

## ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

**SER, APARECER E DEVIR:  
HERÁCLITO NO TEETETO DE PLATÃO**Ana Flaksman  
UniRio

---

RESUMO : Seguindo o percurso da primeira parte do diálogo Teeteto, que articula *ser* e *aparecer* para em seguida conectar *aparecer* e *devir*, este texto examina o modo como Platão transmitiu o pensamento de Heráclito nesse diálogo. O texto busca mostrar como o *Teeteto* discute três tipos de fluxo ou devir, imputando a afirmação de somente dois deles a Heráclito. Outra proposta do texto é mostrar que, ao tratar de Heráclito no *Teeteto*, Platão desenha uma imagem rica e complexa de seu pensamento, discutindo não apenas a doutrina do fluxo das coisas no tempo, mas também outras teses relevantes do efésio, entre as quais se destaca a tese da copresença dos opostos.

PALAVRAS CHAVE: ser e aparecer, ser e devir, Heráclito, Platão, *Teeteto*.

ABSTRACT: Following the first part of Plato's *Theaetetus*, which articulates *being* and *appearing* and after that connects *appearing* to *becoming*, this paper examines the way Plato has transmitted Heraclitus' theories in this dialogue. The paper tries to show how the *Theaetetus* discusses three kinds of flux or becoming, attributing the assertion of only two of them to Heraclitus. It also intends to show that, when dealing with Heraclitus in the *Theaetetus*, Plato draws a rich and complex image of his ideas, discussing not only the flux theory, but also other important theses of the Ephesus philosopher, among which that of the unity of opposites.

KEYWORDS: being and appearing; being and becoming; Heraclitus; Plato; *Theaetetus*.

---

## I

Platão é a fonte mais antiga para nosso conhecimento de Heráclito. Mas ele pouquíssimas vezes cita Heráclito, enquanto, ao contrário, o interpreta e assimila num conjunto abundante de referências explícitas, de alusões indiretas e de reflexos e ecos de suas ideias. Nos textos em que examina filosoficamente o pensamento de Heráclito, assim como de seus demais antecessores, Platão não faz história ou historiografia filosófica, e sim integra o discurso dos outros ao seu próprio discurso dramático, transformando-os em personagens,

trazendo-os ao presente da cena e do diálogo, e tratando-os mais como interlocutores do que como predecessores.<sup>1</sup> Neste texto, buscarei examinar o modo como Platão transpôs e transmitiu o pensamento de Heráclito no *Teeteto*, um diálogo em que Heráclito e também os heraclíticos são tanto aludidos quanto mencionados explicitamente e discutidos extensamente.

O *Teeteto*, do início ao fim, apresenta uma discussão do problema do conhecimento (*epistémē*). Todas as partes do diálogo principal apresentam investigações minuciosas provocadas por uma questão colocada por Sócrates: “O que é conhecimento?” (146e). Cada parte começa com uma definição formulada pelo jovem Teeteto para responder a essa questão, e se desenvolve numa discussão com Sócrates, que ajuda Teeteto a esclarecer e fundamentar sua resposta, para em seguida criticá-la. O diálogo termina em aporia, depois que cada definição é refutada.

Ao formular sua primeira definição, Teeteto diz: “Minha opinião (*dokēi*), pois, é que quem sabe (*epistámenos*) alguma coisa sente (*aisthánesthai*) o que sabe. Assim, o que me aparece (*pháinetai*) neste momento é que conhecimento (*epistémē*) não é mais que sensação (*aísthesis*) (151e).<sup>2</sup> Podemos ver que esta fala de Teeteto não somente define *conhecimento* como *sensação*, mas também torna equivalentes a *opinião* e a *aparência*, criando dois pares de noções que, por sua vez, serão imbricados logo adiante, quando os termos *sensação* e *aparência* forem também equiparados. Isto significa que, a partir dessa fala, Teeteto passa a emaranhar e como que confundir esses quatro termos ligados à cognição: *dóxa*, *pháinetai*, *epistémē* e *aísthesis*. Não parece ser mera coincidência, portanto, o rumo que o *Teeteto* tomará. Ao contrário, faz todo sentido que, a partir dessa fala, Sócrates passe a buscar esclarecimentos e distinções, começando por examinar e criticar a assimilação entre sensação e aparência, a equivalência entre sensação e opinião, e a identificação entre sensação e conhecimento.

Assim que Teeteto define conhecimento como sensação, Sócrates diz que sua resposta foi bela e corajosa, mas propõe que examinem juntos se ela é ou não viável (151e). Sócrates então assimila a definição de Teeteto à “doutrina do homem-medida” de Protágoras: “Talvez tua definição de conhecimento tenha algum valor; é a definição de Protágoras; por outras palavras ele dizia a mesma coisa. Afirmava que o homem é a medida de todas as

<sup>1</sup> Ver Dixsaut e Brancacci, 2002, p. 12-14, onde é bem desenvolvida esta ideia de que Platão estabelece uma interlocução com seus predecessores, em lugar de se preocupar com uma exposição histórica de suas doutrinas.

<sup>2</sup> Neste artigo, nas citações do *Teeteto*, utilizei a tradução de Carlos Alberto Nunes (*Teeteto – Crátilo*, EdUFPA, 2001), na qual introduzi algumas alterações. Nas citações dos fragmentos de Heráclito, utilizei a tradução de Alexandre Costa (*Heráclito: Fragmentos Contextualizados*, Difel, 2002).

Flaksman, Ana

*Ser, aparecer e devir: Heráclito no Teeteto de Platão*

coisas; das que são, que elas são, e das que não são, que elas não são. Decerto já leste isso?” (152a). Sócrates, aqui, *cita* a sentença de Protágoras, e Teeteto a reconhece prontamente, por já tê-la *lido* mais de uma vez.<sup>3</sup> Em seguida, Sócrates oferece uma interpretação da sentença, na qual declara a coincidência entre *ser* (*eînai*) e *aparecer* (*phainetai*), equipara *aparecer* (*phainetai*) e *ser sentido* (*aisthánesthai*), e iguala *aparência* (*phantasia*) e *sensação* (*aísthesis*), ao menos no que toca a qualidades sensíveis, como o calor. No dito de Protágoras, segundo a leitura de Sócrates, a “medida (*métron*) do que é (*éstin*)” é entendida em termos de “ser tal como aparece para” cada homem. E o exemplo do vento, que é então apresentado, mostra justamente que um mesmo vento pode agir sobre dois homens, *sendo tal como aparece para* cada um; para um deles é frio e para o outro, não:

*Sócrates* – Não quererá ele, então, dizer que as coisas são para mim conforme me aparecem, como serão para ti segundo te aparecerem? Pois eu e tu somos homens.

*Teeteto* – É isso, precisamente, o que ele diz.

*Sócrates* – Ora, é de presumir que um sábio não fale aereamente. Acompanhem-lo, pois. Por vezes não acontece, sob a ação do mesmo vento, um de nós sentir frio e o outro não? Um de leve, e o outro intensamente?

*Teeteto* – Exato.

*Sócrates* – Nesse caso, como diremos que seja o vento em si mesmo: frio ou não frio? Ou teremos de admitir com Protágoras que ele é frio para o que sentiu arrepios e não o é para o outro?

*Teeteto* – Parece que sim.

*Sócrates* – Não é dessa maneira que ele aparece a um e a outro?

*Teeteto* – É.

*Sócrates* – Ora, este aparecer não é o mesmo que ser sentido?

*Teeteto* – Perfeitamente.

*Sócrates* – Logo, aparência e sensação 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.

*Teeteto* – Talvez. (*Teeteto*, 152b-c)

Se buscarmos extrair do exemplo do vento a concepção de sensação (*aísthesis*) que está presente nesse ponto do diálogo, veremos ser claro que a sensação está sendo entendida aqui como um *aparecer* de qualidades sensíveis que engloba um *parecer* sobre como um objeto é. Mas essa amplitude do termo *aísthesis*, que funde a *impressão sensível* com o *juízo*, terminará sendo corrigida (184b-187a). Pois, se um tipo de apreensão corresponde ao processo em que a alma sente, por meio dos órgãos corpóreos, as qualidades

<sup>3</sup> Trata-se do fragmento DK B1 de Protágoras, que tem como fonte, além de uma passagem de *Contra os Matemáticos*, de Sexto Empírico, justamente esta passagem do *Teeteto* de Platão.

