

## Sobre o escopo cognitivo da *aisthēsis* no argumento final da primeira parte do *Teeteto*

Anderson de Paula Borges<sup>1</sup>

The goal of this paper is to examine the cognitive limits of *aisthēsis* in the section 184-6 of Plato's *Theaetetus*. In the dialogue's literature there are two opposing views on this issue, which are: (i) *aisthēsis* is just 'bare sensation' and (ii) *aisthēsis* is capable of perceptual judgment. I argue that Plato is committed to the first alternative. My analysis focuses mainly on 184-5, since I think it is in this part of the text that are the points that will support my argument. However, before get there, I make some comments on what has been argued in the first part of the dialogue as a whole at the point where the final argument is given. After that, I move on 184-5, offering translations and interpretations of the relevant subsections. I also discuss some of Cornford and Cooper's claims about *Theaetetus* 184-6.

*Teeteto* 184-6<sup>2</sup> é a passagem do *corpus platônico* mais bem articulada sobre a relação entre *aisthēsis*<sup>3</sup> e *epistēmē* (conhecimento). A vasta literatura dedicada a esse texto confirma sua relevância. Trata-se da seção na qual Platão elabora argumentos que criticam o aspecto cognitivo da *aisthēsis* enquanto tal.

---

<sup>1</sup> Uma versão anterior desse texto foi lida em Goiânia, em novembro de 2015, no "Iº Colóquio de Filosofia Antiga da UFG". Agradeço a atenção da audiência, em especial a Lucas Angioni e a Breno Zuppolini pelas questões. Sou grato também ao CNPQ e à FAPEG pelos fomentos concedidos aos meus projetos, o que permitiu concluir em condições ideais o presente trabalho.

<sup>2</sup> A literatura dessa passagem é vasta. Segue uma lista de artigos e capítulos de livros que eu recomendaria para uma discussão apropriada. Holland, A. J. 'An Argument in Plato's *Theaetetus*: 184-6', *The Philosophical Quarterly*, Vol. 23, Nº 91, 1973, 97-116; Cooper, J. M., 'Plato on Sense-Perception and Knowledge (*Theaetetus* 184-6)', *Phronesis*, vol. 15, 1970, 123-146, reimpresso em Irwin, T., (ed.), *Plato's Metaphysics and Epistemology*, New York & London, Garland Publishing, 1995; Cooper, J., *Plato's Theaetetus*. New York & London, Garland Publishing, 2015 [1990], p. 118-140; Frede, M., 'Observations on Perception in Plato's Later Dialogues', in Irwin 1995, p. 389-94; Burnyeat, M., 'Plato on the Grammar of Perceiving', *Classical Quarterly*, Vol 26, nº1, 1976, 29-51; Burnyeat, M., *The Theaetetus of Plato*. Indianapolis-Cambridge, Hackett, 1990, p. 52-65; Bostock, D., *Plato's Theaetetus*. Oxford: OUP, 1988, p. 110-45; McDowell, J., *Plato: Theaetetus*. Oxford: OUP, 1973, p. 185-93; Lorenz, H., *The Brute Within*. Oxford: OUP, 2006, p. 76-94; Silverman, A. 'Plato on Perception and Commons', *Classical Quarterly*, vol. 40, 1990, 148-175. Polansky, R. M., *Philosophy and Knowledge: a commentary on Plato's Theaetetus*. Lewisburg, BUP, 1992, p. 160-171. Polansky, R. M. 'The Senses of Being in *Theaetetus* 184-6', *Philosophical Inquiry*, vol 7, 1985, 93-102; , Dixsaut, M., 'Natura e Ruolo Dell' Anima Nella Sensazione (*Teeteto* 184b-186e)', in: Casertano, G., *Il Teeteto di Platone: Struttura e Problematice*. Napoli, Lofredo Editore, 2002, 39-62; Modrak, D. K., 'Perception and Judgement in the *Theaetetus*', *Phronesis*, 26, 1981, 35-54.

<sup>3</sup> '*Aisthēsis*' pode ser traduzida por 'sensação' ou por 'percepção'. Adiante veremos que a intenção de Platão é propor uma redução do escopo cognitivo desse termo, o que certamente tem influência sobre a decisão de qual termo em português vamos adotar na tradução.

Nas linhas que seguem proponho uma análise de algumas seções de 184-6. Vou explorar duas questões centrais: (i) a função de 184-6 na estrutura argumentativa de 151-186 e (ii) a posição do autor do *Teeteto* quanto aos limites cognitivos da *aisthēsis*. A discussão da primeira questão me permitirá sugerir qual é a função exclusiva de 184-6 na complexa estratégia de refutação da primeira definição de conhecimento (151-186). O segundo ponto, por sua vez, tem relação direta com uma questão posta pela interpretação de John Cooper do *Teeteto*<sup>4</sup>. Segundo Cooper, não é possível decidir se o texto de 184-6 nega ou permite uma participação efetiva das faculdades sensitivas – ou das sensações propriamente ditas – no trabalho intelectual que a alma desempenha durante a percepção<sup>5</sup>. Em minha análise, mostro que um exame apurado dos principais movimentos de *Teeteto* 184-6, sobretudo de 184-5, não confirma a leitura de Cooper<sup>6</sup>.

### *O contexto de Teeteto 184-6*

*Teeteto* 184-6 é o passo final do trecho que corresponde às páginas 151-186 do diálogo. Essa seção maior pode ser dividida, grosso modo, em duas partes. Na primeira subdivisão, em 151-160, o autor do diálogo desenvolve argumentos que visam expor as condições de possibilidade da primeira hipótese de definição de conhecimento – a saber: ‘*aisthēsis estin epistēmē*’ (sensação é conhecimento). Em termos formais, a argumentação da seção 151-160 procura sustentar que todo caso de *aisthēsis* é um caso de *epistēmē* e todo caso de *epistēmē* é um caso de *aisthēsis*, ou, dito de outro modo, *aisthēsis* e *epistēmē* são coextensivas.

A articulação dessa proposta é desenvolvida por meio de uma conexão entre três teses. A primeira enuncia a chamada ‘primeira definição’ do *Teeteto*. Por comodidade vou chamá-la de ‘(T)’. Ela expressa que ‘conhecimento não é outra coisa que sensação’

---

<sup>4</sup> Cf. Cooper 1970, p. 123-46; 2015, p. 118-40.

<sup>5</sup> No artigo de 1970 Cooper defende explicitamente que há uma ambiguidade no sentido de *aisthēsis* em 184-6, mas na dissertação (2015 [1967]), capítulo IV, ele parecia estar mais convicto de que o argumento de Platão está comprometido com a segunda alternativa que mencionei acima: a percepção pode formular em seu próprio domínio ‘juízos mínimos’ (cf. 2015, p. 126)

<sup>6</sup> Meu exame se limita a 184-5. Não vou explorar a fundo a página 186 do *Teeteto*. Esta parte do diálogo sustenta que não há *epistēmē* sem apreensão da *ousia* (ser, realidade, essência) e da *alētheia* (verdade). Assim, a passagem conclui que a *aisthēsis* não pode ser conhecimento porque não apreende a *ousia* e a *alētheia*. Há controvérsias, entretanto, sobre o sentido que Platão está dando a estes termos, sobretudo ao termo ‘*ousia*’ e aos usos derivados do infinitivo ‘*einai*’ a partir de 185c.

(*ouk allo ti estin epistēmē ē aisthēsis*, 151e2-3). Na sequência o texto introduz outra tese para apoiar certas consequências epistêmicas de (T). Trata-se da fórmula protagórica ‘o homem é a medida de todas as coisas’ (*pantōn chrēmatōn metron anthrōpon einai*, 153a2-3), daqui em diante apenas ‘(P)’. Por fim, a partir de 153 somos apresentados à descrição das consequências de uma proposição primitiva cujo papel teórico é ser o fundamento de todo o trabalho de articulação proposto em 151-160: a proposição ‘o todo é movimento’ (*to pan kinēsis ēn*, 156a5), convenientemente nomeada por nós ‘(H)’<sup>7</sup>.

Depois de ter mostrado como essas teses se relacionam para dar apoio à (T), o autor do *Teeteto* desenvolve, em 161-183, críticas separadas a (P) e a (H)<sup>8</sup>. No exame crítico da proposição protagoreana (160-179), Platão desenvolve objeções à tese – derivada de (P) – segundo a qual ‘toda percepção e toda opinião são verdadeiras’. Vou concentrar meu breve relato dessa crítica no argumento que a literatura secundária chama de ‘*peritropē*’<sup>9</sup>. Embora haja discordâncias sobre detalhes exegéticos desse argumento, é inegável que a maioria dos *scholars* concorda que se trata da objeção de

---

<sup>7</sup> A proposição protagoreana (P) fornece uma condição para que algo seja conhecido: segundo o argumento que defende essa proposição, relatado em 152-160, Protágoras propõe uma equivalência entre sentir e conhecer. Para tanto, Protágoras tem uma teoria própria sobre o alcance cognitivo da sensação. Ele concebe sua estrutura como cindida em dois polos: de um lado, um polo passivo, desempenhado pelos órgãos sensíveis do indivíduo; de outro, um polo ativo, ocupado pelos objetos e suas propriedades. A proposição heracliteana (H) é introduzida nesse cenário teórico para garantir que os objetos envolvidos na percepção estejam submetidos a um fluxo total, de modo que não seja possível descrever um objeto, propriedade ou processo de um ponto de vista objetivo, não-relativo. Assim, tendo obtido a exclusividade da perspectiva subjetivista na conexão com a tese de Heráclito, Protágoras pode então sustentar que qualquer caso de *aisthēsis de x* é suficiente para que tenhamos também um caso de *epistēmē de x*. Na seção 160-179, num contexto crítico, Platão mostra como Protágoras expande essa teoria da sensação para tópicos abstratos e relata como o sofista se defende de objeções empíricas que apontam a distinção entre opiniões como uma ameaça à coerência do pensamento protagoreano. Fica claro nessa seção que Protágoras expandiu a descrição da sensação como experiência subjetiva infalível para o campo das opiniões com o propósito de sustentar que ‘todas as opiniões são verdadeiras’.

