

## RAZÃO E SENSAÇÃO EM *TEETETO* 201<sup>d</sup>-202<sup>c</sup>.<sup>1,2</sup>

Anderson de Paula Borges (UFG)<sup>3</sup>

ander.borg@gmail.com

**Resumo:** O objetivo do presente artigo é fazer uma breve discussão de três aspectos que caracterizam a teoria do sonho do *Teeteto*. Primeiro, comento a função do sonho no contexto da terceira definição de conhecimento. Depois, me detenho no texto e examino algumas questões relacionadas ao conceito de logos de 201<sup>d</sup>-202<sup>c</sup>. Na última parte do artigo discuto o problema da percepção dos elementos. Nessa seção recuso a tese, defendida por alguns, de que Platão coloca os elementos na mesma condição perceptiva dos dados sensíveis, tal como estão descritos em *Teeteto* 184-6.

**Palavras-chave:** razão, sensação, elementos, teoria do sonho.

### INTRODUÇÃO

No *Teeteto*, em 201<sup>d8</sup>-202<sup>c5</sup>, Platão delineia uma teoria sobre a distinção entre itens primitivos de uma composição, considerados não cognoscíveis, e os “compostos” enquanto tais, que seriam objeto de opinião verdadeira e conhecimento. Essa teoria quer tornar plausível a tese de que o conceito de

---

<sup>1</sup> Recebido: 10.08.2010/Aprovado: 15.09.2010/Publicado on-line: 13.03.2011.

<sup>2</sup> Este artigo aproveita uma parte da tese de doutorado que apresentei no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, em setembro de 2009. Agradeço imensamente aos professores Marco Zingano, Roberto Bolzani, Lucas Angioni e Eliane Christina. Eles compuseram a banca e me concederam valiosos comentários sobre algumas das ideias que, digitadas às pressas, não ficaram tão claras à época, o que me dá a oportunidade de agora tentar aprimorar. Agradeço também as oportunas sugestões feitas por um “referee” da *Philosophos*.

<sup>3</sup> Anderson de Paula Borges é Professor-adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil.

*epistêmê*<sup>4</sup> pode ser definido como “opinião verdadeira acompanhada de logos”. Em 201<sup>d8</sup>-202<sup>c5</sup>, o autor do *Teeteto* apresenta uma distinção entre itens cognoscíveis e itens incognoscíveis como proposta de explicitação do sentido dessa definição de saber. Citada pela primeira vez em 201<sup>c</sup>, a terceira definição é uma tese que tem no sonho, pode-se dizer, uma explicação suficiente, mas não podemos concluir que o sonho é um caminho necessário para fundamentá-la. O fato é que a fórmula poderia ser explicada por meio de outras propostas e o sonho não passa de uma hipótese de trabalho. Em apoio a isso se pode notar que a partir de 206<sup>c</sup> Sócrates se afasta do sonho para examinar a definição em si mesma. Desta vez ele está interessado em definir qual conceito de logos teria a capacidade de explicar a passagem da opinião verdadeira para o conhecimento. A teoria do sonho não desempenha nenhuma função aí, embora haja uma clara referência a ela no segundo sentido de logos, discutido em 206<sup>e4</sup>-208<sup>b10</sup>. Note-se também que, enquanto a teoria do sonho é explicitamente criticada e rejeitada, não é claro se a terceira definição recebe um tratamento exaustivo<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Para facilitar a leitura transliterei todas as citações de termos ou frases do texto grego que mencionei no corpo do texto. Na transliteração optei pela supressão dos acentos; o acento circunflexo usado em algumas transliterações indica que ali estão as vogais “η” ou “ω”. Nas notas, quando necessário, cito o texto grego do original. A edição grega do *Teeteto* usada é de W. F. Hicken (DUKE, 1995). As traduções são minhas, mas usei com bastante proveito as seguintes versões do diálogo em língua moderna: Nunes (2001), Nogueira e Boeri (2005), McDowell (1973), Diès (1924), Chappell (2004) e Melro (1990).

<sup>5</sup> A questão do comprometimento ou não do autor do *Teeteto* com alguma fórmula positiva da terceira definição é um tema problemático no *Teeteto*, mas poucos intérpretes arrisgam investir na tese de que Platão estaria abandonando neste diálogo a crença de que o conhecimento possui uma relação necessária com o conceito de *logos*. Um aspecto que motiva essa resistência, além das ocorrências de *logos* em outros diálogos, é a frase de *Teeteto* 202<sup>d</sup>: Sócrates pergunta o que poderia ser o conhecimento “à parte do logos e da opinião verdadeira?” (χωρὶς τοῦ λόγου τε καὶ ὀρθῆς δόξης). Segundo Cornford (2003, p. 146), o criticismo do diálogo mostra que é preciso “provide” o sentido correto de logos. Gail Fine (2003, p. 225-51) e Julia Annas (in SHOFIELD e NUSSBAUM, 1982, p. 102 *et passim*) apresentam análises consistentes para arguir que o conceito platônico de logos não coincide com a fórmula sugerida pela teoria do sonho. Já Miller (1992,

Como Burnyeat<sup>6</sup> e outros, penso que a teoria do sonho e a terceira definição são teses distintas. De certo modo, essa hipótese minimiza o papel “do sonho” na interpretação da terceira definição e permite um ganho em termos interpretativos, já que o nível de ambiguidade de alguns aspectos da teoria tem tornado difícil sua análise. Minha proposta é lê-la como uma discussão preliminar sobre as condições de possibilidade da terceira definição. A teoria está em um contexto de discussão sobre possíveis candidatos ao papel de elemento modificador da opinião verdadeira em conhecimento. Nesse quadro, o autor do *Teeteto* sente necessidade de propor um exame em *dois momentos*. Antes de, a partir de 206<sup>c</sup>, fazer o escrutínio das acepções de logos que se candidatam àquele papel transformador, ele investiga, na seção 201<sup>d</sup>-206<sup>b</sup>, a hipótese geral de que o conhecimento é um estado da alma sobre determinado arranjo de objetos<sup>7</sup>. Trata-se, claramente, de uma tese que

---

*passim*) é mais incisivo nos aspectos positivos da terceira definição. Ele propõe que o *logos* platônico deve ser identificado como um conceito capaz de preservar os três sentidos propostos no diálogo: 206<sup>ce</sup>, 206<sup>e</sup>-208<sup>b</sup> e 208<sup>b</sup>-21<sup>0a</sup>. Contra: Robinson (1950) e Waterfield (2004, p. 230). Este último vê 202<sup>d</sup> como “retorical”.

<sup>6</sup> Em certas partes do *Teeteto* (ver, por exemplo, 152<sup>c</sup>-186<sup>c</sup>) a relação entre as teses que articulam a discussão dos temas é matéria de disputa na literatura secundária. Também é o caso aqui na terceira parte. Burnyeat (1990, p. 129) não tem dúvidas de que a terceira definição, citada em seu estudo como “K” (*knowledge*), é “logically independent” do argumento do sonho.

<sup>7</sup> Uso o termo “objeto” no contexto do *Teeteto* para designar um item que possui uma natureza passível de ser analisada, conhecida ou percebida. Um objeto pode ser um indivíduo, como “Sócrates”, um item físico, como “carroça” (cf. *Teeteto* 207<sup>a</sup>: ἄμαξα) ou um item abstrato, como “ $\sqrt{2}$ ” (Cf. MORTARI, 2001, p. 65-66). Não há, no entanto, consenso na literatura sobre a forma como Platão está concebendo o conhecimento dos objetos no *Teeteto*. Os intérpretes divergem quanto a saber se o diálogo está buscando definir uma noção de conhecimento proposicional ou objectual. Concordo com aqueles que defendem a ideia de que na terceira definição Platão trata do conhecimento como uma relação entre a mente e os objetos (“object-related”, cf. WHITE, 1976, p. 179; BURNYEAT, 1990, p. 129-132; e CHAPPELL, 2004, p. 205-212). Nessa linha, conhecer é ter uma disposição mental *qualificada* acerca de um item qualquer. Parece existir uma tensão entre essa alternativa e a tese de que o conhecimento é uma relação entre um sujeito e sua cognição das estruturas proposicionais que permitem expressar o conhecimento. No entanto, como sustentam alguns, Platão parece assumir que, se um sujeito *conhece* “x”, em algum momento desse processo o sujeito esteve – e ainda está – no domínio de enunciados sobre as propriedades que se pode atri-

desperta seu interesse, mas Platão não parece contente com a premissa que a apoia: existem objetos primitivos desprovidos de *logos* (202<sup>d10-e1</sup>)<sup>8</sup>.