Flaksman, Ana

*Ser, aparecer e devir: Heráclito no Teeteto de Platão*

sensíveis, somente ele deverá reter o nome de sensação (*aísthesis*). O outro tipo de apreensão, que consiste em afirmar o que é sentido e em raciocinar sobre as qualidades sensíveis e os *koiná* (noções comuns que a alma apreende por si mesma, sem intermédio dos órgãos sensíveis), deverá passar a ser chamado de *doxázein* (julgar). A *aísthesis*, portanto, acaba sendo distinguida de *dóxa*, que no início estava com ela fundida.<sup>4</sup> E acaba sendo distinguida também de *pháinetai*, que seguirá podendo envolver julgamentos e passará a se referir não apenas a julgamentos sobre objetos e qualidades sensíveis, mas também a julgamentos de outros tipos, como, por exemplo, julgamentos sobre valores e sobre outros julgamentos.<sup>5</sup>

Mas não é só isso: quando a *aísthesis* for caracterizada como uma afecção puramente passiva da alma, ficará claro que ela não constituirá condição necessária nem suficiente para o conhecimento (*epistéme*), pois o conhecimento envolverá no mínimo a atividade da alma de afirmar e julgar verdadeiramente (186c-d). Isso significa que a *aísthesis*, inicialmente confundida com os outros três termos – *dóxa*, *pháinetai* e *epistéme* – será afinal “desemaranhada” de todos eles. Mas, nesse ponto inicial do diálogo, o papel que sua “fusão” com os outros três termos desempenha é crucial, pois é esta fusão que dá suporte à definição de conhecimento oferecida por Teeteto. Vejamos: quando, no exemplo do vento, se estabelece a coincidência entre *ser* e *aparecer*, o que se faz é garantir a *verdade* do que aparece. E, quando se estabelece a identidade entre *ser*, *aparecer* e *sensação*, o que se garante é a verdade da sensação (e do julgamento nela envolvido). Assim que Teeteto aceita todas as equiparações feitas por Sócrates, sua definição de conhecimento passa a ter alguma sustentação, pois a verdade da sensação fica assegurada. E é exatamente disso – da verdade e infalibilidade da sensação – que Sócrates tratará em seguida, quando disser: “A sensação é sempre sensação do que é (*éstin*), sendo, pois, infalível (*apseudés*), visto ser conhecimento” (152c).

Neste ponto do diálogo, Sócrates reconhece em Protágoras e em Teeteto uma visão segundo a qual *eînai* e *pháinetai* coincidem inteiramente, de forma que o que aparece é *real e verdadeiramente assim como aparece*. Vale notar, entretanto, que o verbo *pháinetai*, num de seus significados mais presentes nos diálogos de Platão, tem de fato uma relação estreita com *eînai*, mas uma relação de oposição, sendo um sinônimo de *dokeîn* em seu sentido de “parecer” em contraste com “*ser realmente assim*”.<sup>6</sup> Como bem observa Kahn, a concepção

<sup>4</sup> Sobre a originalidade e a relevância da distinção entre *aísthesis* e *doxázein* no *Teeteto*, ver Lee, 1999, p. 37-54 e Frede, 1987, p. 3-10.

<sup>5</sup> Para uma boa reflexão sobre a ambiguidade de *pháinetai* na primeira parte do *Teeteto*, cf. Bostock, 2005, p. 43.

<sup>6</sup> Cf. Des Places, s.d., p. 529-530.

platônica de ser se define entre outras coisas por esta oposição entre *eînai* e *pháinetai*, de modo que *ser* é sobretudo ser *realidade verdadeira*, em contraste com ser *mera aparência*.<sup>7</sup>

Porém, no exemplo do vento (152b), como vimos, Sócrates e Teeteto concordam que terão de admitir com Protágoras que o vento “é frio para o que sentiu arrepios e não o é para o outro” (152b). E aqui podemos nos perguntar qual é exatamente a relação que está sendo admitida entre o vento e as qualidades sensíveis (frio e não-frio). Essa pergunta tem sido respondida de diversas formas: segundo uma interpretação, esse exemplo trata de um vento que tem ao mesmo tempo, em si mesmo e independentemente dos atos de sensação, as propriedades de ser frio e não-frio. Quando um homem sente e afirma uma dessas propriedades ou qualidades, e um outro homem sente e afirma outra, cada um faz uma apreensão e uma afirmação parcial, mas verdadeira, das propriedades do vento. Para Cornford (2003, p. 35), que é um dos defensores dessa leitura, a doutrina do homem-medida se vincula, aqui, com a tese de Heráclito segundo a qual os opostos coexistem,<sup>8</sup> de forma que esse exemplo já antecipa a apresentação de um elemento comum a Protágoras e a Heráclito, que será explorado de forma explícita e detalhada na passagem conhecida como a “doutrina secreta” de Protágoras.

De acordo com uma outra interpretação, esse exemplo trata de um vento que, em si mesmo, fora dos atos de sensação, não é nem frio nem não-frio. As qualidades sensíveis não têm existência independente da sensação, e sim vêm a ser como objetos privados e momentâneos, isto é, como resultado do encontro do vento com cada um. Quando um homem sente e afirma uma dessas propriedades ou qualidades, e outro sente e afirma outra, cada um faz uma apreensão e uma afirmação relativa, mas igualmente verdadeira, das propriedades do vento. Guthrie (1995, p. 175), um dos defensores dessa leitura, contesta a argumentação de Cornford, alegando, entre outras coisas, que Protágoras não estaria seguindo, aqui, a tese da copresença dos opostos de Heráclito. Para quem defende esta interpretação do exemplo do vento, segundo a qual suas qualidades sensíveis não têm estabilidade, mas vêm a ser, momentaneamente, apenas quando são sentidas, o que tal exemplo já contém, ainda que implicitamente, é um outro elemento do pensamento de Heráclito que também será explorado

---

<sup>7</sup> Ver Kahn, 1997, p. 118-121.

<sup>8</sup> É objeto de consenso entre os estudiosos de Heráclito que a tese da unidade e copresença dos opostos remonta de fato aos seus escritos, sendo atestada por uma grande quantidade de fragmentos. Alguns exemplos claros da presença de tal tese em Heráclito são os fragmentos DK B8, B10, B48, B51, B59, B60, B61, B62, B67, B88, B103 e B111.

mais à frente, na “doutrina secreta” de Protágoras: a tese do fluxo.<sup>9</sup> O que essas interpretações nos mostram, mesmo quando a disputa entre elas fica em aberto, é que o exemplo do vento já pode estar aludindo à associação de Protágoras com Heráclito, que se tornará explícita logo adiante, quando a tese da copresença dos opostos e a tese do fluxo forem apresentadas expressamente como pontos de contato e afinidade entre ambos.

## II

Logo após a exposição da doutrina do homem-medida, Sócrates, ainda que sem perdê-la de vista, retira dela o foco da análise, associando-a a uma outra tese, que ficou conhecida como “doutrina secreta”. É na apresentação dessa doutrina que, pela primeira vez no diálogo, Heráclito é explicitamente mencionado:

*Sócrates* – Então, em nome das Graças, não teria Protágoras, esse poço de sabedoria, falado por enigmas para a multidão sem-número, na qual nos incluímos, porém dito em segredo a verdade para seus discípulos?

*Teeteto* – Que queres dizer com isso, Sócrates?

*Sócrates* – Vou explicar-me, e não será argumento sem valor, a saber: que nenhuma coisa é una em si mesma e que não há o que possas denominar com acerto ou dizer como é constituída. Se a qualificares como grande, ela parecerá também pequena; se pesada, leve, e assim em tudo o mais, de forma que nada é uno, ou algo determinado ou como quer que seja. Da translação das coisas, do movimento e da mistura de umas com as outras é que se forma tudo o que dizemos ser, sem usarmos a expressão correta, pois em rigor nada é, tudo devém. Sobre isso, com exceção de Parmênides, todos os sábios, por ordem cronológica, estão de acordo: Protágoras, Heráclito e Empédocles, e, entre os poetas, os pontos mais altos dos dois gêneros de poesia: Epicarmo, na comédia, e Homero, na tragédia. Quando este se refere *Ao pai de todos os deuses eternos, o Oceano e a mãe Tétis*, dá a entender que todas as coisas se originam do fluxo e do movimento. Não achas que é isso mesmo o que ele quer dizer?

*Teeteto* – É também o que eu penso. (*Teeteto*, 152d)

No início dessa passagem, Sócrates justifica a apresentação de uma nova doutrina afirmando que a tese do homem-medida era obscura, era uma fala “por enigmas”, e sugerindo que ela poderia ser esclarecida por meio da exposição de uma doutrina apresentada em segredo para os seus discípulos. Em uma primeira abordagem bastante resumida da doutrina secreta, podemos ver que ela envolve ao menos três teses: segundo a primeira delas, nenhuma

<sup>9</sup> Não é unânime a atribuição da tese do fluxo universal a Heráclito, e alguns intérpretes, de um lado, alegam que foram Platão e Aristóteles os propagadores da associação entre Heráclito e essa doutrina e, de outro, questionam a autenticidade dos fragmentos que a tradição considerou serem os que melhor expressam essa tese: os fragmentos do rio, DK B12, B49a e B91. Ainda assim, a mais célebre imagem de Heráclito, da antiguidade até os dias de hoje, é a do pensador que formulou a tese do fluxo de todas as coisas.