<sup>8</sup> Há certa controvérsia na literatura sobre a forma como o autor do *Teeteto* compreende a hierarquia entre (P) e (H). Em minha opinião, o texto de Platão ressalta que a proposição heracliteana ‘o todo é movimento’ é uma condição *sine qua non* do pensamento de Protágoras, mas tomada em si mesma é uma proposição independente de qualquer aspecto do protagoreanismo. Isso não impede que se possa defender os vínculos teóricos que o texto propõe entre o pensamento de Protágoras e o de Heráclito. Para argumentação detalhada e referências bibliográficas sobre o ponto, ver Borges 2012.

<sup>9</sup> São 10 objeções a (P) em 160-179: i, ii e iii em 160-163, iv, v, vi, e vii em 163a-168c; viii em 168c-171c (*peritropē*), ix em 171c-172b e a última em 177b-179b, logo após a Digressão (172c-177b). Para exame detalhado desses argumentos, ver Chappell, 2004, p. 88-132.

maior peso que o *Teeteto* faz ao protagoreanismo<sup>10</sup>. Para termos uma ideia da estrutura do argumento, retomemos as consequências epistêmicas de (P), agora no contexto em que a tese é criticada, isto é, tomada fora do quadro argumentativo de 151-160. Fundamentalmente, a retomada da tese no contexto crítico assume a equivalência entre as seguintes proposições: (i) ‘parece a *x* que *p*’; (ii) ‘é verdade a *x* que *p*’<sup>11</sup>. Protágoras sustenta essa equivalência argumentando que não há distinção entre a *sensação* privada de *x*, uma *opinião* sobre *x* e o *conhecimento* de *x*, o que lhe permite defender que ‘toda opinião é verdadeira’.

O argumento peritrópico parte da hipótese de que, se toda opinião é verdadeira, quando determinada opinião toma o princípio protagoreano como objeto e conclui que ‘(P) é falso’, essa opinião, segundo (P), é verdadeira, o que gera uma contradição. A estrutura do argumento que explora essa objeção é a seguinte:

- (i) Protágoras acredita que (P) é verdadeira (P= ‘doutrina de Protágoras’ ou ‘todas as opiniões são verdadeiras’, cf. 171a8-9);
- (ii) Todos, exceto Protágoras, expressam a opinião de que (i) é falso (cf. 171a6-8);
- (iii) Por (i), (ii) é verdadeira, o que implica que Protágoras concorda que a opinião de todos os demais – que expressam a *opinião* de que a opinião de Protágoras é falsa – é verdadeira (cf. 171b1-2);
- (iv) Logo, Protágoras admite que sua opinião – de que ‘(i) é verdadeira’ – é falsa (cf. 171b1-2).

A segunda premissa é apoiada por um argumento empírico<sup>12</sup> que sustenta que, de fato, em situações normais as pessoas admitem, intersubjetivamente, instâncias de saber e instâncias de não-saber, e isso qualifica algumas opiniões como falsas e outras como verdadeiras. É por isso que a maioria acredita que (P) é falso<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Burnyeat identificou no argumento peritrópico uma versão de uma estratégia de refutação de Protágoras, usada também por Demócrito, Sexto Empírico e Aristóteles. O termo ‘*peritropē*’ deriva do verbo *peritrepein*, que significa ‘fazer girar em volta’, ‘revirar algo ou alguém’, ‘inverter o significado de uma palavra ou argumento’. Burnyeat cita um número expressivo de autores antigos que usaram formas de *peritrepein* em argumentos que empregam a própria tese asserida pelo adversário para derivar uma consequência contrária à verdade dessa tese. Cf. Burnyeat, 1976a, p. 44-69.

<sup>11</sup> Cf. Burnyeat, 1976b, p. 178.

<sup>12</sup> Cf. Burnyeat, 1976b, p.176.

<sup>13</sup> Ver a respeito Fine, 1988b, p. 233-4. Minha descrição desse argumento é esquemática e insuficiente para defender uma interpretação de fôlego. Para um tratamento recente, ver Castagnoli, 2004.

De outro lado, muitos leitores se perguntam se Platão não omitiu uma qualificação em (i), descrevendo de modo inadequado a posição de Protágoras<sup>14</sup>. A questão depende de como se compreende o status de (P) como uma tese geral. Sem pretensão de uma análise suficiente, penso que o ponto central é saber como Protágoras define o escopo de aplicação da doutrina de que cada um é medida da verdade. Ele não pode, simplesmente, adotar a estratégia relativista e negar que a tese tem uma aplicação geral, pois isso a tornaria uma mera opinião, não uma doutrina. A tese precisa ter um *status* de princípio regulador para poder ser assimilada como uma teoria explicativa dos fatos. Foi com esse sentido que ela foi interpretada antes do argumento peritrópico. Mesmo depois dele, a tese continua sendo examinada como um *logos* sobre a não existência de conflitos genuínos, tanto na esfera da percepção quanto em contextos de juízos morais e políticos. Isso admitido, o argumento peritrópico mostra é que, enquanto tese geral, a proposta de que todas as opiniões são verdadeiras acarreta uma consequência indesejável, pois ela justifica também a posição do conjunto de pessoas que a tomam como um objeto de opinião e a consideram falsa. Isso atribui uma inconsistência fatal a (P): ela se torna, ao mesmo tempo, verdadeira (para Protágoras) e falsa (para todos os demais), o que viola o PNC<sup>15</sup>.

Protágoras poderia atacar a conclusão acima por meio de uma estratégia de relativização e dizer ‘é falsa para eles, mas verdadeira para mim’, o que colocaria a disputa no campo dos conflitos de primeira ordem e, assim, não violaria o PNC. Essa saída, contudo, não está disponível para ele pelo fato de que a disputa está num nível de

---

<sup>14</sup> Vlastos e Sayre indicaram o problema dos qualificativos em (i). (cf. Vlastos, 1956, p. xiv, n. 29; Sayre, 1969, p. 87-88). Saber se houve de fato uma omissão platônica depende de como interpretamos a posição que Platão atribui a Protágoras. Se Platão o vê como um relativista estrito, a omissão dos qualificativos naquele ponto pode ter sido praticada, pois, como relativista, Protágoras não iria sustentar a proposição absoluta (i) ‘toda opinião é verdadeira’, mas a proposição relativa (i’) ‘toda opinião é verdadeira *para quem* a expressa’. Do mesmo modo, as premissas (iii) e (iv) teriam o assentimento dos que criticam Protágoras, mas não o de Protágoras. De outro lado, se Protágoras é um subjetivista ou infalibilista, como Aristóteles e Sexto Empírico parecem entender (ver Burnyeat, 1976a), então os qualificativos não são necessários em (i). Um infalibilista defende a tese: se S acredita que *p* é o caso, *p* é o caso, sem mais. Para argumentação sobre a interpretação infalibilista, ver Fine, 1988 (reimpresso em Fine, 2003). Burnyeat (1976b) defende que Platão, no *Teeteto* – diferentemente de Aristóteles e de Sexto Empírico –, retrata Protágoras como um relativista; ver também Lee, 2005.

<sup>15</sup> Notemos que é assim que Aristóteles interpreta Protágoras em Gama 5, como um dos pensadores cujas ideias estão em conflito com o PNC. A leitura que Aristóteles faz do pensamento de Protágoras (Gama 5-6) é apoiada pela identificação de uma estrutura geral de pensamento, atribuída a adeptos da tese de que as percepções são critério suficiente de cognição, cujos traços reproduzem fielmente o esquema de pensamento atribuído a Protágoras no *Teeteto*.

segunda ordem: os que são contra a tese tomam a opinião de Protágoras (de que a tese é verdadeira) como falsa. O objeto de exame dessas opiniões é a adesão de Protágoras a (P) – e não um mero predicado verdadeiro apenas para os que negam (P). Por isso, o argumento peritrópico ‘inverte’<sup>16</sup> a proposta e mostra que, ou bem Protágoras admite, como a maioria, que sua tese é falsa, abandonando-a, ou bem ele encontra uma forma de diferenciar o *status* de (P) e o *status* das opiniões particulares que (P) pretende regular, bloqueando o uso da própria tese para validar as opiniões dos que afirmam que ela é falsa. Seja qual for a estratégia a ser adotada por Protágoras, o argumento peritrópico mostra que (P) terá dificuldades para estabelecer consistentemente a tese de que *todas* as opiniões são verdadeiras.

A segunda parte da crítica (181-183) se detém na proposição que ocupa em 151-160 o posto de princípio (*archē*) ontológico da proposta de coextensividade entre *aisthēsis* e *epistēmē*. Trata-se da tese ‘tudo está em mudança’ (*ta panta kineisthai*, 181c2, variação da proposição expressa em 156a5). Aqui ‘*panta*’ funciona como um quantificador e a crítica ao argumento toma esse aspecto como causa de uma *redução ao absurdo* da proposição original: se *tudo* está em movimento, não é possível descrever algo que ocorre na percepção. O argumento propõe o que segue: supondo um fluxo total, no momento que uma percepção ocorrer, teremos, sob alguma forma, uma ação eficiente desse fluxo. Uma percepção ‘do branco’ (*tēs leukotētos*, 182d3), por exemplo, não se daria em tempo algum, posto que, na hipótese do fluxo total, o branco mudaria continuamente para outra cor (*metabolēn eis allēn chroan*, 182d3). Essa mudança contínua não permite um conteúdo sensível mínimo entre  $t_1$  e  $t_2$ . E se não há algo estável ocorrendo em um tempo  $t$  qualquer, também não há como um percipiente perceber o que estaria ocorrendo nessa porção de tempo.

