Stern (2008), p. 82.

¹⁸¹ Boeri (2005), p. 14-42. O autor defende que a qualidade infalível é aceita por Platão tanto para ἀπισθησις quanto para πίστιμη. Essa defesa é fundada na afirmação sobre a contribuição positiva da ἀπισθησις na aquisição do conhecimento.

¹⁸² Pinotti (2003) p. 24.

¹⁸³ Stern (2008), p. 99, nota 17.

estender a qualidade *apseudes* da ἀπισθης e da ἀπιστήμη para a representação (φαντασία) e a opinião (δόξα). Essa é a razão que nos move a investigar o campo político no *Teeteto* por meio das reflexões contidas na tese do homem medida.

O último ponto da apresentação de Protágoras que abordaremos se refere ao que está nos limites do diálogo o no que o ultrapassa. Vimos que a equivalência entre ἀπισθης e φαντασία abre possibilidades para inúmeras relações entre o perceptor e algo percebido e toda a primeira parte do diálogo pode ser entendida nesse contexto. Essa equivalência estabelece os limites do diálogo e Lafrance nos oferece uma precisão sobre esse limite¹⁸⁴. Há uma divisão na primeira parte do diálogo: por um lado, o *sujeito que conhece* é ligado à tese de Protágoras e, por outro lado, o *fenômeno da percepção* é ligado aos seguidores de Heráclito¹⁸⁵. Mesmo que essa colocação de Lafrance se refira à primeira parte do diálogo não há problemas em entendê-la como válida para toda a discussão já que as outras respostas sobre ἀπιστήμη são opiniões e se referem ao que é possível opinar. Para o autor a δόξα está presente na primeira resposta de Teeteto porque a ligação entre δόξα e ἀπισθης surge quando a investigação considera a relação de um sujeito que conhece com o fenômeno da percepção¹⁸⁶. Com isso, há uma divisão na primeira parte do diálogo no sentido de colocar Protágoras em um quadro epistemológico. Assim, é enfatizado o modo pelo qual alguém conhece na medida que percebe, representa ou opina sobre as coisas. Se, por um lado, há o quadro epistemológico, a outra parte da divisão de Lafrance oferece o quadro ontológico ligado à “teoria” dos seguidores de Heráclito. Só existe o movimento constante das coisas e as próprias coisas são geradas pelo movimento, não pelo repouso¹⁸⁷.

Mencionamos os limites do diálogo e para finalizar esse tópico mencionemos o que o ultrapassa. Na interpretação que Platão oferece da tese de Protágoras, vimos que o exemplo do vento extrapola a investigação do psicológico ao político. Trindade sustenta essa afirmação, mas não oferece maiores explicações: indica somente que Sócrates *tem*

¹⁸⁴ Lafrance (1981), p. 227.

¹⁸⁵ Não abordaremos a extensão do argumento que leva a esclarecer o motivo pelo qual todas as percepções são únicas e infalíveis Sócrates introduz a tese do fluxo constante de todas as coisas, o que Trindade colocou como o “fluxismo de Heráclito”. Para Trindade esse fluxismo reflete uma epistemologia, mas é estruturado por uma ontologia, pois é caracterizado por uma teoria que descreve a realidade – todas as coisas fluem ou estão em movimento. Expõe também que o fluxismo não somente explica a epistemologia relativista, atribuída a Protágoras, como também a ultrapassa lhe flexionando o significado. Com a tese fluxista é diluído quem sente e o algo que é sentido por uma ausência de estabilidade, p. 62,63.

¹⁸⁶ Lafrance (1981), p. 227.

¹⁸⁷ 227

*intenções não manifestas*¹⁸⁸. Há um caminho semelhante nas reflexões de Lafrance que nos leva para temas que ultrapassam o diálogo. O autor nota que há uma tendência a entender a interpretação de Platão somente no nível de uma *apreensão sensível da realidade das coisas*¹⁸⁹. Esta afirmação conduziria a limitar a tese de Protágoras ao nível da percepção. No entanto, Lafrance nos lembra de duas passagens do *Teeteto* (167c/172ab) em que as “coisas” da tese são estendidas para o que é justo, belo ou pio¹⁹⁰. Entre essas passagens uma está na defesa que analisaremos no próximo capítulo.

Assim, Lafrance confirma nossa expectativa para explorar a imagem de Protágoras no *Teeteto* sob um ponto de vista político, pois mostra que a abrangência de sua tese não se ausenta de temas que apreendemos pelo pensamento e isso certamente inclui a δόξα. Se Lafrance estabelece esta posição sem investigar o aspecto político – por não ser sua intenção – o que podemos avançar em relação a essas reflexões? A resposta virá com nosso percurso da defesa e da digressão do filósofo, mas podemos nos certificar de que há um pressuposto político implícito no ponto de vista epistemológico.

Portanto, o que ultrapassa os limites do diálogo é a consequência da equivalência entre εἶναι e φαίνεται. Algumas passagens do *Teeteto* mostram que as “coisas” da tese de Protágoras se estendem para o que é justo, belo ou pio. O problema ultrapassa o diálogo no sentido de não explicar o que é o justo, o belo, ou o pio. No entanto, oferece uma diferenciação entre o filósofo e o orador que, de certo modo, aborda indiretamente esse temas.

2.7 A refutação teórica a Protágoras

O percurso pela refutação tem a intenção de mostrar as atividades da alma pelas quais ocorrem ἀπισθησις e δόξα. Atrelado a essas atividades está o ponto da tese de Protágoras que reduz todo conhecimento não somente ao que a ἀπισθησις proporciona, mas também ao juízo proferido a partir do que foi sentido. Este ponto está fundado na ambiguidade do termo φαίνεται que é o eixo da interpretação de Platão sobre a tese do homem medida. Faremos uma breve análise dos trechos 184b e 187a. Os pontos desse trecho não são fáceis de percorrer por envolverem uma argumentação sobre a alma que

¹⁸⁸ Trindade (2005), p. 59.

¹⁸⁹ Lafrance (1981), p. 228.

¹⁹⁰ Lafrance (1981), p. 228

é apoiada sobre os pilares da filosofia de Platão. Desse modo, percorreremos brevemente somente com a intenção de expor aquelas atividade anímicas.

Em 184b, Sócrates pergunta a Teeteto com que o homem vê as cores e com que ouve os sons. O jovem responde que é com os olhos e ouvidos e cai em uma falta de rigor que fundamenta a abordagem de Sócrates. O papel dos órgãos sensitivos é de agir separadamente e convergir para a alma (184d). Sócrates deixa a questão mais complexa e pergunta o que nos permite conhecer *o que há de comum (κοινὸν) a todas as coisas*¹⁹¹, ou seja, o que é e o que não é, o semelhante e o dessemelhante, a identidade e a diferença, o par e o ímpar (185cd). A resposta é que cabe à alma o papel de discernimento entre as sensações e de afirmar o que há de comum entre todas as coisas (185e). Assim há coisas que a alma investiga por si mesma e outras por meio das diferentes potências do corpo (185e).