Meu exame concentrar-se-á naquela primeira parte e se dividirá em três seções. Na primeira, comento o contexto da tese do sonho e proponho uma tradução para 201<sup>d8</sup>-202<sup>c5</sup>. Na segunda, examino o conceito de *logos* em 201<sup>d</sup>-202<sup>c</sup> e destaco que a teoria do sonho defende a tese de que a fórmula de conhecimento é a noção de *logos* como “enumeração de elementos”. Em um terceiro momento, ofereço uma análise do problema da perceptibilidade dos *stoicheia*. Comento aí a hipótese de que a acepção de *aisthêta* em 202<sup>b7</sup> teria uma relação importante com o argumento sobre a capacidade cognitiva da sensação, discutido em 184-6. Essa hipótese é mencionada em vários estudos do *Teeteto*. Meu objetivo é mostrar que ela não se sustenta.

## I

Começo pelo destaque a dois aspectos do contexto da teoria no diálogo. Primeiro, os leitores do *Teeteto* costumam nomear o trecho em 201<sup>d8</sup>-202<sup>c5</sup> como “teoria do sonho” porque ele principia com a frase “ouve, então, um sonho

---

buir a *x* ou sobre as relações que podemos identificar a seu respeito. Isso significa que, para Platão, *conhecer x* e *conhecer que isto ou aquilo é o caso sobre x* são estados cognitivos conversíveis. Ver a respeito McDowell (1973, p. 115-116/192-193/195), que vê nesse intercâmbio um risco que o idioma platônico do conhecimento precisa evitar. Para a tese de que essa conversão não é problemática em Platão, ver Fine (2003, p. 225-251) e Burnyeat (1990, p. 132).

<sup>8</sup> Seu ataque mira, sobretudo, o seguinte: “o que me parece a asserção mais engenhosa: que, de um lado, os elementos são incognoscíveis e, de outro, a classe dos compostos é cognoscível” [ *Ὁ καὶ δοκεῖ λέγεσθαι κομψότατα, ὡς τὰ μὲν στοιχεῖα ἄγνωστα, τὸ δὲ τῶν συλλαβῶν γένος γνωστόν.*]. Os detalhes dessa crítica à teoria não são objeto do presente comentário, cujo escopo limita-se ao texto da teoria do sonho e às teses ali propostas. Sobre o motivo de Platão recusar a premissa do sonho, veja-se Fine (2003, p. 225-251) e J. Annas (in SHOFIELD e NUSSBAUM, 1982, p. 96-114).

no lugar de outro” (*akoue dê onar anti oneiratos*). O sonho pode ser visto, de início, como um argumento oferecido por Platão para elaborar o conteúdo daquela primeira lembrança de Teeteto (201<sup>c8-9</sup>)<sup>9</sup>, mas essa não é uma linha de análise dominante, pois há disputa sobre o ponto. A preposição “anti” (em troca, no lugar de) pode indicar duas coisas em 201<sup>d8</sup>: (i) ela pode estar se referindo a uma distinção que terá na exposição de Sócrates uma descrição idêntica a que seria dada por Teeteto se, conforme sua própria descrição, ele tivesse condições de se recordar do assunto com precisão<sup>10</sup>. Essa linha de análise pressupõe um único autor para as formulações do sonho; (ii) de outro lado, talvez o referente de “anti” seja uma descrição *de Sócrates* para a mesma distinção, mas não exatamente uma exposição que reproduz o pensamento de um autor específico. Tratar-se-ia, neste caso, de uma tese corrente sobre cognoscíveis e não cognoscíveis, não sendo exclusiva do sonho de Teeteto. Penso que a liberdade criativa de Platão, comum nos diálogos, permite-nos crer que esse é o caso. Qual é então o interesse de Sócrates na tese? Ele parece interessado na diferença entre *epistêta* e *mê epistêta* (cognoscíveis e não cognoscíveis, cf. 201<sup>d</sup>). Digamos, *ex hypothesi*, que se trata de uma tese conhecida em um âmbito de pensadores cujo vínculo a um “autor” já não faz mais sentido. A menção a *enupnion* em 202<sup>c5</sup> não desautoriza essa leitura, pois 202<sup>c5</sup> não indicaria um sonho unitário. Em 202<sup>c</sup>, Teeteto apenas

---

<sup>9</sup> Nesse ponto do texto Teeteto afirma que tinha se esquecido da definição, mas começa a recordar-se (...*vûv δ' ἐννοῶ*).

<sup>10</sup> Cf. nota anterior. Não é a primeira vez, no diálogo, que Teeteto alega não se recordar de uma questão. Em 197<sup>ab</sup>, no contexto da discussão do modelo do aviário, o jovem matemático diz que não se recorda da distinção entre *posse de conhecimento* (*ἐπιστήμης κτήσις*) e *ter* (*ἔχειν*) conhecimento. Sócrates se encarrega de explicar a diferença por meio da analogia do aviário.

confirma que a versão de Sócrates coincide com aquela que ele iria apresentar. Tudo nos levaria a crer, portanto, que a troca mencionada em 201<sup>d8</sup> não é uma paráfrase do sonho original, mas uma exposição suplementar (BURNYEAT, 1970, p. 121), proposta por Sócrates, com base naquela distinção entre cognoscíveis e incognoscíveis. Em última instância, essa exposição deve ser considerada uma produção do autor do *Teeteto*. O objetivo de Platão, desse modo, é usar a teoria como uma versão preliminar da tese de que o conhecimento é opinião verdadeira acompanhada de logos (cf. BURNYEAT, 1970, p. 10-21; MILLER, 1992, p. 90).

O segundo aspecto que quero por em relevo é o contexto imediato da teoria no diálogo. O sonho de Sócrates surge como um passo posterior à discussão do argumento do júri, em uma cena cuja propriedade dominante é a busca de um critério de diferenciação entre o *estado mental* ou *disposição* que se nomeia “opinião verdadeira” (*doxa alethês*) e o *estado mental* ou *disposição* que será nomeado “*epistêmê*”<sup>11</sup>. No final do argumento do júri, Sócrates e Teeteto já estabeleceram que essa diferença deve ser investigada na sequência. Eles concordam que há uma distinção entre os dois componentes da segunda definição: (i) *opinião verdadeira* e (ii) *conhecimento*<sup>12</sup>. Quando Teeteto sugere, em 201<sup>c8-d1</sup>, que essa distinção remete a uma fórmula em que conheci-

---

<sup>11</sup> Para δόξα como “estado mental” (e não “juízo”) no *Teeteto* ver Crivelli (1998, p. 20-21). Há disputa sobre como verter *doxa* na segunda parte. Uma alternativa à proposta de Crivelli está em Woolf (2004, p. 574).

<sup>12</sup> Ver *Teeteto* 200<sup>d5</sup>-201<sup>c6</sup>. Em 201<sup>c6</sup> Sócrates conclui: “mas parece agora que as duas [conhecimento e opinião verdadeira] são diferentes” (vûν δὲ ἔοικεν ἄλλο τι ἐκάτερον εἶναι). A diferença entre opinião verdadeira e conhecimento é um tema recorrente em Platão e a distinção costuma ser baseada na tese de que a capacidade de expressar um logos não tem a mesma qualidade que a capacidade de emitir uma opinião verdadeira. Ver a respeito *Mênon* 98<sup>a</sup>, *Banquete* 202<sup>a</sup>, *Fédon* 76<sup>b</sup>/97<sup>d</sup>.99<sup>d</sup>.

mento é opinião verdadeira acompanhada de logos (*meta logou aléthê doxan epistêmên einai*), ele também diz que o autor [dessa definição] defendeu a tese de que *tên de alogon ektos epistêmês*, algo como “o que não possui logos é desprovido de conhecimento”. É somente após a menção a estas duas teses que Sócrates pergunta: “como ele distingue os cognoscíveis dos incognoscíveis?” (201<sup>d4-5</sup>). Ao ouvir essa pergunta, Teeteto diz que talvez não possa “encontrar” a articulação do ponto (*ouk oida ei exeurêsô*)<sup>13</sup>. É por isso que Sócrates descreve a teoria do sonho com a frase “ouve, então, um sonho no lugar de outro” e assume, a partir daí, a tarefa de expor a distinção que lhe interessou.

Os dois aspectos destacados são relevantes porque qualificam a função da tese do sonho na problemática do diálogo. Há uma distinção entre *opinião* e *conhecimento* que resultou da abordagem do argumento do júri e a teoria do sonho se oferece como proposta de explicitação dessa distinção. Por outro lado, a teoria exprime um problema que despertou o interesse de Platão: a viabilidade de uma diferença lógica entre itens que podem ser conhecidos e itens cuja natureza intrínseca não permite um conhecimento em sentido estrito. De que modo se poderia justificar essa diferença e por que ela seria importante para uma definição da *ideia* de conhecimento? Platão procura responder a primeira pergunta na exposição da teoria do sonho, em 201<sup>d</sup>-202<sup>c</sup>. A segunda pergunta é tema do criticismo delineado em 202<sup>d</sup>-206<sup>c</sup>. O presente comentário se detém predominantemente na estrutura de 201<sup>d</sup>-202<sup>c</sup>, não tendo, portanto, essa crítica como objeto imediato<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Para a tradução de ἐξευρήσω em 201<sup>d7</sup> ver Burnyeat (1970, p. 102, n. 3).