Como se pode notar nesse breve resumo, as críticas direcionadas às proposições que sustentam a hipótese de que *aisthēsis* e *epistēmē* coincidem, dispostas no curso de 161-183, indicam que a hipótese é insustentável se amparada por tais proposições. Após seguirmos os passos que mostram como as teses de Protágoras e Heráclito geram consequências absurdas, temos a impressão que o autor do *Teeteto* apresenta, até essa seção do texto, razões suficientes para considerarmos que a tese da coextensividade entre sensação e conhecimento deve ser rejeitada. Mas, se isso é o caso, por que ele continuou o exame crítico da definição, concebendo uma seção inteira (184-6) cujos

---

<sup>16</sup> *Peritropē* tem também o sentido de ‘inversão’.

argumentos acarretam a conclusão de que sensação e conhecimento ‘não são o mesmo?’ (cf. 186e9-10: *ouk ara an eiē pote, ō Theaitēte, aisthēsis te kai epistēmē tauton*). Essa conclusão não é, justamente, a conclusão que decorre das duas críticas que vimos acima? Por que defender novamente a mesma conclusão, se as seções anteriores já tinham se encarregado de mostrar, por meio da crítica a (P) e a (H), que a definição não pode ser sustentada?

Para responder essa pergunta, precisamos destacar que o objetivo de 184-6 não é, meramente, defender a conclusão de que *aisthēsis* e *epistēmē* são diferentes ou que devem ser dissociadas. As investidas contra a tese progagoreana segundo a qual todas as opiniões são verdadeiras e as críticas à ontologia mobilista que ampara essa proposta já cumpriram esse papel. Penso que há um objetivo mais específico que consiste em introduzir uma tese sobre o caráter não cognitivo e não racional de qualquer tipo de *aisthēsis* estrita, em contraste com juízos cuja formulação requer o emprego de noções que Platão chama de *koina*. Essas noções são usadas em dois tipos básicos de cenários. De um lado, no âmbito de juízos concebidos no contexto de uma sensação que se presta a identificar uma propriedade comum entre uma cor e outra, um som e outro ou uma propriedade partilhada por um som e uma cor – para ficarmos no ponto de *Teeteto* 185a-b. O outro cenário foca tópicos acerca dos quais usamos os *koina* em operações puramente abstratas, quando a alma reflete ‘*autē di hautēs*’ (185e1, e6) e reconhece, de resto, aspectos pertinentes aos próprios *koina*.

Assim, penso que há uma divisão de tarefas muito clara entre os argumentos dispostos em 151-183 e o argumento de 184-186. Enquanto a primeira seção se volta exclusivamente para certa concepção de *epistēmē* que propõe a coextensividade entre o que é sensível e o que é cognoscível<sup>17</sup> e, para articular essa proposta, propõe o colapso entre a realidade objetiva e o mundo da percepção por meio da negação da existência de *ousiai*<sup>18</sup>, o texto de 184-6 se volta para uma questão diferente: trata-se de saber se, mesmo num cenário teórico onde as premissas de 151-160 não sejam mais asseridas – portanto, num cenário que preserva o conceito de ser no âmbito do sensível – é possível ainda sustentar que a sensação tem em si alguma capacidade de atuar como agente de

<sup>17</sup> Para uma análise sobre a relação entre essa concepção de *epistēmē*, atribuída à Protágoras por Platão, e certas premissas que o autor da *República* atribui ao chamado ‘amante de espetáculos’, em *República V*, ver Zuppolini, 2015.

<sup>18</sup> Ver sobretudo *Teeteto* 157b1: *to d’einai pantachotheren exaireteon*. G. E. L. Owen (1986, p. 86,) fez a importante observação de que há um contraste entre essa proibição do uso do termo ‘ser’ na doutrina secreta e a o fato de Sócrates atribuir *ousia* a som e cor em 185a.

conhecimento. A resposta de Platão, como veremos, é negativa, mas alguns intérpretes identificaram ambiguidades nessa resposta. Além de descrever os detalhes do argumento, pretendo também sustentar que há certo exagero nessa acusação de ambiguidade.

### *Síntese de Teeteto 184-6*

O texto de 184-6, em resumo, segue as seguintes etapas. Primeiro, em 184-5, Sócrates e Teeteto sustentam que o corpo e os sentidos são uma espécie de *canal* por meio do qual os dados sensíveis atingem a alma. Nessa primeira fase o texto defende que a mente e o corpo cooperam para constituir um processo genuíno de percepção. Depois, Sócrates convida Teeteto a considerar que há um contraste entre o que é próprio à sensação e o trabalho intelectual *per se* da alma. De um lado, cabe à alma ordenar o conteúdo da percepção, sobretudo quando este conteúdo se apresenta como experiência sensível estrita. De outro, há certo conteúdo não-sensível cujo exame somente a alma tem condições de fazer com propriedade. Neste exame, em contraste com aquele cenário de cooperação, não há participação dos sentidos.

Dado que nas sensações temos também a ocorrência de ‘aspectos’ que perpassam diferentes sensações, como ‘ser a mesma’, ‘ser diferente’, entre outros, e isso pode ser interpretado como instâncias de formulações discursivas básicas da forma ‘x é F’, uma conclusão legítima que muitos leitores fizeram foi a inferência de que aquele trabalho de lidar com *koina* também é uma tarefa desempenhada pela alma durante a percepção de dados sensíveis. Assim, tanto na apreensão de ‘aspectos’ nas sensações, quanto no exame de ‘tópicos’ concernentes a algum item abstrato, não parece restar uma função cognitiva para a *aisthēsis* enquanto tal<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Dois tipos de investigações são enfatizadas no argumento: (i) investigação da alma *di' hautēs* e (ii) investigação por meio dos órgãos (ver especialmente 185e7 com Modrak, 1981, p. 42). Meu ponto aqui consistirá em defender que a segunda não é uma investigação conduzida com a participação ativa das *aisthēsis* na formulação de conhecimentos, mas uma investigação da alma sobre dados sensíveis *fornecidos* pela *aisthēsis*. Tomada em seus limites, a *aisthēsis* é sempre passiva no argumento de 184-6. De outro lado, em 179c2-5 Platão parece estar sugerindo que as informações da *aisthēsis*, no sentido protagoreano de uma experiência subjetiva, são difíceis de serem refutadas, o que poderia indicar que ela produz algum tipo de conhecimento infalível. No entanto, ler dessa forma 179c é um erro, pois Platão apenas concede aí que a *aisthēsis* é irrefutável em seu domínio subjetivo, sendo, todavia, objeto de aprimoramentos ulteriores ou de contestações num domínio reflexivo.

Em linhas gerais, o resumo acima delinea um cenário nitidamente anti-empirista: percepção e conhecimento não compartilham tarefas no âmbito do conhecimento. Essa conclusão levou Michael Frede a sustentar que *Teeteto* 184-6 opera uma surpreendente redução do papel cognitivo da *aisthēsis*. Segundo Frede, Platão:

restricts the general notion of perception to sense-perception in such a narrow sense and, moreover, to such a narrow notion of sense-perception that we cannot even any longer be said to perceive that something is red.<sup>20</sup>

A interpretação de Michael Frede enfatiza a propriedade característica de 184-6: é aí que Platão se envolve com o escopo cognitivo da percepção<sup>21</sup> enquanto tal. Ao destacar que o argumento não concede nenhuma forma de juízo à percepção, Frede mostra que o objetivo de 184-6 é deflacionar o escopo cognitivo da *aisthēsis* a um grau zero de cognição. Embora eu concorde com essa avaliação geral, penso que o artigo de Frede não tem elementos para rechaçar objeções que foram apontadas por outros *scholars*, sendo necessário, portanto, complementá-lo com uma análise mais rigorosa do texto. Cooper e Modrak<sup>22</sup> estão entre os que sustentaram que, mesmo que admitamos que Platão tem o objetivo que Frede destacou, parece que o autor dos diálogos não conseguiu realizá-lo plenamente, pois deixou transparecer uma ambiguidade no uso do termo ‘*aisthēsis*’ em 184-6. Platão não teria se decidido sobre duas possibilidades para o alcance cognitivo desse conceito: (i) a percepção é capaz de produzir, em seu domínio, juízos sensíveis que nomeiam algo, tal como na sentença ‘x é salgado’. Contudo, ela não seria capaz de produzir juízos complexos que envolvem conceitos – como as três noções que figuram na sentença ‘o salgado e o azedo não são o mesmo conceito’ (salgado, azedo, identidade); (ii) todo juízo da forma ‘x é F’ requer um trabalho reflexivo da alma, cumprido em seu domínio exclusivo. Essa segunda alternativa restringe a sensação ao fluxo das afecções, reservando à alma a capacidade de produzir

---

<sup>20</sup> Frede, 1995, p. 394.

<sup>21</sup> Meu uso de ‘sensação’ e ‘percepção’ para traduzir *aisthēsis* borra qualquer distinção entre esses termos. Essa distinção pode não ser importante nas partes do texto que descrevem as linhas gerais do argumento, pois a primeira definição toma qualquer experiência sensível gerada no contato entre um indivíduo e estímulos externos como suficiente para gerar uma situação de conhecimento. Contudo, é preciso dar crédito a Michael Frede, no texto citado, por ter observado a redução do escopo semântico de *aisthēsis* em *Teeteto* 184-6: de um sentido amplo, mais propriamente vertido com o termo ‘percepção’, o texto de 184-6 proporá um sentido estrito, não-cognitivo, e nessa acepção o termo ‘sensação’ pode ser mais adequado do que ‘percepção’, uma vez que o primeiro tem um conteúdo cognitivo mais fraco. Meu objetivo aqui é basicamente explicitar os detalhes dessa redução e de que modo ela pode ser compreendida sem que tenhamos que atribuir a Platão uma ambiguidade.