Há uma ênfase nas duas atividades distintas da alma que podem se exercer através (διὰ) dos sentidos ou através de si mesma. Disso segue-se a distinção entre o que é próprio (ἴδιον) de cada sentido e o que é comum (κοινὸν) aos diversos sentidos (185c). O elemento próprio de cada sentido é o “dado” captado através de um órgão específico. O exemplo de Platão é claro, o que é captado por meio dos olhos não o será pelos ouvidos, e a mesma regra se cumpre em relação à especificidade dos outros sentidos. Entretanto podemos pensar tanto o que foi visto como o que foi ouvido ao mesmo tempo, sem o auxílio de nenhum dos sentidos; podemos questionar acerca de sua existência, relacioná-los, diferenciá-los e numerá-los – todas atividades de reflexão que a alma faz sem a ajuda dos sentidos – para apreender os termos comuns que se aplicam a todas as coisas.

Então o discernimento que atinge a essência e a verdade das coisas não está na impressão que as sensações causam (186d), está no raciocínio (fruto de um demorado estudo¹⁹²) produzido pela alma. Com essa afirmação é impossível que o conhecimento seja sensação, visto que o conhecimento deve conduzir à essência e verdade das coisas (186e). Trindade nomeia essa separação (sensível/inteligível) como “perspectiva funcional”, pois caracteriza uma especificidade dos sentidos ao receber as sensações distintas do processamento e síntese das funções mentais. A especificidade dos sentidos não descarta a análise da sensação sob a perspectiva do fluxo constante. Assim o

¹⁹¹ Platão (2001), 185c.

¹⁹² Em contrapartida ao conhecimento baseado no que os sentidos proporcionam. Desse modo, é preciso evitar que se assumam que não há esforço para a construção do conhecimento. Para uma posição sobre o antisocratismo da tese de Protágoras, Stern (2008), p. 94-5.

conhecimento não é limitado à sensação, mas também não a exclui de sua construção dentro do processo cognitivo. A percepção adquire um caráter passivo no processo cognitivo, enquanto a alma se constitui sob um caráter ativo¹⁹³.

Por outro lado, Casertano oferece a possibilidade de pensar sobre a questão da presença das ideias no *Teeteto*. Por causa do seu fim aporético e sua investigação excêntrica sobre o conhecimento, o diálogo foi considerado por muitos comentadores como um diálogo que não considera as ideias como pilar para o conhecimento. Casertano¹⁹⁴ e Cornford não partilham dessa posição e se apoiam nas características apontadas sobre o que é comum a todas as coisas. Portanto, quando Sócrates, em 185cd, indica características sobre o que é comum, elas são, *na realidade, os significados de nomes comuns, que Platão chama formas ou ideias*¹⁹⁵

Sócrates termina a refutação da primeira hipótese afirmando que o saber deve ser procurado somente onde a alma se ocupa das coisas que são (187a). Teeteto identifica esta afirmação com o ato de opinar (δοξάζειν). Assim, aquele parecer de Teeteto que igualou ἀπισθισις e ἀπιστήμη, agora se reformula no reconhecimento de atividades anímicas muito próximas. Com isso, o jovem é agora capaz de reconhecer certas diferenças que o deixam mais rigoroso com alguns termos. Com a ajuda da arte de parir foi possível construir um ponto de vista diferente sobre como percebemos e opinamos sobre as coisas.

Todo nosso recorte mostra que a investigação inicial do *Teeteto*, por meio de uma interpretação de Protágoras, funda uma determinada δόξα que pode ser questionável sob o ponto de vista epistemológico. As questões que podem ser levantadas no campo político serão vistas agora na defesa de Protágoras.

¹⁹³ Trindade (2005), p. 101.

¹⁹⁴ Casertano (2010), p. 156.

¹⁹⁵ Cornford (1991), p. 106.

Capítulo 3

3. A defesa de Protágoras

3.1 O percurso e o motivo da defesa

A defesa é a fonte que muitos comentadores usam para investigar o que diz respeito ao pensamento de Protágoras¹⁹⁶. Com isso, se torna uma exposição do sofista e não deixa de complementar a interpretação de Platão que vimos no capítulo anterior. Como vimos, δόξα não aparece na primeira resposta de Teeteto, mas sua presença está implícita porque seu sentido se aproxima de φαίνεται, eixo da interpretação de Platão sobre as teses de Teeteto e de Protágoras. A ambiguidade de φαίνεται conduz a investigação não somente ao ato de perceber, mas também ao que se pode dizer sobre o percebido. Na defesa, feita pelo Protágoras de Sócrates, a δόξα aparece explicitamente e é encadeada aos fundamentos da tese do homem-medida, fundamentos como a formação (*paideia*) de cada um (167ab). Abordaremos esse e outros pontos após delimitarmos o percurso da defesa e o motivo que a engendrou. Percorreremos a defesa para delimitar dois tópicos principais: o primeiro se refere a uma inversão no modo de qualificar a δόξα e o segundo se dirige a uma preocupação com a educação por parte de Protágoras.

A defesa é sugerida porque alguns ataques foram feitos de modo desatento ao rigor dos termos. Vejamos o que motiva a defesa. A partir de 160b, Sócrates e Teeteto começam a solidificar a primeira resposta. A arte de parteiro começa a fase de “verificação” da tese de Teeteto alcançando alguns pontos. A verificação do feto merece ser lembrada como um “processo” importante dentro da arte maiêutica. Sobre este ponto, como vimos no primeiro capítulo, Casertano menciona que a *verdade do método*¹⁹⁷ não está em chegar a algum resultado, mas formular e examinar com rigor. Com isso, a correção é uma atividade contínua daquilo que se formula como tese¹⁹⁸. É exatamente essa atividade que examinará a tese de Protágoras neste momento do diálogo.

¹⁹⁶ Cassin, (2005); Kerferd (2003); Cornford (1991); Casertano (2010,2011).

¹⁹⁷ Casertano (2010), p. 167.

¹⁹⁸ Casertano (2010), p. 167.

3.2 O ataque a Protágoras

O exame se inicia com uma crítica aos termos usados na tese de Protágoras. Se a tese do homem-medida admite que a percepção seja sempre verdadeira para quem percebe no momento em que percebe, então *ninguém tem autoridade para dizer se as opiniões (τὴν δόξαν) de outra pessoa são verdadeiras ou falsas...* (161d). Assim, dados esses exemplos para analisar o argumento da primeira hipótese, deve-se ter por verdade que se uma coisa existe, será preciso ressaltar que essa coisa somente existe de alguém, ou para alguém, ou em relação a outra coisa e nada é em si mesmo, e a percepção, portanto, é verdadeira para mim (160c). Com a primeira hipótese solidificada pode-se atribuí-la com segurança às doutrinas de Protágoras e Heráclito¹⁹⁹. Disso segue-se um exame do “feto” gerado por Teeteto com a intenção de obter sua legitimidade (160e-161a). A crítica é composta por dois pontos que Sócrates examinará e concluirá que são insatisfatórios. Vejamos quais são esses pontos, pois são eles que constroem o motivo da defesa.