<sup>14</sup> Tenciono examinar *Teeteto* 202<sup>d</sup>-206<sup>c</sup> (crítica à teoria do sonho) em outro momento.

A seguir apresento uma tradução do texto de 201<sup>d8</sup>-202<sup>c5</sup>. Propus uma divisão tópica em quatro partes para facilitar a identificação da estrutura do texto. Em (a) temos a descrição dos elementos; em (b) a descrição das características dos compostos; em (c) uma retomada dos traços fundamentais de ambos e em (d) um comentário sobre a distinção entre opinião verdadeira e conhecimento “meta logou” (*acompanhado de logos*).

(a) Ouve, então, um sonho no lugar de outro. Pareceu-me também ouvir de alguns que os assim chamados [*hoionpe-rei*] elementos primitivos [*prota stoicheia*], a partir dos quais nós e tudo o mais somos compostos, não possuem *logos* [*logon ouk echoi*]; pois em si mesmo [*auto gar kath' hauto*] cada elemento só pode ser nomeado (*onomasai monon eiê*); não é possível expressar [*proseipein*] nada mais acerca dele, seja que [o elemento] é [*hôs estin*], seja que [o elemento] não é [*hôs ouk estin*]; dizer isso já seria adicionar [*prostithesthai*] ser ou não ser, mas não podemos atrelar nada [*ouden prospHEREIN*] ao elemento se quisermos exprimi-lo em si, isoladamente [*eiper auto ekeino monon tis erei*]. Não se deve usar, com efeito, expressões como “mesmo” [*auto*], “aquilo” [*ekeino*], “cada um” [*hekaston*], “sozinho” [*monon*], “isto” [*touto*] e nem outras de mesmo tipo [*oud'alla polla toiauta*]. Tais expressões, à medida que percorrem tudo, são empregadas para todo tipo de objetos, tornando-se diferentes das coisas a que se ajuntam, ao passo que se o item pudesse ser expresso [*legesthai*] e ter seu próprio *logos* [*eichen oikeion autou logon*], teria que ser nomeado à parte de todo o resto. Mas, de fato, é impossível que qualquer destes itens primitivos seja expresso num *logos* [*rhêthênai logôi*]; pois é permitido ao



elemento ser apenas nomeado – um nome é tudo o que ele tem.

- (b) Quanto aos itens compostos destes [*ek toutôn*], da mesma forma que os elementos são entrelaçados também seus nomes se entrelaçam e formam um *logos*; porque a essência do *logos* é ser um entrelaçamento de nomes [*onomatôn gar symplokên einai logou ousian*].
- (c) Desse modo, os elementos são inexprimíveis [*aloga*] e incognoscíveis [*agnôsta*], mas sensíveis [*aisthêta*]; já os complexos [*syllabas*] são cognoscíveis [*gnôstas*], exprimíveis [*rhêtas*] e objeto de opinião verdadeira.
- (d) Quando se apreende a opinião verdadeira, porém sem *logos* [*aneu logos*], a alma fica em um estado de verdade [*alêtheuein*] sobre o item, mas não o conhece [*gignôskein d'ou*]; com efeito, quem não é capaz de dar e receber um *logos* sobre algo não possui conhecimento do objeto [*anepistêmona einai peri toutou*]; quando, porém, apreendeu o *logos*, ele é capaz não apenas disso, mas também de ter conhecimento de modo completo [*teleiôs*].

## II

### *Stoicheia e logos*

Para expressar a ideia de *composição* Platão usa, na teoria do sonho, o verbo *synkeimai*, que significa *ser formado de, ser combinado*. É o mesmo verbo usado por Aristóteles, em *Metafísica* Delta 3, quando propõe explicar os usos do termo *stoicheion*. Nesse texto Aristóteles define *stoicheion* como “o

que é dito o primeiro constituinte de algo composto, quanto à forma indivisível em outra forma”<sup>15</sup>. É fácil notar que essa é a característica essencial dos *stoicheia* da teoria do sonho<sup>16</sup>, mas Aristóteles não diz nada em Delta 3 sobre a *incognoscibilidade* dos elementos. Como a teoria do sonho formula essa tese? Embora esteja implícito em 201<sup>d</sup>-202<sup>c</sup> que uma descrição detalhada dos elementos poderia violar a condição da incognoscibilidade, há um conjunto de afirmações “sobre” os elementos que podemos examinar:

- (i) os elementos são inexprimíveis (*aloga*);
- (ii) são incognoscíveis [*agnôsta*];
- (iii) não é possível usarmos uma série de palavras para expressar [*proseipein*] algo sobre os elementos. Nesse grupo de termos estão: “ser-essência” [*ousia*], “mesmo” [*auto*], “aquele” [*ekeino*], “cada” [*hekaston*], “sozinho” [*monon*] e “isto” [*touto*];
- (iv) o elemento é nomeável [*onomaston*];
- (v) o elemento é sensível [*aisthêton*].

Podemos dizer que essas características são cinco condições cognitivas que a teoria impõe aos elementos. Por “condição cognitiva” entenderei, daqui em diante, o modo como os elementos podem ser descritos do ponto de vista das propriedades que a teoria lhes reserva. É importante enfatizar que essa ideia de cognição não é um traço do elemento, pois há uma doutrina bem estabelecida na teoria do sonho que assegura que o elemento em si está fora do

---

<sup>15</sup> *Metafísica* 1014<sup>a</sup>26-<sup>b</sup>15: “στοιχείον λέγεται ἐξ οὗ σύγκειται πρώτου ἐνυπάρχοντος ἀδιαιρέτου τῷ εἶδει εἰς ἕτερον εἶδος”.

<sup>16</sup> Uma pesquisa de fôlego sobre o uso de “στοιχείον” em Platão está em Crowley (2005, p. 367-394).

campo do conhecimento. A cognição que pode ser pensada sobre ele é certa *consciência* e *referência* que nosso interesse epistemológico quer destacar. Procura-se, desse modo, obedecer à ideia de que eles estão desprovidos de vínculos em uma estrutura que represente algum conhecimento, sem ignorar que as condições (iv) e (v) nos fornecem formas de mencioná-los e identificá-los. Pode-se objetar que o fato de todas as condições atribuídas aos elementos serem conhecidas por nós ameaça a exigência de que eles estejam em uma condição não cognitiva absoluta. A objeção seria válida à teoria do sonho se o elemento estivesse, de fato, nessa condição não cognitiva forte, mas ele não está. O “teórico do sonho”<sup>17</sup> afirma que há, pelo menos, duas ações que uma alma pode desempenhar sobre os elementos: *nomear* e *perceber*, o que implica que eles não são itens totalmente inacessíveis ao entendimento.

Por outro lado, há uma relação entre os elementos e os compostos que também evita a total incognoscibilidade dos primeiros. Essa relação é verificada no contraste que determina o núcleo da teoria. Geralmente esse contraste é mencionado na literatura como “assimetria cognitiva”, pois propõe a não cognição dos elementos e a cognição dos compostos. Embora seja uma tese sobre a cognição presente em uma classe de itens e ausente em outra, o contraste que daí resulta não pode ser interpretado como um contraste

---

<sup>17</sup> A questão da autoria da teoria do sonho, para além da hipótese que defendi na primeira seção deste artigo, é um tema difícil devido à impossibilidade de se obter algum dado seguro. Ver Burnyeat (1970), Hicken (1958) e Chappell (2005). No momento, minha posição é que Platão trabalha os elementos de uma tese sobre o conhecimento e discute essa tese do ponto de vista de uma autoria externa fictícia. Ele procede desse modo para preservar seu distanciamento crítico e é isso que importa destacar. Portanto, podemos falar de um “teórico do sonho” (como faço em vários lugares do corpo do texto) que polemiza com o autor do *Teeteto* nesse contexto, mesmo que, como é provável, Platão esteja no comando de um e de outro em termos de produção.

entre duas entidades *separadas*, i.e., elementos de um lado, compostos de outro. Trata-se, antes, de uma *diferença lógica* do ponto de vista do *acesso cognitivo* que temos aos mesmos itens em situações distintas. Em uma das vias, os elementos estão arranjados em “gêneros”<sup>18</sup> nos quais, conforme a teoria, reside o conhecimento genuíno. Na outra via, o elemento é considerado “em si mesmo” (*auto kath’ hauto*, cf. 201<sup>e3</sup>). Portanto, a primeira via não deve ser concebida como uma categoria autônoma e discreta, sem relação alguma com o elemento. Na engenharia da teoria o composto é um composto *de elementos* e as duas noções são, por conta disso, dependentes uma da outra. Conhecer o composto tem por consequência, desse modo, um conhecimento sobre a condição dos elementos no composto.