<sup>22</sup> Cooper, 1970 e 1990; Modrak, 1981.

juízos de qualquer tipo. Assim, ficam excluídos tanto juízos abstratos, como o que faz a comparação entre os conceitos ‘salgado’ e ‘azedo’, quanto juízos sensíveis, como ‘x é salgado’, ‘x é vermelho’ e assim por diante.

A tese de que Platão não percebeu a importância de se pronunciar claramente sobre as duas possibilidades descritas acima é controversa. De fato, o objetivo imediato de 184-6, no contexto do diálogo, é promover um tratamento do uso do termo ‘*aisthēsis*’ que possa livrá-lo dos compromissos epistemológicos que esse emprego possa ter. Por ‘compromisso epistemológico’ no âmbito da sensação entendo um assentimento à possibilidade de que a sensação teria condições de participar ativamente de um processo cognitivo. Participar de um processo cognitivo não é, meramente, fornecer dados à uma alma articuladora, pois é evidente que a *aisthēsis* faz isso e Platão o sabe bem, como a segunda seção do *Teeteto* deixa claro, sobretudo na passagem conhecida como ‘bloco de cera’<sup>23</sup>. O que penso estar sendo negado por Platão em 184-6 é a possibilidade de que a *aisthēsis* possa fazer, nos limites de seus recursos, juízos. Como um ‘juízo’ é um ato cognitivo básico em qualquer forma de apreensão de aspectos verdadeiros de um objeto, tema ou qualquer outra coisa no mundo, se a *aisthēsis* não pode fazer um juízo então a *aisthēsis* não pode conhecer. A conclusão do argumento de 184-6 diz isso de um modo sintético: conhecer requer apreender a ‘*ousia*’ e a ‘*alētheia*’. Dado que a alma não apreende ambos, ela não conhece. Veremos, na seção seguinte, qual é o escopo dos juízos que são negados à *aisthēsis*.

#### *Análise de Teeteto 184-5*

O texto de *Teeteto* 184-5 se desenvolve do seguinte modo. Primeiro, são apresentadas algumas questões preliminares sobre a gramática da *aisthēsis*.

*T.1 SO.* Suponha então que alguém te perguntasse isso: com o que [*tōi*] um ser humano vê o preto e o branco e com o que ouve o grave e o agudo? Imagino que dirias: com os olhos e com os ouvidos. *TE.* Sim. (184b7-9).

*T.2 SO* (...) examina, pois, qual resposta é a mais correta: os olhos são aquilo *com o qual* [*hōi*] vemos ou aquilo *através do qual* [*di’ hou*] vemos? E os ouvidos são aquilo com o qual ouvimos ou através do qual ouvimos? *TE.* Me parece, Sócrates, que percebemos cada coisa *através deles*, [*di’ hōn*], antes de *com eles* [*hois*] (184c6).

---

<sup>23</sup> O bloco de cera (190e-196c) é uma tentativa de explicar a ocorrência de juízos falsos sobre experiências sensíveis de um sujeito que admite ‘conhecer’ o objeto sensível.

T.3 SO. Pois seria de algum modo estranho, meu jovem, se várias sensações [*aisthēseis*, d2]<sup>24</sup> estivessem alojadas em nós, como em cavalos de madeira, [*doureiois hippois*]<sup>25</sup>, sem que tudo convirja para uma certa ideia<sup>26</sup> [*eis mian tina idean*] – seja a alma ou o que quiser chamar –, pela qual nós percebemos tudo o que é sensível, tendo aquelas sensações<sup>27</sup> como instrumentos (184d1-5).

As duas questões colocadas em T1 e T2 possuem respostas diferentes porque a primeira ainda não menciona o problema do agente dominante da percepção, o que é feito em T2. Em T1 Teeteto dá uma resposta trivial à pergunta ‘com o que percebemos itens como o preto e o branco?’. Ele concorda que responderia que as propriedades sensíveis são percebidas ‘com’ os sentidos. Já em T2 a pergunta destaca uma distinção gramatical a ser aproveitada por Sócrates no que vem a seguir. Nas linhas imediatamente anteriores a T2 Sócrates diz que, em geral, não é um sinal de educação inferior ser ‘despreocupado’ (*eucheres*, c1) no uso de nomes e verbos e não buscar a precisão (*akribeia*). No entanto, em alguns casos isso é necessário, como na resposta de Teeteto em T1. O ponto é enfatizado para que sobressaia uma distinção entre o idioma da percepção que usa ‘com’ e o idioma que usa ‘através’. O primeiro admite ‘*de dicto*’ certa autonomia para aquele órgão do sentido que a palavra ‘com’ toma como referente. O outro idioma preserva a possibilidade de que o processo de percepção tenha o ponto de acabamento em ‘algo’ distinto dos órgãos sensíveis. Essa opção é expressa por *dia* + genitivo em c6-8 e d4<sup>28</sup>. Platão não se refere aqui a uma distinção estritamente

---

<sup>24</sup> ‘Sensações’ (ou ‘percepções’) é uma alternativa para a tradução desse termo (cf. Diès, Campbell, Cooper), tal como ocorre em *Teeteto* 156b3, no contexto da ‘doutrina secreta’. Alguns, como Burnyeat (1976c, p. 30, n. 4), preferem ‘sentidos’, sob o argumento de que *aisthēseis* é o antecedente de *toutōn hoion organōn* em 184d4 e estes seriam as faculdades sensitivas. Mas as sensações podem também ser tomadas como instrumentos (*organa*) pela alma, na descrição da percepção que está sendo corrigida por Sócrates. Assim, se pressionarmos a metáfora, temos um quadro em que as sensações enquanto *qualia* estão em nós, que somos os cavalos de madeira. Agradeço a Lucas Angioni por ter me mostrado esse ponto.

<sup>25</sup> Esse plural é provocado por *hēmim* em d2 (cf. Campbell, 1883, p. 158).

<sup>26</sup> ‘*idea*’ no original, mas sem o sentido técnico do platonismo. É um sentido ordinário de ‘tipo’ de coisa (cf. Rowe, 2015, p. 58).

<sup>27</sup> Tomo *aisthēseis* em d2 como o referente de *toutōn* em d4. Ver nota 24.

<sup>28</sup> McDowell (1973) usa ‘by means of’ em sua tradução. Burnyeat (1976c), Cornford (1935), Cooper (1970, 1990) e Lorenz (2006) adotam ‘through’, opção que também procuro verter em português. Outras opções: Narcy (1994): ‘ce au moyen de quoi’, Valdimigli (1931): ‘mediante la quale’. O problema do uso de ‘por meio de’ para verter *dia* + genitivo (como faz Nunes, 2001, [1973]) é o fato de enfraquecer o contraste entre uma instrumentalidade direta (*hōi*) e outra indireta (*di’ hou*). Esse contraste é o ponto central do argumento, contudo, não é fácil exprimi-lo de modo satisfatório numa língua moderna. O termo ‘através’ conserva algo da ideia de um fluxo de dados passando um canal e por isso o adotei.

linguística, ainda que ela seja gramatical, mas à correção ou não de nosso modo habitual de usarmos sentenças que exprimem o sujeito de uma dada percepção<sup>29</sup>.

Em T3 a metáfora do ‘cavalo de madeira’ representa a disposição dos sentidos numa alternativa de explicação em que não há um agente unitário na percepção, mas vários sentidos desempenhando seu papel de modo autônomo. Sócrates afirma que é uma imagem “estranha” a possibilidade de que os sentidos estariam alojados dentro da alma sem algo para o qual as informações que eles carregam possa confluír. No texto seguinte Sócrates dá mais detalhes sobre este item unificador das experiências sensíveis e justifica a introdução do ponto gramatical.

*T.4* Eis a razão de te exigir precisão nestas coisas: se há *algo em nós* mesmos, [*ei tini hēmōn autōn*], que é o mesmo [*tōi autōi*] e com o qual nós atingimos os itens brancos e pretos através [*dia*] dos olhos, e os outros itens através dos outros órgãos sensíveis [*dia de tōn allōn*] (184d6-e3).

Na sentença ‘*ei tini hēmōn autōn tō autō...*’ (184d7-8) Sócrates sugere que há um ‘mesmo’ que opera como ponto de convergência das informações que nos chegam através dos órgãos sensíveis. Claramente está sendo assumido que os dados sensíveis sozinhos não são suficientes para a percepção de propriedades sensíveis como ‘branco’. Ainda estamos num estágio preliminar do argumento e Sócrates não está se comprometendo com tudo o que está sendo sugerido aí. Nos demais textos, descritos adiante, a proposta de que a alma *articula* os dados sensíveis ficará mais clara.

Burnyeat, sob evidente influência de Campbell<sup>30</sup>, sugeriu que a tese de que a alma exerce uma potência unificadora na lida com os dados sensíveis tem certo paralelo com *República* 436a, na seção da tripartição da alma. Na *República* o conceito ‘*logistikon*’<sup>31</sup>, que tem como referente a parte racional, tem a função de comandar as demais forças que operam na estrutura psíquica. No *Teeteto* esse conceito pode ser interpretado como a capacidade inerente à alma de perceber os atributos comuns (*koina*). Assim, em ambos

<sup>29</sup> Cf. Burnyeat, 1976c, p. 34, Ver especialmente p. 38 com nota 27, bem como as p. 29-37. Burnyeat (p. 49) enfatiza que aqui temos, pela primeira vez na história da filosofia, a formulação do difícil conceito de ‘unidade da consciência’, mais tarde retomado por Descartes.

<sup>30</sup> Burnyeat, 1976c, p. 37; Campbell, 1883, p. 159.