Flaksman, Ana

*Ser, aparecer e devir: Heráclito no Teeteto de Platão*

coisa é una em si mesma, pois qualquer coisa que aparece de um modo determinado também aparece do modo oposto – e já se concordou que o que parece *é realmente* tal como parece ser. De acordo com a segunda tese, tendo em vista que nenhuma coisa é una em si mesma, nenhuma coisa pode ser denominada corretamente ou qualificada com justeza, pois, se uma coisa recebe um nome ou qualificação de acordo com uma aparência determinada, ela também recebe o nome ou a qualificação oposta, de acordo com sua aparência oposta.<sup>10</sup> Estas duas teses não envolvem – ao menos não explicitamente – o devir, a mudança ou o movimento das coisas ao longo do tempo, e sim mostram que, simultaneamente, uma mesma coisa pode aparecer, ser nomeada e ser qualificada de maneiras opostas, devendo por isso ser considerada múltipla e não una.<sup>11</sup> A terceira tese é a que postula explicitamente o movimento e a mudança das coisas ao longo do tempo como a origem de tudo o que erroneamente supomos ser, mas que na verdade não *é*, e sim *devém*.

A doutrina secreta, que se conecta com a tese protágoriana de que uma mesma coisa pode parecer ter qualidades opostas, de que essa oposição de qualidades não gera contradição, e de que está garantido que ambas as qualidades opostas são verdadeiras qualidades da mesma coisa, é atribuída por Sócrates não apenas a Protágoras e Heráclito, mas também a todos os sábios e poetas, com a única exceção de Parmênides. Penso, concordando com outros intérpretes da passagem de apresentação da doutrina secreta, que o objetivo de Platão ao qualificá-la como “secreta” ou “dita em segredo” era sobretudo indicar que tal doutrina nunca foi escrita e apresentada ao público por Protágoras. Mas, se a doutrina secreta é atribuída no diálogo a vários filósofos e poetas, por que é tão comum falar-se dela, sem maiores explicações, como se ela se vinculasse especialmente com as teses defendidas por Heráclito e pelos heraclíticos, praticamente deixando-se de lado seus outros defensores? A razão disso, ao meu ver, é que a doutrina secreta segue sendo mencionada em outras passagens, nas quais, com exceção de Heráclito e Homero, que são nomeados repetidamente,

---

<sup>10</sup> Heráclito assinalou a impossibilidade de se encontrar a correção (*orthótes*) dos nomes num significado unívoco. Por exemplo, o fragmento DK B32 diz: “Um, o único sábio, consente e não consente em ser chamado pelo nome de Zeus”. A etimologia de Zeus (*Zenós*) mostra que este nome remete univocamente ao princípio do viver (*Zên*). Mas Zeus é tanto princípio do viver quanto do morrer, e por isso quer e não quer ser chamado por este nome. Já o fragmento DK B48 diz: “O nome do arco (*biós*), vida (*bios*); sua obra, morte”. Um mesmo nome, *bios*, significa “vida” e também “o instrumento que tem a morte como resultado”. O nome, para ser correto (*orthós*), tem de poder significar uma coisa e o seu contrário, como *bios* faz.

<sup>11</sup> Vale lembrar que o exemplo do vento, apresentado por Sócrates um pouco antes, parece, até aqui, se relacionar muito mais com esta tese, da simultaneidade de aparências e qualidades opostas num mesmo objeto, do que com a tese da mudança das qualidades de um objeto ao longo do tempo, pois o mesmo vento, segundo o exemplo, pode parecer frio e não-frio num mesmíssimo momento.

Flaksman, Ana

*Ser, aparecer e devir: Heráclito no Teeteto de Platão*

e dos heraclíticos, que são claramente referidos mais de uma vez, ela só é atribuída de forma vaga a outros autores.<sup>12</sup> Há sobretudo uma passagem que mostra muito bem que os heraclíticos estão sendo tomados como exemplos paradigmáticos da teoria do fluxo universal, que é, de toda a doutrina secreta, a parte mais extensamente discutida no diálogo: “Os sectários de Heráclito são os mais ardorosos defensores de tal doutrina” (179d).

O que o diálogo parece indicar, então, é que a teoria do fluxo dos heraclíticos se funda numa determinada interpretação da teoria de Heráclito, a qual, por sua vez, se funda ela própria sobre uma tradição muito antiga, que tem sua fonte em Homero e nos velhos mitos.<sup>13</sup> Parece-me que Platão está aqui sugerindo que quase todos os pensadores acreditaram em algum tipo de teoria do fluxo, que quem mais a desenvolveu foi Heráclito, que seus defensores mais apaixonados eram os seguidores de Heráclito e que a única exceção eram Parmênides e os eleatas.<sup>14</sup>

### III

A questão que se coloca agora, e que muito ocupa os intérpretes do *Teeteto*, é aquela que pergunta o que Platão quer dizer quando põe na boca de Protágoras a doutrina secreta logo depois da afirmação da doutrina do homem-medida e da definição de conhecimento de Teeteto. Qual é, afinal, a relação exata entre essas três teses? Vale discutir, mesmo que de forma resumida, algumas linhas interpretativas dessa relação. Duas leituras são as mais comumente referidas na literatura sobre o *Teeteto*, muito embora não sejam as únicas levadas a cabo pelos seus estudiosos. Buscarei expor essas duas leituras em suas linhas gerais, bem como apresentar algumas críticas que foram a elas dirigidas e algumas interpretações alternativas sobre a relação entre as três teses.

Uma das mais discutidas leituras sobre a relação entre as teses de Teeteto, Protágoras e Heráclito é a de Cornford (2003, p. 5-101), que foca seu comentário nas semelhanças e diferenças entre as posições do próprio Platão e as de Heráclito e Protágoras. Sua ideia é que Platão faz uma combinação dialética entre essas teses, com o propósito mais imediato de formular uma teoria da sensação e, assim, esclarecer a definição vaga dada por Teeteto.

<sup>12</sup> A doutrina secreta volta a ser atribuída a diversos autores em 153a, 155d-e, 156a, 160d, 179d-e, 180d.

<sup>13</sup> E nisto concordo com Schaerer, 1975, p. 12.

<sup>14</sup> Além disso, se a doutrina do fluxo é claramente atribuída a Homero e a muitos outros pensadores, e a eles é repetidamente imputada no diálogo, o mesmo não ocorre com as outras teses envolvidas na doutrina secreta – por exemplo, a da copresença dos opostos e a da impossibilidade da *orthôtes* dos nomes. Mas essas duas outras teses são genuína e tipicamente heraclíticas, o que mostrará ser mais que plausível crer que a doutrina secreta se refere principalmente às teorias de Heráclito e dos heraclíticos.



Flaksman, Ana

*Ser, aparecer e devir: Heráclito no Teeteto de Platão*

Segundo essa leitura, na crítica que elabora logo após ter aceito certos elementos das teses de Heráclito e Protágoras e ter formulado sua própria teoria da sensação, Platão mostraria aquilo que não aceita das teses protagórica e heraclítica, e também deixaria claro que, justamente pelo fato de a sensação operar tal como ele terá acabado de mostrar, ela não pode constituir conhecimento. Mas, se, ao derrubar a definição de Teeteto, Platão, por um lado, estaria fazendo cair junto uma parte das teses de Protágoras e de Heráclito, por outro lado, ele estaria retendo e mantendo intacta sua própria teoria da sensação, bem como uma outra parte das teses de Protágoras e Heráclito.

Para Cornford, o propósito de Platão, no *Teeteto*, ao excluir toda menção às ideias ou formas inteligíveis e examinar a tese segundo a qual o conhecimento é sensação, seria mostrar que sem as formas inteligíveis não pode haver conhecimento. Ele afirma que uma das principais origens da teoria das ideias de Platão é sua aceitação da doutrina heraclítica do fluxo tal como aplicada às coisas sensíveis: essas coisas, estando em perpétua mudança, não poderiam ser conhecidas. Por isso, Platão diria que deve haver seres separados, as formas inteligíveis, que sempre são o que são, que não podem sofrer nenhuma mudança, e que podem ser conhecidos pela alma. Para Cornford, Platão deixaria claro no *Teeteto* que concorda, sim, mas não integralmente, com a tese heraclítica, pois tal tese falharia ao defender, sem nenhuma restrição, que “todas as coisas estão sempre mudando”. Platão somente aceitaria de Heráclito uma parte de sua tese, aquela que afirma que “todas as coisas *sensíveis*”, e não todas as coisas sem exceção, estão em perpétua mudança.