Uma das questões que surgem no exame do texto é o problema de saber como aquelas cinco características se relacionam para apoiar a tese da assimetria, i.e., como elas se articulam para propor que só há conhecimento dos compostos e nunca dos elementos? De acordo com o que está expresso no texto (a), é a condição (i) que determina as demais e impõe aos elementos restrições quanto ao discurso. Só é possível pensar o elemento, em sentido estrito, quando abstraímos suas características exclusivas e ignoramos seu papel no composto. Quando fazemos essa análise descobrimos o que é dito em 201<sup>e2-3</sup>: os *prôta stoicheia* não possuem *logos*.

Em contraste com as três primeiras, as condições (iv) (nomeabilidade) e (v) (perceptibilidade) atribuem aos elementos duas características *positivas*. Podemos conceder

---

<sup>18</sup> Cf. 202<sup>e1</sup>: “gênero dos complexos” (συλλαβῶν γένος).

nomes aos itens primitivos e se pode ter alguma consciência deles na percepção. Destas duas condições, somente (iv) tem, no texto, uma conexão explícita com (i). O texto afirma que os elementos não possuem *logos* porque<sup>19</sup> são unicamente nomeáveis e, com isso, parece exprimir (em 201<sup>e3</sup>) que a nomeabilidade dos elementos é o fator que torna o elemento um *alogon*. O contexto de 201<sup>e3</sup>, no entanto, não enfatiza exatamente isso. A teoria não defende uma tese sobre as propriedades intrínsecas e exclusivas de certos itens que nomeamos “elementos”. O escopo da teoria não é ontológico, é epistemológico. A teoria é uma proposta de conhecimento baseada em uma concepção de *logos* como análise ou decomposição: ao decompor os itens na análise, chega-se aos itens primitivos e, nesse momento, só se pode indicá-los e nomeá-los. A nomeabilidade, portanto, não é a causa da não cognoscibilidade, mas o resultado de uma restrição na capacidade de se expressar um elemento. Essa restrição quer indicar que, ao fornecer um nome aos elementos, não se está articulando uma forma de explicação, uma definição ou fazendo uso do elemento em uma frase que dê a ele um atributo independente do que é em si mesmo. É provável que, ao analisar o conjunto das condições citadas acima, o leitor queira ir além e defender que o teórico do sonho percebeu uma distinção que Wittgenstein, após Frege e outros, comentaria no parágrafo 49 das *Investigações Filosóficas*: *dar nomes não implica expressar algo*. Essa

---

<sup>19</sup> Ler a partícula “γάρ” como explicativa em 201<sup>e3</sup> é uma sugestão de um avaliador anônimo da *Philosophos*. De fato ele parece ter razão, mas em que muda o sentido de 201<sup>e3</sup>? Não muda a ênfase no contraste entre *nomear* e *explicar* que funda o núcleo da teoria. Várias traduções do *Teeteto* ignoram a partícula nesse ponto (DIÈS, 1924; LEVETT apud BURNYEAT, 1990; MCDOWELL, 1973; CHAPPELL, 2004; NUNES, 2001; WATERFIELD, 1987). A exceção que conheço é Fowler, na edição Loeb de 1921.

manobra não é sem fundamento, mas é preciso, antes, analisar com mais atenção a concepção de *logos* do teórico do sonho (cf. MCDOWELL, 1973, p. 233).

A teoria do sonho tem claramente a pretensão de definir *logos* como o que pode ser *legeisthai* (expresso, dito) por uma alma cognoscente. Não é fácil, porém, encontrar em português um termo que cubra as possibilidades que essa pretensão pode ter em termos semânticos. As ocorrências de *legein* e seus cognatos, em (a), indicam que se trata de um sentido básico de expressão de propriedades comuns, em oposição à nomeação, algo que o verbo “dizer”, como tradução do grego *legein*, não expressa de modo satisfatório<sup>20</sup>. McDowell traduz todos os casos de *logos* no texto pela paráfrase “to express in an account”. Há, contudo, pelo menos três sentidos básicos para *legein* e a questão é verificar se essa paráfrase os abriga: (i) enunciar; (ii) definir e (iii) explicar (Cf. BOSTOCK, 1988, p. 203). Os três sentidos estão disponíveis nas opções fornecidas pela literatura secundária para traduzir as instâncias do verbo citadas anteriormente. Nicholas White, por exemplo, não vê razão para verter *logos* como “sentença” (ver adiante). Ele (1976, p. 177/194) defende enfaticamente a tese de que o sentido de *logos* em toda a teoria do sonho é o de “definição”. Por outro lado, embora a expressão “account” tenha certa neutralidade no inglês, coincidindo, talvez, com (ii) e (iii), quando usamos em português o correlato “explicação”, precisamos enfatizar uma qualificação para dizer que se trata de uma “explicação racional” sob esta ou aquela forma.

---

<sup>20</sup> Note-se como Platão se move entre um termo e outro para exprimir instâncias do uso da ideia de *logos* na teoria do sonho: 202<sup>a2</sup> ἐρεῖ, a6-7 λέγεσθαι, b1 ῥηθῆναι, b7 ῥητάς. Não é necessário buscar distinções semânticas nesse uso.

Uma alternativa para quem não concorda com a tradução de *logos* como “explicação” ou “definição” é seguir a sugestão de Gilbert Ryle, que propõe “sentença”. Sua interpretação marca um dos momentos mais polêmicos da literatura do *Teeteto* (RYLE, 1960, p. 431-451; 1990, p. 21-46)<sup>21</sup>. Ryle influenciou muitos autores (MCDOWELL, 1973; HICKEN, 1958; BURNYEAT, 1990; SAYRE, 1969) alguns dos quais iriam depois comentar o diálogo para se colocar em um ponto de maior ou menor divergência com a leitura que ele propôs. Ele defendeu o seguinte: a teoria do sonho tem potencial para ser considerada uma versão rudimentar dos problemas filosóficos discutidos no *atomismo lógico*, tanto o de Bertrand Russell, quanto o da versão wittgensteiniana, i.e., aquele que está nas páginas do *Tractatus*. Entre outras coisas, esses textos discutem uma distinção importante da lógica moderna a partir de Frege: “mencionar” um item e “expressar” predicados acerca das propriedades ou relações do item são atividades logicamente distintas (cf. FREGE, 1951, p. 168-180)<sup>22</sup>.

Essa distinção parece permear o texto que estamos analisando, mas as coisas se tornam complexas quando exigimos um pouco mais de detalhes sobre esse paralelo. O próprio Ryle nunca defendeu que aquela distinção está posta de modo explícito no texto da teoria do sonho. Ryle notou, porém, que ao se cotejar a tensão entre itens de natureza simples, no sentido de não compostos (*stoicheia*), e itens de natureza composta (cf. “*ta de ek toutôn êdê synkeime-*

---

<sup>21</sup> A “reconstrução” de Burnyeat (1990, p. 148-164) complementa e esclarece muitos pontos que Ryle deixou sem comentário. Ver também McDowell (1973, p. 231-240).

<sup>22</sup> Um tratamento (*acessível* em linguagem não formal) da importância para a lógica da distinção fregeana entre coisas, propriedades e relações está em Mortari (2001, p. 69-97).

na” em 202<sup>b3</sup> e “*syllabas*” em b<sup>7</sup>/e<sup>1</sup>) com *Sofista* 261<sup>c6</sup>-262<sup>e2</sup>, temos então condições de afirmar que Platão estaria se encaminhando para a consciência da distinção lógica entre nomes e predicados. Ryle quer mostrar que o *Teeteto* é um momento de apreensão filosófica dessa distinção e isso não é incompatível com certa ambiguidade que preside o termo *legein* na teoria do sonho. Mais que isso. A percepção daquela distinção, associada ao fato de Platão ainda não saber como explicá-la, constituem a ambiguidade. Para Ryle, essa situação é compreensível porque nessa fase Platão começa a pensar que a formulação da teoria das formas precisa de uma reforma. Um dos problemas é certo eleatismo que reveste a forma de excessiva perfeição. Quando esse eleatismo é visto sob a perspectiva da *separação* das ideias do mundo sensível, surge então uma série de dificuldades com as exigências predicativas que o conhecimento das coisas do mundo exigirá. Segundo Ryle, o que Platão está fazendo no *Teeteto* é propor a investigação de um novo conceito de *logos* para dar conta de tais problemas.