<sup>31</sup> Tomo esse conceito em seu uso geral, em oposição a aspectos da alma que não usam a razão. Não é necessário pensá-lo como membro de uma tripartição. Ver Cooper: “(…) on Plato’s Theory (as indeed on Aristotle’s) in some ways the basic division is between on the one side *to logistikon* (literally the calculating part), and appetite and spirit together on the other”. (Cooper, J. ‘Plato’s Theory of Human Motivation’, in Wagner, E. (ed.). *Essays on Plato’s Psychology*. Lexington Books, 2001, p. 95). Para discussões sobre *logistikon* no contexto da tripartição, ver o recente conjunto de estudos em Barney, Brennan & Brittain (ed.). *Plato and the Divided Self*. Cambridge, CUP, 2012.

os textos há um conceito de razão que está em operação, seja para disciplinar tensões psíquicas, no caso da *República*, seja para formular discursivamente aspectos das sensações que passam pelo corpo, como é o caso do *Teeteto*.

### *O argumento do objeto próprio*

T.5 SO. E também estaria disposto a concordar que aquelas coisas que você percebe através de uma faculdade não podem ser percebidas através de outra? Por exemplo: você não pode perceber através da vista o que percebe através do ouvido, ou através do ouvido o que percebe através da vista? TE. Como não admitiria, Sócrates? SO. Assim, [ara], se há algo [ei ti] que você pensa [dianoēi] sobre ambos, não é nem por um nem por outro órgão que você pensa, nem sequer (oud au) através destes dois órgãos que você percebe<sup>32</sup>. TE. Não, de fato (184e8-185a7).

A segunda tese importante de 184-6 foi nomeada na literatura de ‘argumento do objeto próprio’. Em 184e8-185a7 Sócrates requer o assentimento de *Teeteto* para a ideia de que cada faculdade perceptiva tem seu foco em atributos peculiares à faculdade em questão. A estrutura do argumento é a seguinte:

1. É impossível apreender propriedades sensíveis específicas<sup>33</sup> através de sentidos diferentes;
2. Exemplo: não é possível perceber através da visão o que é percebido através da audição, ou perceber pela audição o que se percebido pela visão;
- 3. Portanto, se há apreensão de propriedades vinculadas àqueles dados sensíveis que podem também ser aplicadas a mais de um item sensível, tais propriedades não podem ser percebidas pela *aisthēsis*.

McDowell nota que o argumento não se ajusta bem a todos os atributos sensíveis, pois envolve uma dificuldade sobre aspectos sensíveis comuns a mais de uma faculdade<sup>34</sup>. Isso cria problemas para a conclusão em 3. Mas no que toca aos chamados

---

<sup>32</sup> A maioria dos tradutores do *Teeteto* (Rowe 2015, McDowell 1973, Levett 1990, Nunes 2001, Cornford 1935, Chambry 1967, Diès 1924, Waterfield 1987, Chappel 2004, Narcy 1994) ignoram que em 185a4-6 há duas negações: (i) a negação da ocorrência do pensamento comum sobre som e cor *através* da visão ou audição e (ii) a negação da *percepção* dessa propriedade comum através das mesmas capacidades. Em geral entende-se que há apenas uma negação, a saber: *se houver um pensamento sobre ambos, isso não será objeto de percepção, nem por uma das capacidades, nem por outra*. Mas isso não retrata de modo fiel o texto grego, pois há um contraste operado pelo uso de dois verbos (*dianoēi* e *aisthanōi*) coordenados com ‘*ouk an dia ge*’ e ‘*oud au dia*’. Agradeço a Lucas Angioni, Felipe Weinmann e aos demais participantes do *Seminário de tradução do Teeteto* (Campinas, maio de 2016) pela valiosa discussão sobre esse trecho, sobretudo a Angioni por ter enfatizado a necessidade de uma tradução que conserve o contraste. Valgimigli 1999 [1931] e Ferrari (2011) parecem ter percebido melhor a estrutura da passagem, mas não a comentam.

<sup>33</sup> Estou assumindo que as propriedades sensíveis próprias estão no escopo do argumento, mas isso é controverso. Ver as duas notas seguintes.

<sup>34</sup> McDowell, 1973, p. 186. Para a distinção entre sensíveis ‘especiais’ ou ‘próprios’ e sensíveis ‘comuns’, ver Aristóteles, *De Anima* II, 6. Os sensíveis comuns são: *kinēsis*, *ēremia*, *arithmos*,

‘sensíveis especiais’ (cores, sabores, sons), a tese é plausível. Assim, o problema desse argumento é o fato de Sócrates não ter enfatizado que nem todas as percepções estão confinadas a sensíveis especiais. Atributos como ‘forma’, ‘rugoso’, ‘movimento’, entre outros, podem ser percebidos simultaneamente pela visão e pelo tato<sup>35</sup>. Lorenz, de outro lado, observa que Sócrates não emprega como premissa a tese de que a percepção está limitada a sensíveis especiais<sup>36</sup>. Essa observação nos permite interpretar o argumento do objeto próprio como uma tese fraca<sup>37</sup>: a percepção de determinados atributos comuns escapa à *aisthēsis* porque esta, naturalmente, está voltada a sensíveis próprios. Será preciso acrescentar mais dados para termos clareza sobre o ponto de Sócrates, o que será feito adiante.

### *O contraste entre comuns (koina) e sentidos em 185a8-e2*

Os trechos que seguem oferecem uma cadeia de perguntas e inferências feitas após o argumento do objeto próprio.

---

*schēma, megethos*. São comuns porque podem ser percebidos por mais de uma faculdade sensória, como um movimento particular, percebido pela vista e pelo tato. Platão não menciona os sensíveis comuns em 184-6.

<sup>35</sup> Portanto, temos uma ambiguidade entre um uso moderado do argumento do objeto próprio, plausível para a percepção de sensíveis próprios na sensibilidade de cores, sons, gostos, etc., e um uso imoderado da tese, cujo escopo abarcaria os sensíveis comuns (cf. Holland, 1973, p. 102; Burnyeat, 1990, p. 57). Esse segundo uso extrapola o emprego legítimo do argumento. A questão é saber se Platão precisa desse segundo uso para seus propósitos. Modrak pensa que sim (1981, p. 36ss), mas se considerarmos que Platão quer defender o ponto de que *qualquer* pensamento sobre aspectos comuns escapa à capacidade sensória por requerer o uso das noções ‘ousia’ e ‘alētheia’ (cf. 186a-e), pode-se então sustentar que para Platão a natureza específica das faculdades sensoriais, sempre voltadas a seus respectivos objetos, as torna incapazes de mobilizar tais conceitos. Mais uma vez concebida nos termos de uma leitura caridosa, a estratégia aqui seria livrar Platão de um compromisso com a tese imoderada simplesmente sustentando que a tese legítima já é suficiente para ‘indicar’ o que ele quer. Além disso, deve-se notar que o fato de Aristóteles ter observado a peculiaridade dos sensíveis comuns não modifica a tese legítima, pois continua sendo verdadeiro que as faculdades sensíveis possuem objetos exclusivos sobre os quais operam e, como diz Aristóteles, são destas propriedades que se diz propriamente (*kuriōs*) que são perceptíveis. Assim, a tese do objeto próprio é correta mesmo que reconheçamos que nem todas as propriedades sensíveis são percebidas por uma única faculdade. De outro lado, penso que teria sido melhor se Platão tivesse se pronunciado sobre os sensíveis comuns, como fez Aristóteles em *De Anima*, II, 6, pois isso livraria o primeiro da ambiguidade que ronda a tese do objeto próprio no *Teeteto*.

<sup>36</sup> Lorenz, 2006, p. 80. Contrastar com Burnyeat, 1976c, p. 47.

<sup>37</sup> Cf. também Burnyeat, 1976c, p. 48.

T.6 SO. Então, sobre som e cor<sup>38</sup>, você não tem este primeiro pensamento acerca deles: que ambos são [*hoti amfoterō eston;*]? TE. Sim, tenho. SO. E que cada um é diferente do outro, mas idêntico a si mesmo? TE. Certamente. SO. E que em conjunto são dois e cada um é um? TE. Isso também. SO. E você é também capaz de examinar se são semelhantes ou dissemelhantes um do outro? TE. Iguamente (185a8-b6);

T.7 SO. E então através do que você pensa todas essas coisas sobre o par [*peri autoin*] ? Pois nem através do ouvido e nem através da vista se apreende o que há de comum sobre eles. Aqui está outro indício do que estamos falando [*tode tekmērion peri hou legomen*]: se fosse, pois, possível [*ei gar dunaton eiē*] examinar se ambos do par são [*eston*] salgados ou não [*halmurō ē ou*], sabes que poderás dizer *com o que* [*hōi*] faria esse exame, e não parece que seja nem a vista e nem o ouvido, mas outra coisa. TE. Como não, pois é a capacidade que opera através da língua? [*dia tēs glōttēs dūnamis;*] (185b9-c3).

T.8: SO. Falas com propriedade. E através de quê efetivamente opera a capacidade que mostra a você o que é comum a tudo e a estes itens sensíveis<sup>39</sup>, [*to t' epi pasi koinon kai to epi toutois dēloi soi*], aquilo a que aplicas as palavras 'é' [*estin*] e 'não-é' [*ouk esti*], e as que usamos há pouco nas questões sobre o som e a cor [*peri autōn*]? Que órgãos [*organa*]<sup>40</sup> você irá atribuir a todas estas coisas [*toutois pasi*], por meio dos quais [*di hōn*] o que em nós é perceptivo percebe cada uma delas? [*aisthanetai hēmōn to aisthanomenon hekasta;*] (185c4-8).

T.9 TE. Falas sobre o ser [*ousian legeis*] e o não ser [*mē einai*], semelhança e dissemelhança [*homoiotēta kai anomoiotēta*], o mesmo e o diferente [*to tauton te kai heteron*] e ainda o um e qualquer outro número aplicado a eles. E é claro que sua questão também trata do par e do ímpar e tudo o mais que os acompanha. O que você pergunta é: através de qual [*dia tinos*] parte do corpo nós percebemos com a alma? SO. Você me segue excelentemente bem, Teeteto! É exatamente sobre tais coisas que estou perguntando (185c9-d5).