O primeiro ponto se refere à crítica da “profissão” de Protágoras. Sócrates havia mencionado que os homens não têm uma percepção privilegiada em relação a um porco, então o animal poderia ser a medida da coisas, ao contrário do homem (161cd). Não há motivos para pagar o que Protágoras recebe por seus ensinamentos se as percepções são sempre verdadeiras (161de). Este primeiro ponto fraco recebe a objeção por se basear na verossimilhança que é o que a multidão gosta de ouvir (162de). Ao ser descuidado e colocar os homens no mesmo nível de sabedoria de qualquer animal, Sócrates enfraquece sua crítica que se mostra insuficiente para desqualificar a tese de Protágoras. (162de).

Localizado esse descuido, Sócrates expõe o segundo ponto da crítica e aborda de outro modo a questão da equivalência entre conhecimento e percepção. Há duas objeções a essa equivalência: a primeira tem a intenção de separar o conhecimento da percepção e a segunda o conhecimento da memória (163ac). O que percebemos por meio da visão e da audição não pode ser dito que é conhecimento, pois no caso de uma língua falada e de uma escrita que sejam desconhecidas, serão percebidas, mas não

¹⁹⁹ Para Trindade (2005) neste ponto não é possível ter certeza que Protágoras aceitasse a tese fluxista de Heráclito. O *Teeteto* não teria compromisso com a fidelidade de ambas doutrinas, p. 70, nota 88.

conhecidas, o entendimento de ambas não está na percepção. No que diz respeito à lembrança da percepção – pertencendo a memória à função de fazer emergir a marca da sensação – o que se recorda não é conhecimento? (164b). Se a percepção é o que promove o conhecimento, então como a memória pode ser qualificada como conhecimento, visto não ter nenhum vínculo imediato com a percepção? Quando fechamos os olhos deixamos de conhecer o algo visto? Visto que a recordação de algo aprendido pode (e deve) ser entendido como conhecimento, a colocação acima parece impossível (164d). A partir desse ponto Sócrates reconhece que é preciso *reconsiderar tudo do começo* (164c). A falta de rigor os levou a se portarem como antilógicos (ἀντιλογικῶς²⁰⁰), ao contrário de filósofos (φιλόσοφοι) (164c). A qualificação de antilógico, oposta a filósofo, mostra que o trato com as palavras não passou pelo exame da arte maiêutica. Desse modo, a discussão se esgueirou para o lado daqueles homens terríveis (164d) e com esse descuido marca o segundo ponto fraco. Portanto, o motivo da defesa é justificado pelos dois pontos acima. O que houve foi uma indelicadeza com um filho órfão, que não tinha quem o defendesse (165e).

3.3 A defesa

Como dissemos acima, o foco da investigação da defesa pode ser exposto em dois tópicos gerais. O primeiro é a opção no modo de qualificar a δόξα: não é verdadeira ou falsa, mas melhor (útil) ou pior. Essa inversão na qualificação da δόξα usa a imagem do médico e do agricultor como elucidação. O segundo ponto é a preocupação com a educação por parte de Protágoras.

A defesa começa por refutar a objeção de Sócrates, que não aceita o conhecimento formado somente pela percepção, como vimos acima, pelo fato de a memória também ser conhecimento. Seria um absurdo lembrarmos de algo e não conhecer aquilo que foi lembrado. Para mostrar esse absurdo Sócrates assume a personagem Protágoras e formula uma distinção entre impressão (πάθος) e percepção (αἴσθησις) (166bc). As impressões resgatadas pela memória sofrem alterações durante o tempo, assim como uma pessoa se torna diferente pelas inúmeras impressões que a afeta (166c). Assim, não há como falar de alguém que seja sempre o mesmo em diversos momentos.

²⁰⁰ Kerferd nota que o termo ocorre em Platão em algumas obras com um esforço de separar a dialética (Cf. 454a). O autor menciona o contexto da passagem do Teeteto para afirmar que o termo tem a característica de recorrer somente a *coincidências verbais*, o que, na tradução que usamos, se refere a verossimilhança. Kerferd (2003) p. 111.

Continuando, Protágoras afirma que as percepções continuam a ser entendidas como privadas para cada um (*ἰδία αἰσθήσεις*) e que aquilo *que aparece a cada pessoa só devém* (*γίγνεται*), *ou melhor, só existe* (*εἶναι*) *para essa pessoa* (166c). Cornford afirma que esse trecho assegura o que Platão teria adotado da tese de Protágoras no que se refere à percepção²⁰¹. A colocação de Protágoras, para o autor, estabelece uma ampliação do termo percepção para a *consciência das imagens da memória*²⁰². Entendemos que essa ampliação, destacada por Cornford, significa que ao acessar a impressão passada é reanimada uma nova percepção diferente daquela que criou a impressão. Desse modo, a ἀπισθησις não ocorreria somente quando somos afetados por algo, mas também quando “buscamos” algo na memória.

Refutado este ponto, Protágoras retoma a questão da justificativa de sua “profissão” (166d) e expõe o primeiro ponto que nos propomos a abordar na defesa. O exame se volta para a defesa de uma concepção de sábio e de sabedoria (166d). A presença do sábio é justificada como benéfica para o ouvinte em contraposição à afirmação feita por Sócrates: se cada um é o melhor juiz para suas sensações (que são seus conhecimentos) então não haveria razão para pagar alguém que o ensine. Para Protágoras, é sábio quem muda *o aspecto das coisas, fazendo ser e parecer bom para esta ou aquela pessoa o que era ou lhe parecia mau* (166d). O sofista, mediante o discurso, consegue modificar no seu ouvinte algo que antes lhe era incontestável e consegue fazer aparecer um aspecto que antes lhe era oculto ou tido como pernicioso. O exemplo do vinho que age em Sócrates sadio e em Sócrates doente mostra os dois diferentes aspectos da percepção. A doença encobre neste caso o outro aspecto do vinho e o enfermo não tem sua sensação falsificada, mas sua condição não o faz perceber as coisas em seus melhores aspectos. Cabe ao médico, através de drogas, tirar o enfermo dessa condição. O que o médico faz com as drogas o sofista faz com discursos (167a).

Nesse trecho é apresentada uma intenção do sábio de melhorar o estado do ouvinte no que se refere à educação (*ἐν τῇ παιδείᾳ*) (167a). Para expor a diferença causada pelo sábio em seus discípulos é a palavra δόξα que faz o papel da posição que cada um assume. O médico modifica o estado das pessoas e o sábio modifica suas opiniões (167ab). Não é possível que alguém que julga erroneamente passe a opinar verdadeiramente, pois as opiniões são sempre verdadeiras (167a). O que ocorre é outra

²⁰¹ Cornford (1991), p. 76; também em Trindade (2005), p. 76.