A análise de Ryle foi severamente criticada (BOSTOCK, 1988, p. 204-211; FINE, 2003, p. 228-235; BURNYEAT, 1990, p. 149-164). Há pelo menos um aspecto dessa crítica que se impõe. Ryle exhibe um dos defeitos de certa literatura moderna de Platão: lendo seu texto se nota que a análise tem mais cadência quando trata dos problemas da filosofia da linguagem contemporânea do que quando descreve os problemas discutidos nos diálogos de Platão (BURNYEAT, 1990, p. 164)<sup>23</sup>. Mas, por outro lado,

---

<sup>23</sup> Isso não significa que esses problemas não se tocam. O que se deve evitar é o voluntarismo de certas conexões entre Platão e os temas da lógica moderna, quase sempre em detrimento de uma análise moderada dos textos. Vale notar que Christopher Shields (1999, p. 123) destacou o excesso de conjecturas de algumas interpretações da terceira definição. Por outro lado, Donald



não se pode negar certo paralelismo implícito entre os temas mencionados por Ryle no artigo de 1952<sup>24</sup> e o miolo da teoria do sonho. A questão depende, contudo, de como temperamos esse potencial da teoria com o tema proposto por Ryle. Há alternativas em disputa. Uma dessas linhas defenderá, contra Ryle, que o argumento do sonho se aplica a uma categoria específica de coisas que incluiria, exclusivamente, itens sensíveis (cf. 202<sup>b7</sup>: os elementos são *aisthêta*), apreendidos na percepção ordinária, tais como pessoas, objetos e qualidades sensíveis. Outra opção de leitura proporrá a possibilidade de se entender que o argumento do sonho tem chances de postular um conjunto maior de itens, conjunto este que incluiria tópicos abstratos como proposições, números, relações, propriedades, etc. Para Ryle, a última candidatura é perfeitamente plausível, embora não esteja explicitamente formulada no *Teeteto*. Platão teria optado por expor o tema de modo mais direto no *Sofista* (RYLE, 1990, p. 42ss).

Do ponto de vista da tradução do texto de Platão, é plausível a tese de que a distinção entre “simples” e “complexo” pode ser associada à distinção entre o que é apenas nomeável e determinadas expressões *sincategoremáticas* que operam nas sentenças, permitindo que se produzam proposições a partir da ligação entre verbos e nomes. Não é o caso, portanto, de nos alinharmos àquela primeira alterna-

---

Davidson, de um modo plausível, recentemente recuperou a tese ryleana ao traçar uma *história da teoria da predicação* que começa, precisamente, em Platão (DAVIDSON, 2005, especialmente o cap. 4). Para uma análise da posição de Platão sobre esse atomismo no plano metafísico, no que se poderia chamar de “atomismo ontológico”, ver Scolnicov (2004). Recomendo também os capítulos 3-4 de Souza (2009). Por fim, Bostock (1988, p. 203-211) e Waterfield (2004, p. 218-225) são essenciais para os problemas da interpretação ryleana.

<sup>24</sup> Foi nesse ano que Ryle leu seu “Logical Atomism in Plato’s *Theaetetus*”, no Magdalen College, em Oxford, diante de figuras conhecidas como B. Russell, Miss Murdoch, Kneale, Price, Dodds e W. Hardie, entre outros.

tiva, em que os elementos seriam definidos como “materiais”. Ryle (1990, p. 30) foi categórico a respeito: “it is not meant to be a sort of physical theory, e.g. an hypothesis about the composition of matter. It is a logician’s theory, namely a theory about the composition of truths and falsehoods”. Notemos como o uso de *legein* no texto de Platão dá crédito à hipótese de Ryle. Ryle precisa encontrar no texto um sentido de *logos* que seja compatível com a ideia de *exprimível*. Formas análogas a esse termo são encontradas em 202<sup>a9</sup>, 202<sup>b7</sup>, 205<sup>d9</sup> e 205<sup>e7</sup>. O verbo “expressar” é a versão em português do termo *rhêthênai*, que por sua vez é a forma passiva do verbo *eirô*. O sentido deste último verbo é o mesmo de *legein* (falar, dizer algo: *eirein ti* (BAILLY, 1963)). Ryle traduz o adjetivo *rhêtos* (202<sup>b7</sup>, 205<sup>d9</sup> e 205<sup>e7</sup>), derivado de *eirô*, como “expressible”. Ele também traduz o verbo *legein* por “tell” e *logos* por “statement”. Com base nisso, ele vê na teoria o contraste entre “nameable” e “stateable”.

Mas a constatação de certas convergências no vocabulário ainda não é suficiente para impor a interpretação ryleana. É preciso dar conta do sentido de um termo capital à teoria: o termo *symplokê*, usado no texto em 202<sup>b5</sup>. Contrariamente ao que Ryle sugere, o autor da teoria não parece tão esclarecido sobre a vocação desse termo para expressar um conceito genuíno de *logos* no sentido *sentencial*. De acordo com 202<sup>b3</sup>, para um elemento possuir um *logos* – no texto isso significa poder ser expresso por meio de verbos como *proseipein* e *symplekein* (cf. 201<sup>e4</sup>, 202<sup>b4-6</sup>) – ele precisa perder sua condição de elemento e se tornar um item conectado a outros em um composto.

Examinemos de perto essa ideia de *symplokê*. Trata-se de uma metáfora, citada pela primeira vez em b4 e em b5 des-

crita como “onomatôn symplokê”<sup>25</sup>. Um detalhe muito interessante nessa metáfora é o fato de ser a proposta genuína da teoria do sonho para definir *logos*. Contrariamente ao que alguns defenderam, o argumento do sonho não propõe um conceito dominante de *logos* como descrição “peculiar”<sup>26</sup> de um item. Se o fizesse estaria admitindo que o *oikeios model* em a7 e a metáfora da *symplokê* em b5 estão exprimindo o mesmo sentido de *logos* para elementos e compostos, o que destrói a premissa nuclear da teoria: a assimetria cognitiva. Quando o autor retoma essa premissa, em 202<sup>b5-7</sup>, fica claro que a noção de *logos* como *oikeios* não se adapta aos compostos. É a metáfora da *symplokê* que passa a ser a forma ideal de caracterizar o conceito de *logos*.

Qual é, então, o problema do conceito de *logos* no regime da *symplokê*? Por um lado, esse conceito parece ser

<sup>25</sup> A metáfora permite extraordinária liberdade na tradução dessa frase na literature recente. Entre as traduções divergentes que encontrei para “ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν” (b5-6) estão: “a complex of names is what a rational account is” (CHAPELL, 2004); “car des mots tissés ensemble, c’est ce qu’est une définition” (NARCY, 1994); “for a weaving together of names is just what a logos is” (BOSTOCK, 1988); “for the plaiting of names is the being of speech” (BENARDETE, 1984); “a weaving together of names is the being of an account” (MCDOWELL, 1973); “car la combinaison dont les noms sont formés est l’essence de leur définition” (CHAMBRY, 1967); “a description being precisely a combination of names” (CORNFORD, 2003 [1957]).

<sup>26</sup> Cf. 202<sup>b3</sup>: συγκείμενα; b7: συλλαβάς. O isolamento ao qual o elemento é confinado, em contraste com seu papel no composto, levou, de fato, alguns leitores à tese de que há um conceito evidente de *logos* como *expressão peculiar* de um item. Trata-se da concepção de *logos* como “*oikeios model*” (*logos peculiar, privado*) que se ampararia no que é dito em 202<sup>a7</sup>. Essa é a proposta de Fine (2003, p. 240), Bostock (1988, 206ss) e Lee (in FINE, 2008, p. 425), entre outros. Segundo Bostock: “the theory very clearly implies that if a thing has a logos (in the relevant sense) then that logos is peculiar to it (202<sup>a5-8</sup>)” (BOSTOCK, 1988, p. 206). O problema dessa afirmação é que, implicitamente, ela sugere que o conceito de *logos* que predomina na teoria é *logos* como *oikeios*. Mas em 202<sup>b3</sup> (nosso texto “b”), no qual Sócrates conclui a exposição dos traços dos elementos e começa a explicar como o autor da teoria entende “composto”, o texto parece arguir que *logos* deve ser definido sob a forma da metáfora da *symplokê*. Embora Bostock reconheça que o *oikeios logos* é um aspecto sem importância, ele não parece notar que, ao se falar em *logos* como *oikeios*, estamos perigosamente deixando em segundo plano a metáfora da *symplokê*. Penso que a teoria do sonho está apenas *parcialmente* comprometida com o *oikeios logos*. Essa perspectiva é relevante somente quando se quer pensar no elemento isoladamente. Quando pensarmos nos compostos devemos nos apoiar no conceito de *logos* sugerido na metáfora da *symplokê*.

válido, pois perfaz exatamente aquilo que o autor da teoria pretendia, uma distinção entre elementos e compostos do ponto de vista da cognição dos últimos e da não cognição dos primeiros. O problema é o seguinte: a *symplokê* é um conceito definido pelo contraste com a condição da nomeação dos elementos, mas não parece superar o nível classificatório dos elementos (cf. 20<sup>2a6-7</sup>). Como notam Kahn (2007, p. 42-43) e Fine (2003, p. 235), esse modelo de *symplokê* da teoria é imperfeito. Se, de um lado, ele é mais geral que o *oikeios model*, por outro ele ainda não exhibe a complexidade que permite dar conta da predicação. A deficiência do conceito é permanecer no nível das relações entre *palavras*. A *symplokê*, na teoria do sonho, não é uma *symplokê platônica*, pois esta costuma ser descrita segundo o regime de um procedimento *kat'eidê*. Trata-se, antes, de uma *symplokê kata to onoma* (cf. MOLINE, 1981, p. 41).