T.10 TE. Por Zeus, Sócrates, de minha parte não poderia dizer algo distinto do que penso desde o princípio de nossa conversa: não há nenhum órgão desse tipo peculiar a estas coisas, como há para aquelas. Ao contrário, me parece que a própria alma, por si mesma, examina o que há de comum acerca de tudo [*autē di'hautēs hē psuchē ta koina moi phainetai peri pantōn episkopein*]. (185d6-e2)

Esses textos mostram uma mudança no foco do argumento de 184-6. Nas duas seções anteriores<sup>41</sup> houve uma ênfase no papel ordenador desempenhado pela alma no pensamento sobre os dados que perpassam os órgãos sensíveis. Nessas seções se vê um evidente clima de cooperação entre a alma e os sentidos. Nos textos acima, porém, a introdução da tese do objeto próprio deslocou a ênfase para o contraste entre as

<sup>38</sup> Pode-se indagar se são instâncias sensíveis de som e cor (*tokens*) ou som e cor de modo geral (*types*). Considerando a ênfase que a passagem põe no contraste entre a percepção de sensíveis próprios e o pensamento acerca destes, penso que a primeira opção é mais provável: pela sensação apreendemos, antes, o referente sensível das propriedades (duro, leve, etc.), não seus análogos conceituais. O contraste *men-de*, em 186b2-9, me parece indicar isso. Ver também McDowell, 1973, p. 187. Para uma opinião diferente, ver Modrak, 1981, p. 53, n. 24.

<sup>39</sup> Tomo a referência de *epi toutois* (c5) como o par que vem sendo examinado: som e cor. *Epi toutois* retoma '*peri autoin*' de b7. O mesmo referente deve ser atribuído a '*peri autōn*' em c6-7 e d1.

<sup>40</sup> Uma alternativa para *organa*, aqui e em 185d8, é 'instrumentos'.

<sup>41</sup> (i) ponto gramatical e (ii) argumento do objeto próprio.

capacidades específicas dos órgãos sensíveis – enquanto tais múltiplas, pois se dividem conforme o tipo de percepção e de órgão sensível –, e a habilidade unitária da alma em examinar as propriedades comuns (*koina*) sobre *aisthēta* como ‘cor’ e ‘som’, bem como sobre quaisquer outros itens, sensíveis ou não-sensíveis. Esse contraste aparece nitidamente nas perguntas feitas por Sócrates acerca do órgão hipotético cujo desempenho seria análogo à capacidade que cada órgão tem de apreender o que é próprio aos diferentes tipos de sensíveis. Assim, em T6 Sócrates pergunta que tipo de órgãos (ou instrumentos) estamos dispostos a conceder como capazes de examinar estas questões *sobre som e cor* (que ambos são, etc.) e em T8 indaga sobre a capacidade que nos permite apreender os comuns.

Em T9 a pergunta final omite a especificação dos itens acerca dos quais os *koina* são pensados, mas estes itens são os mesmos desde 185a8: *peri phōnēs kai peri chroas*. São os itens retomados em b7 (*peri autoin*), c6-7, d1 e omitidos em d3. Se isso não é notado, a pergunta em 185d3 pode sugerir que se trata de saber ‘por meio de qual faculdade entramos em contato com o *ser* e outras propriedades?’. Mas a pergunta ali é ‘por meio de qual parte do corpo a alma pensa aquelas propriedades comuns a tudo e também aos itens mencionados?’. Isso é corretamente percebido por Cooper<sup>42</sup> e trata-se, de fato, de um ponto crucial em toda a empreitada de *Teeteto* 184-6.

Considerando o ponto acima, notamos que, embora haja no texto um típico contraste platônico entre o que é próprio ao sensível e o que é próprio ao pensamento, não é claro se esse contraste pode ser assimilado, sem mais, ao contraste entre *Formas* e *Sensíveis* que encontramos em textos como *Fédon* e *República*. Esse assunto, contudo, é controverso. Vou relatar e comentar a seguir algumas interpretações que considero representativas de leituras divergentes.

Cornford defendeu que Platão está tratando em 184-6 do contraste entre *Formas* e *Sensíveis* sob a forma de uma oposição entre *koina* e *idia*. Penso que este comentador dá ênfase exagerada ao termo ‘*idion*’ (singular). Esse termo é usado em 185d8 para qualificar o *organon* que, na pergunta hipotética sobre uma faculdade examinadora análoga aos sentidos, seria específico para os itens comuns, mas o termo não se aplica aos objetos dos sentidos ou às experiências particulares. Depois dessa ocorrência, ‘*idion*’ não aparece mais em 185-6. Contudo, Cornford vê no uso de *idion* a ocasião para projetar em 184-6 a seção 153-6, conhecida como ‘doutrina secreta’. Essa parte do

---

<sup>42</sup> Cf. Cooper, 1970, p. 134; 2015, p. 128-30.

*Teeteto* defende a tese de que o que nomeamos ‘cor’ não possui um referente com existência objetiva, pois se trata de uma sensação gerada numa experiência privada na qual há um ‘impacto dos olhos com um movimento apropriado’. Em 153-6 esse processo de sensação é descrito como ‘peculiar a cada um’ (*hekastōi idion*, 154a2). Os referentes de ‘cada um’ são, respectivamente, o órgão sensível e objeto, no momento preciso em que a cor se forma no movimento que aproxima o olho do objeto. Cornford toma essa doutrina como descrição adequada do que ocorre na percepção privada. Ele diz: ‘o objeto do meu sentido é privado para mim no sentido de que ninguém pode ver exatamente o que eu vejo, e peculiar no sentido de que jamais duas pessoas, olhando para a mesma coisa, verão precisamente cores semelhantes’<sup>43</sup>.

Mesmo que admitamos que a passagem está arguindo um contraste semelhante ao que Cornford menciona, penso que há uma objeção à sua interpretação que precisa ser enfrentada. Cornford sugere que Platão adota em 184-6 a visão de sensação que está sendo proposta em 153-6, mas há uma diferença entre as propriedades sensíveis no contexto da doutrina secreta e as propriedades sensíveis em 184-6. No primeiro cenário, como muito bem nota Cornford, toda propriedade percebida é peculiar a um contexto específico, pois é relativa às condições de percepção daquele sujeito e daqueles objetos. A doutrina é muito explícita quanto à proposta de não permitir que predicados com significado fixo, formados por meio do uso do conceito de ‘ser’, possam ser atribuídos aos objetos apreendidos na sensação. Se o permitisse, teríamos um cenário em que uma ontologia de objetos estáveis garantiria a existência de propriedades intrínsecas – ou aspectos objetivos – entre uma sensação e outra. Como se sabe, a ‘doutrina secreta’ rejeita esse tipo de suposição. De outro lado, em 184-6 tudo nos leva a crer que é a suposição de que existe um mundo de objetos com propriedades estáveis, capazes de serem articuladas por uma alma, que garante a percepção das instâncias dessas propriedades. Por isso o argumento de 184-6 diz que ‘som’ e ‘cor’ possuem ‘ser’ e são ‘diferentes’, como vemos Sócrates fazendo em T6. Tais itens sensíveis podem, portanto, figurar como portadores das instâncias de predicados que encontramos em T6. Não vejo como conciliar essa diferença entre a forma como as duas seções compreendem a estabilidade de aspectos percebidos na sensação, o que me leva a rejeitar, pelo menos até o momento, a proposta de Cornford.

---

<sup>43</sup> Cornford, 2003, p. 40.

No que se refere ao termo ‘*koina*’, Cornford argumenta que devemos entendê-lo no sentido em que um nome é comum a um número de coisas individuais. Trata-se de uma interpretação que tem influência do que Platão escreve em *República* 596a. Nessa passagem, Sócrates pergunta a Glauco se ambos devem examinar a poesia pelo procedimento habitual, que consiste em colocar como hipótese uma forma única para cada grupo de coisas que recebem o mesmo nome<sup>44</sup>. Cornford, contudo, reconhece que está apenas recomendando essa interpretação, pois no texto do *Teeteto* não há referência nominal às Formas<sup>45</sup>.

A interpretação de Cooper fornece uma explicação diferente para o contraste *koina-idia*. Primeiro, ele interpreta o argumento do objeto próprio como um argumento plausível para a distinção entre sensação e juízo:

Thus only colors can be seen, and no color can be heard or tasted. (...) what we are then noticing about the objects, their existence, cannot be either an auditory or a visual property, since it belongs equally to the sound and to the color, and it is obvious that there is no further sense through which we could perceive such commons properties. Judgments of this kind are made by the mind by itself and without the aid of any sense or organ of sense<sup>46</sup>.

O juízo ‘o som existe’ ou ‘possui identidade’ é uma instância do que Cooper chama aqui de “noticing existence” – ele está traduzindo a ocorrência de *einai* em 185a como existência –. Estes juízos são distintos das instâncias perceptivas do som, pois são formulações proposicionais da alma e, enquanto tais, não podem ser formulados no âmbito de uma sensação. Em sua dissertação<sup>47</sup> – que data de 1967, mas foi publicada somente em 1990 e reimpressa em 2015 –, Cooper enfatiza isso mais claramente. Ele defende que ao julgar que algo existe ou possui identidade a alma não está percebendo nada, mas comparando, raciocinando, julgando e concluindo, tendo os dados sensíveis como objeto dessas operações. Esse exame, segundo Cooper, é tudo o que o Platão está

---

<sup>44</sup> Cornford defende a visão de que as Formas correspondem aos significados fixo dos termos (2003, p. 9; ver também p. 99-101 no contexto de *Teeteto* 181-3), mas *República* 596a é um texto que não especifica o escopo das Formas. Para detalhes ver Fine, *On Ideas*, 1997.