²⁰² Cornford (1991), p. 75.

valoração da δόξα em que mesmo quem tenha uma má constituição de alma e opine de acordo com esse desacordo,

Com a mudança apropriada passará a ter opiniões diferentes, opiniões essas que os inexperientes denominam verdadeiras. No meu modo de pensar, estas serão melhores (βελτίω) do que as primeiras; mais verdadeiras, nunca²⁰³.

A essa outra valoração se liga um importante comentário de Cassin sobre o termo χρημάτων da tese de Protágoras. A autora realça que a defesa se refere a um aprimoramento da explicação da tese do homem-medida oferecida, como vimos, em 152ac. O aprimoramento está baseado no fato de que em 152ac, na interpretação que Platão oferece, a intenção principal se focava somente no modo com algo aparece e para quem aparece. Como vimos no capítulo anterior, a interpretação de Platão, por vezes, parecia indicar um valor mais perceptivo para a tese, apesar de esta admitir uma ambiguidade que extrapola o campo sensível. Agora na defesa há um aprimoramento porque é ressaltado, segundo Cassin, que na tese de Protágoras não deve ser entendida *qualquer distinção entre ser e parecer, opinião e verdade*²⁰⁴. A autora acentua que o novo modo de qualificar a δόξα lhe confere outro valor. A postura do sábio, assim como as opiniões dos discípulos, não estão no *campo do verdadeiro*²⁰⁵, mas são entendidas como úteis ou não²⁰⁶.

O que é importante para nossa pesquisa é que o útil, segundo a autora, garante a prioridade do sentido político da tese de Protágoras²⁰⁷. Como vimos no capítulo anterior, χρημα tem um amplo sentido na língua grega, mas assume o sentido de *uso* ou *coisa*. Para a sofística o termo assume, na leitura de Cassin, o sentido do valor estabelecido na medida e no momento em que é usado²⁰⁸. Não é um valor em si mesmo, mas depende da circunstância para mostrar sua utilidade. Cassin, compreendendo assim o termo χρημα, coloca a postura do sábio como aquele que calcula melhor²⁰⁹, ou seja, não é mais verdadeiro e, por isso, outro valor. Podemos acrescentar que aquele que calcula melhor com relação às coisas, pode servir de medida para o campo político. A

²⁰³ Platão (2001), (167b).

²⁰⁴ Cassin (2005), p. 66.

²⁰⁵ Idem.

²⁰⁶ Cassin (2005), p. 67.

²⁰⁷ Idem.

²⁰⁸ Ibidem.

²⁰⁹ Ibidem.

passagem abre caminho para uma conotação política e deixa em segundo plano a suposta ênfase perceptiva da tese.

Aproveitando o ensejo das coisas propriamente humanas chegamos ao momento da defesa em que há uma posição diretamente ligada às questões políticas. Se até o momento se tratou da mudança de opiniões e de percepções particulares, agora é o momento em que a tese ganha a proporção da cidade. A elucidação passa do ponto de vista da medicina para o da agricultura. O agricultor é capaz de modificar uma condição perniciososa na planta e torná-la boa (*χρηστὰς*) e sadia. Do mesmo modo, os sábios e os bons oradores conseguem fazer

parecer (δοκεῖν) justas às cidades as coisas boas em substituição às más. De fato, tudo o que parece belo e justo para cidade continua sendo para ela isso mesmo enquanto assim pensar; porém o sábio faz ser e parecer benéfico (χρηστὰς) o que até então lhes era pernicioso²¹⁰.

É notável a ocorrência da palavra *χρηστὰς* e a indicação de Cassin sobre o que é útil ou benéfico, para usar um sentido adotado também por Casertano. Mas, ao contrário de Cassin, que descarta a bivalência, Casertano adota um sentido de verdade peculiar a esta passagem. Protágoras negaria uma *verdade em si*²¹¹ para conceber a verdade de cada indivíduo. Para o autor, na defesa, o que é explicada é a *verdade mais útil*²¹² do cidadão e da cidade. Podemos acrescentar que essa defesa mostra que o campo político assume verdade como utilidade e, desse modo, o que é útil para uma cidade pode não ser para outra. Assim, nenhuma cidade “opina” falsamente em relação ao que é consenso a todos os cidadãos. Os costumes de uma cidade variam assim como as opiniões das pessoas. A questão é que a defesa mostra que os sábios são necessários, no campo político e pedagógico, assim como os médicos e agricultores.

Portanto a utilidade no campo político não obedece, segundo Protágoras, a uma bivalência entre verdadeiro e falso, mas tampouco se torna um *anarquismo moral*²¹³ em que todas as opiniões seriam consideradas de modo equivalente. Contra isso, Casertano sugere que há em Protágoras uma autêntica *filosofia da práxis*²¹⁴. O que se destaca

²¹⁰ Platão (2001), 167c.

²¹¹ Casertano (2010), p. 159.

²¹² Idem.

²¹³ Casertano (2011), p. 188.

²¹⁴ Idem.

nesse comentário é a sobreposição da política sobre a lógica, pois respeita o que é útil em cada caso²¹⁵. Desse modo, evita que o caráter estático do discurso lógico seja o critério para o que é útil para cada cidade ou cidadão. Casertano termina seu capítulo sobre Protágoras relembrando a postura do sábio como um médico da sociedade; ele tem

a tarefa de harmonizar as diferentes e irreduzíveis individualidades num corpo social que seja o melhor possível²¹⁶.

Esta consideração tem muito valor para a nossa pesquisa porque aponta para uma ligação que faremos adiante: o fato de haver alguém – o sábio – que lida com individualidades, tem uma clara ligação com a investigação contida no final do *Político*. Como veremos, nesse diálogo há um exame sobre tendências anímicas opostas que são unidas, no campo político, por uma δόξα reta (309d). Para Casertano, o sábio que lida com o *corpo social* não está muito distante da teoria do rei filósofo em Platão²¹⁷ e, a partir desta afirmação, podemos concluir que há um eixo político no diálogo *Teeteto*, que não descarta a δόξα e é estruturado por uma teoria política de Protágoras.

Com isso, encerramos o primeiro ponto da defesa e podemos abordar o segundo, que é mais breve. Em 167d, após concluir o raciocínio dizendo que ninguém opina falsamente, Protágoras diz a Sócrates para retomar a questão do modo que preferir. Até mesmo sugere modos de abordagem, seja *opondo argumento a argumento*²¹⁸ seja por meio de perguntas e respostas (167d). O sofista sugere a Sócrates ser mais cuidadoso nas questões que levanta sobre as teses (167e). Sugere também que não cometa *injustiças na argumentação* (167d).

A partir desse ponto apresenta-se uma posição no mínimo curiosa a respeito de Protágoras. Cornford entende o trecho como irônico da parte de Platão, no entanto, após ressaltarmos inúmeros pontos positivos sobre a tese de Protágoras, não é impossível que a posição se refira ao sofista. A posição “curiosa” é uma exortação à filosofia por meio do diálogo (167e-168a). Protágoras afirma que é preciso construir um diálogo que não seja fundado na disputa. Quem orienta os discípulos por meio do diálogo assume o papel de mostrar os erros cometidos por si mesmo ou por conta de má orientação

²¹⁵ Casertano (2011), p. 189.