Uma leitura instigante que não se refere explicitamente à interpretação de Cornford, mas que ainda assim se mostra antagônica a ela em muitos aspectos, é a de Irwin (1977, p. 1-23), que examina a afirmação feita originalmente por Aristóteles de que a teoria das ideias de Platão teria origem na preocupação, de fonte heraclítica, com o fluxo nas coisas sensíveis, fluxo este que as tornaria incognoscíveis.<sup>15</sup> Irwin afirma que Aristóteles está certo quando diz que a tese do fluxo de Heráclito está presente nos argumentos de Platão a favor da separação das formas, mas somente se rejeitarmos a interpretação mais comum das observações

---

<sup>15</sup> Diz Aristóteles: “Pois, tendo se familiarizado ainda jovem com Crátilo e com as opiniões de Heráclito, segundo as quais todas as coisas sensíveis fluem sempre e não há ciência acerca delas, [Platão] sustentou esta doutrina também mais tarde. Por outro lado, ocupando-se Sócrates dos problemas morais e não da natureza em seu conjunto, mas buscando neles o universal, e tendo sido o primeiro que aplicou o pensamento às definições, [Platão] aceitou seus ensinamentos, mas por aquele motivo [por estar familiarizado com as opiniões de Heráclito] pensou que isto [o universal] se produzia em outras coisas, e não nas sensíveis” (cf. Aristóteles, *Metafísica A*, 987 a32-b5).

Flaksman, Ana

*Ser, aparecer e devir: Heráclito no Teeteto de Platão*

aristotélicas sobre o fluxo. Irwin mostra que há duas espécies muito diversas de fluxo heraclítico, e alega que, se Platão usa algum tipo de fluxo para *argumentar* a favor da separação das formas inteligíveis, o fluxo em questão não é entendido como a mudança de uma coisa com relação ao que ela mesma era antes. Ele sustenta que esse tipo de fluxo não é mencionado nos *argumentos* em prol das formas separadas, e sim posteriormente, nas conclusões: ali, sim, as formas são ditas isentas de mudança no tempo, enquanto os sensíveis constantemente mudam, ou sofrem devir e perecer. Para Irwin, é um outro tipo de fluxo ou de instabilidade que está no centro das preocupações de Platão e que dá origem à postulação e separação das formas ou ideias: trata-se do fluxo incluído na tese heraclítica da unidade dos opostos e causado pelo fato de uma coisa poder possuir propriedades opostas e receber qualificações contrárias em diferentes comparações ou situações, sem para isso precisar mudar com relação a si mesma ao longo do tempo.

Não apenas Irwin, mas também outros intérpretes afirmam que as principais razões para a afirmação platônica das formas inteligíveis separadas não estão na adoção da doutrina heraclítica do fluxo universal, e sim em preocupações bastante distintas. Nehamas (1975, p. 105-117), por exemplo, argumenta que uma certa tradição fez um desenho equivocado do modo como, para Platão, a imperfeição das coisas sensíveis se manifesta. Essa tradição afirma que, para Platão, a mudança incessante das coisas sensíveis seria, sim, uma das razões para que Platão afirmasse a existência de formas inteligíveis separadas e imutáveis; porém, outra razão seria a imperfeição das coisas sensíveis, entendida como a incapacidade de encarnar exatamente as qualidades ou propriedades que atribuímos às formas inteligíveis. Segundo essa tradição, as coisas sensíveis são imperfeitas, pois, ao contrário das formas inteligíveis, elas nunca são *exatamente*, e sim apenas *aproximadamente*, qualquer coisa que digamos que elas são: as coisas particulares que dizemos ser iguais ou circulares são só aproximadamente iguais ou circulares, assim como pessoas belas ou ações justas são só aproximadamente belas ou justas. Segundo essa visão, portanto, as coisas particulares seriam imperfeitas na medida em que suas propriedades seriam encarnações incompletas, inexatas das formas inteligíveis.

Nehamas se opõe a essa visão e propõe que Platão foi levado a formular a teoria das ideias a partir, não do mobilismo, nem da imperfeição das coisas sensíveis tal como entendida por essa tradição, e sim dos problemas criados sobretudo por termos que designam virtudes morais ou que envolvem comparação e mensuração. A preocupação platônica com esses termos se justificaria quando se observasse que tanto eles quanto seus contrários podem ser

aplicados aos mesmos objetos, simultaneamente, sem gerar contradição. Assim, uma mesma pessoa pode (em diferentes contextos, mas sem sofrer nenhuma mudança nela mesma) ser descrita tanto como bela quanto como feia, grande ou pequena, corajosa ou covarde. Ao postular as formas inteligíveis, Platão estaria introduzindo um novo tipo de objeto que tornaria possível conhecer o que a beleza, a justiça e a grandeza são nelas mesmas. Diferentemente das coisas sensíveis, que possuem suas propriedades (perfeitas e exatas, e não apenas aproximadas) de forma accidental, circunstancial, relativa (isto é, de *modo* imperfeito), a forma da beleza é essencialmente bela, isto é, é bela em si mesma, em todo e qualquer contexto, independentemente das circunstâncias e das relações com outras coisas. A imperfeição das coisas sensíveis não estaria, então, nas suas propriedades, e sim no modo como essas propriedades são possuídas. Nehamas, nessa abordagem, se aproxima de Irwin, ao discordar da ideia de que Platão parte do mobilismo de Heráclito para elaborar sua teoria das ideias e ao argumentar que há uma questão que preocupa muito mais Platão do que o mobilismo: trata-se da copresença de opostos nas coisas sensíveis.

Se Irwin e Nehamas discordam de Cornford e de toda uma linha interpretativa, quando defendem que Platão nunca adotou a doutrina heraclítica do fluxo universal como centro de sua concepção do mundo físico ou como razão para a postulação das formas inteligíveis, já Bolton (1975-76, p. 66-95) sustenta que a tese do fluxo, em sua versão extrema, foi central nos diálogos intermediários,<sup>16</sup> mas que Platão, no *Teeteto* e nos diálogos da velhice, deixou-a de lado e passou a adotar uma versão moderada da tese do devir – e uma versão correspondente da distinção *gênesis-ousía* –, segundo a qual há coisas que só têm características em devir, mas cujo devir tem uma direção ou padrão, possuindo portanto alguma estabilidade. O que Platão estaria atacando no *Teeteto* é a alegação de que um objeto não pode reter ao longo do tempo nenhuma característica ou qualidade, nem se essa característica for um padrão de fluxo. Platão refutaria de tal maneira o heraclitismo extremo no *Teeteto*, que nos diálogos posteriores ele modificaria sua descrição do devir e a caracterização de seu *status* epistêmico: a visão mais moderada, nem absurda nem incoerente, seria adotada, e Platão passaria a abrir espaço para a afirmação de que é possível haver opinião acurada e verdadeira sobre as coisas sensíveis em mudança constante, isto é, sobre as coisas em devir (*gignόμενα*).

---

<sup>16</sup> Para Bolton, nesses diálogos, a visão extrema do devir viria acompanhada das seguintes considerações epistemológicas: não seria possível haver nenhum tipo de conhecimento, nem sequer opinião verdadeira sobre os objetos sensíveis e, em última instância, sobre o mundo físico.

Mais acima, mencionei que duas interpretações da relação entre as teses de Teeteto, Protágoras e Heráclito são as mais frequentemente referidas na literatura sobre o *Teeteto*. Uma delas, como vimos, é a de Cornford. A outra é a de Burnyeat (1990, p. 7-10), para quem, ao contrário do que Cornford diz, Platão não aceita as teorias de Protágoras e Heráclito em nenhum momento do *Teeteto*. Para ele, o jovem Teeteto é que tem de se comprometer com essas teorias, pois, para que sua definição de conhecimento como sensação seja boa, é preciso que ele adote uma epistemologia protagórica, a qual, por sua vez, o força a adotar uma ontologia heraclítica. Mas Burnyeat não crê apenas que as teses de Protágoras e Heráclito fornecem boas bases para a definição de conhecimento como sensação. Pois, se assim fosse, ele estaria pensando com Cornford que a definição de Teeteto poderia cair por terra mais adiante, sem que as teses de Protágoras e de Heráclito ruíssem junto, inteiramente. Ao contrário, para Burnyeat, cada uma das três teses força quem a sustenta a sustentar também as outras. A teoria da sensação que Sócrates ajuda Teeteto a elaborar constituiria uma tese “três-em-um”, de tal forma que ou todas as três se sustentam ou todas caem juntas. Portanto, para Burnyeat, ao apresentar, no fim da primeira parte do diálogo, a refutação à definição de conhecimento de Teeteto, Platão não estaria deixando intacta, nem muito menos adotando, nenhuma parte das teorias de Protágoras e Heráclito.