<sup>45</sup> Para críticas a Cornford ver Robinson, 1950, 3-30; Cooper, 1970, p. 132-26. Para uma crítica menos drástica, ver Fine, 1988a, 25-27. Para o significado e o escopo dos *Koina*, ver Silverman, 1990, p. 163ss; Kahn, 2013, 60-65. As Formas são as noções que estão na mente de Platão quando ele pensa numa resposta apropriada a uma pergunta socrática da forma ‘o que é x?’. São, portanto, essências. E os *koina* são descritos no *Teeteto* como qualquer aspecto comum identificável pela reflexão e inacessível a uma modalidade sensória. Assim, parece que os *koina* se referem a uma classe mais populosa de propriedades do que a classe das Formas.

<sup>46</sup> 1970, p. 128.

<sup>47</sup> Cf. Cooper, 2015, p. 125.

ênfatizando, sobretudo no argumento do objeto próprio, mas também em 185b-e. Para Cooper, portanto, o ponto sobre os *koina* como propriedades formais pensadas a partir do material da sensação é o foco exclusivo do argumento e não há, como Cornford e outros sugeriram, um argumento sobre o contato ou visão das Formas em oposição ao que se pode obter na sensação.

Quanto ao tipo de percepção que o argumento propõe, Cooper é reticente à proposta que venho defendendo, segundo a qual se trata de percepção sem qualquer forma de juízo. Mesmo admitindo que essa é uma leitura possível, pois em 186e o texto restringe a verdade ao campo de operações no qual a alma atua sem os órgãos sensíveis, Cooper acha que Platão também poderia estar admitindo um segundo tipo de percepção: uma percepção capaz de ‘juízos mínimos’ (minimal judgments)<sup>48</sup>. O fato é que Cooper pensa que Platão não está percebendo que seu exame precisa ser mais claro sobre a distinção entre estas duas formas de percepção, caso o filósofo queira que esse argumento seja plenamente efetivo em seu propósito original.

Examinemos em detalhes a leitura de Cooper. Suponhamos um nível de reflexão em que o sujeito está consciente de determinados aspectos e outro no qual, hipoteticamente, tentamos imaginar o que seria uma sensação sem essa consciência. Assim, Platão estaria indeciso ou inconsciente acerca das seguintes descrições da percepção: (i) a percepção administra certo nível de cognição ou (ii) a percepção é pura, sem qualquer capacidade cognitiva. Esta última opção define *aisthēsis* como uma forma de estímulo que se dá no corpo devido às ocorrências físicas próprias aos órgãos sensíveis, mas sem o tipo de consciência ou de pensamento que formulamos por meio de cláusulas que se iniciam, formalmente, por um ‘que’. Assim, nessa concepção não-epistêmica de sensação, percebo *x* (percebo uma cor), mas não *penso nisso* no momento da sensação. Apenas *vejo* a cor. De outro lado, perceber *que x é* isto ou aquilo envolve o uso de conceitos como ‘ser’, ‘diferença’, ‘identidade’, o que significa que já não teríamos uma sensação pura. Segundo Cooper, Platão ‘shifts from saying that a person perceives through sensory powers of the body organs (cf. 184b9, c6-7, 8) to saying that (185c8, e6-7, 186b3) the mind perceives through the senses’<sup>49</sup>. O problema, para Cooper, é a indefinição entre um modelo de percepção que dá alguma agência aos sentidos – eles seriam os sujeitos de algumas sensações ‘por meio do corpo’ –, caso da

---

<sup>48</sup> *Idem.*

<sup>49</sup> Cooper, 1970, p. 129, n. 09.

primeira alternativa, e um modelo que nega completamente esse agenciamento ao defender que a percepção é uma função da alma, enquanto que os sentidos não são mais do que instrumentos usados para que a alma exerça sua capacidade reflexiva.

O próprio Cooper acha que o último modelo é o que Platão defende, mas por que, então, ele acredita que o texto não permite decidir? Ele inicia o exame dessa questão argumentando que Platão usa o termo *aisthēsis* de dois modos diferentes: *aisthēsis* tem como referente os episódios sensórios ocorridos no corpo e descritos no argumento do objeto próprio como sensações estritas: ‘the power of hearing, sight (*akoē, opsis*, 185a2, c1-2)’<sup>50</sup>. Mas Platão também usa o termo *aisthēsis* para se referir a atos perceptivos da perspectiva da alma, não só do corpo: ‘the acts of seeing, hearing, smelling, etc., can be called *aisthēsis* (cf. 186d10-e2)’<sup>51</sup>. Temos aqui o primeiro nível de ambiguidade, pois não estaria claro se Platão usa o termo para uma capacidade do corpo ou uma capacidade que a alma exerce por meio do corpo.

Mas, para Cooper, a evidência de maior peso de que Platão oscila, de fato, entre um e outro modo de conceber a *aisthēsis* está num exemplo citado em 185b9-c3 (T7). Nessa passagem temos o que Sócrates toma como um ponto adicional para argumentar a importância da alma como agente de reflexão. Sócrates diz: ‘pois, se fosse possível [*ei gar dunaton eiē*] colocar a hipótese de que ambos [som e cor] são salgados ou não, a resposta deveria ser que através *da língua* examinaríamos essa hipótese’. Cooper lê a passagem do seguinte modo: investigamos se um par de coisas são amargas por meio de uma capacidade física<sup>52</sup>. Cooper acha que essa sentença mostra que o autor do *Teeteto* não está sendo claro, em 184-6, sobre *quem* é o agente da percepção, pois, no argumento gramatical (184b-e) e no argumento do objeto próprio (184e-185a) esteve defendendo que a unidade de toda percepção é dada pelo trabalho da alma no exame de dados sensíveis, mas agora, em 185b, passa a sustentar, sem argumentar a mudança, que a sensação ‘investiga’. Para ser consistente, Platão deveria continuar exprimindo que não há trabalho intelectual no âmbito da sensação, dado que não há apreensão de noções comuns ali.

Penso que a observação de Cooper não tem a força que ele acha que tem, pois me parece que ele leu 185b9-c3 de um modo apressado. Ele tomou essa sentença como um

---

<sup>50</sup> Cooper, 1970, p. 129.

<sup>51</sup> *Idem.*

<sup>52</sup> “we investigate whether a couple of things are bitter by means of a bodily power” (p. 132).

assentimento por parte do autor do *Teeteto* à hipótese do agenciamento da capacidade sensória no exame de propriedade sensíveis, mas o fato é que a passagem está descrevendo uma situação hipotética<sup>53</sup>. É um caso impossível de se verificar na realidade, pois o predicado ‘*halmuros*’<sup>54</sup> não pode se aplicar a coisas como som e cor quando é tomado como uma propriedade perceptível pela língua, como é o caso aqui. De fato, este exemplo tem o propósito de fazer Teeteto entender, por contraste, a pergunta sobre quem é o agente no uso dos predicados comuns.

Além disso, Cooper não nota a estrita observância em 185b-c da doutrina da seção gramatical. Na questão se a cor e o som ‘são salgados ou não’, o caso dativo (*hōi*) usado em 185c1 só implica autonomia dos órgãos num uso *de dicto* dessa autonomia. O uso *de re* foi descartado na passagem gramatical com a sugestão de substituição do termo ‘com’ [*tōi*] pelo termo ‘através’ [*di’ hōu*]. A importância dessa sugestão – já salientamos – está na constatação de que quando digo que vejo *com* os olhos ou ouço *com* os ouvidos, estou destacando, consciente ou inconscientemente, que os órgãos são responsáveis pela percepção. Mas se digo que vejo através *dos* olhos ou ouço através dos ouvidos, descrevo a percepção de modo mais correto, pois deixo claro que os órgãos não realizam todo o trabalho. De volta a 185b9-c3, note-se que Platão usa ‘*dia* + genitivo’ em 185c3 (resposta de Teeteto), indicando, de acordo com 184b7-d1, que essa descrição requer o papel unificador da alma (*dia tēs glōttēs dūnamis*). Vemos aqui, claramente, que Teeteto não mudou seu ponto de vista em relação ao que é argumentado na seção gramatical. Assim, o ponto de T7 é este: se pudéssemos imaginar uma questão sobre a possibilidade de som e cor receberem o predicado ‘salgado’, continuaríamos no âmbito da alma, mas neste caso de uma alma que, em cooperação com o sistema sensório da língua, toma como objeto de exame a experiência que chamamos ‘salgado’ e investiga se é o caso ou não de atribuímos essa propriedade a coisas como sons e cores<sup>55</sup>. Portanto, se foi somente essa passagem que levou Cooper a achar que Platão concede alguma autonomia epistêmica aos órgãos, sua leitura não se mantém.

Considerando o que expomos acima, devemos agora nos perguntar qual modelo de percepção proposto por Cooper estaria sendo defendido em 184-6: (i) o modelo que

---

<sup>53</sup> Ver Polansky (1992, p. 168) para a hipótese da investigação do sabor de ‘som’ e ‘cor’ como um ‘counterfactual’.

<sup>54</sup> Esse termo pode significar aqui ‘salgado’ e opcionalmente amargo, picante ou desagradável.

<sup>55</sup> Para análises semelhantes ver Bostock, 1988, p. 132-37; Sedley, 2004, p. 106. Para uma análise diferente da minha, mas também contra Cooper, ver Kanayama, 1987 e Polansky, 1985 (especialmente p. 100, n. 6.)

admite que a sensação nomeia objetos (*labelling*) em atos sensíveis como ‘isto é vermelho’, ‘aquilo é amarelo’; ou (ii) o que reserva à alma a organização e formulação de qualquer dado, incluindo a organização dos dados sensíveis desse nível *low-level*? Como não procede a única evidência apresentada por Cooper para sustentar a primeira alternativa, só nos resta admitir que o texto de 184-6 favorece (ii). Assim, anda que a proposição ‘isto é vermelho’ seja concebida numa experiência sensível como instância de uma capacidade que a percepção teria condições de reproduzir em outros contextos, de acordo com o argumento de 184-6 essa proposição exhibe uma estrutura discursiva ( $x$  é  $y$ ) e, portanto, é uma conclusão obtida por uma alma *através* dos sentidos, não *com* os sentidos. De outro lado, a sensação tem um papel crucial aí: providenciar a parte da experiência perceptiva que nomeamos ‘dados sensíveis’. O texto de 184-6 não fornece muitos exemplos desses dados. Parece que o modelo padrão pensado por Platão destaca experiências como ‘ver uma cor’ ou ‘sentir uma superfície dura’. Tais experiências constituem o primeiro momento de apreensão de uma propriedade como ‘dureza’, mas não perfazem essa apreensão com seus próprios recursos, porque são apenas ‘afecções’.