Alguns comentadores notam que o problema reside no fato de que a teoria do sonho tem um conceito muito restrito de logos: “[it is] a very specific application of the ‘definition’ one: to indicate an account which analyses a thing by *listing* its elements” (SEDLEY, 2004, p. 153)<sup>27</sup>. Há duas possibilidades para o significado dessa concepção de logos como “listagem” na teoria do sonho: 1) análise de itens materiais como *barro* e *carroça* (cf. 14<sup>7a</sup>, 206<sup>e</sup>-208<sup>b</sup>) em seus componentes básicos; 2) análise de itens logicamente primitivos em temas formais como *números*, *palavras*, *música* e assim por diante. Burnyeat nomeia tais opções de “análise concreta” e “análise abstrata”. Os dois tipos de análise estão

---

<sup>27</sup> Uma indicação de que, de fato, o teórico do sonho entende análise como “enumeração de itens” está em 206<sup>e</sup>, quando Sócrates explicitamente vincula a segunda definição de logos ali discutida com o logos da teoria do sonho.

presentes no texto, mas não na mesma proporção. Há uma distribuição desigual de exemplos que se enquadram nos dois casos. Como argumenta Chappell (2004, p. 219), em 20<sup>2a</sup>-206<sup>c</sup> Platão fornece cinco exemplos de uma relação do tipo *complexo-simples*:

In 20<sup>2a</sup>-206<sup>c</sup> Plato gives five examples of the complex/simple relation. One of Plato's examples does concern relation between 'concrete individual things' (viz the regiment/soldier relation). The other four examples are the syllable/letter relation, the numerical sum/part relation, the musical chord/note relation and the geometrical acre/square foot relation. These examples cannot possibly be taken as concerned with relation between 'concrete individual things'. Syllables and letters, sums and parts, chords and notes, acres and square feet are all types, not concrete particulars. Certainly any instance of these types is a concrete particular, but that is another matter.

No contexto em que tais exemplos são citados, Sócrates está interpretando o conceito de *logos* da teoria do sonho como enumeração de elementos, o que destaca o fato de que esse conceito é um conceito geral. Contudo, o que parece predominar é a enumeração de itens abstratos. Como nota Bostock (1988, p. 242): “[...] in all the subsequent illustrations and applications of this theory it is knowledge of a general type, and not a particular individual, that is being discussed” (cf. também BURNYEAT, 1990, p. 84-85; CHAPPELL, 2005, p. 219). Embora na literatura da teoria do sonho haja muita disputa sobre qual destes sentidos de análise – se abstrata ou material – está em jogo no texto, não estou convencido de que o autor da teoria veria ambas como duas *espécies* distintas de análise. Creio que ele as vê como casos de um padrão de explicação que possui, como traço essencial, a *enumeração de componentes primitivos*, sejam formais ou materiais. O que de fato importa salientar é que

o autor da teoria não possui uma distinção entre o ato de listar nomes e o ato cognitivo de identificar aspectos, relações e pertencimentos. Tudo é interpretado sob a perspectiva geral de análise enquanto *entrelaçamento de nomes*, mas não é claro o modo como se deve fazer isso. Apesar de se tratar de uma proposta de conhecimento como análise decomposicional, podendo, portanto, ser aplicada tanto à explicação da estrutura de coisas físicas quanto à explanação da formação de itens abstratos, a metáfora da *sumplokê* por si só não é capaz de manifestar o que é essencial nesse conceito de análise: uma *capacidade explanatória*.

Quando critica a teoria do sonho, Platão faz uso de um dilema que explora a deficiência destacada acima (203<sup>a</sup>-206<sup>c</sup>). O dilema proporá que o composto, representado pela *sílaba*, deve ser entendido sob dois regimes exaustivos: (i) seus membros são meros agregados de elementos (“S” + “O”); ou (ii) o composto é uma *ideia única*. No primeiro caso, ser um composto é ser nada mais que uma reunião de elementos, sem nada que os articule ou ordene. No outro, ser um composto é ser uma unidade singular, indivisível. A conclusão do dilema é a seguinte: como não há nenhum critério que permita ao todo (leia-se: “sílaba”) distinguir-se da soma de suas partes (letras), *mutatis mutandis*, o complexo<sup>28</sup>, que no texto da teoria do sonho é o *locus* por excelência do conhecimento, não poderá se distinguir dos

---

<sup>28</sup> Essa referência ao “complexo” que estou fazendo decorre do papel da sílaba no dilema: servir de analogia para o modo como a tese da teoria do sonho funciona. O que Sócrates conclui da sílaba – por meio da tese, atribuída ao teórico do sonho, de que toda composição é uma identidade – deve ser entendido como referência à tese da assimetria e ao contraste elemento-complexo (Cf. BURNYEAT, 1990, p. 196ss). O argumento de Sócrates em *Teeteto* 203a-206c se vale do fato que os pares letra-sílaba e elemento-complexo traduzem os mesmos termos do grego: στοιχείον-συλλαβή.

elementos. Portanto, o argumento de Platão no dilema consiste em mostrar que se a teoria do sonho concebe a estrutura do complexo de modo análogo à sílaba, e a sílaba nada mais é que a soma de duas ou mais letras, então a teoria do sonho não tem um critério formal para diferenciar elemento e complexo. Sem o critério de diferenciação, a teoria não vai além de uma definição “aglomerativa” (DENYER, 1991, p. 117-127) dos complexos. Nesse panorama, a tese da assimetria epistemológica desmorona. A alternativa unitária do dilema também é atingida, i.e., a hipótese de que a sílaba é uma *forma singular* (203<sup>c4-6</sup>; 203<sup>e4</sup>; 20<sup>4a</sup>). Posta na mesma condição dos elementos (cf. 205<sup>e2-4</sup>), a conclusão é que nessa acepção a sílaba não teria complexidade, sendo tão incognoscível quanto o elemento. A função do dilema, como se vê, é mostrar que a teoria do sonho não obterá um conceito adequado de *logos* se não abandonar essa concepção aglomerativa de complexo/composto.

### III

Tendo estabelecido que a teoria do sonho propõe um sentido de *logos* como um tipo de análise enumerativa ou, como prefere Nicholas Denyer, uma análise “aglomerativa”, podemos agora nos deter naquela quinta característica dos elementos: a condição da perceptibilidade. Para os intérpretes, o problema toma corpo quando o autor da teoria diz que os elementos estão em uma condição de percepção: eles são “sensíveis” (202<sup>b7</sup>: *aisthêta*). De 202<sup>b7</sup> até o final do diálogo essa condição não é mais citada. Em contraste com as

demais condições, a perceptibilidade não parece ter um vínculo com as outras características dos elementos<sup>29</sup>. Não é claro o que o termo “*aisthêton*” significa quando é aplicado aos elementos da teoria do sonho. Mesmo reconhecendo a dificuldade de interpretar essa condição, em geral os intérpretes torcem o nariz para o problema. Gail Fine, por exemplo, se refere à perceptibilidade dos elementos como “*lame concession*” e Bostock a considera “*inessential*”. Burnyeat, por outro lado, sugere, mas sem se comprometer com essa interpretação, que a perceptibilidade pode ser uma forma de garantir um acesso epistêmico mínimo aos elementos. (FINE, 2003, p. 236; BOSTOCK, 1988, p. 210; BURNYEAT, 1990, p. 174-175/182).

A questão passa pelo problema de definir uma forma de acesso que a alma teria, pela via da percepção, a um item cuja característica básica é não estar conectado ou relacionado a nenhum outro. Quando propõe que os elementos são nomeáveis, nós sabemos que o autor da teoria está tentando garantir aos elementos um aspecto positivo. A proposta é evitar que esse traço viole a restrição quanto ao uso de expressões comuns para os elementos, tais como verbos (*proseipein* e *legesthai*), gêneros (*ousia*) e pronomes (*ekeino*, *touto*), etc. Quando menciona essa restrição, o autor da teoria parece ver um contraste entre palavras que usamos para descrever vários itens – entre os quais sujeitos e propriedades – e palavras que pertenceriam unicamente àquele elemento particular. É uma restrição plausível se aceitarmos a tese da assimetria, mas por que propor a perceptibilidade? Considerando, de um lado, que o autor da teoria tem uma concepção geral de logos como “*enumeração*” e que, de ou-

---

<sup>29</sup> Ver as cinco condições dos elementos que elencamos na seção II.