A leitura de Burnyeat sobre o modo como Platão vê as interrelações das três teses também sofreu críticas variadas. Lee (1999 e 2000), por exemplo, crê que nem a leitura de Cornford, nem tampouco a de Burnyeat dão conta de compreender o que Platão quer quando relaciona as teses de Teeteto, Protágoras e Heráclito. Ele alega que é melhor se distanciar de Cornford, adiando a questão do compromisso do próprio Platão com as três teses. Mas ele também discorda da visão de Burnyeat segundo a qual as três teses se implicam mutuamente, de modo a serem todas dependentes umas das outras. E não crê que a definição de Teeteto seja refutada por meio de uma série de reduções ao absurdo, em que as duas primeiras reduções são feitas indiretamente, via a refutação de Protágoras e Heráclito. Lee afirma que Platão não mostra que a tese de Teeteto implica a de Protágoras, e argumenta que isso fica claro quando Sócrates precisa esperar que Teeteto consinta com a tese de Protágoras, antes de seguir em frente. Afirma também que Platão não mostra que a tese de Protágoras implica o mobilismo de Heráclito, argumentando que, ainda que tal mobilismo possa ajudar a defender o relativismo de Protágoras, ele não é indispensável para que haja relativismo ou protagorismo. O que Platão mostra, no entender de Lee, é que a doutrina do homem-medida

de Protágoras ajuda a sustentar a tese de Teeteto, assim como a doutrina secreta oferece um bom suporte à tese de Protágoras.

Segundo Lee, portanto, a razão que faz Platão introduzir as teses de Protágoras e de Heráclito no diálogo é outra. Não é porque, estando implicadas na definição de Teeteto, se elas forem falsas, então a tese de *Teeteto* terá de ser falsa também. É porque a definição de Teeteto precisa de esclarecimentos, assim como a doutrina do homem-medida de Protágoras também precisará em seguida. E uma estratégia útil para esclarecê-las é a substituição da tese vaga e obscura por outra, mais clara e precisa. Se essa estratégia pode ser usada com a finalidade de sabotagem em contextos erísticos – pois aí o que se tenta é refutar uma definição fazendo o oponente abandonar a tese em questão, substituindo-a por outra tese que se está mais bem preparado para atacar –, Lee crê que ela é usada por Sócrates, no *Teeteto*, como um movimento não hostil, e sim maiêutico. Assim, no seu entender, Sócrates introduz a doutrina de Protágoras para substituir e, desta forma, esclarecer a definição de Teeteto. Quando Teeteto concorda com Protágoras, Sócrates pode supor que Teeteto aceitará qualquer argumento que sustente a doutrina de Protágoras como um suporte para a sua própria definição também. Sócrates então introduz a doutrina secreta com este propósito: o de sustentar e desenvolver a doutrina de Protágoras.

Como se pode observar neste resumo de algumas das diversas interpretações sobre a relação entre as três teses, são numerosas, amplas e difíceis as questões que elas suscitam, e muitos (senão todos) são os diálogos platônicos a que elas se referem. Um pequeno sumário dessas questões seria: Platão aceita ou não a tese extrema do fluxo no *Teeteto* e nos demais diálogos? Platão adota ou não a tese moderada do fluxo antes, durante e depois do *Teeteto*? A doutrina do fluxo, tal como é comumente entendida, é ou não é central na formulação da teoria platônica das ideias? O principal objetivo do *Teeteto* é mostrar que sem ideias não pode haver conhecimento, ou é outro o seu propósito? Platão sempre esteve mais preocupado com o fluxo implicado na copresença de propriedades opostas nas coisas sensíveis do que com a mudança delas no tempo, ou não? Na primeira parte do *Teeteto*, as três teses que são associadas se vinculam numa implicação mútua ou num outro tipo de relação? As teses heraclíticas são introduzidas no *Teeteto* com que propósito e função?

Embora todas essas questões me pareçam tão instigantes que deixar qualquer uma delas para outra ocasião não seja nada fácil, não é meu propósito investigá-las todas aqui. Por isso, vou distinguir, entre as questões mencionadas, aquelas que cabem neste artigo. Uma

questão é a que pergunta se e quando Platão adotou uma doutrina extrema do fluxo e se e quando ele adotou uma doutrina moderada do devir. Não investigarei aqui se Platão sustentou, em todos os diálogos, uma ou outra visão do devir, mas buscarei mostrar que, no *Teeteto*, Platão está atacando a versão extrema da doutrina do fluxo das coisas no tempo e deixando intacta a versão moderada dessa mesma doutrina.

Outra questão levantada se refere aos propósitos e contribuições do *Teeteto*: são eles apenas negativos, ou seja, consistem somente em mostrar que o conhecimento não é possível sem as formas inteligíveis, deixando-as para tanto de fora? Creio que um propósito negativo pode ser identificado no diálogo, que é, afinal, um diálogo aporético. Porém, a alegação de que as formas inteligíveis estão inteiramente de fora do *Teeteto* me parece muito questionável, pois, embora saiba que não há menção explícita às ideias (isto é, aos termos *eidos* e *idéa*) em todo o diálogo, penso que a menção e a caracterização dos *koiná* consistem numa alusão e numa remissão muito fortes às ideias ou formas inteligíveis. Além disso, este diálogo oferece outras contribuições muito relevantes, e de caráter mais positivo, como por exemplo a distinção clara e original entre sensação e julgamento – feita talvez pela primeira vez na história da filosofia.

Mais uma das questões propostas pede que se diga se Platão sempre esteve mais preocupado com a copresença de propriedades opostas nas coisas sensíveis do que com a mudança delas no tempo. Não caberá aqui extrapolar o *Teeteto* e examinar com o que Platão *sempre* esteve mais preocupado, mas buscarei mostrar que, neste diálogo, muito embora Platão trate muito extensamente do problema do fluxo no tempo, ele indica tanto que se preocupa com esses dois aspectos da realidade sensível quanto que os concebe como aspectos ligados entre si.

Finalmente, no que toca à questão de se as três teses – de Teeteto, Protágoras e Heráclito – se implicam mutuamente ou se relacionam de outro modo, penso que, no *Teeteto*, Heráclito não é introduzido simplesmente porque sem ele não haveria protagorismo, e sim porque, além de oferecer um bom suporte ao protagorismo, sua presença e a dos seus adeptos permitem, entre outras coisas, distinguir uma concepção plausível e outra inaceitável do devir, bem como enxergar os diferentes problemas implicados em ambas. E Protágoras não é introduzido porque sem ele a definição de Teeteto não se sustentaria, e sim porque, além de oferecer algum suporte à teoria de Teeteto, sua presença numa discussão sobre o conhecimento permite formular uma crítica do relativismo pervasivo que ele representa.

## IV

Voltemos, então, para o texto do *Teeteto*. Vimos que, na passagem em que a doutrina secreta é exposta pela primeira vez (152d), não uma e sim três teses estão em cena: a da copresença de opostos, a da *orthotés* dos nomes e a do fluxo universal. E essas três teses são articuladas umas às outras, e expressamente apresentadas como partes de uma só doutrina, além de remeterem claramente a Heráclito. Então, após afirmar que todos os sábios exceto Parmênides estão de acordo sobre a doutrina secreta, Sócrates cita Homero, mostrando que ele dá a entender que todas as coisas se originam do fluxo e do movimento. Ele segue apresentando uma série de “provas” de que o movimento (*kínesis*) é a causa de tudo o que *parece ser*, de todo *devir*, e de que o repouso é a causa de todo não-ser e perecer (153a-d). Essas provas consistem numa série de exemplos: o fogo – que gera e coordena todas as coisas – é gerado por fricção; os seres vivos são gerados por movimento; o corpo se deteriora com o repouso e a preguiça, e se conserva com a ginástica e o movimento; a alma ou nada aprende ou esquece o que aprendeu com o repouso, enquanto adquire e conserva conhecimentos com o estudo e o exercício.

Alguns intérpretes enxergam, na apresentação desses exemplos, um tom mais cômico do que sério. De fato, que tais exemplos sejam realmente capazes de provar que a doutrina heraclítica do fluxo é verdadeira não é uma coisa óbvia, mas também não parece ser essa a preocupação central de Platão nesse momento. O que parece ser mais importante para ele é o modo como a doutrina secreta será aplicada à visão e à sensação em geral. Mas, se queremos ver que elementos do pensamento de Heráclito estão sendo aqui mencionados e articulados, a menção ao fogo como “aquilo que gera e governa todas as coisas” tem importância, pois remete a um dos temas mais caros a Heráclito, presente em um grande número de seus fragmentos.<sup>17</sup> Agora, pois, podemos dizer que a doutrina secreta na verdade menciona e articula quatro teses de Heráclito, e não três. No *Teeteto*, portanto, a leitura platônica de Heráclito se mostra multifacetada e rica, sem absolutamente fechar seu foco no mobilismo.

Sócrates passa, em seguida, a apresentar uma teoria da sensação (153d). Usando o exemplo da vista e da cor branca, ele sustenta que uma cor não é algo com existência própria, nem dentro nem fora dos olhos, nem em qualquer lugar determinado, pois ela não existe em caráter estável e sim devém, forma-se, vem a ser, sem nunca ganhar um pouso fixo. Isso é

<sup>17</sup> Alguns dos fragmentos de Heráclito que atestam a centralidade da tese do fogo como princípio são DK B30, B 31 e B90.