A distinção entre o ato intelectual de perceber que isto ou aquilo possui dada propriedade ou ‘é’ uma coisa ou outra, de um lado, e as experiências sensórias enquanto tais, de outro, é captada por Charles Kahn: ‘sense-perception proper is thus carefully distinguished from perceptual judgement’<sup>56</sup>. Já Bostock diz que ‘Plato can reasonably distinguish, as at 179c, between the occurrences of these changes [*pathēma*] and the perception of them, i.e. the consciousness of them, without admitting that perception includes judgement’<sup>57</sup>. Penso que Kahn e Bostock perceberam bem o ponto de Platão: sustentar que qualquer juízo é função de uma alma. Nestes dois casos de leitura secundária convergente – e acertada, em minha opinião – sobressai o ponto de que Platão propõe uma distinção entre ‘sensação bruta’ e ‘percepção’ por meio da defesa da tese de que a ‘consciência’ ou o ‘reconhecimento’ de uma propriedade como ‘dureza’, quando está conectada a um item sensível na experiência, já implica o uso dos conceitos ‘*einai*’ e ‘*alētheia*’ – como sustenta a parte final de 184-6. Platão não está dizendo que qualquer momento dessa consciência é um uso efetivo desses conceitos. Ele apenas enfatiza que é preciso usá-los para pensar o pertencimento predicativo e para expressar numa sentença esse pertencimento. Assim, o reconhecimento de uma propriedade *F*

---

<sup>56</sup> Kahn, 2013, p. 64; ver também p. 86-88.

<sup>57</sup> Bostock, 1988, p. 143.

vinculada ao item  $x$  já seria um distanciamento da mera ocorrência da experiência com as instâncias daquela propriedade. Por isso, estou inclinado a rejeitar a tese de Cooper de que Platão está confuso sobre qual modelo de percepção, de fato, recomenda. O modelo recomendado é o da percepção como um ‘ato’ da alma, o que Kahn chamou de ‘perceptual judgment’.

Para concluir, observo que, na transição do argumento final da primeira definição para a segunda definição, há uma defesa da tese de que a percepção judicativa é um ato de uma alma que utiliza recursos linguísticos para identificar, classificar e inferir a partir do que é ‘dado’ na sensação. Isso nos leva a uma distinção entre ‘percepção’ e ‘sensação’. A primeira é um ato cognitivo de uma alma que perfaz o que o verbo *doxazein* expressa no âmbito das informações provenientes das sensações. A segunda, de seu lado, é a experiência sensível enquanto ocorre no corpo. Elas são distintas conceitualmente, embora talvez não o sejam no processo que as gera. De fato, a maior parte das sensações se tornam percepções durante o processo de articulação de informações – sejam as advindas naquele momento ou as já registradas no histórico sensorial do sujeito. Desse modo, as informações que a experiência subjetiva colhe para formar a sentença, ‘isto é um gato’ e a experiência ‘ver um gato’ estão amalgamadas numa só experiência. Por isso, não há, efetivamente, experiência sensorial ‘pura’. Só podemos ‘ver um gato’ se já tivermos as informações apropriadas para reconhecer um, o que significa que nenhuma percepção ‘de que é um gato’ nos é ‘dada’. É preciso sempre um trabalho cognitivo, por menor que seja<sup>58</sup>, e o texto de *Teeteto* 184-6 talvez seja o primeiro na história da filosofia a defender isso explicitamente.

Anderson de Paula Borges  
*Universidade Federal de Goiânia*

---

<sup>58</sup> Escrevi estas linhas sob influência da distinção feita por Dretske entre ‘simple seeing’ e ‘cognitive seeing’: “The role or function of the sensory systems in the total cognitive process is to get the message in so that a properly equipped receiver can modulate her responses to the things about which she is getting information. The sensory system is the postal system in this total cognitive enterprise. It is responsible for the *delivery* of information, and its responsibility ends there. What we *do* with this information, once received, whether we are even capable of interpreting the messages so received, are questions about the cognitive conceptual resources of the perceiver. If you don't take the letters from the mailbox, or if you can't understand them once you do, don't blame the postal system. It has done its job. The trouble lies elsewhere.” (Dretske, 2000, p. 109).

## Referências Bibliográficas

- Borges, A. P. “Fluxo e Infalibilismo em *Teeteto* 151-160”, *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 6, nº 2, 2012, 1-30.
- Bostock, D. *Plato's Theaetetus*. Oxford: OUP, 1988.
- Burnyeat, M. “Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy”, *The Philosophical Review*, Vol. 85, nº 1, 1976a, 44-69.
- Burnyeat, M. “Protagoras and Self-Refutation in Plato's Theaetetus”, *The Philosophical Review*, Vol. 85, nº 2, 1976b, 172-195.
- Burnyeat, M. “Plato on the Grammar of Perceiving”, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 26, 1976c, 29-51.
- Burnyeat, M. *The Theaetetus of Plato*. Indianapolis-Cambridge, Hackett, 1990.
- Campbell, L. *The Theaetetus of Plato: with a Revised Text and English Notes*, 1980 [1883].
- Castagnoli, L. “Protagoras Refuted How Clever is Socrates ‘Most Clever’ Argument at *Theaetetus* 171a-c?”, *Topoi* 23, 2004, p. 3-32.
- Chambry, E. *Platon Théétète-Parménide*. Paris, Flammarion, 1967.
- Chappell, T. *Reading Plato's Theaetetus*. Indianapolis-Cambridge, Hackett, 2004.
- Cherniss, H. *Aristotle's Criticism of Plato And The Academy*. Baltimore, JHP, 1944.
- Cornford, F. M. *Plato's Theory of Knowledge*. Mineola-NY, Dover, 2003 [1935].
- Cooper, J. M. “Plato on Sense-Perception and Knowledge (*Theaetetus* 184-6)”, *Phronesis*, vol. 15, 1970, 123-146.
- Cooper, J. M. *Plato's Theaetetus*. New York & London, Garland Publishing, 2015 [1990].
- Diès, A. *Théétète (Oeuvres Complètes Tome VII)*. Paris, Les Belles Lettres, 1924
- Dixsaut, M. “Natura e Ruolo Dell' Anima Nella Sensazione (*Teeteto* 184b-186e)”, In: Casertano, G., *Il Teeteto di Platone: Struttura e Problematiche*. Napoli, Lofredo Editore, 2002, 39-62.
- Dretske, F. *Perception, Knowledge, and Belief*. Cambridge, CUP, 2000.
- Ferrari, F. *Platone Teeteto*. Milano, Bur Rizzoli, 2011.
- Fine, G. “Plato on Perception”, *OSAP* 1988a (suppl. Vol.), 15-28.
- Fine, G. “Plato's Refutation of Protagoras in The *Theaetetus*”, *Apeiron* 31, 1988b, 201-234
- Frede, M. “Observations on Perception in Plato's Later Dialogues”. In: IRWIN, T. *Plato's Metaphysics And Epistemology*. New York-London, Garland, 1995, 389-394.
- Irwin, T. “Plato's Heracleiteanism”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 27, nº. 106, 1977.
- Kanayama, Y. “Perceiving, Considering, and Attaining Being (*Theaetetus* 184-6)”, *OSAP*, 1987, 29-81.
- Kahn, C. “Some Philosophical Uses of ‘to be’ in Plato”, *Phronesis* 26, 1981, 105-134.
- Kahn, C. *Plato And The Post-Socratic Dialogue*. Cambridge: CUP, 2013.
- Lorenz, H. *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. Oxford, OUP, 2006.
- McDowell, J. *Plato: Theaetetus*. Oxford: OUP, 1973.
- Modrak, D. K. “Perception and Judgement in the *Theaetetus*”, *Phronesis*, 26, 1981, 35-54

- Narcy, M. *Platon: Théétète*. Paris, Flammarion, 1994.
- Nunes, C. A. *Teeteto-Crátilo*. Belém, Edufpa, 2001.
- Owen, G. L. E. “The Place of the *Timaeus* in Plato’s Dialogues”, *The Classical Quarterly*, Vol. 3, No. 1/2, 1953, 79-95.
- Polansky, R. M. *Philosophy and Knowledge: a commentary on Plato’s Theaetetus*. Lewisburg, BUP, 1992, p. 160-171.
- Polansky, R. M. “The Senses of Being in *Theaetetus* 184-6”, *Philosophical Inquiry*, vol 7, 1985, 93-102
- Robinson, R. “Forms and Error in Plato’s ‘*Theaetetus*’”, *The Philosophical Review*, v. LIX, 1950, 3-30.
- Rowe, C. *Plato: Theaetetus and Sophist*. Cambridge, CUP, 2015.
- Sayre, K. *Plato’s Analytic Method*, Chicago-London, UCP, 1969.
- Sedley, D. *The Midwife of Platonism*. Oxford: OUP, 2004.
- Silverman, A. “Plato on Perception and Commons”, *Classical Quarterly*, vol. 40, 1990, 148-175.
- Valgimigli, M. *Platone Teeteto*. Roma-Bari, Editori Laterza, 1999 [1931].
- Vlastos, G. “Introduction to the Library of Liberal Arts *Plato's Protagoras*”. Indianapolis and New York: Bobbs-Merrill, 1956.
- Wagner, E. (ed.) *Essays on Plato’s Psychology*. Lexington Books, 2001.
- Zuppolini, B. “Co-Presença de Opostos em *República V*, 478e-480a”, *Manuscrito*, vol. 38, 2015, 81-110.