tro, não é todo elemento que se oferece à percepção ordinária (átomos estariam descartados, por exemplo), será que devemos entender que a *perceptibilidade* não é uma condição para todos os tipos de elementos, mas apenas para os de natureza física? Seria uma tese razoável. O problema é que 202<sup>b7</sup> não oferece nenhum sinal de que se trata de uma afirmação restrita a uma classe específica. Por outro lado, se o autor da teoria defende a perceptibilidade como traço essencial de *qualquer* elemento, ele tem que admitir que a percepção não se limita aos compostos físicos, mas é uma condição geral de elementos físicos e abstratos (BURNYEAT, 1990, p. 184). Como condição geral, agora nosso problema é o seguinte: a perceptibilidade é uma condição do elemento somente quando tal elemento não tem nenhuma função em um composto? Sendo a perceptibilidade uma condição restritiva dos elementos, podemos supor que a resposta do autor da teoria é afirmativa (BURNYEAT, 1990, p. 182). Mas, nesse caso, o que dizer da ocorrência *simultânea* da percepção de um item e da visão de sua pertença a uma estrutura? Os elementos podem ser, concomitantemente, membros de um composto e perceptíveis, como as partes de uma carroça, no exemplo examinado por Sócrates em 206<sup>e</sup>-207<sup>e30</sup>. Do ponto de vista de uma pessoa que conhece “o que é uma carroça” (*Teeteto*, 207<sup>a</sup>), ter tal conhecimento é saber ver claramente como as partes se organizam para formar a estrutura da carroça (HARING, 1982, p. 520). É um cenário fácil de imaginar se pensarmos no conhecimento de um fazendeiro ou de um vendedor de peças. Para tais pessoas os materiais que inte-

---

<sup>30</sup> Esse aspecto é explorado por Burnyeat (1990) e Fine (2003).

gram o objeto de seu trabalho possuem uma organização interna, cujos traços eles conhecem bem, e nada impede que os componentes destes objetos estejam sempre lá para serem observados, da perspectiva dessa organização. O que estou argumentando é que é difícil imaginar uma situação em que itens pertencentes a uma estrutura sejam percebidos *exclusivamente* na condição em que estão fora dessa estrutura. Se o autor da teoria argumenta em favor da perceptibilidade como traço de um elemento isolado ele está, portanto, equivocado, pois não há, *a priori*, contraste entre *percepção* e *composição*. Obviamente, essa objeção à teoria do sonho só é válida no caso de seu autor insistir que a percepção, como a nomeação, é uma condição do elemento em si, no nível do logos peculiar (*oikeios logos*), ao mesmo tempo em que a nega no nível da *symplokê*, pois se ele a expande não haveria problema na concomitância entre perceptibilidade e pertença ao composto. Dada a indeterminação do texto da teoria do sonho sobre esse ponto, não creio que possamos avançar e propor algo menos problemático que as sentenças que acabei de exprimir.

Quero examinar outro tópico que me parece mais relevante no campo das teses platônicas sobre a percepção. Alguns intérpretes costumam supor que Platão tem uma razão epistemológica para impor a perceptibilidade aos elementos. Ele estaria interessado em colocar os elementos em uma situação cognitiva análoga a de todos os objetos que se oferecem à percepção e que são vistos sob a perspectiva exclusiva da sensação. Considerando o interesse de Platão em querer mostrar, em qualquer argumento epistemológico, que a sensação não produz nada de “acurado” (*ἀκριβής*, *Fédon* 65<sup>b5</sup>), alguns suspeitaram que essa posição ronda também a descrição dos elementos. Foi por isso que

David Sedley argumentou, recentemente, que o autor da teoria do sonho concebe a percepção dos elementos como traço de uma classe de coisas físicas. Para Sedley isso remete ao argumento de Platão sobre o papel cognitivo das sensações, em 184-6. Segundo Sedley, os *elementos* e os *sensíveis* da primeira parte partilham a mesma condição cognitiva. Ambos estão confinados em uma noção extremamente limitada de consciência e por isso partilham um traço comum: são itens “não-cognoscíveis”<sup>31</sup>:

It is a commonplace of Platonic thought that what is accessible to the senses is limited to *particulars* and their properties, while universals, whether at the level of species or genera, are accessible only to the intellect. (SEDLEY, 2004, p. 156)

A descrição do conceito platônico de universal feita por Sedley está fundamentalmente correta. É um patrimônio da epistemologia platônica a defesa de um contraste entre particulares e universais. Mas a tese de Sedley é mais ambiciosa. Ele quer mostrar que Platão descreve na teoria do sonho um contraste que exprime o mesmo contraste de 184-6. Não nos parece que seja este o caso. Sedley propõe que há um paralelo entre os seguintes argumentos:

- (i) se *x* é perceptível, *x* é um item acessível aos sentidos. Logo, trata-se de um item particular, não um universal (cf. *Teeteto* 184-6);
- (ii) se os elementos da teoria do sonho são perceptíveis, eles não podem ser itens abstratos ou itens

---

<sup>31</sup> Essa conexão entre a primeira parte do diálogo e o texto da teoria do sonho não é nova. Ela foi sugerida nos seguintes trabalhos, entre outros: Cornford (2004 [1957]), Ryle (1990 [1952]), Meyershoff (1958), McDowel (1973). Mais recentemente, de modo incisivo, ela foi proposta por Chappell (2004) e David Sedley (2004). Neste trabalho, examino a leitura de David Sedley por ser a defesa mais detalhada dessa interpretação.

gerais.

A análise de Sedley defende que o autor da teoria exprime (ii) porque Platão defende a verdade de (i). Se Sedley está certo, o autor da teoria está arguindo que não há acesso cognitivo às instâncias do vermelho, às partes da carroça ou aos sintomas de uma febre particular. Dada a tese da assimetria, onde os elementos são vistos sob duas condições cognitivas bem distintas, deve-se, então, concluir que no nível dos elementos o que uma alma percebe é o que se chama na literatura de “tokens”, ocorrências específicas em oposição ao que é comum nas ocorrências (*types*). Essa análise tem certo charme, sobretudo porque examina a teoria do sonho a partir de um argumento (184-6) que é mais claro que o de 201<sup>d</sup>-202<sup>c</sup>. Apesar de persistirem divergências na interpretação de 184-6, na literatura, todos concordam que há ali um argumento platônico sobre a natureza do conhecimento. O traço fundamental desse argumento é a proposta de que *epistêmê* é um estado mental essencialmente distinto do ato de perceber.

Contudo, a tese de que aquelas duas passagens partilham o mesmo conceito de sensação não se mantém de pé. Antes de qualquer coisa, a análise de Sedley dá como plausível<sup>32</sup> que a concepção de elementos propostas no texto é a ideia de elementos de *coisas físicas*, i.e., são os elementos identificados nos compostos materiais, mas nós já vimos que não há razões suficientes para mantermos essa restrição. Outro problema é o fato de 184-6 ser um argumento platônico, enquanto que a teoria do sonho expõe a tese de um

---

<sup>32</sup> Ver Sedley (2004, p. 155-162). A interpretação materialista dos elementos proposta pelo autor se articula a partir de fontes externas ao *Teeteto*.

“autor”. Sedley parece assumir que Platão referenda o argumento do sonho. Provavelmente todos concordam que Platão aceita (i) porque ele defende em 184-6 a tese de que a sensação *bruta* não envolve a apreensão de aspectos gerais. O teórico do sonho poderia estar pensando nisso quando disse que os elementos são sensíveis, mas daí a afirmar que é Platão que está argumentando o paralelo é um passo que a análise de Sedley não consegue justificar. Penso que o fato de o autor do sonho argumentar que podemos perceber um elemento, enquanto que o acesso cognitivo implica lidar com conexões, não é suficiente para mostrar que Platão quer destacar o mesmo tipo de contraste nos dois trechos mencionados.

Para apoiar essa conclusão notemos, ainda, que o contraste entre razão e sensação na teoria do sonho depende diretamente da tese da assimetria, e essa tese não está em 184-6. Nesse último argumento o contraste é entre a impressão bruta e o conhecimento da impressão (ou de temas abstratos) a partir dos recursos que uma alma é capaz de usar (em 184-6 trata-se de categorias comuns como “ser”, “essência”, “identidade”, “diferença”, etc.). Já na teoria do sonho, o contraste se funda na diferença entre itens sobre os quais não há *logos*/conexão (elementos) e itens sobre os quais há *logos*/conexão (compostos). Se há, portanto, um paralelismo implícito entre 184-6 e 201<sup>d</sup>-202<sup>c</sup>, temos que encontrar em 184-6 a tese da assimetria e verificar como ela se adapta ao argumento dessa parte do *Teeteto*. Dessa perspectiva, temos que encontrar em 184-6 a proposição de que os sensíveis são átomos singulares desprovidos de *logos*, ao passo que os gêneros que mencionamos há pouco são formas de *logos*. O que encontramos em 184-6, porém, é diferente. Platão não exprime ali uma tese sobre a incog-

noscibilidade dos sensíveis. Sua preocupação é, fundamentalmente, a refutação de uma identidade entre sensação e conhecimento, a qual foi proposta na parte inicial do diálogo. Quando o texto chega naquele ponto, embora já tenham sido refutadas algumas associações que se vincularam a essa proposta, continua de pé a tese de que o processo sensível enquanto tal pode ser cognitivo e informativo. O autor do *Teeteto* mobiliza em 184-6 uma série de distinções que visam refutar essa tese de modo direto, i.e., sem o acréscimo de premissas adicionais, como aconteceu na porção do texto anterior a 184.