Flaksman, Ana

*Ser, aparecer e devir: Heráclito no Teeteto de Platão*

uma consequência da doutrina secreta, visto que ela requer que tudo *venha a ser* (e que nada, em rigor, *seja*). Uma cor resulta do encontro dos olhos com um movimento, sendo peculiar a cada indivíduo e a cada momento. As coisas então não aparecem do mesmo modo, nem para observadores diferentes, nem para o mesmo observador em momentos diferentes. As qualidades sensíveis são um produto sempre instável do movimento, e os objetos físicos estão sujeitos à mudança e ao devir, seja com relação ao que eles eram antes (mudança interna ao longo do tempo), seja com relação ao que eles são num mesmo momento (mudança de aparência em atos de sensação simultâneos). De fato, sendo assim, nada em rigor é, mas tudo devém!

Agora é evidente que estão em jogo tanto a tese da copresença dos opostos quanto a tese do fluxo que envolve a mudança e o movimento no tempo. Mesmo nos casos que não dependem de nenhuma passagem de tempo entre um e outro ato de sensação, como, por exemplo, o caso das coisas que aparecem *simultaneamente* de maneiras opostas para observadores diferentes, o fluxo no tempo é requerido pelo próprio ato da sensação, pois as impressões sensíveis são um resultado de movimentos realizados no tempo. E é esta tese do fluxo ou do movimento no tempo que, servindo de base para a concepção das qualidades sensíveis como produtos do movimento, garante que cada sensação seja concebida como relativa, privada, verdadeira e infalível. Sócrates segue dando exemplos para esclarecer o que quis dizer quando afirmou que os objetos físicos podem mudar – dando origem a sensações e aparências múltiplas, e até opostas –, sem sofrer mudanças internas ao longo do tempo. O primeiro exemplo é o dos ossinhos de jogar (154c): se houver seis ossinhos num lugar, e ao lado deles colocarmos outros quatro, os seis serão mais (que quatro); mas se ao lado deles pusermos outros doze, os seis serão menos (que doze). O segundo exemplo é o do tamanho de Sócrates (155b): Sócrates, com a idade e a altura que tem, é agora maior que Teeteto, que é um garoto. Porém, no decurso de um ano, ficará menor que Teeteto, e não porque ele mesmo terá sofrido qualquer mudança, mas porque Teeteto terá crescido.

O que Sócrates mostra então é que esses exemplos, bem como as conclusões a que eles levam, entram em franco conflito com três postulados sobre o devir que costumamos aceitar: 1) “jamais alguma coisa ficou maior, seja em volume seja em quantidade, enquanto se manteve igual a si mesma”; 2) “uma coisa a que nada se acrescente e de que nada se tire não aumentará nem diminuirá, porém continuará sempre igual”, e 3) “o que não era antes não poderia ser sem se formar ou ter sido formado”. Pois, tanto os ossinhos de jogar quanto



Sócrates se tornarão “menos” ou ficarão “menores” (isto é, mudarão e *se tornarão* aquilo que *não eram*) sem terem sofrido qualquer mudança ou devir com relação ao que *eles mesmos* eram *antes*. As diferentes aparências dos ossinhos e de Sócrates, e o “tornar-se menos ou menor” de ambos, devem-se às diferentes relações em que eles estão sendo inseridos, às diferentes comparações que estão sendo feitas. Nesses casos, se os ossinhos ou Sócrates fossem comparados com “eles mesmos, em si mesmos”, eles não poderiam se tornar nem “menos” nem “menores” sem sofrer acréscimo ou diminuição. Mas eles estão sendo comparados com outras coisas. Ou seja, as “leis do devir” mostram ser outras: visto que as qualidades sensíveis devêm segundo certas relações, e que os objetos físicos mudam em virtude de suas relações, todo objeto pode se tornar “maior”, “menor”, “quente” e “frio”, tanto simultaneamente quanto sem que nada se acrescente ou tire dele.

## V

Teeteto, a essa altura, afirma sentir vertigens, e diz não perceber a relação disso tudo com a doutrina atribuída a Protágoras. A fim de tornar essa relação patente, Sócrates inicia uma nova exposição da teoria da sensação (155c-e), desta vez numa versão mais claramente impregnada de mobilidade e relatividade. Até aqui, a teoria da sensação já havia mostrado que as qualidades sensíveis, os sujeitos do conhecimento e os objetos físicos estão sujeitos ao devir e à mudança. Mas onde a exposição se concentrou foi na caracterização das *qualidades sensíveis e das sensações* como algo que devêm – tanto por serem produtos do movimento, quanto por não ganharem estabilidade depois de serem produzidas. A partir de agora, a exposição se concentrará em mostrar que *os sujeitos da sensação e os objetos físicos* tampouco são coisas fixas ou estáveis.

Sócrates começa a nova exposição dizendo que, para certos homens iniciados, o princípio do qual depende tudo o que foi exposto antes é que “*só há movimento (kínesis)* e que, afora isso, nada existe” (156a). As realidades que chamamos de órgãos sensíveis e objetos físicos constituem na verdade dois tipos de movimento lento, com potência ativa (*dýnamis poieîn*) e/ou potência passiva (*dýnamis páschein*). Quando o movimento lento que constitui um objeto sensível entra no raio de ação de um outro movimento lento que constitui um órgão sensível, esses movimentos se atualizam como efetivos agentes e pacientes. Da união e fricção desses dois movimentos nasce, aos pares, prole de número infinito: um dos termos é a qualidade sensível (*aísthétón*) e o outro é a própria sensação (*aísthesis*). A cada

sensação (por exemplo, a visão) corresponde, sempre, uma qualidade sensível (por exemplo, a cor branca), que é como sua “irmã gêmea”, pois ambas são geradas simultaneamente pelos mesmos “pais”. Ambos os produtos constituem também movimentos, mas esses movimentos são mais rápidos e, ao contrário dos lentos, têm na mudança de posição (*phorá*) o seu movimento natural. Quando o olho e o objeto físico se encontram, o olho se enche de visão e *se torna* olho que vê. Por outro lado, o objeto se enche de brancura e *se torna* coisa branca (156c-d). Não apenas as qualidades sensíveis, em si e por si mesmas, nada são, como também o elemento ativo e o passivo não são unidades fixas e independentes. Isso ocorre por duas razões: primeiro, o paciente não pode ser paciente sem a prévia união com o agente e vice-versa. Além disso, o que num caso é passivo em outras conexões se torna ativo (o olho, por exemplo, pode tanto ver quanto ser visto) (156e-157a).

Segundo essa segunda versão da teoria, o que claramente não pode existir antes e independentemente dos atos de sensação são o agente e o paciente enquanto tais, pois, para que algo possa ser chamado de agente, ele precisa estar se relacionando com um paciente, e o inverso também. Mas o agente não é simplesmente “o objeto físico” (ou o movimento lento que costumamos chamar de objeto físico), e sim “o objeto físico quando se encontra com o olho”. Do mesmo modo, o paciente não é simplesmente “o olho” (ou o movimento lento que costumamos chamar de olho), e sim “o olho quando se encontra com o objeto físico”. Isso significa que, fora dos atos de sensação, não existem agentes e pacientes, mas existem objetos físicos e órgãos sensíveis, ou seja, realidades com propriedades que são as causas ou os componentes primários que dão origem às nossas sensações. Podemos supor, portanto, que fora dos atos de sensação há objetos físicos e órgãos sensíveis, ou melhor, movimentos ou processos lentos, que entram em certas “situações epistemológicas”. A questão que se coloca então é se esses objetos físicos e órgãos sensíveis envolvem um tipo de mudança tão completo, rápido e desregrado, que já podem ser considerados elementos de uma teoria extrema do fluxo. Mas a resposta a esta questão não surge imediatamente.

O problema que passa a ser examinado então é o da infalibilidade da sensação. Sócrates fala dos sonhos, das doenças, da loucura e das alterações da vista, casos nos quais se costuma pensar que as sensações são falsas e as coisas não são como aparecem. Em todas as situações e estados nos quais podemos nos encontrar (sono e vigília, loucura e lucidez, doença e saúde), nossa alma sustenta que as crenças do momento presente são verdadeiras, de modo que ora sustentamos a verdade de certas crenças acerca de um objeto, ora a de outras

Flaksman, Ana

*Ser, aparecer e devir: Heráclito no Teeteto de Platão*

contrárias, sempre com a mesma convicção (158d). Os sonhos, as doenças, a loucura e as alterações da vista, comumente entendidos como casos de aberrações ou ilusões dos sentidos, poderiam servir para refutar a tese de que a sensação é sempre infalível e, por conseguinte, de que conhecimento é sensação (157e). Como se poderia defender, contra esse tipo de refutação, o princípio de que todas as coisas são verdadeiras para quem as percebe como tal? Da seguinte maneira: mostrando que, quando um agente se une a pacientes dessemelhantes, atua sobre eles de formas diferentes, dando origem a produtos diferentes (159a-b). Se o agente (por exemplo, o vinho) se une, num determinado momento, a “Sócrates são”, ele estará se unindo a um paciente dessemelhante e, por conseguinte, diferente de “Sócrates doente”, e isso dará origem a produtos diferentes (amargor ou doçura), o que por sua vez alterará o próprio agente (que se tornará doce ou amargo) (159b-160a).