²¹⁶ Casertano (2011), p. 189.

²¹⁷ Casertano (2011), p. 193.

²¹⁸ Platão (2001), 167d.

(168a). Sendo assim, não há queixa senão dos próprios erros dos discípulos. Ao seguir esta conduta,

*seguir-te-ão por toda parte e te mostrarão amigos, detestando-se e fugindo deles mesmos, para se acolherem a filosofia e se mudarem noutros, sem mais continuarem a ser o que eram antes*²¹⁹

Curioso o fato da menção a uma mudança completa naquele que se propõe ao caminho da filosofia. Essa mudança pode ser entendida como mudança no modo de opinar sobre as coisas e se conecta com facilidade à conversão da alma em *República VII*. Lebrun²²⁰ nos ajuda com a conexão quando menciona a transição do prisioneiro a partir de um estado de *falso saber*²²¹. O prisioneiro não sabia que estava preso, mas ao percorrer o caminho em direção ao Sol e adquirir uma formação diferente muda sua concepção sobre as coisas que aprendera.

*o importante para ele é que o lugar em que anteriormente vivia apareça-lhe doravante completamente outro. Quando voltar o viajante não será o mesmo*²²².

Lebrun, após mostrar essa transformação do prisioneiro, cita o trecho 168a do *Teeteto* que mencionamos acima. O autor afirma que o que está em questão nos dois diálogos é *um aprendizado do descentramento*²²³. Esse aprendizado não se refere a um acúmulo de conhecimentos, mas orienta o pensamento para uma posição mais segura. Algo semelhante ao que vimos no interlúdio da parteira em que Sócrates se apresenta como estéril a respeito do saber, mas era capaz de verificar a fertilidade das opiniões de seus interlocutores.

A ligação apontada por Lebrun ilumina um caminho para um estudo futuro sobre a ligação entre a educação em Protágoras e em Platão. Para nossa pesquisa, o que deve ser destacado é que a defesa de Protágoras mostra um aceno de respeito ao sofista. Os temas abordados devem ter sido, no mínimo, abordados com um pressuposto que considere a melhora do discípulo, não somente sua refutação. O termo *descentramento*, escolhido por Lebrun, indica, a nosso ver, sair da condição inicial em busca de uma

²¹⁹ Platão (2001), 168a.

²²⁰ Lebrun (2006).

²²¹ Lebrun (2006), p. 406.

²²² Lebrun (2006), p. 408. Grifo do autor.

²²³ Lebrun (2006), p. 408.

posição melhor e, no texto de Platão, podemos notar que essa melhora ocorre ao perceber os próprios erros (167e-168a). Encerramos aqui nossa abordagem da defesa para percorrermos a imagem do filósofo, mesmo que brevemente, para comprovar se a imagem do filósofo no *Teeteto* se articula com o campo político e com as opiniões que o compõem.

3.4 A digressão sobre o Filósofo

3.4.1 Sobre a refutação a Protágoras

Antes de continuar nosso percurso é preciso que “encerremos” o caso de uma refutação a Protágoras. No segundo capítulo apontamos para uma refutação no campo teórico, entretanto há mais ataques no decorrer do diálogo. De modo geral, os ataques se concentram no fato de que há homens que opinam erroneamente (170c). Em 170a, Sócrates lembra a interpretação de Protágoras feita anteriormente, só que desta vez o faz com o termo $\delta\omicron\kappa\epsilon\Box$. A passagem explica que se o que parece a cada pessoa é como lhe aparece ($\delta\omicron\kappa\epsilon\Box$), então significa que a opinião de todos os homens se apoia no fato de haver quem se considere sábio ou ignorante em algum assunto. E assim, é possível concluir que existem homens mais sábios, como mostra a orientação sobre as questões de saúde ou política (171e-172ab).

Casertano nos ajuda e afirma que a oposição entre Protágoras e Platão é *sempre declarada, mas nunca levada a cabo definitiva e conclusivamente*²²⁴. Sendo assim, as razões dessa oposição não se fundam somente

*em exigências gnosiológicas e epistemológicas, mas também, e principalmente, em exigências éticas e políticas*²²⁵.

O autor confirma nossas expectativas do segundo capítulo, a saber, que o ponto de vista epistemológico se entrelaça com a abordagem política por meio da figura de Protágoras. Além disso, enfatiza a abordagem política do diálogo que, por sinal, é carente de comentários em relação ao *Teeteto*.

A partir deste esclarecimento podemos perguntar se o filósofo na digressão compõe o campo político de algum modo. Esse percurso, ou melhor, essa simples

²²⁴ Casertano (2010), p. 157.

²²⁵ Casertano (2010), p. 157. Grifo nosso.

alusão é justificada por nossa abordagem política do diálogo. Se há uma imagem da filosofia e do filósofo no diálogo, seria um descuido não mencioná-la e perguntar se há relações com o que temos investigado até o momento.

3.4.2 A imagem do filósofo

Os comentadores divergem sobre o motivo da digressão e alguns nem sequer se pronunciam a respeito. Trindade, em seu comentário de cunho ontológico e epistemológico sobre o diálogo, não percorre o trecho da digressão, pois não haveria ali nada que contribuísse para o argumento do diálogo²²⁶. Em nota o autor afirma a riqueza dramática do diálogo: um aprofundamento nesse campo revelaria outro diálogo²²⁷. Essa colocação ilumina o percurso que temos feito, pois focamos nas “imagens” do diálogo para delimitar o eixo de nossa investigação. A imagem do parteiro, a imagem de Protágoras, a imagem da imagem de Protágoras (a defesa) ou mesmo a imagem da δόξα na primeira resposta de Teeteto. Por fim, e brevemente, a imagem do filósofo compõe nossa abordagem política do diálogo.

Outro comentário à digressão, diferente do de Trindade, é feito por Cornford. Em seu comentário ao diálogo assume que Platão está traçando uma teoria da percepção no *Teeteto* e que Protágoras e os seguidores de Heráclito contribuem para o que se refere aos sentidos²²⁸. Por exemplo, a passagem 152c que percorremos, na qual percepção compartilha a qualidade ἀψευδὲς com o conhecimento, se destaca, para Cornford, como algo que Platão aceitaria²²⁹ somente no que se refere aos sentidos. Ao assumir esse ponto de vista, o autor concebe a digressão como referência à teoria das formas, entre outras coisas, por meio da preocupação de Tales em buscar a natureza do homem²³⁰. Ressalta ainda que o objeto real do conhecimento não é o homem particular, mas a forma do homem²³¹. Aqui não vamos nos aprofundar na questão das formas no *Teeteto* – como não o fizemos anteriormente –, mas podemos notar uma grande diferença entre os comentários. Por esse motivo, o espaço de nossa pesquisa permite apenas delimitar a distância que o filósofo mantém com a cidade.