Examinemos agora o paralelo sob outro aspecto. A tese da assimetria reza que o elemento não é apenas incognoscível, mas é também simples, no sentido de *indivisível*. Mas em 184-6 não é tão claro se os sensíveis são simples nessa última acepção. A tese da simplicidade é uma consequência das restrições cognitivas impostas aos elementos. Quando não é mais possível limitar o núcleo primitivo de um composto, estamos na categoria dos elementos. Há basicamente três categorias de palavras que a teoria do sonho exclui da referência aos elementos para chegar na simplicidade: gêneros, verbos e pronomes. Em 184-6, por outro lado, Platão conclui:

Não é naquelas impressões físicas, portanto, que reside o conhecimento, mas em nosso raciocínio a seu respeito; porque é possível, ao que parece, atingir o ser e a verdade no raciocínio, mas não é possível naquelas impressões.<sup>33</sup>

O que está sendo proposto nesse texto é a conclusão de uma análise cujo mérito foi o de mostrar que existem aspec-

---

<sup>33</sup> [ *Ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔστι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ οὐσίας γὰρ καὶ ἀληθείας ἐνταῦθα μὲν, ὡς ἔοικε, δυνατόν ἄψασθαι, ἐκεῖ δὲ ἀδύνατον.* ]

tos ou propriedades no mundo que podemos acessar por meio dos sentidos, como os sons particulares e as cores particulares, mencionadas em 185<sup>b9-c2</sup>, mas há muitas outras coisas que a sensação não pode apreender. Certos atributos que vinculamos às coisas percebidas, como sua *identidade*, *diferença*, *oposição* (cf. 185<sup>cd</sup>), etc., não podem ser pensados no nível da capacidade perceptiva. Podemos dizer que a mente tem acesso aos particulares quando se exime de pensar sobre seus aspectos universais e aqui, é claro, há um paralelismo com a condição dos elementos. Mas é só. Esse paralelo não é suficiente para provar que em 184-6 o dado sensível é um dado *não-composto*. Em 184-6 Sócrates não precisa identificar esse traço nos sensíveis para exprimir sua tese. Tudo o que se requer é a tese de que para se pensar, articular ou expressar propriedades é necessário um trabalho intelectual da alma e a sensação não é capaz de fazê-lo. Isso equivale a dizer que se é o caso de pensarmos acerca do sensível *isto* ou *aquilo*, então é também o caso de já não podermos tê-los na alma sob a perspectiva da percepção bruta. Devemos concluir, desse modo, que as duas passagens possuem noções distintas de não cognoscibilidade e não partilham a mesma noção de *alogon* (sensível).

Essa heterogeneidade entre elementos e sensíveis pode ser explicada na hipótese de que os elementos da teoria do sonho não são exclusivamente itens sensíveis. Eles parecem estar em uma condição de generalidade: podem ser itens distintos como letras, peças mecânicas, elementos da natureza, soldados, números, etc. Platão teria pensado em uma forma de perceptibilidade que compreende a percepção física, sem descartar outras formas de percepção. Esclarecer essa noção não é tão crucial e creio que aqueles intérpretes (BURNYEAT, 1990; FINE, 2003; BOSTOCK, 1988) que

alertaram para certa irrelevância desse aspecto podem ter razão. Ao postular essa condição, talvez o autor da teoria esteja pensando em uma forma de preservar uma característica positiva dos elementos, mas não quer se envolver com determinadas consequências. Seja como for, é preciso avançar no exame da teoria do sonho e não deixar que esse detalhe anuvie a percepção do traço fundamental da terceira parte do diálogo: a crítica à tese da assimetria cognitiva. Esse assunto, no entanto, é matéria para outro momento.

**Abstract:** The aim of this paper is to make a brief discussion about three aspects that characterize the Socrates's Dream in the *Theaetetus*. First, I comment the function of the Dream in the context of the third definition of knowledge. Then I move on the text and examine some questions concerning the notion of logos in 201<sup>d</sup>-202<sup>c</sup>. In the last section I discuss the problem of perception of the *stoicheia*. At this point I refuse the thesis, defended by some interpreters, that Plato puts the *stoicheia* in the same perceptual condition of the sensibles as they are described in the *Theaetetus* 184-6.

**Keywords:** reason, sensation, elements, Dream Theory.

## REFERÊNCIAS

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. 26. ed. Paris: Librairie Hachette, 1963.

BENARDETE, S. *The being of the beautiful, Plato's Theaetetus, Sophist and Statesman*. Chicago/London: UCP, 1984.

BOSTOCK, D. *Plato's Theaetetus*. Oxford: OUP, 1988.

BURNYEAT, M. F. *The Theaetetus of Plato*. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1990.

\_\_\_\_\_. The Material and Sources of Plato's Dream. *Phronesis*, v. 15, p. 101-122, 1970.



- CHAMBRY, E. *Théétète*. Paris: Flammarion, 1967.
- CHAPPELL, T. *Reading Plato's Theaetetus*. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 2004.
- CORNFORD, F. M. *Plato's Theory of Knowledge*. New York: Dover, 2003 [1957].
- CRIVELLI, P. ' Ἀλλοδοξία', *Archiv Fur Geschichte Der Philosophie*, p. 1-29, 1998.
- CROWLEY, T. On the Use of Stoicheion in the Sense of 'Element'. *OSAP*, v. 24, p. 367-394, 2005.
- DAVIDSON, D. *Truth and Predication*. Cambridge-London: HUP, 2005.
- DENYER, N. *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*. London-NY: Routledge, 1991.
- DIÈS. A. *Théétète*. Texte établi et traduit par A. Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1924.
- DUKE, E. A. et al. (Eds.). *Platonis Opera*. v. I. Oxford (OCT), 1995.
- FINE, G. *Plato on Knowledge and Forms*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. (Ed.). *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford: OUP, 2008.
- FREGE, G. On Concept and Object. *Mind*, v. 60, n. 238, p. 168-180, 1951. (originalmente publicado em 1892)
- HARING, E. S. The Theaetetus Ends Well. *Review of Metaphysics*, v. 35, n. 3, p. 509-528, 1982.

HICKEN, W. The Character and Provenance of Socrates's 'Dream'. In: *Theaetetus, Phronesis*, p. 126-145, 1958.

KAHN, C. Why Is the *Sophist* a Sequel to the *Theaetetus*? *Phronesis*, v. 52, p. 33-57, 2007.

MCDOWELL, J. *Plato Theaetetus*. Oxford: OUP, 1973.

MELRO, F. *Teeteto*. Lisboa: Editorial Inquérito, 1990.

MEYERHOFF, H. Socrates 'Dream' in The *Theaetetus*. *Classical Quarterly*, v. 8, p. 131-138, 1958.

MILLER, M. Unity and Logos: A Reading of *Theaetetus* 201<sup>c</sup>-210<sup>a</sup>. *Ancient Philosophy*, v. 12, p. 87-111, 1992.

MOLINE, J. *Plato's Theory of Understanding*. Madison-Wisconsin: UWP, 1981.

MORTARI, C. *Introdução à Lógica*. São Paulo: Unesp, 2001.

NARCY, M. *Platon: Théétète*. Paris: Flammarion, 1994.

NUNES, C. A. *Teeteto-Crátilo*. Belém: UFPA, 2001.

NOGUEIRA, A.; BOERI, M. *Teeteto*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

ROBINSON, R. Forms and Error in Plato's *Theaetetus*. *Philosophical Review*, v. 59, n. 1, p. 3-30, 1950.

RYLE, G. Letters and Syllables in Plato. *Philosophical Review*, p. 431-451, 1960.

\_\_\_\_\_. Logical Atomism in Plato's *Theaetetus*. *Phronesis*, p. 21-46, 1990. (originalmente lido em 1952)

SAYRE, K. *Plato's Analytic Method*. Chicago-London: UCP, 1969.

SCOLNICOV, S. Platão Contra o Atomismo Lógico. *Veritas*, v. 49, p. 641-652, 2004.

SEDLEY, D. *The Midwife of Platonism*. Oxford: Clarendon Press, 2004.

SHIELDS, C. The Logos of "Logos": *Theaetetus* 206c-210<sup>b</sup>. *Apeiron*, v. 32, n. 4, p. 107-124, 1999.

SHOFIELD, M.; NUSSBAUM, M. C. (Org.). *Language and Logos*. Cambridge: CUP, 1982.

SOUZA, E. C. *Discurso e Ontologia em Platão*. Ijuí: editora Unijuí, 2009.

WATERFIELD, R. *Plato: Theaetetus*. London: Penguin Books, 2004 [1987].

WHITE, N. *Plato on Knowledge and Reality*. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1976.

WOOLF, R. A Shaggy Soul Story: How not to Read the Wax Tablet Model in Plato's *Theaetetus*. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 69, p. 573-604, 2004.