De um lado, em cada ato de sensação, o estado em que um *indivíduo* se encontra determina o *paciente* que ele é (isto é, determina sua capacidade ou potência de sentir), de modo que, se um indivíduo sofre uma mudança, mesmo que ligeira, em seu estado, ele se torna outro paciente, com outra potência ou capacidade de sentir. Por outro lado, em cada ato de sensação, o paciente (seja lá qual for a condição ou estado que determina sua capacidade de sentir) coopera na produção das qualidades sentidas, de forma que todos os atos de sensação que envolvem pacientes diferentes dão origem a produtos (qualidades sensíveis) diferentes. O fato de que *todo e qualquer* paciente *coopera igualmente* na produção da qualidade sentida garante a infalibilidade de toda e qualquer sensação. Então, se costuma-se acreditar que o homem são, desperto e lúcido é a única medida do que é (isto é, é o único que sente as coisas como elas realmente são), agora está sustentada a tese de que o homem doente, adormecido ou louco não está apreendendo mal as qualidades do objeto. Quando se diz que alguma coisa é ou devém (leia-se, devém amarga ou doce, ou devém agente ou paciente), é preciso acrescentar que ela é ou devém para alguém ou com relação a alguma coisa. Nada devém ou se torna por si mesmo (160b). Por isso, conclui Sócrates, a sensação de cada um é verdadeira para cada um, e cada sentiente é o único juiz capaz de dizer que as coisas que são ou devém para ele são ou devém mesmo (160c). Se ninguém nunca erra em seus pensamentos acerca do que é ou devém, não é possível sustentar que não se tem conhecimento daquilo de que se tem sensação (160d).

A questão que havia sido adiada acima já pode ser respondida. Essa questão perguntava se, ali onde os objetos físicos, os órgãos sensíveis e tudo o mais é descrito como

movimento, a teoria do fluxo já estaria sendo apresentada em sua versão extremada. E tal questão importa aqui, pois, caso sua resposta seja positiva, a consequência imediata será que Platão está atribuindo ao próprio Heráclito um mobilismo extremado. Como Reshotko (1994, p. 143-144) ressalta, o que Sócrates está buscando fazer no fim da segunda exposição da teoria da sensação é sustentar a incorrigibilidade da sensação. Para isso, não é preciso afirmar um fluxo extremado, isto é, não é preciso dizer que os *indivíduos* são completamente diferentes em cada ato de sensação, nem que não há nenhuma identidade ou continuidade num *indivíduo* ao longo do tempo. Como vimos, ser homem, ou indivíduo, ou conjunto de órgãos sensíveis, ou olho, não é o mesmo que ser *paciente*. Um homem ou um olho *se tornam* pacientes no ato de sensação, e nunca fora dele. Fora desse ato, eles são movimentos, mas nada requer que sejam descontínuos e constituam uma série de homens e olhos instantâneos. Entretanto, se *um mesmo indivíduo*, num certo momento, se encontra numa determinada condição e se torna paciente, e noutro momento e condição se torna paciente novamente, ele se torna então *um outro paciente*, que cooperará na produção de uma impressão sensível diferente.

Em suma, parece-me que aqui *não* está sendo dito que o *homem* ou o *indivíduo* Sócrates não permanece o mesmo, em nenhum sentido, ao longo de sua vida. Não há, portanto, ainda, nenhuma versão extrema do fluxo heraclítico, coisa que haverá, mais adiante, quando se fizer a afirmação de que “tudo sempre muda em todos os sentidos” (181e).<sup>18</sup> O mundo físico descrito na teoria da sensação poderia, então, ser concebido como um mundo de processos cuja estrutura se mantém, cujas potencialidades estão determinadas, cujos movimentos são ordenados e coordenados; um mundo que, se não é inteligível, tampouco constitui o mundo sem lei e sem medida dos heraclíticos, os radicais.

Tão logo termina de expor a segunda versão da teoria da sensação, e de combater com ela toda acusação de falsidade dirigida a qualquer tipo de sensação, Sócrates afirma:

*Sócrates* – Por isso mesmo, tinhas carradas de razão, quando disseste que o conhecimento não passa de sensação, o que vem a dar, precisamente, nisto de Homero e de Heráclito e de toda a tribo de seus acompanhantes: Tudo se movimenta como um rio; ou,

---

<sup>18</sup> Outra razão para não crer que aqui já há heraclitismo extremo é bem apresentada por Nakhnikian (1955, p. 135), que mostra que, enquanto o fluxo extremo será apresentado como a sujeição simultânea a todas as formas de movimento – a translação (*phorá*) e a alteração (*alloiosis*) –, de tal maneira que tudo sofre sempre todos os tipos de movimento, mudando em todos os sentidos, os movimentos que dão origem aos atos de sensação são apresentados, até aqui, como movimentos lentos cuja natureza é não se deslocar, não sofrer translação. Ou seja, trata-se de um movimento bem diferente do que é descrito como movimento extremo.

Flaksman, Ana

*Ser, aparecer e devir: Heráclito no Teeteto de Platão*

segundo a fórmula do sapientíssimo Protágoras: O homem é a medida de todas as coisas, que é também a de Teeteto, o qual concluiu disso que há perfeita identidade entre conhecimento e sensação. Não é assim mesmo, Teeteto? Não estamos autorizados a dizer que nisso tudo temos um feto dado por ti à luz agora mesmo, com a ajuda dos meus conhecimentos de parteiro? Ou como te parece?

*Teeteto* – Necessariamente, Sócrates, terá de ser como disseste.

(*Teeteto*, 160d-e)

A exposição da primeira definição de Teeteto, isto é, o seu primeiro “parto”, é aqui tida por Sócrates como concluída. Ao fazer essa consideração, Sócrates menciona, pela segunda vez no diálogo, o nome de Heráclito – e associa-o, novamente, tanto com Homero e com o grande grupo de defensores do fluxo universal, quanto com Protágoras e Teeteto. Sócrates então afirma que é preciso envolver o “recém-nascido” em raciocínio, para ver se ele é uma definição verdadeira ou se não passa de um grande embuste (160e-161a). Começa então a testar a “criança” de Teeteto, e passa a dirigir uma longa série de objeções à doutrina do homem-medida de Protágoras, que termina por sucumbir diante do célebre “argumento do futuro” (161-179c). Mas, embora o argumento do futuro seja bem-sucedido em atacar a doutrina do homem-medida com relação a um determinado tipo de julgamento – que diz respeito à vantagem, à utilidade e a acontecimentos futuros –, a tese da infalibilidade da sensação permanece intacta.

## VI

Sócrates começa, então, a questionar a incorrigibilidade das impressões presentes, isto é, das sensações, voltando a examinar a doutrina do fluxo. Ele propõe esse reexame sem deixar claro, inicialmente, se está se referindo à doutrina de Heráclito ou à versão radical de seus adeptos, pois só o que diz é que se refere à inspeção “dessa realidade em movimento” (*tèn pheroménon taúten ousían*) (179d). Em seguida, afirma que a batalha travada ao redor dessa realidade móvel “não é de importância secundária nem mobiliza pouca gente” (179d). Teodoro responde que essa batalha de fato está longe de carecer de importância, e afirma que “os sectários de Heráclito são os mais ardorosos defensores de tal doutrina” (179d). Os partidários de Heráclito são aqui citados pela primeira vez em todo o diálogo, e logo ficará claro que é a eles que a discussão sobre a “realidade móvel” se referirá daqui por diante. Pois Sócrates diz: “Tanto maior é o nosso dever, amigo Teodoro, de reexaminá-la [essa realidade móvel] desde seus fundamentos, tal como *eles mesmos* a formularam” (179d-e). Trata-se,

portanto, com toda a nitidez, de voltar a inspecionar o movimento das coisas da mesma maneira que *os adeptos de Heráclito* fizeram.

Teodoro segue afirmando que discutir com os heraclíticos é impossível, pois eles estão sempre em movimento, e não são capazes de se demorar no exame de uma questão, ou de esperar a vez de responder ou perguntar. Eles se empenham ao máximo para que nada se estabilize nos seus discursos ou em suas próprias almas, pelo receio de que se institua algo de estacionário, que é o que mais combatem (179e-180b). Ao descrever os adeptos de Heráclito desta maneira, Teodoro deixa claro que só é possível examiná-los como a problemas, e propõe que façam exatamente isso. Teodoro está sugerindo, portanto, que se discutam justamente as questões para as quais falta exame e inspeção: as ideias dos heraclíticos, e não as doutrinas de Heráclito, tal como ele próprio as sustentava.