²²⁶ Trindade (2005), p. 88

²²⁷ Trindade (2005), p. 88. Nota 113.

²²⁸ Cornford (1991), p. 44.

²²⁹ Idem.

²³⁰ Para uma posição semelhante. Guthrie (1975), p. 89.

²³¹ Cornford (1991), p. 89. Nota 89.

Para essa delimitação, Lima nos ajuda com sua divisão do diálogo. Como vimos, o autor divide o diálogo a partir do problema da diferença entre a sabedoria “verdadeira” e sabedoria “aparente”²³². Sócrates, parteiro que não admite saber, não é reconhecido como sábio, por outro lado, Protágoras, representa a sabedoria como reconhecido por todos²³³. A partir desta consideração, o autor entenderá a digressão ao lado da imagem do parteiro, como a referência da sabedoria verdadeira que marca *uma distância aparentemente insuperável entre o filósofo e a cidade*²³⁴. O autor nos ajudará a delimitar essa distância, no entanto, sua posição sobre a imagem de Protágoras pode ser questionada a partir do que vimos na defesa e também a partir do motivo que introduz a digressão.

No contexto do diálogo, a digressão se faz necessária porque ocorre uma má interpretação da tese de Protágoras. Sócrates lembra da defesa no sentido que o sofista não negaria que um conselheiro pode ser melhor do que outro ou que uma cidade pode legislar melhor e promover mais vantagens do que outra (172ab). Este ponto se liga ao trecho da defesa em que Protágoras confirmou a necessidade do sábio no nível particular e no nível da cidade (167ad). A má interpretação de Protágoras está na limitação de acreditar que valores como justiça ou beleza se tornam verdadeiros no instante em que alguém lhes dá assentimento (172b). Portanto, a opinião aceita por todos – que talvez tenham lido o livro de Protágoras, como Teeteto, mas não entendido – defende que nenhum dos valores são concebidos por natureza (φύσει) nem sequer têm essência (οὐσίαν) (172b). Passagem curiosa e respeitosa a Protágoras. Induz-nos a entender que Platão sabia que o sofista tratava desses temas e com seriedade. Como vimos no capítulo anterior, Protágoras pode ter legislado uma cidade e mantinha contato com Péricles. Com esse apoio de Platão, somado aos pontos da defesa, há razões para entender o sofista como filósofo.

A partir do que vimos na defesa, Protágoras afirma que os sábios procuram aquilo que é útil e conseguem fazer que os discípulos ou a cidade entendam e percebam o que é útil em determinada ocasião. Com, isso, o problema maior da má interpretação do sofista seria a ausência da investigação ao acreditar que o justo e o belo são concebidos somente pelo parecer imediato de cada um ou de uma cidade. Stern²³⁵ havia

²³² Lima (2004), p. 32.

²³³ Lima (2004), p. 32.

²³⁴ Lima (2004), p. 37.

²³⁵ Stern (2008), p. 92.

mencionado o antisocratismo implícito na equivalência do aparecer com o perceber em 152c, mas essa possível má interpretação de Protágoras garante que a defesa cumpriu o que se propôs a fazer. O sofista saberia se defender das acusações, como o fez em sua defesa, entretanto isso não ocorre com todos os que leram seu livro. O que liga toda essa discussão com a digressão sobre o filósofo? A ligação é exatamente o motivo da digressão. Ao notar a má interpretação de Protágoras, a investigação passou “de um argumento pequeno para um grande” (172bc). Com isso, ao falar daqueles que não compreendem Protágoras, Sócrates entra no assunto da digressão.

É o tempo de sobra que leva Sócrates a entrar no assunto da diferença entre os educados na filosofia²³⁶ e o educados nos tribunais (172cd). Por um lado, os primeiros parecem ridículos quando se apresentam nos tribunais (172c). Por outro lado, os educados nos tribunais são como escravos quando comparados aos que se dedicam à filosofia (172d). Assim, o tempo de sobra permite a Sócrates exercer um desvio na discussão e apresentar uma série de diferenças e divergências entre os educados na filosofia e os educados nos tribunais (172d). Podemos resumir o trecho da digressão e em seguida ressaltar considerações a respeito da relação da cidade com o filósofo.

Os que se dedicam à filosofia têm por finalidade a verdade, não importando a extensão do discurso. Os oradores, ao contrário, têm um determinado tempo para falar e não têm por finalidade a verdade, mas na maioria das vezes um interesse pessoal argumentado contra um adversário. Submetido a um senhor que carrega a queixa que originou a disputa, o orador é sempre forçado, às vezes com sua vida em jogo (173a), a adquirir habilidade para um discurso arduo. Esses conhecimentos adquiridos são frutos que foram plantados desde a infância e refletem as “práticas tortuosas” que moldaram as almas destes oradores. Para Sócrates esses oradores em suas disputas são como escravos que respondem a um senhor e têm determinado tempo para realizar uma tarefa de fim prático e pessoal de seu senhor. As disputas sempre emaranhadas de injustiça são respondidas com outras injustiças, fazendo prevalecer a mentira em todos os aspectos. E como ficam os valores de quem cresce em um meio de mentiras? Para Sócrates ficam “deformados e retorcidos” (173b).

Com a insistência de Teodoro, Sócrates continua a comparação expondo a figura do filósofo na cidade. O exemplo da queda de Tales num poço é posto em evidência para exemplificar as preocupações dos filósofos em relação aos outros. As preocupações

²³⁶ Cornford (1991), p. 87. Nota 88.

de Tales não estavam abaixo de seus pés, ou no que se passava na assembleia ou no cotidiano das pessoas, mas no que se referia à natureza do homem²³⁷, e coisas desse gênero (174b). Tal é a distância das preocupações dos filósofos em relação aos acontecimentos “corriqueiros”, que se tornam motivo de riso quando se expõem a um tribunal ou a uma discussão informal. A comparação termina assumindo dois paradigmas que pertencem a todas as coisas: o bem e o mal. Quem segue o que é mal, o contrário da divindade, não consegue argumentar diante de quem o interroga sobre a natureza das coisas e, como uma criança, percebe a fraqueza de seus princípios (177b).

É preciso agora ressaltar como é a relação daqueles educados pela filosofia com a cidade. Para isso podemos lembrar a divisão do diálogo feita por Lima e acrescentar um comentário à sua obra. Não houve menção significativa à defesa de Protágoras e isso implica que o autor não aceita uma contribuição positiva de Protágoras. Então, o que apontamos acima como má interpretação da tese do abderita (Cf. 172b), Lima entende como uma reelaboração da tese²³⁸. A consequência disso é que a imagem de Protágoras, para Lima, está diretamente ligada à imagem daqueles educados em tribunais. Algo de que discordamos por força do nosso percurso pela defesa e pela interpretação da passagem 172b. No caso, acreditamos que a referência não é a Protágoras, mas àqueles que não o compreenderam e acreditam que, desse modo, *conduzem a questão da sabedoria* (σοφία)²³⁹. Portanto, o que está em jogo é uma imagem de sabedoria “aparente”, para usar o termo de Lima, mas Protágoras se esquivou dessa imagem em sua defesa.

Segundo os comentadores, não há nenhum indício de que a digressão mostre alguma questão sobre uma atividade em que o filósofo atue como um político. A leitura de Lima nos ajuda a notar com clareza a distância entre o filósofo e os oradores, pois enfatiza que não há nenhuma conversão entre as duas partes²⁴⁰. Basta lembrar a conotação de escravo que caracteriza os oradores no início da digressão. Há uma cisão de fato e a relação entre o filósofo e o orador transita próximo de uma ridicularização das duas partes. Tales foi zombado por uma escrava e compõe a imagem do filósofo que passa (δόξαν) por ridículo quando lida com as coisas corriqueiras (174c).

Por outro lado, o filósofo torna ridículo aquele educado nos tribunais quando o “arrasta para as alturas” e o obriga a dizer o que são as coisas em si mesmas (175cd).

²³⁷ Como notamos acima Cornford (1991) p. 89, nota 89.

²³⁸ Lima (2004), p. 33.

²³⁹ Platão (2005).

²⁴⁰ Lima (2004), p. 163.

De acordo com o que temos investigado no *Teeteto*, a educação dos tribunais se baseia no parecer que lhes convém no momento. A educação desses jovens se basearia em uma δόξα tão sedimentada que não permitiria nenhuma modificação ou conversão, para usar um termo de Lima. Não há nenhuma conversão e suas habilidades não o trazem para o lado da filosofia, talvez porque suas almas se tornaram retorcidas devido a seu modo de vida. Não há como nos estender mais sobre essa imagem do filósofo. Sua distância mostra que não há, de fato, nada que o ligue com uma postura política: a digressão pode ser entendida como uma linha de demarcação entre dois tipos de educação. Para finalizar podemos colocar duas questões. A δόξα pode ser localizada na digressão por dois pontos de vista. O primeiro é a “clássica” cisão entre □πιστήμη e δόξα que vimos na passagem 477a da *República*. O filósofo deteria □πιστήμη enquanto o orador estaria no campo da δόξα, intermediário entre o saber e a ignorância. E o outro ponto de vista seria que há a δόξα do orador e a δόξα do filósofo, e as duas são incomunicáveis, pois ambos interpretam o mesmo fato de modo oposto: o que parece mais importante para o orador não significa nada para o filósofo (173de). No entanto, esse último ponto de vista é problemático porque não é a δόξα do orador que está em questão, pois ele sempre está a serviço de alguém. Seria mais correto afirmar que os oradores vendem sua *dianoia* e abrem mão de sua δόξα.

Conclusão

Para apontarmos uma via de conclusão para nossa investigação é preciso antes lembrar o que motivou toda a pesquisa. O motivo pode ser resumido em uma pergunta feita no projeto desta dissertação de mestrado. Qual o papel da δόξα no campo político em Platão? Os pressupostos para esta pergunta estavam em dois pontos. Primeiro, na imagem de Protágoras no *Teeteto*, na curiosidade de investigar o porquê desse sofista estar em um diálogo sobre πίστήμη. Outra justificativa para o percurso no *Teeteto* é que, como vimos, pode ter sido dedicado à δόξα. O segundo ponto, está no diálogo *Político*, que contém alguns desdobramentos sobre a postura do político em relação às pessoas que opinam sobre os assuntos da cidade.

Portanto, com nosso percurso foi possível investigar somente o primeiro pressuposto: há um ponto positivo da imagem de Protágoras no diálogo quanto a pensar o que é uma δόξα no âmbito do indivíduo e da cidade.

Como a digressão sobre o filósofo mostrou que há uma cisão entre o filósofo e a cidade, o diálogo *Político* é a via de conclusão que encontramos para nosso trabalho no sentido de mostrar quais qualidades deve ter aquele que está apto para a política. E, ainda mais importante para nossa pesquisa, nesse diálogo há um aspecto em que o político/filósofo²⁴¹ entra em contato com as pessoas para tentar contribuir para a felicidade da cidade. É por meio deste aspecto que faremos nosso fechamento de trabalho. Se começamos mencionando várias passagens sobre a δόξα e circulamos seu sentido em toda nossa investigação, nada mais adequado do que fechar o texto com a passagem que a coloca em uma posição de privilégio no campo político.

Não há mais espaço para entrarmos no diálogo *Político* para ressaltar o que é o político e como ele lida com os assuntos políticos. Entretanto, é possível descrever duas passagens que envolvem, por um lado, o que o conhecimento relacionado à política procura estabelecer e, por outro lado, um papel específico da δόξα em uma relação do político com os que compõem o cenário político. Como não iremos nos aprofundar no diálogo podemos nos focar no texto de Platão esperando que faça sentido a partir de nosso trajeto até o momento.

O diálogo *Político*, entre seus exercícios dialéticos, um mito sobre inversões cósmicas e um paradigma para a política, contém em sua última parte respostas para

²⁴¹ Uma distinção que merece uma investigação e, de algum modo, é também o propósito do *Político*, como mencionaremos a seguir.

nossa pergunta motivadora de toda a investigação até o momento. A saber, sobre o papel da δόξα no campo político em Platão. A discussão nesse diálogo tem início no diálogo precedente, o *Sofista*, no qual a definição do sofista, do político e do filósofo não é vista como uma tarefa simples por se tratar de figuras que se confundem entre si²⁴². Podemos comprovar essa confusão ao lembrar nosso percurso na defesa de Protágoras, na ocasião em que este faz uma exortação à filosofia. O fato de Platão colocar tal exortação na boca de um sofista significa, entre outras coisas, que há uma dificuldade de diferenciação entre as figuras.

Vejamos as passagens. *Político* 308e, no momento da conclusão do diálogo e da investigação sobre a oposição de tendências anímicas²⁴³. É uma passagem complicada por envolver todo o percurso do diálogo, mas destaca claramente o trecho em que o estrangeiro expõe uma função específica do político. Este deve orientar o que deve ou não ser ensinado (308ce) e, por meio do conhecimento régio (ή βασιλική), recomendará os ensinamentos respeitando a natureza de cada indivíduo. Dado que *o esforço de toda ciência (ἐπιστήμη) é, em qualquer domínio, o de eliminar o mais possível os maus elementos conservando os elementos úteis (χρηστὰ) e bons*²⁴⁴, a ciência, ou melhor, o conhecimento régio, terá condutas específicas de tratamento, por um lado, em relação àqueles para quem a educação não foi favorável – de natureza má – e, por outro lado, aos bem nascidos (309ab).