Sócrates lembra que o problema da “realidade móvel” já havia sido legado pelos antigos, velado pela poesia: o pensamento deles era que Oceano e Tétis, geradores de todas as demais coisas, são corrente d’água, e que nada é imóvel. Os modernos dizem o mesmo abertamente, desacreditando que haja seres parados e seres em movimento, e ensinando que tudo é movimento (*pánta kineîtai*). Sócrates então lembra daqueles que sustentaram exatamente a tese contrária: “os Melissos e os Parmênides” que sustentaram que “tudo é um e se mantém imóvel em si mesmo” (180e). Descrevendo a si próprio e a Teodoro como homens que, sem perceber, foram cair entre os dois grupos, Sócrates sugere começar o exame pelos que estão em fluxo permanente, para ver se sua doutrina tem ou não um fundamento sério.

Sócrates inicia o exame perguntando o que os heraclíticos querem dizer quando afirmam que tudo se movimenta. Começa então a ser reconstruída a teoria do fluxo dos heraclíticos. Primeiro é dito e aceito que há dois tipos de movimento: translação, mudança de lugar ou movimento (*phorá*) e alteração (*alloíosis*). Os heraclíticos diriam que todas as coisas se movem sempre e simultaneamente dos dois modos. Eles precisam afirmar que as coisas têm de mudar de ambos os modos, pois, se não o fizerem, as coisas estarão tanto em movimento (num sentido) quanto em repouso (em outro), e não será mais correto dizer que tudo está se movendo do que afirmar que tudo está em repouso (181e). É feita então a primeira afirmação, de todo o diálogo, que implica nitidamente a defesa do fluxo extremo: “tudo se move sempre com todos os movimentos” (*pánta dè pâsan kînesin aei kineîtai*) (181e).

A consequência do fluxo extremo é que não será possível falar de qualquer coisa que nos escapar no próprio instante em que formos designá-la, visto não parar de fluir. Isto valerá para as sensações de todo tipo: a visão e a audição, por exemplo, jamais subsistirão nesse estado de visão e audição, e, por isso, não haverá mais razão para chamá-las de visão e audição do que de não-visão e não-audição. Por conseguinte, se nenhuma sensação é mais sensação que não-sensação, nenhuma sensação é mais conhecimento que não-conhecimento. De fato, então, não há mais motivos para se afirmar que conhecimento é sensação do que há para se dizer que conhecimento não é sensação (182d-e). Não podemos, então, conciliar a tese de que conhecimento é sensação com essa versão da teoria do fluxo. Pois, em resposta a toda e qualquer questão, será igualmente correto dizer “isto é assim” e dizer “isto não é assim”, ou melhor, será igualmente certo afirmar “isto devém assim” e “isto não devém assim”. Na verdade, em rigor, nem as palavras “assim” e “não assim” deveriam ser usadas, pois qualquer uma delas implicaria a ausência de movimento (183a-b). Nada se poderia dizer com razão e não haveria em nossa linguagem expressões que pudessem traduzir essa hipótese do fluxo. Neste ponto, Sócrates e Teodoro concordam que nem concederam a Protágoras que o homem é a medida de todas as coisas, nem aceitaram que conhecimento seja sensação, ao menos em conexão com o princípio de que tudo se move (183b-c).

## VII

Podemos ver, portanto, que, somente na última ocasião em que a teoria do fluxo universal é discutida no *Teeteto*, entra em cena sua versão extremada, segundo a qual “tudo se move sempre em todos os sentidos”. O texto do diálogo indica claramente que essa versão extremada está sendo atribuída somente aos heraclíticos, e que apenas ela é criticada no diálogo, enquanto a concepção moderada, esta sim atribuída a Heráclito, não é atacada.

Heráclito entra em cena, no *Teeteto*, como a principal fonte de “duas teorias do fluxo”, ou, se preferirmos, de uma visão do devir que engloba dois tipos de fluxo: o fluxo entendido como a mudança de uma coisa com relação ao que ela mesma era antes, e o fluxo implicado na copresença dos opostos, que faz as coisas receberem qualificações contrárias, mesmo quando não mudam com relação a si mesmas. Os dois tipos de fluxo atribuídos a Heráclito permeiam a realidade sensível e geram problemas para o conhecimento, na visão de Platão, o que fica evidente quando ambos são articulados numa teoria da sensação que sustenta o relativismo de todas as sensações e de todas as qualidades sensíveis. Mas esses dois

Flaksman, Ana

*Ser, aparecer e devir: Heráclito no Teeteto de Platão*

tipos de fluxo não levam às consequências catastróficas – para o conhecimento e para a linguagem – que a tese extrema dos heraclíticos acaba por produzir.

A partir das considerações feitas neste texto, creio que podemos ver também que, se as mais variadas fontes indicam que Heráclito nunca dissociou o seu mobilismo de outras teses suas, Platão por sua vez não isolou o mobilismo de Heráclito de outros aspectos de seu pensamento. Muito pelo contrário, basta que atentemos para o pequenino trecho no qual a “doutrina secreta” é introduzida, para vermos que Platão conecta a doutrina do fluxo das coisas no tempo com três outras doutrinas do Efésio, em lugar de apresentá-la isoladamente. Portanto, essa única passagem oferece evidências suficientes de que Platão, no *Teeteto*, oferece uma imagem multidimensional, complexa e rica do pensamento de Heráclito.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed. trilingue, trad. Valentin García Yebra. Madri: Gredos, 1990.
- BOLTON, Robert. Plato's Distinction between Being and Becoming. *The Review of Metaphysics*, n. 29, 1975-76, p. 66-95.
- BOSTOCK, David. *Plato's Theaetetus*. New York: Oxford University Press, 2005 [1988].
- BURNYEAT, M. F. *The Theaetetus of Plato*. Indianapolis-Cambridge: Hackett, 1990.
- CORNFORD, Francis M. *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist of Plato*. Nova York, Dover, 2003 [1957].
- COSTA, Alexandre. *Heráclito: Fragmentos Contextualizados*. Ed. bilíngue. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- DES PLACES, Édouard. *Lexique de la Langue Philosophique et Religieuse de Platon*. In: PLATON, *Oeuvres Completes*. Paris: Belles Lettres, tome XIV, vols. 1-2.
- DIXSAUT, Monique & BRANCACCI, Aldo. *Platon: Source des Présocratiques*. Paris: Vrin, 2002.
- FREDE, Michael. Observations on Perception in Plato's Later Dialogues. In: *Essays in Ancient Philosophy*. Oxford: Clarendon, 1987, p. 3-10.
- GUTHRIE, W.K.C. *Os Sofistas*. São Paulo: Paulus, 1995.
- IRWIN, Terence H. Plato's Heracliteanism, *The Philosophical Quarterly*, vol. 27, n. 106, January 1977, p. 1-13.
- KAHN, Charles H. Alguns Usos Filosóficos do Verbo “Ser” em Platão. In: *Sobre o Verbo Ser e o Conceito de Ser* (Puc-Rio, Cadernos de Tradução, n. 1, Série Filosofia Antiga, 1997), p. 118-121.



Flaksman, Ana

*Ser, aparecer e devir: Heráclito no Teeteto de Platão*

- LEE, Mi-Kyoung Mitzi. Thinking and Perception in Plato's *Theaetetus*, *Apeiron*, n. 32, 1999, p. 37-54.
- MONDOLFO, Rodolfo. Dos Textos de Platón sobre Heráclito, *Notas y Estudios de Filosofia*, n. 4, Tucumán, Argentina, 1953, p. 233-244.
- MONDOLFO, Rodolfo e TARÁN, Leonardo. *Eraclito: Testimonianze e Imitazioni*. Florença: La Nuova Italia, 1972.
- NAKHNIKIAN, George. Plato's Theory of Sensation, I. *The Review of Metaphysics*, n. IX, Sept. 1955, p. 129-31.
- NEHAMAS, Alexander. Plato and the Imperfection of the Sensible World, *American Philosophical Quarterly*, vol. 12, n. 2, April 1975, p. 105-117.
- PLATÃO. *Teeteto – Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém: EdUFPA, 2001.
- RESHOTKO, N. Heraclitean Flux in Plato's *Theaetetus*, *History of Philosophy Quarterly*, Ohio, n. 11, 1994, p. 139-161.
- SCHAERER, R. Héraclite Jugé par Platon. In: MANSFELD, J. & RIJK, L.N. (eds.). *Mélanges C. J. de Vogel*. Assen: Van Gorcum, 1975, p. 9-15.

[Recebido em setembro de 2014; aceito em outubro de 2014.]