Apenas com um breve olhar é possível notar que as passagens acima ressaltam uma especificidade na postura do político no que se refere ao contato com outras pessoas. O ponto que queremos ressaltar, e que se liga com toda nossa discussão, é que essa especificidade tem o objetivo de conservar o que é útil (χρηστὰ). Este termo é o mesmo que vimos na defesa e que apontava para aquilo que era visado pelo sábio no contato com um discípulo ou uma cidade. Essa ligação acena para um modo de se entender a política fora de uma ambivalência entre verdadeiro e falso.

Para terminar, antes de apresentar a última passagem, podemos lembrar, como um incentivo a estudos futuros, que a ocupação do político é entrelaçar tendências anímicas opostas como a arte da tecedura entrelaça fios grossos com finos para formar um bom tecido (305e). Assim como a alma tem diversas tendências, a cidade também é

²⁴² Sofista 216c-217a.

²⁴³ A discussão havia passado pela difícil questão de virtudes inimigas entre si. A partir deste ponto é levantada a questão da diferença entre pessoas com ímpeto enérgico e pessoas moderadas (306b)

²⁴⁴ Platão (1987).

composta de diversidade. Esse é o gancho para o último passo de nossa investigação, juntamente com a última referência à δόξα. A passagem anterior ressaltou o objetivo da ciência régia em preservar o que é útil. A partir deste ponto, o estrangeiro afirma que há um esforço do político para unir os diversos ímpetus anímicos das pessoas. Feito isso, o estrangeiro afirma que

Se uma opinião realmente verdadeira e firme se estabeleça nas almas a propósito do belo, do bom, do justo e de seus opostos, digo que algo divino se realizou numa raça demoníaca²⁴⁵.

A passagem mostra a finalidade da política de empenhar-se para que as pessoas opinem verdadeiramente a respeito das coisas de maior valor. Uma postura bem diferente daquela que encontramos na digressão do *Teeteto*. A δόξα, no *Político*, aparece como resultante de um “processo” político que considera quem está apto à política e como é o trato com as pessoas que compõem o campo político. Não mais como resultado de um “processo” mental, como vimos no *Teeteto*, a δόξα pode ser entendida como elemento constitutivo da política. Respondemos assim à questão que nos motivou a traçar nosso percurso e apontamos para estudos futuros na direção de investigar se a política se restringe à δόξα ou se há uma *πιστήμη* política. Concluímos que a δόξα é um tema pertinente aos assuntos políticos na obra de Platão e que os temas levantados pela tese de Protágoras podem ser considerados entre os mais fértil de todos os diálogos.

²⁴⁵ Platão (1987), 309c.

Referências

A Greek-English Lexicon. Compiled by Liddell, H.G. e Scott, R. 10ª edição. Oxford. 1996.

BALME, M; LAWALL, G. Athenaze. An introduction to ancient greek. Book I. Oxford Univesity Press. 1990.

BOERI, M. D. “*Sensopercepción y estados afectivos. Sobre el valor de la aisthêsis en la explicación platónica del conocimiento*” In: Do Saber ao Conhecimento – Estudos sobre o Teeteto. Org. José Trindade Santos. Universidade de Lisboa, 2005, p. 14-42.

BURNYEAT, M. *The Theaetetus of Plato*; with a translation of Plato's Theaetetus by M.J. Levett. Hackett Publishing Company. Indianapolis/Cambridge.1990.

CASERTANO, G. *Os pré-socráticos*. Edições Loyola. São Paulo 2011

CASERTANO, G. *Paradigmas da Verdade em Platão*. Edições Loyola. São Paulo. 2007.

CASSIN, B. *o efeito sofístico*. Ed. 34. São Paulo, 2005.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de la langue Grecque*. Histoire des mots. Éditions Klincksieck, Paris. 1977.

CORDERO, Néstor Luis. *Sendo, se é. A tese de Parmênides*. Ed. Odysseus. São Paulo, 2011.

CORNFORD, M. F., *La teoría platónica del conocimiento*. Traducción y comentario de: Teeteto y El Sofista, Barcelona: Ediciones Paidós, 2ª reimpresión en Espanha, 1991.

DELCOMMINETTE, S. *False pleasures, apperance and imagination in the Philebus*. In: Phronesis XLVIII/3. Leiden, 2003. p. 215-237.

DIÓGENES LAËRTIOS; *Vidas e Doutrinas dos filósofos ilustres*. ED. Un. De Brasília, 1987.

GUTHRIE, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*. Vol. V. Cambridge University Press. 1975.

GUTHRIE, W.K.C. *Os Sofistas*. Ed. Paulus. São Paulo, 1995.

HOUAISS eletrônico, 2009.

KAHN, C.H. *Plato and Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*. Cambridge University Press. 1996. p.88.

KERFERD, G.B. *O movimento Sofista*. Edições Loyola. São Paulo, 2003.

LAFRANCE, I. *La Théorie Platonicienne de la Doxa. Les Belles Lettres*. Paris. 1981.

LEBRUN, G. *A Filosofia e sua História*. Cosacnaify. São Paulo, 2006.

LIMA, P.B. *Platão: uma poética para a filosofia*. Perspectiva. São Paulo. 2004.

PINOTTI, G.E. M. “*Aisthesis y phantasia en Platón, Teeteto 184b-186c.*” In: *Ordia Prima, Revista de Estudios Clásicos*, Vol. 2, 2003, 23-46.

PLATÃO. *Mênon*. Trad. Maura Iglésias. Ed. Loyola. São Paulo. 2003.

_____. *A República*. Trad. de Carlos A. Nunes: Ed. Un. Pará, 3ª edição. Belém, 2000.

_____. *Apologia de Sócrates*. Trad. Carlos Alberto Nunes. UFPA. 2ªEd. Belém. 2001.

_____. *Diálogos* (trad. e notas Souza, J.C., Paleikat, J., Costa, J.C.) Editora Nova Cultural, 1987.

_____. *Teeteto*. Trad. Nunes, C.A. Ed. UFPA. Belém. 2001.

_____. *Diálogos*. Trad. Bruna, J. Ed. Cultrix. São Paulo. 2006

_____. *Diálogos*. 4ª ed. Nova cultural. São Paulo. 1987.

_____. *Górgias*. Trad. Nunes, C.A. Editora UFPA. Belém. 1988.

_____. *Teeteto*, Lisboa. Tradução comentada de José G. Trindade Santos: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

PLATÓN. *Banquete*. Traducciones, introducciones y notas por Gual, C.G.; Hernández, M.; Íñigo, E.L. Editorial Gredos. Madrid. 1988.

_____. *Apología de Sócrates*. Trad. Ruiz, J.C., Íñigo, E.L., Gual, C.G. Editorial Gredos. Madrid. 1985.

PLATO. *The Apology*. Trans. Fowler, H.N. Harvard University Press. 2005.

PLATÓN. *Eutifrón*. Trad. Ruiz, J.C., Íñigo, E.L., Gual, C.G. Editorial Gredos. Madrid. 1985.

ROSS, D. *Plato Theory of Ideas*. Oxford. Clarendon Press. 1966;

STERN, P. *Knowledge and Politics in Plato's Theaetetus*. Cambridge University Press. 2008.